

PAPER DETAILS

TITLE: el-Felâsifenin Devrimci Çocuğu İbn Haldun'a Yeniden Bakmak: Mukaddime, İslam Felsefesinde İbn Rüşdcü Bir Kirilma mı?

AUTHORS: Cemile BARISAN

PAGES: 117-144

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/254669>

*el-Felâsifenin Devrimci Çocuğu İbn Haldun’a Yeniden Bakmak: Mukaddime, İslam Felsefesinde İbn Rüşdcü Bir Kırılma mı?**

Cemile Barışan

Afyon Kocatepe Üniversitesi

Öz

İbn Haldun İslam düşünce tarihinde birçok ayrı branşta çalışmış ve kafa yormuş, bugün de güncelliğini koruyan ve hâlâ tartışılan önemli bir bilgidir. İslami ilimlerde kıraat, hıfz ve hadis çalışmaları gibi başat temrinlerle birlikte mantık eğitimi de almış, diğer yandan meşşâî filozofları da ciddi- yetle çalışmıştır. Ancak filozofların ilm-i ilahisini (metafizikiği) reddetse bile kendisi de bir anlamda felsefe yapmış, aynı za- manda onların önemli eserlerine de atıflarda bulunmuştur. Bununla birlikte klasik felsefi ürünleri vermenin dışında bambaşka bir alanda felsefe yaptığını; *hikmet ilimlerinden* bir ilmin kurucusu olduğunu belirtmiştir. Bu noktada tarih ilmi üzerinden bir dönüşüme neden olmuştur.

* Bu makale, Cemile Barışan, *İbn Haldun’un İslam Düşün- cesindeki Arka Planı ve Mukaddime’nin İlimler Tasnifin- deki Yeri* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bi- limler Enstitüsü, İstanbul 2013) doktora tez çalışmasının umran ilmi ve İslam felsefesi (“... Filozofların Rolü”) ile ilgili bölümünden uyarlanmıştır.

Bu bağlamda İbn Haldun'un literatürde de tartışmaya neden olan felsefi ekollerle ilgisi, burada özellikle onun Endülüslü meşhur filozof İbn Rüşd'le karşılaştırılması açısından değerlendirilecektir. Ancak bu değerlendirme yapılırken, düşünürün kelâm ve tasavvuf gibi diğer alanlarla ilişkisi ve aynı zamanda felsefi ekoldeki doğrudan argümanları da göz önüne alınarak bütüncül bir değerlendirmeye gidebilmek önem arz etmektedir. Bu açıdan bakıldığında, İbn Rüşd ile ilişkisini doğru okumaya çalışmak, bugünün İbn Rüşd-Gazâlî karşılaştırmasına göre değil, İbn Haldun'un bizzat bu isimlere ne şekilde atıfta bulunduğuna ya da eserinde ne şekilde bir yöntem izlediğine bakılarak yapılabilir. Burada özellikle umranın medenileşme çizgisine göre oluşturulmuş bir planla ortaya koyduğu *Mukaddime*'nin o dönemde mevcut ilmî disiplinler hakkında neler söylediği de önemlidir.

Böylelikle onun kurmuş olduğunu söylediği hikmet ilimlerinden olan (dolayısıyla *felsefed*en olan) umran ilmi, bir ekole dâhil edilebilir mi ve edilecek olursa bu tam olarak ne anlama gelecektir? Ya da klasik anlamında bir yerleştirme çabası İbn Haldun için ne derece yerindedir? Bu makalede tartışmak istediğimiz mesele budur.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, *Mukaddime*, İslam Felsefesi, Umran İlmi, Din ve Bilim, İbn Rüşd, Gazâlî, Tasavvuf

BU MAKALEDE HİKMET İLİMLERİNDEN YENİ bir ilmin kurucusu olarak İbn Haldun'un, İslam düşüncesinde bir *hikmet geleneği* diye adlandırabileceğimiz meşşâî ekolle hususi ilgisi- ni ele almaya çalışacağım. İbn Haldun bilindiği gibi, günümüzde hâlâ güncelliğini koruyan, hatta belki son yıllarda daha da güncellenen klasik İslam düşüncesinin en tartışılan isimlerinden biridir. Bunun nedeni biraz da, 20. yüzyıl modern düşünce ikliminde Batı düşüncesinin içinden yeni arayışlara gidilmesi ve o düzlemde İbn Haldun'u da bir yerlere yerleştirme çabalarıdır. Diğer yandan kendi düşünsel düzleminde İbn Haldun, felsefeyi bir taraftan eleştirirken, diğer taraftan ironik bir biçimde felsefi bir ilmin ışığını yak- tığını haber vermiştir. Meşşâîleri metafizik alanında spekülasyon yapmakla itham edip, bu spekülasyonun yetersizliğine kanaat getirirken, felsefi alanda, bugün bir nevi "toplumsal bilimler" bütünü

olarak adlandırabileceğimiz, aklî bir ilmin de kurucusu olmuştur İbn Haldun.

İslam düşüncesinin bugün de ele alınan hemen hemen bütün büyük isimlerine eserinde yer veren bu büyük düşünür, naklî ilimlerle birlikte, bizzat kendisinin de kavramsallaştırdığı gibi, “aklî ilimler”de de ciddi bir formasyona sahip olmuş, özellikle de hocası Abillî ile birlikte bu alanda çalışma fırsatı bulmuştur. İbn Haldun bu bağlamda mantık eğitimi de almış olduğu gibi, *Mukaddime*'de¹ ve *Hatıralar*'da² da görüldüğü üzere İbn Sinâ'dan Tusî'ye, Fârâbî'den İbn Rüşd'e dek meşşâî filozofları da gerçekten çalışmış, filozofların *ilm-i ilahisini* (metafizigi) reddetse bile kendisi de bir anlamda felsefe yapmış, diğer yandan onların önemli eserlerine de atıflarda bulunmuştur. Bu bağlamda İbn Haldun'un felsefi ekollerle ilgisi, özellikle Endülüslü meşhur filozof İbn Rüşd'le karşılaştırılarak değerlendirilecektir. Onun kurmuş olduğunu söylediği, hikmet ilimlerinden (dolayısıyla *felsefeden*) olan umran ilmi, bir ekole dâhil edilebilir mi ve edilecek olursa bu tam olarak ne anlama gelecektir? Burada tartışmak istediğimiz mesele budur.

***Mukaddime* ve filozofların rolü: Yöntemsel bir takip**

Evvela *Mukaddime*'nin genel olarak üç aşamada filozofların katkıları kullanılarak oluşturulduğunu söyleyebiliriz: Yöntemsel açıdan, kavramsal açıdan –aynı zamanda buna ek olarak bazı görüşlerde- ve felsefi olarak –varlık görüşüne göre ve epistemolojik açıdan-. Yöntemsel olarak onun, *umranın* tanımını yaptığı *Mukaddime*'nin daha ilk bölümlerinde, insanın kendine has bir takım özelliklerle diğer canlılardan ayrılarak seçkin bir duruma geldiğini söylerken, yine eserinin başlarında, söz konusu tekâmül sürecini gözeterek oluşturduğu bölümlerini saydığını öncelikli olarak hatırlayabiliriz. *Mukaddime*'nin bölümlerinin buna göre oluşturularak, *umranın*

1 Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime* (haz. Süleyman Uludağ, II c., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007-2008). Bundan sonra referans vereceğim *Mukaddime* alıntıları için bu çeviriyi kısaca *MU* şeklinde belirteceğim. İbn Haldun'un orijinal eserinin Vâfî neşrine de -bkz. Abdurrahman bin Muhammed bin Haldûn, *Mukaddimetu İbn Haldûn* (haz. Ali Abdu'l-Vâhid Vâfî, 3 c., Kahire: Dâru Nahda Mısır li't-tubâ'a ve'n-neşr ve't-tevzî, 2006)- *MV* şeklinde atıfta bulunacağım. Ayrıca *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* de kısaca *DİA* şeklinde verilecektir.

2 Bkz. İbn Haldun, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar* (çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004).

tekâmülünde ilimlerin gelişimine dair bölümün de böylece en son ana bölüm olarak ele alınmış olduğunu zikretmekle yetinelim.

Felsefe ile doğrudan irtibatı açısından da İbn Haldun *Mukaddime*'de öncelikle *burhân* üzerinde durarak, özellikle ilk kısımlarda *deliller* ve *sebeplere* vurgu yapmakla, bu sebepleri tarihsel alan içinde aramaktadır. Onun açıkça “hakkında şüphe edilmeyen bir burhan olma yönünden bizim için kanun olan şey”i araştırdığı görülmektedir.³ Müellifin ayrıca iklimle ilgili açıklamalar kısmında, hukemaya itiraz ettiği bir yerde “Bunun üzerine burhan nasıl tamam olur?”⁴ diye sorduğunu görürüz. Burada burhanın istisnaları ile birlikte düşünüleceğini de ima etmektedir. Bunun izahını yaparken de felsefi terminolojiden *imkân* ve *vücud* kavramlarını alarak, söz konusu tedriciliğin –umranın ortaya çıkışında- imkânsızlık cihetinden değil “var olma cihetinden”⁵ yani orijinal metinde “*vucûd* yönünden”⁶ olduğunu belirterek toplumsal varlık alanını tanımlamaktadır.

İbn Haldun, “Felsefenin iptaline ve felsefeyi meslek edinenlerin fesadına dair (felsefeye ve filozoflara reddiye)” başlığı altında kendi özgün düşüncelerini ve aslında bir anlamda onu umran ilmini kurmaya götüren görüşlerini aktarmaktadır. Başlangıçta filozofların görüşleri hulasa edilir ve onların neden ve ne konuda reddedilmeleri gerektiği açıklanır.⁷ Bundan sonra da felsefedeki mantık, ilk makuller ve ikinci makuller gibi konular özetlenir ve filozoflardan bahsedilir.⁸ Burada İbn Haldun’un felsefeye karşı çıktığı nokta ile ilgili en can alıcı görüşlerini bulmak mümkün olduğu gibi, bilgiyi de felsefi olarak tanımladığını görürüz fakat o mantıkçılarla ilgili

3 Bkz. *MU*, s. 204.

4 *MV*, s. 354. Uludağ çevirisinde bu kısım “Durum bu olunca hükemanın bu konudaki delilleri nasıl kusursuz ve tam olur?” şeklindedir; bkz. *MU*, s. 225.

5 Bkz. *MU*, s. 225.

6 Bkz. *MV*, s. 354.

7 “İnsan nevinin mütefekkirlerinden (ukela) olan bir zümre iddia etmişlerdir ki, tüm varlık, ister hissî (ve maddi) kısmı olsun, ister his ötesi (manevi ve gaybi) kısmı olsun zatlari ve ahvali, sebepleri ve illetleriyle birlikte fikri nazar ve akli kıyasla idrak olunur. İmani akideler sem’ ve nakil cihetinden değil, nazar ve akıl cihetinden tashih olunur, (dini inançların doğruluğu akılla tesbit edilir), nakle başvurmayla hacet yoktur. Çünkü imani akideler akli idraklerin bir bölümünü teşkil eder. Bunlara *feylozof* kelimesinin cemi olarak *felasife* ismi verilmektedir. Bu kelime Yunan lisanında ‘hikmeti seven’ (muhibb-i hikmet, *lover of wisdom*) manasına gelir.” (*MU*, s. 950).

8 Bkz. *MU*, s. 950.

olarak da bilgi konusunda bir ileri adımla uyarıda bulunmaktadır. Bu kısmı olduğu gibi aktarmak istiyorum:

Hukemaya göre söz konusu izafet ve nisbetten ibaret olan mücerret mefhumların tasdikât kısmı nihayet itibariyle tasavvurattan önce gelir. Tasavvurât ise bidayet ve talim itibariyle tasdikâttan evvel gelir. Çünkü filozoflara göre tam tasavvur, idrak, talebin (ve taharrinin) gayesi olup tasdik sadece onun vesilesidir. Mantıkçıların kitaplarında, tasavvur mukaddemdir ve tasdik ona bağlıdır, diye işitmekte olduğu söz sadece şuur manasına gelen tasavvur olup, tam ilim mânasına gelen tasavvur değildir.⁹

Filozofların büyüğü olan Aristo'nun kanaatinin bu olduğunu söyleyen İbn Haldun mantıkla ve genel olarak fikirle ilgili bu temel görüşleri ortaya koyduktan sonra filozoflara olan eleştirisini bu bağlama şu şekilde yerleştirir:

Hukema; saadet, gerek hissî olsun gerekse hissin ötesinde bulunsun tüm varlıkların sözü edilen nazar ve burhanlarla idrâk edilmesidir, diye iddia etmiştir. Filozofların umumi olarak varlık hakkındaki idraklerinin ve bu idrakin netice itibariyle varıp dayandığı noktanın –ki bu noktayı esas alarak nazariyeleri ile ilgili kaziyeleri teferruatlandırmışlardır- hulasası şudur: Bunlar evvelemirde his ve müşahedenin hükmü ile cism-i süfliye vakıf oldular (önce madde hakkında onu tetkik ederek malumat sahibi oldular). Sonra idrakleri biraz daha yukarı çıktı. Hayvanlarda var olan his ve hareket cihetinden, nefsin mevcudiyetini sezdiler. Sonra nefsin kuvvetleri sayesinde de akıl sultanının (varlığını) fark ettiler, idrakleri bu noktada durdu. Bunun üzerine insanın zatı ile ilgili husus üzerine verilen hükmün benzeri bir yoldan giderek yüksek bir semavî cism-in (cism-i âli-i semavî) varlığına (kıyas yoluyla) karar verdiler. Onlara göre tıpkı insanda olduğu gibi felekin de nefsi (ruhu) ve aklı olması zaruridir. Sonra bunu (feleklerin sayısını) birlik basamağındaki sayıların nihayeti olan on adedine çıkardılar (ukûl-i aşere, nuh-felek ve nüfus-i eflak buradan çıktı). Dokuzu, zatlarını tafsil eden (kesret hâlindeki) cümlelerdir. Biri, ilk ve müfred olup onuncudur.

Filozofların kanaatlarına göre saadet nefsi düzeltip faziletleri onun huyu hâline getirmek şartıyla varlığı bu tarz bir hükümle idrak etmekten ibarettir. İnsan, aklının ve nazarının gereği olarak fazilet ve rezilet nevinden olan fiilleri yekdiğerinden ayırdığından, ayrıca fitratı (ve vicdanı) ile iyi fiillere meyledip kötülerinden uzak durduğundan şeriat gelmemiş bile olsa onun için (bu saadetin elde edilmesi) mümkündür. Bir nefis için bu (saadet) hasıl oldu mu, o nefis için haz ve neşe (behçet

9 MU, s. 951.

ve lezzet) de hasıl olur. (Sözü edilen) bu hususun bilinmemesi ise ebedî bir bedbahlıktır. Onlara göre ahiretteki nimetin ve azabın mânası da bundan ibarettir. Bu hususun tafsilatından olmak üzere sözlerinden malum olan bir takım saçmalıkları daha vardır.¹⁰

Bu kanaatların üstadı olup da onlarla ilgili meseleleri ortaya koyan ve buna dair ilmi tedvin eden kişi olarak Aristo'yu tanıtan İbn Haldun, "ilk defa mantığın kaidelerini tanzim ve meselelerini tam olarak tesbit eden ve bu fenni güzel bir şekilde ortaya seren odur. Bu sanatın kaideleri konusunda, arzu ettiği gibi güzel bir maharet gösterdi" diyerek, aslında Aristocu sistematik bilim şemasının aleti olan mantıkla birlikte filozofu da genel olarak bir bakıma olumlarken diğer yandan filozofların metafiziğine, yani "ilm-i ilahi"lerine karşı çıktığını izhar eden görüşlerini¹¹ de berraklaştırmaktadır. Aristo'nun reyini adım adım takip edenlerin zuhur ettiğini söyledikten sonra da felsefenin İslam medeniyetindeki bir tarihçesini sunmaktadır. Burada, "Bilmek lazımdır ki filozoflar tarafından benimsenen bu görüş her yönüyle bâtıldır" diyen İbn Haldun, filozofların doktrinlerini, "bütün mevcudatı akl-ı evvele isnad edip vacibe terakki etme hususunda onunla iktifa etmeleri" şeklinde hülâsa etmekte, bu nazariyeleri ayrıca "bunun ötesinde bulunan Allah'ın mahlûkatındaki mertebelerden geri kalmak manasına geldiği" şeklinde eleştirmektedir.¹² Ona göre, filozofların bu konuda mantık kaideleri ve kıstaslarına arz ettiklerini söyledikleri burhanlar eksik ve yetersizdir. O burada, zihne ait birtakım küllî ve umumî neticelerin, yakîn olarak kabul edilmemesini, "Halbuki harici varlıklar kendi maddeleriyle şahsileşmekte" diyerek izah eder; bu durumda onun tarihsel alanın delillerine ve tecrübî laboratuvarına başvurarak yeni bir *burhanî* yöntem ortaya koyduğunu görmemiz mümkündür. İbn Haldun burada en çok birinci makuller üzerinde durmak suretiyle burhanî görüşünü temellendirmiş olur

¹⁰ MU, s. 951.

¹¹ "Eğer bu fen filozofların ilahiyatta (hakikati bulma hususunda)ki maksatlarını tekeffül ve temin edebilirse, hiçbir diyecek olmazdı" (MU, s. 951-952).

¹² Hatta İbn Haldun'a göre bu grup bir bakıma materyalist olmakla itham olunur: "Halbuki varlığın sahası bundan çok daha geniştir. 'O, bilmediklerini yaratıyor' (Nahl, 16/8). Bunlar, sadece aklın ve nefsin varlığını (ebediyet ve bekasını) kabul etmekle iktifa edip onun ötesindeki varlıklardan gafil olmaları itibariyle, bir bakıma hassaten cisimlerin ve maddenin varlığını kabul etmekle yetinip nefis ve akıldan yüz çeviren ve varlığın (bir nüshada Allah'ın) hikmeti itibariyle maddenin ötesinde hiçbir şey yoktur, diye itikad eden tabiiyyûn (physicists) mesabesinde dirler" (MU, s. 952).

böylece; zira, “Nice kere olur ki (bizatihi) zihnî tasarrufu dahi hayali suretlerle müşahhas varlıklara mutabık olan birinci makuller (makulât-ı evâil)den olur da ikinci mertebede tecrid edilen ikinci makuller (makûlat-ı sevânî)den olmaz... Çünkü kendilerindeki intibak kemal mertebede bulunduğundan birinci makuller mutabakat hâline daha yakın bulunur.”¹³ Bu burhanların, ruhaniyetlerden ibaret olan hissin ötesindeki mevcudatla alakalı kısmına –ki filozoflar buna ilm-i ilahî ve ilm-i mabâ’de’ tabia ismini vermektedirler- gelince, İbn Haldun bu ruhaniyetlerin zatlarının esas itibarıyla meçhul olduğunu, ve bunlara vasıl olmanın da, üzerlerine burhan ikame etmenin de imkânsız olduğunu söyleyerek bunun nedenini müşahhas harici maddelerden makûlâtın (ve mefhumların) tecrid edilebilmesinin, ancak idrâk dairemize giren hususlar itibarıyla bizim için mümkün oluşuyla izah eder: “Biz ruhaniyetlerini zatlarını idrak edemiyoruz ki onlardan diğer bir takım mahiyetler tecrid edebilelim. Onları idrâk edemeyişimizin sebebi de onlarla aramıza çekilmiş olan his perdesidir...”¹⁴

İbn Haldun bu sebeple onlar üzerine burhan ikame etmenin elimizden gelmediğini ve onları ispat için rüya haricinde de herhangi bir idrak vasıtasına sahip olmadığımızı belirtirken, rüyanın bile herkes için ancak vicdanî olduğunu (rüya yoluyla birinin yakaladığı gerçek ve doğrunun başkasına delil olmadığını) hatırlatır. Dolayısıyla ruhaniyetlerin bunun ötesinde kalan hakikatleri (mahiyetleri) ve sıfatları da kapalı bir husus olduğundan, ona vakıf olmanın da yolu yoktur.¹⁵ Bu kısım, İbn Haldun’un düşünce sisteminin geneli bağlamında da düşünüldüğünde tam olarak onun “nesnel bilginin olabilirliği”ne dair tavır alışıyla ilgilidir: Düşünür, İslam düşüncesinde “nesnel bilgi”nin imkânını, İslam felsefesi mirası ile bağlantılı olarak “nesnel bir dil”le temsil ederek gerçekleştirmenin müşahhas hâli olarak değerlendirilmelidir. Bunun için onun İslam felsefesinde Aristocu metafizik gelenekle de devam eden “metafiziği”, fakat daha da yakından bakılacak olursa, metafiziğin asıl olarak da teoloji kısmını reddetmesi gerekecekti. İbn Haldun burada tamamen maddeci bir tavır sergiler gibi görünse de, bu maddî ve tecrübî yön evvela, onun genel varlık düşüncesi içinde telakki edilmelidir; bu elbette, insanın normal görülerine ve hissiyatına hapsedilen bir tecrübecilik ya da maddecilik değildir. Bu anlamda

¹³ MU, s. 952-953.

¹⁴ MU, s. 953.

¹⁵ MU, s. 953.

onun daha genel –İslâmi bir bakış açısının doğal getirisi olarak- bir varlık tasavvuru üzerinden hareket ettiğini kanıtlamaya bile gerek yoktur; yalnızca tasavvufu ilgili görüşleri değil, geleneksel İslam düşüncesi ve bir fakîh olarak düşünce ve inanç dünyası ile selefi tavrı da zaten onun öz kimliğini oluşturmaktadır. Ancak burada ayırt edici olan yön, onun özellikle de tasavvuf tarihinde bugün “tasavvuf dönemi”, hatta onun da öncesindeki “zühd dönemi” olarak adlandırılan dönemin¹⁶ bir temsilcisi gibi davranmasıdır. Ayrıca mesele diğer yandan çok daha genel olarak, “imanın tasdik oluşu” ile ilgilidir.

İbn Haldun ve Gazâlî: Bir “zühd dönemi tasavvuf anlayışına dönüş” girişimi ve *burhân*ın yenilenmesi

Aslında İbn Haldun bu noktada bir bakıma Gazâlî’yi izlemektedir. Genel olarak bilginin kesinliğine karar vermekte de aklın tek başına belirleyici olmadığını düşünen Gazâlî,¹⁷ şüpheden kurtaran kesin bilgiyi “kalbe atılan bir nur” olarak da düşünmekte,¹⁸ arayanların sınıfları içinde sufilerden yana tercih yapmaktadır.¹⁹ Diğer yandan İbn Haldun’un burada yaptığı şey, “öznel” alana ait olan “maddeyle de ilişkili olan latif hususiyetler” şeklinde ifade edebileceğimiz bir alan hakkında konuşmaktan ayrı olarak, normal beşer düşüncesi içindeki bir duyulurlar alanı üzerine konuşmak ve nesnel olarak ele alınabilecek olan bir ilmi ortaya koymaktır. İşte bu açıdan *burhân*ı öne alan İbn Haldun tam olarak şöyle devam eder:

Çünkü burhandaki mukaddemlerin zatî olması şarttır, kanaatına ulaşan muhakkik filozoflar dahi bu hususu açıkça ifade etmişlerdir. Filozofların büyüğü olan Eflatun; ‘İlahiyatta yakine ve kat’iyete vâsıl olunamaz. Bu sahada sadece ‘daha doğrudan’ ve ‘daha uygundan’ yani zandan bahsedilebilir’ (Bir görüş mutlak doğru sayılıp öbürleri mutlak reddedilemez) demiştir. Bu hâlde bunca yorgunluktan ve çabalamadan

16 Tasavvuf alanındaki dönemlendirmelere dair bir değerlendirme için bkz. Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004).

17 Bkz. Gazâlî, *Arayışlar Kitabı* (çev. Osman Güman, İstanbul: İlke Yayıncılık, 2012), s. 10.

18 Gazâlî, *Arayışlar Kitabı*, s. 14.

19 Bkz. Gazâlî, *Arayışlar Kitabı*, s. 15 ve 50-64.

sonra sadece bir zan elde edeceksek, daha evvel mevcut olan zan da bize kâfidir. İmdi bu ilimlerin ve onlarla uğraşmanın faydası nedir?²⁰

Daha sonra da, aslında yine tasavvufî ilgili görüşüyle bağlantılı biçimde düşünmemiz gereken bir madde olarak, filozofların mutluluk üzerine görüşlerine karşı çıkarak devam etmektedir.²¹ İbn Haldun için de sadece his perdesinin açılması (*keşf*) ve cismani idraklerin tamamiyle unutulması suretiyle hâsıl olan neşe ve hazzı daha ziyade sufiler, sözü edilen neşenin husulü ile böyle bir idrakin nefis için hasıl olması cihetine ehemmiyet vererek, bu maksatla cismani kuvvetleri ve idrakleri hatta beyindeki fikri öldürme noktasına vardırıldıkları bir riyazeti tatbik için uğraşarak sağları ve maksat cismani maniaların ve meşguliyetlerin zail olması hâlinde doğrudan zatından olan idrakin nefis için hâsıl olmasıdır. Sonuç olarak İbn Haldun, filozofların var olduğunu iddia ettikleri bu hususun sahiden öyle olduğunu (felsefi bilgiden gerçekten muazzam bir haz aldıklarını) farz etmemiz hâlinde dahi bunun sadece onlar için, yani sufiler için kabul ve teslim edileceğini belirtir.²² Dolayısıyla İbn Haldun, *sebepler ve deliller* ve *burhan* üzerinde durmayı ve filozofların fikirle elde etmeye yönelik bilgiye dair çabalarını tanımakta, fakat onların bu çabayı metafizik sahaya geçirmelerine açık ve net bir şekilde karşı çıkmaktadır: Zira kelâmı ilgili bölümde de belirttiği gibi ona göre, bizim idrâklerimizimizin muhdes ve mahluk olduğunda şüphe yoktur ve Allah'ın *halkı* (yaratması) insanların halkından daha büyüktür fakat bunun böyle olması akıl ve ondaki müdrike için bir kusur teşkil etmez: “Tersine akıl, sıhhatli bir ölçüdür. Şu hâlde onun verdiği hükümler yakîn ifade eder, bu hükümler asılsız değillerdir.” Ancak yine de kişi tevhid ve ahiretle ilgili hususları, nübüvvetin mahiyetini, ilâhî sıfatların hakikatlerini ve düşünce tavrının ötesinde kalan hiçbir şeyi akıl terazisi ile ölç-

20 MU, s. 952.

21 Malum olduğu üzere Antik Yunan filozoflarıyla da bağlantılı olarak felsefe genel bir zemin olarak insanın gerçekte mutluluğu aradığı düşüncesi üzerine kuruludur. İbn Haldun ise bu konuda tam olarak şunları söylüyor: “Saadet, söz konusu burhanlar (arguments) ile mevcudatı olduğu gibi idrâk etmektir, şeklindeki sözleri de merdud ve sakat bir sözdür”; “Ruhani nefis, doğrudan doğruya zatından hasıl olan kendi idrakinin şuuruna varınca, onun için anlatılması mümkün olmayan bir neşe ve haz hasıl olur. İşte bu idrak, ne nazar (istidlal) ne de ilimle hasıl olmaz. Sadece his perdesinin açılması (keşf) ve cismani idraklerin tamamiyle unutulması suretiyle hasıl olur” MU, s. 953-954.

22 MU, s. 953-954.

meye tamah etmemelidir. Çünkü bu muhal olan bir tamahtır. İbn Haldun'a göre,

Bunun misali, altın tartmada kullanılan bir sarraf terazisi gören ve onunla dağı tartmaya tamah eden kişinin misalidir (ki bu terazi o sıklığı çekmez). Bu hâl, verdiği hükümler itibariyle terazinin doğru olmadığına delil teşkil etmez. Ama aklın ve fikrin bir sınırı vardır, orada durur, kendine ait tavrın (ve sahanın) ötesine geçmez. Onun için de Allah'ı ve sıfatlarını ihata edemez. Hiç şüphe yok ki, akıl Allah'tan husule gelen varlığa ait zerrelere sadece bir zerredir.

Bu ve benzeri kaziye ve meselelerde aklı nakilden önce tutanların içine düştükleri hataya, anlayışlarındaki eksikliğe ve reylerindeki sakatlığa dikkat çeken müellif, ilgili kısma şöyle devam eder:

Bu husus böylece apaçık bir şekilde ortaya çıktıktan sonra şu hususa gelelim: Mümkün ve muhtemeldir ki, sebepler, yükseklik itibariyle idrâkimizi ve varlığımızı aşınca idrâk edilir olma sahasının dışına çıkar. Bu durumdaki akıl, vehim ve hayal sahasında yolunu kaybetmekte, hayrette kalmakta ve işe yaramaz bir hâle düşmektedir. Şu hâlde tevhid sebeplerin ve onlara ait tesirlerin keyfiyetini idrâk etmede aciz kalıp, bunu sebepleri ihata eden Hâlık'ına havale etmektedir.²³

Dolayısıyla İbn Haldun, öncelikle bu iki alanın sınırlarını belirtmiş olur ve anlaşılan daha sonra da sıra, felsefe ile dinin yan yana durabileceği bir fikrî faaliyet alanına gelmiştir ki İbn Rüşd'le ilişkisine tam da bu noktada değinilecektir. Neticede İbn Haldun'un sebeplere dair görüşü belirsiz gibi dursa da o, görüldüğü gibi sebepleri tanımlıyor değildir; yalnızca aklın, üzerine nesnel olarak konuşabileceği sahayı, bu konuda filozoflar tarafına kayarak değil, üzerine konuşulacak olan alanı daha çok daraltan bir şekilde, mütekaddimîn dönemi sufilerin anlayışına dâhil edip metafizik felsefeyi âdeta iptal ederek tanımlamakta, daha doğru bir ifade ile bu sahanın daraltılması neticesinde de umran ilmini kurmaktadır. Görünen o ki bu da imanın bir tasdik oluşu ve ancak şer'î alanın bize verebileceklerinin ayrılması ile mümkündür.²⁴

²³ MU, s. 823.

²⁴ İbn Haldun, filozofların saadetin mevcutları bulundukları hâl üzere aynen ve olduğu gibi idrak etmek olduğunu söylemelerinin de batıl olduğunu ifade ederek, varlığın ister ruhanî kısmı itibariyle olsun ister cismanî ve maddî kısmı itibariyle olsun ihata olunamayacak ve tam olarak idrak edilemeyecek kadar geniş olduğunu söyler. Bu durumda ruhanî cüz de cismanî kuvvetlerden ayrıldığı zaman kendisine has zatî idrakle, idrak konusu olan şeylerin sadece bir sınıfını idrak edebilir ki "Bunlar da ilmimizin ihata etmiş ♡

Gazâlî'yi de İbn Rüşd'ü de okumuş olmak: İbn Rüşdcü bir kırılma ve İslam felsefesi geleneğinden “umran ilminin oluşumu”

Görüldüğü gibi müellif, umran ilmini hikmet ilimleri dâhilinde kurarken *burham* öne almakta, fakat diğer yandan da filozoflara esaslı bir şekilde karşı çıkmaktadır. Onun bu anlamda Gazâlî'nin takipçisi gibi düşünülebileceği göz önünde bulundurulmalıdır;²⁵ Bütün bu eleştiriler, Gazâlî'nin *Tehâfüt*'teki eleştirilerini²⁶ ve genel olarak mantıkla ilgili görüşlerini akla getirmektedir. Ancak aynı zamanda umran ilminin yine de felsefi esaslar üzerine kurulmuş olduğu muhakkaktır; bu açıdan İbn Haldun-Gazâlî ilişkisini, İbn Rüşd'ü de görmüş bir düşünürün ilişkisini göz önünde bulundurarak düşünmek icab eder. Bu noktada bizi ilgilendiren şey –umran ilminin kurulabilmesi açısından–, Fârâbî'den İbn Sînâ'ya uzanan meşşâî çizgide metafiziğin oluşumunda varlığın varlık olarak ele alınışına dair ve ilm-i ilahiye de kapsayacak genişlikte bir literatürün kuvvetlenmesiydi. Bu ilmin üzerine bina edildiği ilk öncülü de buydu.²⁷ Umran ilminin yöntemini kurarken, “Halbuki ‘haber’in’ faydası hem cerh ve ta’dilden, hem de hariçte vakaya mutabık oluşundan iktibas olunmuştur”²⁸ diyen İbn Haldun da felsefi terminolojideki *hariç* kavramını bizzat haberler ve vakıalar alanıyla tamamlayıp umran ilmine tatbik etmiş olmaktadır. Fakat bizce dikkat edilmesi gereken nokta şudur: İbn Haldun, netice olarak kelâm ve tasavvufun kendi alanlarından çıkarak felsefeleşmesi de dâhil olmak üzere ilm-i ilahinin zamanla “İslami teoloji”yi ikame eden bir hâl alabilecek konuma geçtiğini gören bir tarihçi ve maslahatı gözetten bir fıkıhçı gibi davranmıştır. Zira eserinin hikmet ilimlerinden olduğunu söylemesine rağmen onu âdetâ Kur’ân’ın bir

olduğu varlıklardan ibarettir. Yoksa (bu hâlde dahi) onun idraki tüm mevcudatı şümulüne alacak kadar umumî değildir” (MU, s. 955). İbn Haldun’a göre “Şari’in icra edilmesi emrolunan belli bir takım amellere ve ahlaka tabi olma esasına ve şartına bağlı olarak bize vad ettiği saadet, idrak sahiplerinin idrakleriyle ihata edemeyecekleri bir husustur” (MU, s. 955). Burada önemli bir şeye de dikkat çekmektedir; İbn Sînâ bu hususun farkına varmış ve *Kitabu'l-Mebde ve'l-mead*’da cismani mead ve onun ahvalini burhanla idrak etmemizin mümkün olmadığını itiraf etmiştir (bkz. MU, s. 955-956).

25 Gazâlî'yi çok andıran eleştirileri ile ilgili ayrıca bkz. MU, s. 956.

26 Bkz. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı* (çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), özellikle s. 4,10-13.

27 Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik I* (çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), s. 7.

28 MU, s. 203.

toplumbilimsel tefsiri gibi de –her bölümünü ayetlerle dokuyarak oluşturmuştur. Fakat diğer yandan da din ile felsefenin alanlarını bilinçli olarak ayıran bir tavırla “hikmet ilimlerindendir” demiştir. Öyleyse ortaya şöyle bir soru çıkıyor: Düşünür, hikmet ilimlerini kabul ediyor, fakat tasavvuf ve kelâm da felsefeleşmeye karşı çıktığı nokta, “metafizikleşme” olduğundan, felsefeyi bir anlamda, en azından *Mukaddime*’de metafiziğin iptaliyle açıkça ifade ettiği gibi ilm-i ilahi anlamındaki bir varlık hiyerarşisinde, reddediyor. Kindî’nin “felekî akla ulaşmanın yolunu aydınlatacak, nefsin onu idrake yol bularak sevmesini sağlayacak”²⁹ diyerek tanıttığı Aristocu ilimler şemasının gayesi olarak verilen türde bir felsefi etkinliğin tüm bir varlık alanını kuşatıcı iddiasında olduğu gibi bir varlık bilimini kabul etmiyor. Bu durumda hiçbir meşşâî filozofla da aynı kategoriye koyamıyoruz İbn Haldun’u, çünkü meşşâîleri Aristocu ilim hiyerarşisini kabul ederken ve her zaman metafiziğin meşruluğuyla da karakterize olmuşken görüyoruz. Öyleyse İbn Haldun için felsefe (*hikmet*) nedir?

Meselenin tam olarak ortaya konulmasından önce şunu hatırlamamız gerekir: Kutluer’in de ifade ettiği gibi, İslam entelektüel geleneğinde şer’î ilimlerin inşâ ve ikmaliyle meşgul olan din bilginlerinin bir kısmı “aklî ilimler” de denilen felsefi ilimlerle meşgul olmayı anlamlı bulmuş ve bu ilimlere ait teori ve yöntemleri kendilerinininkiyle entegre etmenin yollarını aramışlardır. “Diğer bir kısmı da tevarüs edilen felsefi birikimin yalnızca din ilimleri bakımından anlamsız ve gereksiz olmakla kalmayıp doğrudan din bakımından tehlikeli ve gayri meşru olduğu kanısını benimsemişlerdir.”³⁰ Bu tartışma Gazâlî’nin meşhur *Tehâfüt*’ünü doğurup filozofları tekfîre varan bir reddiyeyle dek gitmiştir ki tam da bu noktada, birinci gruba giren uzlaştırmacı bir isim karşımıza çıkmaktadır: *Tehâfütü’t Tehâfüt*’ün müellifi İbn Rüşd.³¹ İbn Haldun’un ise, klasik İslam filo-

29 Ya’kûb bin İshâk el-Kindî, *Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine* (çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risâleler* içinde, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), s. 263.

30 İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), s. 21.

31 Ancak şunu da kesin bir dille belirtmek gerekir ki İslam düşüncesinde, özellikle de modern bir telakki olarak “İbn Rüşdcü düşünceye karşı Gazâlî” gibi anakronik bir algıya dahi sebep olacak kadar fraksiyonlaştırıcı değerlendirmeler bizi hakikatten uzaklaştırır: Gazâlî’nin felsefecilere reddiyesi bile, onun felsefeyi tam olarak reddettiği anlamına gelmemektedir. Gazâlî’nin eserleri de, tıpkı İbn Haldun’da gördüğümüz gibi son derece kuşatıcı bir fikir dünyasının çeşitli ürünleridir aslında. Onun felsefe ile ilgilenmek ❖

zoflarının –varlıktaki hiyerarşiyi gözeterek *ilm-i ilahiye* kadar ilerleyen- ontolojik alanı, *metafizik*le tanımlamalarından başlayan bir ön kabulle ele almalarındaki sınıflama biçimi yerine, bu alanı “yalnızca” dine –ve bir bakıma tasavvufa- hasreden bir tavırla da hareket ederek, onlardan kendi ilimler hiyerarşilerinde gösterdikleri “nesnellik” tavrını alıp umran ilmini ortaya koyduğunu görüyoruz. Ancak burada bilinen anlamında İslam felsefesinden –metafizik’in iptaliyle- ayrışsa da, çok ilginç bir şey yapmaktadır: İmamet meselesinde açıkça gösterdiği gibi³² bu mesele “kendi yöntemleri içinde bırakılmak kaydıyla” şer’î bir mesele olarak fıkıh veya akaid meseleleri arasında kalmalı iken,³³ diğer yandan “toplumsal bir vazı”nın şart oluşu, “tüm toplumların doğası” açısından umran ilminin konusu olarak şer’î biçimde sağlama bağlanan durumla da tam olarak mutabıktır. İbn Haldun’un hilafetle, sonradan onun geride kalan “mânası”nı ayırması da bu anlamda tam olarak yerini bulur: İlk dört halife, şer’an ilahi gözetimin bize lütettiği hükmün gerçekleştirilmiş halidir, keza nübüvvetin ışığını saf haliyle siyasette devam ettirmiştir. Fakat bunu ancak “inananlar” kabul ederler, yoksa bu Fârâbî’nin ortaya koymaya çalıştığı gibi bir pür felsefe meselesi değildir. Diğer yandan Müslümanların dünyasında daha sonraki süreçte de hilafetin devamı, “toplumsal” bir mânâ taşır, yani bugünkü dille söyleyecek olursak tamamen sosyolojik bir meseledir; bu bir “asabiyet” mevzuu ve bir mülk biçimidir. Bu durumda İbn Haldun’un yeri tam olarak şudur: O klasik İslam filozoflarından metafizik reddederek tamamen ayrılan ve fakat tam olarak İbn Rüşd’ün *Faslu’l-makâl*’de ortaya koyduğu düşünceyi umran alanında –konusu ve meseleleri zati arazlarıyla belli olan ve burhanla ortaya konulan- gerçekleştiren bir düşünürdür. İbn Rüşd, bugün de, aslında isabetli bir kavramsallaştırma olmaksızın “çifte hakikat” olarak dillendirilen –çünkü çifte hakikat olarak değil, aslında diğer İslam filozoflarında da olduğu gibi “hakikatin birliği” nedeniyle felsefenin ele alınması olarak düşünülmesi gereken³⁴–

konusunda oldukça meşrulaştırıcı yaklaşımlarının bulunduğunu da görmemiz gerekir.

32 Umran ilmi-fıkıh ilişkisi için bkz. Cemile Barışan, *İbn Haldun’un İslam Düşüncesindeki Arka Planı ve Mukaddime’nin İlimler Tasnifindeki Yeri*.

33 İbn Haldun’un bir yandan da bunu tamamen o literatürden onayladığı ilave edilmelidir. Ancak aynı zamanda İbn Haldun, “nübüvvetin ispatı” gibi bir ispat biçimini de reddetmektedir ki asıl İbn Rüşdcü sentez/ikilik de kendisini tam burada hissettirmektedir.

34 İbn Rüşd, şeriatın hak olarak, tüm insanlara üstelik onların tasdik yönünden farklarını da gözeterek üç yönden; burhanla, cedeli sözlerle ve hatabî ♡

bir şey yapmıştır: *Faslu'l-makâl* ve *el-Keşf an minhâcu'l-edille*'de felsefe-din ilişkilerini ele alan İbn Rüşd, bilindiği gibi, felsefe ile dinin birbiri ile çelişmediğini, aksine, varlıkları tetkik etmekten ve bu varlıkların Sâni'a (Allah'a) nasıl delalet ettiğini araştırmaktan öte bir şey olmadığına göre bunun şer'an farz ve vacip olduğunu veya mendub olduğunu ortaya koymuştur.³⁵ Burada, nasıl ki fıkıhtaki kıyasları tetkik etmek şer'an zaruri ise, aynı şekilde akli kıyasları tetkik etmenin de üzerimize farz olacağının aşikâr olduğu (Bunun ilk asırda olmayan bir bidat olduğu da söylenemez, zira fikhî kıyas ve çeşitleri de birinci asırdan sonra ortaya konuldu, demektedir İbn Rüşd)³⁶ izah edilerek mantığa vurgu yapılmaktadır. "Şu hâlde, yürüdüğümüz yolda bizden öncekilerin bu konuda söylediklerinden faydalanmamız ve yardımlarına başvurmamızın üzerimize düşen bir görev olduğu gayet açıktır" diyen İbn Rüşd, bu "öncekiler" denilen kişilerle aynı dinden olmamızla olmamamızın da eşit olduğunu

sözlerle ikna edilmeleri yönlerinin hepsiyle de hitap eden bir düzlem olduğunu ifade eder. Aslında İbn Rüşd'de bunlar birbirine muhalif ya da bunların içinden felsefeyi temsilen "burhan" şeriata muhalif vb. değildir. Ne var ki literatürde gerek oryantalist gerekse modernist yaklaşımların eksikliği ve belki de tevhidin Batı kültürünce gerçekten de içselleştirilememesi ya da anlaşılmasının zorluğu neticesinde İbn Rüşd'le ilgili son derece seküler yorumların ve "felsefenin dinin önünde oluşu" gibi radikal biçimde fraksiyonlaştırıcı değerlendirmelerin talihsizce çok oluşu bu gerçeği örtmüştür. Bu anlamda İbn Rüşd'ü kendi orijinal eserleriyle değerlendirmek son derece elzemdir. Dolayısıyla İbn Rüşd'le ilgili *çifte hakikat* gibi bir kavramsallaştırmaya katılmamız mümkün değil. Bu nedenle, onun insanların farklı tasdik yollarını tutacağı ile ilgili değerlendirmesinden sonra söylediklerini bu bağlamda zikretmek gerek: "Bizim bu şeriatımız ilâhî olduğu için halkı (hak olana) bu üç yoldan davet etmiş, böylece şeriati tasdik her insana şâmil olacak kadar umumi olmuştur. Ancak sırf inatçılıkları sebebiyle (kalpleriyle tasdik ettikleri hâlde) dilleriyle inkâr edenler veya kendilerinden gafil olmaları dolayısıyla Allah Teâlâ'nın şeriata davet yolları nezdlerinde sabit olmayanlar bir istisna teşkil ederler. ... Bu şeriat haktır, hak olanı bilme ve tanıma neticesini doğuran düşünmeye davet etmektedir. Durum bu olunca, biz Müslümanlar topluluğu olarak, kesinlikle biliriz ki, **delil ve burhana dayanan bir düşünce tarzı** (hakikî felsefe) **şeriatın getirdiği** (hükümlere ve tebliği) **ne aykırı düşecek bir netice meydana getirmez**. Çünkü (şeriat da haktır, hikmet dediğimiz felsefe de haktır ve) **hak hakka zıd olmaz**. Bilakis hak olan bir şey, hak olan diğer bir şeye uygun olur, ona (ve doğruluğuna delillik ve) şahitlik eder." [İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-makâl el-Keşf an minhâci'l-edille* (haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), s. 87].

35 İbn Rüşd; *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-makâl el-Keşf an minhâci'l-edille*, s. 76.

36 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 79-80.

hatırlatır; çünkü tezkiyenin sıhhatini sağlayan aletin, bizimle aynı dinde bulunan kimseler tarafından yapılması ile yapılmaması arasında fark yoktur.³⁷ Onun, felsefeden zarar görenler ve şeriatla felsefe arasındaki uygunluk üzerine düşünceleri de, bu hususun arızî bir şey olduğu ile ilgilidir; felsefi konuları inceleyenler arasında yolunu şaşırانlar varsa, bunun çeşitli nedenleri vardır. Bu durum ya onların fitratları ile ilgili bir eksiklikten (yeterince akıllı ve zeki değillerdir), felsefi konularda düşünürken kötü bir inceleme şekline dayanmalarından veya nefşânî arzularının onlara galip gelmiş olmasından, ya bu eserlerde yazılı olanları doğru olarak anlamaları için kendilerine rehberlik yapacak gerçek bir üstat bulamamalarından ya da bütün bu kusurların hepsinin kendilerinde toplanmasından ileri gelir.³⁸ Dolayısıyla “felsefe cihetinden gelen bu nevi zarar, arızî olarak ona bulaşan bir şeydir, zâtî değildir”³⁹ ve bu sanata arız olan şeyler, diğer sanatlarda mevcuttur. Nice fıkıh âlimi vardır ki, der İbn Rüşd, öğrenmiş olduğu fıkıh ilmi takvasının az oluşuna ve dünyaya dalıvermesine sebep olmuştur.⁴⁰ Ve yine onda imanın tasdik oluşuna dair vurguyu, ayrıca mantıkta da burhanın öne alınmasını ve varlıklar üzerinde nazar etmenin ve kıyasla düşünme biçiminin de şer’an teşvik edildiğı düşüncesini görürüz.⁴¹ Dolayısıyla İbn Rüşd felsefeye, dine de karşı olmayan haklı bir yol bulmuş, İbn Haldun ise felsefenin metafizik boyutunu bu yolun içinde düşünmese de, tarih alanından hareket ederek, *hikmet*, yani yine felsefe üzerinden yeni bir bilime gitmiştir.

Çok yakından baktığımızda, *Mukaddime* de, hemen hemen her bölümde ayetlerle sık sık –bazen bir sayfada birkaç tane ya da hemen her bölümün sonlarında bir ispat gibi kullanılarak- işlenen bir tür tefsir gibidir: *Kur’an’ın toplumbilimsel tefsiri*. Aynı zamanda

37 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 81. İbn Rüşd bu meseleyi ayrıca ilmin kümülatif oluşu gerçeğı ile ve bu konudaki fıkıh örneğı ile de açıklamakta, böylece tıpkı fıkıhta esasen bitirilmiş ve halledilmiş hususları yeniden halledip ele almaya çalışmak nasıl gülünçse, gayrimüslimlerin ilimlerinde eskilerin söylediklerine kulak asmamanın da tuhaf olacağına işaret etmektedir: “Bu sözlerden hakka uyanlarını onlardan alır, kabul eder ve buna memnun oluruz. Ayrıca bundan dolayı kendilerine teşekkür ederiz. Bu sözler içinde muvafık olmayanları bulunursa, buna da dikkati çekeriz, buna karşı başkalarını uyarırız, fakat kendilerini mazur görürüz” (İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 83-84).

38 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 84-85.

39 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 85.

40 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 86.

41 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 77.

da tamamen *mevzû*, *mesâil* ve *mebâdi* ile açıkça ortaya konulmuş bir hikmet ilmidir; umranın tabiatı dikkate alınarak rasyonel bir şekilde *burhanla* ortaya çıkarılmıştır. Yani İbn Haldun, toplumsal meseleleri hem *umranın doğası* açısından ele almış, hem de içinde bulunduğu İslam toplumunun fıkıh ve kelâm gibi alanlarından bu meselelere getirilen yaklaşım ve çözümlerle birlikte ve özellikle de ayetlerle açıklamalarda bulunmuştur. Burada ayırıcı nokta ise *tahkik*tir ve mesele İbn Haldun'un mantıkla ilgili son derece orijinal görünen değerlendirmelerinde –ve aynı zamanda elbette onun ontolojisinde- düğümlenmektedir.⁴² Ahmet Arslan, İbn Haldun'un özellikle mantığa ve birinci derece akledilirlerle (*ma'kûlât-ı evvel* ya da *ma'kûlât-ı ûlâ*⁴³) ikinci derece akledilirlerle (*ma'kûlât-ı sâni*) dair görüşleriyle bağlantılı olarak, onun, bir bilginin doğruluğunun ölçütünü, onun kanıtlanmış olmasında

42 İbn Haldun mantığı da aklı ilimler arasında sayarak ona ayrıca onay vermekte, bu hususta, filozoflara genel olarak karşı çıktığı hâlde mantığı kabul eden bir tavır sergileyerek Gazâlî'yi anımsatmaktadır. “Mantık ilmi, mahiyetleri tanıtan tarifler ve tasdikâtı ifade eden hüccetler hususunda sahil olanı fâsid olandan ayırt etmeye esas teşkil eden bir takım kaidelerden ibaret” (*MU*, s. 885) dedikten sonra insanın külliyyi idrak edişini, tasavvuru ve tasdiki tarif eder. Ayrıca zihnî suretleri tecrid ederek en yüksek cinsine ulaşmış –bu da cevherdir- orada durduğunu izah etmektedir. Bundan sonra mantık ilminin doğuşunu; Aristo'nun bu ilmin meselelerini derlemiş olduğunu ve *Organon* adlı sekiz kitaptan oluşan eserini anlatır (*MU*, s. 886). Mutekaddim'in indinde mantığın sekiz kitabı olan bu kitapları tanıttıktan sonra, Müslümanlar tarafından Arapçaya tercüme edilen ve beş külliden de bahsedilen Porphyry'nin eseriyle birlikte bu kitapların dokuza çıkmasını ve Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozoflar tarafından bunların çalışıldığını söyler (bkz. *MU*, s. 887). Mantığın gelişimini aktardıktan sonra mantığın geldiği noktayla ilgili kendi görüşünü dile getirir: “Sonra mantıkçılar maddesi cihetinden değil umumi bir şekilde matlubları intaç etmesi bakımından kıyastan bahsetmişlerdir. Maddesi itibarıyla kıyası tetkik etme meselesini ise eserlerinden çıkardılar ki bunlar da burhan, cedel, hatâbe, safsata ve şiir olmak üzere beş kitaptı. Zaman zaman bu hususlara az çok temas edenler de olmuştur. Fakat umumiyetle bu konuyu sanki hiç mevcut değilmişçesine ihmal etmişlerdir. Halbuki bu fende *mühim* ve *mutemet* olan da bu husustur.” (*MU*, s. 888). Bundan sonra “mantık ilminin red ve kabulüne dair” adlı bir ara başlıkta selef ve eski kelâmcıların bu ilme şiddetle karşı çıkışlarını anlatırken daha çok kelâm ilmi ile ilgili kısımda bahsedilen kelâmın gelişim süreci tekrar edilmekte ve bu durumun Gazâlî ve Râzî ile nasıl aşıldığı aktarılmaktadır (özellikle bkz. *MU*, s. 889).

43 Karşısında hariçten fert bulunan mefhumlara *mâ'kûlât-ı ûlâ* denilir; insan ve hayvan mefhumu gibi. Akıl, ilk olarak bunları idrak ettiği için bu isim verilmiştir; bkz. Talha Alp, *Mantık-İsagoci Tercümesi* (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2007), s. 20.

değil, deneysel bir biçimde tahkik edilmesi ve gösterilebilmesinde aranması lazım geldiğini söylediği neticesine varmaktadır.⁴⁴ Bu ise ona göre Aristoteles'in felsefi-bilimsel bilginin ne olduğu, hangi özelliklere sahip olması gerektiği konusundaki görüşünden oldukça farklı görünmektedir,⁴⁵ çünkü "bilindiği üzere, Aristoteles bilgi teorisinde kesin, zorunlu bilginin ana ölçütü olarak onun kanıtlanabilmesini göstermektedir".⁴⁶ Fakat daha geniş bir biçimde şunu da görmemiz gerekir ki İbn Haldun aslında her iki görüşü de destekleyen bir şey yapmıştır; hem gerçekten de birinci derece makullerin bize bilgi vermek açısından daha sağlam ve kesin olduklarını belirterek filozofları da sürekli tecridde bulunup hakkında bilgileri olmayan alana böylece uzak çıkarımlarda bulunmalarından ötürü eleştirmiş, fakat hem de *ispatlanabilirliğin* önemini ve özellikle de burhanı dikkate almıştır.⁴⁷ Diğer yandan Arslan, İbn Haldun'un özellikle de bilimin ölçütünü –yine Aristoteles'le karşılaştırarak konuşur- deneysel olarak gösterilmesinde bulduğu konusunda son derece haklıdır;⁴⁸ bu hem İbn Haldun'un tarih ve gözlemler alanına dair vurgusuyla hem de önermelerin imkân ve imkânsızlıklarının maddeleriyle belirleneceğine dair tespitiyle alakalıdır.⁴⁹ Burada bir de İbn Rüşd etkisini düşündüğümüzde, İbn Haldun'un bu bağlamda tahkîke ek olarak umrana dair bir tür tevil yaptığını da ifade edebiliriz. Hakikaten İbn Haldun daha eserinin başında özellikle *tahkîke* vurgu yapmaktadır. Bu anlamda İbn Haldun tam bir filozoftur. Kindî'nin de belirttiği gibi insanın tam olarak kuşatmayacağı bir varlık alanı söz konusu olmasına rağmen yine Kindî'den itibaren buna kalkışan İslam filozoflarının yaptığı gibi böyle bir şeye girişmeksizin yönünü değiştirmiştir. En azından bunun üzerine "konuşmanın" doğru olmadığını kabul ederek, kendi kurduğu umran ilmini vaz etmektedir. Burada İbn Haldun'un her ilmin ken-

44 Ahmet Arslan, "İbn Haldun ve Mantık", *Yazko Felsefe Yazıları 3. Kitap* içinde haz. Selahattin Hilav, (İstanbul: Yazko Yayın, 1982), s. 24-25.

45 Arslan, s. 25.

46 Arslan, s. 25.

47 Defalarca kez görebileceğimiz gibi "sebepler ve illetler" ile "deliller" in araştırılması üzerinde durmuştur İbn Haldun, yani umran ilmi bunu da içermektedir.

48 Arslan, s. 26.

49 Tahkik metodunun ayrıca İbn Haldun öncesi bazı geleneklerde –Taftazânî, İcî ve özellikle de Fahreddin er-Razi- uygulanması ile ilgili Görgün'ün bir değerlendirmesi için bkz. Tahsin Görgün, "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldun", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 17, (2007): 51-70.

di sınırları dâhilinde kalmasını benimsediği görülmektedir. Tıpkı daha önce Gazâlî'nin de bir olgunluk dönemi eseri ve son derece önemli bir çalışması olan *Mustasfâ*'da (mantığı fıkha sokan kişi olarak) yaptığı gibi, bu sınırları kesin bir şekilde kabullenmesiyle tamamen tutarlı bir biçimde *Mukaddime* gibi bir eseri ortaya koyduğunu görüyoruz.

Netice olarak kelâm, işlevi hasımlara ve diğer milletlere karşı İslâmı savunmak olan bir ilimdi ve önemini yitirerek devrini tamamladı ve kendi sınırlarını aşmamalıydı; metafizikleşti. Metafizik alan üzerine bir bilgi kabul edilse de (ki İbn Haldun bunu seve seve kabul etmekte ve tasavvufu tam da mütekaddimîn tavrıyla onaylamaktadır), bu ancak eskilerin “hâl ilmi” şeklinde yürüttükleri tasavvufla mümkündür ve üzerine konuşulmamalıdır. Fakat tasavvuf da bu anlamda söz konusu varlık alanı üzerine “konuşan” filozofların yaptığı gibi bir kısım mutasavvıf tarafından yine kelâm gibi metafizikleştirilmiştir. Oysa tüm ilimler kendi yöntemlerinde kendi alanlarında kalmalıdır. Özellikle mutasavvıfları onayladığı açıkça görülse de İbn Haldun burada hem tam bir ilim adamı tavrı sergiler –ilimlerin kendi sınırlarında kalmaları konusundaki titizliğiyle- hem de yine bazı mutasavvıfların kendi durdukları yer hakikat açısından bir sorun teşkil etmese de, “üzerine konuşulduğunda” akidevî açıdan sonuçları itibariyle⁵⁰ sorunlara yol açacağı için onların bu tavrını eleştiren bir selefi gibi davranır. Ve üzerine konuşulabilecek olan, hem de hikmet ilimleri içinde vaz edilerek nesnel bir şekilde ele alınabilecek olan bir varlık alanı varsa, o da şahadet âlemi dediğimiz varlık alanı olan *umrandır*. Ve tıpkı İbn Rüşd'ün söylediği gibi bunun da hiçbir şekilde dinle çelişir bir tarafı yoktur. Fakat İbn Haldun bizce bunu Muhsin Mahdi'nin belirttiği anlamda kendini bir filozof olarak gizlemek maksadıyla da⁵¹

50 İbn Haldun'un kişilerin eylemlerinin sonuçlarını düşünmeleri gereği üzerine kurulu olduğu görülen bir tavrı, *maslahatı* tam bir fıkıhçı olarak nasıl gözettiğini imâmet meselesinde -bkz. Cemile Barışan, *İbn Haldun'un İslam Düşüncesindeki Arka Planı ve Mukaddime'nin İlimler Tasnifindeki Yeri* (Basılmamış Doktora Tezi), “Umran İlmi, Fıkıh ve Kelâm” bölümü- ortaya koymuştuk. Aslında bu anlamdaki tavrı da İbn Rüşd'e oldukça benzemektedir.

51 *Ibn Khaldûn's Philosophy of History (İbn Haldun'un Tarih Felsefesi)* adlı çalışmasında Muhsin Mahdi, İbn Haldun'u çok yönlü bir şekilde ele alarak onun içinde bulunduğu düşünce geleneği bağlamında özgün bir değerlendirmesini sunmaya çalışsa da, *Mukaddime*'nin, İbn Haldun'un kendisini âdeta bir felsefeci olarak gizlemek maksadıyla yazdığı bir kitap olduğu sonucuna bizi sevk edecek kadar *Mukaddime*'yi bariz biçimde şifreli bir ♡

yapmamıştır, zira o zaten apaçıktır ki tarih ekolünden gelmektedir. İbn Haldun'u burada ayıran temel vasıf, bizce tamamen onun din felsefesi açısından ele alınabilecek olan fikriyle ilgilidir: imanın bir “tasdik” ve “teslimiyet” oluşuyla. Bizce Mahdi'nin de bunu görememesinin nedeni, tam da İbn Haldun'un söylediği bir hatayla alakalıdır; tarihçiler için çok çok dikkat edilmesi gereken ve çok sinsi bir şekilde hemen her tarihçiyi yakalayan bir hatadır bu: Geçmiş okurken bugünden bakmak, bugün içinde soluduğumuz havadan çıkamadan geçmiş okumaya çalışmak. Zira müellifimizin belirttiği gibi geçmişle gelecek birbirine suyun suya benzediğinden daha çok benzese de, diğer yandan “Her çağın kendine göre bir hükmü vardır” ve de tarihçiler zaman zaman hep kendi çağlarına göre düşünerek çok temel hatalar yapabilmektedirler. Netice itibarıyla bugün, *Mukaddime* metninin sürekli olarak Kur'an'ı Kerim'den alıntılanan ayetlerle örüldüğünü görmeksizin bu kısımları atlayarak okuyan kişi –bugünün seküler bilim zemininin kendisine verdiği bir vasıf olarak ya da kendi yaşam alanıyla ve inanç dünyasıyla ilintili olarak-, metnin tam olarak neyi gerçekleştirdiğini de ıskalamış olacaktır.

İşte İbn Haldun, hem dinî öncüllerle hareket etmek hem de yer yer –nübüvvet ve imamet meselelerinde görüldüğü gibi- ilimlerin alanlarının birbirinden ayrı tutulması tavrını çok net ortaya koyup “*burhan*” ve “*deliller (delâil)*” demek suretiyle yeni ilmi oluştururken de İbn Rüşt'ün *Faslu'l-makâl*'deki duruşunu tek bir eserde sergilemiştir. Fakat o İbn Rüşt gibi bir Aristocu da değildir: İbn Haldun da bir İslam filozofudur, fakat kendisinden önceki hiçbir İslam filozofunun olmadığı şekilde; ilm-i ilahiyi iptal eden bir filozof. Umran ilminde zaten hikemî ilimlerden sayılan felsefî alana girildiğinden, felsefî terminolojiye dayanan bir tavır alan İbn Haldun umranın “tabiat”ından bahsetmişti. Bu tabiat da umranın “zât”ına ârız olan haller içinde incelendi. Burada filozofların metafizik alandaki zât-araz ayrımları, bir varlık alanı olarak toplumu incelemek için ana-

kitap gibi ele almaya kalkışmıştır. İbn Haldun'un, İslam felsefecileri ile (ve dolayısıyla o çizgideki İbn Rüşt ile de) ilişkisi bizce de sahîh bir ilişki olarak vurgulanması gereken bir münasebettir ancak bu durum Mahdi'nin işaret ettiği şekilde ele alınabilecek bir durum değildir, zira özellikle belirttiğimiz gibi İbn Haldun'un tasavvufa olan özgün bakış açısı ve aynı zamanda bir Gazâlî tilmizi oluşu onu kendi çizgisine getirmiş görünüyor; Mahdi'nin çalışması boyunca kendi tezini ispatlamaya çalıştığı görülse de özellikle bkz. Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldûn's Philosophy of History* (Chicago: The University of Chicago Press, 1964), s. 33, 66-72 ve 97-158.

litik bir araca dönüşmektedir. Daha ilk satırlarda “bâtın itibariyle tarih” üzerinde duran İbn Haldun, İslam’daki büyük tarihçilerin *haberleri* geniş ölçüde derleyip topladıklarını söylerken, asalak tarihçilerin, bu haberleri sahte ve uydurma olanlarla karıştırmalarını eleştirirken bu durumda kişiyi hakikate ulaştıracak olan şeyin ise *umranın tabiatlarını* bilmek olduğunu söylemişti. Bu tabiatları bilmek ise, *umrana ârız olan halleri* bilmekle gerçekleşmekteydi. Bu durumda ham bir malzeme olan *haber*in tetkiki ve *tahkiki* için, umranın tabiatlarını bilmek gerekmektedir. Bu da ancak, “haberin vuku bulmasının imkânı” (*fî imkâni vukuihi*⁵²) dediği türden, varlıkta imkâna bakarak, *vakayı*, yani *gözlemlenebilir olguları*, dikkate almakla mümkün olmaktadır. Bunlara ek olarak İbn Haldun İbn Sînâcı ontolojik temele de itibar ediyor gibi görünmüyor; neticede Görgün’ün İbn Haldun için bahsini ettiği “toplum metafiziği” değerlendirmesi⁵³ yalnızca “içerik olarak” bir bakıma haklı görünmektedir: İbn Haldun toplumdan ya da “medeniyet”ten; umrandan bahsederken “haber”in konusu olan “varlık”ı, “vücut” olarak adlandırmıştır. Fakat vücut ve mevcut üzerine konuşmak, İbn Sînâ’nın, İbn Haldun’un da eleştirdiği gereksiz ve asılsız bir tecrid üzerinden bilinmeyen alana dair konuşması demektir (“genel olarak ‘varlık’” üzerine konuşmak, yoksa “toplum” üzerine konuşmak değil). Bunun yerine ancak beşer seviyesinde olan ve burhanı maddesiyle veren bir varlık alanı olarak umran üzerine konuşulabilir. Fakat buna yine de “toplum metafiziği” denilmesi yerinde midir, diye soracak olursak, bunun Haldunî terminolojiye aykırı olduğu muhakkaktır. Bütün bunlarla birlikte, onun bilgi teorisi açısından da filozoflarla doğrudan ilişkili olduğunu görmek gerekir ki bu husus da ilm-i ilahiden ayrı düşünülemez. İbn Haldun, ontolojik olarak meşşâî gelenekten metafiziğin bu şekilde üzerine konuşulabilecek bir varlık alanı olup olmaması konusundaki görüşüyle ayrılrsa da, aslında metafiziğin, deyimini esas haliyle *ilm-i ilâhî* ya da *el-felsefetü’l-ûlânın* epistemolojik boyutunu, dikkat edersek, kabul etmiştir. Zira ilm-i ilâhî, yalnızca teolojiden ibaret değildir. Fârâbî’nin de ilm-i ilahiyi ne şekilde ele aldığına bakacak olursak, üç kısımdan bahsettiğini görürüz: İlki, varlıklar ve onlara varlık olması bakımından ârız olan şeylerin araştırılmasıdır ki umran ilmi,

52 MV, s. 332.

53 Bkz. Tahsin Görgün, “İbn Haldun (Görüşleri)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), c. XIX, s. 543 ve Tahsin Görgün, “Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldun”, s. 49-78.

evvelce de belirtildiği gibi, mevcut olması bakımından toplumu ele alır. İkinci olarak, tek tek nazârî ilimlerde bulunan burhanların ilkelerinin araştırılmasıdır ki bunu da İbn Haldun'dan, öncelikle toplumun cüzleri olarak ele alabileceğimiz siyasi, iktisadi ve kültürel unsurların –bugün sosyal bilimlerin içinde ayrı ayrı ele alındığı gibi- umran ilminde bu meselelere –umranın zâtî arazlarına- ilkelere vermesi şeklinde okuyabiliriz. Son olarak da ne cisim olan ne de cisimlerde bulunan varlık araştırılır ki bu da metafiziğin teoloji boyutudur; işte İbn Haldun da aslında tam olarak bunu reddetmiştir. Bunu yaparken de onun, Fârâbî'nin *Burhan Kitabı*'nda konuları özel olan şeyler ve tikel ilimler (cüzî ilimler) arasında zikrettiği *el-ilmu'l-medenîye* denk gelebileceğini düşündüğümüz *umran ilmini* kurduğunu fark ederiz. Burada mantıktaki burhanın öncüllerini göz önüne alırsak, İbn Haldun'un özellikle *müşahedât* ve *mütevâtirât* dikkate aldığını söyleyebiliriz. Böylelikle İbn Haldun neticede, ne Fârâbî'nin ve diğer filozofların yaptığı gibi, faal akılla ittisal ya da vahyin nazârî boyutu vb. meseleler⁵⁴ üzerine kafa yormuş, ne de İbn Rüşd öncesindeki filozofların akıl-vahiy arasındaki uyumlulaştırma çabaları için⁵⁵ metafiziğe dek kendini yormuştur. Bunun yerine İbn Rüşdcü hakikat ve burhan ilişkisi, onun kafasında bu anlamda sorun olabilecek uyum meselelerine iyi bir çözüm olmuş olabilir. Burada İbn Rüşd, faal akıl, onun Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından Cebail ile özdeşleştirilmesinden ayrı olarak dış dünyanın sürekli ve fiilî gerçekliği olarak yorumlamakla da⁵⁶ daha realist bir epistemolojiyi temsil etmiş gibi görünmektedir.

Böylelikle İbn Haldun tıpkı Gazâlî gibi metafiziğin burhanını yani yöntemini alıp, kendinden kurtulmaya çalışmıştır. Fakat bu-

54 Aynı zamanda Fârâbî'de akılla –ve muhakemeyle- ilgili bir özet için bkz. Osman Bakar, *İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi* (çev. Ahmet Çapku, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), s. 85-96.

55 “Fârâbî'nin faal akıl anlayışı, Yunan felsefi teorileriyle İslâm dini inançlarını nasıl uyumlu hâle getirebildiğinin örneğini teşkil eder” (Bakar, *İlimlerin Tasnifi*, s. 76). Fârâbî'de, akledilir formların yetkin kaynağı olan ve haddizatında akli mükemmelliğin bir örneği olarak iş gören faal akıl ve genel olarak akıl yetisinin daha detaylı bir açıklaması için bkz. Bakar, *İlimlerin Tasnifi*, s. 73-83. Fakat bu, neticede bir “uyumlulaştırma” çabası ve faaliyetidir ve İbn Haldun böyle bir şeyle uğraşmamıştır; o, bizzat imânî ve dolayısıyla “iradi”, “tasdikî” alana giren naklî olanı bir kenara ayırmış, fakat bunun dışında, varsa, uyumlulaştırmaya gerek görülemeyecek kadar nesnel ve her toplumca genel kabul görebilecek olan bir fenle uğraşma yoluna girmiştir.

56 Necip Taylan, “Bilgi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), c. VI, s. 160.

rada artık tarih ve toplumsal alanın tamamen vakıalar alanı olarak idrakiyle Fârâbî'den tam bir kopuşla ayrılan⁵⁷ nesnel bir tavırla yepyeni bir alan söz konusudur. Gazâlî'ye göre de filozofların matematiğe dair sözleri kesin delillere dayalıdır (burhânî), metafizik alanındaki sözleri ise spekülatiftir.⁵⁸ Ona göre de filozofların en büyük yanlışları bu alanla ilgilidir ve mantık ilminde şart koştukları burhan/kıyas ile ilgili şartları bu alanda yanlışsız bir biçimde uygulamayı başaramamışlardır.⁵⁹ Bu noktada *ittisâl* kavramını bizzat değiştiren ve bugün “çifte hakikat” olarak adlandırılrsa da aslında yine aynı hakikatin birliği saikiyle hareket eden İbn Rüşd'e daha yakından bakmak gerekecektir. İbn Rüşd'de ‘formu ile maddesi’ örtüşen kıyas anlamına gelen *burhân*, tamamen sebeplere (*illet*) ilişkin bilgiler verirken, ‘öncülleri meşhur kıyas’ demek olan *cedel* daha az güvenilen bilgi sağlar fakat yine de o bir yandan “surî (formel) mantığın genel felsefe çerçevesinde ele alınmasının daha uygun olacağını savunur”.⁶⁰ İbn Rüşd'ün sebeplilik, delil ve küllîler vurgusunun pratik bir alanda uygulanmış olması ise bizce ayrıca önemlidir:

Aksiyomlara özel bir itina gösteren filozof daha ziyade küllîler üzerinde durmayı tercih eder. Nitekim tıbbın genel konularını içeren *el-Külliyât*’ı kaleme alırken tıbbın müfredatını ilgilendiren cüz’leri yani ilaçlar konusunu hemşehrisi İbn Zühr’ün *Kitâbu’t-Teyşîr*’ine havale etmiştir. Bir fıkıh kitabı olan *Bidâyetü’l-Müctehid*’de de aynı tavrını sürdürerek fukahanın üzerinde ittifak veya ihtilâf ettikleri genel konuları delilleriyle birlikte açıklamaya çalışmıştır.⁶¹

Bilindiği gibi İbn Rüşd, Farâbî gibi bir uzlaştırma çabasına gitmek yerine, bizzat Aristo’yu olduğu gibi anlamak gayretinde olan ve çalışmalarını da bu minvalde yürüterek yöntemini buna göre geliştiren bir filozoftu. Onun bilginin elde edilmesinde duyular üzerinde durması ve hayal gücünü de buna göre anahtar bir kavram olarak

57 Burada Fârâbî’nin hiçbir şekilde gerçekçi olmadığını söylemek istemiyoruz; o, cahil-erdemsiz şehirlerden bahsederken vakıanın farkındaydı elbette fakat yönünü “mutluluğu arayan bir toplumsallık” gibi ideal bir tarafa çevirmişti.

58 Bkz. Gazâlî, *Arayışlar Kitabı*, s. 27.

59 Bkz. Gazâlî, *Arayışlar Kitabı*, s. 31.

60 H. Bekir Karlığa, “İbn Rüşd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), c. XX, s. 259.

61 Karlığa, “İbn Rüşd”, s. 259.

kullanması⁶² önemlidir. Netice olarak “İbn Rüşd’e göre ortak duyu ve hayal gücüyle bilginin oluşmasında, kısaca aklın soyutlama sürecinde duyular çok önemli bir işleve sahiptir. Nitekim herhangi bir duyusunu yitiren kimse ona ait bilgisini de yitirmiştir...”⁶³ Buna ek olarak onun, *ittisâl* kavramını da ciddi bir dönüşüme uğrattığını düşündüğümüzde, İbn Rüşd öncesindeki meşşâî geleneğin bu filozofla başka bir mecraya girdiğini daha net görebiliriz. Dolayısıyla metafizik de İbn Rüşd tarafından bir arınma ve sadeleşme sürecine girmiş gibi görünmektedir. Onun, İbn Sînâ’nın aksine varlık-mahiyet ayrımını kabul etmemesi ve ilk olarak “dış dünyada” zâtı ve mahiyeti bulunan her şeyin bir ifadesi olarak *varlık* (*mevcûd*) kavramının ikinci olarak zihinde tasavvuru göstermesini ayırmak için “sadık manasında varlık” ifadesi bunu göstermektedir. Sadık manasında varlıktan söz edebilmek için zât anlamındaki varlığın mutlaka var olması gerekir.⁶⁴ Filozofa göre varlık bir şeyin duyulur, mahiyet ise onun akledilir yönünü gösterir.⁶⁵ Südurların “Birden ancak bir çıkar” önermesi kadar “Birden çok çıkar” önermesi de doğru ve geçerlidir, düşüncesinde olan İbn Rüşd’ün süduru temelden reddetmesi ve âlemin kıdemi ve hadis oluşu ile ilgili görüşlerinde de insan aklının paradoksal yapısını görerek son sözün vahye bırakılması gerektiğini vurgulaması,⁶⁶ İbn Haldun’un ona gerçekten de yakınlık duyduğunu düşündürür bize. Aslında bu noktada hem selefi bir tavır sergilemekte, hem de filozoflarla olan, ilgili tartışmayı noktalayarak bir bakıma metafiziğin de kelâmın da ilgili kısımlarına ket vurmaktadır. İşte İbn Haldun da hem felsefenin metafiziğine ve hem de kelâm ve tasavvufun metafizikleşmesine karşı çıkmak suretiyle tam bir selefi tavır sergilerken, İbn Rüşd-

62 Soyutlama sürecinde duyu güçlerince sağlanan verileri birleştirecek, suretin ait olduğu nesneden bağımsız ve soyut bir duruma gelebilmesi için gereken ve soyutlama yapan bir güç olarak hayal gücü; bkz. Karlığa, s. 263.

63 Karlığa, s. 263-264.

64 Karlığa, s. 260.

65 Karlığa, s. 260-261. “Zorunlu varlık mahiyeti varlığından asla ayrı düşünülmemeyen, özü gereği zorunlu ve yetkin olan, sebebi, faili, cinsi ve faslı söz konusu edilemediği için tanımlanamayan, mutlak anlamda basit, tek, ezeli ve ebedîdir. Mümkün varlık ise sebeplidir ve yokluk teriminin çağrıştırdığı bir kavram olmanın ötesinde bir özü bulunmamaktadır. Bundan dolayı onun ilk bakışta yok sayılması gerektiği açıktır; çünkü sebep varsa o vardır, sebep yoksa o da yoktur; ayrıca sebepten sonra gelmesi mantıkî bir zorunluluk olduğundan bu anlamda mümkün varlığı yaratılmış saymak gerekir” (bkz. Karlığa, s. 261).

66 Bkz. Karlığa, s. 261.

le bu noktaya gelen felsefeyi tamamen idrak edilebilir ve üzerine konuşulabilir bulduğu gerçek dış dünyanın arazlarına; umranın zatî-arazlarına yönlendirmiştir. Böylece Gazâlî'nin *Mustasfâ*'da, İbn Rüşd'ün de tıpta ve bir ölçüde yine fıkıhta yaptığı anlaşılan türden bir hamleyi tarih alanında yapmaktadır. Fakat İbn Rüşd'ün, bu kavşakta çok daha ciddi ve noktasal bir etkisi olduğunu da not düşmek gerekir. İbn Rüşd, İslam felsefesinde hem Aristo'yu başka bir şekilde ele alan hem de yalnızca Gazâlî'yi değil, İbn Sînâ'yı da eleştiren bir düşünür olarak, umran ilmine giden yolda da en önemli kırılma noktası gibi görünmektedir.

Sonuç yerine

Sonuç olarak, İbn Haldun'un sebeplere dair mucize gibi konuları ve şeriatın hakkıyla yaşanmasını daha çok "asr-ı saadet" denilen döneme hasretmesi ve daha sonra toplumsal alanda sebeplilik üzerine konuşabileceğimiz bir epistemoloji kurmasıyla, bunu aynı zamanda toplumsal alanda sünnetullahı karşılık gelen bir açıklama modeli olarak gördüğümüzde aklımıza İbn Rüşd gelmektedir: *Çifte hakikat* olarak dillendirilen fakat daha doğru bir ifade ile *hakikatin birliği* üzerine kurulan bu düşünce biçimi, bilimin dinle çatışmadığı, bilakis ikisinin gerçeğin farklı şekilde ifade edildiği ve delillendirildiği diller olarak görüldüğü bir anlayışla ilgilidir. Bu durumda *Mukaddime*'nin fıkıhla ilgili konularda –akaid ve fıkıh kitaplarındaki- devlet başkanı konuları ile umran ilmindeki "... bir vazın hükmü şarttır" önermesini yanyana koyuşunu İbn Rüşd'ün bir hamle, fakat İslam felsefesinin metafiziği reddeden bir yön değişikliği olarak okumak mümkündür: İbn Rüşd'ün görüşlerinde olduğu gibi, daha çok Kur'ân'ın başlı başına bir mucize oluşuna vurgu yapılır ve naklî ilimlerdeki toplumsala dair malzeme ile umran ilminin "tüm toplumlar"a yönelik açıklamaları yanyana getirilir. Fakat bu yeni bilim, *felsefiyyûn*un dikkate aldığı klasik Aristocu ilimler şemasında yer alan metafiziğe dair onu iptal eden tavrı ile tamamen tarihsel alana yönelen bir felsefi alanı tanımlamaktadır; dolayısıyla Gazâlî'nin burhanı alıp metafiziği reddeden tavrında olduğuna benzer bir seçimi sergileyen İbn Haldun, klasik anlamıyla Gazâlî'nin sadık bir talebesi olmakla muttasıf olmanın da ötesinde bir yerlerdedir; Gazâlî etkisinden bir ölçüye kadar bahsedebilmek mümkün ise de, o, "İbn Rüşd'ü okumuş" bir Gazâlî talebesidir ve

belki de “umran ilmini kurmuş olmak”la da daha çok bir İbn Rüşd tilmizi niteliğini haizdir. Buradaki en önemli kırılma noktası ise onu İbn Rüşd’ün de ait olduğu meşşâi ekolden koparan metafiziğe dair görüşü gibi duruyor.

İbn Haldun öncesinde İslam düşüncesinde tarih disiplininin fevkalade gelişmiş olması –bugün Avrupamerkezci tarih yazımı ile karşılaştırıldığında da oldukça ileri bir bilimsel tavır olarak büyük tarihçilerin özellikle başyapıtlarında “milletlerin ve devletlerin tarihi” şeklinde bir vizyonun görülmesi- onun umran ilmini tarihe dayalı *felsefi* bir ilim olarak kurmasında son derece önemli bir “içeriksel” malzeme sunmaktaydı. Bununla birlikte siyasetnâme geleneğinden ve özellikle de fıkıhtan, topluma ve siyasete dair son derece önemli bir malzeme bulabilmiştir İbn Haldun. Özellikle de iktidar ilişkileri, toplumun işleyişi ve hatta bir “varlık alanı” olarak ortaya çıkması ve iktisadi hayata dair veriler açısından, fıkıh literatürünün hiç de azımsanmayacak bir öneminin olduğunu görmemiz ve hatta umran ilminin iktisadi terminolojisinin bu alana bir ölçüde bağlı olduğunu söylememiz zannediyorum mümkündür. Fakat en önemlisi de, bir ilmin kurulmasında, mantık geleneğinde özellikle başarılı olmuş filozofların da detaylıca işledikleri gibi, o ilmin konusu ve meselelerinin oluşması ve belirlenmesidir. Bu anlamda fıkıhtan umran ilmini ayırıştırarak yöntem ve malzemenin de, bugün “İslam felsefesi” olarak adlandırılan gelenekten alındığı görülmektedir. Bu açıdan özellikle Fârâbî’nin öne çıkan bir isim olduğu söylenebilir. Fakat İbn Haldun, Fârâbî’de ve diğer filozoflarda küllî bir ilim olamayan siyaset ilminin temel meselelerini de – ayrıca genel olarak cüz’i bir ilim olan fıkıhın konusu “toplum”u da ve toplumla ilgili cüzî alanda kalan herhangi bir mevzuyu da yine filozofların yöntemlerini kullanarak onların değerlendirme alanlarından çıkarmış; *burhan* üzerinde durarak bu yeni ilmi “umranı mutlak olarak inceleyen ilim” gibi kurmuştur. Bunu yaparken, hem felsefenin, dolayısıyla *umran ilminin* hem de şer’î alanda kalan fıkıhın ya da akaidin aynı alana olan bakışlarını da yan yana getirirken, ilginç bir biçimde İbn Rüşdcü bir tavır sergilemiştir. Fakat yine de İbn Haldun’u klasik İslam filozofları ile aynı kategoriye koymamız tam da bu nedenle mümkün görünmemektedir: hem tarih alanını, Meşşâi felsefede görülmedik biçimde öne almasıyla hem de bunu yaparken söz konusu felsefi geleneğin *ilm-i ilahisini* (metafizigi) iptal ederek meydana getirdiği gerçek bir yön değişikliği nedeniyle. Bu açıdan, her ne kadar İbn Haldun’un Görgün’ün söylediği gibi, bir anlamda toplum metafiziği yaptığını kabul etsek de, onun

bir meşşâî olduğunu, en azından tipik bir meşşâî filozof olduğunu kabul edemeyeceğimiz kanaatindeyiz. Burada belirleyici olan iki şey de, ilgili yerde göstermeye çalıştığımız gibi, İbn Haldun'un kelâm ve tasavvufa, özellikle de ikincisine olan bakışıdır.

Kaynakça

Abdurrahman bin Muhammed bin Haldûn, *Mukaddimetu İbn Haldûn*, haz. Ali Abdu'l-Vâhid Vâfî (3 cilt), Kahire: Dâru Nahda Mısır li't-tibâ'a ve'n-neşr ve't-tevzî', 2006.

Alp, Talha, *Mantık-İşagoci Tercümesi*, İstanbul: Yasin Yayınevi, 2007.

Arslan, Ahmet, "İbn Haldun ve Mantık", *Yazko Felsefe Yazıları 3. Kitap* içinde, haz. Selahattin Hilav, İstanbul: Yazko Yayın, 1982.

Bakar, Osman, *İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, çev. Ahmet Çapku, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.

Barişan, Cemile, *İbn Haldun'un İslam Düşüncesindeki Arka Planı ve Mukaddime'nin İlimler Tasnifiindeki Yeri*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 2013.

Gazâlî, *Arayışlar Kitabı*, çev. Osman Güman, İstanbul: İlke Yayıncılık, 2012.

Gazzâlî, *Filozofların Tutarlılığı*, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Görgün, Tahsin, "İbn Haldun (Görüşleri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999, c. XIX.

Görgün, Tahsin, "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldun", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 17, (2007): 51-70.

İbn Haldun, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.

İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, II c., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007-2008.

İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-makâl el-Keşfan minhâci'l-edille*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.

İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

Karlığa, H. Bekir, "İbn Rüşd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999, c. XX.

el-Kindî, Ya'kûb bin İshâk, *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine*, çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risâleler* içinde, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.

Kutluer, İlhan, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

Mahdi, Muhsin, *Ibn Khaldûn's Philosophy of History*, Chicago: The University of Chicago Press, 1964.

Taylan, Necip, "Bilgi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992, c. VI.

Yılmaz, Hasan Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.

Revisiting Ibn Khaldun, the Revolutionary Child of *Al-Falasifa*: Is *The Muqaddimah* an Averroesian Break in Islamic Philosophy?

Abstract

Ibn Khaldun is an important scholar who worked on different themes in Islamic thought and is still discussed, whose ideas are also valid for today. He studied Islamic sciences, including recitation, memorization and hadith, as well as logic on the one hand, and well versed in the peripatetic philosophy. Though he rejected the philosophers' emphasis on metaphysics, he himself produced philosophy, and made references to their well-known works. He further argued that his philosophy lied outside the mainstream one, for he was the founder of a new science, which was one of the philosophical sciences. His new emphasis thus caused a transformation in the study of history.

In this context, this article discusses Ibn Khaldun's connection to philosophical schools, which is still debated in the literature, particularly comparing him with the famous Andalusian philosopher Ibn Rushd. Our discussion will also entail an analysis of his relation to other fields, such as

theology and Sufism, as well as his directly philosophical arguments to provide a comprehensive investigation. Such a perspective requires reading his relation to Ibn Rushd not through the lenses of comparing the latter with Ghazali, as is often done today, but by focusing on how Ibn Khaldun himself made references to both of these philosophers and on the method he applied in his work. In this context, it is important to investigate how which he compiled *The Muqaddimah* through a plan based on a civilizational process, presents the different scientific disciplines of the time. Thus, this article aims to discuss the question of whether the science of umran, which he claimed to be one of the philosophical sciences, can be classified as part of a school; or whether such an attempt at classification would be meaningful for Ibn Khaldun himself.

Keywords: Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, Islamic Philosophy, Science of Umran, Religion and Science, Ibn Rushd, Ghazali, Sufism.