



**T. C.
RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

İBN HALDUN'DA BİLGİ PROBLEMİ

(Yüksek Lisans Tezi)

Ahmet Selim AYDIN

Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN

Danışman

**RİZE
2017**

KABUL VE ONAY

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalında, Ahmet Selim AYDIN tarafından hazırlanan *İbn Haldun'da Bilgi Problemi* başlıklı bu çalışma, 24 /03 /2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği/oy çokluğuyla başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN,


İmza, Kabul/Red)

Üye: Prof. Dr. Hasan AYIK,


İmza, Kabul/Red)

Üye: Yrd. Doç. Dr. Fatih TOPALOĞLU,


İmza, Kabul/Red)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

24/4/2017

İmza


Doç. Dr. Ahmet İshak DEMİR
Enstitü Müdürü

ETİK BEYAN

Bu tezdeki bütün bilgileri etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi ve tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yaptığımı bildiririm. İfade ettiklerimin aksi ortaya çıktığında ise her türlü yasal sonucu kabul ettiğimi beyan ederim. 21/04/2017



Ahmet Selim AYDIN

ÖN SÖZ

Çalışmamız “Giriş” ve “Sonuç” bölümleri ile birlikte dört bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde İbn Haldun’un hayatını dört aşamada ele aldık. Birinci aşamada yetişmesi, talebeliği ve tahsil dönemini inceledik. İkinci aşamada siyasi ve idari işlerle meşgul olduğu dönemi ele aldık. Üçüncü aşamada telifle meşgul olduğu dönemi, dördüncü aşamada ise kadılık ve müderrislik dönemini değerlendirdik. Bu bölümü hazırlamamızın sebebi İbn Haldun’un ilmi görüşlerinin ortaya çıkmasında çalkantılı hayatının tesirinin büyük olmasıdır.

Birinci bölümde İbn Haldun için bilginin ne olduğu ve oluşum sürecinin nelere bağlı olup nasıl gerçekleştiğini, bilginin kaynağının neler olduğunu ele aldık. Bu bağlamda bilginin kaynağı olarak aklın ve nefsin yerini ve bilgi edinmedeki rolünü inceledik. Toplum içerisinde gaybi bilgilere sahip olduklarını söyleyen sanat sahibi insanları ve peygamberi bilgiyi düşünürün sistemine ve sınıflandırmasına bağlı kalarak bu bölümde ele almaya çalıştık.

İkinci bölümde ise İbn Haldun’da bilginin imkânı ve değeri problemini ele aldık. Düşünürün genel görüşlerinin yanında ilimleri tasnif etmesinde tuttuğu yol ve felsefe, kelam ve tasavvuf ilimlerine yönelttiği eleştirilerinde ortaya koyduğu düşünceler bilginin imkânı ve değeri konularındaki sorunlara yaklaşımını tespit etmemizde bize yol gösterici oldu. Bu bölümde ayrıca düşünürün ilk defa ortaya koyduğu Umran ilmini, konusu, kuralları ve sistematığı bağlamında değerlendirdik. Bu yeni ilmin neticesi olarak tarih alanındaki bilginin imkânı ve sınırı ile ilgili sorunları düşünürün ele alış şekli ile ifade etmeye çalıştık. Bu bölümdeki amacımız düşünürün ilk defa keşif ve ispat ettiği tarihi-toplumsal varlık alanını ortaya koymak ve bu alandaki epistemolojiyi değerlendirmektir.

Sonuç bölümünde ise çalışmamızda ulaşılmış olduğumuz sonuçları genel hatları ile ortaya koyduk.

Konuyu ele alırken mümkün olduğu oranda düşünürün eserlerindeki özgünlüğü muhafaza etmeye gayret ettik. Bu sebeple kimi zaman cümlelerini

aynen aktardık. Düşünürün konumuzla ilgili görüşleri üzerinde eserler yazmış olan araştırmacıların tespitlerinden de faydalandık.

Çalışmam süresince kıymetli zamanlarından feragat edip bana vakit ayıran, çalışmamın her aşamasında desteklerini esirgemeyen ve bu çalışmayı en iyi şekilde tamamlamam noktasındaki heyecan ve aziminde bana ortak olan kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN'a sonsuz şükranlarımı sunarım.

Rize, Mart 2017

Ahmet Selim AYDIN



İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ.....	4
KISALTMALAR	8
GİRİŞ	9
Araştırmanın Konusu	9
Araştırmanın Önemi	9
Araştırmanın Amacı	11
Araştırmanın Kaynakları	11
İbn Haldun'un Hayatı	12

BİRİNCİ BÖLÜM

BİLGİNİN OLUŞUMU VE KAYNAKLARI

1. Bilginin Tanımı	22
2. Bilginin Oluşumu	27
a. Süje	29
1. Süje Olarak Melek-İnsan Karşılaştırması	32
2. Süje Olarak Peygamberler	35
3. Süje Olarak Kâhinler	44
4. Süje Olarak Nazırlar	50
5. Süje Olarak Zecr Yöntemini Kullananlar	51
6. Süje Olarak Deliler	52
7. Süje Olarak Arraflar.....	52
8. Süje Olarak Uykuya Geçerken ve Can Verirken Gaipten Haber Verenler.....	53
9. Süje Olarak Riyazet Ehli.....	55
10. Süje Olarak Buhlûller ve Meczuplar	57
11. Süje Olarak Münecimler	58
12. Süje Olarak Hattu'r-reml Yöntemini Kullananlar	59
b. Obje.....	64
c. Süje ile Obje Arasındaki İlişki Bilgi Aktları	65
3. Bilginin Kaynakları	70

a. Bilginin Kaynağı Olarak Akıl.....	70
i. Duyusal Akıl; Temyizi Akıl.....	79
ii. Tecrübi Akıl	80
iii. Nazari Akıl.....	84
b. Bilginin Kaynağı Olarak Nefis	86

İKİNCİ BÖLÜM

BİLGİNİN İMKANI, SINIRI, DEĞERİ VE UMRAN İLMİ

i. Varlık Alemi Oluşturan Unsurlar Ve Aralarındaki İlişki.....	93
1. Bilginin İmkanı.....	97
a. Metafizik Alanda Bilginin İmkanı: Rüya.....	100
b. Umran Bilgisinin İmkanı.....	105
2. Bilginin Sınırı	110
3. Bilginin Değeri	117
a. Doğruluk.....	117
b. Uygulanabilirlik.....	118
c. Dine Uygunluk	119
d. Yararlılık	119
4. Umran İlmî ve Tarih Bilgisi	120
SONUÇ.....	131
KAYNAKÇA	133
ÖZET	138
ABSTRACT.....	139
ÖZ GEÇMİŞ.....	140

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
b.	: Bin, ibn
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
c.c.	: Celle Celalühü
d.	: Doğum/Doğum tarihi
<i>DİA</i>	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
H.z.	: Hazreti
MÖ.	: Milattan Önce
md.	: Madde
r.a	: Radıyallahu ‘anh/’anha
sy.	: Sayı
s.a.v	: Sallallahu aleyhi ve sellem
trc.	:Tercüme eden
TDK	: Türk Dil Kurumu
ö.	: Ölüm/Ölüm tarihi
vb.	: Ve benzeri
yy.	: Yüzyıl

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu

Bilgi problemi, insanlık var olduğundan beri insanın kendisini, çevresinde olup biteni, varlığı ve varoluşu anlama noktasında en temel problem olmuştur. İnsan, idrakine ilişkin algıları sınıflandırma, eşleştirme, bölme, ekleme, çıkarma eylemleri neticesinde bilgi sahibi olmasıyla diğer varlıklardan üstün olmuştur.

İnsanın bilgi ile üstün olması, elde ettiği bilginin hakikate uygunluğu ile ölçülmüştür. Bu bağlamda hakikate uygun olan bilginin hakikate uygun düşmeyen bilgiden ayrılması gerekliliği ortaya çıkmıştır. Bunun için bilgi nasıl oluşur, hangi kaynaklardan beslenir, ne ölçüde bu kaynaklara güvenilebilir gibi sorular sorulmuş ve bu sorulara yanıtlar aranmıştır. Felsefe geleneği içerisinde daha ilk çağlardan itibaren bu konularda çeşitli görüşler ortaya konulmuştur. İslam düşünce geleneğinde de bu konular tartışılmış ve epistemolojik sistemler geliştirilmiştir.

Biz bu çalışmamızda bilgi problemi ile ilgili konuları İbn Haldun ile sınırladık. Onun epistemoloji çerçevesinde ele aldığı konuları ve bu konularda yapmış olduğu izahları derlemeye çalıştık. Neticede düşünürün bilginin oluşumu, kaynakları, imkânı ve değeri başlıkları altına sığabilecek görüşlerini ele aldık ve değerlendirdik.

Bunun yanında toplum bilimin kurucusu olması ve tarihçi yönüyle meşhur olan ve bu alanlarda yapılan çalışmalarda en ön sırada anılır hale gelen İbn Haldun'u ilk kez kendi kurduğu ve toplumla ilgili bilgiyi elde etme yöntemi olarak değerlendirdiği umran bilgisine ve tarih ile ilgili doğru bilgiye ulaşmadaki yöntemiyle ele aldık.

Araştırmanın Önemi

İnsan kendini, çevresini ve varlığı anlama ve anlamlandırma çabasında hangi bilgiye güvenebilir? Hangi bilgi onu hakikate götürür ve yalan yanlış bilgiden korur? Hayatı ile ilgili aldığı kararlar doğru bilgiye mi dayanmaktadır yoksa hata mı etmektedir? Günlük yaşamda en basit işlerle ilgili takip ettiğimiz yol ya da önemli makamlarda ve aldığımız görevlerde takınmış olduğumuz tavır,

ölümden sonrası ile ilgili inançlarımız, kısaca bütün yapıp etmelerimiz sahip olduğumuz bilgiye dayalıdır. Dolayısıyla doğru bilgi ya da hakikate uygun bilgi insan için büyük önem arz etmektedir.

İnsan var olduğundan beri bu sorunla yaşamaktadır. Medeniyetler bilgi üzerine inşa edilmektedir. İslam medeniyeti bağlamında değerlendirecek olursak Hz. Peygamber (s.a.v) döneminde doğru dini bilgi Hz. Peygamber (s.a.v)'in iki dudağı arasından çıkan bilgi idi. Hz. Peygamber (s.a.v) sonrasında bilgiyi tartma, ölçme ve değerlendirme hususlarında bazı sıkıntılar ortaya çıkmış ve yeni fetihlerin vesilesiyle de Müslüman düşünürler tanıştıkları felsefi düşünceyle bu sorunlara çareler bulmaya çalışmışlardı. Bu vesileyle İslâm düşünce sistemine bu felsefi düşüncenin dayalı olduğu medeniyetlerin etkisi olmuştu. Daha sonraki dönemde din-felsefe uzlaştırmaları çalışmalarının yerini felsefeyi eleştirme, yanlışlarını tespit ve felsefeye ilgilenenlere itiraz etme çalışmaları aldı. Biz İbn Haldun'u bu dönemden sonra gelen ve üçüncü bir dönemin temsilcisi olan, İslam düşüncesini öne alan ve felsefeyi buhranlarıyla baş başa bırakan bir yerde görmekteyiz. Başka medeniyetlerin tesirine girmemiş en saf haliyle İslam düşüncesi, hakikat bilgisine ulaşmada yeterli bir bilgi sistemi sunabilmektedir.

Bu bağlamda İbn Haldun'un düşünceleri çokça okunmalı, anlaşılmalı ve üzerine çalışmalar yapılmalıdır.

İbn Haldun (ö. 808/1406), İslam medeniyetinin zayıflamaya, duraklamaya ve sonra da gerilemeye yüz tuttuğu buna karşın Avrupa medeniyetinin canlanıp kuvvetlenmeye başladığı XIV. yy.'da yaşamış, İslam ilim ve fikir dünyasının son düşünürlerinden biridir. Zamanında, İspanya'dan Tunus'a, Fas ve Cezayir'e kadar birçok İslam devletinde üst kademe görevler yapmış ve devletlerin, toplumların yapısı hakkında önemli malumatlara sahip olmuştur. Bu engin bilgisinden yararlanmak isteyen devlet başkanları ona çokça müracaat etmiş ve ona yakınlık kurarak ondan faydalanmak istemiştir. Yüksek tecrübe ve bilgi kabiliyeti neticesinde bu alanda isabetli görüşler ve kararlar ortaya koyabilmiştir.

Kendisinden sonra da çeşitli alim ve düşünürler yetişmiş olmakla birlikte İbn Haldun, İslam Felsefe tarihinde kendisinden önce yaşamış Kindi, Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd ve Gazzali gibi filozofların son halkası diyebileceğimiz bir yere

sahiptir. Her ne kadar o, bu büyük filozoflar gibi felsefenin konularının tamamına şamil eserler ortaya koymamış olsa da bu durum onun filozoflardan geri ya da aşağı bir seviyede anılmasına sebep bir durum değildir. Çünkü geliştirmiş olduğu yeni sistemi ile felsefenin imkânını ve alanını yeniden belirlemiş, söz söylemenin beyhûde olduğu hususları akli delillerle ortaya koymuş ve bu sebeple bu konulardan bahsetme ihtiyacı görmemiştir. Felsefenin içinden çıkamayacağı, özellikle tabiat ötesi konularda vahye teslim olmaktan başka bir çare olmadığını akli delillerle ispat etmiştir.

Kendisinden genellikle toplum bilim ve tarih ilmi alanında istifade edilen ve bu alanlarda yapılan çalışmalarla anılır hale gelen düşünür, felsefi alanda ve özellikle bilgi felsefesi alanında çokça okunması ve üzerinde çalışmalar yapılmasına değer düşüncelere sahiptir. Bu alanda insan için bilmenin ne olduğunu veya ne olabileceğini sağlam bir süzgeçten geçirip bizlere sunmuştur.

Araştırmanın Amacı

İbn Haldun doğrudan bilgi problemi ile ilgili bir çalışma kaleme almamıştır. Bununla birlikte hala tesirini koruyan sağlam düşüncelerinin dayalı olduğu bir bilgi sistematiği olması gerekmektedir. Biz de yazmış olduğu eserlerde bu sistematiği tespit etmeye çalıştık. Düşünürün bilgi felsefesinin problemleriyle ilgili meselelere cevap niteliğinde olabilecek görüşlerini çeşitli çalışmalarından tespit edip topladık. Bu şekilde İbn Haldun'un bilgi problemine yaklaşımını ortaya koymaya çalıştık.

Araştırmanın Kaynakları

Öncelikle şunu ifade etmeliyim ki araştırmamızda yararlandığımız en temel kaynaklar İbn Haldun'un kendi eserleridir. Bunların başında da *Mukaddime* isimli eseri gelmektedir. Düşünür, Berberilerin ve Arapların tarihini anlatacağı *el-İber* isimli eserine bir önsöz olarak taktim ettiği *Mukaddime* adlı eserinde, verecek olduğu tarihi malumatın dayalı olduğu epistemolojik sistemi anlatmıştır. Dolayısıyla bizim bu çalışmamızda en çok yararlandığımız kaynak *Mukaddime* olmuştur.

Ayrıca yine düşünürün *Şifâu's-Sâil li-tehzîbi'l mesâil* adlı eserinden özellikle tasavvufî bilgi konularında yararlandık. Bunun dışında kendi yazdığı hatırat eseri olan *et-Ta'rif bi-İbn Haldun* adlı eseri de başvurduğumuz eserler arasındadır.

Sosyoloji, tarih ve siyaset bilimleri alanlarında birçok çalışmaya konu olmuş olan İbn Haldun bir İslam düşünürü olarak da ele alınmış ve farklı konulardaki görüşleri üzerinde çalışmalar yapılmıştır. Bu tür çalışmalar ve akademik tezler de çalışmamızda başvurduğumuz kaynaklar olmuştur.

İbn Haldun'un epistemolojisi alanında sınırlı sayıda çalışmalar yapıldığını araştırmamız esnasında müşahede ettik. Ancak bu çalışmaların yeterli olmadığı kanaati bizde hasıl oldu. Bu sebeple geniş bir şekilde onun bilgi felsefesi konularındaki görüşlerini ele almaya çalıştık. Kendisinin bilgi felsefesi alanında yazılmış özel bir eseri olmamasından dolayı özellikle "Mukaddime" isimli eseri başta olmak üzere, daha ziyade tasavvufla ilgili konuları işlediği "Şifaus-sail" isimli eserinden ve onun düşünceleri üzerinde kaleme alınan diğer araştırmacı ve bilim adamlarının eserlerinden faydalandık.

İbn Haldun'un Hayatı

Süleyman Uludağ, İbn Haldun'un *Mukaddime* isimli eserine yapmış olduğu çevirinin girişinde İbn Haldun'un (d. 732/1332, ö. 808/1406) hayatını anlatırken onu dört aşamada ele almak gerektiğini söyler.¹ Birinci aşama yetişmesi, talebeliği ve eğitim-öğretim dönemi. İkinci aşama siyasi ve idari işlerle meşgul olduğu dönem. Üçüncü aşama telif dönemi ve dördüncü aşama da kadılık ve müderrislik dönemi. Bu dönemlerin en başında İslami ilimleri tedarik etmiş ve zamanının meşhur alimlerinden İslam düşünürlerinin felsefi, kelami, tasavvufî ve fihhi meselelerdeki görüşlerini öğrenmiştir. İslam medeniyetinin zayıflamaya ve

¹ Ayrıca bkz. İbn Haldun, *et-Ta'rif bi-İbn Haldun ve Rihletuhu Garben ve Şarkan: Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar*, trc. Vecdi Akyüz, İstanbul: Dergah Yayınları, 2004, (İbn Haldun Kronolojisi), 263-277.

gerilemeye yüz tuttuğu bir dönemde yaşamış olmasına rağmen bu medeniyetin parlayan son yıldızı olmuştur.²

Tam adı, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî'dir.³ Ebu Zeyd künyesini büyük oğluna nisbetle aldığı düşünülmekte ise de bu kesin değildir. Çünkü oğullarının isimleri kesin olarak bilinmemektedir. Mısırda kadılık yapmış olması sebebiyle kendisine “Veliyyüddin” ünvanı verilmiştir. Dedesi Halid b. Osman'a nispetle İbn Haldun diye meşhur olmuştur. Haldun ailesinden Endülüs'e ilk defa gelmiş olan kişi Halid b. Osman'dır. Buradaki halk hürmet gösterdikleri ve itibar ettikleri kişilerin isimlerine bir “vav” ve “nun” harfi ilave ederlerdi. Böylece “Halid oğulları” anlamında bu aileye mensub olan kişilere “Haldun” denilmiştir. Maliki mezhebine mensup olmasından dolayı da “Maliki” ismiyle zikredilmektedir. “Hadrami” ismi ise Yemen'in Hadramut bölgesinden olduğu için ismine eklenmiştir.⁴

İbn Haldun'un nesebi; Abdurrahman bin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. El-Hasan b. Muhammed b. Cabir b. Muhammed b. İbrahim b. Abdurrahman b. Haldun'dur.⁵ İbn Haldun'dan çok önce yaşamış olan İbn Hazm, Cemheretu ensabi'l-Arab adlı eserinde İbn Haldun'un soyunun Yemen'in Hadramut vilayetindeki Araplara dayandığını ve neseplerinin ashaptan Vail b. Hucr'a vardığını zikretmiştir. Vail, Hz. Peygamber (s.a.v)'den yetmiş kadar hadis rivayet etmiş bir sahabidir. İbn Haldun'un soyunun Vail'e ulaşmasında ve Arap ırkından olması konusunda bazı soru işaretleri olmakla birlikte ne başka bir

² Süleyman Uludağ, “Giriş”, İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2007, c. I, 15. İbn Haldun'un sağlam görüşlerinin onun olağandışı kişiliğine bağlı olduğu görüşü için bkz. Seyfi Say, *İbn Haldun'un Düşünce Sistemi ve Uluslararası İlişkiler Kuramı*, İlk Harf Yayınları, 2011, 83-84. Ayrıca İbn Haldun'un kişiliğinin zayıf ya da güçlü karakter ihtiva ettiği yönündeki farklı görüşlerin bir değerlendirmesi için bkz. Say, 90-101.

³ Süleyman Uludağ, “İbn Haldûn”, *DİA*, c. XIX, 538.

⁴ Uludağ, 16; Seyfi Say, 84.

⁵ İbn Haldun, 15.

kaynakta ne de İbn Haldun'un muhalifleri ve rakiplerinden birinin eserlerinde bu bilgiye zıt herhangi bir malumat bulunmamaktadır.⁶

İbn Haldun'un dedeleri İspanya'da ve Tunus çevresinde çeşitli siyasi olayların içerisinde bulunmuş ve birçok devletin üst kademelerinde görevler yapmışlardır. Babası Ebu Abdullah Muhammed ise siyasi ve idari işlere rağbet etmemiş ve kendisini ilme, züht ve tasavvufa verip, fakih olmuştur. Ebu Abdullah, Arap dili konusunda geniş malumat sahibi idi ve şiir yazardı. Veba hastalığı sebebiyle 749/1348 tarihinde vefat etti.⁷ İbn Haldun'un dört erkek kardeşi vardı; Ömer, Musa, Yahya ve Muhammed. Vezirlik rütbesine kadar yükselen Yahya dışında hiçbir kardeşi İbn Haldun kadar tanınmadı. Yalnız siyasi alanda değil ilmi sahada da Haldun ailesinden meşhur isimler vardır. Bunlardan biri İbn Haldun'dan üç asır kadar önce yaşamış olan Ömer b. Haldun'dur. Bu kişi matematik, tıp, hendese, felsefe ve astronomi sahasında tanınmış bir alimdi.⁸

İbn Haldun ismiyle meşhur olan Abdurrahman b. Muhammed 27 Mayıs 1332'de Tunus'ta dünyaya geldi. Mısır'da bulunan kabrinin yeri bilinmiyor ancak doğduğu ev Tunus'ta Medresetü'l-İdareti'l Ulya binası olarak kullanılmakta ve binanın girişine konulmuş bir levhada da bu binanın İbn Haldun'un evi olduğu yazmaktadır.⁹

Düşünürün ilk hocası devrin büyük müderrislerinden olan babası Ebu Abdullah'tır.¹⁰ O asırda Tunus, alimlerin ve ediplerin merkezi idi. Endülüs'ü terk etmek zorunda kalan ulemanın da konakladığı bir yerdi. İbn Haldun İslam memleketlerindeki eğitim usulüne uyarak önce Mescidü'l Kubbe adlı mescitte Kur'an-ı tecvit üzere okumaya ve ezberlemeye başladı. Daha sonra o bölgedeki

⁶ Uludağ, 17-19.

⁷ İbn Haldun, 23.

⁸ Uludağ, 21.

⁹ Uludağ, 21.

¹⁰ Seyfi Say, İbn Haldun'un üç ayrı alim grubundan ders aldığını belirtmektedir: 1- Babası Ebu Abdullah, Tunus'ta bulunan mektep hocaları ve şeyhler, 2- Siyasi hayatında faydalandığı Ebu'l Hasan Merini'nin meclisindeki alimler, 3- Fas'ta Sultan Ebu 'İnan'a bağlanmasından sonra kendilerinden faydalandığı Mağribli ve Endülüslü alimler (Say, 86).

hocalardan kıraat, tefsir, hadis, maliki fikhı gibi şer'î ilimleri, lügat, sarf, nahiv, belagat gibi lisan ilimlerini ve mantık, felsefe, riyazi ve tabii ilimleri tahsil etti.¹¹

İbn Haldun burada birçok hocadan ders almıştır. Ders aldığı hocalarından çeşitli vesilelerle bahsetmiş onların ilmi kudret ve ehliyetlerini anlatarak eserlerini kaydetmiştir. En çok üzerinde durduğu üstatları şunlardır: Muhammed b. Said b. Bürrol Ansari,¹² Muhammed b. Arabi Hasairi,¹³ Muhammed b. Şevvaş Zerâli,¹⁴ Ahmed b. Kassar, Muhammed b. Bahr, Muhammed b. Cabir Kaysi, Muhammed b. Abdullah Ceyyani, Ebu Kasım Muhammed Kasir, Muhammed b. Abdüsselam, Muhammed b. Süleyman Şatti, Ahmed Zevavi, Abdullah b. Yusuf b. Rıdvan Maleki, Ebu Muhammed Abdülmüheymin b. Abdülmüheymin Hadrami, Ebu Abdullah Muhammed b. İbrahim Abili.¹⁵

Bu hocalardan Muhammed b. Abdülmüheymin Hadrami Mağrib'te muhaddislerin ve nahiv alimlerinin imamıydı. İbn Haldun hadis, hadis usulü, siyer ve lisan ilimlerini bu kişiden öğrenmiştir. Yine Abili hikemi ve felsefi ilimlerde üstad idi. İbn Haldun mantık, felsefe ve diğer matematik ilimleri bu kişiden öğrenmiştir.

İbn Haldun'un okuduğunu söylediği kitaplardan bazıları da şunlardır: Şatibi: Lamiye (kıraat), Raiye (resm-i mushafa dair, manzum), İbn Melek: et-Teshil(nahiv), Ebu'l-Ferec Isfahani: Kitabu'l Eğani, A'lem: Muallakat ve Kitabu'l-hamasat, Ebu Temmam ve Mütenebbi'nin şiirleri, Müslim'in Sahihi ve İmam Malik'in Muvatta'ı başta olmak üzere hadis kitaplarının büyük bir kısmı, İbn Abdülber: et-Takassi li-ehadisi'l Muvatta, İbn Salah: Ulûmu'l-hadis, Berdâi:

¹¹ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, trc. Kasım Turhan, İstanbul: Şa-to Yayınları, 2004, 368-369.

¹² İbn Haldun, 24.

¹³ İbn Haldun, 25.

¹⁴ İbn Haldun, 25.

¹⁵ İbn Haldun, 26; Uludağ, 22.

Kitabu't-tehziib, Sahnun: Muhtasaru'l-Müdevvene İbn Hacib: İki Muhtasar (Biri fıkıh, diğeri fıkıh usûlü), İbn İshak: Siyer.¹⁶

İbn Haldun'un tahsilini bırakıp siyasi ve idari işlerle meşgul olmak zorunda kaldığı hayatının ikinci dönemini başlatan iki önemli hadise varit olmuştur. Bunlardan birincisi, 749/1348'de Doğu ve Batı İslam dünyasında meydana gelen veba salgınıdır. Bu salgın sebebiyle Tunus'ta günde 1200, Tilemsan'da 700 kişinin kırıandan can verdiği söylenmektedir. İbn Haldun "ocak söndüren" diye bahsettiği bu büyük afette annesini, babasını ve kendilerinden ders aldığı hocalarını kaybetmiştir. İbn Haldun bu hadiseden şöyle bahseder:

Durmadan sonsuz bir arzu ile ilim tahsil etmek ve faziletler edinmek için didiniyor, ilim öğretilen yerlere ve ders halkalarına gidip geliyordum. "Ocak söndüren" veba çıkana kadar hayatım böyle devam etti. Veba sebebi ile ayân, eşraf ve bütün üstadlar dünyadan göçüp gitti. Anam babam da vefat etti. Allah hepsine rahmet etsin.¹⁷

İkinci hadise ise vebadan kurtulan âlimlerin 750/1349 senesinde Tunus'tan Mağrib'e gitmeleridir. Bu hadiselerden sonra siyasi ve idari işlerle meşgul olmak durumunda kaldı ve 751/1351 ile 776/1374 tarihleri arası hayatından yirmi beş senesini aldı.¹⁸

İbn Haldun ilk siyasi vazifesini o zamanlarda Hafsilerin yönettiği Tunus'da yazılan yazıları sultan adına kaleme alan ve yazılan yazılara alamet ve işaret koyma kâtipliği anlamına gelen Kitabetü'l-alâmet'dir.¹⁹

Burada İbn Haldun'un siyasi hırslardan bahsetmek gerekir. Öyle ki şahsi menfaatine veya bir maksadına ulaşmak için ya da zarar görmekten korunmak için kendine sahip çıkan hükümlerle kötülük yapmak, onlar aleyhinde tertiplere girmek vb. hususlardan çekinmezdi. Hafsilerin Tunus veziri Muhammed b.

¹⁶ İbn Haldun, 24-26; Uludağ, 22. Ayrıca bkz. Hilmi Ziya-Ziyaeddin Fahri, *İbn Haldun*, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1940, 7-8.

¹⁷ İbn Haldun, 55.

¹⁸ İbn Haldun, 55-56; Uludağ, 24.

¹⁹ İbn Haldun, 57; Uludağ, 26. Hilmi Ziya, İbn Haldun'un siyasi hayata istemeyerek atıldığını, siyasi hayatı mümkün olduğu kadar ilim ve sosyal-siyasi olayları anlama için bir vasıta olarak değerlendirdiğini, her gittiği yerde âlimler ve müderrisler ile görüşüp münakaşalara katıldığını ve bu şekilde birçok malûmat topladığını zikretmektedir (Hilmi Ziya-Ziyaeddin Fahri, 9).

Tafragin'ın tarafında girdiği savaşta mağlup olunca mağlup ordunun karargâhından kaçıp gitmişti. Fas sultanı Ebu İnan ona değer verip ikramlarda bulunup kendine yakın görevlere (kâtiplik ve muvakkîlik) almasına karşılık o daha yüksek vazifelerde gözü olması sebebiyle o sıralarda Fas'ta esir olarak tutulan Bicaye hâkimi Ebu Abdullah Muhammed Hafsi ile anlaşmalar yapıp entrikalar çevirmek istemişti.²⁰ Bu gayretinde muvaffak olamayıp Ebu İnan tarafından hapse atılmış ve iki sene orda kalmıştı. Zindandan kurtulmak için sultana iki yüz beyitlik bir kaside yazmıştı. Bu da onun yazdığı ilk şiirdi (759/1358). Daha sonra siyasi entrikalara devam etmiştir. O'nu hapisten kurtaran vezir Hasan b. Ömer, Merini hanedanlığından Mansur b. Süleyman'a mağlup olup iktidarı elinden gidince İbn Haldun Mansur b. Süleyman'ın tarafına geçmiş ve onun kâtibi olmuştur. Daha sonra da Mağrip'te hükümdarlığını ilan eden Ebu Salim b. Ebu Hasan'ın davetine icabet edip devlet büyüklerini ve hocaları, Mansur b. Süleyman aleyhinde kışkırtmış ve nihayet Ebu Salim'in Fas'a hâkim olmasında muvaffak olmuştur. O da kendisini Kitabetu's-sırr ve't-tersîl ve'l-inşâ (sır kâtipliği ve kendisi adına yazışma ve haberleşme dairesi başkanlığı) vazifesine getirmiştir.²¹ Bu dönemde birçok şiir yazan İbn Haldun bir âlim olarak meşhur olmadan önce şair ve edip olarak ün yaptı.²² Daha sonra Ebu Salim onu Huttatu'l-mezalim (sorgu hâkimliği ve emniyet müdürlüğü) görevine getirdi. Ebu Salim gücünü kaybedip tahttan uzaklaştırılınca da yerine hâkim olan vezir Ömer b. Abdullah İbn Haldun'u görevinde bıraktı. Ancak o hâcplik veya vezirlik makamını istemişse de Ömer b. Abdullah buna müsaade etmemiştir. O da bunun üzerine oradan ayrılıp Endülüs'e gitmeye karar verdi.²³

Kesin olmamakla beraber 754/1353 tarihinde evlenmiş olabileceği tahmin edilmektedir. Eşi ve çocuklarından çok fazla bahsetmemiştir.²⁴

²⁰ Uludağ, 27.

²¹ İbn Haldun, 63.

²² İbn Haldun, 64.

²³ İbn Haldun, 71-72; Uludağ, 22-30.

²⁴ Uludağ, 30.

Endülüs'te Gırnata sultanı Emir Muhammet ve onun veziri ve zamanın en büyük âlimlerinden olan İbn Hatib'in yanında kaldı. İbn Hatib'le karşılaşması bu şekilde olmuştur. İbn Hatib İbn Haldun'un Mağrib'te yaptığı şeyleri Endülüs'te ifa etmiştir. Emir Muhammed İbn Haldun'u Castille kralı zalim Pedro'ya aralarını düzeltmek ve yumuşatmak maksadıyla elçi olarak göndermiş ve İbn Haldun bu görevi başarıyla ifa etmiştir.²⁵ Buna karşılık Emir Muhammed de İbn Haldun'un ricasıyla ailesini konstantiniyye'den Gırnata'ya getirtmiş ve İbn Haldun burada kısa bir süre de olsa ailesi ile beraber kalabilmiştir.²⁶

Bicaye emiri Ebu Muhammed Hafsi'den aldığı bir mektup üzerine Ebu Muhammed'in tekrar tahtı ele geçirdiğini ve kendisini de hicabet makamına getirmek istediğini öğrenince Mağrib'e geri dönmüş (766/1365), bir yıl hicabet makamında kalmıştır. Mağrib'te kaldığı on senenin yedi senesini de siyasi entrikalarla geçirmiştir. Önce Tilemsan sultanı Ebu Hammu'nun tarafında olup Bicaye sultanı Ebu Abbas aleyhinde çalışmalar yapmış, sonra Fas sultanı Ebu Faris lehinde Ebu Hammu'nun aleyhinde siyasi faaliyetlerde bulunmuştur. İki senesini de siyasetten uzak vezir İbn Gazi ve Sultan Ebu Abbas Ahmed'in yanında geçirmiştir.²⁷

Daha sonra tekrar Endülüs'e dönmüş fakat orda tutunamayıp Mağrib'e ve nihayet siyasi olaylardan uzak kendini ilme verebileceği İbn Selâme kalesine yerleşmiş ailesiyle beraber kaldığı bu yerde dört sene içerisinde önce Mağrib ve Berber hanedanlıklarının tarihini anlattığı el-İber'i 776/1374 ile 780/1378 yılları arasında ilk şekliyle tamamlamıştır. Daha sonra kitabın içeriğini umumi tarih olarak değiştirmiştir. Mukaddime'yi de el-İber'den sonra 779/1377 yılında beş ayda tamamlamıştır.²⁸

²⁵ İbn Haldun, 79.

²⁶ İbn Haldun, 85.

²⁷ İbn Haldun, 87-91.

²⁸ Uludağ, 37-40; İbn Haldun, 137-138.

İbn Selâme’de yeterince kaynak kitap olmadığından yazdıklarını ezberinden ve yanındaki az sayıda kaynaktan faydalanarak yazmıştı. Eserini yeni baştan ele alıp tamamlamaya karar verdiği için Tunus’a gitmeye karar verdi. Tunus’taki zengin kütüphanelerden istediği kaynaklara ulaşabilir ve eserini tamamlayabilirdi. Böylece genç yaşta ayrıldığı memleketi Tunus’a bu vesileyle ailesiyle beraber geri dönmüş oldu. Burada el-İber’in “Tunus nüshası” diye bilinen nüshasını tamamladı. Bu nüsha; 1. Hutbe, 2. Mukaddime, 3. Mağrip (Berber ve Zenate), Arap ve İslam devletleri tarihi bölümlerini ihtiva ediyordu. Bu eserin bir nüshasını da o zamanlar Tunus sultanı olan Ebu Abbas’a takdim etmiş ve sultan çok memnun olmuştu. Daha sonra Mısır’a gelen İbn Haldun Tunus nüshasını burada genişletmiş, düzeltmiş ve tamamlamıştır. Ayrıca Mısır’da Camiu’l-Ezher’de ders vermeye başlamış ve burada talebe ve hocalardan büyük ilgi ve alaka görmüştür. Belîğ, fasih ve selis bir ifade tarzıyla sunduğu dersler hayranlıkla dinleniyordu. Kesin bir kayıt olmamakla beraber burada verdiği dersler hadis, mâliki fıkı, umran, asabiyet, mülkün esası, hanedanlıkların ortaya çıkışı gibi konularda olmuştur.²⁹

Mısır hükümdarı Sultan Zâhir Berkuk tarafından Selahattin Eyyübi tarafından inşa edilen ve bir buğday tarlasıyla vakfedilen Medresetü’l-Kamhiyye (Buğday Medresesi)’de mâliki fıkı tedris etme görevine getirildi. Sultan Zahir ilk dersini verdiği zaman devletin ileri gelenlerini âlimleri dört mezhebin kadılarını bu derse gönderip İbn Haldun’a verdiği değeri izhar etmiştir.³⁰

Daha sonra Maliki baş kadılığına getirilmiş ve bu vesile ile “Veliyyüddin” ünvanını almıştır. Kadılık görevini büyük bir ciddiyetle yürüten İbn Haldun devlet büyüklerinden gelen tavsiye mektuplarını ayan ve eşrafın isteklerini geri çevirip hak ve hukuku koruyarak o zamanın bozulmuş adalet teşkilatını adeta ıslah etmeye teşebbüs etmiştir. Ancak böyle olunca da düşmanı ve muhalifi zamanla çoğalmış ve bu vazifede bir sene kalabilmiştir. Bu arada Ailesi ve çocukları

²⁹ İbn Haldun, 137; Uludağ, 40.

³⁰ İbn Haldun, 159-160; Uludağ, 43.

Tunus'tan Mısır'a bir vapurla geliyorken İskenderiye limanına yakın bir yerde gemi şiddetli bir fırtınaya tutulup batmış, ailesi ve çocukları, malı, eşyası, kitapları Akdeniz'in sularına gömülmüştür. Bu olayın verdiği üzüntü ve yıkım da onun kadılık görevinden ayrılmasında etkili olmuştur.³¹ Bu görevden ayrıldıktan sonra yine Medresetü'l-Kamhiyye'de, Sultan Berkuk'un Maliki fikhî okutulması için inşa ettirdiği Medresetü'z-Zahiriyyeti'l-Berkukiye'de ve Surgatmışıye medreselerinde ders vermeye devam etmiştir. Ayrıca 789/1387 tarihinde de hacca gitmiştir.³² 801/1389 yılında da Baybars Tekkesi'nin şeyhliğine getirilmiştir. Daha sonra beş kez daha Mısır'da Maliki kadılığı vazifesine getirilmiş ve azledilmiştir.³³

Mısır'da eseri üzerinde düzeltmeler, genişletmeler yapmış ve el-İber'in başına Mukaddime'yi sonuna da et-Tarif'i koyarak Sultan Berkuk'a ithaf etmiştir. Bunun bir nüshasını Mağrip sultanı Ebu Fâris Abdülaziz Ebu Hasan'a hediye etmiştir. Bu nüsha Farisi Nüshası olarak meşhur olan nüshadır ve Fas'ta Camiu'l-Karaviyyin Kütüphanesinde muhafaza edilmektedir 799/1396. Bundan sonra ölümüne kadar 8-9 sene içinde ilave ve düzeltmeler yapmıştır. Son şeklini alan nüshalar ise Mısır, İstanbul ve Avrupa kütüphanelerinde bulunmaktadır.³⁴

Mısır'da 26 Ramazan 808/16 Mart 1406 tarihinde 76/74 yaşında iken vefat etmiş olan İbn Haldun, Baybars tekkeliğine üye olması ve şeyhliğini yapmış olması hasebiyle sufiler mezarlığına defnedilmiştir. Ancak Mısır'daki evi ve mezarının yeri tam olarak bilinmemektedir.³⁵

İbn Haldun'un hayatını geniş bir şekilde ele alışımızın nedeni onun ilmi birikiminin ve sağlam görüşlerinin kaynağı olması yönünden hayatının önem arz etmesidir. Daha ilk yaşlarda onun dini ve felsefi ilimleri zamanının meşhur

³¹ İbn Haldun, 160-164; Uludağ, 44.

³² İbn Haldun, 165.

³³ İbn Haldun, 261-262. İbn Haldun'un kadılık, medrese hocalığı, sosyal ve edebi faaliyetleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Franz Rosenthal, İbn Haldun'un Biyografisine Yeniden Bakış, trc. Ali Benli, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44, (2013/1), 339-360.

³⁴ Uludağ, 49.

³⁵ Uludağ, 53-54.

hocalarından öğrenmesi dini ve felsefi konulara vakıf olduğunun delilidir. Farklı devlet ve toplum yapıları içerisinde bulunması çeşitli devlet kademelerinde, yargı ve eğitim kurumlarında görev alması geniş bir tecrübe malumata sahip olduğunu gösterir ki sistemini bu tecrübe üzerine bina etmiştir.



BİRİNCİ BÖLÜM

BİLGİNİN OLUŞUMU VE KAYNAKALRI

1. Bilginin Tanımı

Bilgi, insanlık var olduğundan beri çok değerli bir hazinedir. Öyle ki bu hazine değerini hiçbir dönemde kaybetmemiş ve hala değerli olmaya devam etmektedir. İnsanlar her alanda bilgiye ihtiyaç duymuşlardır. Ancak bu ihtiyaçlarını giderme noktasında bilgi serüvenleri farklılıklar göstermiştir. Elbette bu farklılıkların psikolojik ya da sosyolojik sebepleri bulunmaktadır. Buna bağlı olarak bilginin tanımı konusunda farklı görüşler ortaya konulmuştur. İngilizce “knowledge”, Arapça “marifet” ve Osmanlıca “malumat” kavramlarıyla ifade edilen bilgi kelimesinin sözlük anlamları; “bilen varlıkla, yani özne ile bilinmesi istenen veya bilinen varlık (nesne) arasındaki ilişki ya da oluşan süreç sonucunda elde edilen ürün”³⁶, “bir şeyin bir şey olarak kavranması”³⁷, “nesneyi zihinde var kılan düşünce edimi”³⁸ vb. şeklindedir. Kindî’ye göre bilgi, “eşyanın hakikatleriyle kavranması”, Fârâbî’ye göre, “varlığı ve devamlılığı insanın yapıp etmelerine bağlı olmayan varlıkların mevcudiyetiyle ilgili olarak akılda kesin hükmün hâsıl olması”, İhvân-ı Safâ’nın tarifine göre ise bilgi, “bilenin zihninde bilinenin formunun oluşması” şeklindedir.³⁹ Düşünce tarihi boyunca bu şekilde sayısız tanımlamalar yapılmıştır. Bizim burada üzerinde duracağımız husus ise İbn Haldun’un konuya yaklaşımıdır.

İbn Haldun’a göre bilgi; objeye ait formun insan zihninde teşekkül etmesidir.⁴⁰ Bunun için doğuştan hiçbir bilgiye sahip olmayan insan,⁴¹ sahip

³⁶ Ahmet Cevizci, “Bilgi”, *Felsefe Ansiklopedisi*, İstanbul, Etik Yayınları, 2004, II, 381.

³⁷ Bedia Akarsu, “Bilgi”, *Felsefe Terimler Sözlüğü*, İstanbul, İnkılap Yayınları, 1998, 34.

³⁸ Afşar Timuçin, “Bilgi”, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, BDS Yayınları, 1994, 33.

³⁹ Necip Taylan, “Bilgi”, *DİA*, VI, 157.

⁴⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2007, II, 766; Neşet Tok, *İslam Felsefesine Giriş*, Konya: Çizgi Kitabevi, Ekim 2015, 159.

⁴¹ İbn Haldun, II, 775.

olduğu dış duyular⁴² ile zatının haricindeki objelerin şuuruna varır. Daha sonra i duyular⁴³ vasıtasıyla, şuuruna vardığı objeler ile ilgili suretler; formlar çıkarır ve bu formlar üzerinde çeşitli analizler yaparak varlık ile ilgili doğru bilgilere ulaşmaya çalışır. Elde dilen bilginin doğruluk ölçüsü de objeye mutabakatıdır.⁴⁴

İbn Haldun, bilgiyi tanımlarken temelde Platon'da olduğu gibi bazı ön kabul ve inançlardan hareket etmek⁴⁵ yerine duyusal verileri ön plana alır.⁴⁶ Bu yaklaşımı Aristocu “bilgi objesine uygunsa doğrudur” görüşünü hatırlatmaktadır.⁴⁷ Bunun için hareket noktası ise ihtiyaç ve zaruretlerdir. Bu ihtiyaç ve zaruretler; insanın geçimini temin etme, diğer insanlarla ilişki kurma, kendisini var eden Rabbini bilme ve ellerini anlama gibi hususlardır.⁴⁸ Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere bilgiyi entelektüel gelişme süreci⁴⁹ şeklinde tanımlayanlardan farklı olarak doğal ve toplumsal şartlara bağlı bir gelişim süreci olarak tanımlamaktadır. İbn Haldun'da bilgi statik değil fonksiyoneldir.⁵⁰ Zira o'na göre bilgi sayesinde insan tüm canlıları kendisine itaat ettirmiş, güçlü hâkimiyetine boyun eğdirmiş ve böylece de yaratılmış olanların birçoğundan üstün olmuştur.⁵¹ Bu tanım kelimenin tam anlamıyla İbn Haldun'un yapacağı bir bilgi tanımıdır. Zira “umran” bilgisine kendisini ulaştıran yolu ve yöntemi bu tanımda anlatmıştır. Umran'ın ilk aşaması insanın geçimini sağladığı ve ancak bununla meşgul olduğu dönemdir. Sonra, diğer insanlarla sosyal ve siyasi ilişkiler kurmaya başladığı aşama ve nihayet umran'ın geliştiği ve insanın artık alem

⁴² Havass-ı Zahire; işitme, görme, koklama, tatma, dokunma duyuları. Bilgi için bkz. Hayati Hökelekli, “Duyu”, *DİA*, X, 8-12.

⁴³ Havass-ı Batına; Müşterek his, hayal, vehim, hafıza, fikir. Bilgi için bkz. İbn Haldun, I, 287; Hayati Hökelekli, “Duyu”, *DİA*, X, 8-12.

⁴⁴ İbn Haldun, II, 765; Neşet Toku, 159.

⁴⁵ Ahmet Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, 2015, 15.

⁴⁶ İbn Haldun, II, 766; Neşet Toku, 156.

⁴⁷ Neşet Toku, 159.

⁴⁸ İbn Haldun, II, 765.

⁴⁹ Ahmet Cevizci, 16-17.

⁵⁰ Kamil Sarıtaş, “İbn Haldun'da Bilgi Felsefesi”, *Turkish Studies*, IX/8 (2014), 734.

⁵¹ İbn Haldun, II, 765.

hakkında tasavvurlar ve nazariyeler üretip alem üzerindeki hükümlerini ilan ettiği aşama gelmektedir.⁵²

İbn Haldun'a göre, bilme yeteneği sayesinde insan diğer canlılardan ayrılır ve üstün olur.⁵³ Bir üstünlükten söz edildiğine göre daha aşağı seviyede varlıklar olması gerekmektedir. Bu varlıklar hayvanlardır ve onlar da dış duylulara sahiptirler. Ancak iç duylulara sahip değildirler. Bu sebeple; işitme, görme, koklama, tatma, dokunma duyluları ile kendi zatlarının haricindeki eşyanın şuuruna varırlar fakat bundan ötesine geçemezler; zihinlerinde herhangi bir suret oluşmaz. Bundan dolayı duylularla hissedilenlerin şuuruna varmaları da düzensiz ve rastgeledir. İnsan ise düzenli bir şekilde, sahip olduğu dış ve iç duylular ile eşya arasında kurmuş olduğu her algı ilişkisinde birtakım suretler; formlar çıkarır. Sonra, bu formları zihninde dolaştırır ve neticede bu formlardan yeni birtakım formlar daha soyutlar. Sonra bu formları ayırır, birleştirir, ekler, çıkartır ve bazı sonuçlara ulaşır. Bu şekilde eşyayı idrak eder.⁵⁴ Ancak İbn Haldun üstünlük sıralamasını daha ileriye götürür ve insanlar arasında da bir ayırım yapar. Özel yetenekli bazı insanların; kahinler,⁵⁵ mutasavvıflar⁵⁶, peygamberler⁵⁷ vb. sahip oldukları bu özel yetenekler sayesinde diğer insanlardan ayrıldığını ve üstün olduğunu ifade eder. Bu üstünlük özellikle metafizik alanda kendini göstermektedir. Bunun da ötesinde ruhani varlıklar olan meleklerin ise saf akıldan olan varlıklarıyla bilgi konusunda daha üstün olduklarını ifade eder.⁵⁸ Bu sıralamanın en alt kısmında ise sırasıyla bitkiler ve madenler yer almaktadır. Bitki ve madenlerde duysal idrak olmamakla birlikte onlar da ilahi kudret tarafından kendilerine verilen bir çeşit idrake sahiptirler.⁵⁹

⁵² İbn Haldun, II, 766.

⁵³ İbn Haldun, II, 765.

⁵⁴ İbn Haldun, II, 766.

⁵⁵ İbn Haldun, I, 291-294.

⁵⁶ İbn Haldun, I, 304-305.

⁵⁷ İbn Haldun, II, 772-773.

⁵⁸ İbn Haldun, II, 771.

⁵⁹ İbn Haldun, II, 767.

Düşünürün bilginin tanımı noktasında değindiği bir diğer husus ise bilgi-eylem ilişkisidir. Eylemler bilgiye dayalı olmalıdır. Düşünür bu hususu izah ederken önce kâinata, oluşumlar âlemine ontolojik bir açıdan bakar ve kâinatın iki türlü varlık içerdiğini söyler. Bunlardan biri unsurlar alemi, diğeri ise canlılar alemidir. Unsurlar aleminden toprak, hava, su ve ateş gibi eserlerin meydana gelmesi ve bu eserlerden meydana gelen saf zatlardan olan maden, bitki ve hayvanların var olması gibi fiiller kendilerine tevdi edilen ilahi kudretle mümkün olur.⁶⁰ Yani unsurlar aleminde duysal bir idrakten söz etmek mümkün olmamakla birlikte bu eserlerin unsurlardan, maden bitki ve hayvanların ise eserlerden meydana gelmesi eylemleri de bir çeşit bilgiye dayalı olmalıdır. Bu bilgi de ilahi kudret tarafından kendilerinde var edilmektedir.⁶¹

Canlılar aleminde bilgi-eylem ilişkisine gelince İbn Haldun, bu fiillerin oluşumunda ise hayvanlar tarafından bir kastın meydana gelmesi öncülünün bulunduğunu söyler. Hayvanların bir fiilin olmasını kastetmesi ise yeterli değildir. Bunun gerçekleşmesi, yine Allah'ın bunun için onlara verdiği kudretin varlığına bağlıdır. Burada canlılar alemini oluşturan insanlarla diğer canlılar arasında bir ayırım daha yapar ve hayvanlardaki bu kastın düzensiz ve rastgele olduğunu ancak insanlardan meydana gelen fiillerdeki kastın ise bilgi sayesinde muntazam ve tertipli olduğunu söyler.⁶²

Buradan bilginin bir başka yönünü ele alan düşünürümüz; düzenli eylemlerin gerçekleşmesinin temelinde yatan ve hadiseler aleminde tabii olarak bulunan sebeplilik, illet ve şart gibi hususların insan tarafından idrak edilebileceğini söyler. Aynı durum vaz'i kanunlarda da geçerlidir.⁶³ Sebepler zincirinde ne kadar ileri gidilirse hadiseler aleminde o derece bilgi sahibi

⁶⁰ İbn Haldun, II, 767.

⁶¹ İbn Haldun, II, 767.

⁶² İbn Haldun, II, 767. Ayrıca Bkz. Hacer Aşık Ev, "İbn Haldun ile Jhon Locke'un Epistemoloji ile İlgili Bazı Görüşlerinin Karşılaştırılması", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, XLIII/2 (2010), 120.

⁶³ İbn Haldun, burada satranç örneğini vermektedir. Satrançta üç-dört hamle, önceden düşünülebilir. Bkz. İbn Haldun, II, 768.

olunabilir. Bir insan sebep netice zincirinde ne kadar ilerlerse onun insanlığı da bundan ibaret olur.⁶⁴ Dolayısıyla bilgiye ulaşmak için sebepler zincirinde ilk sebebe ya da müsebbibul esbaba ulaşmak zorunlu değildir. Bu görüşüyle nesnelere bilgisinin imkansız olduğunu savunan sofistlerden, nesnelere bilgisinin bir takım inançlara bağlı olduğunu iddia eden Platon vb. düşünürlerden ve dolayimli bilginin mümkün olmadığını söyleyenlerden ayrılır.⁶⁵

Görüldüğü üzere düşünme eylemden önce gelmektedir ve eylemin gerçekleşmesi bilmeye bağlıdır. Bedevi bir toplumun kabileler arası çatışmalardan kurtulacak yolları keşfetmesi lazım ki medeni bir toplum olmayı düşünüp isteyebilsin. Bilme yeteneği gelişip ilerledikçe insan umran kurma ve aleme hakim olma fikrini tasavvur eder ve bunun sonucunda da bu eylemleri gerçekleştirir.⁶⁶

Sonuç olarak İbn Haldun'un bilgi tanımı öznenin durumu ve çeşitliliği, bilgi edinme noktasındaki ihtiyaç ve gayreti ve hadiseler aleminde ulaştığı bilgi - eylem düzeyine bağlı olarak ifade bulmaktadır.

İbn Haldun'un bu bilgi tanımında ön plana çıkan üç hususun onun ileriye dönük çalışmalarında temel oluşturduğunu görmekteyiz. Bunlardan birincisi; insanın bilme yeteneğini tespit ve bu yeteneğin insanlar arasındaki ve insanlarla diğer canlılar arasındaki farklarını derece derece belirleme; bu sayede bilgiyi alanlarının çeşitliliğine göre sağlam bir temele oturtma, ikincisi; toplum yapısını ve işleyişini anlamaya yönelik bilgi yaklaşımı ve üçüncü olarak da doğru tarih bilgisine ulaşma.

İbn Haldun'un bu ontolojik bilgi yaklaşımı, tezimizin ana gövdesini oluşturmaktadır ve özellikle tezimiz, İbn Haldun'un bilgi yaklaşımına yönelik yapılmış olan çalışmalardan bu yönüyle ayrılmaktadır.

⁶⁴ İbn Haldun, II, 768.

⁶⁵ Bilgiyi nesnesine göre tanımlayan bilgi anlayışı için bkz. Ahmet Cevizci, 18.

⁶⁶ Bilginin gelişmesine bağlı olarak eylemler de gelişmektedir bkz. İbn Haldun, II, 767.

2. Bilginin Oluşumu

Bilgi, süje ile obje arasında kurulan algı bağlarından oluşmaktadır.⁶⁷ Bir tarafta süje, diğer tarafta ise obje bulunmaktadır. Ancak süjenin bulunduğu durum; uyku⁶⁸ ve uyanıklık⁶⁹ gibi ve yine süjenin sahip olduğu varlık özellikleri; beşeri nefisler,⁷⁰ ikinci sınıf nefisler⁷¹ ve üçüncü sınıf nefisler; peygamberler⁷² gibi durumlar bilginin oluşumunda ağırlık merkezinin yönünü değiştirmektedir. Aynı şekilde objenin sahip olduğu varlık karakteri de; maddi alanda var olan, metafizik alanda var olan ve sosyal-tarihi alanda var olan, bu oluşuma farklı yönlerde etki etmektedir. Maddi alanda obje ağırlık merkezini oluştururken sosyal-tarihi alanda süje-obje bütünü bilginin oluşumunu etkiler.⁷³ Metafizik alanda ise bu alanın tesiri altındaki süjenin ağırlık merkezini oluşturduğunu görmekteyiz.⁷⁴ Dolayısıyla İbn Haldun, genellemeci ya da indirgemeci yaklaşımlardan uzak durmaktadır. Süje ve obje, aralarında bilgi bağı oluşmadan önce varlık alanında oldukları şekilde bulunmaktadırlar. Ontolojik (varlık bilimi) açıdan her varlık birbirine bağlıdır.⁷⁵ Bunun neticesi olarak epistemolojik açıdan da her varlık birbirine bağlı bulunmaktadır.⁷⁶ Süje, varlık alanında kurmuş olduğu bilgi bağları neticesinde sahip olduğu bilgi ile farklı bir duruma geçmiş olur.⁷⁷ Bu durumun neticesi olarak, özellikle tarihi-toplumsal alan göz önünde bulundurulacak olursa, objede de gelişim ve dönüşüm mümkün olmaktadır.⁷⁸

⁶⁷ İbn Haldun, II, 766; Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000, 48.

⁶⁸ Uyku halinde rüya yoluyla metafizik alana dair bilgiler edinilebilir. Zira bu durumda nefis beşeri idraklerden tamamen sıyrılıp bizzat ruhani bir hal alır bkz. İbn Haldun, I, 295.

⁶⁹ Zahiri ve batıni idrak kuvvetleri ile bilginin oluşumu için bkz. İbn Haldun, I, 287.

⁷⁰ İbn Haldun, I, 288.

⁷¹ İnce ve latif bir ruha sahip olan gaipen haber veren birtakım insanlar, tasavvuf ehli. Bilgi için bkz. İbn Haldun, I, 288, 291-307.

⁷² Üçüncü sınıf ruha sahip olan insanlar için bkz. İbn Haldun, I, 289.

⁷³ Kamil Sarıtaş, 736.

⁷⁴ İkinci ve üçüncü sınıf nefislerde ifade edildiği gibi.

⁷⁵ Takiyettin Mengüşoğlu, 48. İbn Haldun, I, 283.

⁷⁶ İttisal ve istihal görüşü için bkz. İbn Haldun, I, 283, 287.

⁷⁷ Diğer canlılardan üstün olma durumu. Ayrıca bkz. Takiyettin Mengüşoğlu, 48.

⁷⁸ Bedevi toplum hadari toplum olmaya intikal eder. Tabii olarak var olan bedevi ve hadari toplumların farklılıklarının temel sebebi ekonomiktir. Bu ekonomik nedenlere bağlı olarak değişim

Bununla birlikte değişmeyen, “bu değişimi sağlayan bazı kanunlar” da obje olarak değerlendirilmektedir.⁷⁹

Süje ile objenin varlık karakterlerine ve aralarındaki ilişkiye bağlı olarak farklı; toptancı, indirgemeci bilgi kuramları ortaya atılmıştır.⁸⁰ İbn Haldun ise bilgiyi alanlarına göre ve her alanı o alana uygun yöntemlerle ele almış ve bu doğrultuda metodik şüphe ve eleştirel bir yaklaşım sergilemiştir.⁸¹ İbn Haldun’un bilginin oluşumunda kullandığı en temel yöntem kıyas metodudur. Bu kıyaslamaları yaparken de mantık ilkelerine göre değerlendirmeler yapmakta⁸² ve bilgiye tümevarım yöntemiyle ulaşmaktadır.⁸³ Ulaştığı bilginin doğruluğunu ise kaynaklarına göre değerlendirmekte ve bu değerlendirmeyi çeşitli şartları göz önünde bulundurarak yapmaktadır.⁸⁴

İbn Haldun’un bilginin oluşumuna yaklaşımı tamamen bilimsel ve ontolojik bir yaklaşımdır. Metafizik alanda dini bilgilere öncelik vermesi dini hassasiyetinin değil,⁸⁵ bu alanda, diğer alanlarda olduğu gibi, ontolojik yaklaşımının bir sonucudur.

ve gelişim mümkün olmaktadır. Bilgi için bkz. İbn Haldun, I, 323-324; Hadariliğin kökü bedeviliğe dayanmaktadır İbn Haldun, I, 326; Müslümanlar, saltanatları yerleşip hadaret toplumu olmaya itikal edince ilimler ve sanatların türlü dallarını vücuda getirdiler. Bkz. İbn Haldun, II, 873.

⁷⁹ Hadarilerden çok bedevilerin hayra daha yakın olması (İbn Haldun, I, 326), Beddevilerin hadarilerden daha cesur olmaları (İbn Haldun, I, 329), Asabiyetin sadece nesep birliğinden veya o manadaki şeyden hasıl olması (İbn Haldun, I, 334) vb.

⁸⁰ İdealizm, Pozitivizm, Materyalizm vb. Bilgi için bkz. Mengüşoğlu, 50-52;

⁸¹ Kamil Sarıtaş, 735.

⁸² Metafizik alan müstesna düşünce ile alakalı ilkelerin en sağlıklı olanları mantık ilminde mevcuttur. Bkz. İbn Haldun, II, 956; Kamil Sarıtaş, 736.

⁸³ Bilginin oluşumunda sebeplilik zinciri takip edilmektedir bkz. İbn Haldun, II, 767; Kamil Sarıtaş, 736.

⁸⁴ Kamil Sarıtaş, 736; Bunlar: maddi varlıkları; özelliklerine göre, tarihi haberleri; tarihçinin durumuna, toplumsal değerlere, geleneksel yapılara, ekonomik şartlara vb. göre, metafizik bilgiyi; süjenin sahip olduğu özel meziyetler, sahih bir din, güçlü bir iman gibi şartlara göre değerlendirmektedir.

⁸⁵ Kamil Sarıtaş, makalesinde İbn Haldun’un dini bilgileri felsefi bilgilerden önce öğrenmenin gereğine yönelik görüşünün onun dini hassasiyetinden olduğunu söylemektedir bkz. Kamil Sarıtaş, 736.

a. Süje

Bilgi sahibi olma yeteneği bakımından diğer canlılardan ayrılan ve üstün olan insanın, içinde bulunduğu insanlık alemi, varlık sahası içerisindeki en üstün alemdir. Bu alem itibariyle insanîyetin hakikati ve mahiyeti her ne kadar bir olsa da⁸⁶ bu alemin birtakım tavırları; seviyeleri vardır. Bu seviyeler, sahip oldukları hallere göre bir diğerinden farklıdır. Öyle ki bu seviyelerdeki hakikat ve mahiyetler bile çeşitli gibidir. İbn Haldun bu seviyeleri dört kısımda ele almaktadır.⁸⁷

Birinci seviye maddi alemdir. Bu aleme yönelik insanın var olmasının gereği olarak temel ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik faaliyetleri; geçimini temin etme ve sair faaliyetler yönünden insanın süje olarak değerlendirilmesidir.⁸⁸ İnsanlık aleminin bu seviyesinde süjenin algıları açık ve seçiktir.⁸⁹ Obje ile kurmuş olduğu bilgi bağından elde ettiği bilgi net ve doğrulanabilir özelliكتedir. Bu seviyede insan bilgi melekelerine sahip olur. İlimler ve sanatlar kazanır. İnsanîyetinin hakikatini tamamlar ve kurtuluşuna vesile olan ibadetlerini hakkıyla bilir ve ifa eder.⁹⁰

İkinci seviye uyku alemidir. Bu aleme yönelik insanın faaliyeti rüya ve düşünmektir. Bu seviyede insanın algıları aynen birinci seviyede olduğu gibi zahiri hislere dayalı ve yakindir; hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde açık ve nettir. Ancak bu algılar duyu organlarında değil, hayalde meydana gelmektedir. İnsan farklı zaman ve mekanlardan ve maddenin çeşitli hallerinden soyutlayarak tasavvur ettiği algıları kendisinin fiilen bulunmadığı rüya ve düşünme faaliyetinde

⁸⁶ Burada ifade edilen mahiyet ve hakikatin birliği hususu varlık olarak insanı değil, insanın insanlığını temin eden bilgiye ulaşma vasıtalarının ve algılarının mahiyet ve hakikatlerinin birliğini ifade etmektedir.

⁸⁷ İbn Haldun, II, 846.

⁸⁸ İbn Haldun, II, 846.

⁸⁹ İbn Haldun, II, 847. İnsanın temel ihtiyaçlarının; hayatta kalma, geçinme, doğal tehlikelerden korunma gibi ihtiyaçlarının sevk ettiği, zahiri ve batıni duyu organlarına dayalı bilgi. Bu seviyede bilgi birinci dereceden küllilere dayalı olduğu için açık ve nettir. Herhangi bir kapalılık söz konusu değildir.

⁹⁰ İbn Haldun, II, 846.

kullanır. Bunun sonucu olarak tat, koku, acı, zevk, ses ve görüntü gibi duyu organlarıyla uyanırken elde ettiği müşahedelerin benzerlerine ulaşır. Rüya yoluyla, dünya ve ahiretle ilgili insanın beklentilerine yönelik müjde hali de arız olabilir.⁹¹

Düşünür, rüyadaki algının vücuda gelmesi yönünden, filozofların ve kelamcılarının görüşlerini karşılaştırmakta ve sonuçta kendisi kelamcılarının görüşlerini tercih etmektedir. Filozofların iddialarına göre rüya faaliyetindeki bu algı fikrin hareketiyle olur. Yani fikir, hayali suretleri müşterek hisse gönderir müşterek his de bu suretleri dış alemde olduğu gibi hissi olarak tasavvur eder. Ancak böyle olması durumunda Allah'tan ve melekten olan sadık rüya ve şeytani rüya ile elde edilen bilgi aynı derecede doğru olması gerekirdi. Çünkü filozoflara göre her ikisinde de hayalin faaliyeti aynı şekilde meydana gelmektedir. Halbuki İbn Haldun'a göre durum böyle değildir; bütün rüyalar sadık rüyalarda olduğu gibi doğru bilgilere ulaştırmaz. Kelamcılarının görüşleri ise rüyanın, Allah tarafından uyku esnasında duyu organında yaratılan bir çeşit algı olduğu yönündedir. Düşünür, bu şekil algının keyfiyeti bilinmese de en uygun açıklamanın bu olduğu kanaatindedir. Rüyadaki bu algı aynı zamanda daha sonraki seviyelerde meydana gelen algılara en açık delil olma özelliğini de taşımaktadır.⁹²

Bu iki seviyedeki algı her insan için umumdur. Bu algıların delili ise duyusaldir; duyusal alanda ispatları mümkündür.⁹³

Üçüncü seviye nübüvvet alemidir. Bu seviyede algı, her insan için geçerli bir durum değil sadece nebilere has bir haldir. Bu alemde nebilerin faaliyeti, vahiy

⁹¹ Sadık rüya ile böyle bir müjde haline ulaşılabilir. İbn Haldun, II, 846.

⁹² İbn Haldun, II, 846. Her insan maddi alanda idrak sahibidir. Rüya alanında da her insanın idrak sahibi olması metafizik alanda bilgi sahibi olabileceğine delil olmakla birlikte bu bilginin vücuda gelme keyfiyetinin bilinemeyeceği düşüncesi ile bu alanda akli bilginin yetersizliğine vurgu yapmaktadır.

⁹³ İbn Haldun, II, 846.

almaktır.⁹⁴ Bu seviyedeki algının nasıl gerçekleştiği insan için malum değilse de nebiler için yakinden çok daha açık olan duyusal bir şeydir; hayali değildir.⁹⁵ Bu algı sayesinde nebiler Allah'ı, melekleri görür, Allah'ın kelamını bizzat kendisinden ya da meleklerden işitir, cenneti, cehennemi, arşı, kürsiyi vb. maddi alandaki insan algısı gibi, açık bir şekilde görür.⁹⁶ Bu algı normal şartlar altındaki bir insan için duyu organlarında alışık olunmayan bir algı şeklindedir ve Allah'ın yarattığı zaruri bir bilgidir.⁹⁷ Bunun sebebi de Allah'ın nebilere, insanlığı ıslah etme görevini tahsis etmiş olmasıdır.⁹⁸

İbn Sina'nın vahyi, rüyada olduğu gibi; hayalin bir sureti müşterek hisse göndermesi faaliyeti sonucunda gerçekleşen algı şeklinde tanımlamasını eleştiren düşünür, rüya konusunda filozoflara yaptığı itiraz ve ispattan daha sağlam delillerle bu görüşün çürütüleceğini ifade etmektedir: Eğer vahiy, İbn Sina ve diğer filozofların iddia ettiği gibi rüya şeklinde gerçekleşmiş olsaydı Nebi (s.a.v)'in vahiy başlamadan önce altı ay boyunca gördüğü rüyalar da vahiy olması gerekirdi.⁹⁹ Halbuki onlar vahiy değildir, ancak vahye hazırlık aşaması şeklinde değerlendirilebilir.¹⁰⁰ Aynı zamanda vahyin gelişindeki haller çok ağır olmakta ve Nebi (s.a.v)'yi şiddetli sıkıntılar içinde bırakmaktaydı. Rüyada ise benzeri haller mevcut değildir.¹⁰¹

⁹⁴ İbn Haldun, II, 846.

⁹⁵ İbn Haldun, II, 847.

⁹⁶ İbn Haldun, II, 847.

⁹⁷ İbn Haldun, II, 848.

⁹⁸ İbn Haldun, II, 846.

⁹⁹ İbn Haldun, II, 848.

¹⁰⁰ Nebinin vahye hazır olmaması vahiy sürecinden önce onun normal bir insan idrakine sahip olduğunu, hazırlık sürecinin sonunda ise bu alandaki idraki alma kapasitesine sahip olabildiğini ifade etmektedir. Diğer insanların bu tür özelliklere sahip olmadıkları için bu alanda konuşma yetkisine sahip olamayacaklarını bu şekilde temellendirmektedir. Gazali bu hazırlık sürecini daha da geriye götürüp ailesi ve içinde yetiştiği kültür mirasını da bu süreçte zikretmektedir (Abdülhalim Mahmud, *El-Munkizü mine'd Dalâl ve Tasavvufî İncelemeler*, Salih Uçan (trc.), İstanbul, Eylül 2008, (3. Baskı), Kayıhan Yayınları, 349).

¹⁰¹ İbn Haldun, II, 848. Vahye alışan nebi daha önce parça parça aldığı vahyi, tevbe süresinin nuzulünde olduğu gibi toptan bir süre olarak alacak seviyeye gelebilmiştir.

Bu seviyedeki algı yalnız nebilere özeldir ve bu algıların delili ve ispatı nebilerin gösterdikleri mucizeler ve algı anındaki onlara has olan hallerdir.¹⁰²

Dördüncü seviye ise ölüm, berzah ve ahiret alemidir. Bu seviyede insanın faaliyeti ölüm ve berzah alemi için zevk ve acı duymaktır. Ahiret alemi için ise cennet ve cehennemi, Allah'ı, melekleri vb. varlıkları maddi alemde olduğu gibi hissi olarak algılamaktır.¹⁰³ İnsanı bu idrake hazırlayan ise maddi alemdeki uyku ve rüya hali ve berzah alemindeki ölüm halidir.¹⁰⁴ Bu idrakin oluşmasında da yönlendirici etken Allah'ın duyu organlarında var ettiği zaruri ilimdir.¹⁰⁵

Bu seviyedeki algının delili ve ispatı ise vahiydir.¹⁰⁶

İbn Haldun, süje olarak insan algısının mahiyet ve hakikatini bu şekilde beyan ettikten sonra bu algıların çeşitliliğine göre süjeyi; süjeleri, ele alıp incelemektedir.

1. Süje Olarak Melek-İnsan Karşılaştırması

İbn Haldun'u bu karşılaştırmaya iten neden süje olarak insanın, özellikle metafizik alanda, algı imkan ve sınırını ortaya koymaktır. Bunun için varlık alemini ontolojik bir değerlendirmeye tabi tutar; bu yaklaşımının amacı ise insanın diğer canlılar ve meleklerle olan ortak özellik ve farklarını ortaya koymaktır. Neticede bu alandaki zan ve hayal ürünü yanlış bilgi ve inançları temizlemiş olacak ve hakiki bilgiye ulaşma yolunu gösterecektir.

¹⁰² İbn Haldun, II, 846.

¹⁰³ Ancak bu alemde beden örtüsü bulunmamaktadır. Maddi alemde bu idraklere ulaşamamasının nedeni de idraki kaplayan bu beden örtüsüdür.

¹⁰⁴ İbn Haldun, II, 849.

¹⁰⁵ Uyku, ölüm hali ile algı ve nebilerin algıları nefis bedenden ayrıldığı zaman gerçekleşen algı türüdür. Çünkü duyular, nefis bedenden; duyu organlarından ayrıldığında da baki kalmaya devam etmektedirler. Bu algıların duyularda oluşmasına neden olan etken ise Allah'ın yarattığı zaruri bir ilimdir. Gazali'nin de aynı düşüncede olduğunu söyleyen düşünür onun biraz daha ileri giderek nefis bedenden ayrıldıktan sonra baki kalan başka bir sureti daha olduğunu; bu suretin de duyu organlarına benzer suretlere sahip olduğunu söylemektedir. Düşünüre göre Gazali bu organların faaliyeti sonucu külli bilgilere ulaşabileceğini kastetmektedir. Ancak İbn Haldun, Allah'ın duyu ve algı organlarında yarattığı zaruri bilgiden ileriye gidilemeyeceğini savunmaktadır. İbn Haldun, II, 849.

¹⁰⁶ Vahyin; ölüm, berzah alemi ve ahiret ahvalinden haber verdiği bilgiler bu çeşit algıya delil olmaktadır. İbn Haldun, II, 846.

İbn Haldun insanın algılarına yönelik yaptığı değerlendirmede insan nefsinde üç alemin; seviyenin varlığını tespit etmektedir. Bunlardan ilki his alemi, ikincisi fikir alemi ve üçüncüsü de ruhlar ve melekler alemidir. Bunlardan birincisini duyu organlarımızla¹⁰⁷ hissi olarak biliyoruz. İkincisini, duyularla elde edilen algılar üzerinden bilgi üretmemize yardımcı olan batıni hisler¹⁰⁸ vasıtasıyla biliyoruz ki insan bu seviyede diğer canlılardan üstün olmaktadır. Üçüncüsünü ise insan nefsinin üzerinde duyularla ya da batıni hislerle algılayamadığımız, ancak kalplerimize; nefsimize bu alemde atılan bazı tesirlerle biliyoruz.¹⁰⁹ Bu tesirler bazı fiillere bizi yönlendiren arzu, korku vb. eserlerdir. Bu seviyedeki alemin varlığına en açık delil ise sadık rüyadır.¹¹⁰

İbn Haldun'a göre meleklerin zatlari cismaniyetten ve maddeden ayrılmış saf akıldan ibarettir. Onlarda akıl, âkıl (akleden) ve mâkul (akledilen) birleşmiş bir halde bulunmaktadır. Melekler, düşünme–düşünen–düşünülen kendilerinde birleşmiş sırf akıldır. Onun için her an adeta hakikati idrak eden bir hal ve akıldan oluşmuş bir zata sahiptirler. Böylece onların ilmi, bilgi sahibi oldukları hususlarla sürekli olarak uygun bir şekilde husule gelmekte ve bu idrakte herhangi bir şekilde aksaklık olmamaktadır.¹¹¹

¹⁰⁷ Bu seviyede insanlar ve hayvanlar ortak duyulara sahiptirler. Hayvanlar da insanlar gibi dış duyularla maddi alanda algı bağları kurmaktadır (İbn Haldun, II, 770). Bu şekilde karşılaştırmalar yapmak insan algısının ontolojik temellendirmesi için İbn Haldun'un takip ettiği yoldur.

¹⁰⁸ İbn Haldun, II, 770. Bu hisler; müşterek his, hayal, vehim, hafıza ve fikir'dir. İnsan maddi alemde hayvanlarla ortak algılara sahip iken bu seviyede hayvanlarda ve diğer canlılarda olmayan algı seviyesinde olmakla onlardan bir üst seviyede bulunmaktadır.

¹⁰⁹ İbn Haldun, II, 771. Melekler ve ruhlar alemi insan algı seviyesinin üstünde bulunan ve insan nefsinin dahil olmadığı bir alemdir. İnsan nefsinin bu alemle ilişkisi; bu alemde bulunan varlıklardan mahiyeti belli olmayan bir çeşit etki altında bulunmasıdır. Bu yaklaşımı ile Gazali (İbn Haldun, II, 849.) ve diğer İslam felsefesi düşünürlerinden ayrılmaktadır. Çünkü onlar bu alemde nefsin farklı bir surete sahip olup bu suretin algı vasıtalarıyla bilgi üretilebildiğini savunmaktadırlar; sezgi (dolayumsuz kesin bilgi) ile bilgi sahibi olma. Bilgi için bkz. Abdülhalim Mahmud, 393; Mahmut Kaya, "Farabi", *DİA*, XII, 152.

¹¹⁰ İbn Haldun, II, 771. Sadık rüya; Hak'tan ve rüya meleğinden kaynaklanan rüyalara sâdik rüya denir. Bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, "Rüya", *DİA*, XXXV, 309. Rüyanın bir diğer çeşidinde ise bir takım hayali suretleri insan batınında saklar ve duyusal algıdan rüya ile koştugu sırada bu suretler içerisinde nefsi algılarla faaliyete geçer. Ancak bu çeşit rüyalar karışık ve asılsızdır. Adgasu ahlâm, bilgi için bkz. İlyas Çelebi, "Rüya", *DİA*, XXXV, 306.

¹¹¹ İbn Haldun, II, 771.

İnsanlar ise zatları itibariyle madde ve ruhtan oluşmuştur. İnsanın maddi varlıkları hayvanlarla aynı cinsten olduğu gibi ruhani mahiyetleri de meleklerle aynı cinstendir.¹¹² İnsanın algılamasına en fazla yerleşmiş olan alan ise beşeri alandır. Bu alanda insanın duyuşal boyutta hayvanlarla, akıl ve ruh boyutunda ise meleklerle ortak yönleri vardır. Beşeri alanda bilgiyi elde etmek için duyu organlarıyla birlikte nefsin idrak kuvvetlerine ihtiyacı vardır. İnsanların beşeri alanda bilgi elde etmeleri tamamen mükteseptir. Daha önce husule gelmemiş olan maluma ait bir suret onların zatlarında sonradan meydana gelmektedir. Bu suretlerin insanda hasıl olduğu zat ise nefistir. Nefis heyulani bir madde ve cevherden ibarettir ve eşya hakkında bilgi elde ettikçe bu bilgilerle donanır. Nefsin bilgi elde etmesi ise kendindeki matlubatın bir orta terim gibi müsbet ve menfi arasında sürekli olarak dolaşıp durması iledir. Talep ettiği bilgi hasıl olup malum hale gelince bu sefer de bu malum olan bilginin hakikat sorunu yani vakaya mutabakatını açıklama ihtiyacı ortaya çıkar. Genellikle bu husus snai burhanla; mantık ilmiyle, açıklanır. Fakat bu açıklama perde arkasındandır.¹¹³

Ancak kimi zaman perde açılır ve elde edilen bilginin varlığın hakikatine tam uygunluğu apaçık bir idrakle müşahede edilir. Düşünre göre perdenin açılması ise üç şeyle mümkündür. Ya zikir temrinleriyle husule gelir. Bunun en faziletlisi ise insanı kötülüklerden ve arsızlıktan uzaklaştıran namazdır. İkinci şekli ise başlıca gıda maddelerini almaktan uzak durarak mümkündür. Bunun da en faziletlisi oruçtur. Üçüncü olarak ise bedeni ve ruhi bütün kuvvetlerle Allah'a yönelmekle mümkündür.¹¹⁴

Dolayısıyla metafizik alanda bilgi sahibi olması müktesep değil perdenin açılması ve o alandan insanın sahip olduğu algı boyutuna bilgi atılması

¹¹² İnsan, ruhi mahiyeti itibariyle meleklerle aynı cinsten olmakla birlikte insanîyetinin gereği olarak sırf ruh olmaya; melek olmaya intikal etmez. Dolayısıyla insanın varlık özelliği meleklerinkinden farklıdır. İbn Haldun, II, 771.

¹¹³ İbn Haldun, II, 772. İnsan, mantık kaidelerine göre elde edilen bilginin hakikatine uygunluğunu çoğunlukla açıklayamaz. Çünkü yaptığı açıklama perde arkasındandır. Meleklerde olduğu gibi bizzat görme şeklinde değildir.

¹¹⁴ İbn Haldun, II, 772.

şeklinde. Yani insanın sahip olduğu algı vasıtalarının mahiyet ve hakikatleri birdir. Perdenin açılıp çeşitli müşahedelere ulaşması için varlığının mahiyeti değişip yeni bir forma girmesi, bu yeni form üzerinden farklı algı organlarına sahip olması söz konusu değildir. Perdenin açılıp metafizik alandaki müşahedelere insan nefsi peyderpey alışır ve olgunlaşır. Nihayetinde ise bu olgunlaşma aşamasında nefsin kemale ermesi ölüm suretiyle olur. Bu şekilde varlığı maddesinden ve suretinden ayrılmış saf bir zat olur.¹¹⁵

Bu şekilde İbn Haldun insan bilgisinin doğruluğunun sınav burhanla ve mantık ilkelerine dayalı olarak sınanabileceğini bunun ise metafizik alanda çoğunlukla mümkün olmayacağını çünkü haber almanın görmek gibi olmadığını ifade ederek insanın akli melekelerle metafizik alanla ilgili doğru bilgiye ulaşmasının önünü kapatmış ancak bu alanda keşfi ve tasavvufi bilginin önünü açmıştır.¹¹⁶ Beşeri alanda ise bilgi elde etmek ve bu bilginin doğruluğunu deney-tecrübe ve mantık kaideleriyle sınamak mümkündür.

2. Süje Olarak Peygamberler

Beşeri; insanlık aleminin üçüncü seviyesinde bulunan nefisler, peygamberlerin nefisleridir. Beşeri ve cismani halden tamamen sıyrılıp mele-i alâ'ya ulaşma özelliği peygamberlerin nefislerinde fitraten mevcuttur. İbn Haldun'a göre, gaybî; duyulur olmayan alemler, algılayan insanlar iki türdür. Bunlardan birincisi fitratında Allah'ın bu yeteneği var ettiği kimselerdir; bu kimseler peygamberlerdir.¹¹⁷ İkincisi ise riyazet; nefsin isteklerini kırma, ile bu

¹¹⁵ Bu aşamada insan melek olmaz. Ancak nefsin algı vasıtalarının olgunlaşmış kemale ermesi ve duyu örtüsünden tamamen sıyrılmış olmasıyla nefis, kendi boyutunda en yüksek algı seviyesine yükselmiş olur.

¹¹⁶ İbn Haldun, II, 772.

¹¹⁷ İbn Haldun'a göre melekut aleminden; metafizik alandan peygamberlerin bilgi almaları sürecinde kendi dahilleri yoktur. Peygamberler istedikleri zaman bu aleme geçiş yapamazlar. Onları, sahip oldukları özellikler; riyazet, ibadete rağbet, ismet vb. bu geçişe hazırlar. Ancak Allah'ın istemesiyle perde açılır ve bu alemden bilgi iktibas ederler. Aynı zamanda bu bilgiyi edinmede sahip oldukları algı vasıtalarının bir faaliyeti söz konusu değildir. Çünkü insan algıları; peygamberler de birer insan olmaları münasebetiyle, bu alanda faaliyet yapmaya varlık ve mahiyetleri açısından imkan sahibi değildirler. Perdenin açılması sırasında bu bilgi peygamberlere verilir. Daha sonra beşeri aleme dönünce beşeri algı vasıtalarıyla orda gördüklerini izah ederler.

hale ulaşanlardır.¹¹⁸ Düşünürümüz Allah'ın insanlardan seçtiği belli kimselere bu özelliği vermesinin nedenini bu kimseleri kendisi ile insanlar arasında vasıta ve vesile olarak görevlendirmesine bağlamaktadır. Böylece bu kimseler insanlara maslahat ve menfaatlerini tarif edecekler ve onları mümkün olduğunca hidayete yöneltip cehennemden uzaklaştırıp kurtuluş yollarını bulmaları konusunda onlara rehberlik edeceklerdir.¹¹⁹

İbn Haldun, peygamberlerin peygamber olmalarının delilleri olarak da şu beş hususu ele alır ve inceler: Kendilerine vahiy geliyor olması, ismet sahibi olmaları, ibadete düşkün olmaları ve insanları buna teşvik etmeleri, asabiyet sahibi olmaları ve mucize göstermeleri.¹²⁰

İbn Haldun, peygamberlerin beşer için gaip olan varlıklar hakkında bilgi sahibi olmasının kendi gayretleri ile mümkün olmadığını bu nevi bilgileri ancak Allah'ın onlara öğretmesi ile bilmekte olduklarını, bu bilginin ise zaruri şartının ve özelliğinin doğruluk oluşunu söylemektedir.¹²¹ Nefsin idrak kuvvetleri bahsinde üçüncü grup nefisleri anlatırken bu husus beyan edilmiştir. Nebilerin bu şekilde bilgi sahibi olmaları vahiy ile olmaktadır. Vahyin peygamberlere gelişi ise iki şekilde olmaktadır. Vahyi getiren melek ya bir çingirak sesiyle vahyi iletir ya da bir şahıs suretine bürünerek beşeri idrak seviyesine iner ve gaybi bilgileri peygambere iletir. Vahyin gelişi anında peygamberler anlatılması mümkün olmayan zorluk ve sıkıntı hali içerisinde olmaktadırlar. Vahyin geldiği anda peygamber horultu hali içerisinde kendinden geçer ve yanındakileri fark

Peygamberler perdenin açılması sırasında Allah'ın bahsettiği bir durum olması hasebiyle bu alandaki bilgiyi çok net görürler. Bu sebeple beşeri alana döndüklerinde bu bilgiyi çok doğru ve hakikatine uygun bir biçimde, beşeri algı vasıtalarına uygun olarak, ifade edebilirler (İbn Haldun, I, 276-277, 290). İbn Haldun, bu görüşüyle İslam felsefesi filozoflarından ayrılmaktadır. Çünkü onlar peygamberlerin bu bilgiye ulaşmalarını; vahiy almalarını, insan nefsinin üstünde var olduğunu düşündükleri akıl ve bu aklın algı vasıtalarıyla algılamasına delil göstermektedirler (Farabi örneği için bkz. İbrahim Hakkı Aydın, Fârâbi'de Bilgi Teorisi, Ötüken Yayınları, İstanbul 2003, 135.) ki İbn Haldun'a göre bu mümkün değildir.

¹¹⁸ Tasavvuf ehli olanlar, kahinler vb. kimseleri bu seviyede ifade eden İbn Haldun, bu kimselere metafizik alandan gösterilen bilginin peygamberlerdeki kadar net olmadığını ifade etmektedir.

¹¹⁹ İbn Haldun, II, 773.

¹²⁰ İbn Haldun, I, 276-279.

¹²¹ İbn Haldun, I, 276.

edemeyecek bir hale gelir. Bu dışardan bakılınca bir bayılma hali gibidir ancak aslında bu durum beşeri idrak şekillerinin tamamen dışında nebevi bir idrak şeklidir. Bu halin zahirine aldanan kimi insanlar bunun bir delilik hali ya da cinlenme durumu olduğunu söylemişler ve bu şekilde nübüvvet ile cinneti karıştırma durumuna düşmüşlerdir. Vahiy bu şekilde alan ve belleyen peygamber bu halden beşeri hale döndükten sonra aldığı bilgileri eksiksiz bir şekilde insanlara aktarabilmektedir.¹²²

Peygamberlerin alâmetlerinden biri de ismet sahibi olmalarıdır.¹²³ Onlar masum, günahsız ve hatasız olma özelliği ile yaratılmışlardır. Yani bu özellik onların fitratlarında mevcuttur. Onlara vahiy gelmeden önce de iyi ve temiz huylara sahiptirler, pis ve kötü huylardan tamamen uzaktırlar. Sözün bu kısmında İbn Haldun, sahih hadis kaynaklarından bilgi aktarmakta ve Hz. Peygamber (s.a.v)’in daha çocukken Kabe’nin inşası sırasında taş taşıdığını, taşı peştamalının eteğine koyunca vücudunun açıldığını ve bunun neticesinde baygınlık geçirip yere düştüğünü aktarmaktadır. Çıplak haldeki bedeni örtülene kadar baygınlık halinin devam ettiğini söyleyerek ismet özelliğinin peygamberlerin fitratında bulunan bir özellik olduğunu vurgulamak istemiştir. Yine başka bir yerde düğün ziyafetine katıldığını ve oradaki çalgı, oyun ve eğlence ortamının onu bir uyku haline bürüdüğünü ve bu halin düğün bitinceye kadar devam ettiğini, bu şekilde o cemiyette bulunan insanların hal ve hareketlerinden Allah’ın onu uzaklaştırdığını ve koruduğunu söylemektedir. Aynı hususun yiyecek ve içeceklerde de geçerli olduğunu Hz. Peygamber (s.a.v)’in soğan ve sarımsak yemekten uzak durduğunu delil göstererek beyan etmektedir. Soğan ve sarımsak yememesinin nedeni olarak Hz. Peygamber (s.a.v)’in “sizin münacaat etmediğiniz birine münacaat ediyorum” sözünü zikrederek bu gibi kötü kokulu yiyeceklerin melekler alemiyle ittisal haline mani olduğunu, peygamberlerin de bu hasletlerden arı olduğunu ifade etmektedir. Hz. Hatice’nin Hz. Peygamber (s.a.v)’i denemek için “beni

¹²² İbn Haldun, I 290.

¹²³ İbn Haldun, I, 277.

elbisenle vücudun arasına al” demesi ve bunu yapınca da meleğin onu terk etmesi düşünürümüzün, peygamberin meleklerle olan ilişkisini ispatı ve onun iffetini tespiti anlamına gelmektedir. Yine Hz. Hatice “hangi renk elbiseyle iken melek sana geliyor” diye sormuş o da “ak ve yeşil” demiş. Bunun üzerine Hz. Hatice “ak ve yeşil hayır ve meleklerle ilgili renklerdir, kara renkler ise şer ve şeytani renklerdir dolayısıyla sana gelen melektir” diyerek onun peygamberliğini tespit etmiştir.¹²⁴

İbn Haldun’a göre peygamberlerin bir diğer özelliği; ibadete düşkün olmaları ve insanları buna teşvik etmeleridir. Bu hususta Hz. Hatice ve Hz. Ebu Bekir’in Hz. Peygamber (s.a.v)’in peygamberliğine inandıklarını ve onun insanları dine, namaza, sadaka ve diğer ibadetlere davet etmesini ve doğruluğunu peygamberliğinin delili olarak gördüklerini zikreder. Aynı şekilde İslama davet mektubu alan Herakliyus da ülkesinde bulunan kureyş kabilesi mensuplarına yönelttiği “o size neyi emrediyor” sorusuna aldığı cevaplar üzerine onun bir peygamber olduğuna karar vermiştir. Bu cevaplar; “namaz kılmayı, zekat vermeyi, akrabalık bağlarını sağlamlaştırmayı, iffetli ve dürüst olmayı” şeklinde idi. İbn Haldun, Herakliyus’un bu cevaplarla yetinmesini ve herhangi bir mucize aramamasını, bu cevapları nübüvvetin sıhhatinin delili olarak görmesine, ibadetlere devam etme ve insanları buna davet etmenin, iffetli ve nezahet sahibi olmanın peygamberliğin alametlerinden olduğuna kanaat ettiğine delil olduğunu ifade etmektedir.¹²⁵

İbn Haldun’un zikrettiği bir diğer alamet ise peygamberlerin hasep sahibi olmalarıdır.¹²⁶ Burada düşünürümüz yine sahih hadisleri delil olarak alıyor ve iki hadis zikrediyor. Bunlardan birincisi Buhari’ye ait sahih’de “Allah Nebi’yi, sadece o Nebinin bağlı olduğu kabilenin güçlü ve zorlu kişilerinden seçip göndermiştir” şeklinde, diğeri ise Hâkim’in müstedrek’inde bulunan “... Kabilenin, servet sahibi olanlarının içinden seçip göndermiştir” şeklindedir. İbn

¹²⁴ İbn Haldun, I, 277-278.

¹²⁵ İbn Haldun, I, 278.

¹²⁶ İbn Haldun, I, 278

Haldun kullandığı hasep kavramını da burada bu iki hadisle tefsir etmiş olmaktadır. Zira birinci hadis Nebilerin siyasi üstünlüğünden bahsediyor, ikinci hadis ise iktisadi güce sahip olmaları gerekliliğinden bahsediyor. İbn Haldun'a göre siyasi güce sahip olmak asabe, iktisadi güce sahip olmak servettir. O halde hasep kavramını burada bu ikisini kapsayacak şekilde geniş bir anlamda kullanmış olmaktadır.¹²⁷ Aynı zamanda Herakliyus'dan bir alıntı daha yaparak görüşünü kuvvetlendirmek istemiştir. Herakliyus'un sorduğu sorulardan birisi de: "Onun içinizdeki yeri ve durumu nedir" sorusuydu. Ebu Sufyan "O, içimizde asalet sahibidir" deyince, Herakliyus, "Zaten Resuller, kavimlerin asalet sahibi olanları içinden seçilip gönderilir" şeklinde hususu izah etmişti. İşte bu delillerden yola çıkarak İbn Haldun Resullerin risalet görevlerini yapabilmeleri ve kâfirlerin eza ve cefasından korunabilmeleri için hasep ve servet sahibi olmalarını bir şart ve peygamberliklerinin bir delili olarak ispat etmektedir.¹²⁸

İbn Haldun'un peygamberliğin alameti olarak zikrettiği delillerin sonuncusu mucize delilidir. Peygamberlerin doğruluklarına delalet eden bir takım harikulade haller kendilerinden zuhur eder. Bu harikalar beşerin kudreti dahilinde olmayan şeyler cinsindedir; insan kudretinin tesiri olmadan gerçekleşirler. Bu sebepten dolayı aciz bırakan anlamında bu gibi durumlara mucize denilmiştir.¹²⁹

İbn Haldun, mucizenin ne şekilde vaki olduğu ve peygamberliğin tasdikine hangi biçimde delil olarak kabul edildiği hususunda kelim alimlerinin ve filozofların görüşlerini zikrederek aradaki ihtilafı göstermiş ve kendi görüşünü beyan etmiştir.

Kelam alimleri, mucizenin Allah'ın kudretiyle vukua geldiğini bunun peygamberin bir fiili olmadığını fâil-i muhtar görüşleriyle ifade etmektedirler. Burada mutezilenin, insanın fiillerinin kendi iradelerinden sudur ettiği görüşü

¹²⁷ İbn Haldun, I, (çevirenin dipnotu), 278.

¹²⁸ İbn Haldun, I, 278.

¹²⁹ İbn Haldun, I, 279.

olmakla birlikte onlar da mucizenin bir insan fiili olmadığını kabul etmişler ve Allah'ın fiili olduğunu söylemişlerdir.

Mucizenin nübüvvetin delili olması kelim alimleri nezdinde iki özellikle sabittir. Bunlardan biri harika diğeri de tahaddi'dir. Harika, insan fiilleriyle gerçekleşmeyecek, beşer kudretinin üzerinde onu aciz bırakacak fiillerdir. Tahaddi ise harika olan fiillerin yani mucizenin daha gerçekleşmeden önce nebinin bunu haber vermesi ve meydan okumasıdır. Bu şekilde meydan okumadan sonra mucizenin gerçekleşmesi Allah'ın peygamberin peygamberliğini tasdik etmesi, "o, doğrudur verdiği haberler de gerçektir" anlamını ifade etmektedir. İbn Haldun, "bütün kelamcılar mucizede tahaddi dışında nebinin hiçbir eseri olmadığını kabul etmektedirler" demektedir. Buna göre mucizenin Allah'ın fiili olduğunu ve tahaddinin de peygamber fiili olduğunu bütün kelamcılar kabul etmektedirler. Ancak buradaki ihtilaf "tahaddinin mucizenin bir parçası mı yoksa zati ve asli sıfatı mıdır" sorusu üzerinedir. Eş'ariler, "tahaddi mucizenin zati ve asli sıfatıdır" demişlerdir. İbn Haldun ise tahaddi mucizenin bir parçasıdır demekle asli sıfatıdır demenin aynı manayı ifade ettiğini söylemektedir. Zira kelamcıların görüşlerine göre bir şeyin parçası o şeyin asli sıfatıdır.¹³⁰

İbn Haldun, tahaddinin mucize ile kerameti ve sihri birbirinden ayırt eden bir özellik olduğu hususunu da ele alır.¹³¹ Buna göre keramet ve sihirde tahaddi yapılamaz çünkü bu türden durumlar tesadüfen meydana gelmektedir. Ancak keramette tahaddi olduğunu söyleyenlerin bulunduğunu zikreden düşünürümüz bu kimselerin keramette tahaddi olabileceğini kabul etmekle birlikte böyle bir durum vaki olsa ve bu da bir şeye delalet etse bile bunun ancak velayet hakkında bir delil olarak kabul edilebileceğini söylemektedirler. Bu şekilde nübüvvet velayetten ayrılmaktadır. Bununla birlikte düşünürümüz, üstadı Ebu İshak ve başkalarının nübüvvetin velayetle karıştırılabileceği endişesi taşıdıklarını ve bundan dolayı da harikulade hallerin keramet olarak husule gelemeyeceği görüşünü

¹³⁰ İbn Haldun, I, 279.

¹³¹ İbn Haldun, I, 279.

benimsediklerini zikretmektedir. Buna göre nübüvvet ve velayet birbirinden ayrıdır ve gösterdikleri harika durumlar kendilerine hastır. Tahaddi ile gerçekleşmiş olsa da birine mahsus olan durum diğesinde vaki olmaz.

Mutezile ise “harika olan durumlar insan fiili değildir” demekle insan fiillerinin belli bir düzende ve değişmeyen bir nizamda vaki olduklarını ifade ederek velilerin keramet göstermelerinin mümkün olmadığını kabul etmektedir.¹³²

Eş’ariler “mucizenin zati sıfatı tasdik ve hidayettir” demişlerdir. Dolayısıyla davasında samimi olan ile yalancı olan bir kimsenin karıştırılması mümkün değildir. Zira bir yalancının elinden mucizeler zuhur etse delil şüpheyeye, hidayet dalalete, tasdik ise yalana dönüşür. Hakikatler değişir, zati sıfat ise başka bir şekilde bürünür. Oysa nebinin elinde mucize muhatabına ilahi hakikatleri tasdik ettirerek ona hidayete erme imkânı verir. O halde bir yalancının ya da sihirbazın elinden harikulade haller vukua gelmesi imkânsızdır.¹³³

Mutezile’ye göre ise; “delilin şüphe ve hidayetin dalalet olarak vaki olması çirkin şeylerdir. Çirkin şeyler ise Allah’tan vaki olmaz. O halde bir yalancının elinden mucizenin zuhur etmesi imkânsızdır”.

İbn Haldun konu hakkında filozofların görüşlerini ise şu şekilde ele almıştır: Hukemanın konu hakkındaki görüşleri icâb-ı zatî anlayışına dayanmaktadır. Buna göre hâdis varlıkların aşağıdan yukarı birbirleriyle bağlantılı olmaları ve bir diğerdinden meydana gelmeleri belli sebepler ve şartlarla birlikte fail olan vâcibe irade ile değil zat ile dayanmaktadır. Dolayısıyla bu ittisali ve istihali gerçekleştirme kudreti kendi nefsinde mevcut olan nebinin elinden bahis konusu harikalar kendi kudretiyle ve fiiliyle meydana gelir ve tekvin hususunda unsurlar ona itaat eder. Zira filozoflara göre kâinat ve oluşumlar üzerinde tasarruf etme özelliği nebinin cibilliyetinde mevcuttur. Ne zaman isterse Allah’ın kendisine bahşetmiş olduğu bu hassa sebebiyle eşya ve hadiseler üzerinde tasarruf

¹³² İbn Haldun, I, 279.

¹³³ İbn Haldun, I, 280.

eder. Bu şekilde nebinin varlıklar ve olaylar üzerindeki tasarrufuna delalet etmesi açısından mucize O'nun doğru söylediğine şahadet eder. Çünkü eşya üzerinde tasarrufta bulunmak nefs-i nebevîyyenin özelliğidir. Bundan dolayı kelamcıların ifade ettiği gibi mucize peygamberliğin kesin bir delili değildir. Ayrıca tahaddi de mucizeyi sihir ve kerametten ayırmaz. Mucizeyi sihirden ayıran fark hukemaya göre “nebilerin yaratılış icabı hayırlı ve faziletli işlere tevessül eder olmaları, çirkin ve şer fiillerden alıkonulmuş olmalarıdır”. Bu sebeple şer nebinin mucizevi halleriyle meydana gelmez. Oysa sihirbazın bütün fiilleri şerdir ve şer maksatlar için vakidir. Keramet ehli ile aralarındaki fark ise velinin harikulade hallerinin nebinin gösterdiği hallerden önem sırasına göre daha aşağıda ve nebilerin tasarruf kudretinin daha gerisinde olmasıdır. Öyle ki nebi velinin gösterdiği harika hallerin hepsini gösterir ancak veli nebinin hallerinin mislini getirmekten acizdir.¹³⁴

İbn Haldun, burada filozofların görüşlerinden uzaklaşmakta ve kelamcıların görüşlerine yaklaşp “mucize hem harika hem de tahaddi özelliğiyle nübüvvetin delilidir” demektedir. Çünkü daha önce de zikrettiğimiz üzere peygamberler bu gibi halleri kendi istemeleriyle değil Allah'ın onlara lütfetmesiyle gerçekleştirir.

İbn Haldun, bizim peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v)'in en büyük mucizesinin Kur'an-ı Kerim olduğunu bu mucizenin diğer bütün peygamberlerin mucizeleri içerisinde de en büyük mucize olduğunu ifade etmektedir. Bu durumu ise “peygamber davasının şahidi olması açısından mucize gösterir ancak Kur'an iddia edilen ve dava konusu olan vahyin bizzat kendisidir. Öyle bir mucizedir ki kendisinin şahidi bizzat kendisidir, delil ve medlül bizzat kendisidir ve başka bir delile ihtiyacı yoktur” şeklinde açıklamaktadır. Halbuki vahiy ile bulunan diğer mucizeler dıştan delillidir. Ayrıca şu hadisi de zikretmektedir: “Her peygambere insanın iman etmesini sağlayan neviden harikulade haller verildi. Bana verilen ise,

¹³⁴ İbn Haldun, I, 280-281.

vahyedilen vahiyden ibarettir. Onun için umarım kıyamet günü peygamberler içinde tabileri en çok olan şahıs ben olacağım”.¹³⁵

Mucizenin, vahyin kendisi olması, onun çok açık ve delaletinin kuvvetli olması sonucunu getirir ve dolayısıyla buna şahit olanların tasdiki ve peygambere tabi olmaları fazla olur. İbn Haldun diğer peygamberlere gelen vahiylerin bu derece açık olmadığını dolayısıyla tabilerinin az olduğunu söylemekte ve bu peygamberlere gönderilen kitapların ve ayetlerin muhafaza edilememesinin nedenini de bu izahına bağlamaktadır. İ'caz, Kur'an'ın bir özelliğidir. Çünkü o vahyin bizzat kendisidir. Diğer peygamberlere gelen vahiyler ise böyle değildir. Onların vahyi telakki etmeleri Hz. Peygamber (s.a.v)'in haber verdiği kutsi hadislere benzer. Nazil olan ayetleri ezberleme ve unutmama çabasına giren Peygamberimiz (s.a.v)'e ayet-i kerimede şu şekilde hitap ediliyor: “Ezberlemek maksadıyla acele ederek dilini hareket ettirme. Şüphesiz ki onu cem etmek de okutmak da bize aittir”.¹³⁶ Bu şekilde Kur'an mucizesinin peygamberin bir eseri olmadığını ve onu indirenin de hatırdaki saklayan ve okutanın da Allah olduğunu ifade etmek istemektedir. “Kur'an'ı biz indirdik ve onu muhafaza edecek olan da biziz”¹³⁷ ayetinin de Allah'ın Kur'an'ı peygamberin zihninde muhafaza edeceğine kefil olduğuna delil göstermekte ve Kur'an'ın ezberlenmesinin ve hafızada muhafaza edilir olmasının bu kefaletten naşi olduğunu beyan etmektedir.¹³⁸

Kur'an'ın her bir süresinin mucize ve vahy-i metlûv olduğuna delil olarak da: “Yeryüzünde ne var ne yok hepsini harcasaydın, onları (Arapları) yekdiğerine kaynaştıramazdın. Fakat Allah Teâlâ, onları birbirleriyle kaynaştırdı”¹³⁹ ayetini delil göstermekte kabile halinde yaşayan ve sürekli birbirleriyle savaş ve çekişme

¹³⁵ İbn Haldun, I, 281.

¹³⁶ Kıyame, 75/16,17; Taha 20/114.

¹³⁷ Hicr, 15/16.

¹³⁸ İbn Haldun, I, 282.

¹³⁹ Enfal, 8/63.

halinde bulunan Arapların birbirleriyle kaynaşmasının bu şekilde mümkün olduğunu söylemektedir.¹⁴⁰

Görüldüğü üzere düşünür birçok konularda ayet ve hadislerden delil getirmektedir. Bu da onun özellikle metafizik alandaki görüşlerindeki hareket noktasının, ölçü ve değerlendirmelerinde kıstas aldığı kaynağın vahiy olduğunu göstermektedir.¹⁴¹

İbn Haldun'un peygamberliğin delillerini geniş bir biçimde ele alıp tartışması peygamberliği ispat etmek maksadından ziyade metafizik alanda bilgiye ulaşma noktasında, nefsin yetkinliğinin ne ölçüde ve hangi şartlara bağlı olarak mümkün olabileceğini tespit etme gayesi taşımaktadır, diyebiliriz. Bu anlamda peygamberlerin nefislerindeki yetkinlik; onların nefislerinin fitraten üstün olması, özel bir hazırlık sürecinden geçirilmeleri ve Allah (c.c.)'ın onları, insanları ıslah etme gayesi ile görevlendirmesine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır ve bu şekilde onların nefisleri, diğer insanların nefislerinden üstün ve yetkin olmaktadır, diyebiliriz.

3. Süje Olarak Kâhinler

İnsan nefsinin beşeriyetten sıyrılıp onun üzerinde bulunan ruhani âleme geçme yeteneği olduğunu daha önce zikretmiştik. Bu hal nebilerde göz açıp kapama süresinden daha kısa bir anlık zaman içerisinde meydana gelir. Bu hal peygamberlerde çalışma ve çabalamadan, herhangi bir gayret içerisinde bulunmadan ve herhangi bir idrak vasıtasından veya tasavvurlardan yararlanmadan, bedeninin söz veya hareket kabiliyetinden ve fiillerinden yardım görmeden meydana gelmektedir. Bu durum onların fitratlarında var olan

¹⁴⁰ İbn Haldun, I, 276-283.

¹⁴¹ Din sosyolojisi konularını işlerken Kur'ani vahye mutabık olduğuna örnek bir çalışma için bkz. Ünver Günay, "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6 (1987), 63-104.

özelliklerden kaynaklanır ve bu şekilde beşeriyetten sıyrılıp melekût âlemine geçerler ve oradan kendilerine bilgi verilir.¹⁴²

Peygamberin tabiatında böyle bir özellik bulunduğuna göre, peygamber de bir insan olması hasebiyle, bu durumun başka insanlarda da meydana gelmesi gerekmektedir. Bu aklın gereği ve mantığın bizi götürdüğü noktadır. Ancak bu durum başka insanlarda zıddın zıddı kamilinden eksik olması gerekliliğinden kaynaklı olarak ortaya çıkar ve nebilerdeki yardım görmeden ve destek istemeden melekut âlemine ittisal etmenin karşısında, yardım alarak ve desteğe ihtiyaç duyarak bu aleme ittisal etme yeteneğine sahip insanların varlığını ispat eder.¹⁴³

Varlık âleminin tasnifi ve taksimi, varlıkların birbirleriyle ittisali ve dereceleri, birinci sınıf derecesinde bulunan peygamberlerin arkasında ikinci sınıf beşerin varlığını bu şekilde gerekli kılmaktadır. İbn Haldun ikinci sınıftaki insanların akıl kuvvetinin; arzu, iştiyak ve iradelerinin varlığı sebebiyle hareket halinde olduğunu bu şekilde akletme yetilerinin onların tabiatında bulunduğunu söylemektedir. İkinci sınıftaki bu insanların idrak kuvvetleri birinci sınıftakilerden eksik olduğu için de ruhani âleme tam bir ittisalden aciz kaldıklarını ve bunun neticesi olarak da hissi ve hayali bir takım cüz'i hususlara yapıştıklarını ve onlardan yardım aldıklarını ifade etmektedir. Kâhinlerin bilgisi işte bu şekildedir. Düşünürümüze göre kâhinler şeffaf cisimlere, hayvanların kemiklerine, secîli sözlere, kuş veya hayvanın durumundan aklına esen şeylere bakıp bu gibi şeylerden yardım alır, his ve hayal etme halini bunlarla devam ettirip beşeri varlığından sıyrılmaya çalışır. Bu gibi şeyler onu gaipte olana ittisal etmeye yönlendiren saiklerdir. İşte bu akıl kuvveti, onların gaybi algılarının başlangıç noktasıdır ve kehanet kabiliyeti budur.¹⁴⁴

Kâhinlerin en gelişmiş algı vasıtaları hayal güçleridir. Çünkü onların nefisleri eksik yaratılmıştır ve gaybi idrak hususunda külliyatı idrak edemezler.

¹⁴² İbn Haldun, I, 291.

¹⁴³ İbn Haldun, I, 291.

¹⁴⁴ İbn Haldun, I, 292.

Külliyattan gafil bir halde cüziyyata sarılırlar. Cüziyyatın aleti ve organı ise hayal kuvvetidir. Bundan dolayı onların hayal kuvveti çok gelişmiştir ve uyku ya da uyanıklık halinde cüziyyata sürekli olarak tesir eder ve onu hazır hale getirip celbeder; cüziyyatı tam bir şekilde idrak eder.¹⁴⁵

“... Şeytanlar kendi dostlarına sizinle mücadele etmeleri için sürekli fısıldarlar”¹⁴⁶ Ayetindeki fısıltının kâhinlerin duyduğu vahiy olduğunu söyleyen düşünür “onların bu fısıltıları duyabilmek için ulaştıkları en yüksek halin secîli sözlerden, vezinli cümlelerden yardım alarak duyu organlarının meşguliyetinden uzaklaşmaları ve eksik ittisalleri için kuvvet kazanmalarındır” demektedir. Bu ittisal halinden sonra kahinin kalbine gelen vesvese ve kuruntular (hevacis), hayaller, kahinin dilinden dökülmeye başlar. Bu sözler kimi zamanlar hakikate uygun düşmekle birlikte çoğu zaman yalan ve asılsız çıkar. Bunun nedeni onların algı özelliğine sahip zatlarına zıt ve yabancı olan şeffaf cisim, kemik ve secîli söz gibi hususların onların eksik yanlarını tamamlamalarıdır. Bu yüzden onların sözlerine güvenilmez. Kimi zamanlar da kâhin, gaipte olanı algılayabilme hırsından dolayı bazı zan ve tahminlerle, söz ve ses oyunları ile çevresindekileri ikna etme yoluna başvurmaktadır.¹⁴⁷

Kâhin¹⁴⁸ kelimesinin sözlük anlamı secîli¹⁴⁹ söz ve uyaklı cümleler söyleyen kişi demektir. Düşünür Peygamber efendimiz (s.a.v)’in de bu türden

¹⁴⁵ İbn Haldun, I, 292.

¹⁴⁶ En’am, 6/121.

¹⁴⁷ İbn Haldun, I, 292.

¹⁴⁸ Gelecekte haber veren kimselere Kâhin denir. Bilgi için bkz. Ömer Faruk Harman, *DİA*, XXIV, 170. İbn Haldun’un kahinleri tanımlarken gelecekte haber veren kimseler olarak tanımlamayıp, bu tür haberlere ulaşırken kullandıkları bir yöntemi ön plana çıkarması, bu tür faaliyetleri yapan çeşitli sınıfları ayrı ayrı ele almış olmasından dolayı olabilir. Ayrıca tanımlamasında gelecekte haber verenler sıfatını kullanmaması onların gerçekte bu işi başaramadıklarını düşünmesinden dolayı da olabilir. Bir başka sebep ise bu türden çeşitli yetenek sahibi insanları teferruatıyla anlatıp zıddın zıddı kamilinden eksik olması prensibi gereği bu işte gerçekten yetenekli olan insanların varlığını ispat için onları çaresizlikleri ile tanımlaması olabilir. Ayrıca kainattaki varlıkların ittisali ve istihali görüşüne temel olması cihetinden bir sıralama gereği olarak değerlendirmiş olması da düşünülebilir.

¹⁴⁹ Secî: Lafızları güzelleştirmeye yönelik edebi sanatlardan biridir. Bilgi için bkz. İsmail Durmuş, “Secî”, *DİA*, XXXVI, 273.

sözler söyleyen kişiler hakkında “Bu kâhinlerin secili sözlerindedir” demekle secîli söz söylemeyi kâhinlere tahsis etmiştir demektir.¹⁵⁰

Peygamberliğin özelliği doğruluk, kehanetin özelliği ise ona yalan karışmasıdır. Buna delil olarak İbn Haldun, bir hadis aktarmaktadır: Hz. Peygamber (s.a.v), İbn Sayyad’a onun halini keşfetmek için, gaip olanı nasıl idrak ettiğini sormuş, o da “Sadık ve kâzib olarak; doğru ve yalan çıkacak bir şekilde” şeklinde cevap vermiştir. Hz. Peygamber (s.a.v) de bunun üzerine “Sana karşı bu iş karışık bir hale sokulmuştur” demiştir. Bunun neticesi olarak nebinin mele-i a’lâ ile ittisalinde hiçbir yabancı unsurun karışmamasının onun doğruluğuna delil olduğunu, kâhinin ise bu ittisal için başvurduğu yabancı unsurların onun idrakine karıştığını ve bu şekilde onu yalana ittiğini ispat etmiştir.¹⁵¹

Ayrıca seci hali kehanette en yüksek mertebedir. Bunun nedeni ise secinin görülen ve işitilen diğer yabancı unsurlardan hafif olmasıdır. Yardımcı unsurların hafif olması, ittisal ve idrak halinin daha yakın olmasına ve neticede acizlik halinden daha uzak olunmasına vesile olduğunu göstermektedir.¹⁵²

İbn Haldun’un kehanetle ilgili ele aldığı meselelerden biri de nebinin bi’seti’nin kehanete mani olup olmadığı ve kehanetin nebinin bi’setinin alameti olup olmadığı meselesidir. Nübüvvet karşısında kehanetin durumu nedir? Bu hususta öncelikle nübüvvet zamanından beri kehanetin kesilmiş olduğunu savunanların görüşlerini değerlendirir. Bu kimseler Kur’an’dan bir ayeti¹⁵³ delil göstererek “nebinin gönderilişi esnasında şihab adı verilen ve ateş saçan taşlarla şeytanlar taşlanmıştır, kâhinler ise sadece semadaki bu şeytanlar aracılığıyla bilgi sahibi olabiliyorlardı” demişler ve şeytanların bu şekilde semaya çıkmaları yasaklandığından dolayı artık kehanetin batıl olduğunu iddia etmişlerdir.

¹⁵⁰ İbn Haldun, I, 292.

¹⁵¹ İbn Haldun, I, 292.

¹⁵² İbn Haldun, I, 293.

¹⁵³ Bkz. Cin, 72/9.

İbn Haldun'a göre böyle bir iddianın doğruluğunu ispatlayan herhangi bir delil mevcut değildir. Aksine Düşünürün ispat ettiği deliller şu şekildedir: Öncelikle kâhinler sadece semadaki şeytanlarla gaybi bilgileri idrak etmezler; çünkü onların nefislerinde de bu çeşit bir yetenek mevcuttur. Konu ile ilgili delil olarak sunulan ayete gelince; bu ayet sadece nübüvvet ve bi'set ile ilgili haberlerden şeytanların men olunduğunu göstermektedir. Bu ise semadaki haberlerin sadece bir türüdür. Dolayısıyla bi'setin dışında kalan haberlere ulaşmaktan şeytanlar men olunmamıştır. Kâhinlere bu haberleri iletebilirler. Ayrıca kehanetin bi'setten kısa bir süre önce kesintiye uğraması¹⁵⁴ ve peygamberin yaşadığı sürece bu yasağın devam etmesi bu yasağın peygamberin ahirete irtihalinden sonra da devam edeceği anlamına gelmez. İbn Haldun'a göre, bu durum sürekli değildir ve nübüvvetten sonra tekrar bu alan kâhinlere açılır.¹⁵⁵

İbn Haldun, kehanetin nübüvvetin delili olduğu hususundaki filozofların görüşlerini de eleştirmektedir. Fiozoflara göre kehanet nübüvvetten bir süre önce ortaya çıkar. Çünkü peygamberliğin mevcudiyeti için bunu gerekli kılan semavi vaziyetin hazır bulunması gerekmektedir. Bu vaziyet eğer tam olursa nübüvvet de tam olur ve bi'set gerçekleşir. Ancak bu vaziyet eksik olursa bu durumda nübüvvet gerçekleşmez onun yerine bir veya birden çok kâhin'in mevcudiyeti gerekli olur. Şayet vaziyet tamam olursa bu durumda da nübüvvetin tam ve kamil bir şekilde gerçekleşmesi vaki olmakla birlikte eksik hale delalet eden vaziyetler ve kehanet son bulur.¹⁵⁶

Filozofların bu görüşü "Bazı semavi vaziyetler, kendilerine has bir takım eser ve tesirler gerektirir" esasına dayanmaktadır. İbn Haldun ise bu esası kabul etmez ve belki de semavi vaziyet nübüvveti özel bir şekliyle icap ettirmektedir. Bazı cüzlerin eksik olmasıyla hiçbir şeyi icap ettirmemiş de olabilir. Vaziyetin eksik oluşu eseri eksik olarak gerektirmemiş de olabilir diyerek eleştirmektedir.

¹⁵⁴ Güneşin ışığı karşısında nasıl bütün ışıklar zail olursa nübüvvetin ışığı karşısında kehanetin ışığı da sönmüştür İbn Haldun, I, 293.

¹⁵⁵ İbn Haldun, I, 293-294

¹⁵⁶ İbn Haldun, I, 293.

Ayrıca İbn Haldun, “kâhinlerin nübüvvet asrında yaşadıklarını ve peygamberin söylediklerinin doğruluğunu ve mucizelerinin delaletlerini bildiklerini” söylemektedir. Bu şekilde kâhinler peygamberin nübüvvetine şahit olmuş ve onu tasdik etmişlerdir. Kehanet sahibi insanları nübüvveti tasdikten alıkoyan şeyin ise “kendilerindeki kehanetin nübüvvet olduğu hususundaki kuvvetli tamah ve ihtirastan doğan kuruntu” olduğunu söylemektedir. Düşünür sırf bu yüzden kâhinlerin işi inada bindirdiğini aktarır. Örnek olarak; Ümeyye b. Ebussalt, İbn Sayyad, Müseyleme ve daha başkaları olduğunu zikreden İbn Haldun, bunların nübüvvet iddiasıyla ortaya çıkışının kendilerinde bulunan kehanet kuvveti olduğunu söylemektedir. Ancak iman, hakim ve galip duruma gelince bu gibi heveslerden bu kimselerin kurtulup iman ettiğini Tulayha Esedi ve Kârib b. Esved adlı kişileri zikrederek ispat etmektedir. Bu şekilde filozofların kehanet nübüvvetten önce vakidir sonra kesilir iddialarını fiili duruma ve vakılara uymadığından çürütmüştür¹⁵⁷.

Bu vesileyle de İbn Haldun’un felsefi görüşlerini fiili durumlara ve fenomenlere,¹⁵⁸ sujelerin hakikatlerine¹⁵⁹ göre oluşturduğunu da bir kez daha müşahede etmekteyiz.

Bu görüşlerden hareketle şunu söyleyebiliriz: İbn Haldun, kehaneti bir bilgi kaynağı olarak kabul etmemektedir. Ancak metafizik alanda insan nefsinin bilgiye ulaşmadaki yetkinliğini tespit amaçlı olarak gaipten haber verdiğini iddia eden insanları ele alıp incelemektedir. Bu anlamda hiçbir ayrıntıyı atlamama hassasiyetinin bir sonucu olarak kahinleri; gözlem ve tecrübeye dayalı yöntemiyle değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Ayrıca düşünürün tespit ettiği; metafizik alanda

¹⁵⁷ İbn Haldun, I, 294.

¹⁵⁸ Peygamber ve kahinlerle ilgili durumları maddi alanda deney ve tecrübe yoluyla ele alıp edindiği malumatı mantık kurallarına göre değerlendirmektedir. Sonuç olarak da sahip olduğu bilgi formunu varlık alanındaki bilgiyle doğrulamaktadır: Örneğin, kahinlerle Peygamberlerin aynı anda bulunabileceği bilgisini sosyal-tarihi alandaki fenomenlerle doğrulamaktadır. Aynı zamanda bu bilginin metafizik boyutu ile ilgili bilgiyi ise vahyi esas alıp değerlendirmelerini buna göre yapmaktadır.

¹⁵⁹ Suje olarak değerlendirdiği Peygamber ve kahinleri algılarının mahiyetlerine göre ele almaktadır.

insan nefsinin bilgiye ulaşmadaki yegane şart; “nefsin idrak kuvvetlerinden ayrılması” olduğu için, bu şartın kimde ne ölçüde gerçekleştiğini tespit etmek; metafizik alanda bilgiye hangi nefsin ne ölçüde ulaşabileceğini ispat etmek anlamına gelmektedir. Bu sebeple gaipten haber verdiğini iddia eden her çeşit insanı süje olarak değerlendirmektedir, diyebiliriz.

4. Süje Olarak Nazırlar

Kâhinlerin bir çeşidi olmakla birlikte rütbe olarak onlardan aşağı seviyededirler. Çünkü gaip olanı idrak etme hususunda kâhinlerden daha çok zahmete katlanmaları gerekir. Yani nazırların nefislerindeki yetenek kâhinlerinkinden daha zayıftır. Nazırlar his hicabını ve duyu perdesini kaldırıp gaip olana şahit olmak için hissi idraklerinin tamamını duyu organlarının en şerefli ve en üstünü olan görme hissine inhisar ettirirler. Bundan dolayı birçok sıkıntıyı göğüslemek zorundadırlar. Kâhinlerin nazırlara üstünlüğü diğer duyularından da yardım alabilmeleridir.¹⁶⁰

Nazır, kelime anlamı olarak “bakan”¹⁶¹ demektir. Terim olarak ise belli cisimlere bakarak bakışlarını baktıkları cisimde keskinleştiren kimselere nazır denir. Bu bakışın sonucunda his perdesi kalkar ve gaipten haber verdikleri şeylerle ilgili idrak kendilerine açık hale gelir. Nazırların baktıkları cisimler ayna, su tası gibi şeffaf cisimler, hayvanların yürekleri, ciğerleri ve kemikleridir. Bunların ehl-i tark adı verilen ve çakıl taşlarını ve hurma çekirdeklerini birbirine vurarak falcılık yapan çeşitleri de mevcuttur.¹⁶²

Nazırların aynaya bakarken gördükleri şeyler aynanın sathında ortaya çıkmaz. Onlar bakmaya ve bakışlarını kesifleştirmeye devam ederken ayna gaip olur ve aynanın sathı ile aralarında bir bulut perdesi peyda olur. Merak ettikleri şeylerle ilgili varlıkların suretleri kendilerine bu perdenin üzerinde gösterilir. Bu idraklerden öğrenmek istedikleri şey kendilerine işaret edilir. Onlar da idrak

¹⁶⁰ İbn Haldun, I, 301.

¹⁶¹ Mevlüt Sarı, “Nzr”, *El-Mevârid Arapça-Türkçe Lügat*, Bahar Yayınları, İstanbul, 1531.

¹⁶² İbn Haldun, I, 301.

ettikleri şekilde bu şeyler hakkında haberler verirler. Aynada ya da hayvanların yüreklerinde ve ciğerlerinde veya su tasında nazırların gördükleri bu idrakler gözle görüldüğü şekliyle objektif bir halde değil, enfüsi-sübjektif bir idrak şeklinde ortaya çıkar. Daha sonra dış alemde his organlarının algılayacağı şekillere girer.

İbn Haldun, hislerinden gaip olmaları nazırlardan daha hafif olan birtakım kişiler olduğundan da bahseder. Bu kimseler buhur ve efsunlarla hislerinden gaip olurlar ve havada müşahhas birtakım suretler gördüklerini söylerler. Bu suretler onlara misal ve işaretlerle idrak etmek istedikleri şeylerin hallerinden haber verirler.¹⁶³

5. Süje Olarak Zecr Yöntemini Kullananlar

İbn Haldun zecr¹⁶⁴ hali ile gaipten haber veren kimselerin bu hale gelmeleri için bir hayvanın ya da kuşun sol cihetten gelip sağa doğru geçmesi şeklinde ortaya çıkması ve ardından gözden kaybolması durumunun gerçekleştiğini zikreder. Bundan sonra bu kişiler bu engellenme ve gaip olma durumu üzerinde düşünürler ve gaiple ilgili konuşmaya başlarlar. İster gözle görmekten engellenme şeklinde olsun ister işitmeden men olma şeklinde olsun zecr hali bu kimseleri süratli bir şekilde düşünmeye sevk eder. Bu hal onların nefislerindeki bir kuvvettir. Bu kimselerin bu hale girip gaipten haber vermeleri kâhinler cinsinden olan insanlarda olduğu gibi muhayyile kuvvetlerinin güçlü olmasından dolayıdır. Görülen ve işitilen şeylerden men olma durumu muhayyile gücünü araştırmaya sevk eder ve bir çeşit idrak meydana gelir. Bu durum rüya halindeki gibidir. Rüya hali; uyku hali ile hissi idraklerden kesilen insanın uyanırken aldığı idrakleri muhayyile kuvvetinin kendi ürünü olan düşüncelere dönüştürmesidir. Bu türden insanlar da zecr hali ile men oldukları görme ve

¹⁶³ İbn Haldun, I, 301.

¹⁶⁴ Tiyere ve zecr iyâfenin iki ayrı şeklidir. Birincisinde kuş kendisi uçarken, ikincisinde uçurulur. Bilgi için bkz. İlyas Çelebi, “İyâfe”, *DİA*, XXIII, 497. Zecr kelimesinin sözlük anlamı; men etmek, nehyetmek. Bilgi için bkz. Mevlüt Sarı “Zcr”, 685.

işitmeden sonra gördükleri şeylerin de yardımıyla muhayyile kuvvetlerinin ürünü bilgilere ulaşırlar.¹⁶⁵

6. Süje Olarak Deliler

İbn Haldun, delilerdeki nefs-i natıkanın bedenle alakasının zayıf olduğunu ayrıca mizaçlarının bozuk ve hayvani ruhun da kendilerinde zayıf olarak bulunduğunu ve bu sebeplerden dolayı da onlardaki bu eksiklik ve hastalık elemnin onları dış alemdeki hissi algılara dalmaktan engellediğini zikreder. Delilerin gaipten haber vermeleri ise iki şekilde olur: Birincisi kendi mizaçlarındaki bozukluktan dolayı dış algılardan nefsi algılama alanına çekilmeleri; ikincisi ise onların bedenlerine delilik nöbetleri sırasında şeytani nefislerin baskın yapıp onları sıkıştırmasıyla olur. Şeytani nefislerin baskınlarına engel olamamaları da onların nefislerinin zayıf olmasındandır. Bu şekilde hissi algılarından gaip olurlar ve nefislerine bazı suretler yansır ve hayal kuvvetleri de bunlar üzerinde işlem yapar. Neticede deliler gayba ait bu idrakleri gayr-i ihtiyari olarak haber verirler. Ancak bu idraklerin tamamında hak ile batıl karışıktır. Bunların haberlerine güvenilmemesinin nedenini düşünür yine aynı kaide ile açıklar: “Hissi idraklerden uzaklaşma bir takım yabancı tasavvurların yardımı ile oluyorsa bu şekilde tam bir ittisal meydana gelmez. Bunun sonucunda da söz konusu idraklerle verilen haberler yalan olur”.¹⁶⁶

7. Süje Olarak Arraflar

Arraf¹⁶⁷ kelimesinin kelime anlamı “bilici” demektir. Arrafların da gaipten bilgi verme hususiyeti ile meşgul olan insanlar olduğunu zikrettikten sonra düşünürümüz; aslında bu kimselerin ittisal ve gaybı bilme haline ulaşamadıklarını söyler. Zira bu kimseler de diğer gaybı bilenlerde olduğu gibi fikirlerini teveccüh ettikleri meseleye yöneltir ve düşüncelerini bu yönde yoğunlaştırıp teksif ederler.

¹⁶⁵ İbn Haldun, I, 301-302.

¹⁶⁶ İbn Haldun, I, 302.

¹⁶⁷ Arraf kelimesinin sözlük anlamı: Kahin, müneccim, fala bakan bkz. Mevlüt Sarı, “a’rf”, 991.

Ancak bu kimselerin elde ettikleri bilgi, vehim ve düşüncelerini yönelttikleri hususta meydana gelen zan ve tahminden ibarettir.¹⁶⁸

Düşünür, Arapların korktukları hallerde, gelecekle ilgili bilgi almak için, ihtilaf ettikleri hususlarda; kâhinlere, arraflara ve bu çeşitten bilgi sahibi olan kimselere müracaat ettiklerinden ve onlardan yardım istediklerinden bahseder. Şıkk b. Enmâr b. Nizâr ve Sâtih b. Mâzin b. Gassân'ın bildirdikleri kehanetleri örnek olarak nakleder. Bu ikisinden nakledilen meşhur bir hikâyenin Rabia b. Nadr'ın rüyasını te'vil ve tabir etmeleri olduğunu, buna göre; Yemen'de Habeş hâkimiyetinin kurulacağını, onlardan sonra bu yerin Mudar'ın mülkü olacağını ve Kureyş'te Hz. Muhammed (s.a.v)'in nübüvvetinin zuhur edeceğini haber vermişlerdir.¹⁶⁹

Düşünür, ayrıca, Sâtih'in tabir ettiği bir başka rüyayı da anlatır. Buna göre Kisra, Abdülmesih isimli bir kişiyi Sâtih'e göndermiş ve Mobedan'ın gördüğü bir rüyayı tabir etmesini istemiş, o da yaptığı tabirle “İslamiyet'in doğacağını ve İran mülkünün harap olacağını” haber vermişti.

Düşünür arrafların da bu şekil bilgiler verdiğini zikretmektedir.¹⁷⁰

8. Süje Olarak Uykuya Geçerken ve Can Verirken Gaipten Haber Verenler

Düşünür, uyanıklık halinden uyku haline geçme esnasında henüz uykuya dalmadan ve söz söyleme iradesinin kişinin elinden çıktığı bir anda bazı kimselerin söyledikleri sözlerle gaybi bilgiler vermekte olduklarını anlatır. Bu sözler o kişilerin merak ettikleri şeylere dairdir ve bu sözler onların diledikleri hususlarda gaybi haberler bildirir. Bu, bir çeşit sayıklama halidir. Bu haldeki insan

¹⁶⁸ İbn Haldun, I, 302.

¹⁶⁹ İbn Haldun, I, 303.

¹⁷⁰ İbn Haldun, I, 303.

çok tabii bir konuşma yapıyormuş gibi konuşur ve düşünürün bildirdiğine göre “söylediklerini kendisi de duyar ve anlar”.¹⁷¹

İbn Haldun, öldürülen kişilerin de ölüm anında başları bedenlerinden ayrılırken ya da vücutları parçalanırken dillerinden gaybi haberler bildiren türden sözcükler döküldüğünü ifade eder. Geçmişte yaşamış bazı zalim hükümdarların bu tekniği kullanıp kendi haklarında bilgi öğrenmek ve akıbetlerinin ne olacağı hakkında gaipten haber almak amacıyla zindanlara hapsedtikleri bazı mahkûmları katlettiklerini anlatan düşünür, edindikleri bilgilerden memnun kalmadıklarını da zikretmektedir. Bu şekilde bir bilginin varlığını bu vesileyle ispat etmiş olmaktadır.

Geçmişte yaşanmış buna benzer bir uygulamaya daha Mesleme'nin el-Gaye isimli kitabından alıntı yaptığını zikrederek eserinde yer vermiştir. Buna göre bir adam susam yağı ile dolu bir küpün içerisinde kırk gün bekletilmiş ve yiyecek olarak da kendisine sadece incir ve ceviz verilmiş. Bunun sonucunda adamın eti çekilmiş ve sadece damarları ve başındaki organlar kalmış. Sonra yağdan çıkarılıp hava ile kurumaya terk edilmiş. İbn Haldun bu adamın ve bu şekil bir uygulama gören kimselerin de gaipten haber verdiklerini, bunun sihirbazlara mahsus çirkin işlerden olduğunu, ancak bu türden işlerin insanlık âlemindeki acaip ve garip durumların varlığını ispat ettiğini belirtir.¹⁷²

İbn Haldun, bu gibi gaipten haber veren kimselerin bilgisine güvenilmeyeceğini ifade etmesine rağmen, insani yeteneğin bir delili olarak onları zikretmekten çekinmemiştir. Bu yeteneği ispat etmesinin nedeni, doğru bilgiye ulaşmak yolunda bilgi kaynaklarını hata ve batıl olandan temizlemek ve umumi kaideler getirerek sistemini sağlam bir bilgi felsefesi üzerine yerleştirmektir.

¹⁷¹ İbn Haldun, I, 303.

¹⁷² İbn Haldun, I, 304.

9. Süje Olarak Riyazet Ehli

Riyazetle gaipten haber veren kimseleri düşünür iki başlık altında incelemektedir. Bunlardan biri sihirbazlara has bir teknik uygulayan Hûkiye adı verilen kimselerdir. Bu kimseler güney ve kuzeydeki mutedil olmayan iklim bölgelerinde ve özellikle Hint bölgesinde yaşayanlardır. Bir diğer riyazet ehli ise mutasavvıflardır.¹⁷³

Hûkiye adlı kimseler kullandıkları yoga teknikleriyle bedeni kuvvetlerini teknik olarak öldürür, sonra nefislerini bürüyen bu kuvvetlerin izlerini tamamen silerler. Daha sonra da nefsi natıklarının gücünü artırmak için zikir temrinlerine devam ederler. Bunun gerçekleşmesi için fikir kuvvetlerini belli bir noktaya toplamak, düşüncelerini teksif etmek ve bir çeşit konsantre olma durumuyla birlikte aç kalma tekniklerini uygularlar. Bu şekilde çile çıkarırlar ve gaybi bilgilere ulaşırlar. Düşünürü göre zaten ölüm geldiği zaman hisler ve hissi perdeler kalkar ve nihayet nefis gaip olan bilgilere muttali olur. Bu zümreye dahil olan kimselerin maksadı gaybi bilgilere ulaşmak ve alemde tasarrufta bulunmaktır.

Sufilere gelince onların maksadı dini bir riyazettir ve gaipten bilgi almak, âlemde tasarrufta bulunmak gibi bir gayeleri yoktur. Onların tek amacı tevhit ve irfan ehline has manevi hazlara ulaşım himmeti cem, düşünceyi teksif ederek külliyyen Allah'a yönelmektir. Onların riyazeti, bütün ruhani güç ve algılarıyla Allah'a yönelip açıklık ve zikirledir. İbadetler, dualar, evrad ve hizbler devam ettikleri zikirlerdir. Onlara göre nefis, zikir riyazeti ile yetişirse ancak Allah hakkında irfan sahibi olma haline yaklaşır, aksi durumda nefsi zikirden uzaklaştırmak onu şeytana yaklaştırmaktır.¹⁷⁴

Mutasavvıfların gaybı bilme ve bu alanda tasarrufta bulunma hallerine keramet denmektedir. Keramet onlardan bizzat kendi istekleriyle değil

¹⁷³ İbn Haldun, I, 304.

¹⁷⁴ İbn Haldun, I, 304.

kendiliğinden meydana gelmektedir. Çünkü mutasavvıflar gaybı bilmeye veya âlemde tasarrufta bulunmaya kastetmenin Allah'tan başkasına yönelmek olacağını söylemektedirler. İbn Haldun bu hususun hakikatte şirk olduğunu ifade eder. Bu hususta sufilerden birinin “irfan için irfanı tercih eden kimsenin ikinci bir ilaha yönelmiş bulunduğunu” ifade eden sözünü zikreder. Bundan dolayı sufilerin kendilerine tesadüfen gaipten bir şey hasıl olursa ondan kaçtıklarını ve ona değer vermediklerini söyler. Çünkü onlar başka herhangi bir şey için değil zatı için Allah'ı irade etmektedirler. Sufilerin bu hallerine ise feraset ve keşf, bu şekilde âlemde tasarrufta bulunmalarına ise keramet adı verilmektedir. İbn Haldun'a göre bu bilgi inkâr edilemeyecek doğal bir bilgidir.¹⁷⁵

Bu şekilde bilginin mümkün olduğunu Peygamber (s.a.v)'in bildirdiği ve sahabeden bazı kişilerden bizzat varit olan halleri örnek göstererek ispat etme yoluna gider. Peygamber (s.a.v)'in “İçinizde meleklerin kendileriyle konuştuıkları kimseler vardır. Hiç şüphe yok ki Ömer onlardan biridir” sözünü zikrettikten sonra Hz. Ömer (r.a)'in Medine'de minberde hutbe irad ederken Irak'taki Müslüman ordularının birinin başında komutan olan Sâriye b. Züneym'in müşriklerle şiddetli bir muharebede savaşı kaybetme durumundayken Hz. Ömer (r.a)'in önüne bu manzaranın getirildiğini ve derhal “Ey Sâriye, dağa dağa” şeklinde nida ettiğini ve bunu Sâriye'nin duyup Ömer'i gördüğünü anlatmaktadır.¹⁷⁶

Yine bir başka kerametın Hz. Ebubekir (r.a)'den vaki olduğunu, kızı Aişe (r.a)'ye annesinin karnındaki bebeğın kız olduğunu kendisine gösterildiğini haber vermiştir.¹⁷⁷

Tasavvuf ehline göre nübüvvet zamanında keşf ve keramet azalır. Zira peygamberin huzurunda velinin ya da müridin hiçbir hali kalmaz. Hatta tasavvuf

¹⁷⁵ İbn Haldun, I, 305.

¹⁷⁶ İbn Haldun, I, 305.

¹⁷⁷ İbn Haldun, I, 305.

ehli olan kimseler şu anda bile Peygamber (s.a.v) şehri Medine'ye bir mürit geldiğinde buradan ayrılan kadar bu tür haller ondan alınır demektedirler.¹⁷⁸

10. Süje Olarak Buhlûller ve Meczuplar

İbn Haldun Bûhlûller ve Meczupları¹⁷⁹ da Mutasavvıflar içinde ele almış ve onların gayesinin de Allah'ı irade etmek olduğunu söylemiştir. Bu sınıftan insanların akıllı insanlardan çok delilere benzediğini ancak velilere mahsus makamlar ve sadıkların hallerinin kendilerinden sıhhatli bir şekilde meydana geldiğini zikretmiştir. Düşünür bu kimselerin dini ahkamlarla mükellef olmadıklarını ancak bununla beraber gaip olan hususlarda haber vermenin kendilerinde mümkün olduğunu ve bunun bizzat vaki olduğunu söyler. Bunun sebebini ise; “beşeri idrak kuvvetlerinden sıyrılıp ruhani hallere bürünmenin imkânı” kaidesine bağlı olarak, dini mükellefiyetlerle meşgul olmamalarının gaybi idrak hususlarında serbestçe konuşmalarına neden olduğunu söyleyerek izah eder. Düşünür, fıkıh alimlerinin ise onların bu şekilde manevi makamlara ulaşabilecek olmalarını inkar ettiklerini zira ibadetsiz velilik olmayacağını düşündüklerini ancak bu görüşün yanlış olduğunu söyler. Çünkü İbn Haldun, bu gibi hallere insanın çalışıp çabalayarak değil; Allah'ın seçtiği insanların nefsinde bu istidadı yaratmasıyla ve bu bilgiyi bahşetmesiyle olacağını savunmaktadır. Dolayısıyla bu makamlara ulaşmak için ibadete veya başka bir şeye ihtiyaç yoktur.¹⁸⁰

İbn Haldun Bûhlûllerin delilerde olduğu gibi nefs-i natıklarının bozulmamış olduğunu ve varlığını devam ettirdiğini söyler. Bûhlûllerdeki eksiklik akıl kuvvetlerini yitirmiş olmalarıdır. Bu ise nefse has bir sıfattır ve insan akıl kuvvetiyle düşüncesini kuvvetlendirir, maişetiyle ilgili durumları bilir, ev ve aile işlerinin nasıl düzene konulacağını tertip eder. Bu özelliğini yitiren insanın nefsinin yitirmiş ve kendi hakikatinden gafil olmuş olduğu anlamı çıkmaz. Bu açıklamayla düşünürümüz, akıl kuvvetini yitiren bu neviden insanların dini teklifleri kabul

¹⁷⁸ İbn Haldun, I, 305.

¹⁷⁹ Akıllı deliler, bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, “Veli”, *DİA*, XLIII, 27.

¹⁸⁰ İbn Haldun, I, 306.

etmemelerinin doğal olduğunu kastetmektedir. Böylece bu kimselerin gaybı idrak için önlerinde bir engel kalmadığını ve bunun mümkün olduğunu ispat etmiş olmaktadır.¹⁸¹

İbn Haldun Bûhlüller ile delileri birbirinden ayırt etmemiz için üç alâmet zikreder.

Birinci alâmet: Bûhlüllerin belli yöneliş ve gayeleri var olmasına rağmen delilerin hiçbir yöneliş ve gayesi mevcut değildir. Dini bir mükellefiyetleri olmamasına rağmen bûhlüller bazı zamanlarda bu yöneliş durumunda her ne kadar şer-i şartlara riayet etmeden de olsa zikir ve ibadetlerle meşgul olurlar.

İkinci alâmet: Bûhlüllerin ahmaklığı ve budalılığı doğuştandır. Bununla birlikte deliler sağlıklı bir hayat yaşarken bir takım bedeni arızalar sebebiyle bu hal kendilerine arız olur ve bu durum onların nefs-i natıklarının bozulmasına sebebiyet verdiğinden her şeyden mahrum kalmışlardır.

Üçüncü alâmet: Bûhlüller hayır ya da şer birçok tasarrufta bulunurlar. Kötü şeylerle meşgul olmaları şer-i mükellefiyetin kendileri için geçerli olmadığındandır. Yoksa şer'i olarak onlara böyle bir izin verildiğinden değil. Delilerin ise herhangi bir maksadı ya da tasarrufu yoktur¹⁸².

Buraya kadar Düşünürün tasnif ettiği kimselerin gaybi bilgisi hissi algılardan sıyrıldıktan sonra meydana gelmektedir. Ancak bazı sınıf insanlar hissi algılardan gaip olmadan, bazı vasıtalar ve yollarla gaybı idrak ettiklerini söylemektedirler. Şimdi bu kimselerin bilgilerini ele alalım.

11. Süje Olarak Münecimler

Münecimler, günümüz tabiriyle astrologlar, yıldızların bazı şeyleri işaret ettiğini, gökyüzündeki hareketlerin bir çeşit nedenleri bulunduğunu, yıldızların unsurlar üzerindeki tesirlerini ve bu tesirlerin birtakım eserleri husule getirdiğini,

¹⁸¹ İbn Haldun, I, 306.

¹⁸² İbn Haldun, I, 306-307.

simetrik olma durumlarını, yıldızların tabiatları arasında meydana gelen imtizacı ve bu imtizaçtan havaya intikal eden şeyleri olduğunu kabul ederler. Bunlara dayalı olarak birtakım tahminler ve zanlar ortaya atarlar. Bunların yanına, bu kabulleri düşünen ve onlara nazar eden kişinin sezgisini de eklerler. Tüm bu şartlara bağlı olarak müneccimler, yıldızların âlemdeki müşahhas ve münferit varlıklar üzerindeki tesirine vakıf olduklarını iddia ederler.

Düşünüre göre bu şekilde gaipten herhangi bir bilgi edinmek mümkün değildir ve bu kişiler aslında hiçbir şey bilmezler. Zira düşünürün beyan ettiği gaybı bilme hususlarından hiçbiri bu kişilerde mevcut değildir.¹⁸³

12. Suje Olarak Hattu'r-reml Yöntemini Kullananlar

Hattu'r-reml, sözlükte; kumlu arazi anlamına gelmektedir. Türkçedeki ifadesi “remil atmak” ya da “remil dökmek” şeklindedir. İngilizce “geomancy” kelimesi latince’de ise “geomantia” kelimesi buna karşılık gelmektedir. Terim olarak ise; kaybolan bir şeyin yerini bulmak, merak edilen bir işin sonucunu öğrenmek amacıyla kum üzerine çizilen çizgilerle fal bakmak anlamına gelmektedir.¹⁸⁴ Bu sınıf gaybı haber verdiğini iddia eden insanları da düşünür, Müneccimler arasında değerlendirmiştir. Bu kişiler gaybı bilmek adına bir çeşit sanat ortaya koyarlar ve bu sanata hattı'r-reml adını verirler. Remelciler, müneccimlerin yıldızları tasnif ettiği şekilde çizdikleri şekilleri sınıflandırır ve bu şekilleri on iki burç ve dört kutbun karşılığı olarak on altı hane olarak belirlerler. Sonra bu şekillerden her birine uğur, uğursuzluk ve karışık olma anlamında haneler, hatlar ve delaletler tahsis ederler. İbn Haldun, bu şekilde yıldızların durumuna paralel, onun hükümlerine benzeyen bir ilim olarak tesis edilmeye çalışılmasına rağmen hattı'r reml sanatının yıldız ilminde olduğu gibi tabii vaziyetlere dayanmadığını belirtir. Bu ilim gelişigüzel çizilen şekillerin durumlarına ve keyfi tesadüflere dayanmaktadır. Yıldızların insanın kalbindeki

¹⁸³ İbn Haldun, I, 307. İbn Haldun’a göre metafizik alanda ittisal ve istihal bu alandaki bilgi için şarttır.

¹⁸⁴ İlyas Çelebi, “Remil” *DİA*, c.XXXIV, 555.

bilgilere ve gayba tesir ettiği iddiasını ortaya atanların da hata ettiğini söyleyen düşünür, yıldızlar ve felekteki vaziyetlerin unsurlar âleminin eseri olduğunu, kalbi bilgilerin ise sübjektif-nefsi hususlar olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla yıldızların eserleri veya felekteki vaziyetler gaybi bilgiye veya insanın kalbindeki bilgilere hiçbir şekilde delalet etmezler.¹⁸⁵

Bu sanatın yaygınlaşmasının nedeni ise şehirdeki tembel işsizlerin bu işi kazanç kapısı olarak görmeleridir.

Ancak gaybı idrak etme yeteneği kendisinde bulunan insanlar bu işle meşgul olduğunda hissi idraklerini bu şekillere bakıp meşgul ettiklerini ve gaybı idrak etmek için dikkatlerini bu noktaya teksif ettiklerini nihayet bu yetenek hali kendilerine arız olup gaybi haberler verdiklerini ifade eden düşünür, bu halin fitraten kendilerinde bulunmasından kaynaklandığını belirtir. Yoksa bu durum remel sanatının bir eseri değildir.¹⁸⁶

İbn Haldun remelcilerin, bu sanatın peygamberlere dayandığını iddia ettiklerini ve Hz. Peygamber (s.a.v)'in bir hadisini de buna delil gösterdiklerini zikreder. Bu hadis: “Eskiden kum üzerine hat çizen bir nebi vardı. Şimdi kimin hattı onunkine muvafık düşerse o isabet etmiş olur” şeklindedir. Burada zikredilen nebinin Danyal veya İdris (a.s) olduğunu söyleyen düşünür bu hadisin remil sanatının meşrutiyetine delil olamayacağını çünkü hadisin ifade ettiği mananın nebinin remil çizerek gaybı bildiği anlamında olmadığını, remil çizerken ona vahiy geldiği anlamını ifade ettiğini beyan eder. Bazı peygamberlerin vahyi irade etmeleri bakımından bu tür adetlerinin bulunmasının ise mümkün olduğunu savunan düşünür bunu, “O Resullerin bir kısmını diğer kısmına üstün kıldık”¹⁸⁷ ayetiyle izah eder. Buna göre bazı peygamberler vahyi hiçbir talep söz konusu olmadan, hiçbir şeye yönelmeden veya herhangi bir vesile aramadan doğrudan alır. Bazılarında ise böyle bir vesile ya da adet olabilir. Şöyle ki; Ümmet

¹⁸⁵ İbn Haldun, I, 307-308.

¹⁸⁶ İbn Haldun, I, 312.

¹⁸⁷ Bakara, 2/253.

fertlerinden biri beşeri hususlarla ilgili bir meselede bir müşkil, teklif veya başka bir şeyle Nebilerin huzuruna gelir. Bunun üzerine Nebi bu meselenin halli için Allah'a teveccüh eder ve bu çeşit adetlerle meselenin halli için teşebbüse geçerler. Bu peygamberler arasındaki dereceden kaynaklanmaktadır.¹⁸⁸

İbn Haldun, buraya kadar anlatılan üzere vahyin iki şekilde varit olduğunun ortaya çıktığını; “vahy-i iradi ve vahyi gayri iradi”, söylemektedir. Bu taksimin ise üçüncü bir vahiy çeşidinin olduğuna delalet ettiğini tespit eder. Hiçbir vasıta ve hazırlık yapmadan vahye muhatap olan nebilerin yanında belli vasıtalar ve yönelişlerle vahye ulaşan nebilerin varlığı bunun bir alt mertebesinde bulunan kimselerin bu çeşit bilgiye ulaşabileceğini gösterir.¹⁸⁹ Nitekim mutasavvıfların durumunu buna benzeten düşünür, geçmişte musiki dinlemeyi kendisine hissi idraklerden arınmak için vasıta belirleyen bir kişinin bu yolla tecerrüt âlemine ulaştığını ve nübüvvet mertebesinin altında kendi makamına nail olduğunu anlatıp bu duruma Kur'an'dan delil getirir: “Bizden her birimizin malum bir makamı vardır”¹⁹⁰.

Bu durumda remel sanatı ile uğraşanları iki kısımda değerlendirir. Bu işin sadece sanat olma yönüyle uğraşan kimselerin zan ve tahmine dayalı olarak verdikleri bilgilerin gaybi bilgi olamayacağını zira bu kimselerin gaybi bilginin elde edilmesi için şart olan tabii istidatlarının bulunmadığını ve cismani idraklerden sıyrılmadıklarını söylemektedir. Bu işle uğraşan bir diğer kısım insanların ise bu sanatı gaybi idraklere ulaşma yönünde vasıta olarak kullandıklarını ve bu kimselerin keşf yoluyla gaybi idrak etmek için remel şekilleriyle hislerini meşgul edip beşeri idraklerden tamamen sıyrıldıklarını ve ruhani idraklere ulaşip gaybi bilgilere nail olduklarını kabul etmektedir. Ancak bu

¹⁸⁸ İbn Haldun, I, 309. İbn Haldun için gaybi algılara ulaşma yöntemi birdir. Bu yöntem hissi algılardan ayrılmak ölçüsünde gaybi alana ittisal etmek şeklindedir. Hissi algılardan hiçbir vesileye ihtiyaç duymadan ayrılmak bu ittisal için en ileri seviyedir. Bazı vesileler kullanmak ise daha alt seviyede insanlar için gerekli olmaktadır. Bu vesileyle İbn Haldun, peygamberler için de aynı durumun söz konusu olduğunu ifade etmektedir.

¹⁸⁹ İbn Haldun, I, 309-310.

¹⁹⁰ Saffat, 37/164.

kişilerin ulaştıkları bilgi kehânet türünden bir bilgidir. Yoksa Nebilerin ulaştıkları bilgi türünden değildir. Bu çeşit insanların bilgisinin yalnızca ruhani olduğu, Nebilerin bilgisinin ise Allah indinden vahiy ile hasıl olan meleki bir idrak olduğu ayrımını da ifade eder.¹⁹¹

Düşünür “Nebilerden biri hat çizirdi...” hadisini şu meyanda izah etmektedir. Bu hadis düşünürün beyan ettiği gibi “vahyin gelişi esnasında hat çizmek, o nebinin adetidir” anlamında ya da “reml hatlarının ittihazi, o nebinin şanının azametine delalet eder” anlamında olsun her iki anlamda da remel sanatının meşruiyetini ifade etmez. Eğer bu hadisi “Nebi vahye hazırlık yapmak ve istidat kazanmak için hat çizirdi” şeklinde anlayacak olursak bu sefer de remelcilerin sanatının tamamen vahyi bilgi ile alakasız olduğunu ispat etmiş oluruz. Bazı kimseler nebinin bu amelinin uyulması gerekli olan bir şeriat olduğunu aynı zamanda bizden öncekilerin şeriatının bizim de şeriatımız olması icap eder dediklerini ve bu şekilde bu işi meşru göstermeye çalıştıklarını söyleyen düşünür bu ispat şekline de itiraz eder. Zira hadisteki ifadede nebinin bu işi ümmetine teşri ettiği anlamı yoktur ancak bu halin kendine has bir özellik olduğu anlamı ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu hal ve hareket o nebinin dışındaki insanlara şamil olmaz.¹⁹²

Düşünür ayrıca bu sınıf insanların birtakım kanunlar ve kaidelerle isimler üzerinde hesaplamalar yaparak¹⁹³ ya da çizdikleri dairelerle¹⁹⁴ unsurlar, kâinat, felekler ve ruhaniyet üzerinde bir paralellik olduğu öngörüsüne dayalı hesaplamalarla gaybi bilgilere ulaşılabileceğini iddia ettiklerini ancak bunun da imkânsız olduğunu beyan etmektedir.

¹⁹¹ İbn Haldun, I, 310.

¹⁹² İbn Haldun, I, 309.

¹⁹³ Ebced hesabı: “Arap alfabesinin ilk tertibi ve harflerinin taşıdığı sayı değerlerine dayanan hesap sistemi”. Geniş bilgi için bkz. Mustafa Uzun, “Ebced”, *DİA*, X, 69.

¹⁹⁴ Zayiçe: Yıldızların, belli bir zamandaki yerlerini, durumlarını gösteren çizelge. TDK internet sitesi,

http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.55439ebe430585.95972367 [01/05/2015].

Buraya kadar İbn Haldun'un yaptığı değerlendirmeleri ele alacak olursak, bilginin oluşumunda süje olarak insanın mahiyetini, sahip olduğu algıların varlık özelliklerine ve çeşitliliklerine göre geniş bir değerlendirmeye tabi tuttuğunu görmekteyiz. Şüphesiz ki bu şekilde teferruatlı değerlendirme onun müthiş bir gözlem yeteneğine sahip olduğunu göstermektedir. Bu değerlendirmelerin neticesinde öne çıkan hususlardan birincisi, varlık alemini ontolojik bir değerlendirmeye tabi tutması ve insanın bu alem içindeki yerini tespit etmesidir. Varlıkların mahiyetleri aşağıdan yukarıya doğru¹⁹⁵ farklılık ve gelişim göstermektedir. Bu tespitin sonucunda kainatta mevcut varlıkların birbirine yaklaşma; istihal, bu istihalin neticesinde bir üst seviyeye geçiş; ittisal gibi hususların mevcudiyetini duyuşal ve batını his imkanlarıyla ispat etmektedir. İkinci husus, varlık aleminin bu yapısı neticesinde insanın algı imkan ve vasıtalarının mahiyet ve hakikatlerini tespit etmesidir. Bu tespitin sonucunda varlık aleminin birinci seviyesi şeklinde tanımladığı maddi alanda ve maddi alanla bağlantılı rüya alanında¹⁹⁶ insanın sahip olduğu dış ve iç duyularıyla bilgi sahibi olabileceğine ve bu bilginin açık-seçik, vicdani olarak¹⁹⁷ doğrulanabilir özellikte olduğuna ulaşmıştır. Metafizik alanda ise insan sahip olduğu duyu imkanlarıyla bilgiye ulaşamaz. Bu alanda hakiki anlamda bilgi sahibi olan varlık melektir. Ancak, peygamberler, kahinler ve tasavvuf ehlinin; uyku halinde her insanın, bu alanda bilgi sahibi olması bir fenomendir. İnsan duyuları melekler alemini algılama yeteneği olmadığına göre bu bilginin hasıl olması için insanın melekler alemine yaklaşması ve geçiş yapması imkanına bağlı olarak bu fenomen izah edilebilir. Ancak bu geçiş insanın varlığı itibariyle bir dönüşüm; evrim değildir. Bu anlamda insan melek olmaz. Dolayısıyla sahip olduğu duyuların mahiyeti değişmez ve bu duyularla melekler alemini algılayamaz. Aksine insan duyularından sıyrıldığı oranda bu geçişi gerçekleştirir. Yaklaşma ve geçiş derecesine göre bu alemden insanın algı boyutuna çeşitli algılar; vahiy, ilham,

¹⁹⁵ Hayvanlardan meleklerle doğru bir yükseliş.

¹⁹⁶ Maddi alanda elde edilen bilginin zihindeki formel hali.

¹⁹⁷ Elde edilen bilgi formunun objeye uygunluğunun tespit edilebilmesi.

kehanet, sadık rüya, atılır. Bu algıları anlama ve açıklama ise insanın kendi alanına döndüğünde sahip olduğu iç ve dış duyu imkanlarına kalmıştır.

b. Obje

İbn Haldun, bilginin oluşumunda süje, yani insanın ilişki içerisinde bulunduğu varlık alanını, üç ayrı alan olarak ele alır: Duyularla algılanan duyusal varlık alanı, duyusal varlık alanına bağlı olarak iç algı vasıtaları ile nefiste meydana gelen nefsi varlık alanı, nefsi varlık alanında bazı delilleri ve şahitleri bulunan ancak insan idrakinin ötesinde olan ve rüya yoluyla ya da bazı özel insanların beşeri idrak vasıtalarından tamamen ayrı olarak, nefse ilham ve vahiy şeklinde atılan algılarla varlığının tespit edildiği; tabiat ötesi varlık alanı.¹⁹⁸

Birinci ve ikinci varlık alanı, İbn Haldun'a göre oluşumlar alemidir. Bu alem de iki farklı varlık türü ihtiva eder. Bunlardan birincisi unsurlar, unsurların eserleri ve bu eserlerden meydana gelen maden, bitki ve canlılar gibi saf zatlardır. İkincisi ise canlılardan meydana gelen fiillerdir. Varlıkların arasında bulunan düzen canlıların fiillerinde de mevcuttur.¹⁹⁹

Duyusal varlık alanında duyularla algı bağı kurulan her türlü maddi varlık; obje olarak değerlendirilir. Canlılar alemi oluşturulan hayvanlar ve insanlar sahip oldukları dış duyularla bu varlık alanında algı bağları kurarlar.²⁰⁰ Bu varlık alanı aynı zamanda ikinci varlık alanı için temel ve ispat alanıdır.²⁰¹

İkinci varlık alanı nazari bilginin elde edildiği; maddi varlık alanından elde edilmiş veriler üzerinden batıni algı alanında fikir kuvvetinin çeşitli hareket ve

¹⁹⁸ İbn Haldun, II, 770; Uğur Köksal Odabaşı, İbn Haldun'da Bilgi Teorisi, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, (1. Baskı), İnsan Yayınları 2015, c. 7, 810.

¹⁹⁹ İbn Haldun, II, 767; Uğur Köksal Odabaşı, 808. Umran ilminin alanı bu alandır.

²⁰⁰ İbn Haldun, II, 766.

²⁰¹ İbn Haldun, I, 288. Beşeri nefisler dış duyularla elde ettikleri çeşitli algıları iç algı vasıtaları ile işler ve bilgi üretir. İç algı vasıtalarıyla üretilen formların temel hareket noktası duyusal alandır. Nefisin iç algı vasıtalarında; hayalde, ürettiği formlar dış algılarla elde edilen ilk bilgilere göre doğru ve yanlış olarak tasdik edilir.

yönelmeleri sonucu ulaştığı külli bilgiler alanıdır. Bu külli bilgiler İbn Haldun'da tabiat alanıyla sınırlıdır.²⁰²

İkinci varlık alanının ikinci türü olan fiiller ve bu fiillerin gerçekleşmesindeki düzenlilik, İbn Haldun'un üzerinde çalıştığı ve ilk defa kendisinin ortaya attığı varlık alanı; tarihi-toplumsal varlık alanıdır. Buna göre toplumsal varlık alanını oluşturan toplumların yapısı, karakterleri ve hareketleridir. Toplumların oluşum, gelişim ve çöküşüne etki eden haller ve bunlara bağlı olarak tarihi varlık alanında ortaya çıkan kurallar ve kaideler mevcuttur.²⁰³

Üçüncü varlık alanı olan tabiatüstü varlık alanı ile bilgi bağı kurmak, insan algısının üstesinden geleceği bir iş değildir. Bu alanın varlığını insan, nefsindeki bazı eserlerle bilmektedir. Aynı zamanda tabiatüstü varlık alanı; insanın fiillerinin yönelişinde ve toplumsal varlık alanının şekillenmesinde yönlendirici bir etkiye sahiptir.²⁰⁴

c. Süje ile Obje Arasındaki İlişki Bilgi Aktları

Birçok düşünür tarafından tanımlandığı şekliyle bilgi, süje ile obje arasındaki ilişkinin ürünüdür.²⁰⁵ İbn Haldun'a göre objeler farklı alan ve özelliklere sahiptir. Buna bağlı olarak süjenin objeye yönelik tavrı da çeşitlidir. Bununla birlikte süje olarak değerlendirilen her insan da objeye yönelmede aynı yeteneğe sahip değildir. Bu yetenek bilgi aktlarını kullanıp bilgi sahibi oldukça gelişir, olgunlaşır ve kemale erer.²⁰⁶ Metafizik alanda ise yalnız fitratında özel yetenek sahibi olan insanlar için bilgi mümkündür.

²⁰² İbn Haldun, II, (çevirenin dipnotu), 833. İbn Haldun, akli tabiata ve ondaki hakikatlere bağlamıştır.

²⁰³ İbn Haldun, I, 199.

²⁰⁴ İbn Haldun, II, 771.

²⁰⁵ Takiyettin Mengüşoğlu, 48.

²⁰⁶ İbn Haldun, II, 775.

Tüm bu bilgiler ışığında süjenin objeye yönelik kurduğu bilgi aktlarını: algı, düşünme, anlama ve açıklama şeklinde sıralayabiliriz.

Süje ile obje arasındaki bilgi aktlarından birincisi algı aktıdır.²⁰⁷ Algı aktı insanın görme, işitme, dokunma, tatma, koklama gibi duyularıyla maddi varlık aleminde bulunan herhangi bir şeyle kurmuş olduğu ilişkidir.²⁰⁸ Eşyanın şekillerini, sertliğini, yumuşaklığını, kokusunu, uzaklık, yakınlık, büyüklük ve küçüklüklerini algı aktı ile biliriz. Bu noktada hayvanlar, insanlarla aynı duyulara sahiptir.²⁰⁹ Bu duyularla eşya arasında kurulan akt ile ulaştığımız bilgi, zatımızın haricindeki şeylerle alakalı kendi zatımızda oluşan şuurdur.²¹⁰ Ancak insanlar hayvanlardan farklı olarak sahip oldukları müşterek his ile reel varlık alanından elde ettikleri algıları toplu olarak; gruplandırarak algılayabilmektedir. Bu da algı aktının insan için bir başarısıdır.²¹¹

Bilgi aktlarından bir diğeri de düşünme aktıdır. Algı aktıyla düşünme aktı arasında alanları, sınırları ve başarıları açısından farklılıklar vardır. Algı aktının alanı dardır. Sadece reel varlık alanında süjeye bilgi sağlamaktadır. Ancak düşünme aktı hem reel varlık alanında²¹² hem de ideal²¹³ ve mental; zihinsel²¹⁴

²⁰⁷ Mengüşoğlu, 55.

²⁰⁸ İbn Haldun, II, 766

²⁰⁹ İbn Haldun, II, 766.

²¹⁰ İbn Haldun, II, 766.

²¹¹ İbn Haldun, II, 766.

²¹² İbn Haldun'a göre fikrin ilk derecesi; insanın yaşadığı alem içinde tabii; kainatta mevcut haliyle kendiliğinden var olan, veya vaz'i; insanların sonradan oluşturmuş olduğu yapılar hakkındaki hususları aklen kavramasıdır. Bunun için duyularla soyutlanan eşyanın formları üzerinde zihnin dolaşması; tahlil ve terkip; analiz ve sentez yaparak, elde ettiği verileri tasavvur etmesi; zihinde canlandırması sonucu çeşitli bilgilere ulaşmaktadır. Bu bilgiler; insanın kendisi için faydalı olanı bulmasına, geçimi ile ilgili durumları yoluna koymasına ve kendini zararlardan koruyacak hususları tespit etmesine yarayan bilgilerdir.

²¹³ İnsanın hemcinsiyeli; aile, arkadaş ve bulunduğu toplumu oluşturan bireyler arasındaki ilişkiler için geçerli olan adab-ı muaşeret kurallarının, toplumların oluşum, gelişim ve yıkılışını sağlayan kurallar, devlet için, iktisadi yapı için, siyaset için geçerli kaideler hakkında tasdik; bir olayın, durumun doğru olduğunu belirleme türünden bilgilere insanı ulaştıran bilgidir.

²¹⁴ Çeşitli tasavvur ve tasdiklerle elde edilen külli bilgiler üzerinden analiz ve sentezler yaparak yeni tasavvur ve tasdik türünden bilgilere ulaşmak şeklinde oluşan bilgilerdir. Tamamen zihinde gerçekleşen bu algı türü zihin alanında tekrar tekrar vücuda gelerek varlığı cinsleri, fasılları, sebep ve illetleri ile birlikte olduğu gibi tasavvur etmeyi amaçlar. Bu sürecin sonunda insan fikri kendi

varlık alanında olan şeylerin de bilgisini sağlamaktadır.²¹⁵ İbn Haldun'a göre zihinsel varlık alanı tabiatüstü alanın başladığı yere kadardır. Bu alandan öteye geçerse elde ettiği sonuçlar zan; doğru olduğu bilinemeyen, ölçülemeyen bilgiye götürür ki bunun da felsefi açıdan bir değeri olmaz.

Düşünme aktının bu sınırsız alanında doğru bilgiye ulaşmak için sürekli olarak reel varlık alanında duyularla, ideal varlık alanında deney ve tecrübe ile, zihinsel varlık alanında ise mantık ilmi kurallarıyla kontrol edilmesi gerekir.²¹⁶ Satranç oyuncularının yapacakları hamleyi dört ya da beş hamle önceden planlamaları ve ona göre hareket etmeleri düşünme aktının mantık ile kontrol edilmesine örnektir.²¹⁷ Çünkü bu kontroller yapılmazsa gerçekte ilgisi olmayan hayali bilgilere ulaşmak söz konusu olacaktır.

Bu kontrol her varlık alanı için aynı yöntemle sağlanmak istenir ve bu yöntem düşünmeyi hâkimiyeti altına alırsa felsefi izmlerin oluşmasına sebep olur. Böylece düşünce emprizm, sensualizm, idealizm, rasyonalizm gibi belli bir akımın dar alanı içine hapsolür.²¹⁸ Özellikle psikoloji biliminin yaptığı çalışmalarda insan yeteneklerini elektrik akımını ileten elektrik kabloları gibi tek tek ayırıp incelemesi ve bazı yetenekleri mutlaklaştırması, insanın yeteneklerinin bir bütün olarak hareket ettiği gerçeğinden uzaklaşması ile psikoloji bilimi, bilgi felsefesini olumsuz yönde etkilemiştir.²¹⁹ Çünkü psikoloji işlevleri açısından bu yetenekleri inceler ve bu onun en doğal hakkıdır ancak bilgi felsefesi için bu yetenekler doğru bilginin başarısı için önemlidir. İbn Haldun ise yukarıda ifade ettiğimiz gibi bu kontrolü farklı alanlarda, o alanda doğru bilgiye ulaşma amacına yönelik bir tavır sergileyerek, farklı yöntemler uygulamıştır. Dolayısıyla

hakikati hususunda kemale erer; akl-ı mahz-nefsi müdrike haline gelir. Bu algı sürecinin sonunda ulaşılan bilgi ilim veya zan olarak ortaya çıkar.

²¹⁵ Mengüşoğlu, 59-60.

²¹⁶ Mengüşoğlu, 60.

²¹⁷ İbn Haldun, II, 768.

²¹⁸ Mengüşoğlu, 60.

²¹⁹ Mengüşoğlu, 61.

indirgemeci bir tavırdan uzak durmuştur.²²⁰ Bilgi imkan ve sınırlarına bağlı olarak şüpheli,²²¹ reel varlık alanında realist, zihinsel varlık alanında empirist ve idealist,²²² metafizik alanda ise akli yöntemleri bir kenara itip keşf, vahiy ve iman merkezli bir tavır sergilemektedir.

Düşünme aktının en çok bilinen fenomenleri; soyutlama, ayırma, birleştirme ve karşılaştırmadır.²²³

Düşünmenin, algı alanına giren olayları doğrudan kavraması olayına anlama denir. Algı aktı ya da düşünme aktından reel varlık alanına giren algılar duyularımızla veya düşüncemizle algıladığımız varlığın bilgisini bize sağlamaktadır ve bu bilgi duyulara, düşüncelere veya belli sistemlere bağlı olarak izah edilebilmektedir. Ancak anlama aktı herhangi bir düşünceye veya duyuya bağlı olmadan, algı vasıtalarından sıyrılma oranında doğrudan kavrama şeklinde olmaktadır. Bu kavrama metafizik alanda perdenin açılması sonucu insanın düşünme alanına doğrudan atılan bilgi ile mümkündür. Bununla birlikte anlama aktı için sahih iman, riyazet, bilgiyi kastetmeme; yalnızca Allah'a yönelme veya duyulardan sıyrılıp bir çeşit trans haline geçme gibi hazırlık aşamaları söz konusudur.²²⁴

Şunu da ifade etmemiz gerekir ki anlama aktıyla elde edilen bilgi kişiye has bir bilgidir. İnsanın sahip olduğu algı vasıtalarıyla ispatı mümkün olmayan bir bilgidir. Bu algının gerçekleşmesinin mahiyeti de yine açıklanamaz.

Anlama aktının fenomenleri nefsin algı vasıtalarından sıyrılıp metafizik alana geçtiğinde kendisine görülür hale gelen müşahedelerdir. Bu müşahedeleri insan sahip olduğu bilgi birikimi ya da yetenekleriyle elde etmesi mümkün değildir. Hiçbir düşünce hareketine yeltenmeden bu müşahedeleri olduğu gibi

²²⁰ Kamil Sarıtaş, 736.

²²¹ Gazali de benzeri bir şüpheli tavır sergilemiştir. Bilgi için bkz. Abdülhalim Mahmud, 374;

²²² Onun idealizmi kantta olduğu gibi zihni alanın dışındaki varlık alanını inkarı gerektirmiyor bkz. Neşet Toka, 160.

²²³ İbn Haldun, II, 766.

²²⁴ Suje olarak Peygamber, riyazet ehli ve kehanet ehli konusunda bu hususu anlattık.

anlar. Varlığın hakikati ile ilgili bilgi; bir insan eylemini yönlendiren tabiatüstü sebep, aleyhte veya lehte olan bir durumun perde arkası, sosyal bir hadisenin, toplumsal bir yapının, tarihi bir olayın, bir isyanın, bir dinin hakikatinin anlaşılması anlama aktı ile olur.²²⁵

Açıklama aktı süje ile obje arasını bir aracıyla bağlar.²²⁶ Bu; genel geçer bir ilke, bir kanun vb. aracılığıyla süje objeyle bağlantı kurar ve obje hakkında dolaylı bir bilgi verir. Açıklama aktı fizik-nedensel bir alanda transendent şekilde bilgi sağlar. Transendent (tüme varım) ise örneğin bir hastalıktan yola çıkarak onun nedenlerini açıklamaya çalışır veya tarihte belli ekonomik ya da siyasi bazı temellere dayanarak bir savaşın, bir devletin çöküşünün, kuruluşunun, yükselişinin vb. nedenlerini açıklar. İbn Haldun'un toplumsal hadiselerin gerçekleşmesini coğrafi nedenlere, kültüre, iktisada ve belli genel geçer ilkelere bağlı olarak açıklamasını da buna örnek olarak verebiliriz. Açıklama aktı bir de metafizik alandan aracısız ve duyularla algılama olmadan elde edilen müşahedenin nefsi algı alanına dönünce batını algı vasıtalarıyla açıklanması şeklinde olur.²²⁷

İbn Haldun tarihi olayları değerlendirirken bu aktların birbirinden kopuk olmamasına ve özellikle verdikleri bilgi yönünden algı aktı ve düşünme aktı ile uyumuna dikkat etmektedir. Yahudilerin asker sayısı ile ilgili tarihsel bir veriyi

²²⁵ Mengüşoğlu, 65-70.

²²⁶ Mengüşoğlu, 70.

²²⁷ İbn Haldun, I, 289. Nebiler aldıkları vahiy türünden bilgileri beşeri idrak seviyesine indirirler ve bu şekilde açıklarlar.

değerlendirmesi bu hususa örnek teşkil etmektedir.²²⁸ Metafizik alandaki bilgiyi ise vahye uygunluğuyla değerlendirdiğini söyleyebiliriz.²²⁹

3. Bilginin Kaynakları

İbn Haldun'da bilginin kaynaklarını temelde iki başlık altında ele alabiliriz. Bunlardan biri akıl, diğeri ise nefistir. Akıl; Duyusal alanda akıl, deney ve tecrübe alanında akıl ve nazari alanda akıl olmak üzere üç kısımda değerlendirilecek. Aklın alanının ötesindeki metafizik alanda ise bilginin kaynağı olarak nefis konusu ele alınacaktır.

a. Bilginin Kaynağı Olarak Akıl

Bilginin kaynağı olarak akıldan bahsederken öncelikle aklın tanımı hakkında tarihi seyri özetlememiz gerekmektedir. Zira İbn Haldun'un akılla ilgili görüşleri ilk kez kendisi tarafından düşünülüp ortaya koyulmuş bilgiler değildir. Kendisine kadar geçen dönem içerisinde İslam filozoflarının ve onların kendilerinden etkilendiği Yunan düşüncesinin akıl ile ilgili olarak ortaya koymuş oldukları ontolojik ve psikolojik teoriler kozmik varlık ve bilgi teorisi hakkında çeşitli ekollerin oluşmasına sebep olmuştur. İslam filozoflarının son yıldızı olarak değerlendirilen İbn Haldun'un akılla ilgili görüşlerini anlamak için bunları bir ölçüde zikretmemizde fayda vardır.²³⁰

Sözlük anlamlarını incelediğimizde aklın genel bir tarifinin yanı sıra çeşitli ekoller açısından da birer tarifinin verildiğini görmekteyiz. İngilizce "Reason",

²²⁸ İbn Haldun, I, 166. Hz. Musa (a.s)'nın emriyle eli silah tutanların Tih çölünde toplandığını ve altı yüzbin hatta daha fazla asker sayısına sahip bir ordunun hazır olduğunu nakleden Mesudî ve benzeri tarihçilerin, tarihi bilginin, tecrübe ve müşahede ile bilinen şimdiki halin kaide ve kurallarına göre bir değerlendirme yapmadan, naklinde hata ettiklerini aktarmaktadır. Çünkü İbn Haldun'a göre suyun suya benzemesinden çok geçmiş şimdiye benzer. Kahire ve Şam şehirlerinin bu kalabalıkta bir orduyu alacak ve barındıracak imkanlarının olması mümkün değildir. Ayrıca bu kalabalıkta bir ordu savaş meydanına sığmaz. Dolayısıyla haber verilen bu asker sayısı hatalıdır.

²²⁹ Süje başlığı altında ifade ettiğimiz gibi Kahinler türünden kişilerin, tasavvuf ehlinin vb. kişilerin verdikleri bilgiyi vahye uygunluk açısından değerlendirmektedir.

²³⁰ Cemil Meriç, "Kendi Semasında Tek Yıldız- II", *Fikirde ve Sanatta Hareket*, sy. 100, (Nisan 1974), 33; Ahmet Albayrak, "Bir Medeniyet Kuramcısı Olarak İbn Haldun", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX/9, (2000).

Arapça “el-Akl”, Latince “Ratio” kavramlarıyla ifade edilen akıl; sayma, hesap etme, düşünme anlamlarına gelmektedir.²³¹ Genel olarak akıl insanın sahip olduğu soyutlamalar yapabilme, bir şeyi kavrama, kavramlar ve varlıklar arasında bağ kurma, düşünebilme, benzerlikleri tespit edebilme ve farklılıkları ayırma ve bunlar arasında çıkarımlar yapabilme yeteneği ve kapasitesidir. Ayrıca vahiy, inanç, sezgi, duygu, duyum, algı ve deney gibi bilme yeteneklerinden farklı olarak insana özgü bilme yeteneği, doğru düşünme ve hüküm verme yeteneği, kavram oluşturma gücü şeklinde tarif edilmektedir.

Sezgisel akıl olarak tarif edildiğinde apaçık doğruları veya soyut nesnelere, özleri, tümelleri vb. doğrudan ve bir aracı olmaksızın sezme yeteneğidir. Dedüktif akıl olarak tarif edildiğinde tümevarım yöntemiyle öncüllerden yola çıkıp sonuca varmak suretiyle çıkarımlar yapabilme yeteneğidir. Pratik akıl olarak değerlendirildiğinde belirli eylemlerin niçin gerçekleştirilmesi gerektiğini, bu eylemlerin sudur ettiği ilkeleri veya amaçlarını kavrama yeteneğidir. Dini alanda ise hak ile batılı, güzel ile çirkini birbirinden ayırabilen ve bilginin esasını teşkil eden ilahi güçtür.

Bütün bu tanımlardan ortak bir sonuç elde ederiz ki o da aklın insanın diğer canlılardan farklı olarak sahip olduğu bilme yeteneği olduğudur. Bu tariflerdeki farklılıklar ise çağın ilgilerine ve şartlarına göre değişiklikler göstermiştir. Mesela ilkçağda zihinden bağımsız olarak varlığı bilen akıldır. Orta Çağda ise dinin etkisinde kalan felsefi düşünce, akli inancın hizmetine sokmuştur. Modern dönemdeki bilimsel düşüncenin gelişimini sağlama görevi verilen akıl, bunun bir sonucu olarak parçalanmış bir hale gelmiştir.²³²

Aklın genel olarak tarifinden sonra tarihi süreç içerisinde aklın tanımlanması ve bilgi elde etme yeteneği bağlamında değerlendirilmesi serüvenini kısaca ele alalım. İlkçağ filozoflarından Anaxagoras (ö. M.Ö. 428) akli, âlemi

²³¹ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, “Akıl” md., Ankara:1997, Akçağ Yayınları, 7.

²³² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, “akıl” md., İstanbul: 2005, Paradigma yayınevi, 55.

idare eden “nous” anlamında kullanmıştır²³³. Nous, bilgiyi deneye ya da duyulara bağlı olarak elde etmez aksine bütün bilimlerin ilk ilkeleri, formları veya ideaları, ezeli-ebedi akılla anlaşılabilir olan tözleri zihinsel bir yetenek olarak bilir.²³⁴

Plotinus’un (ö. 270) kozmolojik sisteminde ise akıl Tanrı’dan yani her türlü iyilik ve güzellikleri sembolize eden “Mutlak Bir”den “feyz” ve “sudur” yoluyla çıkan ilk varlıktır. Burada akıl mutlak şuur ve zeka anlamında kullanılmaktadır ve birdir ancak zatı itibariyle de çokluk karakterine sahiptir. Bundan dolayı bu ilk akıldan ikinci akıl sudur eder. Bu da nefis (ruh) ve felek (tabiat)’tir²³⁵.

Peripatetik felsefenin kurucusu olan Aristo (ö. M.Ö. 322) ise akıllı pasif akıl ve aktif akıl olmak üzere ikiye ayırır. Pasif akıl henüz üzerine hiçbir şey yazılmamış boş bir levha gibidir. Ancak henüz kendisinde hiçbir bilgi bulunmayan bu akıl varlığın mahiyet ve sürelerini soyutlayıp kavrayabilecek güç ve yeteneğe sahiptir. Maddi olmayan pasif akıl varlığın bilgisini kavramaya başladıktan sonra kuvveden fiile geçer, şekil alır, bedene bağlıdır ve fanidir. Fakat pasif aklın harekete geçmesi kendi halinde olmaz onu harekete geçiren aktif akıldır. Aktif akıl bütün akledilebilirlerin fiil halinde kendisinde bulunduğu akıldır. Ontik bir niteliğe sahip olan aktif akıl bedenden önce de vardır ve sonra da varlığı devam edecektir. Aktif akıl olmadan hiçbir şeyi bilemeyiz ancak aktif akıl pasif akla etki ederek bilginin meydana gelmesini sağlar.²³⁶ *Metaphysica* ve *Ethica Nicomachea* adlı eserlerinde Aristo’nun bazı ifadelerine bakılacak olursa aktif akıl ile Tanrı’nın aynı olması gerekmektedir.

Aklın mahiyeti ve fonksiyonları konusunu ilk ele alan İslam filozofu Kindî’dir (ö. 866). *Risale fi’l-‘akl* adlı eserinde konuyu ele alırken farklı bir sistem ve terminoloji kullansa da mahiyet ve muhteva olarak yukarıdaki

²³³ Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *DİA*, c. II, 239.

²³⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, “nous” md., İstanbul: 2005, Paradigma yayınevi, 1246.

²³⁵ Bolay, a.g.m., 239.

²³⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, trc. Zeki Özcan, Bursa: Sentez Yayınları, 2014, 150-155.

zikrettiğimiz filozofların görüşleriyle aynı yönde görüşler beyan etmiştir. Ancak onlardan farklı olarak aklı dört safhada ele alır. Bunlar; El-aklü'l evvel ellezi hüve bi'l fiil ebeden, el-akl bi'l-kuvve, el-aklü'llezi harace mine'l-kuvve ile'l-fiil, el-aklü'l beyâni evi'z-zahir.²³⁷

Bir diğer İslam filozofu Fârâbî (ö. 1240) de Me'ani'l-akl adlı eserinde konuyu bütün boyutlarıyla ele almıştır. Fârâbî de Kindî gibi aklı dört aşamada ele alır. Faal akıl bizim dünyamıza en yakın olan ay feleğinin aklıdır ve nasıl ki güneş ışığını gönderip çevresini aydınlatınca göz varlıkla ilgili renk ve şekilleri algılar faal akıl da insan aklına tesir edince insan aklı bilgi edinebilir.²³⁸ Aksi durumda insan aklının bilgi edinebilmesi mümkün değildir. İnsan aklının en üst mertebesinde de el-akl bil kuvve mevcuttur. Güç halindeki bu akıl Fârâbiye göre nefis veya nefsin bir cüzüdür ve ölümlüdür. Faal akılla ittisal edecek olan külli nefis ise ölümsüzdür. Faal aklın güç halindeki akla tesir etmesiyle de el-akl bi'l-fi'l mertebesine ulaşılır ve bu mertebede kavramla akıl özdeşleşir. Bunu Fârâbî mum örneğiyle açıklar. Mum üzerine basılan damga bütün özelliklerini muma geçirir ve artık mum da bir damga haline gelir. Varlığa ait formların maddeden soyutlanarak akılla özdeşleşip tam bağımsız hale gelmesine de el-aklü'l-müstefâd adını vermektedir.²³⁹

İbn Sînâ'ya (ö. 1037) gelince o da kendinden önceki filozoflar gibi aklın mahiyeti ve fonksiyonlarını bir hiyerarşi içerisinde açıklar. Bir önceki akıl bir sonrakinin maddesi, sonraki de öncekinin formudur. Ancak İbnî Sînâ'nın görüşlerinde önemli farklar da mevcuttur. O insan aklının faal aklın etkisinden önce hayalde bulunan tikellere yönelmesinden ve faal aklın etkisini kabul edecek

²³⁷ Bkz. De Boer, *İslamda Felsefe Tafihi*, trc. Yaşar Kutluay, İstanbul: Anka Yayınları, 2001, 73; Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983, 222; Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015, 46.

²³⁸ Farabi, *El-Medinetü'l-Fazıla*, trc. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1990, 102.

²³⁹ Bkz. İbrahim Hakkı Aydın, *Farabi'de Bilgi Teorisi*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2003, 106-134; Ayrıca bkz. S. Hayri Bolay, *Aristoteles Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*. İstanbul: M. E. B. Yayınları, 1986, 92-97;

bir kıvama getirmesinden bahseder.²⁴⁰ Faal aklın etkisiyle de bunlar birer bilgi haline gelir. Bu hazırlanma düşünme ile olur ve öğrenimin amacı da insan aklının düşünce ile faal akılla ittisal yeteneğinin geliştirilmesidir. Bu yeteneği çok gelişmiş olan ve hiçbir öğrenime ihtiyaç duymadan faal akılla ilişki kuran ve varlık hakkında bilgi elde eden kimselerde ise kudsî akıl olduğunu söyler. Bu da peygamberlerin haiz olduğu vahiy bilgisidir. Beşeri aklın faal akılla ittisaliyle birlikte en yüksek bilgiyi ve en büyük mutluluğu elde etmesine rağmen ittihat(birleşme) ve fenâ'nın(yok olma) mümkün olmadığını savunur. İnsan nefsi yaşarken de öldükten sonra da ferdiyyetini muhafaza eder. İbn Sînâ felsefesinde faal akılla ittisal bu şekildedir. Bu şekilde İşrak düşüncesini ilk temellendiren düşünür olmuş ve rasyonel psikolojiden irrasyonel psikolojiye (sezgi) yükselmiştir.²⁴¹

Son olarak burada zikredeceğimiz filozof İbn Rüşd'tür (ö. 1198). O da diğer filozoflar gibi dört akıldan bahsetmiştir. Ancak mahiyet ve fonksiyonları bakımından bu akılları diğer filozoflardan farklı olarak değerlendirmiştir. Faal akıl nefsin dışında insana feyiz gönderen ve onu yöneten bir akıl değil aksine nefsin kemale ermiş ve soyut bir varlık kazanmış halidir. Aynı şekilde heyülani akıl, fiil halindeki akıl ve müktesep akıl nefsin farklı görünümünden başka bir şey değildir. Heyülani akıl ve fiil halindeki akıl nefsin bir parçası ya da gücü değildir. Onlar insan nefsinin bedenle ilişki kurmasıyla birlikte oluşan manevi cevherlerdir. Dolayısıyla nefis gibi ölümlü değildirler. Burada filozofun müktesep akıl dediği Fârâbi ve İbn Sînâ'nın müstefad aklından başka bir şey değildir. Müktesep akıl heyûlânî aklın fiil halindeki görünümüdür ki bu, insan nefsine ait olan bir duyudur. Dolayısıyla nefis bedenden ayrıldığında duyular alemine ait bütün bilgi birikimi de yok olacağından müktesep akıl ölümlüdür demektedir. Görüldüğü üzere İbn Rüşd terminolojik olarak aynı yolu izlemekle beraber getirmiş olduğu

²⁴⁰ İbn Sîna, *En-Necât Felsefinin Temel Konuları*, trc. Kübra Şenel, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013, 231.

²⁴¹ Bkz. Mustafa Yıldız, "İbn Sînâ'nın Kutsal Akıl Öğretisi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, XXI/2 (2010), 83-108; Ali Durusoy, "İbn Sînâ", *DİA*, c. XX, 323-324.

yeni yorumlarla birlikte hem meşşâî çizgiden hem de yeni eflatuncu görüşten ayrılmaktadır. Zira yukarıda da geçtiği üzere feyiz ve sudûr teorisine karşıdır.²⁴²

Buraya kadar görüşlerini özetlediğimiz filozofların “bilginin kaynağı olarak akıl” konusunda ortaya koydukları görüşlerini İbn Haldun, iki açıdan eleştirmektedir. Birincisi; bu düşünürler ‘akıllar’ diye tarif ettikleri aklın derecelerine varlıksal birer form giydirmiş olmalarıdır. Halbuki İbn Haldun’a göre akletme bir yetenektir.²⁴³ Ancak bu yeteneğin oluşmasında söz sahibi olan algı organları için ontolojik bir değerlendirme yapılabilir.²⁴⁴ Bu organlar da dış duyular ve iç duyulardır.

İkinci olarak; aklın bilgi ürettiği alanı doğru belirleyememiş olmalarıdır. Duyusal, tecrübi ve nazari alanda aklın elde etmiş olduğu yetkinlikle metafizik alanda da söz sahibi olabileceğini düşünmüşlerdir. Halbuki İbn Haldun’a göre, bu alanlarda yetenekli ve başarılı olan akıl, metafizik alanda bilgi üretme güç ve kabiliyetine sahip değildir.²⁴⁵

²⁴² Bolay, 239-242; H. Bekir Karlığa, “İbn Rüşd”, *DİA*, XX, 263-265.

²⁴³ Fikir, hissin ötesindeki suretler üzerinde tasarrufta bulunmaktır. bkz. İbn Haldun, II, 766. Bu şekilde akli, suretler üzerinde ekleme çıkartma, ayırma birleştirme gibi eylemleri yapma yeteneği olarak tanımladığını görmekteyiz.

²⁴⁴ Algı organları olan kulak, göz, burun, dil, ten; işitme, görme, koklama ve tatma duyularının biyolojik mekanıdır. Aynı şekilde İbn Haldun, nefsi algılar olan müşterek his, hayal, vehim, hafıza ve fikir için de insan beyninde biyolojik mekanlar olduğunu zikretmektedir. Bilginin kaynağı olarak nefis konusunda bu hususu açıkladık.

²⁴⁵ Süje başlığı altında peygamberler, riyazet ehli ve kahinleri anlatırken bu hususu beyan ettik. Süleyman Uludağ İbn Haldun’un varlıklar arasındaki ittisali anlatırken hayvanlar aleminin son sınırındaki en mükemmel varlık olan maymunun insanlar aleminin ilk noktasında bulunan ibtidai bir insan haline dönüşme istidadına sahiptir şeklinde devam ettirdiği varlıklar arasındaki (madde-bitki-hayvan) ittisal görüşünü, insandan meleğe inkılap etme istidadını zikrettikten sonra buradan sonrasını getirmemesini; yani meleklerle uluhiyetin çeşitli mertebeleri arasındaki ittisale devam etmemesini vahdeti vücud görüşüne yaklaşmamak için tercih ettiğine ya da bunun kendisi için bir sır olduğuna bağlamaktadır. İbn Haldun’un bu tespitinin ise umumi bir müşahede ya da sezgiye bağlı olduğunu ilmi bir nazariye olmadığını zikretmektedir (İbn Haldun, II, (çevirenin dipnotu), 774). Halbuki biz diyoruz ki onun ittisal görüşü ilmi bir nazariyedir ve epistemolojisi de bu nazariye üstüne kuruludur. İlmi bir nazariye olmasının nedeni aklın tabiat alanında yetkin olması ve varlıklar arasındaki bu ittisalin müşahede edilebilir olmasıdır. Çünkü müşahede edilen varlıklar üzerinden akıl bilgi üretir. Melekler alemindeki ittisal kalıp sonrasına devam etmemesi de aynı şekilde aklın yetkin olmadığı bir alanda konuşmak istememesidir. Çünkü eğer konuşursa söyledikleri zanni bilgiden öteye geçemeyecektir. Bunun da felsefi açıdan bir değeri yoktur. Dolayısıyla İbn Haldun’un bu görüşlerinde bir tezat ya da kapalılık mevcut değildir. Benzer bir

O halde İbn Haldun'a göre akıl; duyusal, tecrübi ve nazari alanda,²⁴⁶ iç ve dış duyular vasıtasıyla insana bilgi kazandıran, bu bilgilerin tecrübe edilme süreçlerini yöneten ve tüm bu bilgiler üzerinden genel-geçer kanun ve kaideleri tespit eden bir bilgi kaynağıdır.²⁴⁷

Aklın elde ettiği ürün; insanın yaşamını devam ettirebilmesini sağlayan, ahlaki özellikleri tespit eden ve çeşitli konularla ilgili kavramlar üzerinde mantıklı çıkarımlar yapabilmesini, külli bilgilere ulaşmasını sağlayan bilgidir.²⁴⁸ Akıl tabiat alanıyla sınırlı olduğu için ürettiği bilgi de tabiat alanında ispatlanabilir olmalıdır. Varlıklardan soyutlanarak elde edilen birinci dereceden külli bilgiler üzerinden elde edilen nazari bilgiler tabiatla var olan durumla örtüşürse ilmi değer ifade ederken örtüşmeme durumunda da zanni bilgi olarak değerlendirilir.²⁴⁹

Akıl insana pratik alanda güç kazandırır ve toplumsal-siyasi alanda diğer insanlara, toplumlara karşı üstün olma ve onları kendi hizmetine alma güç ve imkanını sunar. Akıl ile insan diğer varlıklardan üstün olmuştur ve bu üstünlüğün neticesinde hayvanlar ve hadiseler alemindeki var olan şeylere hükmetme yetkisini elde etmiştir. Çünkü İbn Haldun'a göre hadiseler aleminde muteber olan algılar düzenli olanlardır. Algıları düzenli olmayan canlılar ise düzenli olan insanlara ithal edilmiştir. Yani aklın yetkisiyle bütün canlılar insanın hizmetine amade kılınmıştır.²⁵⁰ Buradan hareketle kişisel ve toplumsal refah, iktisadi gelişme, siyasi güç kazanma ve dünyaya hükmeder konuma gelme, aklın gelişimi ile eylemlerin ilerleyişine bağlı olarak değerlendirilebilir. Neticede İbn Haldun'un ilk kez kurmuş olduğu Umran ilminin konusu da budur.

yaklaşım sergileyen Kamil Sarıtaş da İbn Haldun'un metafizik alandaki görüşlerinin dini ya da epistemolojik temelli olduğunu söylemektedir (Kamil Sarıtaş, 740). İfade ettiğimiz gibi bu değerlendirme doğru değildir. İbn Haldun'un epistemolojisi ontolojik yaklaşımına dayalıdır. Dini hassasiyetleri olmakla birlikte hareket noktası bu hassasiyetleri değildir.

²⁴⁶ Bu alan tabiat alanı ile sınırlıdır. Tabiat üstü alanının başladığı noktada yetkisi kalmaz.

²⁴⁷ İbn Haldun, II, 766.

²⁴⁸ İbn Haldun, II, 766; Sarıtaş, 739.

²⁴⁹ Tabiat alanını aşan konularda akıl yeterli bir kaynak olamamaktadır. İbn Haldun'un felsefeye yaptığı eleştiriler bu minvaldedir. Bilgi için bkz. İbn Haldun, II, 950.

²⁵⁰ İbn Haldun, II, 768.

Aklın bilgi üretmede kullandığı vasıtalar; iç ve dış duyulardır. Bu vasıtalarla elde ettiği bilginin kontrolünü ise; duyular,²⁵¹ deney ve tecrübe²⁵² ve mantık ilmi kaidelerine²⁵³ göre sağlamaktadır.

İbn Haldun'a göre, akıl üstün bir bilme yetisi olduğuna göre ondan daha aşağıda bir bilme seviyesi olmalıdır. Bu seviye, üzerinde henüz akli bir değerlendirme yapılmamış duyularla elde edilen yalın algılardır. Bu türden bilgiyi idrak ve şuur tanımlamalarında görmekteyiz. Bu, insanlarla hayvanların ortak olduğu algı seviyesidir. Düşünürün ifadesiyle:

İdrâk:²⁵⁴ “idrak eden şahsın, zatının haricinde kalan şeylere dair kendi zatında mevcut olan şuur”dur.²⁵⁵

Şuur:²⁵⁶ İnsanlar ve diğer canlıların beş duyu ile; işitme, görme, koklama, tatma ve dokunma duyuları ile (havass-ı zâhire) zatlarının haricinde olan şeylerin bilgisine ulaşmalarıdır.²⁵⁷ Bu bilinçli olma durumunun bir üst seviyesi ve yalnız insanlara has bilme yöntemi ise fikir; akıldır.

Yalnız insanlara has bir özellik olan fikir, beş duyu ile bilinene, duyuşsal algının ötesindeki bilgiye, insanı ulaştıran bir yetenektir. Bu özellik insanın beynindeki çukurlara verilmiş birtakım güçler sayesinde²⁵⁸ meydana gelir. Duyuşsal algının ötesindeki bilgiye fikrin bizi ulaştırabilmesi için kişi önce duyulan şeylerin suretlerini çıkarır, zihnini bu suretlerde dolaştırır ve neticede bunlardan diğer birtakım suretler daha soyutlar. İşte fikir, duyuşsal algının

²⁵¹ İbn Haldun, II, 766.

²⁵² İbn Haldun, II, 768.

²⁵³ İbn Haldun, II, 870.

²⁵⁴ Akıl erdirme, anlayış, algı. Bilgi için bkz. TDK internet sitesi, “idrak” sorgusu, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&kelime=%C4%B0DRAK (06/03/2017).

²⁵⁵ İbn Haldun, II, 766.

²⁵⁶ Bilinç. Bilgi için bkz. TDK internet sitesi, “şuur” sorgusu, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.58bc7fb69dc559. 38599092, (06/03/2017)

²⁵⁷ İbn Haldun, II, 766.

²⁵⁸ İç duyular.

ötesindeki bahis konusu bu suretler üzerinde tasarrufta bulunmaktır. Bu tasarruf ise çeşitli tahlil ve terkip; analiz ve sentezlerdir.²⁵⁹

İbn Haldun'un sisteminde hayvanlarla insanların aynı dış algılara sahip oldukları aşama hayvanlarla insanların ittisal ettiği aşamadır. Bu aşamanın bir üst seviyesi ise ibtidai insan; aklın ilk seviyesine sahip insanların²⁶⁰ sahip olduğu akli seviyedir. Bu aşamada akıl dış duyularla elde edilen algılara yönelik çeşitli tasavvurları; dış algılara dayalı ilk bilgileri iç algılarda üretir. Bu bilgiler duyulara dayalıdır. Bu sebepten dolayı biz bu konuyu duyusal akıl başlığı altında değerlendireceğiz. Aklın bu seviyesinin bir üst aşamasında toplumsal hayat yaşayan insanların, duyusal aklın ürettiği bilgiler üzerinden tecrübe edilen ve defalarca üzerinde deney yapılan hususlar hakkında akli değerlendirmeler sonucu ulaştıkları tasdikler; tecrübe edilen hususun her seferinde aynı şekilde vücuda gelmesini onaylama, şeklinde oluşan akıl gelir. Dolayısıyla biz aklın bu ikinci seviyesini deney ve tecrübeye dayalı akıl olarak ele alacağız. Aklın gelişimi şeklinde devam eden süreç olarak kurguladığımız yaklaşımımızı nazari akıl ile aklın tam yetkinliğe, insanı varlık olarak olgunluğa ulaştıran seviye olarak ele alacağız.²⁶¹ İbn Haldun'un sistemine uygun sıralamanın bu şekilde olduğunu düşünüyoruz.

Bilginin tanımını yaparken ihtiyaç ve zaruret sevkine yönelik bir şekilde tanımlamıştık. Aklın bilgiye kaynak olmasını da aynı şekilde ihtiyaç ve zaruretlere ölçüsünde değerlendirebiliriz. Buna göre temel ihtiyaçlar ve zaruretlere bulunduğu bir ortamda akıl bu oranda bilgi üretir. İhtiyaç ve zaruretlere arttığı durumlarda ise akıl da gelişimini sürdürmekte ve bu yönde bilgi üretecek duruma gelmektedir.

²⁵⁹ İbn Haldun, II, 766.

²⁶⁰ Bu seviyedeki insanlar daha çok şehirleşmemiş bölgelerde; bedevi yaşam tarzının hakim olduğu bölgelerde yaşayan insanlardır. Bu insanların yaşamı temel insani ihtiyaçları karşılamaya yöneliktir.

²⁶¹ İbn Haldun, II, 766. İbn Haldun'un takip ettiği sıralama bu şekildedir.

i. Duyusal Akıl; Temyizi Akıl

Aklın bu seviyesini duyusal akıl şeklinde tanımlamamızın nedeni bu seviyedeki aklın yalnızca duylardan elde edilen ilk bilgilere yönelik tavır sergilemesidir. Bu seviyedeki akla İbn Haldun'un verdiği isim ise temyizi akıldır. Temyiz; "iki şeyi birbirinden ayırmak, farklı olanları ayırt etmek, idrak etmek" anlamlarına gelir.²⁶² O halde temyizi akıl duylularla elde edilen algıları farklılıklarına göre bir ayrıma ve gruplandırmaya tabi tutan akıl demektir.

İnsanın bilgi elde etme araçları dış duylular ve iç duylular şeklinde iki kısımdan oluşur. Dış duylular işitme, görme, koklama, tatma ve dokunma duylularıdır. İç duylular ise müşterek his, hayal, vehim, hafıza ve fikirdir. İbn Haldun iç duyluların da beyinde biyolojik mekanları olduğunu söylemektedir. Buna göre müşterek his ve hayal kuvvetinin organı beynin ön tarafındaki çukurdur. Bu çukurun ön tarafı müşterek hisse arka tarafı da hayal kuvvetine aittir. Vehim ve hafıza kuvvetinin organı beynin gerisindeki çukurdur. Yine bu çukurun ön tarafı vehim kuvvetine arka tarafı da hafıza kuvvetine aittir. Fikir kuvvetinin organı ise beynin orta yerindeki çukurdur.²⁶³ Akılla elde edilen tüm bilgiler bu organlar vasıtasıyla meydana gelmektedir. İbn Haldun aklın bunun dışında kullandığı bir vasıttan bahsetmemektedir. Aklın bunun üstünde bir yapısının olmadığı, ruhani varlıklar şeklinde ifade edilen akıllar ve onların çeşitli ruhani vasıtaları şeklinde tarif edilen organlarının olduğu düşüncesi İbn Haldun'a göre gerçekte ilgisi olmayan hayal ve zan ürünü düşüncelerdir.

Duyusal aklın kaynaklık ettiği bilgi cisimler dünyasına aittir. Maddi bir şekle sahip her varlık duyusal akılla bilinir. Bu bilginin meydana gelmesi ise şu şekilde olur: Dış dünyada beş duyu ile algılanan ve bilincine varılan görülmüş, işitilmiş, duyulmuş, tadılmış, hissedilmiş şeyler iç duyu organlarının ilki olan müşterek hisse yükselir. Müşterek his bu algıları topluca alır ve hayal kuvvetine

²⁶² İbrahim Kâfi Dönmez, "Temyiz", *DİA*, XL, 437.

²⁶³ İbn Haldun, I, 287.

iletir. Hayal kuvveti bu algıları alındıkları maddi cisimlerden ayırır ve zihinde bu cisimlerin temsili görünümlerini oluşturur. Sonra hayal kuvveti bu görünümleri vehim kuvvetine gönderir. Vehim kuvveti tikel bilgilerin anlaşılmasını sağlar; Ali'nin düşmanlığı, babanın şefkati vb. durumları anlaşılır hale getirir. Hayal edilmiş olsa da olmasa da her algı hafıza kuvvetinde saklanır. Hafıza kuvveti algı deposudur. Sonra bütün algılar fikir kuvvetine gönderilir. Düşünme hareketi ve akli kullanmaya yönelme bu kuvvette meydana gelir.²⁶⁴

Görüldüğü üzere aklın ilk seviyesi olan duyusal akıl duyularla elde edilen bilgiye yönelik faaliyet gösterir. Bu minvalde ister tabii olarak var olan cisimlerin çeşitli özellikleri olsun ister dostluk, düşmanlık, sevinç, korku gibi temel tabii kanunlar olsun duyusal akıl insanlığın bu ilk seviyesinde bilgi üretir.

Bu bilgiler deney ve tecrübeyle ispat edilmemiş, sadece varlıkların temel özelliklerini birbirinden ayırma ve öylece algılama şeklindedir. Temyizi aklın kelime anlamı da budur.

Bu bilgi insana çeşitli faydalar sağlar; geçimini temin etme ve zararlı durumlardan korunma gibi temel bilgileri bu seviyede insan kazanır. Bu kazanımla birlikte bu türden eylemleri de muntazam bir şekilde yapabilir.²⁶⁵

ii. Tecrübi Akıl

Tecrübi akıl deneme-yanılma yöntemiyle genel-geçer bilgilere ulaşan akıldır. Tecrübi akıl bu bilgilere bizzat olayları ve durumları tecrübe ederek ulaşabileceği gibi tüm olayları tecrübe etme imkanı olmamasından dolayı başka insanların tecrübelerinden de yararlanır.

Tecrübi akıl aklın ikinci seviyesidir. Birinci seviyede gelişimini tamamlayan temyizi akıl, insani ihtiyaç ve zaruretlerin artması ve değişmesiyle ikinci seviyede bilgi üretme imkan ve zorunluluğuna yükselir. Bu seviyede akıl duyusal akılla elde edilen bilgileri, toplumsal yaşamla otaya çıkan yeni durumları

²⁶⁴ İbn Haldun, II, 287.

²⁶⁵ İbn Haldun, II, 766.

tecrübe ederek; tekrar tekrar deneyerek sonuçta insanların birbirleriyle ilişkileri ve geçinmeleri ve toplumsal yaşamla ilgili çeşitli kurallarla²⁶⁶ ilgili bilgilere ulaşır.

Bu aklın oluşum ve gelişiminin temelinde yatan sebep İbn Haldun'a göre insanın zorunlu olarak medeni olmasıdır.

İbn Haldun, filozofların eserlerinde geçen “insan tabii olarak medenidir” sözünü onların nübüvveti veya başka hususları ispat etmekte kullandıklarını belirtmiştir. “Medeni” kelimesi “medine” kelimesinin nispet²⁶⁷ kalıbından gelmektedir. Ancak sözlük olarak “şehirli” anlamına gelen medeni kelimesini filozofların insanların bir araya gelmeleri ve toplum hayatı anlamında kullandıklarını beyan etmektedir. Medeni olmak insanın bir varlık koşuludur. İnsanın varlığını tamamlayabilmesi için medeni olması şarttır. Çünkü insan diğer insanlardan ayrı yaşayamaz ancak onlarla birlikte varlığını sürdürebilir.²⁶⁸ Şöyle ki insan zayıf karakterlidir ve tek başına varlığını ve hayatını tamamlamaktan acizdir. İşte insanın, bu tabii özelliğinden dolayı sürekli olarak başka insanların yardımına ihtiyacı vardır. Bu yardımlaşma düşünürümüze göre önce karşılıklı olarak birbirinin işini görme, sonra ortaklaşa hareket etme ve bunu takip eden diğer hususlarda vücuda gelmektedir. İnsanların çeşitli gaye ve isteklerinin belli şeyler üzerinde birleşmesi veya ihtiyaç malzemelerinin temini sırasında çekişme ve çatışma ortamının oluşması gibi durumlar insanlar arasında karşılıklı olarak üflet-nefret, dostluk-düşmanlık vb. hallerin ortaya çıkmasına sebep olur. Bu da sonuç olarak milletler ve kabileler arasındaki bir savaş haline ya da barışa müncer olur.²⁶⁹ İnsanın tabii olarak medeni olduğunu bu örneklerle izah ettikten sonra düşünürümüz yine insanlar arasındaki bu nevi fiillerin; dövüş, savaş, anlaşma,

²⁶⁶ Adab-ı muaşeret. Bkz. İbn Haldun, II, 766. Adab-ı muaşeret'in sözlük anlamı; görgü kuralları. Bilgi için bkz. TDK internet sitesi, “Muaşeret Adabı” sorgusu, [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&kelime=mua%20ada%20b%C4%B1&guid=TDK.GTS.540bcdde8e1ce0.90384067, \(07/03/2017\).](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&kelime=mua%20ada%20b%C4%B1&guid=TDK.GTS.540bcdde8e1ce0.90384067, (07/03/2017).)

²⁶⁷ Arap dil biliminde kelimeler çeşitli kalıplara girmektedir. Nispet kalıbı; ismul mensub, isimden türeyip de bir yer, varlık veya işle ilgili, ona mensubiyeti gösteren kelimeye denir. Bilgi için bkz. Mehmet Maksudoğlu, *Arapça Dil Bilgisi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, 191.

²⁶⁸ İbn Haldun, II, 769.

²⁶⁹ İbn Haldun, II, 769.

barış, hayvanlar arasında olan benzer durumlarla aynı şekilde olmadığını beyan eder. Bu ikisi arasındaki fark şudur: Hayvanlarda bu gibi durumlar gelişigüzel olarak meydana gelir, insanlar arasındaki bu gibi fiiller ise tertipli ve belli bir düzen içerisindedir. Çünkü Allah bu gibi fiillere bir düzen vermiştir.²⁷⁰ İnsan da yine Allah'ın ona bahsettiği akıl nimeti sayesinde bu fiillerdeki siyasi yönleri ve hikemi kanunları bilir ve ona göre bu ictimai faaliyetlerine yön verir. Böylece insan çirkin olandan güzel olana, diğer insanlarla arasındaki ilişkileri bozacak durumlardan barışa, huzura, karşılıklı anlaşma durumuna meyleder. Ancak hangi fiillerin güzele, barışa ve maslahata götüreceğini insan ancak sıhhatli bir tecrübe ile tekrar tekrar yaparak öğrenir ya da geçmiş zamanlarda insanlar tarafından denenmiş ve adet haline gelmiş durumların bilgisiyle çirkin ve bozuk olan şeyleri ayırt eder. Bu şekilde temyizi akıl ile cinslerini belirlediği bilgiler üzerinde deney ve kıyas yöntemlerini uygulayarak ikinci akıl; tecrübi akıl seviyesine ulaşmış olur.²⁷¹

İbn Haldun'a göre toplum hayatı ile ilgili bu kanunlar tamamen tecrübi akıl ile öğrenilebilir. Çünkü bunlar duyuşsal varlıklarla alakalı olan bir takım cüz'i manalardır, külli değildirler. Denemeye dayalı olarak doğru veya asılsız oldukları kısa sürede anlaşılır. Bu sebeple bunlar üzerinde nazari aklın faaliyet göstermesine gerek yoktur. Tecrübe ile öğrenme uzun zamana ihtiyaç duyar ve kişinin ömrü ve hayatında karşılaştığı olaylar sayısınca sınırlıdır.²⁷²

Tecrübi akıl ile bilgi oluşumu iki türdür. Birincisi: Her insan önce şartlar el verdiği ölçüde duyuşsal varlıklarla ilgili birtakım cüz'i bilgiler elde eder. Sonra diğer insanlarla olan ilişkilerinde bu bilgileri tecrübe eder ve bu bilgilerle ilgili yeni şeyler öğrenir. Bu öğrenmiş olduğu şeyler hakkında yapıp yapmaması noktasında zorunlu ya da uygun hususlar zihninde belirir. Daha sonra yine uygun ya da zorunlu olduğu bilgisine ulaştığı hususları diğer insanlarla olan ilişkilerinde

²⁷⁰ İbn Haldun, II, 768.

²⁷¹ Kamil Sarıtaş, 739.

²⁷² İbn Haldun, II, 769.

tekrarlar ve bu hususlarda bir yatkınlık elde eder. Bu yatkınlık insanda meleke halini alır. İnsan ömrü boyunca bu melekeleri inceler, araştırır. Nihayet tecrübe edilen bu hususlarla ilgili her mesele ve önerme için doğru bilgiye vakıf olma durumuna ulaşılır.²⁷³ Elbette bu vakıf olma durumu bu tür bilgilerin tecrübe edildiği ölçüde gerçekleşir. İnsanın tecrübi alandaki her bilgiye vakıf olma durumu imkan dahilinde değildir. Buna ömrü yetmez.

Tecrübi bilginin elde edilmesindeki ikinci yöntem kişinin tecrübe sahibi insanları, atalarını, umur görmüş yaşlıları ve önde gelen büyükleri taklit ederek, onlardan telkin alarak veya talimatlarına uyarak bellemesi şeklinde olur.²⁷⁴

Tecrübi bilginin alanı Umran ilmini ilgilendiren bütün konulardır. Zira İbn Haldun Umran ilmini tecrübi aklın alanında konumlandırmıştır. Bu konular; Doğal olaylar,²⁷⁵ insanın gündelik yaşantısı,²⁷⁶ toplumsal yapılar ve hareketleri, devletler ve siyaset,²⁷⁷ şehirler ve yerleşim alanlarının şekillenmesi ile ilgili durumlar,²⁷⁸ geçinme ve ekonomi,²⁷⁹ ilimler ve eğitimidir.²⁸⁰ Bunun yanında feleklerin hareketleri, unsurlar ve eserleri, yaratılış alemi; maden, bitki ve canlılardır.²⁸¹ Tecrübi aklın alanına giren bir diğer durum ise melekut aleminden insanın nefsinde oluşan bazı eserlerdir. Bu eserleri aynı şekilde unsurlar ve felekler aleminde de tespit etmek tecrübi aklın alanına girmektedir.²⁸² İbn Haldun'un görüşlerinin natüralist ve emprist karakterde olduğunu söylemek doğru olacaktır. Ancak o, bu saydığımız alanların hepsinde ruhani alemin tesirinin

²⁷³ İbn Haldun, II, 769.

²⁷⁴ İbn Haldun, II, 769-770.

²⁷⁵ Beşeri umranın anlatıldığı bölüm. Bilgi için bkz. İbn Haldun, I, 211-276.

²⁷⁶ Bedevi umran bölümü. Bilgi için bkz. İbn Haldun, I, 321- 368.

²⁷⁷ Devlet yapısıyla ilgili bölüm. Bkz. İbn Haldun, I, 371-604.

²⁷⁸ Şehirler ve yerleşimle ilgili bölüm. Bkz. İbn Haldun, II, 627-686.

²⁷⁹ Sanat ve ekonomi ile ilgili bölüm. Bkz. İbn Haldun, II, 691-761.

²⁸⁰ İlimle ve eğitimle ilgili bölüm. Bkz. İbn Haldun, II, 765-1086.

²⁸¹ İbn Haldun, I, 283.

²⁸² İbn Haldun, I, 286.

olduğunu da söylemektedir. Bununla birlikte bu tesirin varlığını da duyuşal ve tecrübi akıl vasıtasıyla ifade etmektedir.²⁸³

İbn Haldun, bilgiyi bütünüyle kazanım olarak görmekte, doğuştan bir bilgiye insanın sahip olmadığını, bilgiyi sonradan tecrübe ile elde ettiğini ifade etmektedir.²⁸⁴ Dolayısıyla İbn Haldun için bilgi a posterioridir.

iii. Nazari Akıl

İbn Haldun bir gelişim süreci olarak ele aldığı aklın son aşamada nazari bilgiler üreten akla yükselebileceğini ifade etmektedir. Buna göre duyuşal akıl ve tecrübi aklın elde ettiği bilgiler; birinci dereceden külliler üzerinden; tabiatan, toplumsal ve bireysel olaylardan ayrılarak gelişimini zihinde gerçekleştirmeye devam eden akıl nazari akıldır. Duyusal ve tecrübi akıl eyleme yönelik bilgiler üretirken nazari akıl ise eylemle ilgisi olmayan bir amaç hakkında ilim veya zan üretir.

Bu aklın bilgi üretmede kullandığı yöntem de zihin alanında oluşan birinci dereceden külliler üzerinden çeşitli suretler çıkarmak ve sonra onları mantık ilminin kurallarına göre çeşitli kıyaslamalara tabi tutup yine mantık ilmine uygun tasdikler; ikinci çıkarımların ilkinde uygunluğunu onaylamak, şeklindedir. Sonra farklı tarzlarda külli bilgilerin ele alınması ve çeşitli gruplandırmalara tabi tutulmasıyla başka bilgilere ulaşılır. Nazari aklın bilgi üretmesinde nihai amaç varlığın cinslerini, fasıllarını, sebep ve illetlerini tespit edip olduğu şekilde anlamaya çalışmaktır. Böyle yapmakla akıl imkanı ölçüsünde kemale erer ve ulaştığı son noktada akl-ı mahz, nefis-i müdrike haline gelir.

İbn Haldun nazari akıl ile ilgili bu ölçüde bilgi verdikten sonra daha fazla bilgi edinmek isteyenler filozofların bu hususta yazdıklarına baksınlar diyerek adeta bu konuda konuşmaktan kaçmaktadır. Bunun nedeni nazari akıl ile duyu ve tecrübe alanından çıkılmaktadır. Kıyaslamalar tecrübe edilen alanda değil zihinde

²⁸³ İbn Haldun, I, 286.

²⁸⁴ Veysel Sönmez, Eğitim Felsefesi, Ankara: Anı Yayınları, 2005, 72.

soyutlanmış bir takım külli bilgiler üzerinden yapılmaktadır. Bu kıyaslamalar da tabiat alanında olana göre değil mantık ilmine göre tertip edilmektedir. İbn Haldun'a göre mantık ilminde hataya düşülmekten emin olunamaz. Çünkü mantık ilminde çok sayıda soyutlama vardır ve bunlar duyusal idrakten uzaktır. Dış alemdeki maddelerin birtakım özellik ve durumlar ihtiva etmesi ihtimal dahilindedir. Bu özellik ve durumlar kesin mantık kurallarına göre çeşitli mutabakat ve çakışma durumlarından farklı ve zıt olabilir. Yani nazari aklın ulaştığı bilgilere zıt durumlar tabiatta mevcut olabilir. Halbuki tecrübi aklın soyutlayıp elde ettiği ilk külliler tabiata yakındır. Çünkü bu bilgiler hayalde meydana gelen suretlerdir ve dış alemdeki eşyaya doğru olarak uygunluğu muhafaza edilmektedir.²⁸⁵

İbn Haldun sistemini tecrübi aklın alanında tutmaktadır. Bunun faydası sürekli olarak tabiata, gündelik ve toplumsal olaylara, siyaset, ekonomi ve devletler arası ilişkilere; Umran ilmiyle ilgili her türlü bilgiye doğru olarak ulaşmak mümkün olmaktadır. Tecrübeye dayalı bu bilgi uygulandığı varlık alanı ile ilgili tecrübe miktarınca bilgiye ulaştırmaktadır. Tecrübelerin üzerinde en mükemmel bilgiye ulaştırmasa da bu bilgi insanın faydalar elde etmesi için yeterlidir. Bu bilgilerle yetinmeyip nazari akıl ile tamamen zihinde ideal bilgiler peşinde koşmak; ideal devlet, ideal toplum, ideal siyaset ve ekonomi vb. mükemmel sistemler kurmaya çalışmak ise faydadan uzaktır. Nazari akıl zanni temellere dayanmakta ve hatalı bilgilere sebep olmaktadır. Nihayetinde varlık alanında görüyoruz ki her devlet ve toplum kendisi için en uygun ve doğru olanı tercih ve takip edip kurulum, gelişme dönemini tamamladıktan sonra duraklama ve yıkılma evresine gelmektedir.²⁸⁶ İdeal bir sistem mümkün olsaydı bu sisteme

²⁸⁵ İbn Haldun, II, 993.

²⁸⁶ İbn Haldun, I, 562-565. Bütün hanedanlıklar; küçük olsun büyük olsun gerilemeye ve yıkılmaya mahkumdur. Durumun böyle oluşunu tecrübeye dayanan bilgiyle ve Umran ilminin kaidelerine göre izah eden İbn Haldun, bu ise Allah'ın sünneti ve değişmeyen kanunudur demek suretiyle Kasas süresinin 88. ayetini zikrederek (Allah'ın zâtı müstesna, her şey fanidir) peygamberi bilgi ile durumu ispat yoluna gitmiştir. Varlıkların ve oluşların hakikatleriyle ilgili külli bilgide nazari aklı kaynak olarak görmemesi bu alanda yetkin olmadığını düşündüğüne delil

sahip devletler ve toplumlar yıkılmaz varlığını daha mükemmel seviyede devam ettirirdi. Öyleyse nazari akılla ideal olanın peşinde koşmaktansa tecrübi akıl ile faydalar sağlamaya yetecek kadar az olmakla birlikte doğru bilgiye sahip çıkmak gerekmektedir.

Bu bilgiler gösteriyor ki İbn Haldun varlığın mahiyetiyle birlikte tam bir mutabakatla bilinebileceğini düşünmemektedir. Bu bilgi insan akli için mümkün gözükmemektedir. O halde insan akli imkanı ölçüsünde tecrübi alanda bilgi sahibi olmaya yönelmelidir. Bundan ötesini terk etmelidir.

b. Bilginin Kaynağı Olarak Nefis

Nefis ruhani bir özdür. İnsanlık âleminin en yüksek mertebesinde bulunur.²⁸⁷ Meleket aleminin ilk seviyesine geçme yeteneği kendisinde doğuştan gelme bir yetenek olarak mevcut olduğundan bu geçiş sırasında meleklerle aynı öze sahip olur. Bedenle birlikteyken de bedene yapışık bir haldedir; bu durumda ise bulunduğu durum itibariyle meleklerden farklıdır.²⁸⁸

Nefis insanlarda istidat; kabiliyet, yetenek olarak bulunur. Bu yetenek duyusal akıl ya da tecrübi aklın bilgi üretme hareketi sonucu fiili olarak ortaya çıkar. Daha sonra nazari akıl ile duyusal ve tecrübi akıl vasıtasıyla elde edilen deliller üzerinden delalet edilen manaları anlamaya alışır. Bu alışkanlık ise onu algı ve algılayan bizzat kendisi olma durumuna; sırf akıldan ibaret olma durumuna yükseltir.²⁸⁹

olmakla birlikte aynı zamanda peygamberin bu alanda sağlam bir kaynak olduğunu kabul ettiğine de delildir.

²⁸⁷ İbn Haldun, I, 286.

²⁸⁸ İbn Haldun, II, 771. Bedenle yapışık haldeyken nefis duyu araçları vasıtasıyla hareket eder. Meleklerle aynı olma durumuna yükseldiğinde ise hiçbir araç kullanmadan bilgi üretme gücünü kazanır. Sırf akıldan ibaret olur.

²⁸⁹ İbn Haldun, II, 766-767. Ancak İbn Haldun, nefsin bu şekilde yükselişini sıhhatli bulmamaktadır. Çünkü insan akli varlığın mahiyet ve hakikatini algılamakta yeterli değildir. Dolayısıyla nefis bu eksik algı düzeyinden hareket ederek ruhani aleme geçmesi sonucu eksik ve hatalı bilgilerle muttasıf olacaktır. Nazari akıl konusunda durumu izah ettik.

Bu yükselişin hiç çalışıp çabalama olmadan gerçekleşmesi de mümkündür. Nefsin tabiatında sürekli olarak ruhlar alemine yükselme temayülü olmasından dolayı nefis duyuşsal algı alanından ve vasıtalarından sıyrılıp ruhlar alemine yükselmek için sürekli olarak hareket eder. Duyusal algı vasıtalarından kurtulduğu anda da bu yükseliş gerçekleşir. Çünkü tabii bir özellik olarak bu temayül ve yetenek nefiste mevcuttur.²⁹⁰

İnsan nefsi gözle görülemez ancak eserleri bedende açık bir şekildedir. İnsan vücudu toplu olarak ya da ayrı organlar olarak nefsin ve onun kuvvetlerinin aleti gibidirler. Yürümek, konuşmak, el ile tutmak vb. işler nefsin eylemleridir.²⁹¹

Duyusal akıl ve tecrübi akıl nefisle birlikte hareket ettiği ve gelişimlerini devam ettirdiği halde neden nefis akıldan ayrı bir bilgi kaynağı olarak değerlendirilir. Böyle bir sorunun akla gelmesi çok doğaldır. Çünkü hali hazırda birçok düşünür akıl ile nefsi aynı kategoride değerlendirmiştir.²⁹² Bunun İbn Haldun açısından iki şekilde izahı mümkündür. Birincisi: Nefsin duyuşsal alandan metafizik alana çıkışı akli gelişim sürecinin devamı olarak değerlendirilecek olursa bu şekilde ulaşılan bilgi doğru bilgi olmaktan uzak olacaktır. Çünkü duyuşsal alanda elde edilen bilgi eksiktir; varlığın mahiyeti ve hakikati hakkında tam bilgiye ulaştırmaktan acizdir. Bu yolu takip ederek nefsin kemalini gerçekleştirmesi durumunda hatalı sonuçlar ve yanlış bilgiler ortaya çıkması muhtemeldir.

²⁹⁰ İbn Haldun, I, 287.

²⁹¹ İbn Haldun, I, 286-287. Nefsin gözle görülmeyen ruhani bir öz olduğunu kabul eden İbn Haldun onun mahiyeti hakkında konuşmak yerine duyulan ve tespit edilen özellikleri üzerinden fonksiyonunu ifade etmeyi tercih etmektedir. Bu şekilde fenomenlerden hareket etmesi, duyuşsal ya da tecrübe edilebilir alanda kalmaya özen göstermesinin onu doğru kanaatlere ulaştırdığını düşünebiliriz.

²⁹² Filozoflar nefis-i natıkayı akıl anlamında kullanmaktadırlar. Gazali de nefis, ruh, akıl ve kalp kavramlarının rabhani latifeyi ifade etme noktasında birleştini söylemektedir. Süleyman Uludağ, “Nefis”, *DİA*, XXXII, 526. Ayrıca meşşai filozofların südür nazariyesine göre her akıl bir sonraki akli ve nefsi ortaya çıkarır. Bkz. Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *DİA*, 239; Ayrıca bkz. İbrahim Hakkı Aydın, *Farabi’de Bilgi Teorisi*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2003, 86-105; Hüseyin Atay, “Nefis”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXVII/1 (1997), 18-21; Atilla Arkan, “Kindi ve İbn Rüşd’de İnsan Tasavvuru”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, sy. 12 (2004) 39-42; İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi/Kitabu’n Nefs*, trc. Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yayınları, 2013.

İkincisi ise: İbn Haldun'a göre insanın sahip olduğu algı vasıtaları birdir. Nefsin melekut alemine yükselmesi sırasında özü ve sahip olduğu algı vasıtaları değişmemektedir. Aksine algı vasıtalarından sıyrıldığı ölçüde bu ittisal gerçekleşmektedir. Maddi alemde dış algı vasıtaları ile gelen algılar nefsin algı vasıtalarında bilgiye dönüşüyordu. Ruhani aleme geçince nefse bu alemle ilgili algıları taşıyacak başka bir organ yoktur. Dolayısıyla vahiy, keşif, kehanet ve rüya perdeleri açıldığı sırada nefis meleklerle aynı öze sahip olma durumuna yükseldiği için melekler gibi algı vasıtalarına ihtiyaç duymadan akleden ve akledilen bir; sırf akıl olarak bilgiye mazhar olur. Bilgiyi algı kuvvetleriyle değil özüyle algılar hale gelir. Nefis duyusal alana döndükten sonra algı kuvvetleriyle bu bilgiyi akıl ile anlaşılır hale getirip algı vasıtalarına uygun biçimde açıklar.²⁹³ Akıl bunları aklın gelişim sürecine bir kazanım olarak ekleyebilir²⁹⁴ ya da bu bilgiler akli yeteneği zayıf bazı kimselerde olduğu gibi sadece metafizik alana dair bilgiler olarak da kalabilir.²⁹⁵

Bu sebeplerden dolayı İbn Haldun, metafizik alanda bilgiye ulaşmada nefsin kaynaklık ettiğini, aklın bu alanda yetersiz olduğunu kabul ve ispat etmektedir. Aynı zamanda nefis bu geçiş sırasında algı vasıtalarından sıyrılması sebebiyle ruhlar aleminde bulunduğu süre içerisinde gözle görmek, kulakla duymak, dil ile tatmak şeklinde harekete sahip organları geride bıraktığı ve başka türden buna benzer organlara sahip olmadığı için vahiy, keşif, kehanet ve rüyayı farklı bilgi kaynakları olarak değerlendirmek doğru olmaz. Eğer öyle olsaydı bunların algı vasıtaları nedir sorusu gündeme gelecekti. İbn Haldun'un sisteminde insan algı vasıtaları birdir. Metafizik alanda bilgi kaynağı da nefistir. Melekler ve ruhlar alemine geçiş esnasında bu algılardan da sıyrıldığına göre vahiy, keşif, kehanet ve rüya bilgi kaynağı olarak değil, süjelerin özelliklerine göre bu geçiş

²⁹³ Süje olarak peygamber bölümünde bu hususu anlattık. Ayrıca bkz. İbn Haldun, I, 289. Nebiler aldıkları bilgileri insanların algı seviyesine indirirler.

²⁹⁴ İkinci sınıf nefse sahip olan veliler nefisleriyle kazanmış olduğu bilgilerle algı sahaları çok geniş olmaktadır. Bkz. İbn Haldun, I, 289.

²⁹⁵ Süje olarak Buhlüller ve Meczublar bölümünde hususu ifade ettik.

esnasında perdenin açılma seviyeleri olarak değerlendirilebilir. Bu durumda bilgiyi nefis kendisi almamakta, bilgi kendisine verilmektedir.²⁹⁶ İbn Haldun'da nefsin iki yönlü olarak ele alındığını görüyoruz. Duyusal alana yönelik bilgiye maddi alemde akıl ile birlikte kaynaklık ederken; metafizik alanda duyusal algılardan ve akli gelişim sürecinden ayrı olarak metafizik alana yönelik bilgi kaynağı olmaktadır.

Maddi, akli ve ruhani alem içinde bulunan insan cisim ve ruhtan mürekkeptir. İnsanlığın en aşağı seviyesi olan maddi alemde insanın bilgi kaynağı akli melekesini kullanamayan bazı insanlar ve insandan farklı öze sahip olmakla birlikte aynı cinsten olan hayvanların ortak sahip oldukları dış duyulardır. Dış duyular bilgi için yeterli olmamakta bu nedenle “nefsi alemden” bazı yönlendirmeler duyularda var edilmektedir. Bu yönlendirme her hayvan için aynı ölçüde değildir. Dolayısıyla bu anlamda yetenekli olan hayvanlar diğerlerine göre insana daha yakın olabilmektedir.²⁹⁷ İnsanın hayvanlardan farklı ve üstün olduğu akıl aleminde ise bilginin kaynağı nefsin algı vasıtaları ile hareket eden akıldır. Meleklerle aynı cinse sahip olmakla birlikte öz itibariyle insanîyetini muhafaza eden ve en aşağı seviyesinde bulunduğu ruhani alemde nefis, insan için bilgi kaynağıdır. Nefsin meleklerle aynı cinse sahip olması kendisi için bir yetenek olmakla birlikte bu yetenek her insan için aynı ölçüde değildir.²⁹⁸ Bununla birlikte bu yetenek de kendi başına bilgi kaynağı olmaya yeterli değildir. Çünkü nefsin ruhani alemde bilgi kaynağı olması kendisine bu alemde verilen bilgi ölçüsündedir. Bu anlamda en yetenekli insanlar nebilerdir ve onların nefisleri kendilerine verilen bilgiler ölçüsünde²⁹⁹ metafizik alanda bilginin en muteber

²⁹⁶ İbn Haldun, I, 289. Peygamberin vahye mazhar olması kendi başarısı değil, Allah'ın ona nimetidir.

²⁹⁷ İbn Haldun, Maymunların insana en yakın tabiatta olduğunu ifade etmektedir. Buna göre maymunlar kendisinde zeka ve idrak toplanmış olan ama fiilen düşünme ve görüş sahibi olma mertebesine ulaşmamış bulunan hayvanlardır. Bkz. İbn Haldun, I, 284.

²⁹⁸ Ömer Türker, Mukaddime'de Akli İlimler Algısı: İbn Haldun'un “Bireysel Yetenekler” Teorisi, *İslami Araştırmalar Dergisi*, sy. 15 (2006), 33-50.

²⁹⁹ Vahiyle gelen bilgi en muteber bilgidir. Bkz. İbn Haldun, *Şifâu's-Sâil li-tehzîbi'l mesâil*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1998, 101-107.

kaynağı olmaktadır. Bu alanda yetenekli olan diğer insanlara verilen bilgiler eksik ve karışık olması sebebiyle onların nefsi, bilgi kaynağı olma noktasında muteber değildir. Ancak sahip oldukları yetenekleri nebinin getirdiği bilgilere uygunluğunu göz önünde bulundurarak kullanacak olurlarsa onların nefisleri de bu alanda bilgi kaynağı olmaya yükselebilir.³⁰⁰

İbn Haldun nefsin bu hale ve idrak seviyesine yükselmesinin çalışma ve çabalamayla olmayacağını, bu durumun ancak nefsin ilk yaratıldığı vakit Allah'ın onun fitratına ve cibilliyetine bu özelliği vermiş olmasıyla mümkün olacağını zikretmektedir.³⁰¹

İbn Haldun cansız maddeden bitkiye, bitkiden hayvana, hayvandan insana ve sonrada meleğe yükselmek şeklinde oluşturmuş olduğu sisteminde insanları ve insanlardaki nefisleri üç gruba ayırmaktadır.

Birinci Grup Nefisler:

Bu gruptaki nefislerde iç aleme yönelik görülmez sadece dış dünyaya, maddi ve cismani aleme ve tabiata yönelik vardır. Bu onların fitratları gereği olan bir durumdur ve ruhani algıya ve melekler alemine ulaşım melekleşmeye vasıl olmaktan acizdirler. Çünkü bu gruptaki nefisler yukarıya yönelik hareketten kesilir ve aşağı idrak derecelerine yönelirler. Sadece hayali ve hissi algı vasıtalarını kullanırlar ve hafıza ve vehim kuvvetindeki manaları kendilerine has bir tertip ve düzen içerisinde ve belli kanunlara göre tereküp ettirirler. Bu şekilde fikir kuvvetlerinde hasıl olan tasavvur ve tasdikât türünden bilgileri hayali ve sahası sınırlı olarak elde ederler. Çünkü başlangıç itibariyle dıştaki beş duyu ile elde edilen bilgilere dayanırlar ve bunun ötesine de geçemezler. Eğer başlangıçta elde ettikleri bu bilgiler yanlış ve hatalı ise onları takip eden bilgiler de aynı şekilde hatalı ve yanlış olur. Genel olarak bütün insanlar bu hal üzeredir. Ruhani aleme ve melekler alemine ittisal edemeyen bu gruptaki alimler; ya gaybi alemi

³⁰⁰ Tasavvuf ehlinin keşfi, dini istikametten kaynaklanmazsa sahih ve kamil olmaz. Bkz. İbn Haldun, II, 853.

³⁰¹ İbn Haldun, I, 287.

inkar ederler ya da o alemden çok maddi alem üzerinde tefekkür ederler. Bu alemdaki bilgi ise sınırlı ve dar bir alandır.³⁰²

İkinci Grup Nefisler:

Bu gruptaki nefisler fikir kuvvetiyle ruhani akıl ve bedendeki organlara muhtaç olmadan melekut alemine ittisal edip bu alemden algı ve bilgi elde etme özelliğine sahiptirler. Nefisleri sürekli hareket halindedir çünkü bu özellik onların fitratında var edilmiştir. Bu durum onlar için bir kabiliyettir. Bu gruptaki nefislerin idrak sahası çok geniştir ve başlangıç itibariyle de sonu itibariyle de belli bir sahası yoktur. Bu idrak sahası insanın ilk idrak sahası olan evveliyat bilgisinin yanı sıra batını müşahedeler ve iç gözlemler fezasına doğru uzayıp gider. Bunların da tamamı vicdani seziler ve buluşlar alemidir. Veliler dini ilimleri ve Rabhani marifetleri bu şekilde elde ederler.³⁰³ İbn Haldun'a göre ölümden sonra saadet ehli olan insanlar için berzah aleminde bu hal hasıl olacaktır.³⁰⁴

Üçüncü Grup Nefisler:

Bu gruptaki nefisler nebilerin ruhlarıdır. İbn Haldun bu gruptaki nefislerin tamamıyla beşeriyetten ve beşeriyete has cismani ve ruhani halden sıyrılarak melekler alemine geçme kabiliyetine doğuştan sahip olduklarını söylemektedir. Çok kısa bir zaman içinde de olsa bilfiil melek olma durumuna yükselirler ve bu hal içerisinde melekler alemindeki melekleri kendi ufuk ve sahalarında müşahede ederler ve bu şekilde ilahi hitabı, kelam-ı nefsi ve zatiyi işitirler. Bu vahiy halidir ve nebilere has bir özelliktir. Bu özelliği Allah onlara fitraten vermiştir. Nebilerin tabiatlarında Allah'ın yarattığı ismet ve istikamet onları bu hal içerisindeyken bedeni engellerden temizlemiştir. Ayrıca yine Allah'ın onların tabiatlarında var ettiği ibadete rağbet hususu melekler alemine yönelme cihetini onlara açıp

³⁰² İbn Haldun, I, 288.

³⁰³ Dini ilimleri ve bu ilimlerin bildirdiği, Allah'ın din ile bildirdiği, bu ilimlerle ilgili gaybi manaları, melekler cinsine ittisal ederek anlarlar. Bu gruptaki nefse sahip velilerin ittisinin dini bilgilere dayalı olduğu anlaşılmaktadır.

³⁰⁴ İbn Haldun, I, 288-289.

perdeleri kaldırmakta ve onları bu istikamete doğru yönlendirmektedir. Bunların neticesinde nebiler diledikleri zamanlarda melekler alemine teveccüh ederler ve buradan idrakler elde ederler. Bu iş çalışmakla ve sanat ehli olmakla elde edilecek bir durum değildir.³⁰⁵

Bu gruplandırmadan ortaya çıkan sonuç; İbn Haldun, nefsi; metafizik alanda bilgi kaynağı olarak kabul etmekle birlikte bunun ikinci ve üçüncü grup nefse sahip olanlar için geçerli olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte ikinci grup nefislerin bu alanda bilgi kaynağı olması üçüncü grup nefislerin kaynaklık ettikleri bilgilere yöneliktir. Bu sıralamada kehanet ve sihir gibi yanlış ve hatalı yollara tevessül etmekle ittisal yeteneğine sahip nefisleri zikretmemesi de manidardır.³⁰⁶

O halde nefis metafizik alanda insan için tek bilgi kaynağıdır. Ancak onun bu alanda bilgi kaynağı olması aklın gelişim sürecine dahil olmakla değil, ondan tamamen ayrı olarak meleklerle aynı cinsten olmaya yükselmekle ve onlar gibi bilgiye muhatap olmakla meydana gelir. Birçok insanın nefsinde böyle bir yetenek az çok olmakla birlikte bu alanda yetkin olan peygamberlerin nefisleridir.

³⁰⁵ İbn Haldun, I, 289.

³⁰⁶ Tecrübi aklın gelişiminde doğru bilgiye ulaşmak için dikkat edilmesi gereken hususları tek tek izah etmeye çalışan düşünür, nefsi bilginin oluşumunda da hatalı ve yanlış durumları ontolojik görüşüne ve gözleme dayalı bir metotla izah etmektedir. Süje olarak kahin, arraf ve müneccimler kısmında konuyu izah etmeye çalıştık. Eksik ve hatalı yöntemlere sahip bir ittisale konu olan nefsi de bu alanda kaynak göstermek İbn Haldun'un sistemine göre doğru değildir. Kamil Sarıtaş'ın bu türden nefisleri de bu sıralamaya dahil etmesi kanaatimizce doğru değildir (Kamil Sarıtaş, 741). İbn Haldun kahinler vb. gaipten haber verenler kısmında değerlendirmiş olmakla birlikte onun bu değerlendirmesi tecrübi alanda bir fenomen olmaları bakımından olmakla birlikte nefisleri gruplandığı sıralamaya dahil etmemesi onların nefislerini metafizik alanda bilgiye kaynaklık etmede yeterli görmemesinden olduğunu söyleyebiliriz.

İKİNCİ BÖLÜM

BİLGİNİN İMKANI, SINIRI, DEĞERİ VE UMRAN İLMİ

İbn Haldun'un siteminde bilginin imkanı ve değeri konuları onun, varlık alemiyle ilgili ontolojik görüşlerine dayalı olarak anlam bulmaktadır. Bu nedenle öncelikle onun varlık alemiyle ilgili bu görüşlerini ifade etmek doğru olacaktır.

i. Varlık Alemi Oluşturan Unsurlar Ve Aralarındaki İlişki

İbn Haldun, varlık aleminin bütün unsurları ve yaratılmış olan bütün canlıların mükemmel bir tertip ve muhteşem bir düzen içerisinde olduğunu, sebepler ve neticelerin birbirlerine bağlı, eşya ve olayların birbirine bitişmekte ve varlıkların birbirine dönüşüp ittisal etmekte olduğunu düşünmektedir. Bu ilişki ve dönüşümü iki aşamada incelemektedir. Birinci aşama maddi ve duyuşal alemde mevcut olan ilişki ve ittisal, ikinci aşama ise nefis ve melekler aleminde var olan ilişki ve ittisal.³⁰⁷

Birinci aşamada öncelikle maddi aleminin unsurları ele almaktadır. Bunlar; aşağıdan yukarıya doğru sırasıyla toprak, su, hava ve ateş unsurlarıdır. Bu unsurlar arasında toprak en alt seviyede bulunmaktadır ve niteliği en katı olan unsurdur. Yukarıya doğru yükseldikçe bu unsurların özelliği daha ince ve latif bir hal alır. Bu şekilde unsurlar birbirleriyle derece derece ittisal hali içerisinde ve topraktan ateşe yükselirken ya da ateşten toprağa inerken birbirlerini takip eden unsura her birinin istihal³⁰⁸ etme istidadı ve kabiliyeti vardır ve kimi zamanlarda bu istihal de gerçekleşmektedir. Bununla birlikte maddi unsurlar âleminin en üst derecesinde bulunan unsurun felekler alemiyle de ittisali olmaktadır. Felekler alemi tabiatı itibarıyla her şeyden daha ince ve latiftir. Felekler alemi de birbirine bitişik tabakalar halindedir ancak hareketleri dışında duyularla algılanamayacak

³⁰⁷ Temeli Aristoya dayanan ittisal görüşünün meşşai filozoflar açısından değerlendirilmesi için bkz. İlhan Kutluer, "İttisâl", *DİA*, c. XXIII, 485.

³⁰⁸ Tekâmül, evrim. Tekâmül nazariyesi hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Bayraktar, "Tekâmül Nazariyesi", *DİA*, c. XL, 337-339; Süleyman Hayri Bolay, "Ekberiyeye", *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1997, 134-136.

bir şekildedir. İbn Haldun varlıkların bu şekilde maddi alemin en alt seviyedeki unsurundan felekler alemindeki unsurlara kadar bir ilişki ve bağ olduğunu zikretmekte ancak felekler alemindeki unsurların varlık karakterlerini ayırıp beyan etmekten geri durmaktadır. Sözün bu kısmında felekler aleminin hissedilen hareketlerinden bu alemin varlığını kabul edip beyan etmekle birlikte, kimi alimlerin bu hareketlerden yola çıkarak felekler alemindeki varlıkların manevi, mücerret ve müfarık zatlarının varlıkları hakkında malumat sahibi oldukları hakkındaki görüşlerini zikrederek kendisini duyuşal algı alanında tutmakta ve onun ilerisine geçmemektedir.³⁰⁹

Bununla birlikte düşünürümüz yaratılış âlemi (âlem-i tekvin) hakkında da aynı ilişki ve dönüşümün olduğunu beyan eder. Burada da sıralama aşağıdan yukarıya doğru; madenlerden başlıyor, oradan bitkilere ve sonra da son derece güzel ve düzenli bir biçimde hayvanlara ve nihayetinde ise insana geçiyor. Bu âlemlerin her birinin sonu diğerinin başlangıcına bitişiktir. Örneğin madenler âleminin son noktasında bulunan maddeler bitkiler âleminin ilk basamağında bulunan otlara ve tohumşuz bitkilere bitişmektedir. Düşünürün ifadesine göre bitkiler âleminin nihayetinde bulunan hurma ve asma gibi bitkiler ise salyangoz ve midye gibi hayvanlar âleminin ilk basamağında bulunan canlılara bitişmekte ve dönüşmektedir. Öyle ki salyangoz ve sedefin sadece dokunma duyusuna sahip olduğunu zikretmektedir. İttisal halindeki maddelerin tabiatları birbirlerine çok yakındır. Bir sınıf ya da alanın son basamağında bulunan bir varlık ile onu takip eden sınıf ya da alanın ilk basamağında bulunan varlık arasında garip bir dönüşüm kabiliyeti mevcuttur.

Hayvanlar âleminden insana yükseliş i ise hayvanlar alemindeki gelişmenin neticesi olarak canlıların cinslerinin çoğalmış olmasına ve bu alemin son basamağındaki zeka ve idrak gücüne sahip olan ancak fiilen düşünme ve görüş

³⁰⁹İbn Haldun, I, 283.

sahibi olma derecesine ulaşmamış maymun ırkının fikir ve rey sahibi insana dönüşme kabiliyetine sahip olacak kadar yaklaşmasıyla anlatmaktadır.³¹⁰

Burada şöyle bir parantez açmak gerekir ki; İbn Haldun'un ittisal görüşünü, insan ırkının maymundan geldiğini söyleyen Darwin'in görüşlerine benzetmek ya da onunla bir tutmak doğru değildir. İbn Haldun'un konuyla ilgili görüşlerinde öz itibariyle türler birbirine evrilmez cins ve tür itibariyle yaklaşma ve birleşme meydana gelir. Hayvanlar ve insanlar canlılar aleminde aynı türden olmakla birlikte insanlar akıl kabiliyetiyle farklı bir cins olarak onlardan ayrılır. Hayvanlar âleminin son basamağında bulunan maymunun insana en yakın tabiatta oluşu ve insan ırkının ilk basamağında bulunan insanlarda bu yakınlığın görüldüğünü düşünür örneklerle göstermektedir. İklim bölgelerinin çeşitliliğine göre yapmış olduğu bir tasnifte; Nil'in çıktığı ekvatora yakın bölgelerde ot yiyen, bazen de birbirlerini yiyen insandan çok hayvana benzeyen toplumların bulunduğunu belirtmektedir.³¹¹

İttisal görüşü ilk defa İbn Haldun tarafından ortaya atılmış bir görüş değildir. Ondan önce İhvanu's safa risalelerinde bu görüşe yer vermiş ve onlara göre maymunlar bedenlerinin şekli ile, at huyu ile, fil zekası ile, papağan ve bülbül nağmesi ve mûsikîsi ile, arı ince sanatı ile insan mertebesine yaklaşmışlardır. İbn Tufeyl Hayy b. Yakzan'da, İbn Miskeveyh Tehzibu'l-ahlâk'ında, Kazvinî Acâibu'l-mahlûkat'ta ve Aristo da mevâlid-i selâse düşüncesine yer vermişlerdir. Ancak bunların varlıklarda gördükleri mertebeler aklî ve mantıkîdir. Oysa İbn Haldun varlıklar arasındaki geçişi biyolojik olarak zikretmekte, inkılâp ve istihaleden bahsetmektedir. Ona göre varlıklar fiilen bir diğerine dönüşmekte ve cinsler ve neviler artarak çoğalmaktadır.³¹²

³¹⁰İbn Haldun, I, 283-284.

³¹¹İbn Haldun, I, 231, 261.

³¹²Süleyman Uludağ, İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yay., 2007, s:284-286, (17 numaralı dipnot). Ayrıca bkz. Oktay Uygun, *İbn Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2008, 67-80. Varlıklar fiilen birbirine dönüşür demek maymun insan olur ya da insan melek olur anlamına gelmemektedir. İbn Haldun böyle bir

İkinci aşamada nefis ve melekût âleminin ittisalini ele almaktadır. Bunu ifade ederken âlemler arasındaki eserlerin varlığını zikretmektedir. Öyle ki bu eserler âlemlerin değişik olmalarına uygun olarak bu âlemlerde görülmektedir. Örneğin duyu âleminde hem unsurların hem de feleklerin hareketlerinden birtakım eserler olduğunu söyleyen düşünür aynı şekilde oluşlar âleminde de algı ve büyümek ve gelişmek cinsinden hareketlerin bulunduğunu ifade etmektedir. Bu eserlerin varlığından yola çıkarak cisimlerden farklı ve maddi olmayan bir müessirin varlığının gerekliliğini ve bu müessirin maddi olmadığına göre ruhani olması gerektiğini söylemektedir. Maddi âlem ile bir ittisalden söz edebilmemiz için de maddi âlemden bunun bir ittisal basamağı olması gerektiğini, bunun da insanda bulunan, algılayan ve hareket ettiren nefis olduğunu (Nefs-i müdrike ve muharrike) ispat etmektedir. Öyleyse insanda bulunan nefsin bir üst basamağı melekler âlemidir. Melekler âlemi sırf akıl ve mutlak düşüncedir; nefse bitişiktir, nefse algılama ve hareket kuvvetini bu alemdeki varlıklar verir. Nefsin melekler âlemiyle ittisali için ruhani zatının bilfiil kemale ermesi gerekir ki melekler âlemiyle ittisali mümkün olsun. Bu suretle ancak nefis, beşeriyetten sıyrılıp herhangi bir zaman içinde, göz açıp kapayıncaya kadar kısa bir zaman diliminde, bilfiil melekler cinsinden olma (insilah)³¹³ haline gelsin. Bu şekilde nefsin ittisali, bir tertip üzere bulunan varlıkların durumu gibidir. Hem kendisinden daha aşağıda bulunan bedene ittisali vardır. Beden vasıtasıyla bu ittisal ile duyusal idrakler kazanır. Bu idrakler sayesinde de “bilfiil düşünme” istidadını kazanır. Kendisinden daha yüksek mertebede bulunan melekler âlemiyle olan ittisali sayesinde de ilmi ve gaybi algılar kazanır. Sonradan yaratılan varlıklar âleminin zaman bahis konusu olmaksızın meleklerin düşüncelerinde mevcut olduğunu

şeyden bahsetmemiştir. Hem biyolojik olarak hem de akli kabiliyet olarak varlıklar arasındaki yaklaşma ve birleşmeden bahsetmiştir. Varlık olarak birbirine yakın tabiatta olanların bazı eserleri birbirlerinde ortaya çıkmaktadır.

³¹³ İlyas Çelebi, “Ruh Çağırma”, *DİA*, c. XXXV, 202; Yusuf Şevki Yavuz, “İsmâil Hakkı Bursevî”, *DİA*, c. XXIII, 109. Batınlığa kabulde son merhale olarak insilah için bkz. Avni İlhan, “Bâtuniyye”, *DİA*, c. V, 193.

düşünürümüz zikretmektedir. İşte varlıkların en aşağı mertebesinden melekler âlemine kadar yükselen ittisal ve tertip bu şekildedir.³¹⁴

İbn Haldun'un varlık alemi ve unsurlar ile ilgili bu değerlendirmeleri epistemolojisini sağlam bir temele oturtma amacı gütmektedir. O, bu açıklamaları ile insanın varlık alemi içerisindeki yerini tespit etmiş ve bilgi elde etme bakımından insanların yeteneklerini ve imkanlarını ortaya koymuştur.

1. Bilginin İmkânı

İbn Haldun bu düşüncelerinden hareketle bilginin imkânını; bilginin kaynaklarına, alanlarına ve süljelere göre değerlendirmektedir.

Varlığın ve her türlü bilginin kaynağı Allah'tır. Maddi ve manevi âlemler onun elindedir. Dolayısıyla O, varlık âleminde olan her şeyi istediği gibi yönetme ve yönlendirme gücüne sahiptir. Her türlü bilgiyi kuşatmıştır. O'nun bilgisi varlığı tikel ya da tümel kategorilerine dahil etmeden olduğu gibi bilme şeklindedir.³¹⁵

İbn Haldun'a göre insan doğuştan hiçbir bilgiye sahip değildir. Kendisini diğer canlılardan ayıran bilgi sahibi olma durumuna geçmeden önce varlığı bir heyulâdan ibarettir ve sadece bilgi elde etme imkân ve istidadı kendisinde mevcuttur. Bilgi elde etme aletleri olan dış duylular ve nefsi idrak kuvvetleri ile bilgi sahibi olur ve insani varlığı bu şekilde gelişir ve kemale erer.³¹⁶

Maddi duylusal alanda hayvanlar ve insanlık âleminin ilk basamağında bulunan insanlar için duylular aracılığıyla bilgi mümkündür.³¹⁷ Bu seviyedeki

³¹⁴İbn Haldun, I, 286.

³¹⁵İbn Haldun, I, 157. İbn Haldun'un Allah'ın varlığı ve bilgisi ile ilgili görüşleri dini kaynaklıdır. Çünkü metafizik alanda bilginin kaynağı nefsi bu alanda en yetenekli olan peygamberin haber verdiği bilgilerdir. Meşşai felsefede tartışılan Tanrının aşkın, içkin, mutlak, sınırsız olması, varlığı tikellere ya da tümellere göre bilmesi gibi tartışmalara girmemektedir (Bu türden tartışmalar için bkz. Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985, 66- 72; Kamil Sarıtaş, 737-738). Çünkü bu türden tartışmalarda kaynak olarak akıl kullanılmaktadır. O ise akli bu alanda yetersiz görmektedir.

³¹⁶İbn Haldun, II, 775.

³¹⁷Üçüncü iklim bölgesinde Hırhır topraklarının kuzeyinde Kütman Türklerinin yaşadığı bölgenin karşısında; okyanusta bulunan Yakut adası olduğunu, bu adaya ulaşımın güç olduğunu aktardıktan

insanlar bulunmuş oldukları yaşam koşulları dolayısıyla dış duylara dayalı ilhami bilgi imkanına sahiptirler. Akli bilgi imkanını kullanma seviyesine yükselememişlerdir. Umranın tabiatında ortaya çıkan vahşilik, ehlileşme, asabiyetler, mülk ve hanedanlıklar gibi durumlar bilginin imkanını belirlemektedir.³¹⁸ Vahşi kabilelerin yaşam tarzı hayvanlarla ortak olduğu için onların bilgi imkanı da aynı derecede olmaktadır.

Ehlileşme sonucu asabiyete dayalı toplumsal yapıların ortaya çıkmasıyla hayvanlarla ittisal halinden insanlığa adım atılmış olunmaktadır. Bu seviyede insan duysal akıl; temyizi akıl imkanına kavuşur. Bu akıl ile insan çeşitli tasavvurlar elde eder. Tasavvurlar herhangi bir hüküm ifade etmeyen basit algılardır. Bu seviyede akıl istediğini elde etmek için objelerden elde ettiği algıları bir terkip oluşturacak şekilde bir araya toplar ve böylece hariçteki objelerle uygunluk içerisinde bir külli kaideye ulaşır. Bu külli kaide sayesinde müşahhas objelerin mahiyetlerini bilme seviyesine ulaşır.³¹⁹

Tecrübi akıl imkanı insanın tabiatındaki medeni olma koşulunu gerçekleştirilmesiyle ortaya çıkar. Bu seviyede akıl tasdik türünden bilgiler üretebilir. Tasdik bir şeyin diğer bir şeyde ispatına hükmetmektir; duysal aklın elde ettiği birinci seviyeden külli kaideleri diğer bir külli kaideye uygulayarak ispat etmektedir.³²⁰

Birinci dereceden külliler üzerinden tamamen zihinde, mantık ilmi kaidelerine göre ikinci ve üçüncü dereceden külli bilgiler elde etmenin³²¹ doğru bir yöntem olmadığını düşünen İbn Haldun, dolayısıyla bu şekilde varlıkla ilgili

sonra bu adada yaşayan insanların adada yaşayan öldürücü yılanlardan Allah'ın ilhamı sayesinde korunduklarını söylemektedir (İbn Haldun, I, 242; ayrıca bkz. ot ve insan yiyen insanlar İbn Haldun, I, 261). Hayvanlar da Allah'ın onların idrakinde yarattığı yönlendirmelerle hareket etmektedir (İbn Haldun, II, 767 Canlılardaki fiiller Allah'ın onlara vermiş olduğu kudrete bağlı olarak onların kastıyla mümkün olmaktadır. İnsanlardaki kasıt düzenli iken hayvanlardaki düzensizdir.).

³¹⁸ İbn Haldun, I, 199.

³¹⁹ İbn Haldun, II, 766

³²⁰ İbn Haldun, II, 766.

³²¹ İbn Haldun, II, 766.

doğru ve isabetli bilgiler edinmenin m¼mk¼n olmadığını ifade etmektedir. Bu bilgiler tabiatta ve pratik alanda objesine uygun d¼şmemekte Şahit varlıklar alanından uzaklaşıldığı için mantıki kıyaslamalar ancak bu bilgilere Şahit olabilmektedir. Bu ise zanna dair bilgi olmaktan ileri gidememektedir.

İbn Haldun, mantıki ve akli imkanı reddetmekte, tabii ve fiziki imkanı kabul etmektedir. Akli imkanın sahası çok geniştir. Hiçbir zıtlıkla karşılaşmadan d¼ř¼n¼len her Şey m¼mk¼nd¼r. Sadece zihinde tenakuzu ve tezdadı gerektiren Şeyler m¼mk¼n değildir. Oysa tabii ve fiziki imkanda akli imkan sahasına giren birçok Şey m¼mk¼n olmamaktadır. Dolayısıyla fiziki imkanda bir Şeyin aslına, cinsine, sınıfına, b¼y¼kl¼đ¼ne, kuvvetine g¼re o Şeye h¼kmederiz bu sahanın dışında kalan Şeylerin ise m¼mk¼n olmadığını kabul ederiz.³²² Din alimlerinin kendilerine ulaşan mucize ve keramet t¼r¼nden asılsız rivayetleri metafizik imkan; ahlaki ve manevi imkanla değerlendirip m¼mk¼n kabul etmeleri, inanç ve ahlak anlayışlarına ve ilmi seviyelerine aykırı olan toplumsal tarihi olayları imkansız saymaları, onları hata etmeye sevk etmiştir. S¼leyman Uludağ, İşlam aleminde gerçeklerden uzaklaşılarak hayal alemine yaklaşılmasının sebebini buna bağlamaktadır. Toplumsal olayların ve tarihi hadiselerin de toplumun ve tarihin tabiatındaki kurallara g¼re; toplumsal ve tarihi imkan dahilinde değerlendirilmesi gerekir.³²³

Tarihi rivayetlerin imkanı, rivayet edenlerin cerh ve tadilinden ¼nce rivayet edilen haberin umranın tabiatına; toplumsal, medeni, ve k¼lt¼rel imkana g¼re değerlendirilir. Buna g¼re umranın tabiatında vacip olan, m¼mk¼n olan ve imkansız olan birbirinden ayırt edilir. Eğer haber ya da rivayet bu anlamda imkansız ise ravinin cerh ve tadiline bakmanın bir faydası ve gereği yoktur. Haber m¼mk¼n ise rivayet eden ayrıca değerlendirilir.³²⁴

³²² İbn Haldun, I, 410.

³²³ İbn Haldun, (çevirenin 12 numaralı dipnotu), I, 411

³²⁴ İbn Haldun, I, 203-204.

Nazar ehlinin, lafzi imkanı tarihi haberlerde kullandıklarını aktaran düşünür haberlerin sıhhati ile ilgili durumlarda asıl bakılması gerekenin tarihi-toplumsal imkan olduğunu belirtir. Lafızlar haber cümleleri ve inşai; teklif, şart, nida, istifham, temenni vb. fiillerle yapılan cümleler olmak üzere iki kısımdır. Haber cümlelerinde lafzın manasına göre haberin imkanı değerlendirilebilir. Ancak inşai cümlelerde bu mümkün değildir. Çünkü teklif anlamı ifade eden bu tür cümleler doğru ya da yalan olamaz. Dini konularda Şari'in yapılmasını farz kıldığı teklifler bu türden cümlelerdir. İbn Haldun'a göre bu tür haberlerin doğru olduklarının zan edilmesi yeterlidir. Kesin bilgiye gerek yoktur. Ancak bu tür haberlerin sıhhati de rivayet edenin cerh ve tadil yöntemiyle ele alınıp getirdiği haberin imkanı yönünden değerlendirilir. Zabt ve adalet yönünden güvenilir ravilerin haberleri mümkün kabul edilir.³²⁵

Tarihçilerin düştüğü hataların tarihi bilginin imkanına olumsuz etkisi olmaktadır. İbn Haldun, tarihin genel olarak ele alınması gerektiğini ve belli zamanların ve olayların mücerret olarak ele alınmasının tarihçiyi hataya sevk edeceğini düşünmektedir. Belli siyasi görüşe sahip olan ya da menfaat barındıran tarihçiler olayları çarpıtabilir ve objektif olamazlar. Tarihi bilginin halk arasında anlatılagelen hikâyeler tarzında ele alınması ise bu alandaki bilgiye hata ve yanlış bilgilerin karışmasına neden olacaktır. Buna göre umranın tabiatını bilmenin yanında sağlam ravilere ulaşmak gerekir. Böylece umran bilgisinin imkânını felsefi düşünce sistemlerinin ve toplumların ideolojik algılamalarının üzerinde disiplinler arası bilgi kuramıyla sunmaktadır.³²⁶

a. Metafizik Alanda Bilginin İmkânı: Rüya

İbn Haldun'a göre rüya ile de ruhani alemden bilgi elde etmek mümkündür. Bu, bir peygamberin rüyası da olabilir, bir velinin rüyası da olabilir. Aynı zamanda herhangi bir insan da rüya ile ruhlar alemiyle ilişki kurabilir ve

³²⁵ İbn Haldun, I, 203.

³²⁶ Yıldırım Erbaş, "İbn Haldun'un Bilgi Kuramı ve Disiplinlerarasılığı Düşünmek", *Akademik İncelemeler*, III/1 (2008), 233.

gaip olanla ilgili bilgi elde edebilir. Tabi ki nebinin rüyası sıradan bir insanın rüyası ile bir değildir. Zira nefislerin tabiatını incelerken bu husustan bahsetmiştik. Düşünür, nefs-i natika rüya ile cismani hallerden ve bedene ait idrak hallerinden sıyrıldığı zaman ruhani bir hal alır demektir. Zira bu istidat kendisinde vardır. Bu hale geldiğinde gelecekle ilgili meydana gelecek hususlardan merak ettikleri hakkında bilgi elde eder ve kendine has algı vasıtalarına bu bilgi ile döner. İbn Haldun bu bilginin üç farklı şekilde olacağını söylemektedir. Nefsin elde ettiği bilgi, kuvvetli olursa misal ve hayalden arınmış ve halis bir bilgidir. Bu rüyanın tabire ihtiyacı yoktur. Eğer elde edilen bilgi zayıf ve müphemse bu durumda bu rüyanın bildirdiği anlamın idrak edilebilmesi için hayaldeki misal ve rumuzlar nefse yardımcı olur. Bu rumuzların ise tabire ihtiyacı vardır. Görülen rüya karışık türden ise bundan bir bilgi meydana gelmez.³²⁷

Bu açıklamanın Nebi (a.s)’ın izah ettiğine uygun bir tasnif olduğunu da düşünür zikretmiştir. Nebi (a.s): “Rüya üç çeşittir: Allahtan olan rüya, melekten olan rüya, şeytandan olan rüya” demiştir. Buna göre düşünür; “rüyanın açık olanı Allah’tan, müphem ve tabire ihtiyaç duyanı melekten, karışık olanı (adgasu ahlâm) da şeytandandır” demiştir.³²⁸

Nefis, bil kuvve ruhani olan bir zattır. Ancak beden ve bedendeki algı vasıtalarıyla ikmal edilmiştir. Bilfiil ruhani olma temayülünden dolayı her vesileyle ruhtar alemine yükselmeye çalışmakta rüya da bunun için bir vasıta olmaktadır. Nefsin bu şekilde ruhani aleme geçip ruhani bir zat olması meleklerle aynı derecede değildir. Onlardan aşağı bir derecededir. Aynı zamanda bu kabiliyetin özel bir durumu vardır ki bu evliyaya hastır. Bir de genelde insanlar için olan kabiliyet mevcuttur. Nebilerdeki kabiliyet ise onları meleklerle aynı seviyeye çıkarır.³²⁹

³²⁷ İbn Haldun, I, 295.

³²⁸ İbn Haldun, I, 297.

³²⁹ İbn Haldun, I, 295.

Burada düşünür rüya ile vahyin benzerliğinden ve farkından bahsederek bu husustaki bazı ihtilafları açıklığa kavuşturmuştur. Şöyle ki: Nebi'deki hal, vahiy halinden bedendeki idrak hallerine ve vasıtalarına döndüğünde sanki uyku halinden uyanıklık haline geçip görülen rüyanın vaki olduğunu müşahede etmesi gibidir. Düşünür, rüya hali vahiy halinin çok aşağısında olsa bile böyle bir benzerliğin mevcudiyetini savunur. Hz. Muhammed (s.a.v)'in "Rüya, nübüvvetin 46 cüzünden bir cüzdür" sözü ile de bu iddiasını güçlendirir. Düşünür, Peygamber (s.a.v)'in bu ifadesinden insanların gördüğü rüyanın peygamberin rüyasına olan nispetinin kastedildiğini yoksa insanların rüya konusundaki kabiliyetinin bunun gerisinde olduğunu zira birçok engel ve kösteğin insandaki bu kabiliyetin fiil haline gelmesine engel olduğunu söylemektedir.

İbn Haldun, bu engellerin en büyüğünün dış duyu organları olduğunu söyler. Uyku hali ise duyu organlarının oluşturduğu duyusal perdeleri kaldırır ve bir anlık zaman içinde hak olan alemde merak ettiği şeyleri nefis öğrenir. Bu şekil bilgi edinmenin delilini düşünür yine Hz. Peygamber (s.a.v)'in sözüne dayandırır. "Mübeşşirat müstesna, nübüvvetten bir şey kalmadı". Mübeşşiratın ne olduğu sorulduğunda ise Nebi (s.a.v)'in cevabı: "Salih bir adamın gördüğü sadık rüya" şeklindedir. O halde sadık rüya ile ruhlar aleminden bilgi edinmek mümkündür.³³⁰

İbn Haldun, uyku ile his perdesinin kalkmasını ise şöyle ifade eder: "Nefsi natika çok ince ve latif olduğu için latif olmayan his organlarıyla direk temas kuramaz. Ancak insanda bulunan latif ruh ile irtibat kurar ve ona tesir eder. Bu da hayvani ruhtur ve merkezi kalbin sol iç kısmıdır. Hayvani ruh latif bir buhardır ve insanın damarlarında kan ile birlikte dolaşır. Vücuttaki his, hareket ve diğer beden ile ilgili fiilleri meydana getirir. Beyine ulaşan bu latif ruhun en ince halidir ve beynin soğukluğunu mutedil hale getirerek beynin iç kısmındaki kuvvetlerin fiillerini ve tesirlerini de tamamlar. Hayvani ruhun bu şekilde nefsi natikanın eserlerine mahal olmasının nedeni kendisine zıt bir zat olması ve tabiat olarak

³³⁰ İbn Haldun, I, 296

bedende ona en yakın olup bu eserleri alma kabiliyetine sahip olmasından dolayıdır.³³¹

Dış duyu organlarından hayvani ruhun geri çekilip iç duyuya yönelmesi için Allah dış duyu organlarına has uykuyu yaratmıştır. Çünkü dış duyu organları cismanidir ve karşılaştıkları yorulma ve bıkkınlık gibi haller onlarda gevşeklik, zayıflama ve uyku hali getirir. Allah bu duyu organları için tamamen idrakten ayrılmalarını sağlayan istirahat etme arzusu yaratmıştır. Bu vesileyle hayvani ruh iç duyu alemine döner. Dış duyu organlarının dinlenmeye geçmesiyle bedeni gece serinliği kaplar ve böylece tabii hararet artar. Bu hararet bedeninin zahirinden batınına yönelir ve hayvani ruhu da bu yöne sevk eder. İbn Haldun bu durumu insanların genellikle gece uyumalarının nedeni olarak gösterir.³³²

Dış duyu organlarından çekilip gaybi idrak hallerine hayvani ruh yöneldikten sonra nefs-i natıka artık onu meşgul eden engelleri üzerinden atıp hafızadaki suretlere döner ve onlardan bir takım hayali suretler terkip ve tahlil eder. Bu hayali suretler kısa bir süre önce idrak edilen malum şeylerden çıkarılıp vücuda getirildiği için mutattır. Sonra da müşterek his bu suretleri beş duyu organına uygun bir şekilde idrak eder. Nefs-i natıka bu şekil idraklerle meşgul olurken bir an için ruhani zatına yönelip kendi ruhani idraki ile doğrudan idrak eden bir konuma gelir. Bu konumda zatı ile alakalı olan eşyanın suretlerini elde eder. Sonra hayal, bu suretleri alır ve onları ya hakiki şekilleriyle veya rumuzlu olarak malum kalıplara döker. Hakiki şekilleriyle maluma gelen rüyalar tabire ihtiyaç duymayan rüyalar ve Allah'tan olan rüyalar bunlardır. Rumuzlu olan rüyalar ise tabire ihtiyaç duyarlar ve Hz. Peygamber (s.a.v)'in ifade ettiği melekten olan rüyalar bunlardır. Gayb alemindeki idrakini tamamlamadan önce nefs-i natıka, hafızadaki suretler üzerinde terkip ve tahlile girince de karışık rüyaların (adgas-ı ahlam) oluşmasına sebep olur.

³³¹ İbn Haldun, I, 296

³³² İbn Haldun, I, 297.

İbn Haldun bu şekilde rüya ile bilgi edinmenin imkânını anlattıktan sonra bunun her insan için az çok mümkün olduğunu söylemektedir. Hatta biraz daha ileri giderek böyle bir hal uykuda mümkünse diğer hallerde de mümkün olmasına engel bir durum olmadığını söylemektedir.

Buraya kadar Düşünürün anlattığı rüya hali rüya görmeyi kastetmeden kendiliğinden gerçekleşen bir hal idi. Ancak düşünür, bunun yanında rüya görmeyi kastedip belli kelime ve sözcükleri söyleyen ve ihtiyacını dile getirdikten sonra uykuda dilediğini keşfeden ve öğrenen insanların da olduğunu zikretmektedir. Buna “halûmiye” denilmektedir. Bu hususta Mesleme b. Ahmed Macritî’yi ve onun Kitabı’l Gaye’sini ve bu kitaptaki bir halûmeyi örnek gösteren İbn Haldun, insanın içini bomboş bir hale getirip maksadına tam bir şekilde teveccüh ettikten sonra Arapça olmayan ve sihirli kelimelerden oluşan halûmeyi ve ihtiyacını söylemesiyle uykusunda dilediği şeyi keşfettiğinden söz etmektedir.³³³

Düşünür, bu tekniği bizzat uyguladığını ve bununla bazı müşahedeler elde ettiğini de söylemiştir. Bununla birlikte halûme ile rüya görmeyi kastetmenin nefiste sadece bir yetenek oluşturduğunu fakat bu yeteneğin vukua getirilmesinin farklı şey olduğunu zikrederek bu tekniğin rüya hadisesinin meydana gelmesine delil olmadığını tespit etmiştir. Çünkü düşünüre göre bir şeye kabiliyetli olmakla o şeye kadir olmak farklı şeylerdir.³³⁴

Bu şekilde İbn Haldun, rüyanın, insan nefsinin metafizik alanda bilgi sahibi olabileceğine delil olduğunu ispatlamaktadır. Rüyanın, metafizik alanda bilginin imkanına delaleti ise; duyular ve nefsi idrak kuvvetleri olmaksızın, bir anlık bir zamanda, melekût alemine nefsin ittisali neticesinde; nefsin kendi kazanımı olarak değil, ancak bu alemdeki varlıkların nefse tesiri ile ifade edilmektedir.

³³³ İbn Haldun, I, 298.

³³⁴ İbn Haldun, I, 299.

b. Umran Bilgisinin İmkânı

İbn Haldun'un Mukaddime'si, başlı başına umran ilminin imkanını ifade ve ispat eden bir kitaptır. Eski kitaplarımızın başında yer alan mukaddimeler eski alimlerimizin ortaya koyacak oldukları araştırma, düşünce ve münakaşalarını serahatle bildirip üzerinde ittifak edilmiş açık ilkeler üzerine oturtmak için yazdıkları epistemolojik giriş olma özelliğini taşımaktadır.³³⁵ İbn Haldun'un Mukaddimesi de bu bağlamda düşünecek olursak ortaya koyacak olduğu yeni sistemini üzerinde inşa edeceği sağlam bir bilgi felsefesine dayandırma çabasıdır. Bu anlamda "Mukaddime" epistemolojik bir çalışmadır. Tarihi-toplumsal varlık alanının tespitinin yanında bu alandaki bilginin imkânının ve kaynağının değerlendirilmesi ve temellendirilmesi çalışmasıdır.

İlimler ve sanatlarda bilginin imkanı bireysel, toplumsal ve akli gelişim sürecine dayalı olmaktadır. Düşünüre göre ilimlerin öğrenilmesi bir sanat işidir. Zira her bir ilmin öğrenilmesi ile ilgili usuller farklı, ıstılah ve teknik terimler değişiktir. Nasıl ki bir sanat sahibi olabilmek için o sanatın ehli bir ustanın yanında bulunmak ondan sanatla ilgili işleri ve incelikleri öğrenmek gerekiyor; herhangi bir ilme sahip olmak için de aynı şekilde o ilmin ustası olan bir alimin yanında, o ilmin talim ve tedris usullerini öğrenmek gerekmektedir. Ancak ilim sahibi olmak için bu yeterli değildir. Düşünüre göre belli bir ilimde belli bir meselenin anlaşılması ve ezberlenmesi hususunda alim ile talebenin, üstat ile çırağın arasında hiçbir fark yoktur. Bu hususta hiçbir ilim talim etmemiş avamdan biri ile engin bilgiye sahip alimin müşterek olduğunu zikreden düşünür o ilimle ilgili kapsayıcı bir bilgiye sahip olmak ve bu bilgiye dayalı çıkarımlar yapabilme kabiliyeti olan (meleke)'nin³³⁶ ilim sahibi olmak hususunda belirleyici unsur olduğuna vurgu yapmaktadır. O halde ilim ezberle değil uygulama ve alıştıma

³³⁵ Muhammed Abid el-Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, trc. Said Aykut, İstanbul: Kitabevi, 2000, 306-307.

³³⁶ İbn Haldun, II, 776. Bir ilimde ihtisas kazanarak derinleşmek ve ona hakim olmak ancak o ilmin ilkelerini ve kaidelerini kuşatmak ve gerek meselelerini gerekse teferruatının çıkarılış tarzını kavrama hususunda meydana gelen bir meleke sayesinde mümkün olur. Bu meleke ortaya çıkmadıkça o ilimde maharet ve ihtisas meydana gelmez.

yapmakla meleke haline gelir ve elde edilir. Bu melekenin oluşmamasının sebepleri ise talimdeki usulün yanlışlığı ve senedin ve tedris geleneğinin kesintiye uğramasıdır. Çünkü yanlış bir usulle ilim elde edilemeyeceği gibi, hangi ilim olursa olsun o ilimle ilgili meşhur alimlere varan bir silsilenin senedine sahip olmak ve o ilimle ilgili ehliyet ve liyakat sahibi bir alimden ehliyet ya da icazet almak muteber görülmüştür. Ayrıca ilim öğrenmek bir sanat olduğuna ve sanatlar da bedevi bir toplumda mümkün ve gerekli olmayıp ancak şehir yaşamında ortaya çıktığına göre ilimler yüksek bir umranın ve büyük bir hadaretin ürünüdür.³³⁷

Dini bilginin amel yönünde çokça tekrarlanması sonucu o bilgiyle ilgili ittisaf; bilginin şahsın bir özelliği olma durumu meydana gelir. Dini bilginin bir salt olarak bilmek olan “ilim” derecesi vardır, bir de bu ilmin kişinin şahsında yerleşmiş ve sahibinin bir özelliği haline gelme durumu olan “ittisaf” veya “hal” derecesi vardır. Dini bilgide asıl olan bu ittisaf derecesinin elde edilmesi olup bu mertebeye meydana gelen ilim zaruridir ve bu ittisaf halinde elde edilen bilgi ittisaf halinden önce elde edilen bilgidir. Bu şekilde elde edilen ilim ahiret için faydalı olan bilgidir. Düşünürce göre nazar ehli olanların bilgilerinin çoğu ittisaftan mahrum olan ve uhrevi bir fayda götmeyen soyut bir bilgidir.³³⁸

İbn Haldun’un ilimler tasnifi de onun bilginin imkanına yönelik düşüncelerinin bir tezahürü olarak ortaya çıkmaktadır. İslam filozofları başta Aristo olmak üzere; Yunan felsefi düşüncesine sahip filozoflardan etkilenerek ilimleri tasnif etmişlerdir. Aristo ise tarihi ve sosyal olayları ilimlerin konusu dışında bırakmaktadır. Çünkü ona göre gerçek ilim zaman ve mekana bağlı olarak değişmeyen soyut şeyleri kendisine konu olarak almalıdır. Bu niteliklere sahip ilim, değişmeyen varlığı konu edinen metafiziktir. Tarih, sosyal olaylar ve ekonomi ise sürekli bir oluş, yok oluş içerisinde olduklarından dolayı ilim olarak kabul edilmemektedir. Aristo’nun bu etkilerinin İslam dünyasına girişi

³³⁷ İbn Haldun, II, 780.

³³⁸ İbn Haldun, II, 824.

Müslümanların Yunan medeniyetiyle karşılaşmasıyla olmuştur.³³⁹ İşte bu etkiler neticesinde Müslüman filozof ve düşünürler yaptıkları ilim tasniflerinde metafizik konuları ilim değeri taşıyor diye değerlendirmeye alırken bunun dışında kalan tarih ve sosyal olaylar ile ilgili konuları ilimler tasnifine koymuyorlardı. Ayrıca ilimler tasnifi müslüman düşünürler arasında gelenekselleşmiş, sınırları çizilmiş, konuları belirlenmiş kemikleşmiş bir yapıya sahip olmuştur.³⁴⁰ Böyle bir durumda İbn Haldun'un Yunan geleneğinden ehlisünnet akidesine dönüşü ifade eden bir ilimler tasnifini³⁴¹ ortaya koyması devrim niteliğine sahip bir tavır olması yönünden de önemlidir.

İbn Haldun'un umranda var olan ilimleri ele alması ve gruplandırması Ömer Ali Yıldırımın da haklı olarak söylediği gibi varoluş âleminde her şeyin birbirine bağlı olduğu düşüncesine dayanmaktadır.³⁴²

İlimler, sanatlar içerisinde yer almaktadır. Buna göre sanatlar: 1- Zaruri olsun veya olmasın insanın geçimine mahsus olan sanatlar, 2- İnsana has olan düşünceden kaynaklanan ilimler ve sanatlar, 3- Siyaset.³⁴³

İbn Haldun, ilimleri kaynaklarına göre gruplandırmaktadır. Bu gruplandırma; 1- Akli ilimler, 2- Nakli ilimler şeklindedir. Bu gruplandırmaya göre akli ilimlerin kaynağı akıldır. İnsan akli yeteneği ve bu yeteneğin gelişimine dayalı olarak bu ilimleri elde eder. Bu gelişime dinin bir müdahalesi ve etkisi yoktur. Nakli ilimlerin kaynağı ise tamamen Şari' tarafından konulmuş ve

³³⁹ Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2005, 100-101.

³⁴⁰ Ömer Ali Yıldırım, *İbn Haldunda İlimler Tasnifi ve Felsefe Eleştirisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2005, 38.

³⁴¹ İbn Haldun, II, 776-1090. İbn Haldun'un ilimler tasnifi, metafizik alanda akli değil vahyi önceleyen bir tasniftir. Bu tasnif vahyi olduğu gibi kabul etmekte ve onun üstüne akıl ürünü bir şey koymamaktadır. Ayrıca bkz. Yıldırım, 39. Bu tasnif ile düşünür, ehlisünnetin yolunu izleyerek önce dinde, felsefe ve felsefi etkileri teşhis edecek, bunlara karşı çıkacak; sonra da akla çalışma alanının sınırlarını gösterecek ve dini ilimlerin de alanını belirleyecektir.

³⁴² Yıldırım, 40.

³⁴³ İbn Haldun, I, 371.

nesilden nesle nakledile gelen bilgilere dayanmakta olup aklın bu sahadaki rolü son derece sınırlıdır.³⁴⁴

İbn Haldun'un bir diğer tasnif yöntemi ise ilimlerin sebep ve sonuç zinciri ile birbirine bağlanmasıdır. Bu tasnif yöntemine göre İlimler: 1- bizatihi maksut olan ilimler, 2- alet ilimler, şeklinde iki kısımdır. Bu ayrıma göre bizatihi maksut olan ilimler Dini-Nakli ilimlerden Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Kelâm gibi ilimler ve Felsefeden de Tabiiyyât ve İlâhiyyât gibi ilimlerdir. Âlet ilimler ise; bu ilimlere elde etmede vasıta görevini üstlenen ilimlerdir. Bunlar; Dini-Nakli ilimler için Arapça ve Hesap gibi ilimler ve Felsefî ilimler için de Mantık'tır.³⁴⁵ Nitekim buradaki bölümlendirme ilimlerin elde edilme vasıtaları ve bilgi kaynakları göz önüne alınarak yapılmaktadır. Birinci gruptaki ilimlerde insanın bu ilmi elde etmesi ve onu meleke haline getirmesi akıl vasıtasıyla olurken ikinci grup ilimlerde ise aklın hareket alanı son derece dar olup bunları elde etmekteki vasıta ise ilgili konularda nakledilen bilgiye tabi olmaktır.³⁴⁶ Ayrıca alet ilimlerde nazari düşünce genişletilmemeli ve meselelerin teferruatına inilmemelidir.³⁴⁷

İbn Haldun Umran ilmini bu ilimler tasnifinde zikretmemiştir. Ancak ilimleri ele alışı ve gruplandırması Umran ilmine zemin açma çalışmasıdır. Bu ise aklın kendi alanına çekilmesiyle mümkün olacaktır.³⁴⁸

İbn Haldun'un bilimlere dair yaptığı analiz 'bilimlere dair nazariye' olma vasfını taşımaktadır. Yani bilimleri; temel ilkeleri, varsayımları, sonuçları ve

³⁴⁴ Nakli ilimler için bkz. İbn Haldun, II, 781; Akli ilimler için Bkz. İbn Haldun, II, 870; Muhsin Mehdi, İbn Khaldun's Philosophy of History, A Study in the Philosophic Foundation of the Sciences of Culture, London 1957, 74. Akli ilimlerin temel referansı akıl, nakli ilimlerin ki ise Şari'den nakledilendir.

³⁴⁵ İbn Haldun, II, 984.

³⁴⁶ Yıldırım, 41.

³⁴⁷ İbn Haldun, 984-985. Alet ilimlerin öğrenilmesinin maksadı diğer ilimlerin elde edilmesinde araç olmalarıdır. Bu gayenin dışına çıkılırsa maksadın dışına çıkmış olur. Bu durumda alet ilimlerle meşgul olmak yersiz ve boş bir uğraş haline gelir.

³⁴⁸ Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, İstanbul: 1998, 124. Akli bilgiyi ön yargılı düşünce tikanıklığından ve spekülâtif "sırf akıl" kargaşasından kurtarıp diyalektik bir yaklaşım sergilemiştir.

türlerine dair eleştirel bir incelemeye tabi tutup dayandıkları mantıki temelleri ve getirdikleri nesnel verileri açıklamak istemektedir.³⁴⁹

Ayrıca İslam dünyasındaki tüm sanatları ve ilimleri gözden geçirerek bunların her birinin amaç ve kapsamalarını belirlemeye çalışır. Böylece nihai İslami bölümlene diyebileceğimiz bir ilimler tasnifi sunmuş olur.³⁵⁰

İbn Haldun'a göre insanın dış dünya hakkında bilgi elde edebilmesinin aracı duylardır ve duylar da müşahhas nesnelere üzerinden harekete geçerler. Bizim bilgilerimizin doğruluğu da dış dünyadaki nesnelere olan uygunlukları bakımındandır. Mantığın burada bize sağladığı fayda düşüncemizle dış dünya arasındaki uygunluğun kurallarını vermesidir. Bu noktada İbn Haldun kendi realistik yönünü Aristo mantığıyla birleştirir. Bir taraftan zihne doğru düşünmenin ilkelerini veren mantık ilmini kabul ederken öte yandan o, bu mantıksal kesinliğin kendi başına bir değer olmadığını farkındadır. Nihai anlamda bir önermenin bilimsel kılınması ise onun konusunun duysal gözlem aracılığı ile tahkik edilmesi noktasındadır.³⁵¹ Zaten spekülasyonlarla değil de var olan olgularla ilgilenmek İbn Haldun'un metodunun esaslı bir yönünü oluşturur.³⁵² Mantık ilmi de yaptığı soyutlamalar sonucu küllilere ulaşır ancak bu onun varlıkların mahiyetlerini tamamen kavradığı anlamına da gelmez, nitekim Mantık'ın da ulaşamadığı bir sonraki külliler mertebesi vardır.

O halde İbn Haldun Umran ilmini akli ilimler arasına yerleştirmektedir diyebiliriz. Ancak bu ilmin alanını tecrübi aklın alanı ile sınırlandırmakta, nazari akıl boyutuna taşımamaktadır. Bu anlamda hali hazırda var olan akli ilimlerle aynı kategoride değerlendirilemez. Ayrıca bu ilmin elde edilmesinde metafizik; dini bilginin bir etkisi olmamaktadır. İbn Haldun'un ayet ve hadisleri zaman zaman

³⁴⁹ Muhammed Âbid-el Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, trc. Said Aykut, İstanbul: 2000, 306.

³⁵⁰ Tahsin Sınav, "İbn Haldun'un Bilimleri Bölümlemesi", *Yönelişler*, sy. 5, (Ağustos 1981), 35; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve İlim*, (trc. İlhan Kutluer), İstanbul: İnsan Yayınları, 1989, 14; Münir Koştaş, "İbn Haldun'un Mukaddimesine Dair Bazı Müşahadeler-I", *Din Öğretimi Dergisi*, sy. 14, (Ocak, Şubat, Mart 1988), 101.

³⁵¹ Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, İstanbul 1996, 163-164.

³⁵² Ümit Hassan, 145.

zikretmesi; onları Umran ilmiyle ilgili bilgileri elde etmede kaynak olarak kullandığına değil ancak metafizik alandaki bilginin kaynağı olarak kabul ettiği Nebi (s.a.v)'nin haberleri ile tasdik ettiğine delildir. İbn Haldun'a göre felsefenin de bu tarif edilen alana dönmesi, onu içinden çıkamadığı karmaşık durumlardan kurtaracaktır. Buna göre felsefe, İbn Haldun'un tarif ettiği alana dönecek olursa; Umran ilmiyle aynı konulardan bahsedecektir. Dolayısıyla İbn Haldun'un Umran ilmini felsefenin yerine koyduğunu da söyleyebiliriz.

İbn Haldun'un varlık alemi ile ilgili yaptığı ontolojik ve kozmolojik değerlendirmeleriyle ilimler tasnifi ve tedrisi meselelerine aynı doğrultuda bir yaklaşım sergilediğini görmekteyiz.

İbn Haldun bilginin insan için tecrübi aklın alanında mümkün olduğunu kabul etmektedir. Metafizik alandaki bilgiyi ise bu alanda yetenekli ve yetkin nefse sahip olan peygamber'in getirdiği haberlerden ve bu haberlerin teklif ettiği hususları içselleştirmekle elde edilecek tecrübelerden elde etmek mümkün olmaktadır.

2. Bilginin Sınırı

Kelam, felsefe ve tasavvufa yönelttiği eleştiriler İbn Haldun'un bilginin sınırı konusundaki görüşlerini ortaya koymaktadır.

Kelam ilmi için yaptığı değerlendirmede: "Kelam; akli delillere istinaden imani akideleri savunmayı ve itikadi konularda selefçe ve ehlisünnet tarafından tutulan yollardan sapan bid'atçıları reddetmeyi tazammun eden bir ilimdir."³⁵³ demektedir. İbn Haldun bu yönüyle Kelam ilmini reddetmemektedir. Ancak sonraki kelamcıların felsefi konuları bu ilme dahil etmekle bu ilmi asıl mecrasından uzaklaştırdıklarını ve hata ettiklerini söylemektedir.

Bu ilim halk için ve ilim talipleri için zorunlu bir ilim olmamakla birlikte muteber ve geçerli bir faydası vardır. Çünkü sünnetin taşıyıcısı ve bekçisi olan bir

³⁵³ İbn Haldun, II, 820.

kimsenin sünnetten alınan itikadi konular hakkında nazari delillerle istidlal etmeyi bilmemesi hoş değildir.³⁵⁴ Aklın sıhhatli bir ölçü olduğunu kabul eden düşünür,³⁵⁵ bu ölçünün beşeri idrak alanı içerisinde kalan düşünce tavrı için geçerli olduğunu söylemektedir. Bunun ötesinde tevhit ve ahiretle ilgili hususları, nübüvvetin mahiyetini, ilahi sıfatların hakikatlerini ve düşünce tavrının ötesinde kalan hiçbir şeyi akıl ile ölçmek mümkün değildir. Zira oluş alemindeki hadiseler kendilerinden önceki sebeplere matuftur. Bu sebeplerin her biri de hadistir. Beşeri ve hayvani fiil çeşidinden olan sebeplere ise kast ve irade de dahil olmaktadır ki hiç kimsenin psikolojik hususların başlangıç noktasına ve düzenine vakıf olması mümkün değildir. Sebeplerin de başka sebepleri mevcuttur. Bu sebepler silsilesi devam eder ve nihayetinde sebepleri yaratana, müsebbibu-l esbaba yükselir. Sonraki kelamcılar, bu sebepleri akli delillerle ortaya koyup ve nihayetinde de Allah'ın varlığını ispat etmeye çalışmaktadır. Bu ise imkansızdır. Aklın sebepleri kuşatması mümkün değildir. O halde vahyi bilgiye tevhibi iman ile teslim olmak gerekmektedir.³⁵⁶

İman ve tevhit ile ancak Şari'nin teklif konusu ettiği hususlarda bilgi elde edilebilir. Bu bağlamda iman bir bilgi kaynağı olarak değerlendirilmektedir. Aklın idrak sahası dışında kalan sebepler silsilesi ve varlık alemi hakkında bilgi sahibi olmak için bundan başka bir yol yoktur. Söz konusu olan tevhide ulaşmak için iman etmek gerekmektedir. Bu ise hükmen tasdik anlamındaki iman değildir. Çünkü bu şekilde iman psikolojik bir halden ibarettir. İmanın ilim durumundan hal durumuna, sözden fiile ve amele geçmesi ve amelin çokça tekrar edilmesi gerekmektedir. Bu şekilde tevhitte kemale ulaşılır.

Tevhitte kemal, tevhitte bir sıfatın husule gelmesidir ki, nefis bu sıfatla bir keyfiyet ve vasıf kazanır. Nitekim amel ve ibadetlerden maksat da itaat etme ve boyun eğme melekesinin husule gelmesi, mabûdun haricinde kalan meşgul edici şeylerin kalpten

³⁵⁴ İbn Haldun, II, 832.

³⁵⁵ İbn Haldun, II, 823.

³⁵⁶ İbn Haldun, II, 823.

boşaltılması, böylece sulûk halindeki müridin Rabbâniliğe inkılap etme derecesine ulaşmasıdır.³⁵⁷

Buna göre imanın, ilim derecesinden ittisaf derecesine geçmesi gerekmektedir. Düşünür, bunu bir örnekle anlatır: Dini bir teklif olan “Yetime ve çaresiz kimselere merhamet etmek yüce Allah’a yaklaşma vesilesidir” sözünü söyleyip kabul etmek ve şer’i delilini ve kaynağını zikretmek iman hususunda hükmen tasdik anlamında birinci dereceden bilme durumudur. Ancak bir yetim veya çaresiz bir insanla karşılaşıldığında o kimseye merhamet etmek, şefkat göstermek ve maddi yardımda bulunmak sonucunda tevhitte ittisaf etme durumuna geçilir ki bu da; ikinci dereceden bilme eylemidir. Öyle ki fiilen merhametle muttasıf olma ve merhamet melekesinin husule gelmesi bu amelin tekrarlanması sonucu insanın nefsinde yerleşir ve meleke haline gelir. Böylece muhtaç bir kimse ile karşılaştığında kendisini ona yardım etmekten alıkoyamaz. Bu şekilde tevhitte muttasıf olma karşılığında tevhit hakkındaki bilgi zaruridir. Bu bilgi ahirette insana faydalı olan ikinci dereceden ilimdir. Yani beşeri idrak vasıtalarının ötesinde gaybi alanda elde edilmiş bir bilgidir. Bu alanda edinilen ittisaftan mücerret olan ilk bilgi ise faydası ve menfaati az olan ilimdir. Düşünüre göre nazar ehlinin çoğunun ulaştığı bilgi bu ilk bilgidir.³⁵⁸

Felsefeye ve filozoflara yönelttiği eleştiri ve reddiyeler de insan için bilginin imkân ve sınırını belirleme açısından önemlidir. İbn Haldun mukaddimesinde, Yunanca “feylosof” kelimesinin çoğulu olan “felasife” (hikmeti sevenler) ismiyle anılan mütefekkirlerin görüşlerini önce kısaca ifade edip ardından tutarsızlıklarını ispat etme yoluna gitmiştir: Onlara göre varlık alemini oluşturan hissi ya da his ötesi bütün varlıklar zatlari ve halleriyle, sebepleri ve illetleriyle birlikte fikri nazar ve akli kıyasla idrak olunur. Aynı şekilde imani akideler de akılla tespit edilir. Zira bu akideler akli idrakin sahası içerisinde

³⁵⁷ İbn Haldun, II, 824.

³⁵⁸ İbn Haldun, II, 824.

bulunmaktadır. Bu idraki, akıl; mantık ilminin ilkelerine göre yapmaktadır. İnsan, fikrî bir meleke olan nazar kuvveti ile maddi ve hissi varlıkların suretlerini çıkarır. Bu suretleri zihninde kavramlar haline getirir. Bu kavramlar ilk makûllerdir. Bu ilk makullerle müşterek külli manalar mevcut ise ayırma amelini yeniden yapar ve yeni külli manalar elde eder. Bu şekilde devam eden tecrit (ayırma) ameliyesi yüksek cinslere varıncaya kadar devam eder. Burada tüm mefhumlara ve şahıslara intibak eden bütün basit mana ve külli mefhumlara ulaşıldığı için artık tecrit işi sona erer. Hissi idrak alanının dışında kalan mücerret mana ve mefhumlara ilk makullerden mürekkep oldukları ve onlar vasıtasıyla kendilerinden bilgi tahsil edildiği için ikinci makuller adı verilmektedir. Sonra filozoflar, bu mücerret makuller üzerinde akli burhana dayalı olarak tasavvurlar ve tasdikler sayesinde bilgi sahibi olduklarını iddia etmişlerdir. Bu görüşler aynı zamanda ilk muallim dedikleri Aristo'nun görüşleridir. Onlara göre gerek hissi gerekse hissin ötesinde bulunan bütün varlıkların bu şekilde idrak edilir olması ile insanın varlığının gayesi olan saadete ulaşması mümkün olmaktadır.³⁵⁹

İbn Haldun, filozofların görüşlerine göre idrak sürecini şöyle ifade etmektedir: “Öncelikle his ve müşahede ile cismi süfliye (aşağı madde) vakıf olunur. Sonra idrak biraz daha yükselir ve hayvanlarda var olan his ve hareket yönünden nefsin mevcudiyeti bilinir. Sonra da nefsin kuvvetleri ile akıl sultanının varlığı fark edilir. İdrakin varacağı son nokta budur. Bundan sonra kıyas ile yüksek bir semavi cismin (cism-i âli-i semavî) varlığı anlaşılır. Filozoflara göre insanda olduğu gibi feleklerin de nefsi ve aklı olması zorunludur. Sonra filozoflar feleklerin sayısını ona (Ukûl-ı aşere) çıkardılar. Onlara göre insan aklı ile güzel ve çirkini bilir ve iyiyi kötüden ayırabilir. Bunun için şeriata gerek de yoktur. İnsanın mutluluğu, haz ve neşesi bu bilgiye ulaşmakla mümkündür. Aksi takdirde

³⁵⁹ İbn Haldun, II, 950.

ebedi bir bedbahtlık insanın yakasına yapışır. Ahiretteki nimetin ve azabın manası da bundan ibarettir.”³⁶⁰

İbn Haldun’a göre filozofların burhanları eksik ve güdülen gaye için yetersizdir. Bunun sebebi ise; zihinlerinde oluşturdukları külli hükümlerin hariçteki maddeye ve varlığa mutabakatı olmayabilir. Eğer bu mutabakat mümkün olsa dahi bunun imkânının delili hissi müşahede ve idraktır. Mantıktaki; zihni burhanlar, değildir.

İlm-i ilâhi ve ilm-i maba’de’t-tabia ile ilgili filozofların ortaya attıkları ruhani zatlari bilme hususuna gelince, düşünöre göre bu mümkün değildir. Çünkü hariçteki müşahhas varlıkları ancak hissi idrak alanımıza girdikleri ölçüde bilebiliriz. Oysa müfarekat ve mücerredat da denilen ruhani zatlari hissi idrak alanımızın dışındadır. Ruhani alemle aramızda bir perde bulunmaktadır. Bu alemin varlığını genel olarak ispat etmek için kullandığımız nefsi idrak vasıtalarıımız da bu zatlari idrak etmekten acizdir. Burada bir istisna olarak rüya vasıtasıyla bu alemde bilgi iktibas etmek mümkün gözükse de bu bilgi de sübjektif bir ilgidir.³⁶¹

Mantiki kıyasta şart; “mukaddemlerin zati olmasıdır”. Oysa ruhani varlıkların maddesi mevcut değildir ki onlar üzerine burhan getirilsin. Bu hususta Filozofların en büyüğü olan Eflatun’un “İlahiyatta yakine ve kat’iyete vasıl olunmaz. Bu sahada sadece daha doğrudan ve daha uygundan bahsedilebilir” sözünün bu alandaki bilginin zandan ibaret olduğunu ifade ettiğini belirten düşünür, “o halde bu mantiki kıyaslamaları yapmadan önce de bu alemle ilgili zanna sahiptik, bunca uğraşın sonunda yine zan ile iktifa edeceksak bu boş bir uğraştan ibarettir. O halde ilahiyat alanında idrak vasıtalarıımız ile yakini bilgi sahibi olmak mümkün değildir” demektedir.³⁶²

³⁶⁰ İbn Haldun, II, 951.

³⁶¹ İbn Haldun, II, 953.

³⁶² İbn Haldun, II, 953.

Filozofların, saadet; “söz konusu burhanlar ile mevcudatı olduğu gibi idrak etmektir” şeklindeki görüşlerini de eleştiren İbn Haldun, “ruhani alandaki zevke ve mutluluğa ulaşmak için hissi idrak vasıtalarından tamamen sıyrılmak gerektiğini, filozofların ise bunun aksine getirdikleri burhanlarla önlerine daha fazla engeller koyduklarını, bu şekilde saadete ulaşmanın mümkün olmadığını” ifade etmektedir. Filozofların sözünü ettikleri idrakten meydana gelen saadetin, dinin vaat ettiği saadet olduğunu iddia etmeleri de hatadır. Nefis, filozofların iddia ettikleri şekilde değil ancak idrak vasıtalarından tamamen sıyrıldıktan sonra ruhani alemle gerçekleştirdiği ittisal ile neşelenir. Ancak bu, dinin vaat ettiği ile aynı değil; benzerdir.³⁶³ Ayrıca filozofların iddia ettikleri; “saadet, mevcudatı bulunduğu hal üzere aynen ve olduğu gibi bilmektir” görüşü de yanlıştır. Zira İbn Haldun’un ifadesiyle; “Varlık, ister ruhani kısmı itibariyle olsun ister cismani ve maddi kısmı itibariyle olsun; ihata olunmayacak veya tam olarak idrak edilmeyecek kadar geniştir.”³⁶⁴

Saadet; mutluluk ve şekavetin; mutsuzluğun eseri, cismani ve ruhani idraklerin ötesindedir. Dolayısıyla filozofların kıyas ve burhanları ile elde ettikleri mutluluk bunun çok gerisindedir.

İbn Haldun’a göre; filozofların ortaya koydukları bu ilmin tek faydası ise “burhanlarla iyi bir meleke kazanmak için delilleri ve hüccetleri tertip etmek suretiyle zihinlerini bilemeleridir”.³⁶⁵

İbn Haldun, aklın asıl rolünün dış dünyayla ilgili münasebetler olduğunu ifade ederek umran ilmini felsefi bir ilim olarak temellendirmiş, maddi unsurlardan edindiğimiz akli suretlerle dış dünyayı algılayabileceğimizi ve aklın

³⁶³ İbn Haldun, peygamberin getirdiği usullere iman edip amelleri yapmakla kazanılan nefsi bilgi ve zevkleri kastetmektedir. Bu usulleri takip etmeden de nefsin ruhani aleme ittisali ve çeşitli bilgilere ulaşması mümkün olmakla birlikte eksik bilgi ve yalan karışan bu çeşit bilgiden gerçek saadet elde edilemez.

³⁶⁴ İbn Haldun, II, 955.

³⁶⁵ İbn Haldun, II, 950-956.

nazari boyutunun da bu olduğunu beyan etmiştir.³⁶⁶ Dolayısıyla akıl tecrübi alanda yetkindir ve oradan öteye geçmemelidir.

Tasavvuf ehline yönelttiği eleştiri ise onların gaybi alanda elde ettikleri bilgileri filozoflara yakın tarzda ifade etmeleri ve akli kaidelerle ispat etmeleri yönünde olmuştur. Bunun dışında tasavvuf ehlinin riyazet yoluyla elde ettikleri bilgiyi kabul etmekte ve buna hiçbir şekilde itiraz etmemektedir.

İbn Haldun sufilerin mezhebinde üç çeşit mücahede olduğunu zikreder. Birinci mücahede gaye takvadır. Buna göre insan Allah'ın azabından korunmak ve sakınmak için O'nun koyduğu kurallara uyar ve bu şekilde kurtuluşa erme amacını güder. Bu her mükellef için farz-ı ayındır. İkinci mücahede gayesi istikamet üzere bulunmaktır. Bu mücahede ise Hz. Peygamber (s.a.v) için farz, diğer müslümanlar için meşrudur. Üçüncü mücahede ise keşf ile gaybi alanda bilgi sahibi olmaktır. Düşünre göre tasavvufun felsefe ile karıştığı alan bu son iki mücahededir.³⁶⁷

İlk sufiler kalplerini saflaştırmaya yönelmişler ancak sonradan gelenler şeriatta olan müteşabihat bilgisi, Allah'ın özü, sıfatları, fiilleri, kaza ve kader, dünya ve ahiretteki varlıklarla ilgili hikmetler ile ilgilenmişler. Bu şekilde ilahiyat ile ilgili konulara girip felsefe yapmaya başlamışlardır.³⁶⁸

Sufiler gaybi alandan bilgi vermekle birlikte filozofların yöntemlerini de kullanmamaktadır. Sahip olduklarını söyledikleri ilhami ve keşfi bilginin ise akli kıstaslarla doğrulanabilirlik yönü bulunmamaktadır. Bu şekilde bilginin de hiçbir faydası bulunmamaktadır.³⁶⁹ Ancak onların tarikatlarına katılmak ve usullerini uygulamakla kalp ve batını hislerle bu bilgilere ulaşılabilir.³⁷⁰

³⁶⁶ Aygün Akyol, "İbn Haldun'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X/20 (2011), 56.

³⁶⁷ İbn Haldun, *Şifâu's-Sâil li-tehzibi'l mesâil*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1997, 34-43.

³⁶⁸ İbn Haldun, *Şifâu's-Sâil*, 57-58.

³⁶⁹ İbn Haldun, *Şifâu's-Sâil*, 58-61.

³⁷⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 853.

Buna göre düşünür tasavvufi bilginin manevi tecrübelerle elde edilen hal bilgisi olduğunu kabul etmekte ancak bu bilgilerin akli yöntemlerle açıklanıp ifade edilemeyeceğini belirtmektedir.

Aklın sınırı; duyuşal-tecrübi alandır ve akıl bu alanda kalmalıdır. Metafizik alanda yetkin olan peygamberdir. Onun nefsi melekler alemine ittisal etmede insanlar içinde en yetenekli olan nefistir. Bu ittisal halinde kendisine verilen bilgi de insanlara tebliğ vazifesinden dolayı en doğru bilgidir. Kelamın bu bilgiyi ispat etmede akli ölçütleri kullanması doğru olmakla birlikte felsefede yapıldığı gibi bu bilgilerin mahiyet ve hakikatlerini akli izah tarzında açıklamaya kalkışması yanlıştır. Kelam, imana ve bu imanın gereği amellere insanları yönlendirmelidir. Çünkü ancak iman ve imanın gereği amellerin insanda kökleşmesi sonucu bu bilgilerin ispatı mümkün olabilecek, ikinci dereceden ilim; ahiret için faydalı olan ilim seviyesine ulaşılacaktır.

Tasavvuf çeşitli riyazet yöntemleriyle hal bilgisine ulaşırabilir. Ancak bunun ötesine geçip bu bilgiyi akli izahat tarzında açıklamaya kalkması felsefenin düştüğü hataya düşmesine sebep olacaktır. Bu bilginin hal bilgisi olarak anlaşılması mümkün olmakla birlikte burada kalınması, felsefi tarzda anlatma yönüne geçilmemesi gerekmektedir.

Metafizik alandaki bilgi peygamberin haber verdiği ölçüdedir. Onun açıkladığı ölçüde, bu bilgi, elde edilebilir. Bunun ötesine geçilemez.

3. Bilginin Değeri

a. Doğruluk

Duyuşal ve tecrübi akıl alanında doğru bilgi elde edilebilir.³⁷¹ Ancak duyularla algılanan dünyadan ayrı sırf zihinde gerçekleşen bilginin doğruluk değeri yoktur.³⁷²

³⁷¹ İbn Haldun, II, 768.

İlham, sezgi, keşif gibi yöntemler doğru bilgiyi değil belki doğru hali ifade ederler. Bu yöntemlerin bilgi değeri yoktur.³⁷³

Metafizik alanda bilginin doğruluğu; bu bilgiyi bir peygamberin haber vermesiyle değer ifade eder. Bu bilgiyi aklen doğrulamak mümkün olmamakla birlikte gerekli de değildir. Zanni olarak bilmek yeterlidir.³⁷⁴ Peygamberlerin bu alanda doğru bilgiye yetkin olduğunun delili ise varlıklar arasındaki ilişkide insanlık aleminin en yüksek mertebesinde; meleklerle en yakın olma durumunda bulunmalarıdır. Bunun delili ise diğer insanlarda bir miktar bulunan ruhani hallerin kendilerinde çok açık ve fazlaca bulunmasıdır. Bu hallerin neticesi olarak mucize tarzı durumlar onlarda gözlemlenmektedir.³⁷⁵

Tarihi alandaki bilginin doğruluğu, tarihi olayların Umran'ın tabiatına uygunluğuyla belirlenir. Bu uygunluk tespit edildikten sonra tarihçilerin şahsi, toplumsal ve siyasi durumları bu alandaki bilginin doğruluğu noktasında değerlendirilebilir.³⁷⁶

b. Uygulanabilirlik

Bilgi uygulanabilir olandır ya da uygulanan bilgi gerçek anlamda bilgidir. Tabii alandaki bilgi tecrübeyle uygulanmaktadır. Aynı zamanda tecrübeyle uygulanmamış bilgi hamdır.³⁷⁷ Metafizik alandaki bilgi ise iman ve amel ile uygulanabilir olmaktadır. Bilgiler uygulanmaları sonucunda bilgi değeri kazanmaktadır.

³⁷² İbn Haldun, II, 950-953. Ayrıca "Bilginin Sınırı" bölümünde durumu izah ettik.

³⁷³ İbn Haldun, II, 858-860. İbn Haldun vahdeti vücut görüşünü benimseyen tasavvuf ehlinin bu yöntemlerle varlığın hakikati hakkında konuştuklarını ancak söyledikleri şeylerin Rafizi ve Şia'nın söyleminden farklı olmadığını söylemektedir. Ona göre bu tür düşünceler Şia kaynaklıdır. Bu yöntemler ilk mutasavvıflar tarafından kullanıldığı gibi hal ilmi olarak kalmalı, bu yöntemlerle felsefe tarzı bilgi üretmeye kalkışılmamalıdır. Bu şekildeki bilginin ne akli ne de nakli bir değeri yoktur.

³⁷⁴ İbn Haldun, I, 203. Ayrıca bilginin imkanı bölümünde bu hususu beyan ettik.

³⁷⁵ İbn Haldun, II, 773. Ayrıca "Süje Olarak Peygamberler" bölümünde konuyu izah ettik.

³⁷⁶ İbn Haldun, I, 411.

³⁷⁷ İbn Haldun, II, 776. Bilgi tecrübi alanda uygulandığı oranda meleke oluşmaktadır. Meleke halinden önceki bilgi gerçek bilgi değildir.

Bilginin doğruluğu zihni alanda ispatlanabilir olması değil fiziki alanda uygulanabilir olmasıyla ölçülür.³⁷⁸

c. Dine Uygunluk

İbn Haldun akli alandaki bilgide dine uygunluğu gözetmemiştir. Bu alanda akli bilgi yeterli ve değerlidir. Ancak fiziki alanda aklın ulaştığı son bilgiden sonra söylenecek bir söz varsa bu noktada ayet ve hadisler zikredilerek durum izah edilmektedir.³⁷⁹

Dolayısıyla metafizik alanla ilgili konularda dine uygunluk gözetilmektedir.

d. Yararlılık

Bilgi faydalıdır. İnsan duyuşsal ve tecrübi alanda ihtiyaç duyduğu fayda ölçüsünde bilgiye yönelir. Elde ettiği bilgi insanı geçimini temin etme, zararlı şeylerden ve tehlikelerden korunma, kabile olma, devlet ve medeniyet inşa etme gibi faydalara ulaştırır.³⁸⁰

Metafizik alanda bilgi ise insana ahlaki özellikleri kazandırır ve onu hem dünya hem de ahiret mutluluğuna ulaştırır.³⁸¹

³⁷⁸ İbn Haldun, II, 766. Ayrıca bkz. Kamil Sarıtaş, 748. Doğru bilginin zihinde uygulanabilir olması ile ölçülebildiğini söyleyen Aristo'dan ayrılmaktadır.

³⁷⁹ Akli bilginin İbn Haldun tarafından dine uygunluğunun gözetildiği noktasındaki değerlendirmesinde bizce Kamil Sarıtaş hata etmektedir (Kamil Sarıtaş, 748.). İbn Haldun akli bilgiyi metafizik alandaki bilgiden tamamen ayırmaktadır. Tezimizle anlatmaya çalıştığımız hususlardan birisi budur (Bkz. Bu tezde "Bilginin Sınırı" bölümü). Algıları düzensiz olan hayvanların düzenli algılara sahip olan insanlara hizmet etme ve insanların emrinde olma durumlarını tecrübi bilgi ile ve varlıklar arasındaki tedrici ilişki düşüncesi ile ispat ettikten sonra Bakara Süresinin 30. ayetini zikrederek (Muhakkak ki ben, yeryüzünde bir halife yaratacağım.) metafizik alanda da bu bilginin hakikatine uygun olduğunu tespit etmektedir. Tüme varım yöntemiyle tamamen akli olarak ulaştığı bilgiyi, vahyi bilgi ile tümünden gelim yöntemine uygulayarak ispat etmektedir.

³⁸⁰ İbn Haldun, II, 766.

³⁸¹ İbn Haldun, II, 822. Akli düşüncelerle ulaşamayacağımız dini maslahatlar ve dünya-ahiret mutluluğu gibi durumları yalnızca Şeriatı vaz' eden hakkıyla bilmektedir.

4. Umran İlmi ve Tarih Bilgisi

İbn Haldun tarih ile ilgili bilginin birtakım haberlere dayalı olarak bilindiğini, bu haberlerin sıhhatinin ise kendi kurmuş olduğu Umran³⁸² ilmiyle bilinebileceğini, gelecekte vaki olacak hadiselerin de bu ilim sayesinde anlaşılabilirliğini söylemektedir. Beşeri umranın ve insani ictimanın daha önce zikrettiğimiz varlıklarda olduğu gibi bir takım tabiatlarının bulunduğunu ve bu tabiatları etkileyen sebeplerin varlığının bilinmesiyle; tarihi olaylar hakkında sağlıklı bilgi elde edilebileceğini söyleyen düşünür, bu ilmi kurmasının nedenini de bu şekilde beyan etmektedir:

Akli ve tabii olan her hakikat, zatının arazları itibariyle inceleme ve araştırma konusu olmaya elverişli olduğuna göre her mefhum ve hakikat itibariyle bir ilmin olması ve bu ilmin o mefhum ve hakikate mahsus olması icap eder. Lakin hükema ilimlerin semeresi ve faydası açık olanlarını nazar-ı dikkate almış olmalıdır. Bizim bahsettiğimiz beşeri umran ve insani ictimain semeresi ve faydası –görüldüğü gibi- sadece haberlerdir. Her ne kadar bu ilmin meseleleri esas ve özellikleri itibariyle şerefli ise de semeresi ve faydası haberlerin sıhhatini tespit etmektir. Bu ise zayıftır. Onun için hükema bu ilmi terketmiş ve üzerinde durmamıştır. En iyi bilen Allah'tır³⁸³.

Görüldüğü üzere İbn Haldun, umran ilmi ile ilgili bazı meselelerin daha önceki alimler ve filozoflar tarafından ihtiyaç duyulan oranda ele alındığını ancak semeresinin az görülmesinden dolayı genellikle terkedildiğini, bu ilmin ilk defa kendisi tarafından ortaya koyulup sınırlarının belirlendiğini zikretmektedir.

İbn Haldun, tabii varlık alanının yanında başka bir varlık alanından da bahsetmektedir. Bu, ilk kez kendisinin seslendirdiği tarihi ve toplumsal varlık alanıdır. Zira Umran ilmi, bu varlık alanının zati arazlarını ele alıp incelemektedir; insan fiillerinin ve toplumsal olayların ortaya çıkışındaki sebepleri araştırmakta ve bu konuda genel-geçer kuralları tespit edip ortaya koymaktadır.

Umran; insan toplumunun, birlikte yaşama tecrübesinin ilk adımı olan bedevi toplumdan başlayarak hadari topluma ulaşması ve gelişimini tamamlayıp

³⁸² Süleyman Uludağ, “Giriş”, Mukaddime, I, (2 numaralı dipnot), 158. Hayal ile ilgisi bulunmayan gerçek bir felsefe.

³⁸³ İbn Haldun, I, 205.

ömrünü tamamlaması sürecine düşünürün verdiği isimdir. Aynı zamanda en yüksek medeni seviyeye ulaşmış topluma da umran adını vermektedir. Bedevi umran; kabilelerin ve vahşi toplulukların konu edildiği umran, hadari umran ise; büyük devletlerin ve hanedanlıkların bahis konusu edildiği umrandır.³⁸⁴

İbn Haldun bu tarihi ve toplumsal varlık alanını, insanı diğer canlılardan tefrik eden özelliklerle temellendirmektedir. Buna göre insan kendisini diğer canlılardan ayıran ve yaratılmışların en şerefli olma konumuna getiren akıl sayesinde ilimlere sahip olmakta ve sanatlar ortaya koymaktadır. İkinci olarak; insan varlığının gereği olarak nüfuzlu bir hakime ve kuvvetli bir otoriteye ihtiyaç duymaktadır. Bu da bir idareye, devlete ve devlet başkanına yönelme sonucunu doğurmaktadır. Fakat bu arı ve karınca gibi hayvanat topluluklarında olduğu gibi ilham ve içgüdüye dayalı değil, akıl ve fikir yeteneğine bağlı olmaktadır. Üçüncü olarak; Allah, insanı yaşaması ve varlığını devam ettirmesi için gıdaya muhtaç olarak yaratmıştır. Bu sebeple insan maişeti için çabalamak ve geçimini sağlamak üzere geçim yollarını ve kazanç vasıtalarını arayıp bulmak ve temin etmek durumundadır. Dördüncü olarak; insanların ihtiyaçlarını giderebilmek ve toplumla kaynaşmak için şehre veya bir konaklama yerine inmeleri ve maişetlerini giderme hususunda birbirlerine yardım edebilmek için birlikte yaşama ihtiyacıdır. Bu birlikte yaşama tecrübesi ise umrandır. Dolayısıyla insanın sahip olduğu bu dört özellik sebebiyle umranın varlığı gerekli olmaktadır.³⁸⁵

Düşünür umranın zatına arız olan meseleleri ise altı bölümde ele almıştır. Birinci bölümde; genel hatlarla beşeri umran, bunun sınıfları ve yeryüzünde kapladığı yerlerin miktarı hakkında geniş coğrafi izahat vermektedir. İkinci bölümde; bedevi umranı ele alıp kabilelerin ve vahşi; iptidai toplumların özelliklerini ortaya koymaktadır. Üçüncü bölümde; devletleri, hanedanlıkları, hilafeti, mülkü ve devlet teşkilatlarını ve bu kurumlardaki makam ve mertebeleri incelemekte ve bunların umranın gelişimindeki yerini ve konumunu tespit

³⁸⁴ İbn Haldun, I, 209.

³⁸⁵ İbn Haldun, I, 208.

etmektedir. Dördüncü bölümde; hadari umranı ele almakta memleketlere ve şehirlere arız olan durumları değerlendirmektedir. Beşinci bölümde; sanatları, ilimleri, maişeti ve kazanç şekillerini ve bunların umranın gelişimindeki rolünü ve yerini beyan etmektedir. Altıncı bölümde ise ilimleri tasnif etmekte, eğitim ve öğretim ile ilgili meseleleri konu etmektedir.³⁸⁶

İbn Haldun bütün bu bölümleri belli bir sistematik içerisinde değerlendirmektedir. Unsurlar âlemindeki unsurların ve varlık âlemindeki varlıkların birbirleriyle ittisali ve istihalini nasıl ele almış ise toplumsal varlık alanındaki meseleleri de aynı şekilde sıralamaya tabi tutmuştur. Bu varlık alanının temelinde yatan nedenleri insanda var olan özellikler ve ihtiyaçlar üzerine bina edip umranın değişim, gelişim, kemale erme ve son bulma hallerini bu minval üzere beyan etmiştir. Bu sıralamayı yaparken düşünürün takip ettiği yol insan için lüzumlu olan mal ve hizmetlerin lüzum derecesine göre değerlendirilmesi esasına dayanmaktadır. Bu esasa göre ilk sırada insan için zaruri ve tabii olan ihtiyaçlar vardır. İkinci sırada mevcut olduğunda genişlik ve rahatlık veren, olmadığında ise zorluk ve sıkıntılara sebep olan hâciyat türünden normal ihtiyaçlar. Son sırada ise zaruri ve ihtiyaç kabilinden olmayıp rahatlık ve konfor türünden olan lüks ve fanteziye dayalı ihtiyaçlar vardır. Zaruri ihtiyaçlara dayalı bir toplum yapısına sahip olan bedevi toplumu bu sebeple diğer konulardan önce ele almıştır. Maişet ve geçim yolları ile ilgili, mülkle alakalı bahsi, beldeler ve şehirler bahsinden önce anlatmasının sebebini; maişetin zaruri ve tabii oluşuna bağlamaktadır. İlim öğrenmenin ise ya ihtiyaca ya da kemaliyata ait olduğunu, bu sebeple bu meseleyi hepsinden sonra ele aldığını, zira tabii olanın kemali olandan önce geldiği esasının bu hususta geçerli olduğunu beyan etmektedir.³⁸⁷

İbn Haldun umranın var oluşunu insanın ihtiyaçlarına ve fiillerine bağlamakla bu varlık alanının unsurlar ve tabii varlık alanından farkını da ortaya koymaktadır. Umran ilminin varlık alanı havadis âlemidir. Bu ise oluş-yok oluş

³⁸⁶ İbn Haldun, I, 209.

³⁸⁷ İbn Haldun, I, 208-209.

âlemdir. İnsanın ve beşeri toplumun ihtiyaç ve fiillerine bağlı olarak umran var olmakla tamamen insana bağlı ve bağımlıdır. Ancak insanla birlikte varlık alanına çıkabilmekte, bununla birlikte insan da yalnız onunla var olmaktadır. Zira insan yaratılışı gereği diğer insanlarla bir arada yaşamak zorundadır. Bu ise umrandır. İbn Haldun insanı fiziki varlığı ve ferdiyeti itibariyle unsurlar âlemine bağlı tabii varlık alanında değerlendirmektedir. Oysa umranın varlık alanı insana ve insanın birlikte yaşama zorunluluğuna bağlı havadis âlemdir. Havadis âlemi beşeri ictima ile ortaya çıktığı için toplumsal varlık alanı, hadiseler var olup varlıklarını kemale erdirdikten sonra yok olup ya da yerlerini başka hadiselere terk ettikleri için de tarihi varlık alanını oluşturmaktadırlar. Dolayısıyla umranın gerçekleştiği havadis âlemi toplumsal-tarihi bir varlık alanıdır. Bu varlık alanı durağan değil değişkendir. Çünkü insanın birlikte yaşama tecrübesiyle asabiyet, mülk, devlet, ilimler, sanatlar gibi kavramlar ortaya çıkmaktadır. Ancak insan toplulukları kendi imkân ve amaçları doğrultusunda bu durumları kendi lehlerine çevirme tasarruflarında bulunurlar. Bu şekilde umran da halden hale geçer. Bu şekilde toplumsal-tarihi varlık alanı da düşünürün beyan ettiği unsurlar çerçevesinde her defasında yeniden inşa edilir. Bu unsurların bir özelliği de bir kez ortaya çıkıp daha sonra kaybolmaları sebebiyle zati değil itibari oluşlarıdır. Ancak ortaya çıkıp maddi varlıklar gibi objektiflik kazandıklarında artık zorunlu hale gelirler. Öyle ki zamanla bu varlık alanının ortaya çıkmasının müsebbibi olan insanı kendine boyun eğdirir ve onun hayatını ve tarihi seyri tayin eder hale gelir. Bu ise insanın var oluşunda bulunan çok esaslı bir gerilim ve başlı başına bir insanlık problemi³⁸⁸.

İbn Haldun'un umran ilminde tespit ettiği kaideler hep bir amaca yöneliktir. İnsanın tabiatı gereği yalnız yaşayamayacağı kaidesi onu bir toplum içinde yaşamaya yönlendirir. Toplum içinde yaşamak insanları asabiyete, asabiyet ise mülke sevk eder. Mülkü muhafaza etmek, genişletmek büyük devletler kurmaya ve âleme hakim olmaya yöneliktir. Bu amaçları belli oranda

³⁸⁸ Tahsin Görgün, "İbn Haldun, Görüşleri", *DİA*, c. 19, 544.

gerçekleştiren ya da umranda kemal noktasına ulaşan toplumlar ise gayelerini tahakkuk ettirmiş ve varlık sebeplerini yitirmiş olmalarından dolayı gerilemeye ve yok olmaya yönelirler. Bu toplumların yerini ise benzer amaçlara yönelmiş yeni toplumlar alır ve onlarda aynı şekilde varlık sebeplerini gerçekleştirirler. Baki olan Allah'tır.³⁸⁹

Bu şekilde insanların toplum içinde yaşama tecrübelerini inceleyen düşünür toplumların metafizik alandaki bu oluş-yok oluş kaidelerini tespit ederek bu kaidelerin sabit ve değişken olanlarını belirler. Toplumsal varlık alanındaki bu yönelişin ise neticede Allah'ın mahlûkatı üzerindeki sünneti ve adetine bağlı olduğunu beyan eder.

İbn Haldun insan için toplum halinde yaşamının zorunlu olduğunu söylemektedir. Bunu ise üç esasa dayandırmaktadır. İnsan için gerekli gıdayı temin etmede birlikte yaşama ihtiyacı, insanın kendisini yabancı hayvanlardan korumak için birlikte yaşama ihtiyacı ve insanların kendilerini birbirlerinden korumak için birlikte yaşamaya ve güçlü bir otoriteye duydukları ihtiyaç. İbn Haldun'un görüşlerinin hareket noktası insanın zorunlu olarak toplumsal bir varlık oluşudur. Bunu şu şekilde izah eder:

Allah Teâlâ insanı yaratmış, gıdasız yaşaması ve hayatını devam ettirmesi mümkün olmayacak surete ve biçime koymuş, fitratı ile gıdasını aramayı ve kendisine tevdi edilen kudret ile bunu elde etmeyi ona belletmiştir. Ancak insanlardan bir kişinin kudreti, muhtaç olduğu bahis konusu gıdayı tek başına elde etmeye kafi gelmez. Hayatını devam ettirmesi için bu gıdanın asgari olan kısmını bile tam olarak temin edemez. Bu gıdanın, farz edilmesi mümkün en az miktarını ele alalım, bu miktar mesela bir günlük rızık kadar buğday olsun, işte bu miktar bile onu öğütme, hamur yapma ve pişirme gibi bir çok zahmet ve muameleden sonra hasıl olur. Bu üç işten her biri için bir takım alet ve edevata muhtaç olur. Bunlar ise demirci, marangoz ve çömlekçi gibi müteaddit sanatları icra eden şahıslar olmadan vücuda gelmez. Farzet ki insan hiçbir muameleye tabi tutmadan doğrudan doğruya buğday tanesi yemektir. Bu takdirde bile ekme, hasat etme, daneyi başağından çıkarmak için döğme gibi bahis konusu işlerden daha çok olan diğer bir takım muamelelere ilaveten tohuma muhtaçtır. Bu muamele ve işlerden her biri de ayrıca evvelkisinden daha fazla bir takım sanatlara ve aletlere ihtiyaç gösterir. Bütün bunlara veya bir kısmına bir tek şahsın kudretinin kafi gelmesi imkânsızdır. O halde hemcinsinden olan birçok kişilere ait kudretler bir araya toplanmalıdır ki hem kendisinin ve hem de onların rızık ve maişetleri temin edilmiş olsun. Bu zaruri olarak böyledir.

³⁸⁹ İbn Haldun, I, 392-394.

Yardımlaşma suretiyle, istihsale (üretim) iştirak edenlerin kat kat fazlasının ihtiyacını karşılayacak kafi miktarda mal ve rızık hasıl olur.³⁹⁰

İnsanın kendisini yabani hayvanlardan korumak için de birlikte yaşamak zorunda olduğunu zira, yabani hayvanların pek çoğunun kuvvet ve kudretinin insanınkinden çok olduğunu ve yine onlardaki düşmanlık ve saldırmanın tabii olduğunu, bunun için de Allah'ın onların her birine bir organ verdiğini söylemektedir. Bu organlarla hayvanlar kendilerini başkalarının saldırılarından doğacak zararlardan korumaktadır. Bunun mukabili olarak ise Allah, insana fikir ve el vermiştir.

El düşüncenin hizmeti ve desteği ile sanatlar için hazırlanmış ve yaratılmış bir organdır. Sanat sayesinde insan için aletler hasıl olur. Bu aletler, öteki hayvanların kendilerini savunmaları için sahip oldukları organların yerine geçer. Kılıçlar yaralayıcı pençelerin yerini tutar, kalkanlar ve zırhlar hayvanlardaki kalın ve sert derilere karşılıktır". "... İmdi bir tek kişinin kudreti; yabani hayvanlardan, özellikle bunların yırtıcı olanlarından bir tanesinin kudretine mukavemet edemez. Şu halde o, umumiyetle tek başına kendini müdafaa etmekten acizdir. Savunma işi için hazırlanmış olan aletler, kullanmaya da gücü yetmez. Şu halde bütün bu hususlarda, kendi cinsinden olan kişilerle yardımlaşması mutlaka lazımdır. Bu yardımlaşma olmadığı sürece kendisi için erzak ve gıda hasıl olmadığı gibi hayatı da tam ve düzgün olmaz. Zira Allah te'alâ, onu hayatında gıdaya muhtaç olacak şekilde terkip ve halketmiştir. Tek başına yaşayan kimseye, silahı olmadığı için kendini savunma hali de elvermez. Böylece diğer hayvanların avı olur. Ömrünün sonuna kadar yaşayamadan, helak ve telef olmak yakasına yapışır. Bu suretle insan nevi batıl ve mahv olur."³⁹¹

Bu şekilde insanların sosyal bir organizasyon içinde birlikte yaşamalarının zorunlu olduğunu ispat eden düşünür bunu aynı zamanda Allah'ın insanı var etmesinde ve onunla âlemi mamur edip insanı alemde halife kılmasındaki iradesinin zorunlu bir sonucu olarak göstermektedir.

İnsanın toplumsal bir varlık oluşu hususundaki bir diğer dayanak noktası ise insanların kendilerini diğer insanlardan koruma ihtiyacıdır. Çünkü saldırganlık ve zulüm insanların hayvani tabiatlarında mevcuttur. Yabani hayvanlardan gelecek zararları ürettikleri silahlarla önlemeye kadir olan insanların hemcinslerinden kendilerini korumaları için bu silahlar yeterli olmaz. Çünkü aynı silahlar diğer insanlarda da mevcuttur. O halde insanların hemcinslerinden

³⁹⁰ İbn Haldun, I, 213.

³⁹¹ İbn Haldun, I, 214.

kendilerini müdafaa edebilmeleri için başka bir üstün şeye ihtiyaçları vardır. Bu şey ise insandan başka bir canlı olamaz. Çünkü insan diğer canlılardan idrak ve ilham sahibi olması vasıtasıyla üstündür. İnsanları hemcinslerinden koruyacak güç ve kudrete sahip kişiler ise hükümdarlardır. Bazı hayvanlardaki bir başa ve hükümdara sahip olma durumunun farklı olduğunu söyleyen düşünür, arı ve çekirge gibi hayvanlarda görülen bu durumun sebebinin onların fitratlarına ve içgüdülerine bağlı olduğunu insanlardaki durumun ise fikrin ve siyasetin gereği olduğunu savunmaktadır.³⁹²

Filozofların insanlar için haksızlıkları yasaklayan otoritenin varlığı esasına dayalı olarak nübüvveti ispat etme çabalarını eleştiren düşünür nübüvvet olmadan da böyle bir otoritenin olabileceğini savunmaktadır. Çünkü asabiyet, hükümdara hüküm verme ve insanları kontrol etme gücünü vermektedir. Asabiyet ise nübüvvetle olabileceği gibi nübüvvet olmadan da mümkündür. Bunun örnekleri ise dünya üzerinde mevcuttur.³⁹³

İbn Haldun'un tespit ettiği bu yeni varlık alanı, âlemü'l-havadis, görüldüğü üzere insanların tek başlarına irade ve planlamalarıyla oluşturdukları bir âlem değildir. Unsurlar âleminde nasıl oluyorsa o şekilde insanların ve insan topluluklarının varlığı ile zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Toplumsal alandaki yok oluş ise insanın toplumsal varlık olarak varlığını sürdürmesine engel değildir. Çünkü toplumsal varlığın bir hali yok olsa da diğer bir hal onun yerini almaktadır. Bir hükümdar hâkimiyetini kaybetse onun yerine başka bir hakim otoritesini inşa etmektedir. Bu ise insanın var oluşunun bütün amaçların kendisine döndüğü bir gaye olduğu hakikatini, âlem üzerinde halife olarak yaratıldığı gerçeğini, ortaya çıkarmaktadır.

İbn Haldun, tarihle ilgili sağlıklı bilgi elde edebilmek için önce tarihi bir bütün olarak ele alır ve umranın ahvalini ve bu hallerdeki değişikliklerin genel-

³⁹² İbn Haldun, I, 215.

³⁹³ İbn Haldun, I, 215-216.

geçer kurallarını tespit etmeye çalışır. Bu hallerin ön şartlarını ve sonuçlarını açıklar. İnsanların iptidai topluluklar halinde yaşamlarını sürdürürken ortaya çıkan zaruri şartların neler olduğunu ve bu şartların toplum düzenine ne şekilde etki ettiğini, toplumların dönüşüm ve gelişiminin nedenlerini açıklar.³⁹⁴ Şehir yaşamına geçişin zorunlu şartlarını ve bunun umranda ortaya çıkardığı yeni halleri, ilimler ve sanatların ortaya çıkışının neden ve sonuçlarını, mülkün, refahın, devletin şartlarını kısaca umranın ahvalindeki bütün kaide ve kuralları tarih ilmine ve tarihi haberlere bakarak ortaya koyar.

Düşünüre göre umranın tamamlanma sürecinin iki yönü vardır. Birinci yön umranın ahvalindeki şartların bazı ön şartlarla birlikte insanlardan, zamandan ve mekandan bağımsız, zorunlu olarak gerçekleşmesidir. Asıl önemli olan yön budur. İkinci yön ise bu ön şartlar içinde yaşayan insanların bu ön şartları nasıl algıladığı ile ilgilidir. Umranın batını yönünü ortaya koyduktan sonra, beşeri algılardan hareket ederek fenomenolojik bir tarzda meseleyi anlaşılır hale getirir. Daha sonra farklı iklim şartlarında yaşayan ya da farklı inanışlara sahip insan topluluklarından örnekler getirir ve hangi yönün ne kadar etkin olduğuna bu örneklerde işaret ederek olgularla tezini tamamlar.³⁹⁵

İbn Haldun'un fiille ilgili hadiseler âlemi fikirle tamamlanır düşüncesi ve umran ilmiyle ortaya koymuş olduğu düşünce sistematığı onu zahirde olup bitenin anlaşılması için hadiselerin batını tarafının bilinmesi gerekliliği husussuna sevk etmiştir. Öyle ki bu hal düşünürde bir meleke halini almıştır. Dolayısıyla tarihi olayları ele alırken tarihin bir toplumsallaşma süreci olduğunu tespit etmiştir. Bu süreci konu edinen umran ilmi bir yönüyle tarih felsefesi, diğer bir yönüyle de

³⁹⁴Toplumsal sorunlara umran perspektifinden bakmaya bir örnek olarak bkz. Ensar Nişancı, "Umran Anlayışı Perspektifinden Günümüz Türkiye'sinde yaşanan krizlerin analizi", *Doğuş Üniversitesi Dergisi*, VI/2 (2005), 237. Türk insanının sosyolojik sorunlarının çözümüne İbn Haldun'un felsefi düşünceleri bağlamında bir değerlendirme için bkz. Muhammet Özdemir, "İbn Haldun ve Hegel'in Tarih Felsefelerinin Türkiye Bağlamında Anlamı", *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, (7/2013), 415-428.

³⁹⁵ Tahsin Görgün, 544.

tarihe yönelmiş toplum bilim olarak değerlendirilebilir. Ancak her ikisinin ötesinde klasik felsefe geleneği içerisinde ifade edilmiş şekliyle bir toplum metafiziğidir.

Dolayısıyla tarih alanındaki bilgi umran ilmi ve onun kaidelerine bağlı olarak bilinebilir ve bu alanda anlatılan haberler hakkında sağlıklı bir değerlendirme yapılabilir. Zaten düşünür umran ilminin tek faydasının; yolu kutsal, faydası çok, gayesi şerefli bir ilim olarak tanımladığı tarih ilmi³⁹⁶ hakkında doğru bilgi elde etmek olduğunu söylemiştir.

Tarih ilminin iki yönü vardır: zahiri yönü ve batını yönü. Düşünür tarihin zahiri yönünü şöyle tarif eder:

Tarih; alemin durumunu, halinin nasıl değiştiğini, dünyada kurulan devletlerin sınırlarının ve hâkimiyet alanlarının nasıl genişlediğini, insanların arzı nasıl mamur hale getirdiklerini, göçüp gitme dönemlerinin geldiğini bildiren tehlike çanları ikaz edinceye kadar, yıkılma ve yok olma vakti gelip çatıncaya dek insanların dünyayı imar etme işi ile nasıl uğraştıklarını bize bildirir.³⁹⁷

Bu yönüyle tarih insanların bir araya geldiklerinde birbirlerine anlatıp hoş vakit geçirdikleri olay ve haberlerden başka bir şey değildir. Bu yönüyle anlatılan tarih cahiller ve alimler için aynı seviyede bir ilimdir. Ancak düşünüre göre tarihin bir de bätını yönü vardır. Bu yönü ise şöyle tarif eder:

Batın itibariyle tarih; düşünmek hakikati araştırmak ve olan şeylerin sebeplerini bulup ortaya koymaktır. Olan şeylerin ilkeleri incedir, hadiselerin keyfiyet ve sebepleri hakkındaki bilgi derindir. İşte bunun için tarih asil ve hikmette soylu bir ilimdir. Bundan dolayı hikmet grubunu teşkil eden ilimlerden sayılmaya layık ve müstehaktır.³⁹⁸

Bu tarif ile tarihin felsefi bir ilim olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Felsefi bir disiplinin ise belli kaide ve kuralları vardır ve felsefi bilgi bu kaide ve kurallara göre elde edilir. Tarih hakkındaki bilgi de umran ilminin kaide ve kurallarına göre elde edilebilir.

³⁹⁶ İbn Haldun, I, 165.

³⁹⁷ İbn Haldun, I, 158.

³⁹⁸ İbn Haldun, I, 158.

İbn Haldun tarihte gerçekleşen olaylar hakkında bilgi veren tarihçilerin eksiklerini ve düştükleri hataların sebeplerini; tarihle ilgili verilen haberlerin sıhhati konusunda yeterli araştırma yapmama ve doğru ile yanlış haberi ayırıp tahkik etmeme, olayların sebepleri üzerinde yeterince düşünmeme, haberlerin nakli konusunda taklitten öteye geçmeme, umranın tabiatına arız olan halleri bilmeme, tarihi genel hatları çerçevesinde değerlendirmeme ve hususi zaman ve mekanlardaki olaylar hakkında bilgi verme şeklinde sıralamaktadır.³⁹⁹

O halde tarih bilgisi öncelikle tarihi olayların anlatıldığı eserlerle bilinebilir. Bu bilginin varlık alanı olan tarihi-toplumsal varlık alanı yani umran, bu alanda bilgi edinmek isteyen kişinin önünde hazır bulunmakla birlikte bu varlık alanı ile ilgili edinmek istediği bilgi doğrudan değil dolaylıdır. Yazılmış ve rivayet edilmiş tarih eserlerine muhtaçtır. Dolayısıyla öncelikle bu rivayetleri ve eserleri tahkik etmesi gerekir. Zira düşünür, “İslam memleketlerindeki büyük tarihçiler eski çağlara ait tarihi haberleri eserlerinde geniş ölçüde topladılar” demektedir. Ancak onlardan sonra gelen kişiler bu haberlere çeşitli sebeplerle sahte ve uydurma olanları karıştırdılar. Halk arasında bu haberler dolaştı ve saçma bilgiler bu haberlere karıştı. Öyleyse iyi bir araştırmayla doğru rivayetleri tespit etmek hata ve yanlış haberleri temizlemek gerekmektedir.⁴⁰⁰ Ayrıca olayların sebepleri üzerinde basiretli bir şekilde düşünme ve ilim ile tarihi haberleri tetkik etmek gerekmektedir. Zira bir devletin kuruluşunu anlamak, toplumsal bir hareketi izah etmek için bunun sebeplerini bilmek gerekmektedir. Tarih konusunda bilgi verilirken bu bilginin alındığı kişiden alındığı şekliyle nakledilmesinden uzak durmak gerekir. Çünkü bu kişi tarihi bilgileri çoğu zaman kendi inancı, siyasi görüşü vb. sebepler doğrultusunda değerlendirmiş olmaktadır. Bu şekilde taklide düşmek tarihi rivayetler hakkında hata etmeye sebep olmaktadır. Düşünür bunu şu şekilde anlatmaktadır: “Taklitçi tarihçiler, önceki

³⁹⁹ İbn Haldun, I, 158-160.

⁴⁰⁰ “İbn Haldun’un hedefi, masalcıların masallarını yakmaktır”. Bkz. F. Clement & J.F.A., “Bir Bilinçsizlik Teorisi: İbn Haldun”, trc. İsmail Doğan, *İslami Araştırmalar*, sy. 5, (Ekim 1987), 106.

çağlara ait vakaların hikâyelerinden ve devletlerden haber verirken bunlara dair bilgileri maddesinden tecrit edilmiş suretler ve kınından çıkarılmış kılıçlar biçiminde naklettiler.”⁴⁰¹ Taklitçi tarihçilerin şartları ve ortamı dikkate almadan verdikleri bilgiler öncesi ve sonrası bilinmediği için kabul edilemez bilgiler olmaktan öteye geçememiştir. İbn Haldun, tarihi olayları aktaranların hangilerinin sahte ve hangilerinin güvenilir olduklarını anlamada kıstasın basiret sahibi olan tenkitçinin bizzat kendisi olduğunu belirtmektedir. Bu ise ancak umranın tabiatlarını bilmekle mümkün olur.⁴⁰²

İbn Haldun yaptığı çalışmanın nihai bir çalışma olmadığını kendisinden sonra gelenlerin eksiklerini tamamlaması ve onun yeni sistemini geliştirmesi gerektiğini söylemektedir.⁴⁰³

⁴⁰¹ İbn Haldun, I, 158.

⁴⁰² İbn Haldun, I, 158-160.

⁴⁰³ Türkçe’de İbn Haldun üzerine yapılan çalışmalar için bkz. Yavuz Yıldırım, “Türkçe’de İbn Haldun Üzerine Yapılan Çalışmalar”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 4 (2001), 139-174. Ayrıca İbn Haldun literatürü için bkz. Cengiz Tomar, “İbn Haldun-Literatür”, *DİA*, c. XX, 8-12.

SONUÇ

İbn Haldun'un hayatı; geniş tecrübe imkanını göstermesi ve sistemini de tecrübi alana bina etmesi yönünden önemlidir. Bu nedenle hayatını geniş bir şekilde ele aldık.

İbn Haldun'un dönemi; İslam medeniyetinin duraklamaya ve gerilemeye yüz tuttuğu bir dönemdir. Böyle bir dönemde büyük filozofların ve İslam düşünürlerinin son halkası olma özelliğini taşımaktadır. İslam felsefesi alanında din-felsefe uzlaştırma çalışmalarının kemale erdiği bir noktada din ile felsefenin alanlarını ve konularını ehli-sünnet inancı çizgisine çekmiş ve onları birbirinden ayırarak adeta bu alanda son noktayı koymuştur.

İslam felsefesinin tüm alanlarına şamil bir eser ortaya koymadığı görüşü hakim olsa da o, söz söylemesi gerektiği hususlarda konuşmuş, diğer konularda tavrını belli etmiş ve asıl gayesi olan toplum bilim ve tarih alanında geliştirmiş olduğu sistemiyle yeni bir ilim, "Umran İlmi" ortaya koymuştur. Umran ilminin gayesi ve meyvesi ise tarih alanında doğru bilgiye ulaşmaktır.

Düşünür, bu yeni ilimde, bilgi felsefesini ilgilendiren konuları açıklığa kavuşturmak zorundadır. Zira tarihi-toplumsal varlık alanı varsa bu alandaki bilgi mümkün müdür, mümkünse bu bilgiye bizi ulaştıracak kaynaklar nelerdir ve bu bilgiyi ne ölçüde elde edebiliriz. Düşünür, tüm bu sorulara cevap niteliğinde, *el-iber'* de anlattığı tarihi malumatın kaynağı ve yöntemini ifade eden, epistemolojik eseri *Mukaddime*'yi sunmuştur.

İbn Haldun'un bilgi tanımı; öznenin durumu ve çeşitliliği, bilgi edinme noktasındaki ihtiyaç ve gayreti ve hadiseler aleminde ulaştığı bilgi-eylem düzeyine bağlı olarak ifade bulmaktadır. Özne, bulunduğu varlık alanı içerisinde yaşamın kendisine getirdiği ihtiyaç ve zaruretlere ölçüsünde obje ile kurduğu çeşitli algı bağları sonucunda kendisine faydalı olan bilgiyi elde eder.

Kâinatı oluşturan varlıklar arasında biyolojik ve epistemolojik yaklaşma ve bitişme noktaları olduğu düşüncesinden hareketle bilginin insan için imkanını açıklamaya çalışmaktadır. Akıl ilk yaratıldığında boş bir levhadır. İlkel yaşayıştan büyük medeniyetler kurma yönünde seyreden insanlığın gelişimi ile birlikte akli

gelişim de kendini tamamlayabilmektedir. Ancak insanın akıl ile geldiği nokta tecrübi alanla sınırlıdır. Mutlak akli imkanı reddeden düşünür tabii ve fiziki imkanı kabul etmektedir.

Metafizik alanda ise nefis insan için tek bilgi kaynağıdır. Ancak onun bu alanda bilgi kaynağı olması aklın gelişim sürecine dahil olmakla değil, ondan tamamen ayrı olarak meleklerle aynı cinsten olmaya yükselmekle ve onlar gibi bilgiye muhatap olmakla meydana gelir. Birçok insanın nefsinde böyle bir yetenek az çok olmakla birlikte bu alanda yetkin olan peygamberlerin nefisleridir.

Bu düşüncelerinden hareketle; felsefe, kelim ve tasavvufa yönelttiği eleştirilerle, bu bilimlerin kendi alanlarına dönmeleri gerektiğini, aksi takdirde içine düştükleri izahı zor durumlardan kurtulamayacaklarını ifade etmektedir. Felsefe, metafizik alanı terk etmeli ve tecrübi alana dönmelidir. Kelam, felsefe yapmayı bırakmalı ve akli delillere istinaden imani akideleri savunma ve itikadi konularda selefçe ve ehlisünnet tarafından tutulan yollardan sapan bid'atçıları reddetme vazifesini yerine getirmelidir. Tasavvuf da sübjektif tecrübeleri akli metotlarla açıklama yolundan ayrılmalı ve ilk sufilerde olduğu gibi hal bilgisi olarak kalmalıdır.

İlk kez İbn Haldun tarihi-toplumsal varlık alanını keşfetmiştir. Toplumda yaşanan olaylar, oluş ve yok oluşlar belli kaideler üzerinden gerçekleşmektedir. O, toplumun bu oluş ve yok oluşuna umran demiş ve umranın tabiatını beyan etmiştir. Umran ilmiyle toplumların yapısı ve hareketleri hakkında bilgi sahibi olmuş ve bu bilgi ile; tarih alanında doğru bilgiye ulaşılabileceğini tespit etmiştir. Bu bağlamda tarih bilgisini felsefi bir bilgi olarak temellendirmiştir.

İbn Haldun'un bilgi yaklaşımı genel olarak diğer bilgi yaklaşımlardan ayrılmaktadır. Varlık alanlarını, bilgi imkan ve kaynaklarını, süjelerin durumlarını mutlaklaştırmaktan uzak durmaktadır. Bu nedenle illa bir "izm" ile kendisini ifade edeceksek "Haldunizm" dememiz doğru olacaktır.

KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia, “Bilgi”, *Felsefe Terimler Sözlüğü*, İstanbul, İnkılap Yayınları, 1998, 34.
- Akyol, Aygün, “İbn Haldun’un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X/20, 2011, 29.
- Albayrak, Ahmet, “Bir Medeniyet Kuramcısı Olarak İbn Haldun”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX/9, 2000.
- Altıntaş, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985.
- Aristoteles, *Ruh Üzerine*, trc. Zeki Özcan, Bursa: Sentez Yayınları, 2014.
- Arkan, Atilla, “Kindi ve İbn Rüşd’de İnsan Tasavvuru”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, sy. 12, 2004, 27-54.
- Arslan, Ahmet, *İslam Felsefesi Üzerine*, İstanbul 1996, 163-164.
- Atay, Hüseyin, “Nefis”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXVII/1, 1997.
- Aydın, İbrahim Hakkı, *Farabi’de Bilgi Teorisi*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2003.
- Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- _____, “Tekâmül Nazariyesi”, *DİA*, c. XL, 337-339.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Aristoteles Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*. İstanbul: M. E. B. Yayınları, 1986.
- _____, “Akıl”, *DİA*, c. II, 238-242.
- _____, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- el-Cabiri, Muhammed Abid, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, trc. Said Aykut, İstanbul: Kitabevi, 2000.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınevi, 2005.

_____, *Felsefe Ansiklopedisi*, İstanbul: Etik Yayınları, 2004, c. 2.

_____, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, 2015.

Çelebi, İlyas, “Ruh Çağırma”, *DİA*, c. XXXV, 202.

_____, “Remil” *DİA*, c. XXXIV, 555.

_____, “Rüya”, *DİA*, XXXV, 306.

_____, “İyâfe”, *DİA*, XXIII, 497.

Clement, F. & J.F.A., “Bir Bilinçsizlik Teorisyeni: İbn Haldun”, trc. İsmail Doğan, *İslami Araştırmalar*, sy. 5, Ekim 1987, 106-115.

De Boer, *İslamda Felsefe Tafihi*, trc. Yaşar Kutluay, İstanbul: Anka Yayınları, 2001.

Durmuş, İsmail, “Seci”, *DİA*, XXXVI, 273.

Durusoy, Ali, “İbn Sînâ”, *DİA*, c. XX, 322-331.

Erbaş, Yıldırım, “İbn Haldun’un Bilgi Kuramı ve Disiplinlerarasılığı Düşünmek”, *Akademik İncelemeler*, III/1, 2008.

Ev, Hacer Aşık, “İbn Haldun ile Jhon Locke’un Epistemoloji ile İlgili Bazı Görüşlerinin Karşılaştırılması”, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi, XLIII/2, 2010, 89.

Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, trc. Kasım Turhan, İstanbul: Şa-to Yayınları, 2004.

Farabi, *El-Medinetü’l-Fazıla*, trc. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1990.

Görgün, Tahsin, “İbn Haldun, Görüşleri”, *DİA*, c. XIX, 544.

Günay, Ünver, “İslâm Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn-i Haldun” *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6, 1987, 63-104.

Harman, Ömer Faruk, *DİA*, XXIV, 170.

Hassan, Ümit, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998.

Hökelekli, Hayati, “Duyu”, *DİA*, c. X, 8-12.

İbn Haldun, *Mukaddime*, ter. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2007.

_____, *Şifâu’s-Sâil li-tehzîbi’l mesâil*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1998.

_____, *et-Ta’rif bi-İbn Haldun ve Rihletuhu Garben ve Şarkan: Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar*, trc. Vecdi Akyüz, İstanbul: Dergah Yayınları, 2004.

İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi/ Kitabü’n Nefs*, trc. Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yayınları, 2013.

İlhan, Avni, “Bâtıniyye”, *DİA*, c. V, 193.

İbn Sîna, *En-Necât Felsefenin Temel Konuları*, trc. Kübra Şenel, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013.

Karlığa, H. Bekir, “İbn Rüşd”, *DİA*, c. XX, 257-288.

Kaya, Mahmut, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.

_____, “Farabi”, *DİA*, XII, 152

Koştas, Münir, “İbn Haldun’un Mukaddimesine Dair Bazı Müşahedeler-I”, *Din Öğretimi Dergisi*, sy. 14, Ocak, Şubat, Mart 1988, 93-101.

Kutluer, İlhan, “İttisâl”, *DİA*, c. XXIII, 485.

Mahmud, Abdülhalim, *El-Munkizü mine’d Dalâl ve Tasavvufî İncelemeler*, Salih Uçan (trc.), İstanbul, (3. Baskı), Kayıhan Yayınları, Eylül 2008.

Mehdi, Muhsin, *İbn Khaldun’s Philosophy of History, A Study in the Philosophic Foundation of the Sciences of Culture*, London 1957.

Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.

Meriç, Cemil, “Kendi Semasında Tek Yıldız- II”, *Fikirde ve Sanatta Hareket*, sy. 100, Nisan 1974, 33.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam ve İlim*, (trc. İlhan Kutluer), İstanbul: İnsan Yayınları, 1989.

Nişancı, Ensar, “Umran Anlayışı Perspektifinden Günümüz Türkiye’inde yaşanan krizlerin analizi”, *Doğuş Üniversitesi Dergisi*, VI/2, 2005, 237.

Odabaşı, Uğur Köksal, İbn Haldun’da Bilgi Teorisi, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, (1. Baskı), İnsan Yayınları 2015, c. 7, 810.

Özdemir, Muhammet, “İbn Haldun ve Hegel’in Tarih Felsefelerinin Türkiye Bağlamında Anlamı”, *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 7/2013, 415-428.

Rosenthal, Franz, İbn Haldun’un Biyografisine Yeniden Bakış, trc. Ali Benli, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44, 1/2013, 339-360.

Sarı, Mevlüt, “Nzr”, *El-Mevârid Arapça-Türkçe Lügat*, Bahar Yayınları, İstanbul.

Sarıtaş, Kamil, “İbn Haldun’da Bilgi Felsefesi”, *Turkish Studies*, IX/8, 2014, 733-750

Say, Seyfi, *İbn Haldun’un Düşünce Sistemi ve Uluslararası İlişkiler Kuramı*, İlk Harf Yayınları, İstanbul, Ekim 2011.

Sınav, Tahsin, “İbn Haldun’un Bilimleri Bölümlemesi”, *Yönelişler*, sy. 5, Ağustos 1981, 32-41.

Sönmez, Veysel, *Eğitim Felsefesi*, Ankara: Anı Yayınları, 2005.

Taylan, Necip, “Bilgi”, *DİA*, c. VI, 157-161.

Timuçin, Afşar, “Bilgi”, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, BDS Yayınları, 1994, 33.

Tomar, Cengiz, “İbn Haldun-Literatür”, *DİA*, c. XX, 8-12.

Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük,
<http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.559310d3868d60.45494198>.

Türker, Ömer, Mukaddime’de Akli İlimler Algısı: İbn Haldun’un “Bireysel Yetenekler” Teorisi, *İslami Araştırmalar Dergisi*, sy. 15, 2006, 33-50.

- Toku, Neşet, *İslam Felsefesine Giriş*, Konya: Çizgi Kitabevi, Ekim 2015.
- Uludağ, Süleyman, “Giriş”, İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2007.
- _____, “İbn Haldûn”, *DİA*, c. XIX, 538-543.
- _____, “Nefis”, *DİA*, XXXII, 526.
- _____, “Rüya”, *DİA*, XXXV, 309.
- _____, “Veli”, *DİA*, XLIII, 27.
- Uygun, Oktay, *İbn Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2008.
- Uzun, Mustafa, “Ebced”, *DİA*, c. X, 69.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “İsmâil Hakkı Bursevî”, *DİA*, c. XXIII, 109.
- Yıldırım, Ömer Ali, *İbn Haldunda İlimler Tasnifi ve Felsefe Eleştirisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2005.
- Yıldırım, Yavuz, “Türkçe’de İbn Haldun Üzerine Yapılan Çalışmalar”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 4, 2001, 139-174.
- Yıldız, Mustafa, “İbn Sînâ’nın Kutsal Akıl Öğretisi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, XXI/2, 2010, 83-108.
- Ziya, Hilmi, Fahri, Ziyaeddin, *İbn Haldun*, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1940.

ÖZET

“İbn Haldun’da Bilgi Problemi” isimli bu çalışma “Giriş” ve “Sonuç” hariç iki bölümden oluşmaktadır.

Çalışmanın “Giriş” bölümünde araştırmanın konusu, önemi, amacı ve kaynaklarını kısaca ifade ettikten sonra İbn Haldun’un hayatını talebeliği, siyasi işlerle meşgul olduğu dönem, telif dönemi ve kadılık ve müderrislik dönemi olarak dört aşamada ele aldık.

Birinci bölümde, bilginin oluşum sürecinde süje ile objeyi ve bu ikisi arasındaki ilişkiyi değerlendirdik. Bunun yanında bilginin kaynağı olarak akıl ve nefis konularını İbn Haldun’un görüşleri doğrultusunda ele aldık.

İkinci bölümde ise, bilginin imkânı ve değeri konularına İbn Haldun’un yaklaşımını ele aldık ve yeni kurduğu umran ilmini ve bu ilmin meyvesi olan tarih bilgisini elde etmedeki epistemolojik yaklaşımını inceledik.

Sonuç kısmında da araştırmamızda ulaştığımız sonuçları bir sistem dahilinde ifade ettik.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, Bilgi bilim

ABSTRACT

This work that is named "Knowledge Problem in Ibn Khaldun" consists of two parts excluding "Introduction" and "Conclusion".

After stating briefly of the research's topic, importance, purpose and resources in the work's "Introduction" part, Ibn Khaldun's life has been discussed in four stages as his studentship, the period of his busy with political issues, the copyright period and judges and Professorship period. After stating briefly of the research's topic, importance, purpose and resources in the work's "Introduction" part, Ibn Khaldun's life has been discussed in four stages as his studentship, the period of his busy with political issues, the copyright period and judges and Professorship period.

In the first part, we evaluate the subject and the object, and the relationship between them in the process of knowledge's formation. Besides, we deal with mind and self as a source of knowledge in accordance with the opinion of Ibn Khaldun.

In the second part, we examine Ibn Khaldun's approach to the possibility and the value of knowledge and we search his new-established umran knowledge and the epistemological approach, as the knowledge's fruit, in obtaining the historical data.

In the conclusion part, we express the results of our research within a system.

Keywords: Ibn Haldun, Information science

ÖZ GEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	Ahmet Selim AYDIN		
Doğum Yeri ve Yılı	Trabzon/1980		
Medeni Durumu	Evli		
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	İngilizce 54, Arapça		
Öğrenim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lisans	2005	2007	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İLİTAM
Yüksek Lisans	2008	2017	RTE Üniversitesi
Doktora			
Çalıştığı Kurum (/lar)		Başlama - Ayrılma Yılı	
1. DİB	2003		Halen devam ediyor.
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar			
Aldığı Ödüller			
Diğer	1993 yılında hafızlığını tamamladı.		
İletişim (eposta)	ahmetselimaydin@gmail.com		