

İBN HALDUN'UN İLİM ANLAYIŞINDA FELSEFE VE TARİH TASAVVURU

Aygün AKYOL *

Özet

İbn Haldun tarih ve felsefe konusundaki yeni yaklaşımlarından sebebiyle oldukça farklı bir düşünür olarak kabul edilmiştir. İslam felsefesinde Meşşâî akımın metafizik düşüncesi hakkındaki eleştirilerinden dolayı İbn Haldun felsefe karşıtı gibi anlaşılmıştır. Oysaki düşünür metafiziği inkâr etmeden metafiziğe ait iddiaların akılla bilinebilirliği iddiasını eleştirmektedir. İbn Haldun'un metafizik konusundaki yaklaşımları yeni bir bilimsel paradigmaya işaret etmektedir. Böylece düşünür, tarih ve umranı insani bilimler sahasında formüle etmektedir. Bu yeni yaklaşımda ne deneysel saha inkâr edilir ne de dini ya da metafizik saha inkâr edilir.

Anahtar kelimeler: İbn Haldun, Tarih, Felsefe, Metafizik, İlim

Abstract

The Idea of Philosophy and History in Ibn Khaldun's Conception of Science

Ibn Khaldun is regarded as a very interesting thinker because of new approaches about history and philosophy. Ibn Khaldun is generally understood against to philosophy due to his criticizing about metaphysical thought of Peripathetic School in Islamic philosophy. But the thinker criticized the assertion that metaphysical assumptions could known by pure reason without denying the entire metaphysics. Ibn Khaldun's approaches to metaphysics sign a new scientific paradigm. Thus the thinker has formulated history and social theory (umran) in the area of knowledge of humanities. In this new approach, neither empirical area nor religious or metaphysical area is denied.

Key words: Ibn Khaldun, History, Philosophy, Metaphysics, Knowledge.

1. Giriş

İslam felsefesi diğer düşünce ekolleri gibi eklektiktir. Birçok farklı yapıdan etkilenmiş ama kendine özgü/özgül bir yapı oluşturmuştur.¹ İbn Haldun² (ö.

* Yrd. Doç. Dr, Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi

1 Alparslan Açıkgöç, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul 2002, s. 72, 73; Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1999, s. 108; Mevlüt Uyanık, "Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak-İslam Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı Üzerine Bir Deneme", *İslamiyat*, c. 8, sayı: 4, 2005, s. 67, 68.

2 Ebû Zeyd Velîyüddîn Abdurrahmân İbn Haldun, 27 Mayıs 1332'de Tunus'ta doğdu. Endü-lüslü bir âlimler ve idareciler ailesine mensuptu. 1348'deki veba salgınında anne ve babasıyla

1406) da özgün fikri altyapısı nedeniyle düşünce tarihimizdeki önemli düşünürlerden biridir. Bu önem, onun ortaya koyduğu düşünüş biçiminin sadece eleştirel bir bakış açısı olmayıp, çözüm önerileri ve yeni fikri yaklaşımlar sergileyebilmesi nedeniyledir. Özellikle tarih ve felsefesi konusundaki anlayışı, ilim ve fikir dünyasında yeni ufuklar açmış, pek çok araştırmanın konusu olmuştur.³

İbn Haldun'un ortaya koyduğu yeni düşünce biçimi, Batılı araştırmacıların da dikkatini çekmiştir. Bunda düşünce sisteminin özgünlüğü kadar, dinî saha ve dünyevî sahayı ayırdığı, dolayısıyla da İslam'ın varlık tasavvurundan uzak bir bakış açısı getirdiği varsayımı önemli bir etkidir.⁴ Düşünürün ilim anlayışı hakkında bütüncül bir analiz yapılmadan bu sonuca ulaşılmasının tutarlılığı

hocalarının bir kısmını kaybetti. Düşünür yanındaki âlimlerle beraber Fas'a gidip öğrenimine burada devam etti. İbn Haldun ilim ve fikir hayatına ilgi duyduğu kadar siyasete de ilgi duymuş, devletin çeşitli kademelerinde görev almış, zaman zaman takibata uğramış, sürülmüş ve hapsedilmiştir. İbn Haldun'un Timur ile karşılaştığı ve ona Kuzey Afrika ve asabiyet teorisi hakkında bilgi verdiği de bu bağlamda ifade edilmektedir. Eserleri: İbn Haldun, *Lübübü'l-muhassal fi usûli'd-dîn*, tahk.: Abbas Muhammed Hasan Süleyman, neşr: Daru'l-Marifeti'l-Camiyye, İskenderiye 1996; *Şifâ'u's-sâil ve tehzîbü'l-mesâil*, tahk.: Muhammed Mutî' el-Hafız, neşr.: Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1996 (bu eserin Türkçe çevirisi için bk. İbn Haldun, *Şifâ'u-sâil*, çev.: S. Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1977); *Mukaddime/Kitâbu'l-iber* adlı eser ise, bir mukaddime ve üç bölümden oluşmaktadır. Bu eser ve Türkçe çevirisi için bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. I-III, tahk.: Ali Abdulvahid Vafi, Dâru Nahdati Mısır, yy., ts.; *Mukaddime*, c. I-III, çev.: Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1990; *et-Ta'rif bi İbni Haldun ve rihletuhu garban ve şarkan*, Camiatu Melik Suud, yy., 1957.

İbn Haldun'un hayatı ve çalışmaları hakkında daha geniş bilgi için bk. Süleyman Uludağ, "İbn Haldun", *İA*, İstanbul 1999, c. XIX, ss. 538-543; Muhammed Abdullah Enan, *Ibn Khaldûn His Life and Works*, Kitab Bhavan, New Delhi 1997, ss. 1-190; Ali Abdulvâhid Vafi, "Temhîd Li'Mukaddimeti İbn Haldun", *Mukaddime içinde*, c. I, Daru Nahdati Mısır, yy., ts., ss. 27-50; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, Ayışığı Kitapları Yay., İstanbul 1998, s. 326, 327; Ümit Hassan, *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*, Doğubatu Yay., Ankara 2010; Abdurrahman Lakhasi, "İbn Haldun", *İslam Felsefesi Tarihi içinde*, edit.: S. Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, çev.: Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2001, ss. 413-428.

- 3 İslam felsefesinde Fârâbî ve İbn Bâcce'nin siyasî ve içtimâî konulardaki çabaları "Hikmet-i Âliye" olarak nitelenirken İbn Haldun'un bu sahada koyduğu ilmi disiplin "tarih" ve "umran" ilmi olarak ifade edilmiştir. Bu konuda bk. İ. Hakkı İzmirli, "İslam'da Felsefe Cereyanları-İbn Haldun", *Daru'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sayı: 24, s. 5, 6.
- 4 Henry Corbin, *İbn Rüşd'den Günümüze İslam Felsefe Tarihi*, çev.: Abdullah Haksöz, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 42, 45, 46; Lenn Evan Goodman, "Ibn Khaldun and Thucydides", *Journal of American Oriental Society*, 1972, vol. 92, no: 2, s. 250, 252; Muhammed Âbid Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, haz.: Burhan Koroğlu, çev.: Said Aykut, Kitabevi Yay., İstanbul 2000, s. 354; Macit Fahri, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 330; Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Say Yay., İstanbul 2010, s. 45.

kanaatimizce şüpheli olacaktır. Özellikle tecrübî sahaya ağırlık veren yaklaşımları ve kendi dönemindeki felsefe anlayışına yönelik tenkitleri bu algıya kanıt olarak sunulmuştur. İbn Haldun'un anlaşılmasının tarih ve felsefeyle ilgili tutumunun birlikte değerlendirilmesiyle gerçekleşeceğini düşünüyoruz. Zira İbn Haldun *Mukaddime* adlı eserinde felsefenin geçersizliğine dair bir bölüm açması nedeniyle felsefe karşıtı gibi görülmüştür. Diğer taraftan tarih ilmini hikmet ilimlerinden saydığını düşünecek olursak, bu iki hususun karşılıklı olarak incelenmesinin düşünürün aklî ilimler tasavvurunu anlamamıza yardımcı olacağı kanaatindeyiz.⁵

Bunun netleştirilmesi için çalışmamız, İbn Haldun'un aklî/felsefî ilimler konusundaki tutumunu tarih ve felsefe merkezli incelemeyi amaçlamaktadır. Bu hususların tutarlı bir şekilde değerlendirilmesi, düşünürün ilim anlayışının incelenmesini de gerektirmektedir. İlim anlayışının incelenmesinden sonra, düşünürün Meşşâî metafizik düşünce sistemi ve tarih felsefesi konusundaki fikirlerini değerlendireceğiz. Bu çerçevede "İbn Haldun'un felsefeye yönelik söylemini genel bir felsefe eleştirisi olarak mı anlayacağız; yoksa belirli bir felsefî düşünce biçiminin eleştirisi olarak mı anlayacağız?" sorusunun da cevabını arayacağız.⁶

5 İbn Haldun, *Mukaddime*, c. III, s. 1209.

İbn Haldun'un ilim ve felsefe konusundaki düşünceleri çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Filozofun din ve felsefe karşısındaki tutumu, İbn Rüşd etkisiyle felsefeyle din arasını bulma girişimi olarak yorumlandığı gibi, metafiziği reddedip his ve tecrübe ile bilinen konulara yönelmiş ictimâî bir felsefe vücuda getirmesi bakımından A. Comte'dan çok önce ilmî felsefenin kurucusu olduğu da ifade edilmiştir. Bu yoruma göre, İbn Haldun A. Comte'u iki şeyde geçmiştir. Bunlardan birisi felsefeyi "mevcudât ilmi" olarak görmesidir. İkinci olarak ise, toplumsal bir varlık olan insan ile ilgili yaptığı değerlendirmelerdir. İzmirli'ye göre, A. Comte veya Montesquieu, İbn Haldun'un toplumsal olaylarla ilgili ifade ettiğinden öte bir şey ortaya koymamışlardır. İzmirli, İbn Haldun'un A. Comte tarafından bilindiğini, nazariyelerini ortaya koyarken Kondorse ve Montesquieu'dan bahsetmesine rağmen İbn Haldun'a hiç atıfta bulunmadığını belirtir. Zira Comte 1825 senesinde İbn Haldun ile ilgili bir makale yazmıştır. İzmirli'ye göre, Machiavelli de İbn Haldun'un izinden gitmiştir. Bir başka değerlendirmede ise, İbn Haldun'un felsefeye yönelik tutumu umran ilmi ve konularıyla ilgili açıklamalarında filozofların ve Mutezile'nin tavrına aykırı olmayan yansız tavrından uzak tıpkı bir kelam âlimi veya selef âlimi gibi tutum sergilediği ifade edilmiştir. Bu konudaki ifadeler için bk. İzmirli, *agm*, s. 7, 10, 12; Henry Corbin, *age*, s. 46; S. Uludağ, *İbn Haldun*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1993, s. 118; a.mlf., "İbn Haldun'un Görüşleri", *Tasavvufun Mahiyeti-Şifâu's-Sail içinde*, Dergah Yay., İstanbul 1977, s. 41, 42, 44, 45.

6 İbn Haldun'un ilim anlayışıyla ilgili yapılmış çalışmalar için bk. Salim Hamîş, *Haldûniye fi davi Felsefeti't-Târih, Dâru't-Talia'*, Beyrut 1998, ss. 15-160; Zaid Ahmad, *The Epistemology of Ibn*

2. İbn Haldun'un İlim Anlayışı ve İlimler Tasnifi

İbn Haldun insanlar arasında ilimlerin zuhurunun insandaki düşünme yeteneği nedeniyle olduğunu belirtir. Zira diğer canlılarda da algı, hareket, beslenme, barınma gibi özellikler bulunmakla birlikte düşünme yeteneği yoktur. İnsanda kuvve olarak mevcut olan bu yetinin ilim ve sanatları elde edecek bir düzeye gelmesi için toplumsal yaşamın ve ilimler için gerekli altyapının bulunması gerekmektedir. Bu nedenle de düşünür, insanların ilim sahasındaki başarılarının toplumun gelişmişlik düzeyinin de belirleyicisi olduğunu ifade eder.⁷

Düşünüre göre, ilim ve sanatta ilerlemenin temel şartı öncelikle insanların zaruri ihtiyaçlarının karşılanmasıdır. Bu da ilimde ilerleme için belli maddî imkânlarla sahip olmanın gereğini göstermektedir.⁸ İkinci olarak şehir yerleşiminin yani medenî bir yaşam biçiminin oluşturulması gerekmektedir. Medenî bir yaşamın gelişmediği yerlerde kişinin kendi yetkinliğini geliştirecek ilimleri elde etme imkânı düşünürümüze göre yoktur. İlim elde etmek isteyen kişinin bu nedenle medenî bir yaşam kurması gerekmektedir. Bu, şehir ortamında pek çok ilim erbabının bulunması, ilimlerle ilgili farklı yaklaşımların ve eserlerin temin edilebilmesi nedeniyledir.⁹

Buradaki "şehir" kavramının iyi incelenmesi gerekmektedir. Zira düşünürümüze göre, her şehir ilim ve sanatları elde etme bakımından eşit seviyede değildir. İbn Haldun'un kastettiği şehir esasında bir "medeniyet bilinci" olarak ifade edilebilir; bu da "umran" a karşılık gelen gelişmişlik düzeyidir. Bu nedenle de şehirli yaşamın kökleşip belli bir yaşam biçimi oluşturduğu Bağdat, Kur-

Haldun, Routledge Curzon, New York 2003, ss. 1-99; Ahmet Arslan, *İbn-i Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Yay., Ankara 1997, ss. 363-484; Müfit Selim Saruhan, "İbn Haldun'un Mukaddime Adlı Eserinde Felsefeye Bakışı", *İslam Felsefesinin Sorunları* içinde, Elis Yay., Ankara 2003, ss. 167-179; Murteza Bedir, "İslam Düşünce Geleneğinde Nakli İlim Kavramı ve İbn Haldun", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2006, sayı: 15, ss. 5-31; Ömer Türker, "Mukaddime'de Akli İlimler Algısı: İbn Haldun'un Bireysel Yetenekler Teorisi" *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı: 15, 2006, ss. 33-50; Zeki V. Togan, *Tarihte Usul*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1985, ss. 157, 166; Zehra Yılmaz, *İbn Haldun'un Tasavvufa ve Felsefeye Yönelttiği Eleştiriler*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006; Abdullah Hacibekiroğlu, *İbn Haldun'un Kelamcılığı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2008.

7 İbn Haldun, *Mukaddime*, c. III, s. 1008, 1024.

8 İbn Haldun ilimlerin gelişiminde devrin maddî imkânlarının ve siyasi durumunun da önemli olduğunu belirtmektedir. Bu konuda bk. *Aynı eser*, s. 1025

9 *Aynı eser*, s. 1024.

tuba, Kayravan, Basra ve Küfe gibi yerlerde bilimsel gelişmeler yaşandığını, ancak bu şehirlerde bulunan halkların umranın getirisi olan medenîlikten vazgeçtiklerinde ilim ve öğretiminin başka şehirlere geçtiğini ifade etmektedir. Burada şehirden kasıt, insan yığınlarının bir arada yaşadığı nüfus kalabalığından ziyade, bilgi ve değer üretiminin hâkim olduğu kültür ortamlarıdır. Bu anlamda İbn Haldun'a göre, bazı yerleşim birimlerini şehir olarak ifade ediyor olsak da içinde tarih ve medeniyet bilinci ve bunun sonucu olan ilimler ve sanatlar yerleşmediği zaman bizlerin buraları "medenî" ya da "umran"a ulaşmış yerler olarak nitelememiz de mümkün gözüküyor.¹⁰

2.1. İlim Tasavvuru

İlmin gelişimini, insanın insan olmasının gereği olan toplumsal yaşama bağlayan düşünür, insanlar arasındaki ilimlerin elde edilişleri bakımından kesbî (kazanılmış) ve vehbî (ilhâmî) ilim olmak üzere iki tür olduğunu belirtir. Düşünürün ifadelerine göre, kesbî ilim, dış dünyadaki "cismânî âleme", vehbî ilim ise, "emir âlemine" karşılık olarak kullanılmaktadır. Kesbî ilim, "muhayyilede eşyanın suretini vücuda getirmek, sonra bunların aklî manalarını tecrit etmek daha sonra sentez ve analiz yolu ile düşünce üzerinde tasarrufta bulunmak suretiyle kıyaslar yapmak" şeklinde açıklanmaktadır. Tanımdan da anlaşılacağı üzere, bu ilim, duyu verileri vasıtasıyla elde edilen hakikatlerin akıl yoluyla değerlendirilmesi olan aklî/felsefî ilimlere karşılık gelmektedir.¹¹

Vehbî ilim ise, "âlâ âlem" ya da "ruhânîyet âlemi" olarak da nitelenen "emir âlemi"nden bir takım bilgilerin elde edilmesi olarak açıklanır. İbn Haldun, bu ilme "ledünnî ilim" de denildiğini belirtmektedir.¹² Emir âleminden

10 İbn Haldun, *Mukaddime*, c. III, s. 1024, 1025.

11 İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, tahk.: M. el-Hafız, s. 59 (*Şifâu's-sâil*, çev.: S. Uludağ, s. 106).

12 İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, tahk.: M. el-Hafız, s. 60, 64, 65 (*Şifâu's-sâil*, çev.: S. Uludağ, s. 107, 112). "Ledünnî ilim" olarak da ifade edilen keşf ve ilhâma dayalı bilgi edinme anlayışı, Kur'an'a dayandırılır. "Derken, kullarımızdan bir kul buldular ki, ona katımızdan bir rahmet vermiş, yine ona tarafımızdan (min ledünnâ 'ilmâ) bir ilim vermiştik" Kehf Suresi 18/65 mealindeki ayet bu ilmin varlığına delil olarak sunulur. Burada zikredilen bilgi ediniminde kalbe işlevsel bir rol veren yaklaşım tasavvufî ve mistik ekollerde yer bulmuştur. İslam felsefesi tarihinde bu konunun en önemli temsilcileri olarak Gazâlî ve İşrâkî ekol müntesipleri zikredilebilir. Bir ehli sünnet düşünürü olan Gazâlî'nin tasavvufun epistemolojik karakterini inşa ederken kalbin işlevselliğine yaptığı vurgu dikkat çekicidir. Bu konuda bk. Gazali, *İhyâu Ulumi'd-Dîn*, çev.: Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul, ts., c. 3, ss. 36-44.

İslam bilgi felsefesinde Gazâlî'nin kalbi bir bilme melekesi olarak temellendirmesi hususunda

bilgi elde edebilmesi için kişinin nefsinin kötülüklerden arınıp beşerî karanlıktan kurtulması gerekmektedir. Bunun neticesi olarak da kalpte ilim ve marifet nurları ortaya çıkmaya başlar. İbn Haldun, insan nefsinin saf haline geri dönmesiyle, emir âlemindeki nurlardan ilim ve marifet getiren meleği müşahede edebileceğini savunur. Bunun da “vahiy” olarak ifade edildiğini belirtir. Düşünürümüze göre, ilimler arasında en yüce ilim de budur. Vahiy dışında nefsin saflaşıp arınması sonucu bir takım ilimlerin elde edilmesini ise, “kalbe üfleme” olarak ifade eder. Bu, vahiy olarak nitelenenden daha aşağı bir ilim mertebesi olup, bunların elde edilmesi de yine ilhâm ve keşfe dayalıdır. Bu ilmin elde edilmesinde talimden ziyade, mutad olmayan bir şekilde “kalbe doğma” söz konusudur.¹³

İbn Haldun kesb ile elde edilen ilmin kesinliğinin duyu tecrübesi ile sabit olduğunu, ilhâm ile elde edilen bilgilerden vahyin kesinliğinin dinen sabit olduğunu, diğer ilhâmî ilimlerin kabul veya reddinin ise, bir vicdan işi olduğunu belirtmektedir. İlhâma dayalı bilgilerin temel kaynağı ise, rüya halinde ortaya çıkmaktadır. İbn Haldun kişinin rüya halinde açık ya da temsilî olarak emir âleminde bir takım hakikatlere ulaşabileceğini belirtir. Bu bilgilerin elde edilmesinin sebebi ise, kişinin duyu organlarının etkinliğinden kurtulması olarak açıklanır.¹⁴

Görüldüğü üzere düşünürün ilim anlayışı temelde iki farklı varlık katego-

yapılmış bir çalışma için bk. Mevlüt Uyanık, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması - Gazali Örneği-*, Araştırma Yay., Ankara 2005, ss. 91-125; İslam felsefesinde istidlâlî bilgiye alternatif öneriler için bk. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İlâhiyyât*, Maarif Matbaası, İstanbul 1945, s. 475; Şemseddin Şehrezûrî, *Resâilu's-Şecereti'l-İlâhiyye fi Ulûmi'l-Hakâiki'l-Rabbâniyye*, tahk.: Necip Görgün, Elif Yay., İstanbul 2004, ss. 400-410; a.mlf., *Kitâbu'l-Rumûz ve'l-Emsalü'l-Lahutiyye*, Müstensih Abdurrahman bin Ahmet, Şehit Ali Paşa, 1205, vr. 2a, 24a, 24b; Aygün Akyol, *Şehrezûrî Metafizîği*, Araştırma Yay., Ankara 2011, ss. 171-190.

13 Bedenin maddî engellerinden kurtulup saf hale gelmesi neticesinde elde edilen bu ilmin dereceleri de İbn Haldun'a göre, farklıdır. Burada ilhâmın başlangıcı “muhâdara” olarak nitelenir. İbn Haldun “muhâdara”yı hicâb mertebelerinin sonu, keşif mertebelerinin ilki olarak niteler. Muhâdara mertebesinde sonra “mükâşefe” mertebesi, mükâşefe mertebesinde sonra da “müşâhade” mertebesi gelir. Mükâşefe kalbin huzurda bulunması hali olarak nitelenir. Bu huzurda bulunma hali istidlâlî düşünmeye ihtiyaç duymayacak, gaybı görmeye engel olmayacak derecede açıklık olarak ifade edilir. Müşâhade ise, Hakkın huzurunda bulunmak şeklinde açıklanır. Bu ilimler arasında en yüce mertebeye olarak ifade edilir. Bu derecede kişi Allah, sıfatları, fiilleri ve melekûtun sırları hakkında en mükemmel şekilde marifet sahibi olur. Bu konuda bk. İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, tahk.: M. el-Hafız, s. 60, 69,70; *Şifâu's-sâil*, çev.: S. Uludağ, s. 107, 112, 119, 120.

14 İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, tahk.: M. el-Hafız, s. 60; *Şifâu's-sâil*, çev.: S. Uludağ, s. 108.

risi üzerine kuruludur. Bu nedenle insan nefsinin bir cephesi ile “cismânî âlem”e dönük olduğunu, bu yönüyle maddî varlıklardaki suretleri elde ettiğini, diğer yönünün ise, “emir âlemi”ne dönük olduğunu, ancak varlığın bu cephesiyle ilgili bilgi elde edebilmesinin ise, cismânî durumlardan kurtulmasına bağlı olduğunu iddia eder. İlhâm yoluyla emir âleminden elde edilen ilimler, düşünüre göre daha mükemmeldir.¹⁵

İbn Haldun bu konuda Platon'un da kendisi gibi düşündüğünü ifade etmektedir. Buna göre, akıl ve hisle idrak edilen ilimlerin ruhânî âlemi ispat konusunda delil olarak kabul edilmesi doğru olmayacaktır. Bu nedenle de ilme göre zan ne ise, ilhâma göre de kesbî ilim aynı mesabededir.¹⁶

2.2. İlimler Tasnifi

İlim anlayışında görüldüğü üzere, düşünürün varlık anlayışı temelde “cismânî âlem” ve “emir âlemi” ayrımına dayanmaktadır. Bizlerin bu varlık kategorileri hakkındaki bilgi edinme yöntemimizde cismânî âlem “kesbî ilim” olarak karşılığını bulmakta, emir âlemi ise, “vehbi ilim” olarak karşılığını bulmaktadır. Bu varlık şemasının ilimler tasnifindeki karşılığı ise, cismânî âlem için aklî/felsefî ilimler, emir âlemi olarak ifade edilen ilimler için ise, naklî/dinî ilimler olarak ifade edilebilir.¹⁷

15 İbn Haldun, emir âleminden elde edilen bilgilerin “levh” olarak ifade edilen bilgi kaynağından alındığını belirtir. Burada zikredilen Levh kelimesi Kur'an'da geçen “Levhi Mahfuz” ifadesine mâtuftur. Kur'an'da levh ifadesi “Şüphe yok ki biz ölüleri diriltiriz ve onların önden göndermiş olduklarını ve eserlerini yazarız. Zaten her şeyi apaçık bildiren bir Levh-i Mahfuz'da zapt etmişizdir.” Yasin, 36/12; “Hayır o şeref ve kadri pek büyük olan bir Kur'an'dır. Mahfuz olan bir levhadadır.” Buruc, 86/21-22 mealindeki ayetlerde geçmektedir.

16 İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, tahk.: M. el-Hafız, s. 63; *Şifâu's-sâil*, çev.: S. Uludağ, s. 110, 111.

17 İbn Haldun, *Mukaddime*, c. III, s. 1119.

İlimler tasnifi İslam felsefesinde filozoflar tarafından önemsenmiştir. İslam Felsefesi'nde ilimler tasnifiyle ilgili ilk olarak Kindî'nin değerlendirmelerini görüyoruz. Kindî, *Risâle fi Kemmiyeti Kütübi Aristûtilîs ve Ma Yuhtâcu İleyhi fi Tahsîli'l-Felsefe/Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı ve Felsefe Tahsilinde Buna Duyulan İhtiyaç* isimli eserinde ilahî ve insanî bilgi türlerinden bahsetmektedir. Bu anlamda dinî ve aklî/felsefî ilimler ayrımını ilk İslam filozofu Kindî'nin de benimsediğini görüyoruz. Bu konuda Fârâbî'nin *İhsâu'l-Ullûm* adlı eseri, İbn Sînâ'nın “*fi Aksâmi'l-Ullûmi'l-Aklîyye*” adlı eseri önemlidir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın değerlendirmelerinde Aristoteles'in ilimler tasnifine uygun olarak Teorik/Nazarî ve Pratik/Amelî felsefî ilimler ayrımı benimsenmiş ve buna uygun değerlendirmeler yapılmıştır. İlimler tasnifiyle ilgili olarak İslam düşüncesinde ifade edilenlerin genel çerçevesini Kâtip Çelebi'nin *Keşfu'z-Zunun* adlı eserinde buluyoruz. Burada Dinî-Felsefî, Nazarî-Amelî, Hikmetli ve Hikmetsiz, Eşyâya ve

Düşünürün ilimler tasnifinde¹⁸ aklî/felsefî ilimler, insanların düşünceleri ve beşerî idrakleriyle elde edebilecekleri, konularını, meselelerini, delillerini ve öğretim yollarını keşfedecekleri, düşünen bir varlık olmaları hasebiyle doğruları yanlışlarından ayırabilecekleri felsefî ilimler olarak ifade edilir. Görüldüğü üzere, İbn Haldun ilimler içerisinde aklî ilimler olarak zikrettiği tüm bilim dallarını akılla kavranmaları sebebiyle felsefî ilimler olarak kabul etmektedir.¹⁹ Aklî/Felsefî ilimler, mantık, tabiat, metafizik ve teâlîm/matematiksel ilimler kısımlarından oluşmaktadır. Teâlîm olarak ifade edilen ilimler de kendi içinde hendese, aritmetik, musikî ve astronomi olarak dört kısımda incelenir.²⁰

İbn Haldun ilimler tasnifinde ikinci grubu ise, naklî/dinî ilimler oluşturur. Düşünürün naklî ilimlerle ilgili açıklamalarında bunlarda aklın yerinin olmadığını vurguladığını görüyoruz. Bu nedenle de bu ilimlerde akıl yürütme, fer'î meseleleri aslî meselelere bağlamak için kullanılmaktadır. Bunların kaynağı da

A'yâna göre olmak üzere dört farklı bilimler tasnifini görmekteyiz. Bu konuda bk. Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul 1996, ss. 291-300, 1025b, 1026ab; Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", *Felsefî Risaleler içinde*, çev.: Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul 1994, s. 159, 160; Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, çev.: Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999, ss. 51-96; İhsâu'l-Ulûm, çev.: Ahmet Ateş, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1990, ss. 54-138; İbn Sînâ, "Fi Aksâmi'l-Ulûmi'l-Aklyye", *Tis'a Resâil içinde*, İstanbul 1298, ss. 71-80; Gazâlî, *İhyâu Ulumid'd-Dîn*, c. I, ss. 43-66; Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1971, ss. 11-18; Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1985, s. 21-27; Mevlüt Uyanık, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999, s. 84; *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması - Gazali Örneği-*, s. 59, 60.

- 18 Makalede İbn Haldun tarafından zikredilen ilimlerin elde edilmiş şekline göre yapılan taksimi merkeze aldık. Düşünür ilimleri gayelerine göre de tasnif etmektedir. İlimler gayelerine göre, bizâtihi kendisi istenilen "amaç ilimler" ve kendisi vasıtasıyla amaç ilimlere ulaşılan vasıta ilimler, yani "araç ilimler" olmak üzere iki kısımda değerlendirir. İbn Haldun amaç ilimlerde meseleleri tafsilatlı olarak anlatmanın bir mahsuru olmadığını, araç olan ilimlerde ise, detaylı açıklamalara girmenin gerekli olmadığını ifade eder. Bu nedenle araç olan ilimlerde kullanımda sağlayacağı kolaylık ölçüsünde açıklamalar yapmak yeterlidir. İbn Haldun araç ilimlerinde gereğinden fazla açıklamalarda bulunulduğu takdirde amacın dışına çıkılacağını ve onlarla meşgul olmanın gereksiz bir şey haline geleceğini belirtir. Bu da araştırmacıları gerçek amaçlarından uzaklaşmalarına sebep olacağından boş bir uğraş haline dönüşecektir. Amaç ilimlere örnek olarak, dinî ilimlerden tefsir, hadis, fıkıh, kelâm; felsefî ilimlerden tabiat ve ilahiyât gibi ilimler bizâtihi kendisi istenilen amaç olan ilimler arasında zikredilebilir. Araç olan ilimlere örnek olarak, dinî ilimler için Arapça veya miras ilmi için hesap ilmi; felsefî ilimler için ise, mantık ilmi zikredilebilir. İbn Haldun'un amaç ve araç ilimler ayrımı için bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. III, s. 1248, 1249.

19 Aynı eser, s. 1025.

20 Aynı eser, s. 1119.

Allâh ve Rasulü tarafından ortaya konulan Kur'ân, sünnet ve bunların açıklamalarından ibarettir. Bunlar şerî hükümleri vaz edenden nakledilen vazî ve naklî ilimler olarak da ifade edilir.²¹

Görüldüğü üzere, İbn Haldun'un yapmış olduğu ilimler tasnifinde felsefî ve dinî ilimler arasında gerek kaynakları, konu ve sorunları, yapı ve içerikleri; gerekse amaç ve gelişme çizgileri bakımından farklılıklar vardır. Bunlar düşünür tarafından birbirlerine kapalı iki ayrı alan, iki ayrı bütün olarak kurgulanmıştır.²²

İlimler tasnifinde metafiziğin konumunu irdeleyecek olursak, metafizik ilminin aklî ilimler kategorisinde zikredilmekle birlikte, aklî çıkarımlar yoluyla kavranamayacağı iddiasının ileri sürüldüğünü görmekteyiz. Bu durumda düşünürün ifade ettiği aklî ilimler, mantık, tabiat ve matematiksel ilimlerden oluşmaktadır. Burada bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Metafizik olarak ifade edilen bilim dalı aklî ilimler arasında ifade edilmekle birlikte, akıl ile idraki mümkün görülmemektedir. Ancak bu ilim dinî ilimler kısmına da dâhil olmayacağından metafiziğin konumu problemlidir.²³

Buradan hareketle İbn Haldun'un ilimler tasnifinde temel hareket noktasını aklî/rasyonel ilimler ve aklî olmayan/irrasyonel ilimler şeklindeki düşüncenin şekillendirdiği de ifade edilmiştir. Ancak dinî ilimlerin aklî/rasyonel olmadığını iddia etmek de bir başka sorun olarak karşımıza çıkar. Akıl ötesi/irrasyonel olarak ifade edilebilecek dinî ilimlerin akıl dışı/absürt olması anlamına gelmez.²⁴ Aksi takdirde pozitivist yaklaşımla paralel bir tutum ortaya çıkar. Ancak İbn Haldun'un söylemi modern dönemin pozitivist söylemindeki metafizik olanı dışlamaktan ziyade, onların akıl ile ne kadar bilinebilir olduğunu, akıl ötesi olmasını sorgulamayı amaçlamaktadır. Bu nedenle burada aklî olmayan ilimlerin akıl dışı olduğu anlamını çıkarmamak için akıl üstü ifadesinin düşünürün yaklaşımına daha uygun olduğu kanaatini taşıyoruz.²⁵

İbn Haldun'un ilimler tasnifi konusundaki zikrettiği önemli hususlardan

21 Aynı eser, s. 1025, 1026, 1027.

22 Aynı eser, s. 1025, 1026, 1027; Ahmet Arslan, *İbn Haldun*, s. 375, 381.

23 İbn Haldun, *Mukaddime*, c. III, s. 1212, 1213; Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 352.

24 Mevlüt Uyanık, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması*, s. 73; "Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak", s. 65.

25 İbn Haldun'un ilim anlayışında tabiatçı, empirist, pozitivist, seküler bir tutum olduğu iddiası için bk. Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 354, 354; Lenn Evan Goodman, "Ibn Khaldun and Thucydides", s. 250, 252; Henry Corbin, *age*, s. 45; Macit Fahri, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 330.

birisini de tarih ve umran ilmiyle ilgili tutumu oluşturur. İlimler tasnifinde tarih ve umran ilminin konumu açıkça belirtilmemiştir. Düşünürün tarih bilimini felsefî ilimler arasında saymadığına dair ileri sürülen iddialar olsa da kendi ifadeleri merkeze alındığında tarih ve umran ilmini aklî/felsefî ilimlerinden kabul ettiğine dair görüşler ağırlık kazanmıştır.²⁶

Ancak İbn Haldun, aklî ilimler tasnifini kendi dönemindeki Aristocu yaklaşıma benzer tasvir ederken, ilimler tasnifinin amelî/pratik felsefe kısmını görmezden gelmiştir.²⁷ Bu noktada tarih ve umran ilmini nazar ve tahkîk olarak kurguladığını hatırlarsak, düşünürün aklî/felsefî ilimler tasnifinin bütünüyle yeniden organize edilmesi gerektiğini ifade edebiliriz. Zira tarih felsefesi ilmi, yeni düşünüş şeklinin nazarî/teorik kısmına, umran ilmi ise, tahkîkî/pratik kısmına karşılık olarak kullanılabilir. İbn Haldun'un ifadelerine göre, nazarî incelemeler ve umranın ve hallerinin anlaşılması, bizlere bu ilimler hakkında bütüncül bir bakış açısı verecektir. Bu nedenle biz, İbn Haldun tarafından zikredilen taksimde yerini almamış olsa da tarih ve umran ilminin aklî/felsefî ilimler kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyoruz.²⁸

Yukarıda ifade ettiğimiz hususlar nedeniyle, İbn Haldun hakkında yapılan bazı çalışmalarda, düşünürün ilimler tasnifinin tüm ilimleri ifade etmekte yeterli olmayacağı görüşü ifade edilmiştir. Bu noktada tarih ve umran ilimleri için ilimler tasnifinde yeni bir sınıflama yapılması gerektiği de savunulmuştur. Bu görüşe göre, İbn Haldun tarih ve umran ilmini bu iki kategorinin dışında değerlendirmiştir. Bu nedenle tarihi, ne bir ilim ne de felsefenin bir dalı yapmak istemekte, ayrı bir bölüm olarak değerlendirmektedir. Bunun sonucu olarak da düşünürün ilimler tasnifine üçüncü bir başlık açılarak tarih, siyaset, sosyoloji ve ekonomi'yi "medenî ilimler" başlığı altında toplanması önerilmiştir.²⁹

İbn Haldun'un ilimler tasnifine ilave bir kısmın olması gerektiği sadece tarih ve umran konusunda olmamış aklî ilimler sahasında metafizik, astroloji, kimya ve simya gibi ilimlerin, dinî ilimler sahasında ise, kelam, tasavvuf ve rüya tabiri gibi ilimlerin hangi kısımda yer alması gerektiği de tartışılmıştır. Bu

26 İbn Haldun, *Mukaddime*, c. I, s. 282, 291, 292; Ahmet Arslan, *İbn Haldun*, s. 370, 371; Mevlüt Uyanık, *Felsefî Düşünceye Çağrı*, Elis Yay., Ankara 2003, s. 131, 138; Ömer Türker, *age*, s. 36, 37.

27 Ahmet Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 374.

28 Tarih için hikmet ifadesinin kullanımı için bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. I, s. 282, 291, 292

29 Bu konudaki tartışmalar için bk. T. Hussein, "Etude Analytique et Critique de lu Philosophie Sociale d'Ibn Khaldoun", Paris, 1917, s. 37'den aktarma; Ahmet Arslan, *İbn Haldun*, s. 370, 371; Mehmet Bayraktar, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, s. 26, 27.

konuda özellikle İbn Haldun'un nefis anlayışına dayanarak ilimler tasnifinin üçlü bir tasnif olması gerektiğine dair iddialar ortaya konulmuştur. Bu nedenle de Lakhassi, üçüncü bir kısım olarak düşünürün tasnifine "ruhânî ilimler" kısmının ilave edilmesi gerektiğini belirtmektedir.³⁰

Düşünürün sihir, tasavvuf ve rüya tabirleri gibi bir takım ilimleri hangi kategoride değerlendirdiği eserinde açık bir şekilde ifade edilmektedir. Bu konudaki kendi ifadelerine bakacak olursak, düşünürün tasavvuf ve rüya tabiri ilimlerini dinî ilimler kısmında, sihir ve tılsım ilimlerini ise aklî ilimler kategorisinde değerlendirdiğini ifade edebiliriz.³¹ Ancak ilimler tasnifinde amelî felsefe, tarih ve umran ilmine yönelik bir açıklama getirmemesi bu konu farklı görüşlerin ortaya atılmasını sebebiyet vermiştir.

Görüldüğü üzere, düşünürün ilimler tasnifi, temelde aklî ve dinî ilimler ayırımına dayanmaktadır. Ancak yukarıda ifade ettiğimiz hususlardan da anlaşılacağı üzere, İbn Haldun tarafından yapılan tasnif, zikredilen ilimlerin tümünü kuşatıcı bir tasnif olarak görülmemiş, farklı analizler ortaya çıkmıştır. Düşünürün metafizik ve tarih konusundaki tutumu anlaşıldığında, aklî ilimler anlayışıyla ilgili bazı kapalı hususların aydınlanacağı kanaatindeyiz.

3. Felsefe ve Eleştirisi

İbn Haldun'un felsefeye yönelik tenkitleri onun kelâmî bakışa sahip bir felsefe muarızı gibi algılanmasına sebep olmuştur.³² Hâlbuki ilimler tasnifinin dikkatli

30 Bu konuda bk. Abdurrahman Lakhassi, "İbn Khaldûn and the Classification of Science, in MR, 4/1 1979'dan aktarma; Zaid Ahmad, *The Epistemology of Ibn Haldun*, s. 35, 36; Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 352, 353;

31 İbn Haldun'un rüya tabirleri ve tasavvuf ilmini dini ilimlerden kabul ettiğine dair ifadeler için bk. Haldun, *Mukaddime*, c. III, s. 1097, 1115; *Şifâu's-sâil*, tahk.: M. el-Hafız, s. 44, 45; *Şifâu's-sâil*, çev.: S. Uludağ, s. 91, 92; düşünürün sihir ve tılsım ilimlerini aklî ilimlerden kabul ettiğine dair ifadeler için bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. III, s. 1124.

32 İslam felsefesindeki felsefe ve kelâm etkileşimi için bk. Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, neşr.: Darü'l-Mearif, Kahire 1987; Şehristânî, *Filozoflarla Mücadele/Kitabu'l-Musâraa*, çev.: Aygün Akyol-Aytekin Özel, Litera Yay., İstanbul 2010; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, neşr. Darü'l-Maşrik, Beyrut 1992; Mustafa b. Halil Hocasade, *Tehâfütü Tehâfütü'l-Felâsife*, neşr.: El-Matbaatü'l-Âlemîyye, Mısır 1885; İbn Kemal Ahmed Şemseddin Kemalpaşazade, *Tehâfüt Haşiyesi-Haşiye ala Tehâfütü'l-Felâsife*, çev.: Ahmet Arslan, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1987; Aygün Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücadelesi*, Araştırma Yay., Ankara 2011; Abdurrahim Güzel, *Karabaği ve Tehâfütü*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 1991, Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fak. Yay., Ankara 1956; Gürbüz Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütler Örneği)*, Fecr Yay., An-

bir tetkiki, onun felsefeye karşı tutumunun genel bir felsefe aleyhtarlığı olmadığına işaret etmektedir. İbn Haldun tarafından felsefe başlığı altında tenkide tabi tutulan düşünce sistemi esasında İslam felsefesindeki Meşşâî ekolün metafizik düşünce sistemidir. Biz de düşünürün felsefe konusunda yönelttiği tenkitleri yöntem ve kuram açısından değerlendireceğiz.

3.1. Yönteme Yönelik Eleştiriler

Burada düşünürün felsefeyle ilgili tutumunu anlamak için ilimler tasnifindeki “akılla idrak edilebilen” ve “akılla idrak edilemeyen” ilimler ayrımını merkeze almak gerekmektedir. Zira İbn Haldun tarafından akılla idrak edilen ilimler akli/felsefi ilimler olarak kabul edilmektedir. İbn Haldun insanın akli sayesinde fikir ve düşüncelere sahip olduğunu, fikri sayesinde de varlık ve sebeplere dair bilgilere vakıf olduğunu belirtir. Ancak her idrakin de bir sınırı vardır, bu da her idrak edenin varlıkları kendi idrak kapasitesine göre idrak etmesiyle bağlantılıdır. Bu nedenle idrak eden kişiler, kendi idrak kapasitesinin ötesini idrak edemez. Düşünürü göre, gerçeklik, idrak edenin idrakiyle sınırlı değildir, onu aşan bir şeydir. Bu husus, sağır ve körlerle ilgili örneklerle açıklanmaya çalışılır. Buna göre kişiler, görme ve duyma ile ilgili olarak geçmişlerin bilgisine sahip olmamaları durumunda, görülen ve duyulan idrak nesnelere inkâr edebilirler. Böyle bir kabulden hareket edecek olursak, bu, bizi idrak edemediklerimizin yok sayılması yanlına götürürdü. Bu nedenle de kişi, kendi idrak kapasitesinin ötesinde varlıkların olamayacağını iddia edemeyeceğinden bizim idrakimizin dışında varlıkların olma imkânı imkânsız olmaktan çıkar.³³

Ancak burada ifade edilenlerden aklın verdiği bilgilerin insan için yetersiz olduğu anlamı çıkartılmamalıdır. Bu nedenle düşünür böyle bir yanlış anlamının olabileceğini fark ederek akıl hakkında yukarıda söylenenlerin akli geçersiz

kara 2009; Fahrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Elis Yay., Ankara 2007; İbrahim Hakkı Aydın, “Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme”, *Atatürk Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 2006, sayı: 26, ss. 57-74; Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yay., İstanbul 2004; Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 132, 212; İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay., İstanbul 2002, ss. 15-17; Jules Janssens, “al-Ghazzâlî’s Tahâfut: Is It Really a Rejection of Ibn Sînâ’s Philosophy?”, *Journal of Islamic Studies*, 12:1 (2001), ss. 1-17; Şaban Hakkı, *Müteahhirin Döneminde Felsefe Kelam İlişkisi Fahreddin er-Râzî Örneği*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002.

33 İbn Haldun, *Mukaddime*, c. III, s. 1071.

kılmayacağını da açıklamayı ihmal etmez. Zira düşünürümüze göre, akıl doğru bir terazidir ve onun verdiği hükümlerde yalan yoktur. Bu nedenle de kesinlik arz eder. Burada İbn Haldun'un vurguladığı husus, aklın bir takım metafizik ve dini konularda kuram ve nazariyeler oluşturabileceği iddiasının yanlışlığına matuftur. Bu nedenle de tevhit ve ahiretle ilgili hususlarda aklî açıklamalarda bulunmanın pek de tutarlı olmayacağı kanaatindedir.³⁴ İbn Haldun'a göre, aklın bir sınırı vardır, bu sınırı aşır yukarıda bahsedilen hususlarla uğraşmaya başladığında yanlış olana meyledilmiş olur.³⁵

Görüldüğü üzere, İbn Haldun'un anladığı bilgi anlayışında aklî idrakler maddî ve hissedilir âlem ile sınırlandırılmaktadır. Sebepler, aklî idrakimizin dışına çıktığında bilinmez bir hal alacaktır, aklın ötesindeki bu uğraşına devam edildiğinde kendi sınırlarını aştığı için vehimler devreye girecek ve yapılan çıkarımların doğruluğu tartışılmayacaktır. Bu nedenle dinî ve metafizik konularda uygulanacak bu yanlış yöntem, doğru olanları tespit etmekten ziyade doğru bildiklerimize vehimleri karıştıracaktır.³⁶

İbn Haldun, filozofların hareket noktalarının "ister hissî isterse his ötesi, yani gayri maddî olsun varlığın tümünün, sebepleriyle birlikte, zâtlarının ve durumlarının, fikrî bakış ve aklî kıyas ile idrak edileceği, aynı şekilde imanın düzeltilmesi de işitme ile (vahiy) değil, akıl ile olur" iddiası olduğunu belirtir. Bu temel yargıdan hareket edenler düşünürüne göre, filozof olarak isimlendirilir. Bunlar akılla hakikatleri elde etme amacına erişmek için de mantıktan istifade ederler.³⁷

Peki, filozoflar somut olsun soyut olsun varlıklar hakkında aklî çıkarımlar yapabilmelerini sağlayan kavramları nasıl elde ediyorlardı? İbn Haldun bunu ilk aklî idraklerden başlayarak elde ettiklerini ifade eder. Buna göre, ilk aklî idrakler, somut varlıklardan elde edilen soyutlamalar vasıtasıyla elde edilir. Bu

34 İbn Haldun, *Mukaddime*, c. III, s. 1071, 1072; Şaban Hakkı, *İslam Felsefesinde Metafizik Bilgi İmkân ve Değeri*, Çorum 2008, s. 81,82.

35 İbn Haldun aklın ötesinde bir takım açıklanamaz durumların kabul edilmesi gerektiğini belirtir. İbn Sînâ da insanlar arasında akıl ile izah edilemeyeceği düşünülen garip durumların söz konusu olduğunu, ancak bunların izah edilememesinin, akli izahlarının olmamasından ziyade, izahdaki güçlüğün kişinin aklî yetkinliğinin müsait olmamasından kaynaklandığını iddia eder; İbn Haldun, *Mukaddime*, c. III, s. 1071, 1072; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev.: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 193, 203.

36 İbn Haldun, *Mukaddime*, c. III, s. 1072.

37 Aynı eser, s. 1209, 1210.

ilk idrakler vasıtasıyla da yeni soyutlamalar elde edilir. Bu soyutlamalar neticesinde bütün varlıklara ve anlamlara uyan basit anlamlara ulaşılır ki bunlar “yüksek cinsler” olarak ifade edilir. Hissî olmayan bu soyutlamaların tümü, yeni bir ilim elde etmek için birbirleriyle telif edildiğinde, “ikinci aklî idrakler” elde edilir. Bu bütünüyle soyut ikinci aklî idrakler ise, duyu organlarıyla algınamayan soyut kavramlardan oluşturulur. İşte bu ikinci aklî idrakler de doğru bir kanunla değerlendirildiğinde, gerçeğe uyan doğru tasavvurlar elde edilmek için kullanılır.³⁸

Filozofların metodunu üç aşamalı olarak tasvir eden İbn Haldun, bunların sırasıyla, duyu organları vasıtasıyla suflî cisimlere vakıf olma, idrakin belli bir mertebeye gelmesiyle nefsin varlığının kavranması ve nefsin kuvvetleriyle de aklın sultanını (faal akıl ile ittisâl) elde etme olduğunu ifade eder. İbn Haldun filozofların bu noktadan sonrasına geçemedikleri için insanın zatı için semâvî ve yüce bir varlığın lüzumuna hükmettiklerini belirtir. Bu noktada kalan filozofların, âlem tasavvurlarının akıl ve nefsin bu yüce varlığa atfedilmesiyle son bulduğunu, ancak bu akıllardan dokuz tanesinin mufassal, ilkinin ise, tek olarak tasvir edildiğini belirtir.³⁹

İbn Haldun kendisi tarafından filozoflar olarak nitelenen grubun esasında, “İlk Muallim” olarak ifade edilen Aristoteles’i takip edenler olduğunu belirtir. Filozofları Allah’ın saptırdıkları kişiler olarak niteleyen İbn Haldun, bu konuda iki meşhur ismin olduğunu belirtir. Bunlardan birisi Fârâbî (ö. 950), diğeri ise, Ebû Ali İbn Sînâ (ö.1037)dir. Meşşâî filozofların metafizik düşünce sistemi konusundaki görüşlerini yanlış ve geçersiz kabul eden İbn Haldun, buradaki aşırılığı vurgulamak için bu durumu, nakil ve akıldan yüz çevirip yalnızca cisimlerin ispatıyla yetinip onun ötesinde bir şey olmadığını söyleyenlerin durumuna benzetir.⁴⁰

3.2. Kurama Yönelik Eleştiriler

İbn Haldun filozofların yönteminin eşyanın hakikatine ulaşma noktasında yeterli olmadığını belirttikten sonra, ortaya konulan kuramın tutarlılığı ve elde edilen sonuçların kesinliği bakımından da filozofların önerdikleri disiplinin bekleneni vermediğini iddia eder. İbn Haldun’a göre, filozoflar tarafından ifade

38 Aynı eser, s. 1210.

39 İbn Haldun, *Mukaddime*, c. III, s. 1211.

40 Aynı eser, s. 1211, 1212.

edilen burhanlardan elde edilmek istenen amaç eksiktir. Bu burhanlar ile dış dünyadaki gerçeklikler arasında kesinlik sağlanamadığından elde edilen sonuçlar da tümel ve geneldir. Oysa dış dünyadaki varlıklar, maddeleriyle bulunan müşahhas varlıklardır. İbn Haldun burada uygunluğun yanlış yerde arandığını, esasında uygunluğun filozoflar tarafından ifade edilen burhanlarda olmayıp duyu organlarının şahitliğinde olduğunu belirtir. Bu düşünme yöntemindeki eksiklik, ilk aklı idraklerden hareketle elde edilen ikinci aklı idraklerle yapılan çıkarımların esasında hayâlî suretler üzerinde yapılmasıdır. Bundan dolayı burhanlardan elde edilen kesinlik, maddî varlıklar derecesinde kabul edilmelidir. Burada ilk idrakler dış dünyaya uyumlu olması nedeniyle yeterlidir, ancak bunun ötesindeki değerlendirmeler, İbn Haldun'a göre, gerekli değildir.⁴¹

İbn Haldun'a göre, soyut varlıklar hakkında çıkarımlar yapmak doğru değildir. Bu varlıkların zatlari bizim için meçhuldür ve onlar hakkında burhânî bilgiye sahip olmamız da mümkün değildir. Soyut varlıklarla ilgili idrak ameliyesinde somut varlıklardan elde edilen kavramlar esas alınmaktadır, hâlbuki bizler ruhânî zatlari idrak edemiyoruz, onlardan başka soyutlamalar elde etmemiz de mümkün değildir. Bu nedenle İbn Haldun'a göre, bu varlıkların hakikatleriyle ilgili gerçekleri elde etmemiz bizim için mümkün değildir. Çünkü burhanın en temel şartlarından birisi zatî olmasıdır, burada da zatîlik söz konusu değildir.⁴²

İbn Haldun, bu konuda filozofların büyüklerinden kabul ettiği Platon'dan alıntı yapar. Buna göre, "İlahiyat konularında kesinliğe ulaşamaz. Onlar hakkında ancak zan ifade eden, bu daha doğru ve bu daha kabul edilebilir gibi şeyler söylenir. Dolayısıyla o kadar zahmet ve yorgunluktan sonra sadece zannî bir sonuç elde edeceksek, başlangıçta sahip olduğumuz zan bize yeter." Burada İbn Haldun madde ötesi varlıklarla ilgili olarak kesin bilgi elde edilemeyeceğini Platon'un ifadeleriyle vurgulamaktadır.⁴³

41 Aynı eser, s. 1212, 1213.

42 Aynı eser, s. 1213.

43 İbn Haldun'un Platon'dan metafizik bilginin geçersizliği hakkında yapmış olduğu alıntıyı bulamadık. Ancak düşünürün burada "zan" kavramıyla Platon'un düşünce sistemindeki "sanı" kavramını anladığını düşünüyoruz. Zira Platon'un ifadelerine göre, sanı "bilimden ayrı bir yeti", "görünüşe göre düşünebilmemizi sağlayan bir yeti" olarak tanımladığını görüyoruz. Burada bilgi ile sanının arasındaki farkı da bilgiyi yanılmayan, sanıyı ise yanılabilen olarak ifade ettiğini belirtmek gerekir. Ayrıca Platon'un sanı ile ilgili yaptığı diğer bir yorumda da "bir sürü güzel şeylere bakıp da yalın güzelliği görmeyen, onu görenin ardından gidemeyen, bir sürü doğru şeylere bakıp doğruluğun kendisini göremeyenlerin her şey üstüne sanı-

Filozofların bilgi anlayışı ile doğrudan ilişkili olan mutluluk anlayışı da İbn Haldun'un değerlendirmelerine konu olmuştur. İbn Haldun, filozofların "mutluluk ancak, söz konusu burhanlar ile varlıkları olduğu gibi idrak etmektir" şeklindeki ifadelerini değersiz görür. İbn Haldun'a göre, burada insanın biri cismânî diğeri ise, ruhânî olan ikili tabiatına vurgu vardır. Bu iki yönün her birine ait idrakler vardır. Bu iki idrak çeşidinde de idrak eden tektir. Ancak ruhânî idrakler, vasitasız olarak gerçekleşmektedir. Cismânî idrakler ise, vasıtalarla gerçekleşmektedir. İbn Haldun, filozofların bu konudaki iddiaları geçerli görülse dahi, bunun onlara metafizik konularda hüküm vermeleri için yeterli bir alan sunmayacağını iddia eder. Bu nedenle düşünür, hangi fiillerin mutluluğa hangi fiillerinde üzüntüye sebep olacağını öğrenmenin dinden başka bir yolu olmadığını belirtmektedir.⁴⁴

Ayrıca İbn Haldun, burhanlar neticesinde elde edilen mutluluğun da cismânî idrakler grubuna dâhil olduğunu ifade eder. Düşünürümüz, burhanların ve delillerin de hayal, düşünce ve zikir gibi beyinsel güçlere dayandığından bunların da cismânî idrakler olduğunu savunur. Tüm bu nedenlerle kişi, ruhânî idrakler elde etmek istiyorsa, dimağdan gelen melekelerini yok etmelidir. Eğer bunlar yok edilmezse, bu idraklere ulaşmak söz konusu değildir.⁴⁵

ları vardır diyeceğiz; ama sanıların arkasındaki gerçeği bilmezler" ifadelerini kullanmaktadır. Bu konuda bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. III, s. 1213; Platon, *Devlet*, çev.: Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimboz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1971, ss. 166-170, 477a-479a; "Menon", *Diyaloglar I içinde*, çev.: Adnan Cemgil, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, s. 186, 99a; Muhammed el-Mezugi, "İbn Haldun ve Felsefe", *Fikru İbn Haldun ed-Dirase ve'l-Hadare ve'l-Heymene içinde*, Beyrut 2007, s. 64, 65.

Düşünürün zan ve metafizik arasında kurduğu ilişki esasında ilk akli idrakler ve ikinci akli idraklere dayalıdır. Platon'un *Theaitetos* diyalogunda bir mahkemede jürinin verdiği karar konusunda ifade ettiği örneklendirme İbn Haldun'un açıklamaya çalıştığı duruma benzerdir. Buna göre, bilgiye sahip olanlar ancak doğrudan doğruya olayı gören tanıklardır. Yargıçların verdiği karar tanıkların ifadelerine dayandığı için ikinci elden bilgidir. İkinci elden bir bilgi ise, ancak doğru sanı olarak ifade edilebilir. Yargıçların kararı belki doğruya yakın olabilir, ancak bilgiye dayalı bir karar olmayacaktır. Sanı kavramıyla ilgili Platon tarafından zikredilen bir diğer örnek ise, "Larissa" örneğidir. Burada da Larissa'ya giden ve gitmeden bu konuda bir takım bilgilere sahip olanın durumuna aittir. Platon düşünce sisteminde sanı kavramı ile ilgili örnekler için bk. "Menon", *Diyaloglar I içinde*, s. 183, 184-97a; "Theaitetos", *Diyaloglar II içinde*, çev.: Macit Gökberk, Remzi Kitabevi, İstanbul 1995, s. 256, 257-201a; İhsan Turgut, "Platon'da Bilgi Türleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 22, s. 350, 351.

44 İbn Haldun, *Mukaddime*, c. III, s. 1214; *Şifâu's-sâil*, tahk.: M. el-Hafız, s. 39, 40; *Şifâu's-sâil*, çev.: S. Uludağ, s. 87.

45 İbn Haldun, *Mukaddime*, c. III, s. 1214.

İbn Haldun mutluluk konusunda filozofların önerdiği yolun bütünüyle yanlış olduğunu düşündüğü için bu konuda filozofların kitaplarına bakanların da yanlış olduğunu, mutluluğu ararken mutluluktan bütünüyle uzaklaştıklarını iddia eder. Mutlulukla ilgili filozoflar tarafından "faal akıl" ile birleşmeye yapılan vurgu da düşünür tarafından kabul görmez. Faal akıl vasıtasıyla sezgi elde edilmekte, buradaki amaç ise, nefsin vasıtasız bilgisinin elde edilmesidir. İbn Haldun'a göre, bu ancak maddî âlemle olan irtibatımızın kesilmesiyle mümkün olacak bir şeydir. Ayrıca burada elde edilen mutluluk ahirette elde edilen mutluluğun kendisi de değildir, yalnızca biridir.⁴⁶

İbn Haldun bu ilmin dine aykırı olduğu gibi filozofların ulaşmak istedikleri hedefleri gerçekleştirmek için de uygun olmadığını ifade eder. Ancak bir faydası vardır, o da delillerin toplanması ve doğru olanların seçilmesi noktasında "zihnin keskinliğini" arttırmasıdır. Bu kullanılan burhanlar her ne kadar ilahiyat konularında yeterli olmasalar da düşünce kurallarının en doğru olanları da bunlardır.⁴⁷

Meşşâî düşünürlerin, din tarafından fazilet ve rezilet belirtilmemiş olsa dahi kişinin akli vasıtasıyla bu erdemli fiillere ulaşacağını, nefsinin elde ettiği bilgiler vasıtasıyla sevineceğini, bunlardan uzak kaldığında ise, üzüntü duyacağını, ahiretteki nimet ve azabın da bundan ibaret olduğu iddiasının geçerli olmadığını belirtir.⁴⁸ İbn Haldun'a göre, hangi fiillerin saadete hangi fiillerin şekâvete vesile olacağını öğrenmenin dinden (şeriattan) başka yolu yoktur. Bunun Hz. Peygamber tarafından da ifade edildiğini belirten düşünürümüz bâtın olanın zâhir olandan üstün olduğunu, bâtın olanın kişinin zâhirine de hükmettiğini savunur.⁴⁹

Görüldüğü üzere, İbn Haldun elde edilen sonuçlar bakımından da filozofların yönteminin yeterli olmadığını, zira burada ifade edilen yöntemle ne gerçek bilgiye ne de gerçek mutluluğa ulaşabildiğini iddia etmektedir.

46 Aynı eser, s. 1215; Fârâbî ve İbn Sînâ'nın faal akıl ile ittisal ve mutluluğun elde edilmesi konusundaki fikirleri için bk. Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, çev.: Nafiz Danışman, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara 2001, s. 51, 68, 105; *Fusûsu'l-Medenî*, çev.: Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir 1987, s. 39; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 112, 113; *Kitâbu'ş-Şifâ/ Metafizik II*, çev.: Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 172, 176.

47 İbn Haldun, *Mukaddime*, c. III, s. 1216, 1217.

48 Aynı eser, s. 1211.

49 İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, tahk.: M. el-Hafız, s. 38, 39, 40; *Şifâu's-sâil*, çev.: S. Uludağ, s. 86, 87.

4. Tarih Felsefesi

İbn Haldun aklî/felsefî ilimler anlayışını kurgularken metafizik konusunda yapılacak aklî değerlendirmelerin bizleri doğru sonuçlara ulaştırmayacağını belirtmişti. Peki, insanın kendi varlığını anlamlandırabilmesi için yapılması gereken ilmî tutum ne olmalıydı. Burada karşımıza İbn Haldun'un tarih felsefesi kurgulaması çıkmaktadır.

Tarih felsefesi konusunda İbn Haldun tarafından ortaya konulan yaklaşım biçimi düşünürün kendi dönemi için oldukça farklı bir düşünce sistematiğine işaret ediyordu. Bu yeni düşünce biçiminin İbn Haldun öncesi bir temsilcisi olup olmadığını sorguladığımızda, Antik Yunan tarihçisi mö. 5. yüzyılda Sparta ile Atina arasında yaşanan "Peloponnesia Savaşı Tarihi"nin yazarı olan Thucydides'in (ö. mö. 400) tarih felsefesi konusundaki yaklaşımlarının birbirine benzer olduğu iddiasını görmekteyiz. İbn Haldun ve Thucydides'in empirist yaklaşımlarının yanı sıra döngüsel tarih tasavvurunu benimsemeleri iki düşünür arasında kurulan paralelliklerdendir.⁵⁰

Günümüzde ise, tarih felsefesiyle ilgili R.G. Collingwood tarafından yapılan bir tanımlamada, "*Tarih felsefesi adımı, on sekizinci yüzyılda, onunla eleştirel ya da bilimsel tarihten, tarihçinin eski kitaplarda bulunduğu öyküleri yinelemek yerine, kendi kafasında kendi kendine kurduğu bir tarihsel düşünme tipinden başka bir şey kastetmeyen Voltaire buldu*"⁵¹ ifadelerine yer verilmektedir. Bu tanımlama on sekizinci yüzyıla gelmeden tarihin bir haber aktarımından ziyade nazar ve tahkik, hikmet incelemesi olduğunu ifade eden İbn Haldun'un tarih konusundaki yaklaşımlarının⁵² kendi devri olan on dördüncü yüzyıl için ne kadar geniş bir öngörüye sahip olduğunun göstergesidir.

İbn Haldun, ortaya koyduğu tarih ve umran nazariyeleriyle bir nevi sosyal felsefe olarak da ifade edebileceğimiz görüşlerini ortaya koymuştur. Bu, aklî ilimler anlayışıyla birlikte düşünüldüğünde, İbn Haldun'un kendi dönemindeki metafizik algısına yönelik eleştirilerinin felsefenin bütününe yönelik bir eleştiri olmadığı, bir felsefi düşünce sisteminin eleştirisi olduğu daha iyi anlaşılacaktır.⁵³

50 Lenn Evan Goodman, "İbn Khaldun and Thucydides", s. 250.

51 R.G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çev.: Kurtuluş Dinçer, Ara Yay., İstanbul 1990, s. 21.

52 İbn Haldun, *Mukaddime*, c. I, s. 291, 292.

53 İbn Haldun, *Mukaddime*, c. I, s. 291, 292; İbn Haldun tarafından ortaya konulan düşünce biçimi

4.1. Tarih ve Yöntemi

İbn Haldun'un tarih konusunda getirdiği en büyük yenilik yöntem sorununa dair yaptığı değerlendirmelerdir. Düşünüre göre, gaye ve fayda bakımından çok büyük bir öneme haiz olan bu ilim, kişiye din ve dünya işlerini düzgün bir temel üzerine kurmasını ve geçmiş toplulukların düşünüş ve yaşam biçimlerini tanınmasını sağlayacaktır. Bunun doğru ve tutarlı bir şekilde sağlanabilmesi ise, tarih incelememizdeki yönteme bağlıdır. İbn Haldun tarihi, geçmişte yaşamış insanların yaşam biçimlerinin nakledilmesi olarak görmez, düşünürümüze göre, tarihle uğraşan kişinin doğrunun elde edilmesi için farklı kaynaklara, belli bir sistematığe ve dikkatli bir düşünüş (nazar) biçimine vakıf olması gerekmektedir.⁵⁴

Bu nedenle de İbn Haldun tarih ilminin ikili karakterine vurgu yapar. Birinci yön, tarihin kronolojik yönüne dayanan, olayları, kavimlerin durumlarını inceleyen geçmiş hadiselerin bir izahı niteliğindeki "ahbârî yön/zâhirî yön" olarak da ifade edilen tarihin haberi yönüdür. İkinci yön ise, nazar, tahkîk, kâinatın kesin bir nedensel açıklaması ve onların kökenleri ve hadiselerin nitelik ve nedenlerine dair derinlemesine bir inceleme olan "inşâî/bâtınî yön" olarak da ifade edilen tarih felsefesidir. Tarihin bu yönü düşünüre göre, hikmetin ayrılmaz ve aslı bir dalı olarak kabul edilir.⁵⁵

Tarih yalnızca kronolojik bakış açısıyla da değerlendirilebilir. Bu yaklaşıma göre, aktarılan haberlerde nakiller esas alınıp toplumun adetleri, siyaset ilkeleri, umranın durumları göz önünde bulundurulmazsa, haberlerin doğruluğu ve yanlışlığı hakkında hüküm vermek de İbn Haldun'a göre, mümkün olmayacaktır. Bu nedenle düşünürümüz, bizlere gelen tüm haberleri doğru kabul etmek yerine, bunların doğruluğunu ve yanlışlığını belli usullere göre incelemeyi önermektedir. Düşünür, hikmet terazisine vurmadan, varlıkların temel özelliklerini dikkate almadan, nazar ve gözlem yapmaksızın sadece nakledilen haber-

mi için "sosyal felsefe" tabiri de kullanılmaktadır. Bu bk. Henry Corbin, *age*, s. 43; Gibb, "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory, *Bulletin of the School of Oriental Studies*, University of London, Vol.: 7, no: 1, 1933, s. 23, 24; den aktarma; Taha Hussain, *Etude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun*, Paris 1917; Mevlüt Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, s. 138.

54 İbn Haldun, *Mukaddime*, c. I, s. 291.

55 İbn Haldun, *Mukaddime*, c. I, s. 291, 292; Muhsin Mehdi, "İbn Haldun I", *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri içinde*, çev.: Mustafa Armağan, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 394; Mevlüt Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, s. 139.

lere itibar edilerek haberin doğrusunu ayırt etmemizin mümkün olmadığını belirtir.⁵⁶

Yanlış değerlendirmeler yapmamak için öncelikle toplum hakkında doğru bilgilere sahip olmak gerekir. Zira tarih ilmi âlemdeki toplulukların ve bu toplulukların durumlarından yabanilik, medenîlik, asabiyet ve aralarındaki güç ve iktidar ilişkileri neticesinde doğan hükümdarlıklar hakkında bilgiler verir. Kişi tüm bu yapıyı anladığı takdirde ileriye dönük yorumlarında daha doğru açıklamalar yapabilecektir. Ancak bu konular hakkında bilgi veren tarihe pek çok farklı sebeplerden dolayı yalan karışabilir. Tarih sahasında aktarılan haberlerin doğrusunu yanlış ve yalan olanlarından ayırma noktasında inceleme yapan kişi sorumludur. İbn Haldun yanlış ve yalan haberi doğru olanından ayırmamız için dikkat etmemiz gereken hususları da bizlere hatırlatır.⁵⁷

İbn Haldun'a göre, tarih ilminde insanların yanlış ve hatalı görüşlere düşmesinin en önemli sebeplerinden birisi, zamanın değişmesiyle toplumların değiştiği gerçeğinin anlaşılabilmesidir. Düşünür insanoğlunun örf ve adetlerinin sistematik bir şekilde olmasa da zamanla değiştiğini, bu değişimi anlamayanların da yaptıkları incelemelerde yanlış sonuçlara ulaşacaklarını belirtir. Buna ilave olarak araştırmacı, meseleyi değerlendirirken kendi görüşlerini ve inançlarını da kattığında konu hakkında doğru ile yanlış birbirinden ayırt edemez ve yalan haberleri başkasına aktarabilir.⁵⁸

İbn Haldun'un bu konuda söylediği bir diğer husus, haberi nakledene duyulan güven olarak ifade edilir. Araştırma yapan kişinin kendisine gelen haberle ilgili olarak haberin nesnel bir değerlendirmesini yapmak yerine getiren kişiye bakması, yapılan araştırmada doğru bilgilerin ortaya çıkmasına engel olacaktır. Aynı şekilde aktarılan haberin doğruluğuna olan güven de bizi yanlış sevk eden bir durumdur. Araştırma yapan kişi kendisine gelen bilgileri baştan doğru kabul ettiği takdirde konu hakkındaki problemleri noktaların farkına varması güçleşecektir. Bu nedenle her gelen bilgiyi kendi içerisinde yeniden değerlendirerek kararımızı vermeliyiz.⁵⁹

İbn Haldun'un bu konuda zikrettiği bir başka sebep de nakledilen haberlerde nelerin kastedildiğinin farkına varılamamasıdır. Bu durumda kişi, işin

56 İbn Haldun, *Mukaddime*, c. I, s. 291.

57 Aynı eser, s. 328.

58 İbn Haldun, *Mukaddime*, c. I, s. 320, 328.

59 Aynı eser, s. 328, 329.

hakikatini anlamadığından, olayları kendi zannınca nakledeceği için yalan haberi aktarabilir. Bunda kişinin umran olarak da nitelenen insan varlığının kurulu düzenini anlayamaması önemli bir etkidir. Bu, kişinin inceleme yaptığı konu hakkında yeterince bilgi sahibi olmaması, olayı tahlil edecek donanımlardan yoksun olması nedeniyle ortaya çıkan bir durumdur. Bu durumun ortadan kaldırılması için kişinin yaptığı araştırma hakkında yeterli düzeyde malumata sahip olması gerekmektedir. Donanım eksikliğinin doğuracağı bir diğer mahzurlu durum da incelenen olayların mevcut durumlara nasıl uygulanacağını bilinmemesi sebebiyle yanlış değerlendirmelere ulaşılmasıdır.⁶⁰

Tarihi haberlerde yanıltıcı ve yanlış bilgilerin aktarılmasındaki en önemli sorunlardan bir diğeri de bazı kişilerin makam ve mevki sahiplerine yaklaşmak amacıyla onları öven durumları haber vermeleridir. Bu da düşünüre göre, kişilerin doğru bilgileri elde etmesine engel olan önemli bir husustur.⁶¹

Tarih felsefesinde yöntem konusunda dikkat edilecek en önemli husus, alınan haberlerin nazar ve tahkik olarak ifade edilen tutarlılık ve gerçeklik bakımından değerlendirilmesidir. Buna dikkat edildiği takdirde yalan haberlerin doğru haberlerden ayrılması da sağlanmış olacaktır. Ayrıca geçmiş haberlerde doğrunun yanlıştan ayrılmasını sağlayacağı gibi, günümüzdeki durumların değerlendirilmesinde de yanlışla düşmememize yardımcı olacaktır.

Buraya kadar ifade ettiklerimiz İbn Haldun'un tarih felsefesi konusundaki görüşlerinin nazarî boyutuna karşılık gelmektedir. Düşünür ilim anlayışının tahkikî boyutunu ise, umran ilmiyle tamamlamaktadır. Tarih etkinliğinin temel amacı, toplumdaki olayların ve hallerin tabiatının ve bunların ortaya çıkma sebeplerinin, haberlerin doğru ya da yanlış olup olmadıklarının anlaşılması olarak ifade edilmişti. Tüm bu nedenlerden dolayı haberlerin doğrusunu yanlışından ayırmamızı sağlayacağı için toplumsal hayatın incelenmesi ve onun doğasına uygun olan ve olmayan durumların birbirinden ayrılması gerekmektedir. İbn Haldun toplumsal yaşam üzerinden yapılacak inceleme neticesinde elde edilen verilerin hiçbir şüpheye yer bırakmayan kesin bir delile dayanılarak doğrunun yanlıştan ayrılmasının söz konusu olduğunu belirtir. İbn Haldun bunun da başka bir ilim olan "umran" ilmine işaret ettiğini belirtir.⁶²

İbn Haldun, "umran" ilmini tanımlarken, bu yeni ilmin hitabet ve siyaset

60 Aynı yer, s. 328, 329.

61 Aynı yer, s. 328, 329.

62 Aynı eser, s. 331, 332.

ilmi gibi bir şey olmadığını, bunlara benzer yönleri olsa da onlardan farklı yeni bir ilim dalı olduğunu ifade eder. Zira hitabet, insanları bir görüşe çekecek ikna edici konuşmalardan, siyaset ise, ahlak ve hikmetin gereklerine göre insanların güven içinde hayatlarına devam edebilmelerini sağlayacak bir ev ya da şehrin işlerinin nasıl düzenleneceğine dair önerilerden oluşmaktadır. Umran ilmîne baktığımızda, bu ilim umranın hallerinden, toplumsal yaşamından, yönetim durumundan, iktisâdî durumundan ve ilimler ve sanatlarla ilgili durumlarından bahsetmektedir. Görüldüğü üzere, umran ilmiyle bizzat toplumun yaşamından hareketle bir değerlendirme yapılmaya çalışılmaktadır.⁶³

İbn Haldun'un tarihin felsefî boyutunu açıklamaya yönelik anlama etkinliği, esasında umran ilmiyle beraber düşünülmektedir. Zira tarih felsefesi olarak ifade edilen kısım, nazârî/teorik boyutuna karşılık gelirken, umran ilmi olarak ifade edilen kısım ise, bunun tahkîkî/pratik boyutuna, bir başka ifadeyle amelî boyutuna, karşılık gelmektedir. Yani insan varlığının, düşünüş biçiminin anlaşılabilmesi için dış gerçekliğin anlaşılması gerekmektedir.

Bunu düşünürün ifadelerine dayanarak ifade edecek olursak, İbn Haldun'a göre, tarihin anlaşılabilmesi için, doğrunun yanlıştan ayrılması ve olayın gerçekleşip gerçekleşmediğinin anlaşılması gerekmektedir. Bu da umran demek olan insan topluluğunu tefekkür etmekle mümkün olabilmektedir. Umran ilminin konusu, insanın toplumsal yaşamıyla alakalı olarak ele alınır. İbn Haldun bu ilmin yeni bir ilim olması nedeniyle kendisinin söylemlerinin de daha önce başkaları tarafından söylenmemiş, faydası çok ancak derin araştırmalar neticesinde ortaya konulabilecek bir ilim dalı olduğunu ifade eder.⁶⁴

4.2. Tarih ve Felsefesi

İbn Haldun tarafından ortaya konulan bu düşünce sistemini felsefî sonuçları bakımından değerlendirecek olursak, nazârî/teorik ve tahkîkî/pratik boyutu olan bütüncül bir felsefî sistemin inşa edildiğini görürüz. Burada tarihin bir hikmet ilmi olarak sunulması ve düşünürün Meşşâî metafiziğe yönelik eleştirel tutumu tarih ve felsefe ilişkisinin müzakere edilmesini zorunlu kılmaktadır.

Esasında tarih ve felsefe ilişkisi denildiğinde antik Yunan düşüncesine kadar götürülecek bir tartışma sahası ortaya çıkacaktır. Zira antik dönemde

63 Aynı eser, s. 328, 331, 335.

64 Aynı eser, s. 331.

tarih ve teorik felsefe/metafizik arasında bir karşıtlığın olduğu ifade edilen bir husustur. Eğer felsefe tanımımızda Aristoteles gibi "İlk Felsefe" ve "değişmez ve tümel olanın bilgisi", yani "teoria/metafizik" temel alınrsa, bu kaçınılmaz olacaktır. Zira felsefe rasyonel bir etkinlik alanı, bir teori etkinliği olarak görülecektir. Bu düşünceye göre, duyusal âlem, yani değişen, gözlem ve deneye dayalı bilgiyi hedef alan "emperia/deney" sahası ile beşerî olayların haber alınması yoluyla elde edilen "historia/tarih" sahası bu anlamda bir bilim olmadığı gibi felsefenin de konusu olamaz. Bu, tarihin deney alanı, yani rastlantısal-lıklar ve düzensiz tikel oluşlar alanına ait olması nedeniyle genel geçerlik sıfatını taşıyamayacağı ön kabulü nedeniyle ifade edilmiştir.⁶⁵

İbn Haldun ise, Aristoteles ve Meşşâî düşünürler tarafından ifade edilen yöntemin bizleri teorik felsefe/metafizik konusunda kesinliğe ulaştırmayacağını iddia etmektedir. Zira metafizik bilgi sahasında, ilk aklî idraklerden ikinci aklî idraklerin elde edilmesiyle ortaya çıkan idrakler düşünürü göre, hayâlî idraklerdir. Ancak bu bizleri yanıltmamalı, zira düşünür buradaki ifadeleriyle cismânî âlemin dışında başka bir varlık âleminin olduğunu inkâr etmiş değildir. Tam tersine iki varlık kategorisinin farklı şekillerde idrak edileceğine vurgu yapmaktadır. Bu nedenle de filozofların metafizik konularda akli kıyaslarla kesinliğe ulaştıkları iddiasını, yani teorik kurgulamalarla elde edilen metafizik değerlendirmeleri eleştirmektedir.⁶⁶

Düşünürün tarih felsefesi ve umran ilmi konusundaki yaklaşımlarını dış dünyadaki tecrübe sahadan hareketle kurgulaması, Aristoteles'in düşünce sistemiyle ilişkilendirilmiş, İbn Haldun'un Aristotelesçi ontolojiye, varlık, bilgi ve bilim anlayışına bağlı olduğu iddia edilmiştir. Varlık anlayışında Aristocu bir yaklaşım sergilediğini ifade etmek, düşünürün geliştirmeye çalıştığı bilimsel usulü göz ardı etmemize sebep olabilir. Zira düşünürün fiziksel saha konusunda dış dünyadaki gerçekliği esas almasını Aristoteles'in fizik anlayışına uygun telakki edebiliriz. Bu, bizi Aristoteles'in ikinci felsefe ya da tabiat felsefesi sahası konusunda bir uyum olduğu düşüncesine götürebilir. Fakat düşünürün Aristoteles'in "İlk Felsefe" ya da "Metafizik" düşünce biçimi konusundaki eleştirileri dikkate alındığında, Aristocu bakış açısı ya da Aristocu varlık anlayışına sahip olduğu iddiasının yeniden gözden geçirilmesini gerektireceği kanaatin-

65 Aristoteles'in felsefenin konusu ile ilgili görüşleri için bk. Aristoteles, *Metafizik*, s. 82, 83-982ab, s. 190, 191-1003b, s. 296-1026a; Antik çağda felsefe-tarih karşıtlığı için bk. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, ss. 36-38; Mevlüt Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, s. 131, 138.

66 İbn Haldun, *Mukaddime*, c. III, s. 1212, 1213.

deyiz. Zira İbn Haldun'un felsefeye yönelik eleştirilerinde tikellerden elde edilen tümel kavramlara itirazı yoktur. Düşünürün itirazı özellikle ilk makullerden ikinci makullerin elde edilerek, yani tümellerden yeni bir takım tümellere ulaşarak burhânî kesinliğin yakalanacağı iddiasıdır.⁶⁷

Aristoteles'in ilim anlayışı incelendiğinde duyusal âlem değişime açık olduğu için duyusal âlemden varlığın hakikatinin elde edilmesi pek olası değildir. Yani Aristoteles değişenlerin arkasındaki değişmeyen gerçekliği aramaktadır. İbn Haldun'un fikir dünyasına baktığımızda ise, tam tersi bir durum söz konusudur. Düşünür, insan varlığının anlaşılabilmesi için özellikle dış dünyadaki gerçekliklere bakılarak onlardan elde edilecek sonuçların aklı yorumlarının yapılması gerektiğini belirtir. Ancak bunlardan dış dünyadan elde edilen ilk aklı idraklerden ikinci aklı idrakler elde edilerek metafizik bir takım çıkarımların yapılması düşünür tarafından kabul edilmez. Bu anlamda Aristocu düşünce sisteminde değişenlerden değişmeyen gerçekliğin elde edilmesi amaçlanırken, İbn Haldun'un anlayışında değişen gerçekliğin aklı ve felsefî yorumu esas alınmaktadır. Bu konuda ortaya konulan Theoria ve Historia karşıtlığı şeklindeki yorum da bizim kanaatimizi destekler mahiyettedir.⁶⁸ Sonuç olarak, İbn Haldun'un tarih felsefesinde ortaya koymaya çalıştığı tutumla Aristoteles'in ilk felsefe olarak ifade ettiği metafizik konusundaki tutumunu benzer kılmak, oldukça zor bir telifi gerektirecektir.

Görüldüğü üzere düşünürün tarih felsefesi konusundaki söylemleri esasında aklı ilimler sistematiğine uymaktadır. Burada esas olan nokta ise, nazar ve tahkîk yönüyle hikmet ilimleri olarak ifade edilen tarihin bir açıdan felsefî boyutunun gözler önüne serilmesidir. Kanaatimizce tarihin kronolojik kısmının ötesinde nazar olarak ifade edilen tarih felsefesi kısmı, İbn Haldun'un anladığı anlamıyla felsefenin nazarî kısmına ki bu dış dünyadaki varlıklardan elde edilen ilk aklı idraklere karşılık gelirken, tarih felsefesinin tahkîkî/pratik yönü ise,

67 İbn Haldun karşı olduğu felsefî düşünüş biçiminin, "İlk Muallim" olarak ifade edilen Aristo'yu takip edenler olduğunu belirtir. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. III, s. 1211, 1212; Bu konudaki tartışmalar için bk. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev.: Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İstanbul 1993, ss. 80-87; Zeki V. Togan, *Tarihte Usul*, s. 158; Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, ss. 44, 45; Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yay., Ankara 1999, s. 162, 163; M. el-Mezugi, *İbn Haldun ve Felsefe*, s. 61, 62; S. Uludağ, "İbn Haldun'un Görüşleri", *Şifâu's-sâil içinde*, s. 41; Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 100.

68 Bu konudaki tartışmalar için bk. Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev.: Saffet Babür, Dost Kitabevi, Ankara 1999, s. 255-1249b; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, ss. 80-87; Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, s. 162, 163; Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, ss. 36-39.

umran ilminde karşılığını bulmaktadır. Bu da bize gösteriyor ki, düşünürün Meşşâî metafizik sistemine yönelik kurguladığı eleştiriler, bizatihi aklın ya da felsefenin eleştirisi değil, tam tersine aklın yeterli olmadığı bir saha hakkında değerlendirmelerde bulunmasının yanlışlığına matuf bir eleştiridir.

Düşünürün bu düşünce sistemi metafizik kurguların inşasında aklın nihâî çözümler sunacağı iddiasını tenkit etmesini gerektirdiği gibi, tarih usulü açısından da döngüsel tarih anlayışını kavramsallaştırılmasını sağlıyordu. Bu noktada İbn Haldun'un, insan ve toplumu değerlendirirken doğrusal/ilerlemeci tarih anlayışı yerine döngüsel tarih tasavvurunu benimsediğini ifade edebiliriz. Bu, devletlerin ömrünün de insan ömrü gibi başlangıç, gelişim ve sondan oluştuğuna dayanan kuramı ifade ediyordu. Zira her devletin bir başlangıç, bir gelişim, bir de dağılma dönemi vardır. Bu da insan ömrü gibidir.⁶⁹

Bu noktada devrin Hıristiyan ve İslam tarih anlayışının doğrusal bir bakış açısı sunduğu iddiasından hareketle, İbn Haldun'un tarih anlayışı ehl-i sünnet/Ortodoks İslam öğretisiyle uyumsuz, din dışı bir felsefe tasavvuru olarak da yorumlanmıştır. Bu, düşünürün düşünce sistemi merkeze alındığında aşırı yorum olarak nitelenebilir. Zira düşünürün ilimler algısında metafizik saha konusunda akli ilkeler ile elde edilen kavramların yeterli olmadığı, bu noktada akli ve nakli ilimler arasında net bir ayrım yaptığını da zikretmiştik. Düşünürün yaklaşımları bütüncül değerlendirildiği takdirde bu yargıya ulaşılacağı kanaatindeyiz ki o dönemde İslam düşünürlerinin kurguladığı tarih perspektifinin doğrusal olduğu ön kabulünü değişmez bir gerçeklik olarak alsak dahi, İbn Haldun'un ortaya koyduğu tarih tasavvurunu din dışı bir felsefe olarak kabul etmemiz gerekmez.⁷⁰

Ayrıca İslam düşüncesindeki tarih anlayışının bütünüyle doğrusal bir tarih anlayışı olduğu iddiası da eleştiriye açıktır. Bu konuda filozofların kozmolojik nazariyelerine bakıldığında varlığın döngüsel hareketine yapılan vurgular görülecektir. Burada özellikle filozofların kozmoloji öğretisi olarak yerini alan sudur nazariyesini öne çıkaracak olursak, varlığın sebebinin kendisinde gizli olduğu kabul edilen ay üstü âlemin dairesel hareketi incelenmelidir. Zira ay üstü âlemde vurgulanan döngüsellik mükemmel olarak yorumlanır. Dairesel

69 İbn Haldun, *Mukaddime*, c. II, ss. 545-548.

70 İbn Haldun'un tarih felsefesinin din dışı olduğu iddiası için bk. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 45; İbn Haldun'un geleneksel İslam tarih anlayışını sürdürdüğü, bu konudaki en yetkin örneklerden birini teşkil ettiğine dair değerlendirmeler için bk. Mustafa Yıldız, "İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 10, Güz 2010, ss. 31-35.

hareket, hem bilginin hem estetiğin hem de mükemmelliğin bir gereğidir. Ay altı âlem ise, doğrusal hareket üzerinden kurgulansa da, kendisinde eksikliğin olduğu âlem olarak tasavvur edilir. Özellikle insan nefsinin döneceği yer de ay üstü âlem olarak işaret edilir.⁷¹

Ayrıca modern dönemde modernist bakış açısı tarafından önerilen tek taraflı ilerlemeci tarih anlayışının devamı olarak tek bir insanlık, tek bir medeniyet ve tek bir bilim anlayışını merkeze alan yorumlar da göz önünde bulundurulmalıdır. Zira doğrusal tarih anlayışının geçmiş dönemde Hıristiyan ve İslam coğrafyasında dinî bir takım ön kabulleri temellendirmek için kullanıldığı söylenirken, günümüzde bilgisel zeminde sezginin ve toplumsal zeminde ise, insanî değerlerin ihmalini doğurmuştur. Bu da değerlerinden uzak mekanik bir insan tasavvuruna götürmekte ve insanların mutlu ve huzurlu bir kişilik geliştirmelerine engel olmaktadır. İbn Haldun'un ortaya koyduğu sistem, hem duyu ve akıl âlemine hem de ilhâm ve sezgiye yer veren bir yaklaşım olarak insanın tüm boyutlarıyla gerçekçi bir değerlendirmesine matuf bir yaklaşımdır.⁷²

İbn Haldun'un tarih anlayışını din dışı bir tarih tasavvuru olarak kabul

71 İbn Haldun tarih ve umran ilmi konusunda devri hareketi temel almaktadır. Ancak bu, İbn Haldun'dan önce devrî hareketin İslam felsefesinde yerinin olmadığı anlamına gelmez. Devrî hareket, İslam felsefesinde en üstün hareket olarak ifade edilir. Bu, Meşşâî düşünce sisteminde ayüstü âlemdeki varlıklar için kullanılan bir hareket tarzıdır. Ayrıca yeryüzündeki insan nefsi de nihâî olarak bu âleme dönecektir. Bu anlamıyla devrî hareket Fârâbî tarafından en üstün hareket biçimi olarak ifade edilir. İbn Sînâ'nın devrî hareket konusundaki fikirlerine bakacak olursak, filozofun doğrusal hareketi eksik, dairesel hareketi ise, tam olarak ifade ettiğini görürüz. "Tam olmaya en uygun olan, üzerine ilave edilme özelliği olmayandır. Bu da döngünün tamamlandığı dairesel harekettir. Doğrusal hareket ise, bir başlangıç, bir orta ve bir son vardır. Bu nedenle de doğrusal hareket tamamlanır ve son bulur, dairesel hareket ise, tamamlanmaz son bulmaz" şeklindeki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, İbn Sînâ'nın da dairesel hareketin üstünlüğünü vurguladığı görülecektir. Bu İslam filozoflarının alem tasavvurlarının ahlak ve siyasete de etki ettiğini düşündüğümüzde anlamlı sonuçlar verecektir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın dairesel hareket hakkındaki görüşleri için bk. Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fazıla*, çev.: Nafiz Danışman, s. 41-45; İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa/Fizik II*, çev.: Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 117, 118; S. Hüseyin Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev.: Nazife Şişman, İnsan Yay., İstanbul 1986, s. 267.

72 İlerleme kavramına Gelenekselci ve Modernist yaklaşımlar için bk. S. Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, çev.: Savaş Şafak Barkçın, Hüsamettin Arslan, İnsan Yay., İstanbul 1989, s. 117; Mevlüt Uyanık, "Çağdaş İslam Düşüncesinde Tarihsellik ve Evrensellik", *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu içinde*, edit.: Mevlüt Uyanık, Fecr Yay., Ankara 2011, s. 155, 156.

etmek ve ona yönelik ehl-i sünnetten eleştiri gelmemesini felsefenin gerilemesine bağlamak tutarlı gözükmemektedir. Burada İbn Haldun'un fikri yapısı bütüncül düşünülürken İslam ehl-i sünnet anlayışıyla çatıştığı iddiası zorlama olacaktır. Kanaatimizce düşünürün yapılacak olan bir eleştirinin ehl-i sünnet çizgisinden ziyade o dönemde felâsife olarak tanımlanan, İbn Haldun'un da ciddi eleştiriler yönelttiği Meşşâî felsefe ekolünden gelmesi gerekirdi. Bu ekolden bir eleştiri gelmemesi konusunda felsefi düşüncesinin gerilemesi bir gerekçe olabilir. Ehl-i sünnet tarafından İbn Haldun'a tenkit yöneltilmemesinin temel sebebi kanaatimizce bizatihi düşünce sisteminin Sünnî İslam anlayışına muvafık görülmemesinden kaynaklanmaktadır.⁷³

5. Sonuç

İbn Haldun düşünce tarihinde hem siyasî hem de felsefî duruşuyla kendisinden söz ettiren bir düşünürdür. Felsefe sahasında ortaya koyduğu fikirler, kendisinden önce ortaya konulan eleştirel yaklaşımlardan farklı bir çerçeveye oturmuştur. Bizler İslam düşünce geleneğinde eleştirel yaklaşımların felsefî geleneklerin oluşmasındaki rolünü biliyoruz. Bu anlamda İbn Haldun'un Meşşâî felsefî tutumu merkeze alarak yönelttiği tenkitler oldukça önemlidir, bu önem ortaya konulan tenkitlerin metodolojik olmasından mütevellittir.

İbn Haldun o dönem hâkim olan Meşşâî düşünce sisteminin metafizik konusundaki yöntemini eleştirmektedir. Düşünürün bu konudaki eleştirilerinde dikkat çeken yön, felsefeyle uğraşanların kurgusal bir takım öncüllerden ziyade daha pratik unsurlara dayanmamaları noktasına yapılan vurgudur. Düşünürün göre, bu tutum onların fizik ve metafizik sahayı değerlendirirken bütüncül bir bakış açısı oluşturamamalarına sebep olmuş, fizik sahadan hareketle metafizik değerlendirmeler yapılması nedeniyle hatalı sonuçlar ortaya çıkmıştır. İbn Haldun, bu eleştirilerinin gereği olarak alternatif bir disiplin önermektedir. Bu disiplin ise aklî ilimlerde tarih ve felsefesinin merkeze alınmasıyla oluşturulmuştur.

Ancak İbn Haldun'un metafizik karşısındaki tutumu ve tecrübî sahaya yönelik yaptığı değerlendirmelerden hareketle karşımızda empirist ve poziti-

73 İbn Haldun'un tarih felsefesinin dindışı ve Ortodoks İslam anlayışıyla bağdaşmadığı, Ortodoks İslam öğretisi tarafından tenkit edilmemesinin sebebi de İslam'da felsefi düşüncesinin "dumura" uğraması ve düşünürün fikirlerinin felsefi incelemelerin konusu olmadığı ifade edilmiştir. Bu konuda bk. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 45, 46.

vist eğilimli bir düşünür olduğu algısı da inşa edilmek istenmiştir. Düşünürün metafizik ya da dinî kurgulamalarla ilgili eleştirilerinin sebebi, temelde bir yöntem sorununa matuftur. Nitekim onun tezlerinin yöneme yönelik bir eleştiri olduğu gözden kaçırıldığı için, bu tip yanlış yorumlara düşülmektedir. Bu tarz yorumların tutarsızlığı, O'nun ilim anlayışının tetkik edilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Üstelik İbn Haldun'un metafizik kurgulamalarla ilgili aklî çıkarımlar yapmanın yanlışlığına yönelik eleştirilerinden metafiziği reddettiği sonucu da çıkartılamaz. Çünkü aklî/kesbî ya da dinî/vehbî saha olarak bölümlenen bu yaklaşımda metafizik reddedilmez, sadece metafiziğin kuram ve nazariyelerinin bütüncül bir şekilde akıl ile bilinebilir olduğu iddiası eleştirilir.

Buradan hareketle İbn Haldun'un İslam düşünce geleneğindeki temel yaklaşımlara ters düşmeyecek bir yöntem benimsediğini de ifade edebiliriz. Bu ilmî yaklaşımın sonucu olarak aklî ilimleri yeniden organize etmesi, bu bağlamda önemlidir. Tarih ve felsefesinin İbn Haldun ile birlikte düşünce tarihimizde gerektiği yeri alması, bu yaklaşımın sonucudur. Bu yeni yaklaşıma göre, insanın beşerî sahada yaptığı değerlendirmelerinin nazari/teorik ve tahkîkî/pratik olmak üzere iki yönüne vurgu yapıldığını görüyoruz. Nazari kısım tarih ilmine, tahkîkî kısım ise, umran ilmine karşılık gelmektedir. Böylece İbn Haldun'un sosyal felsefe denilebilecek bir yaklaşımla insana yön vermeye çalışması kayda değer bir çabadır.

Düşünür bu yaklaşımıyla metafizik saha konusunda yapılacak değerlendirmelerde ilhâmî olanı merkeze almakta, maddî âlem ile ilgili değerlendirmelerde ise, aklî olanı merkeze almaktadır. Bu, İbn Haldun tarafından dinî sahada aklın yeri olmadığı anlamında kullanılmamaktadır. Metafizik sahada esas olanı, yani teori ve doktrini akıldan ziyade Tanrısal bir ilhâm, yani vahiy belirlemektedir. Burada aklın rolü, vahyin anlaşılmasında ve yorumlanması noktasındadır, yoksa onları inşa etmek değildir. İbn Haldun'a göre, aklın asıl rolü, dış dünyayla ilgili münasebetlerle ilgili olarak ifade edilir. Bu anlamda maddî unsurlardan edindiğimiz akli suretlerle dış dünyayı algılamaktayız. Aklın nazari/teorik boyutunu da bu oluşturmaktadır. Bunu da yukarıda bahsettiğimiz ilmî çerçeve belirlemektedir.

Tüm bunlardan hareketle düşünürümüzün tarih ilminin yeniden inşası olarak yorumlayabileceğimiz tutumunu, "din dışı olarak yorumlamak" da kanaatimizce tutarlı değildir. Felsefî tartışmalarda kendi bakış açımızı merkeze alarak nasslardan dayanak aradığımız takdirde bir başkasının da öğretilerinde din dışı öğeleri barındırdığını iddia edebiliriz. Ancak burada kişilerin temel kaygılarının dikkate alınması gerekmektedir. Bu anlamda İslam düşüncesinde

bir grubun doğrusal tarih anlayışını benimsemesi, diğer bir grubunda döngüsel tarih anlayışını benimsemesi hiç birisini din dışı olarak kabul etmemizi gerektirmez. Zira din, bize tarih tasavvuru verirken yöntemini belirlemez, tutarlılığı, ahlak ve adaleti tavsiye eder. Yaptığımız işlerde de buna uygun hareket etmemizi önerir.

Sonuç olarak, İbn Haldun gibi çok boyutlu düşünürler incelenirken eleştirel, rasyonel bir tutum yerine, mevcut hâkim paradigmaların tesirinde kalırsak, parçacı yaklaşımlara yönelerek, kendi İbn Haldun'umuzu oluşturma tehlikesine düşebiliriz. Bundan kaçınmak için bütüncül bir yöntemle O'nun tarih, umran, felsefe, tasavvuf ve dinî ilimler konusundaki söylemlerinin birlikte değerlendirilmesi gerekir. Böylece İbn Haldun, düşünce tarihimizdeki hak ettiği yeri alacaktır.

Kaynakça

- Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul 2002.
- Ahmad, Zaid, *The Epistemology of Ibn Haldun*, Routledge Curzon, New York 2003.
- Akyol, Aygün, *Şehrezuri Metafiziği*, Araştırma Yay., Ankara 2011.
- , *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücadelesi*, Araştırma Yay., Ankara 2011.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul 1996.
- , *Eudemos'a Etik*, çev.: Saffet Babür, Dost Kitabevi, Ankara 1999.
- Arslan, Ahmet, *İbn-i Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Yay., Ankara 1997.
- , *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yay., Ankara 1999.
- Aydın, İbrahim Hakkı, "Tehafüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 26, Erzurum 2006.
- Bayrakdar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1999.
- , *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1985.
- Bedir, Murteza, "İslam Düşünce Geleneğinde Nakli İlim Kavramı ve İbn Haldun", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı: 15, 2006.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, haz.: Burhan Köroğlu, çev.: Said Aykut, Kitabevi Yay., İstanbul 2000.
- Collingwood, R.G., *Tarih Tasarımı*, çev.: Kurtuluş Dinçer, Ara Yay., İstanbul 1990.
- Corbin, Henry, *İbn Rüşd'den Günümüze İslam Felsefe Tarihi*, çev.: Abdullah Haksöz, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- Deniz, Gürbüz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütler Örneği)*, Fecr Yay., Ankara 2009.
- el-Mezugî, Muhammed, "İbn Haldun ve Felsefe", *Fikru İbn Haldun ed-dirase ve'l-hadare ve'l-heymane* içinde, Beyrut 2007.
- Enan, Muhammed Abdullah, *Ibn Khaldûn His Life and Works*, Kitab Bhavan, New Delhi 1997.
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, Ayışığı Kitapları Yay., İstanbul 1998.
- Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, çev.: Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999.
- , *İhsâu'l-ulûm*, çev.: Ahmet Ateş, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1990.
- , *Fususul-medeni*, çev.: Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir 1987.
- , *el-Medinetü'l-Fazıla*, çev.: Nafiz Danuşman, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara 2001.

- Gazali, *İhyâu Ulumid'd-Dîn*, çev.: Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul trs. -----, *Tehafütü'l-Felâsife*, neşr.: Darü'l-Mearif, Kahire 1987.
- Gibb, "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory, *Bulletin of the School of Oriental Studies*, University of London, sayı: 7, no: 1, 1933.
- Goodman, Lenn Evan, "Ibn Khaldun and Thucydides", *Journal of American Oriental Society*, sayı: 92, no: 2, 1972.
- Güzel, Abdurrahim, *Karabaği ve Tehafütü*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 1991.
- Hacibekiroğlu, Abdullah, *İbn Haldûn'un Kelamcılığı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2008.
- Haklı, Şaban, *İslam Felsefesinde Metafizik Bilgi, İnkâmı ve Değeri*, Çorum 2008.
- , *Müteahhirin Döneminde Felsefe Kelam İlişkisi Fahreddin er-Râzî Örneği*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002.
- Hamîş, Salim, *Haldûniye fi dâvi felsefeti't-târih*, Dârü't-Talia', Beyrut 1998.
- Hassan, Ümit, *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*, Doğubatu Yay., Ankara 2010.
- Hocazade, Mustafa b. Halil, *Tehâfütü Tehâfütü'l-Felâsife*, neşr.: El-Matbaatü'l-Alemîyye, Mısır 1885.
- Hussein, Taha, "Etude Analytique et Critique de lu Philosophie Sociale d'Ibn Khaldoun", Paris, 1917.
- İbn Haldun, *Lübübü'l-Muhassal fi Usûli'd-Din*, tahk.: Abbas Muhammed Hasan Süleyman, neşr.: Daru'l-Marifeti'l-Camiyyeti, İskenderiye 1996.
- , *Şifâ'us-Sâil ve Tehzîbü'l-Mesâil*, tahk.: Muhammed Mutî' el-Hafız, neşr.: Dârü'l-Fikr, Dimeşk 1996.
- , *Şifâ'u-Sâil*, çev.: S. Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1977.
- , *Mukaddime*, c. I, II, III, thk.: Ali Abdulvahid Vafı, Daru Nahdati Mısır, trs.
- , *Mukaddime*, c. I, II, III, çev.: Zakir Kadiri Ugan, MEB Yay., İstanbul 1990.
- , *et-Ta'rif bi İbni Haldun ve rihletuhu garban ve şarkan*, Camiatu Melik Suud, 1957.
- İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, neşr.: Darü'l-Maşrik, Beyrut 1992.
- İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifâ/Fizik II*, çev.: Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, Litera Yay., İstanbul 2005.
- , *Fî aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye*, Tis'a Resâil, İstanbul 1298.
- , *İşâretler ve Tembihler*, çev.: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2005.
- , *Kitâbu's-Şifâ/Metafizik II*, çev.: Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005.
- İzmirli, İ. Hakkı, "İslamda Felsefe Cereyanları-İbn Haldun", *Daru'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sayı: 24.
- Janssens, Jules, "al-Ghazzâlî's Tahâfut: Is It Really a Rejection of Ibn Sînâ's Philosophy?", *Journal of Islamic Studies*, 12:1 (2001).
- Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1971.
- Kemalpaşazade, İbn Kemal Ahmed Şemseddin, *Tehafüt Haşiyesi-Haşiye ala Tehafütü'l-Felâsife*, çev.: Ahmet Arslan, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1987.
- Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", *Felsefî Risaleler içinde*, çev.: Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul 1994.
- Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay., İstanbul 2002.
- Lakhasi, Abdurrahman, "Ibn Khaldûn and the Classification of Science, in MR, 4/1 1979.
- , "İbn Haldun", *İslam Felsefesi Tarihi içinde*, ed.: S. Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, çev.: Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2001.
- Mehdi, Muhsin, "İbn Haldun I", *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri içinde*, çev.: Mustafa Armağan, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- Nasr, S. Hüseyin, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev.: Nazife Şişman, İnsan Yay., İstanbul 1986.

- , *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, çev.: Savaş Şafak Barkçın, Hüsamettin Arslan, İnsan Yay., İstanbul 1989.
- Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, Say Yay., İstanbul 2010.
- Platon, *Devlet*, çev.: Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimboz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1971.
- , "Menon", *Diyaloglar I içinde*, çev.: Adnan Cemgil, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.
- , "Theaitetos", *Diyaloglar II içinde*, çev.: Macit Gökberk, Remzi Kitabevi, İstanbul 1995.
- Saruhan, Müfit Selim, "İbn Haldûn'un Mukaddime Adlı Eserinde Felsefeye Bakışı", *İslam Felsefesinin Sorunları içinde*, Elis Yay., Ankara 2003.
- Sühreverdî, *Hikmetü'l-ilahiyât*, Maarif Matbaası, İstanbul 1945.
- Şehrezûrî, Şemseddîn, *Resâilü's-Şecereti'l-İlâhiyye fi Ulumi'l-Hakâiki'l-Rabbâniyye*, thk. Necip Görgün, Elif Yay., İstanbul 2004.
- , *Kitâbu'l-rumûz ve'l-emsalü'l-lahutiyye*, Müstensih Abdurrahman bin Ahmet, h. 687.
- Şehristânî, *Filozoflarla Mücadele/Kitabu'l-Musâraa*, çev.: Aygün Akyol-Aytekin Özel, Litera Yay., İstanbul 2010.
- Terkan, Fahrullah, *Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Elis Yay., Ankara 2007.
- Togan, Zeki V., *Tarihte Usul*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1985.
- Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yay., İstanbul 2004.
- Turgut, İhsan, "Platon'da Bilgi Türleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 22.
- Türker, Mübahat, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yay., Ankara 1956.
- Türker, Ömer, "Mukaddime'de Akli İlimler Algısı: İbn Haldun'un Bireysel Yetenekler Teorisi" *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı: 15, 2006.
- Uludağ, Süleyman, "İbn Haldun", *DİA*, İstanbul 1999, c. 19.
- , *İbn Haldun*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1993.
- , "İbn Haldun'un Görüşleri", *Tasavvufun Mahiyeti-Şifâu's-Sâil* içinde, Dergah Yay., İstanbul 1977.
- Uyanık, Mevlüt, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999.
- , *Felsefi Düşünceye Çağrı*, Elis Yay., Ankara 2003.
- , "Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak-İslam Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı Üzerine Bir Deneme", *İslamiyat*, c. 8, sayı: 4, 2005.
- , *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması -Gazali Örneği-*, Araştırma Yay., Ankara 2005.
- , "Çağdaş İslam Düşüncesinde Tarihsellik ve Evrensellik", *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu içinde*, edit.: Mevlüt Uyanık, Fecr Yay., Ankara 2011.
- Vafî, Ali Abdulvâhid, "Temhîd Li'Mukaddimeti İbn Haldun", *Mukaddime içinde*, c. I, Daru Nahdati Mısır, trs.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev.: Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İstanbul 1993.
- Yıldız, Mustafa, "İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 10, Güz 2010.
- Yılmaz, Zehra, *İbn Haldun'un Tasavvufa ve Felsefeye Yönelttiği Eleştiriler*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006.