

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

130010

İBN HALDUN'DA
DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ

130010

Feyzullah AKDEMİR

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Danışman

Prof. Dr. Hanifi ÖZCAN

İZMİR / 2003

Yemin Metni

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum "İbn Haldun'da Din-Felsefe İlişkisi" adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin bibliyografyada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

01/12/2003

Feyzullah AKDEMİR

TUTANAK

Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü' nün .../.../... tarih ve ... sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisanüstü Öğretim Yönetmeliği'ninmaddesine göre Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı yüksek lisans öğrencisi Feyzullah Akdemir'in İbn Haldun'da Din-Felsefe ilişkisi konulu tezi incelenmiş ve aday .../.../... tarihinde, saat ...'da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra ...70... dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından jüri üyelerine sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin ...başarılı...olduğuna oy...birliği...ile karar verildi.

BAŞKAN

ÜYE

Prof. Dr. Hamit Özcan

ÜYE

Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu

ÜYE

Prof. Dr. Ali Kemal Demir

YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

ÖZET

Öncelikle İslam'da din-felsefe ilişkisinin başlaması Yunan felsefesinden yapılan çevirilere; ilmi ve kültürel mirasın aktarılmasına yardımcı olan Yakubi ve Nasturi medreselerine ve kelami-siyasi tartışmalar sonucu oluşan Eşari ve Mutezili okullara dayanır. Felasife de tıpkı Mutezile gibi ilahiyat alanını akli araştırma konusu etmiş, alemi anlamak ve alemle Allah arasındaki bağlantıyı açıklamak için görüş belirtmiştir.

İbn Haldun, felasifenin bilgi teorilerini, akıl teorilerini ve duyulur şeylerden yapılan soyutlamaları kabul eder. Sebep-sonuç bağlantısını savunur. Ama aklın konuşma hakkını kıyas ve özel halleri asıl ilkelere bağlama dışında elinden alır. Aklın alanı ile naklin alanı arasında yaptığı bu ayırım onun Gazali'ci olarak nitelenmesine sebep olmuştur. Oysa o bazı bölümlerde Gazali'yi anımsatsa bile, genelde eleştirel bir tutum içindedir. İbn Haldun felsefe ve kelamın alanlarının birbirinden farklı olduğunu belirtir. Eğer bu alanlar karıştırılırsa bundan hem din hem de felsefe zararlı çıkacaktır. İbn Haldun'un getirdiği çözüm budur: Din ile felsefe birbirlerine müdahale etmeyi bırakıp kendi konu ve sorunlarına dönmelidir. Bu, her ikisi içinde en faydalı sonucu verir.

ABSTRACT

The beginning of the relationship between religion and philosophy in Islam depends on the translations from the Greek philosophy, the Nestorian and the Jacobite schools that contributed to the transmission of scientific and cultural heritage, and the Ash'arite and Mutazilite schools that emerged as a result of the theological-political disputes. Like the Mutazilites, *falasifa* made theological sphere its subject of inquiry, and developed ideas in order to understand the world and to explain the connection between the world and Allah.

Ibn Khaldun accepts the epistemology of *falasifa*, its theory of reason, and the abstractions made out of sensible things. He defends cause-effect relationship. Yet, he denies the right of reason to speak except in making analogies and relating specific cases to basic principles. Such a separation between the realms of *aql* and *naql* caused Ibn Khaldun to have been described as a follower of Ghazzali. However, although in certain points Ibn Khaldun reminds Ghazzali, he keeps a critical stance in general. He points out that the realms of philosophy and theology are different from each other. If these realms are conflated, both philosophy and religion will suffer. For Ibn Khaldun the solution is this: both philosophy and religion should stop intervening each other, and turn towards their distinctive subjects and problems. This will bring about the best consequence for the both.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	I
ABSTRACT	II
İÇİNDEKİLER.....	III
GİRİŞ	V
A. ARAŞTIRMANIN KONUSU	V
B. ARAŞTIRMANIN AMACI.....	VII
C. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	VIII
D. YAZAR HAKKINDA BİLGİ	X
D.1. Hayatı.....	X
D.2. Eserleri.....	XI

I. BÖLÜM

İBN HALDUN'A KADAR DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ VE DÜŞÜNCE GELENEĞİ

I.I. DİNİN FELSEFEYLE ETKİLEŞİMİ.....	1
I.I.A. ÇEVİRİLER	1
I.I.B. OKULLAR.....	5
I.II. İSLAM FİLOZOFLARI ve FELSEFE - DİN İLİŞKİSİ	13
I.II.A. KİNDİ'NİN DİNİ TEMELE ALAN FELSEFE-DİN İLİŞKİSİ	16
I.II. B. FARABİ'DE DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ	18
I.II.C. İBN SİNA'DA DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ.....	25
I. II. D. GAZALİ'NİN FİLOZOFLARI ELEŞTİRİSİ.....	28
I.II.E. İBN RÜŞD'ÜN AKLI TEMELE ALAN DİN-FELSEFE UZLAŞTIRMASI.....	32

II. BÖLÜM

İBN HALDUN'DA DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ

II.I. İBN HALDUN'DA DİNİN ANLAŞILMASI	39
II.I.A. İBN HALDUN'UN KONUYU ELE ALIŞ ŞEKLİ	39
II.I.B. DİNİ İLİMLER VE DİNİN FELSEFE KARŞISINDAKİ ÖNCELİĞİ.....	44
II.I.C. TASAVVUF VE DİNİ İLİMLERİN FELSEFELEŞMESİ	53
II.II. KELAM VE FELSEFE ARASINDAKİ İLİŞKİ.....	56
II.II.A. İBN HALDUN'UN KELAMİ OKULLARA BAKIŞI VE KELAM ELEŞTİRİSİ.....	59
II.III. İBN HALDUN'DA FELSEFE TASAVVURU	66
II.III.A. FELSEFENİN MAHİYETİ VE DALLARI	66
II.III.A. 1. Riyazi İlimler (Matematik)	70
II.III.A. 2. Hendsi İlimler (Geometri)	71
II.III.A. 3. Tabiiyyat (Fizik)	72
II.III.B. MANTIK VE MANTIĞIN DİN İLE İLİŞKİSİ.....	74
II.III.C. METAFİZİK ELEŞTİRİSİ	79
II.III.D. FELSEFE VE FİLOZOFLARI ELEŞTİRİSİ.....	82
SONUÇ	89
BİBLİYOGRAFYA	90

GİRİŞ

A. ARAŞTIRMANIN KONUSU

Din, insan varolduğundan beri insanın hayatına doğrudan etki eden temel bir faktör olmuştur. Dinin gerek yaşanılan hayata dair bilgiler vermesi gerekse insanın hayatına yön veren ahlaki ilkeler ve kurallar kazandırması açısından önemlidir. Felsefe de aynı şekilde hakikatin araştırılması konusunda farklı yöntemlerle de olsa insanı dinin vardığı sonuçlara ulaştırma çabası içinde olmuştur. Genel olarak din ve felsefenin sonuçta insanın mutluluğunu hedeflemesi, hayatının anlamı ve değeri konusunda açıklamalarda bulunarak fayda sağlaması insan için kayda değer bir öneme sahiptir. Din ile felsefenin bu ortak paydada buluşması İslam dünyasında önemli bir yer işgal etmiştir.

Din-felsefe ilişkisi şeklinde kendisini gösteren bu konu ilk zamanlarda kendini Din ve felsefe adında iki ayrı konular bütünü olarak belirtmese de temelde ve daha genel bir biçimde akıl-vahiy ilişkisi şeklinde görünür. Bu anlamda doğru bilgiyi verdiği inanan vahiy veya Din ile doğru bilgiye ulaşmak isteyen ve bu konuda çaba sarf eden akıl veya Felsefenin ilişkisidir. Din veya vahiy, Peygamber vasıtasıyla insanlara doğru yolu, doğru bilgiyi ve doğru davranışı gösterir. Dinin insana verdiği bu doğru bilgi ve ulaştığı doğru davranış sonucunda insanın mutluluğa ulaştığına inanılır. Din, mutluluğu elde etme yolunda insana yardımcı olan temel bir faktördür.

Felsefe ise deney, gözlem ve akıl yürütmelerle insan, alem hakkında doğru bilgiye ulaşmak ve doğru sonuçlara varmayı ve mutluluğa bu yolla ulaşmayı hedeflemektedir. Dinin yöntemi ile felsefenin yöntemi birbirinden tamamen farklıdır. Din kendi tezlerini savunurken vahyi esas alır. Bu esasa dayanarak kendi tezlerini doğrular. Felsefe ise kendi tezlerini savunur ve doğrularken akli esas alır. Bu farklılaşma her iki alan arasında bazen uzlaşma ile sonuçlanmış bazen de çatışmaya sebep olmuştur.

Özellikle bazı İslam filozofları dinin hakikatleriyle felsefenin hakikatleri arasında herhangi bir farklılığın olmadığı iddiasından hareket ederek bu iki alanın aynı gerçekliğin farklı iki yansıması ve görüntüsü olduğunu söylemişlerdir. Bu alanlar hakkında yaptıkları çalışmaları ve geliştirdikleri teorileri bu esas üzerine kurmuşlardır. İnsanın düşünmesine verdikleri öneme binaen bilgi ve akıl teorilerini, Allah'la alem arasında bir bağ kurmak için sudur teorisini, peygamberliğin anlamını açıklamak için nübüvvet teorilerini geliştirmişlerdir.

Dinin savunmasını ise Kelamcılar üstlenmiştir. Onların hareket noktası ise dinin hakikatleriyle felsefenin hakikatleri arasında farklılık olduğu görüşüdür. Kelamcılar en başta filozofların ilahiyat alanında söz söylemelerini doğru bulmayarak onları eleştirir. Kelamcılar, filozofların akıl yürütmelerini ve geliştirdikleri teorileri bid'at ve sapıklık sayar. Gazali'nin filozofları üç meselede küfürle itham ederek felsefeye hücumu ve Tehafütü'l-Felasife adlı eseriyle İslam dünyasındaki felsefe çalışmalarını önemli ölçüde sınırlandırması, sekteye uğratması bilinmektedir. Gazalinin felsefe yaptığı bu eleştiriye cevap çok zaman sonra İslam dünyasının merkezinin çok uzağından, Endülüsten İbn Rüşd yoluyla gelmiştir. O, Tehafütü't-Tehafüt adlı eseriyle filozofların maksadını açıklamış ve aynı zamanda Aristo'ya dönüş çağrısı yapmıştır. İbn Rüşd, felsefe ve dinin aynı anneden süt emen ikiz kardeş olduklarını söyleyerek felsefe ve dini uzlaştırmaya çalışmıştır.

İbn Haldun bu uzlaşma ve çatışmalarının sıcaklığının hissedildiği bir dönemde yaşamıştır. Her ne kadar Gazali-İbn Rüşd çekişmesi gibi büyük oranda bir çatışma yaşanmasa da toplum içinde bunun etkileri devam etmektedir. Düşünen ve toplumu gözlemleyen bir filozof olarak İbn Haldun'un bu tartışmadan bi-haber olması düşünülemez. Toplumsal olaylar hakkında çalıştığını da hesaba katacak olursak O'nun bu konuda söz söylemesi kaçınılmazdır. O, en başta tarafların bakış açılarını göz önüne serer. Kelamcıların tabiata bakış açıları, hayatı anlamlandırmaları ve algılamaları ile filozofun hayata bakış açısı ve algılaması birbirinden oldukça uzaktır. Bu uzaklık, belirtilen görüşlerin etkisiyle belli bir farklılaşmayı doğurmuştur. İbn Haldun metodu gereği düzeyli bir rasyonalist ve emprist olmasının etkisiyle her iki farklı görüş hakkında çeşitli eleştirilerde bulunur. Bazen Kelamcıları eleştirir ve onları konularından uzaklaştırarak farklı alanlarda söz söylediklerini, yola

çıkış nedenleri ile vardığı sonuçların birbiriyle uyuşmadığını ve yanlış mecralara kaydıklarını söyler. Bazen de felsefeyi ve filozofları eleştirir. Filozofların akla çok güvenmeleri sonucu her şeyi açıklama gayretini ve varlığı kuşatma çabalarını aklın sınırlı bir idrak kapasitesi olduğundan yapılan bu işlemin hayal kırıklığına götüren bir süreç diye tanımlar. Bu eleştiri tarzı ve yöntemi İbn Haldun'un bazen Gazali'ye bazen de İbn Rüşd'e yakın olduğu iddialarını gündeme getirmiştir.

İbn Haldun genel olarak akıl-vahiy ama daha özelde din-felsefe ilişkisini işlerken temelde her iki alanın birbirine müdahalesini en aza indirmeyi gözetir. Bu temel görüşü onu Gazalici söylemin bir devamı gibi göstermesine rağmen Aristo'nun bilgi teorisinin ilkelerini benimsemesi ve bakış açısının Aristo'ya yakın olması İbn Haldun'u İbn Rüşd'ün tilmizi gibi görenlerin iddialarını güçlendirmiştir.

B. ARAŞTIRMANIN AMACI

Biz bu araştırmamızda akıl-vahiy, din-felsefe ilişkisinde İbn Haldun'un düşüncesini ortaya koymaya gayret ettik. Çabamız İbn Haldun hakkında ileri sürülen iddialara cevap vermek değil bizzat ileri sürülen iki ana iddianın ötesinde onun daha farklı bir yönünün olup olmadığını açığa çıkarmaya çalışmaktır. İbn Haldun hakkında yapılan çalışmaların çoğunluğu onun ya Gazali'nin devamı ya da İbn Rüşd'ün takipçisi bir düşünür olduğuna dair bir kanaatle sonuçlanmıştır. Din-felsefe ilişkisi açısından bu iki farklı iddia kendilerine gerekli temeller bulsa da İbn Haldun'un görüşlerini birebir karşılamamaktadır. İbn Haldun nedensellik prensibine inanması, bilginin imkanını tetkik edilebilir olma şartı ile birlikte kabul etmesi, bunun yanında Aristo gibi tasavvur ve tasdikten söz etmesi, bilgi edinme şartını değişmezlik ilkesiyle bağlantılı kılması, Mantık'a önem vermesi, tabiiyyat ve matematik ilimleri hakkında akli ilimlerle uğraşan filozoflara eleştiri getirmemesi, onun İbn Rüşd üzerinden Aristo ile bağlantısını gösterir. Mukaddimenin değişik yerlerinde Eşari kelamcılarını yerden yere vuran eleştirilerini bu bağlantıyı göz önünde tutarak açıklayabiliriz.

Buna karşılık din ile felsefenin alanlarını ayırarak konu, bakış açısı, yöntem ve tarzlarının farklı olduğunu söylemesi onun Gazaliyle bağlantılı

olduğu kanaatini uyandırır. Filozofları eleştirisi ile felsefeye yazdığı reddiyei bu bağlamda değerlendirmek gerekir.

Biz yüksek lisans tezinin sınırlarını gözeterek gücümüz ölçüsünde İbn Haldun'un bu bağlantılarını gerek seçtiğimiz metinlerle gerekse bu metinlere yaptığımız yorumlarla göstermeye çalıştık. İbn Haldun yaşadığı dönem itibariyle oluşan fikri gelenekler çerçevesinde dinin ve felsefenin İslam toplumundaki yerine ve bu ikisi arasındaki ilişkiler bütününe değinmeye çalıştık. Din ve felsefenin salt olarak kelime anlamlarının açıklanmasını değil de İslam'da din-felsefe ilişkilerinin geçirdiği süreci, okullar arasında tartışılan meseleleri ve bunların İbn Haldun üzerinde ve dönemindeki yansımalarının belirgin çizgilerini göstermeyi amaçladık. Her ne kadar İbn Haldun hakkında yapılmış yabancı araştırmalar ve yazılmış kitaplar olsa da Türkçe eserlerde bu çalışmalar yeterli değildir. Yazılan eserlerde genellikle İbn Haldun'un siyaset teorileri, ekonomik ilişkileri, umran ilmi gibi alanları konu eden araştırmalar olup farklı yönlerine değinirler. Biz bu çalışmamızda çok yönlü bir düşünür olan İbn Haldun'un sadece din-felsefe ilişkisine bakış açısını göstermeye çalıştık.

C. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Biz bu görüşler çerçevesinde konuyu öncelikle başlangıcı ve sonrasıyla ortaya koymak için İbn Haldun'a gelinceye kadar Din-felsefe ilişkisinin oluşum ve gelişim sürecinde belirgin olan ana çizgileri anlatmayı gerekli gördük. İbn Haldun'un söylediklerinin anlaşılması için bu süreçlerin bilinmesi daha açıklayıcı olacaktı. Çünkü İslam dünyasının Grek kültür ve ilmi mirasıyla etkileşimini, yapılan çeviri faaliyetlerini, bu konuda etkin olan medreseleri ve okulları anlatmaz isek din-felsefe ilişkisinin başlangıcı eksik kalacaktı.

Bunun için ilk önce İslam dünyasına felsefenin hangi yollarla nasıl girdiğini anlatmaya çalıştık. Daha sonra İslam dünyasına geçen felsefenin Müslüman toplumunda nasıl karşılandığını ve anlamlar bulduğunu belirttik. Kendini ilk önce din-felsefe ilişkisi olarak değil de akıl-vahiy karşılaşması olarak gösteren bu soruna Mutezile ve Eşari mezheplerinin nasıl yaklaştığını anlattık. Rasyonalizmin temsilcisi olan Mutezileye karşı Eşarilerin tepkisini ve

bu iki mezhep arasında geçen tartışmaları değerlendirdik. Daha sonra felsefe diye bilinen filozofların din ile felsefeyi nasıl ilişkilendirdikleri, bunu yaparken de hangi teorileri neden geliştirdiklerini ve ne şekilde tepki gördüklerini anlattık. Felasifenin bu görüşlerinin kelimacılar ve özellikle Gazali tarafından nasıl karşılandığı ve anti-tezlerini Gazali bölümünde sunmaya çalıştık. Birinci Bölüm'ün sonunda ise İbn Rüşd'ün Gazali'ye cevabını ve İbn Haldun'la ilişkisini anlatmaya çalıştık.

İkinci Bölüm'de ise din-felsefe ilişkisinin bu çizgilerinin İbn Haldun tarafından nasıl değerlendirildiğini ve ne şekilde işlendiğini ortaya koymaya çalıştık. İlk önce İbn Haldun'un bilgi'den ne anladığını açıklamak için bilgi tasnifinden; insanın bunu idrak etme yeteneği olan akıldan ne anladığını göstermek için de akıl tasnifinden bahsettik. İbn Haldun'un din-felsefe ilişkisini işlerken filozofun ilimler tasnifini esas aldık. Bu temel üzerine konumuzu inşa ettik. Çünkü İbn Haldun Din-felsefe ilişkisini yoğun olarak ilim tasnifinde ve bu konunun geçtiği Mukaddimenin altıncı bölümünde işlemiştir. Bu bölüm ilimler ve çeşitleri hakkında bilgiler verirken aynı zamanda İbn Haldun'un konuya bakış açısını gösteriyordu. Biz de aslına bağlı kalmak ve konunun işleniş tarzına uygun olması için onun ilim tasnifindeki sıralamasını göz önünde tutarak çalışmamızı düzenlemeyi uygun bulduk. Bu tarz bir çalışma hem şematik olarak daha bütüncül bir görüntü sergileyecek hem de İbn Haldun'un konuyu işlerken yaptığı açıklamaları atlamamızı engelleyecekti.

Konuyu işlerken gerekli gördüğümüz yerlerde aslına müracaat etmek kaydıyla dayandığımız ana eser Mukaddime'dir. Bunu yanında İbn Haldun'un tasavvufun mahiyetine ilişkin açıklamalarda bulunduğu bir diğer eseri olan Şifau's-Sail'i de ana hatlarıyla işledik. Yapılan çeviriler içinde en iyisi olarak kabul edilen Mukaddimenin Süleyman Uludağ tercümesini esas aldık. Çünkü yaptığımız araştırmalar ve ulaştığımız kaynaklar bize diğer çevirilerin büyük oranda eksik olduğunu göstermektedir. Ama biz bazen de Mukaddimenin diğer bir çevirisi olan Z.Kadiri Ugan tercümesinden de faydalandık.

D. YAZAR HAKKINDA BİLGİ

D.1. Hayatı

İbn Haldun hicri 732, miladi 1332 yılında Tunus'ta doğmuştur. Ailesi Hadramut'tan İspanya'ya göç ederek gelmiştir. İbn Haldun felsefe, tarih ve zamanında geçerli olan diğer ilimleri tahsil etmiştir. İbn Haldun'un hayatını birkaç safhada inceleyebiliriz. Birinci safha; onun yetişmesi ,talebeliği ve tahsil dönemidir. 1332 yılından 1350 yılına kadar zamanını genellikle doğum yeri olan Tunus'ta geçirmiştir. Bu zaman zarfında Kuran ezberlemiş ve ilim tahsil etmiştir. İkinci safha; siyasi ve idari işlerle meşgul olduğu 1351-1375 arasıdır. Bu zaman zarfında Tunus, Cezayir, Fas, Endülüs arasında dolaşmış, siyasi idari görevlerde bulunmuştur. Üçüncü safha; telifle meşgul olduğu dönemdir. Bu süre 1375-1383 yılının sonuna kadardır. İlk dört yılı İbn Salame kalesinde, son dört yılı Tunus'ta geçiren İbn Haldun yedi ciltten oluşan Kitabu'l-İber'i bu dönemde yazmıştır. Mukaddime, Kitabu'l-İber'in giriş kısmıdır. Dördüncü safha; kadılık, müderrislik yaptığı dönemdir. Bu dönem 1383 ten vefat ettiği 1406 yılına kadar sürer. ¹

İbn Haldun'un fikirlerinin gelişmesinde bir çok alimin etkisi görülmektedir. En çok etkili olanlardan biri Muhammed Hadrami'dir. Diğerleri ise akli ilimler denen felsefe ilimlerinde üstadı Abili ve tarihte Mesudi'nin fikirlerinin etkisi görünür. Ancak kendisi bu konuda yeni araştırma yöntemleri geliştirmiştir. İlk kez sosyoloji ve tarih felsefesi yapmıştır. İbn Haldun'un 'tarih'ine yazdığı Mukaddime adlı eseri tarih felsefesinin ilk araştırma yöntemi görünür. ²

İbn Haldun tarih felsefesini ve usulünü müstakil bir konu olarak ele alıp inceleyen yegane İslam alimidir. İbn Haldun asıl eserinde bir rivayetçi olmaktan ayrılmamışsa da, mukaddimesinde açıkladığı felsefi ve toplumsal konularda sebep-sonuç bağlantısını ve tarihte eleştiri metodunu arayan bir alimdir. Çünkü tarih görünüşte eski zamanlarda ve devletlere ait haberlerin naklinden ibaret gibi ise de hakikatte, insan için o, tefekkür ve tahkik meydanı

¹ Daha geniş bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, Mukaddime, Önsöz, İstanbul, 1988, c.1., s.17

² İbrahim Agah Çubukçu, Türk-İslam Düşünürleri, Ankara, 1989, s.81

olmuştur. O, kainatta olayların kaynağının sebeplerini inceler. Olayların olma sebeplerini derinlerde arar, bu yüzden tarih, felsefenin temelidir.³

İbn Haldun'un tarihe getirdiği bu yeniliği ve metodu, ilimler sahasına aktarmış ve gerek dini ilimler sahasında kelamcılara gerekse akli ilimler sahasında filozoflara eleştiri getirerek uygulamıştır

D.2. Eserleri

Bu bölümde İbn Haldun'un eserlerini kısaca tanıtmaya çalışacağız.

a) Lübabül-Muhassal fi Usul'd-Din: Fahrettin Razi'nin, el-Muhassal adlı eserinin kısaltılmış şekli olup bedihiyyat, malumat, ilahiyat ve semiyat adlı dört bölüm ve bir hatimeden oluşur.

b) Şifau's-Sail : Tasavvufa dair bir eserdir. Şatibi Fas alimlerine bir mektup yazarak tasavvufa girmek isteyen bir kişinin şeyhe bağlanmasının şart olup olmadığını sormuş, İbn Haldun bu soruyu eseriyle cevaplandırmıştır.

c) Kitabü'l-İber : İbn Haldun bir dünya tarihi niteliğini taşıyan bu eseri önsöz ve giriş mahiyetinde yazdığı ve Mukaddime adını verdiği bölümle üç kitaptan oluşan yedi ciltten meydana gelir.

İbn Haldun'un Mukaddime olarak bilinen meşhur eseri el-İber'in birinci kitabı ile bu önsöz ve girişten meydana gelir. İbn Haldun'a haklı bir şöhret kazandıran İslam ve hatta dünya düşünce tarihinin en özgün eserlerinden biri olan Mukaddime'ye İbn Haldun bu ismi vermemiştir. El-İber'in altı ana bölüme ayrılan birinci cildi zamanla Mukaddime diye anılır olmuştur.⁴

İbn Haldun'un arkadaşı İbn Hatib, İbn Haldun'un bugün mevcut olmayan yukardaki eserlerden farklı olarak birkaç eser zikreder. Bunlar: Kaside-i Bürde, İbn Rüşd Risalesi, Kitabu'l-Mantık, Kitabu'l-Hisab ve şiire ait bir eserin şerhi.⁵

³ Zeki Velidi Toğan, *Tarihte Usul*, İstanbul, 1950, s. 167

⁴ Süleyman Uludağ, *İbn Haldun, İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1999, c.20, s. 541

⁵ Hilmi Ziya Ülgen/Z. Fahri Fındıkoğlu, *İbn Haldun*, İstanbul, 1940, s. 15-16

Kısaca değınmek gerekirse İbn Haldun'un düşünce sisteminin merkezini ilk defa kendisinin temellendirdiği "umran ilmi" oluşturur. Bu ilim, alemin umranından ibaret olan insan toplumunu ve ona tabiatı gereği arız olan halleri bu hallerin zorunlu sonuçlarından ibaret olan tarihi ve tarihin hakikatini konu edinmektedir. Umran ilminin amacı insanları taklitten kurtarıp daha önce olmuş olanla daha sonra olacak olanın anlaşılması konusunda bakış açısı kazandırmaktır. İbn Haldun umran ilmi ile tarih ilmi arasındaki bağlantıya dikkat çeker. Geçmişle gelecek suyun suya benzediğinden daha fazla benzer. Bu benzerliğin farkedilebilmesi için çok dikkatli bir müşahede gerekmektedir. Tarih ilmi ile umran ilmi bu noktada buluşmakta, tarih umran ilminin zahiri, umran ilmi ise tarihin batını olmaktadır.⁶

Biz bu çalışmamızda İbn Haldun'un umran ilmi, asabiyet, mülk, bedevi-hadari umran ayrımı gibi işlediği konulara girmedik. Sadece Mukaddime'deki ilimler tasnifine dayanarak din-felsefe ilişkisini işledik.

Son olarak bu çalışma esnasında katkıda bulunan ve özellikle bilgisayar yazımında emeği geçen A. Özpınar ile tezi seçmemde ve hazırlamamda değerli yardımlarını esirgemeyen hocam Prof. Dr. Hanifi ÖZCAN'a teşekkür ederim.

⁶ Tahsin Görgün, İbn Haldun, İslam Ansiklopedisi, c.20, s. 543

I. BÖLÜM

İBN HALDUN'A KADAR DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ VE DÜŞÜNCE GELENEĞİ

İbn Haldun'da Din-felsefe ilişkisine geçmeden önce İbn Haldun'a kadar olan Din-felsefe ilişkisinin serüvenini kısaca belirtmemiz gerekmektedir. Bu açıklama çabası hem İbn Haldun'un hangi zemin ve şartlarda ortaya çıktığını göstermesi açısından faydalı, hem de İbn Haldun'u anlama bakımından gereklidir. Zira "İbn Haldun'un İslam düşüncesindeki yeri nedir?" sorusu birçok araştırmacı tarafından sorulmuş ve birbirinden farklı pek çok cevap verilmiştir. Onun Gazali'nin takipçisi bir filozof olduğunu söyleyenler kadar İbn Rüşd'ün tilmizi olduğunu iddia edenler de vardır. Biz öncelikle İbn Haldun'a kadar Din-felsefe ilişkisinin İslam düşüncesindeki yerini ve İslam düşüncesinin oluşumunda etkin olan ana çizgileri kısaca anlatmak istiyoruz.

I.I. DİNİN FELSEFEYLE ETKİLEŞİMİ

I.I.A. ÇEVİRİLER

Eğer İslam'da din-felsefe ilişkisinden bahsedilecekse İslam düşüncesinin temasa geçtiği Yunan felsefesi ve ilminden yapılan çevirilerden başlanması gerekmektedir. Bunun için her şeyden önce VIII. ve IX. yüzyıllarda İslam medeniyetinin yaptığı Rönesans hareketi ve Yunan düşüncesinden geçen eserler üzerinde durmak ve bu kök üzerine bir parça eğilmek lazımdır. Çünkü İslam düşüncesinde en mühim fikir kaynaklarından biri Yunan felsefesi olmuştur. Fakat bu tesir doğrudan doğruya değil, İskenderiye yani Helenistik felsefe ve Hristiyanlaşmış Yunan felsefesi kanalı ile dir.¹

Felsefe ve bilimde Atina'nın mirasçısı olan İskenderiye'nin 641 yılında fethinden sonra Ortadoğu'daki İslam fetih hareketi fiilen tamamlanmış, Antik dünyanın kültürel merkezi haline gelen İskenderiye'nin zaptı ile İslam dünyası Yunan ve Ortadoğu kültürleri ile temasa geçmiştir. Felsefe ve bilimde Atina'nın mirasçısı olan İskenderiye, Yunan spekülâtif düşüncesi ile Mısır, İran, Fenike,

¹ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, Ankara, 1967, s.13.

Yahudi ve Hristiyanlara ait Doğu din ve mistik geleneklerinin karşılaştığı zemin haline gelmiştir. Bu Doğu-Yunan karşılaşmasının başta gelen ürünü Mısırlı Plotinus (ö.270) ve onun şöhretli öğrencisi Tireli Porfirius (ö.303) tarafından kurulan Yeni-Eflatunculuktur. Yeni Eflatunculuk doğunun dini ve mistik tarzıyla yorumlanmış ya da yeniden düzenlenmiş Eflatuncu, Aristocu, Pisagorcucu ve Stoacı gibi klasik Yunan düşüncesi içindeki belli başlı akımları bir araya getirmeye girişen muhteşem bir hamle idi.²

İslam dünyasının Yunan felsefi düşüncesiyle karşılaşmasından sonra benzeri görülmemiş bir çeviri hareketi başlamıştır. Bu çeviri hareketinde fikri bağlantının tabii malzemesi dildir. Bu sebeptendir ki bu bağlantı başta derin ve sağlam olmamış, ancak bu fethedilen ülkelerin ahalisi karşı tarafın lisanını öğrenip gerek Araplarla gerekse çeşitli gruplar birbiriyle konuşabilme imkanına erdikten sonra gerçekleşebilmiştir. Bu yüzden en mühim bağlantı yolları medreselere ve çevirilere dayanır.³

Orijinal hiçbir şey ortaya koymadıkları halde çeviri konusunda Doğuya en çok emeği geçenler Süryanilerdir. VIII. yüzyıldan X. yüzyıla kadar Yunanca eserleri gerek eski Süryanice tercümelerden gerek kendi düzelttikleri ve kısmen de yeniden tertip ettikleri nüshalarından Arapça'ya nakleden sadece Süryanilerdir.⁴

Bunun yanında iki alem arasında asıl bağlantı Nasturi ve Yakubi manastırlarıyla olmuştur. Suriye'nin çöle bakan yanında, İran'a vergi ile bağlı olan bu yerler 633'te İslam ordularına teslim olmalarına rağmen ilk halifeler zamanında özgürlüklerini muhafaza ettiler. Kültür dilleri Arapça'ya yakın olan Süryanice idi. Bu heteredoks kiliselerin yayınları ve onların bir müddet sonra kolayca Arapça'ya çevrilmesi yardımı ile Yunan ve İskenderiye felsefeleri İslam alemine yayılmıştır. Beşinci yüzyılda Edessa (Urfa) medresesi, sonra Antakya'nın varisi olan Nisibe medresesi, Yunanca'dan Süryanice'ye Aristo eserlerini ve şerhlerini çevirdiler. VI. yüzyılda Jean Philopon'un Yunanca yazılmış şerhleri bulunuyordu. Bunlar bütün monophysite alemde akisler

² Macit Fahri, *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, (çev. Şahin Filiz), İstanbul, 1988, s. 19

³ Y. Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, (çev. Fahrettin Olguner), İstanbul, 1992, s. 121

⁴ T.J.de Boer, *İslamda Felsefe Tarihi*, (çev. Yaşar Kutluay), İstanbul, 2001, s.38

uyandırdı. Bu zatin şerhleri İslam dünyasında çok tanındı, ayrıca açıklandı. Yakubiler, Re'sül-ayn ve Kinnesrin medreselerine ayrıldılar. İlkinde Sergius Aristo'nun Kategoriler'ini, Porfiryus'un İlsagoci'sini çevirdi ve "Aristo'nun prensiplerine göre evrenin sebeplerini" yazdı. Severe Sebokht, Kinnesrin'de İlk Analitikler ile Perihermeneias'ı şerh etti. VII.-VIII. yüzyılda bir başka Yakubi Georges açıklanmış olan bütün Organon'u Süryanice'ye çevirdi. Nasturi mezhebinin merkezini Bağdat'a nakleden Timothe, Topiklerin bir kısmını doğrudan doğruya Arapça'ya çevirdi. IX. yüzyılda hekim Huneyn b. İshak'ın başkanlığında bir Nasturi zümresi Bağdat'ta Abbasi halifeleri hesabına çalışarak bir çok eseri Arapça'ya çevirdiler. Huneyn, oğlu İshak, yeğeni Hubays bu çalışanların arasında idi. Bu surette bütün Galen, Hipokrates, Discorides, Platon, Aristo'nun eserlerinden bir kısmı Arapça'ya çevrildi. Ebu Bişr Matta bu çalışmaları devam ettirdi. Yahya b. Adi ve Yahya b. Batrik Platon ve Aristo'nun bir çok eserini Süryanice'den Arapça'ya çevirmiştir. Süryanice'den Arapça'ya çevrilen Enneadlar, İslam ortaçağında ve kısmen Hristiyan dünyasında Aristo'nun Teolojisi (Kitabu'l-İlsagoci) diye tanınmış ve Aristo'nun metinleri ile birlikte incelenmiştir.⁵ Görüldüğü gibi Müslümanlar Yeni Eflatuncu tesirleri Yakubiler vasıtasıyla almışlardır.

Süryanice'den Arapça'ya çevrilen ilk temel felsefi metin Plotinus'un Enneadlar diye bilinen son üç kitabının (IV-V-VI) bir şerhi olduğuna ilişkin hakikatinde ortaya koyduğu gibi bunun Arap-İslam filozoflarının zihinsel evreni esir edeceği şaşırtıcı gelmemektedir. Bununla birlikte güvenilir ilk felsefi çeviriler, Abbasi halifesi Mansur döneminde Kategoriler, Hermeneutica ve I. Analitikler; H. Reşid döneminde Eflatun'un Timaus, Aristo'nun De Anima'sıdır. Ancak, felsefe, bilim ve tıp alanlarında Yunanca ve yabancı eserlerin çeviri işine resmiyet kazandıran kişi Harun Reşid'in ikinci oğlu Me'mun olmuştur. Halife Memun bir çeviri enstitüsü ve kütüphanesi olarak hizmet görmesi için Bağdat'ta 830 yılında Beytü'l-Hikme'yi kurdu muştur.⁶

⁵ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, Ankara, 1967, s.17-18

⁶ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, (çev. Şahin Filiz), İstanbul, 1988, s. 20-21

Beytül Hikme, İslam felsefesi ve biliminin gelişmesi gayesi ile Yunan etkisini hem teşvik etmek hem de bu işi bir düzene koymak düşüncesiyle kurulmuştu.⁷

Bu çeviri faaliyeti sonunda Antik Grek kültürünün ilmi ve felsefi mirası bazı eksik ve yanlışlarına rağmen Arap dünyasına aktarılmıştır. Bu aktarılan çevirilerdeki yanlışlıklar ise gerek dilin yetersizliğinden gerekse nakilcilerin dili kullanmadaki bilgisizliğinden kaynaklanıyordu. Bir başka önemli sebep de; naklin Yunanca aslından yapılmayışından doğuyordu. Özet halinde olan metinlerse anlaşılmadan aktarılıyor ve değişikliğe uğruyordu. Nakilcilerin çoğunun tıpla uğraşması ve yeterince felsefe tecrübelerinin olmaması da bu konudaki etkindir. Bir diğer etken de felsefeden çekinen nakilcilerin, iman adına kendilerince aykırı bulduğu şeyleri atlamaları ve bunu imana uygun biçimde değiştirmeleridir.⁸

Müslümanlar her şeyden önce felsefeye değil de başta tıp olmak üzere diğer müspet ilimlere doğrudan doğruya ilgi duymuşlardı. Ne var ki, o zamanda bu müspet ilimler felsefeyle sıkı münasebetteydi. Dolayısıyla gerek çevrilen eserlerin yazarlarının ve mütercimlerinin bir kısmının aynı zamanda filozof oluşu gerekse saraylarda vazifeli yabancıların felsefe bilmeleri, özellikle Abbasilerden itibaren dolaylı olarak Müslümanların da bu ilme ilgi duymasına sebep olmuştur. Bir yandan Müslümanların Ali ve Muaviye arasındaki kavgalar sonucu ortaya çıkan dini ve siyasi bölünmeleri ve meseleleri yorumlamaya başlayarak bir nevi kelami ve akli tartışmalara girmeleriyle, diğer yandan Müslümanların fethettikleri ülkelerde yaşayan diğer dinlere mensup kimselerle karşılaşmaları bu konuda etkin olmuştur. Hristiyanlarla Allah'ın tabiatı ve Tevhidin Teslisten üstünlüğü hakkında girilen tartışmalarda karşı tarafın Aristo mantığını ve eski Yunan filozofların fikirlerini kullanarak cevap vermelerini de hesaba katacak olursak, Müslüman alimlerin ve hükümdarların akli ilimlere, özellikle de ilk merhalede mantığa ilgilerinin bir kat daha artmış olduğu kendiliğinden ortaya çıkar. Bununla birlikte Abbasilerin ilk günlerinden itibaren müspet ilimlerin yanında, mantık ağırlıklı eserlerin de Arapça'ya çevrildiğini görüyoruz. İşte bu müspet ilimlere duyulan ilginin, beraberinde dolaylı olarak

⁷ Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, (çev. Turan Koç), Kayseri, 1992, s.5

⁸ Y. Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, (çev. Fahrettin Olguner), İstanbul, 1992, s.139

da olsa, felsefi ilimlere ve mantığa da bir ilgi uyandırması, felsefenin İslam dünyasına girmesinin asıl sebebidir.⁹ Anlatılanlar ışığında Müslüman mütefekkirlerin umumiyetle şu tesirler altında kaldıkları açıkça görünür. Birincisi, geniş ölçüde Yunan felsefesi mefhumları ve cedeli. İkincisi, daha dar ölçüde şarki Hristiyan kilisesi ilahiyatçıları ile şahsi münasebet ve münakaşaları. Üçüncüsü Hint felsefi mesleklerinin fikirleri.¹⁰

Ancak, İslam'da felsefenin Yunanca metinlerin çevirisiyle başladığını sanmak hatalıdır. Çünkü ilgi çekici olan husus; İslam kelamındaki felsefi temayüller, felsefe ile doğrudan herhangi bir açık bağlantı olmaksızın, daha çok meşru akıl yürütmeye ilişkin uygun kuralların gelişmesi yoluyla olmuştur. Daha Yunan mantığı ile tanışmadan önce hukuk alanında kullanılan felsefi kanıtlar, hukuk, kıyas ve anlamın mahiyeti ile ilgili tartışmalar vardı; bu bakımdan bazı Müslüman hukukçuların Aristoteles mantığının bu alanda kavramsal bir açıklık kazandırılmasına katkıda bulunabileceğini hoş karşılamalarını varsaymak tuhaf değildir.¹¹

I.I.B. OKULLAR

Her halükarda çeviriler İslam felsefe ve kelam düşüncesinin gelişmesinde temel bir faktör olmuştur. Bununla birlikte çevirilerin etkileri hemen hissedilmemiş ve teolojik zıtlıklarda kesin bir rol oynamaya başlaması ancak VIII. ve IX. yüzyıllarda görülmüştür. Diğer taraftan siyasi çekişmeler VIII. yüzyıl gibi erken bir dönemde rakip grupların teolojik yapılarını biçimlendirmede önemli bir rol oynamaya başlamıştır. Hz. Peygamber 'in 632'de vefatıyla birlikte Müslüman toplumda çatlak oluşturan ilk ciddi sorun hilafet görevinin meşru halefinin kim olacağı problemidir.¹²

Bir başka ciddi sorun ise; Hz. Osman'ın katledilmesinden sonra hilafet için kavgalarda, Cemel ve Sıffin savaşlarında Müslümanların birbirlerini öldürmeleriyle birlikte "büyük günah" meselesidir. İktidarı ele geçiren Muaviye

⁹ Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara, 1997, s.29

¹⁰ Macdonald, D. B., "Kelam" mad. *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1955, c.6., s.539

¹¹ Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, (çev. Turan Koç), Kayseri, 1992, s.9

¹² Macit Fahri, *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, (çev. Şahin Filiz), İstanbul, 1988, s. 27

tarafatları, iktidarı kaybeden Hz. Ali tarafatları ve Hariciler ile, bunların hiçbirinin siyasi tavrını benimsemeyen mutasavvıflar ilk İslami hareketler olarak değeriendirilebilir. İşte VII.yüzyılın belli başlı siyasi zümreleri olan bütün bu fırkaların ortaklaşa karşı karşıya durdukları meselelerin başında "hilafet ve büyük günah" geliyordu. Bunların temelini ise insan fiilleri, kaza-kader veya ihtiyar meselesi teşkil ediyordu. Herkes söz konusu meseleleri çözümlerken ve kendi yaptığının haklılığını ispata çalışırken dine müracaat ediyor ve ondan deliller getiriyordu. Böylece kendi durumlarını ve yaptıklarının meşru olduğunu tasdik ettirici mahiyette yorumluyorlardı. Böylesi bir psikolojik atmosfer içinde her fırka kendisi için tezler ve başkaları için antitezler formüle etti. Bu da siyasi-kelami fikir ekollerinin başlangıcı oldu. Muaviye tarafatlarının formüle ettiği tez, kaza ve kaderi temel alan Cebriye'nin görüşünden başkası değildi. Hariciler ve Hz. Ali tarafatlarının görüşü ise, insanın kısmi de olsa fiillerinde hürriyetine ve sorumluluğuna yer veren ama bazı konularda ayrılan Kaderiye'nin görüşüydü. Tarafsızların da elbette ki her şeyi Allah'a havale ederek Mürcie'yi temellendirmesi kaçınılmazdı.¹³

Görüldüğü gibi Kelami alanda yapılan tartışmaların başında kader problemi ve irade hürriyetine ilişkin meseleler gelir. Sonuçta bu meseleler kelamcılarını birbirlerine taban tabana zıt iki ayrı tarafa bölmüştür. Birinci tarafı özgür iradeyi savunan ve insanın fiillerinde hürriyete ve sorumluluğa yer verenler oluşturur. İkinci tarafı ise, kaderi insanın hürriyetinden ziyade bağıllığını ve kabullenmeyi savunanlar oluşturur.

Bunların yanında Felsefe bir koldan Felasife kanalıyla nispeten doğrudan doğruya İslam'a girecek, fakat diğer koldan da İslam okullarına sızarak işlevini yürütecekti. İlahiyatçı-felsefi okulların kendi aralarındaki çatışması bu ikinci kanalın ortaya çıkardığı bir olgudur. Şia ve Haricilik ihmal edildiğinde İslam'da iki büyük fikir ekolünün Mutezile ile Ehli Sünnet ve'l Cemaat olduğu görülür. İlahiyatçı felsefe açısından da İslam'da Mutezile ve Eşariye diğer ikincil okullardan sıyrılır ve anaokulları meydana getirirler. Mutezile Vasil b. Ata'nın; Eşariye ise Ebu Hasan el-Eşariye'nin takipçilerinin okullarıdır. Mutezile'nin rasyonalist kelam'ı karşısında Eşariler, ortodoks kelam'ın kaynağını oluşturmuşlardır. Mutezile irade-i cüz'iyeye ve kader

¹³ Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara, 1997, s.71-72

sorunlarında Allah'ın tam bir adalet ve hayırdan ibaret olmasından dolayı, insanın her türlü fiilinin önceden belirlenmiş olamayacağını, bu nedenle de etkin ve faal bir irade-i cüz'iyenin varlığını kabul etmek gerektiğini söylemiştir. Hayır ve şer ikilemine hücumda da Mutezile başı çekerek, İslam'da ilk kez, nassi ifadelere septik bir bakışla eğilmeye, bu bakışla birlikte düşünmeye ve sonuçta teoloji ile aklı uzlaştırmaya çalışmıştır.¹⁴

Böylece İslam vahyi ile felsefi akıl arası ilişkiler sorununun sistemli ilk hareketini Mutezilenin temsil ettiğini görmekteyiz. Mutezile'nin başlangıçta siyasi bir teşekkül olduğuna, Şii ve Harici hareketleri gibi, aynı şartlar altında doğmuş bulunduğu dair oldukça açık belirtiler vardır.¹⁵

Mutezile kelamının üzerinde dönüp odaklandığı iki temel tez; adalet ve ilahî vahdettir. Tüm Mutezile taraftarların mutabık kaldığı beş temel ilke ise; Allah'ın adaleti, birliği, aracı konumu, Allah'ın değişmez vaat ve vaidi, iyiyi emretmesi ve kötüyü yasaklaması şeklinde sıralanır. Mutezililer ilk olarak kendilerinin Ehli Adl olduklarını Allah'tan şerr'in sudur etmeyeceğini, sevap ve ikabın insanın ameline bağlı olduğunu ve ikinci olarak da Ehli Tevhit olduklarını ileri sürüyorlar, yani sıfatların Allah'ın zatında olduğunu inkar ediyorlardı. Mutezile Vasil'dan itibaren Cehm b. Safvan gibi deterministlere karşı çıkmıştır. Çünkü onlar dini yükümlülük anlayışını büsbütün bir alay konusu yapmışlar ve Kuran'da açıkça vurgulanmasına rağmen adalet kavramını anlamsızlaştırmışlardır.¹⁶ Allah adaleti gereği insandan şerr'in suduruna doğrudan doğruya sebep olmaz. Bu insanın ihtiyarına bağlıdır. İnsan bu sebeple fiillerinin yaratıcısıdır.¹⁷ Üstelik akıl Allah'ın kötülük işleyen olamayacağını ve mükafat vaadi ile cezalandırma tehdidine dayalı olarak 'vahyin vukuundan' önce olsa da, aklın doğal ışığı sayesinde insanoğlunun doğru ile yanlış birbirinden temyiz etme gücünü içtenlikle tanıdığını şart olarak öne sürer. Hikmeti ve adaleti sayesinde Allah, sadece doğru veya övgüye layık (maruf) olanı emredebilir; buna karşılık yergiyi hak eden şeyi yani

¹⁴ Ümit Hassan, İbn Haldun, A.Ü.S.B.F. yay., Ankara 1982, s.82-83

¹⁵ Nyberg, H. S. "Mutezile" mad. İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1960, c.8, s.756

¹⁶ Macit Fahri, İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş, (çev. Şahin Filiz), İstanbul, 1988, s.32

¹⁷ T.J.de Boer, İslamda Felsefe Tarihi, (çev. Yaşar Kutluay), İstanbul, 2001, s.68

münkeri yasaklar. Bağışlayıcı olan Allah yarattıklarının iyiliğini göz önüne almak zorundadır, aksi takdirde sadece adaletsiz değil, aynı zamanda güvensiz olacaktır. Cebriler ve Eşariler ise Allah'ın emrettiği her şeyin doğru, yasakladığı her şeyin de yanlış olduğu konusunda herhangi bir baskı altında olmadığını vurgulayan zıt görüşe sarılmışlardır. Ceza ve mükafat meselesinde Allah'ın vaat ve vaidlerinin kati ve sonsuz olduğundan hareketle şefa'at fikrini inkar etmeleri şaşırtıcı olmayacaktır. Mademki insanoğlu doğru ve yanlış bilebiliyor bu durumda vahyin bilgiye ne kattığı sorusuna Mutezile'nin cevabı; Kuran'da somutlaştığı gibi, vahiy, insanın ahlaki sezgi ve iç görüşlerini tasdik eder, onları hatalara karşı gözetip korur. Böylece vahiy sorumlulukları açıklar, kişi fiillerinin otoritesi konumuna yerleşir. Mutezile'nin Bağdat ve Basra kolu bireyin özgür oldukları veya seçmeye muktedir bulundukları irade alanı ile özgürce seçilmiş yapıp etmelerini gerçekleştirmeye sahip oldukları zahiri fiiller alanının esaslı cüzleri olan iki temel ilke üzerinde mutabık kalmışlardır. Seçme ve eyleme gücünü münhasıran Allah'a izafe eden rakipleri Cebrilere ters düşmüşlerdir.¹⁸

Mutezile'nin meşhur kelamcılarından Nazzam'a göre doğa teorisinde Allah, başlangıçta her şeyi birlikte yaratmış ve onların insan fiillerinde veya fiziksel olaylarda zuhur etmeye hazır hale gelebilecekleri böyle bir zamana dek, diğer güç ve yetilerde kuvve halinde onlara belli özel güç ve yetiler paylaşmıştır. Bu potansiyellik ve zuhur teorisi, evrende mutlak ve birincil fail olarak Allah'ın öncelik hakkını ihlal etmeksizin hem insan özgürlüğü, hem de doğal yarar fikri olmak üzere çifte fikri kurtarmanın ustaca bir yöntemi olmuştur. Bu zuhur ve nedensellik teorilerinin formüle edilmesinde söz konusu Mutezili bilginlerin amacı, genelde Eş'arilerin ve özelde Gazali'nin daha sonra öne sürdükleri gibi, Allah'ın evrende yegane fail olduğu, Onun doğrudan müdahalesi olmaksızın orada hiçbir şeyin meydana gelmeyeceği düşüncesini taşıyan Cebriyye'ye açıkça karşı çıkmaktır. Mutezile dünyada olup bitenlerin izahında insana ve doğal nedenlere belli bir rol atfederken, bu dünyadaki kötülükten dolayı Allah'ın sorumluluğunu hafifletmek ve onun adaletini

¹⁸ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, (çev. Şahin Filiz), İstanbul, 1988, s.32

kurtarmaya çalışmaktaydı.¹⁹ Böylece ilahi adalet ilkesinin insanın özgürlük ve sorumluluğunu da içerdiğini veya başka bir deyişle özgürlük ve sorumluluğumuzun yine aynı adalet ilkesinden kaynaklandığını ifade ederler. Yoksa ahirette mükafat ve ceza düşüncesi anlamını yitirir ve ilahi adalet ilkesi temelinden yoksun kalır.²⁰

'Ehli Tevhid' diye adlandırılmaktan hoşlanan Mutezililerin diğer büyük ilkesi Tevhid meselesinde onlar, Allah'ın sıfatlarının Onun zatından ayrı bulunmadığı görüşünü savunan rakipleri Cehmilerle mutabıktırlar. Allah'ın zatından ayrı ezeli sıfatlara sahip olduğunu söylemek Mutezile'ye Allah'ı bir ebedi varlıklar pluralizmine eşit kabul etmektir. Bunun yerine Mutezililer Allah'ın basit bir tarzda kudretten dolayı kadir, bizzat kendisi olan bilgiden dolayı alim olduğu şeklinde düşünülmesi gerektiğini söylemişlerdir. Ancak Mutezile muhalifleri, onları Allah'ın sıfatlarını inkar etmekle suçlamışlardır.²¹

Halbuki Mutezilenin sıfatları bu şekilde kodlamasındaki sebep Tevhid'i korumaktı. Tevhid'i korumak için ilahi sıfatları bu şekilde kodlayan Mutezile'nin önünde halledilmesi gereken kelam ve irade sıfatları vardı. Bu ilahi sıfatlar ve onların Tanrı ile ilişkisini rasyonalize ettiklerinde üstesinden gelinemez engellerle karşılaşmışlardır. Yaratılmış şeylerin değişkenliğiyle alakalı bu iki sıfat, Allah'ın değişmezliği bakımından sabitliğine ciddi bir tehdit oluşturmuştur. Bazı Mutezili düşünürler ilahi iradenin bazı özlere ve diğerlerine sürekli bağlanan arazların umumiliğinden farklı olarak, hiçbir öze bağlı olmayan olumsuz bir araz olduğu görüşüyle bu probleme çözüm önerisi getirmiştir. Mutezile'ye göre; 'Eğer Kelam Allah'ın sıfatlarındansa ve en eskiyse, Kelamın öncesiz olması ve bütün alem yaratılmadan önce var olması lazım gelir. Aksi takdirde, eğer Allah Kelam sıfatını kullanırsa bu sıfatı kullanır kullanmaz, kendi niteliğinde bir değişme olması gerekir. Susan durumundan konuşan durumuna geçerek bir değişmeye uğrar. Halbuki Allah'a değişme isnat olunamaz. Bu nedenle, eğer kelam ilahi sıfatlardansa Kuran'ın da Allah kelamı olmak itibarıyla öncesiz olması lazım gelir. Oysa Kuran bu yaratılmış

¹⁹ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, (çev. Şahin Filiz), İstanbul, 1988, s.34

²⁰ H. Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev. Hüseyin Hatemi), İstanbul, 1994, s.214

²¹ H. Corbin, a.g.e., s.213

dünyaya dair bir şeydir. Bir mekan ve zaman içinde söylenmiş ve yazılmıştır. Bunun için Kuran mahluk(yaratılmış)tur.²²

Mutezile'nin ilahi kelamın prototipi olarak Kuran'ın mahluk olduğu tezini, Abbasi halifesi Me'mun, devletin resmi politikası olarak ilan ettiği zaman ilahi kelam sorunu siyasi düzlemde nazik bir hal almıştır. 827-833'te meşhur "mihne" hareketi diye bilinen baskıcı bir politikayla kendi görüşünü ileri götürmüştür. Mutezile'nin teolojik hakimiyeti Me'mun ve iki halefi dönemince sürmüştür, 847'de Mütevekkilî'nin halife olmasıyla devletin resmi politikası tümüyle tersine çevrilmiştir. Yeni baskı politikası bu sefer, Mutezile, Şia ve diğer grupları hedef aldı. Artık teolojik arena Mutezile sonrası okuluna liderlik eden Ebu Hasan el-Eşari'nin sahneye çıkışına dek gelenekçilerin eline geçti.²³

Özetle özellikle felsefenin çabası, ortodoks kelimcilerin itirazı diye adlandırdıkları Mutezileyi güçlendirmiştir. Mutezile, ilahiyatı akli araştırmaya konu ederek 'Allah'ın kelamını olduğu gibi kabullenecek yerde ısrarla fail ile fiilin anlamının açıklanmasını istemiştir. Bu açıklama isteği, İslam ortodoksisinin temeline yöneltilen bir eleştiri sayılmıştır. Oysa Mutezile'nin çabası, teolojide de bir kanunluk-nedensellik aramaktır.²⁴

Eşari okulu ise, gelenekçi görüşe bağlı kalmakla birlikte rasyonel düşüncenin de peşini bırakmaz. Görünürde çelişik fakat gerçekte birbirini tamamlayan iki eğilim Eşari'nin sistemine hakimdir. Peygamber ve Ashabı tarafından uygulandığı gerekçesiyle akli delili bir bidat ve sapıklık olarak görmez ise de iman ve temel veriler karşısında akli, mutlak bir ölçüt olarak da saymaz. Eşari düşünce sistemi iki aşırı ucu uzlaştırma olarak görülebilir.²⁵ Örneğin sıfatları zahiri anlamıyla değerlendiren Mücessime'nin de, sıfatların zatına dahil olduğunu söyleyen Mutezile'nin de, bu tür soruları sormayı sapıklık sayan Malik b. Enes'in görüşünü de paylaşmaz. Ona göre, sıfatlar ezeli olarak Allah'ın zatından ibarettir, Mutezile'nin öne sürdüğü gibi olmayıp bu sıfatlar zatla da aynı olamaz, ondan gayri da olamaz. İlahi sıfatların Allah'a

²² Ümit Hassan, İbn Haldun, A.Ü.S.B.F. yay. Ankara 1982, s.82-83

²³ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, (çev. Şahin Filiz), İstanbul, 1988, s.37

²⁴ Ümit Hassan, İbn Haldun, A.Ü.S.B.F. yay. Ankara 1982, s.84

²⁵ H. Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev. Hüseyin Hatemi), İstanbul, 1994, s.220

yüklem olarak atfedilemeyeceği tezi 'bila-keyf' diye bilinegelmiştir. Eşari'nin Mutezile'nin görüşüne yaptığı temel itiraz şudur; Allah'ın sıfatlarının Onun zatiyla aynı olduğu şeklindeki iddia, bir kimsenin dua ve yakanşını bizzat Allah'a değil de O'nun yerine Kudreti, İlmî ve Hayat'ına hitap etme durumunu ortaya çıkaracaktır. Böylece Onun sıfatları zatiyla eşitlenecektir.²⁶ Eşari'nin teklif ettiği çözüm, Zatı İlahinin Kuran-ı Kerimde zikredilen sıfat ve esmaya haiz olduğu yolundadır. Bu adlar ve sıfatların bir gerçeklikleri vardır, zattan ayırırlar, fakat zat dışında vücut ve hakikate sahip değildirler. Eşari 'sıfatların gerçekliğini kabul edip zattan ayırır, fakat zat dışında vücut ve hakikate sahip değildir' derken sezgisi şudur; bir yandan kavram olarak sıfatı ayırmış, diğer yandan zat ile sıfat arasındaki ikiliğin niceliksel düzeyde değil, niteliksel olduğunu hesaba katmıştır.²⁷

İrade özgürlüğü ve kader konusunda ise Mutezile'nin özgür failer olarak kişilerin, kendi fiillerinin faileri olduğu tezini, şirkle ve dūalizmle eşit olduğu gerekçesiyle reddetmiştir. Eşari'ye göre Allah'ın kudreti mutlak ve hükümleri değişmez, değiştirilemez. Bu mutlaklığı ve değişmezliği temellendirmek isteyen Eşari oldukça karmaşık olan kesb tezini formüle etmiştir. Gelenekçilerin aşırı kaderciliği ile Mutezile'nin görüşleri arasında orta bir yerde duran Eşarilik, fiilleri, zorunlu fiiller ve gönüllü fiiller diye ikiye ayırmıştır. Zorunlu fiillerden zaten sorumlu olmayan insan, gönüllü fiillerden sorumludur. Bu fiiller Allah tarafından yaratılır ancak ödül ve cezayı hak eden insanlar tarafından 'kazanılır'.

Eşari bir yandan insana, onu eylemlerinden sorumlu kılan bir hürriyet tanımak, diğer yandan da ilahi kudret yanında başka bir yaratıcı güç getirme tehlikesinden kaçınmak için, insana 'kudret' ve fiilleri yaratma gücü değil, 'kesb' yani fiillerini kazanma imkanı verir.²⁸

Bu tez hem Allah'ın kudretine zarar vermez hem de insanın sorumluluğunu gidermez. Eşarilerin bu uzlaştırmacı tavrı, Allah'ın kudreti ve yaratmasını temellendirmek ve korumak isterken insanın sorumluluğunu ve

²⁶ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, (çev. Şahin Filiz), İstanbul, 1988, s.91

²⁷ H. Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev. Hüseyin Hatemi), İstanbul, 1994, s.221

²⁸ H. Corbin, a.g.e., s.224

hürriyetini ne kadar göz önünde tuttuğu bir soru veya problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Mutezile'nin kendi fiillerinin yapıcısı olarak insan özgürlüğüne verdiği toleransa tepki olarak Eşariler Allah'ın yaratmasını her şeyi kapsayan bir hale sokarak bu özgürlüğü yok etmek istemişlerdir. Bu anlayış diğer bir açılımı kendini atom nazariyesi olarak göstermiştir. Aşırı teodise görüşlerini rasyonalize etme girişiminde, Bakıllani'den başlayarak ikinci nesil Eşariler Yunan ve Hint düşüncesini ima eden etkilerle ince işlenmiş bir atom teorisi geliştirmişlerdir. Aristocu dünya görüşünün anti-tezi olarak sunulan bu teoriye göre 'Tanrıdan başka her bir şey atom ve arazlardan müteşekkildir'. Atom arazların taşıyıcısıdır. Arazların en önemli özelliği süreksiz ve fani oluşlarıdır. Süreksiz ve fani olan arazları her daim varlığa getiren ve yok eden Allah'tır.²⁹ Bu arazları taşıyan atom da Allah tarafından yaratılır. Tabiatıyla atomcu kuram Yunan ve Hint düşünürlerinden beri biliniyordu fakat Eşariler bu kuramı kendi yaradılış ve kudret görüşlerini desteklemek için kendilerine göre düzenlemişlerdir.³⁰

Çünkü Aristoteles'ten beri bilinen nedensellik prensibi Eşarilerin sistemlerini temelden sarsan bir prensipti. Sebeple sonucun arasındaki bağ Eşarilerin iddia ettiği gibi Allah'ın yarattığı aleme serbestçe tesir eden mutlak bir yaratıcı olmasına zarar veriyordu. Çünkü belirli sebepler belirli sonuçları getireceğinden alemde birtakım yasalar vardı ve bu alem bu yasalara göre işliyordu. Eğer eşyanın sabit öz ve değişmez nitelikleri kabul edilirse insanın kendi aklıyla bunları bilebileceği ve bunlara göre davranacağı, iyi-kötü, güzel-çirkin, faydalı-zararlı arasında ayırım yaparak kendi bilgisiyle yaşayacağı sonucu çıkardı.

Oysa Eşarilik nedenselliği reddederek bu prensibin yol açacağı sorunları en baştan yok ediyordu. Onlara göre sebeple sonucun arasında zannedildiği gibi bir bağ yoktur. Aynı şekilde eşyanın sabit öz ve değişmez nitelikleri yerine Allah arazları her an yaratır ve her an yeni bir şey ortaya çıkarır. Dolayısıyla bir şeyin bilgisini bize ancak Allah verir. Biz de bir şeyin iyiliğini, kötülüğünü, güzelliğini, çirkinliğini yalnızca bu yolla öğrenebiliriz.

²⁹ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, (çev. Şahin Filiz), İstanbul, 1988, s.93

³⁰ H. Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev. Hüseyin Hatemi), İstanbul, 1994, s.230

Bu görüşe karşı çıkan birisi, nedenselliğin veya alemdeki hadiselerin muntazaman birbiri peşi sıra geldiklerinin kabul edilmemesi halinde hiçbir şekilde bilginin mümkün olamayacağını söyleyerek itiraz edecek olursa mümin bir mütekellimin cevabı şöyle olur; Allah her şeyi vukuundan önce bilir ve sadece alemdeki eşyayı ve onlardan sadır olacakları değil aynı zamanda bunlar hakkında insanın nefsindeki bilgisini de yaratır.³¹

Mutezile rasyonalizme karşı çıkmak için asıl maddeyi de arazlar gibi geçici ve izafi kabul den Eşariler, insan bilgisini reddetme yolunda bir şeyi iyi veya kötü yapan nitelikleri kabul etmeyerek her şeyi sübjektif algılara indirgemişlerdir. Eşari metafiziğinin daha önemli ve felsefi bakımdan daha anlamlı bir cephesi de onların nedensellik ilkesine karşı bu tutumlarıdır. Eşariler Rasyonalistlere karşı çıkarak mucizenin olabileceği görüşünü savunmak için nedensellik'i reddetmişlerdir. Ehli Sünnet hem mucizelere hem de Evrensel Nedensellik ilkesine; fakat Allah bir mucize yaratacağı zaman bu kanunu yürürlükten kaldırıyor diyerek inanıyordu. Sebep ile sonucun aynı olması gerektiği düşüncesinden hareket eden Eşariler ise, bu görüşü paylaşmayıp, kudret düşüncesinin anlamsız olduğunu ve Allah tarafından belirlenen olgular düzeninin bizde oluşturduğu izlenimler dışında bir şey bilemeyeceğimizi ileri sürüyorlardı. Böylece Eşarilik, ahlaki sorumluluk ve dinin ahlaki yönünü vurgulamak niyetinde olmasına rağmen kesb, atomculuk ve benzeri tezlerden doğan evren ve insan anlayışı onu tam ters bir mecrağa sürüklemiş, modern zamanlara dek felsefi problemleri İslam dünyasına miras bırakmıştır.³²

I.II. İSLAM FİLOZOFLARI VE FELSEFE-DİN İLİŞKİSİ

İslam toplumunun kendi içinde VII. yüzyılda ortaya çıkan siyasi ve kelami (dini) meselelerin tartışılmasıyla, diğer yandan VIII. yüzyıldan itibaren klasik Yunan ve Helenistik devir felsefelerine ait metinlerin tercüme edilmeye başlanması ve tercümelerle gelen felsefi fikirlerin müsamahacı, mukayeseci ve tenkitçi bir zihniyetle bu kültüre mal edilmesiyle felsefenin İslam'da doğuş ortamı hazırlandı. Böylece doğan felsefe İslam dininin tesiri altında ve İslam

³¹ T.J.de Boer, *İslamda Felsefe Tarihi*, (çev. Yaşar Kutluay), İstanbul, 2001, s.85

³² Bkz.Osman Bilen, *İslam Felsefesinin Ana Sorunları*, İzmir 2001, s.35

filozoflarının felsefe yapmadaki zihni yetenekleriyle orantılı olarak doktrinal gelişimini gösterdi. Neticede farklı felsefi akımlar ve görüşler ortaya çıktı. İslam'da felsefe geleneğinin Şii ve Mutezile kelamının model ve çerçeve olarak alınıp, Yunan-Helenistik felsefelerden birinin izdivacıyla ileri bir aşamaya götürülmesi ile fiilen başladığı söylenebilir. Cabir b. Hayyan ve Kindi, fiziğe dayalı bir metafiziksel felsefenin; İbn Ravendi materyalist bir felsefenin, Serahsi tabiatçılık'ın temsilcileri olmuşlardır. İslam Düşüncesi Tarihinde VII. ve IX. yüzyıllardan itibaren hakikati özel yöntem ve dünya görüşü içinde arayan zümreler oluştu. Bu zümrelerin felsefe ve dine bakışları, insan ve toplum sorunlarına çözüm aramaları farklıydı. Görüşleriyle farklılaşan gruplardan biri de Felasife diye bilinen filozoflardır.³³ İslamiyet'te din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışanlar dinden felsefeye doğru olmak üzere Kelamcılarla, felsefeden dine doğru filozoflarla temsil edilmiştir.³⁴

Gazali Munkız'da, "Hakkı arayanların dört sınıf olduğunu" söyleyerek bu durumu şöyle belirtir. Rey ve istidlal sahibi olduğunu iddia eden kelam alimleri, hakikatleri masum imamdan öğrendiğini iddia eden Batıniler, Mantık ve Burhan ehli olduklarını ileri süren Feylesoflar, mukâşefe ve müşahade sahibi olduğunu iddia eden Sufilerdir."³⁵

Bizi burada ilgilendiren Kelamcılar ile filozoflar ve bunların arasındaki ilişkiler bütünüdür. Felasife, din-felsefe ilişkisi sorunu üzerindeki düşüncelerinde genel olarak Mutezile'nin bir devamı sayılabilir. Çünkü Felasife temelde; Tanrının işlerinin akla uygun olduğunu, dolayısı ile Peygamber tarafından getirilmiş olan İslam Vahyinin akılla ve onun en mümtaz ürünü olarak gördükleri 'felsefe' ile anlaşılabilirliğini savunacaklardır. Amaçları İslam vahyinin dogmatik unsurlarını açıklığa kavuşturmak, akılla desteklemek ve savunmak değildir. Onlar kendilerine aktarıldığı ölçüde Yunan felsefesinden tevarüs etmiş oldukları sorunlar üzerinde, yine onların yöntemlerini uygulayarak Tanrı, tabiat ve insan üzerinde bilgi değeri içeren birtakım sonuçlara varmak ve bu bilgilere uygun olarak insani yaşam tarzı sunmaktır.³⁶

³³ Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara, 1997, s.75

³⁴ Mubahat Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe Din İlişkileri*, Ankara, 1956, s.5

³⁵ Gazali, *el-Munkızu min ad-Dalal*, (çev. Hilmi Güngör), M.E.B., İstanbul, 1990, s.22

³⁶ Ahmet Arslan, *İbn Haldun*, Ankara, 1997, s.248

Yoksa söylediği gibi ne İslam inancını temelinden sarsacak teoriler getirmişler ne de böyle bir çabaları olmuştur. Sonuç da onlar da Müslüman alimlerdir.

Felsefe ve kelam arasındaki çekişmenin, Süryanice aracılığıyla Arapça'ya geçen Aristo mantığının İslam'da kendi tarzını buluncaya kadar devam ettiği söylenebilir. Gramer bilginleri kadar kelamcılar da gerek soyut kavramları ve zor anlaşılır akıl yürütmeleri gerekse yabancı kökeninden dolayı mantığa kuşkuyla yaklaşmışlardır. Arapça gramer, belagat gibi ona bağlı linguistik disiplinler Fıkıh, Hadis ve Tefsir de dahil olmak üzere felsefeye karşı olan grup tarafından daha yüksek öğrenimin kazanılmasına denk tutulmuştur. İster Aristocu ister Eflatuncu formunda olsun, diğer yandan metafizik, İslami dünya görüşüne ve Kuran öğretilerine tamamıyla hasım sayılmıştır. Bunun sebebi, ilk zamanlar kelamcılarının, metafiziğin tam olarak ikincil sebepliliğin yararı ve doğanın sürekliliği gibi ikiz fikre dayandığını düşünmeleridir. Akli ve yekpare hukuka uygunluk içinde işlerken bu, Kuran'ın sınırsız kudreti olan Tanrı anlayışı ve özellikle O'nun dünyada mucizevi olarak iş yapma önceliği ile uzlaştırılabilir cinsten değildir. Kelamcılara göre felsefenin temel hedefleri ve evrenin akli yorumunun asıl amacı, yaratışın sırlarını ve Tanrının fiziksel dünyayı ve insan ilişkilerini çekip çevirdiği akıl-üstü yöntemi araştırma girişiminde bulunma küstahlığı ve saygısızlığından ibarettir.³⁷

Felsefe ve kelam arasındaki bu çekişme önceki Mutezile-Eşari çekişmesinden daha kapsamlı olup hayatı farklı şekilde kodlayan ve farklı yaşam tarzları sunan doktrinal sistemlerin karşılaşmasıdır.

Özellikle felsefenin İslam'a girmesiyle, İslam düşüncesinde din ile felsefe arasında, sünni anlayış ile Grek felsefesi arasındaki gelgitler, uyuma-uzlaşma ya da çelişme ve zıtlasmalar görünürde okullar arası ilişkilerden daha derinde işleyen düşünce oluşumları haline gelmişlerdir. Bu da hür düşünce ile önyargılı düşüncenin çatışmasıdır. Böylelikle yüzeyde, ister vahiyçi şeriat okullarının arasında, yine yüzeyde fakat daha anlamlı olarak şeriat ile felsefeden doğmuş olan batini okullar arasındaki çelişkiler, düşünce planında, din temeli ile felsefe temeli arasındaki çelişkilerin birer uzantısı olmaktadır. Hür

³⁷ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, (çev. Şahin Filiz), İstanbul, 1988, s.95

düşünce ile önyargılı düşüncenin bu savaşı, bilime yol açan, kaynaklık eden süreçtir.³⁸

Felsefenin İslam dünyasına geçerken bazı hatalı çevirilerle geçtiğini yukarıda belirtmiştik. Nitekim Aristoteles'e atfedilen ama bugün Aristoteles'in olmadığı bilinen iki eser ortaya çıkmıştır. Bunların birincisi meçhul bir Süryani mütercim tarafından aktarılan Plotin'in Enneadlar'ının IV.-V.-VI. kitaplarının bir şerhidir. Aristo'ya atfedilerek bütün İslam Ortaçağında filozoflar tarafından yanlış olarak Aristo'nun eseri zannedilen Kitabu'l-Esolocya (Teoloji)yi oluşturmuştur.³⁹ İkincisi de Liber de Causis (fi'l-Hayr el-Mahz)dir. Bunun da Yeni-Platoncu bir filozof olan Proklos'un Teolojinin Unsurları adlı eserinin aynı olduğu görülmektedir. Bu iki eserin Aristoteles'e atfedilmesi Kindi'den itibaren Aristoteles'in felasife tarafından Yeni-Platonculuğa, onlar üzerinden de Platon'a yaklaştırılmasına neden olmuştur. Bunun en önemli sonucu; felasife 'bütün hakiki bilgilerin, filozofların üzerinde uyuşmak zorunda oldukları tek ve aynı felsefe olduğu' yönünde bir görüşü ortaya atması ve benimsemesidir. Onlar bu tek ve hakiki felsefenin tezlerinin İslam vahyine aykırı olmadığı, olmayacağı, tersine uyum içinde olacağını savunmuşlardır.⁴⁰ Felsefe ile dini, akıl ile imanı uzlaştırmada Müslüman filozoflar üç sınıfa ayrılırlar. Kindi'nin temsil ettiği birinci sınıf; dini esas alıp, felsefeyi dine yaklaştırmakla bir uzlaşma yapmak istemektedir. Farabi'nin temsil ettiği ikinci sınıf ise din ile felsefeyi gerçeğe ulaşmada geçerli olan iki yol kabul edip birbirlerini tamamlamada uzlaştırma yapmak isteyenlerdir. Üçüncü sınıf da; din ile felsefenin tabii olarak birbiriyle uzlaşma içinde olduğunu gören İbn Rüşd ve takipçileri teşkil eder.⁴¹

I.II.A. KINDİ'NİN DİNİ TEMELE ALAN FELSEFE-DİN İLİŞKİSİ

Dini esas alıp felsefeyi dine yaklaştırmakla din ile felsefeyi akıl ile imanı uzlaştırmaya çalışan kişi Kindi'dir. 'Arapların filozofu' diye bilinen Kindi, Yeni-Eflatuncu Aristoculuktan mülhem fikirlerini yeni bir çerçeveye sokarak, Helenistik mirası İslam'la uzlaştırıp yeni bir felsefenin temelini atmıştır. Bu

³⁸ Ümit Hassan, İbn Haldun, A.Ü.S.B.F. yay. Ankara 1982, s.76

³⁹ Hilmi Ziya Ülken, Uyanış Devirlerinde Tercüme, İstanbul 1935, s.67

⁴⁰ Ahmet Arslan, İbn Haldun, Ankara, 1997, s.252

⁴¹ Mehmet Bayraktar, İslam Felsefesine Giriş, Ankara, 1997, s.155

uzlaşma söz konusu felsefenin ana özelliği olmuştur. Ona göre felsefe ve din arasındaki ahenk şu üç delilin sağladığı temele dayanır: I-İlahiyat, felsefenin bir bölümüdür. II-Peygamberin vahyi ile felsefi hakikat uyum içindedir. III-İlahiyatla meşgul olmak mantıki bir yükümlülüktür. Kuran'ın felsefi yorumu için kapıyı açan ve buradan din ile felsefe arasına uzlaşma getiren Kindi'nin 'İlk Feleğin Secdesi' adlı risalesi İslam vahyinin akılla kavranabileceğini ve hakikatin bilgisine ulaşılabilirliğini göstermesi açısından önemlidir. 'Yıldızlar ve ağaçlar secde ederler' ayetini ilk feleğin Allah'a itaat etmesinin göstergesi sayan Kindi 'Aristo'nun Eserlerinin Sayısı' üzerine yazdığı risalesinde din ile felsefe arsında kesin bir ayırım yapar. Bu risalede konuyu tartışması Onun İslam dini ile Aristo felsefesini karşılaştırdığını belgeler. İlahiyatın felsefenin bir parçası olduğu tarzındaki genel görüşünün aksine bu risalede; ilahiyatın felsefeden daha yüksek mevki işgal ettiğini; dinin ilahi ilim, felsefenin beşeri ilim olduğunu, dinin yolunun iman, felsefenin yolunun akıl olduğunu; Peygamberin bilgisinin doğrudan ve ilham yoluyla, filozofunkinin mantık ve burhan yoluyla olduğunu söylemiştir. İslam kültüründe din ve felsefeyi uzlaştırma konusunda Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'e çığır açan Kindi'nin farklı iki görüşü şöyle özetlenebilir: Önce mantıkçıların yolunu izleyerek dini felsefeye irca etti; İkinci olarak da dini ilahi ilim sayarak felsefeden daha yükseğe çıkarttı. Bu ilahi ilim nübüvvet meselesiyle tanınabilir. Bununla birlikte felsefi yorum aracılığıyla din ile felsefe uzlaşmış oldu.⁴²

Kendisi Mutezili olmasa da Mutezililerle yakın ilişki içinde olan Kindi'nin kelim sahasındaki görüşleri tamamen Mutezilidir.⁴³ O halde onun durumunu anlamak için Selefî'ye ve Mutezile'ye temas etmeliyiz. Selefîye'ye mensup olanlar -İbn Hanbel önde gelen temsilcilerindendi- Allah'ın sıfatlarının tevîl edilmesini reddettiler. Onlar yalnızca bunları 'Allah'ın isimleri' olarak adlandırdılar. Mesela Kuran'ın ezeli mi yoksa mahluk mu olduğu sorusuna İbn Hanbel'in tek cevabı; Kuran'ın Allah kelamı olduğuydu. Selefiler Kuran'ın lafzî manasının dışına çıkmayıp başka bir tevile gitmeme tavrını benimsedi. Kindi ile çağdaş Mutezililer ise mutlak birliği korumak için sıfatları akli yolla tevile gittiler. Problemi Allah'ın zat ve sıfatları arasındaki ilişkiye dayanarak çözdüler.

⁴² Ahmet Fuad el-Ehvani, Kindi, (çev. Osman Bilen), İslam Düşüncesi Tarihi, ed; M. M. Şerif, İstanbul, 1990, c. 2, s.37-40-43

⁴³ T. J. de Boer, İbn Haldun, (çev. Yaşar Kutluay), Ankara, 1997, s.125

Mutezile ve filozoflar bu konuda müşterek hareket etti. Gazali Tehafüt el-Felasife'de haklı olarak 'Filozoflar, tıpkı Mutezile gibi, ilk ilke'ye ilim, kudret ve irade izafe etmenin imkansızlığında tam bir fikir birliği içindedir' demektedir.⁴⁴

Görüldüğü üzere Kindi'nin metodu kanıtlama (burhan), amacı ise Tanrıya yaklaşımdır. Onun peygamberlik teorisi sonraki meşşai filozoflarından daha çok Kelamcılara yakındır. İlk Felsefesinin (Felsefe-i Ula) bir bölümünde 'Yıldızların ve ağaçların secde etmesini' felsefi bakımdan yorumlaması, Tanrının Birliğine Dair Risalesinde 'yoktan varoluştan' bahsetmesi bunun göstergesidir. Kindi'ye dair görüşlerin farklılığı ve "onun bazen kendisi ile çeliştiğinin kabul edilmesi", düşüncesinin zaman içinde gelişmesinin göstergesidir. Önce Aristo felsefesine tabi olan Kindi, ruhun ölmezliği problemi ile karşılaşınca Eflatun felsefesine yaklaşıp Aristo'yla uzlaşmaya girmiştir. Tabiatla tabiat üstünün ilişkisi probleminde Yeni Eflatuncu yorumlara yönelmiş, Yaratılış probleminde Sudur teorisiyle yetinmeyip ilkçağ filozoflarından uzaklaşan bir yaratılış teorisi aramaya koyulmuştur. Allah'ta öze ait sıfatları kabul etmeyip sıfatların yalnız olumsuz tanınabileceğini söyleyen Kindi, Mutlak Birliği ile Allah'ı ilk hareket verici, maddeye şekil verici, güçten fiile geçirici olarak görüyordu. Plotin'in Enneadlar'ından mülhem 'Bir' fikri, tüm meşşai okuluna tesir etmiştir. Bu fikir yalnız Aristo ve Eflatun felsefelerini yaklaştırmak için değil aynı zamanda duyulur alemle akledilir alemleri yaklaştırmak için de seçilmişti.⁴⁵

I.II. B. FARABİ'DE DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ

Felsefe ile din arasında herhangi bir zıtlaşmanın değil aksine ikisinin ahenk içinde olduğunu söyleyen, tarz itibarıyla farklı olsalar da objektif olarak birliğini ispata çalışan İslam felsefesinin ilk sistemci filozofu; İslami Yeni-Eflatunculuk temeline dayanan Farabî'dir. Dini hakikat ile felsefi hakikatin objektif olarak birliği anlayışı Felsefe ile İslam Akidesi arasında bir anlaşmayı mümkün kılmıştır. Ve Farabi bu uzlaşma zemini üzerinde yeni bir felsefe binası yükseltmiştir. Bu uzlaşma doktrini iki esasa dayanmaktaydı; birincisi, Aristocu felsefeyi gözden geçirerek ona Eflatuncu bir kılıf giydirmek ve onu

⁴⁴ A. Fuat el-Ehvani, Kindi, (çev. Osman Bilen), İslam Düşüncesi Tarihi, (ed. M. M. Şerif), İstanbul 1990, c.2, s.43

İslam akideleriyle uyumlu hale getirmek; ikincisi, dini hakikatlere akli yorumlar getirmektir. Farabi, felsefeyi dini bir yolla izah eder ve dini felsefeleştirir. Aristocu felsefenin yeniden gözden geçirilmesi; kozmolojik ve psikolojik, yani On Akıl teorisiyle ve Nefs teorisiyle alakalıdır. Dini hakikatlerin akli yolla izahı ise Nübüvvet ve Kuran'ın yorumlanması teorilerine dayanır. Farabi On Akıl Teorisi'nde göklerin ve yerin izahını, hareket ve değişme olgusunu açıklar. Esas konusu Bir ve çokluk meselesini çözmek ve değişebilenle değişmeyen karşılaştırmaktır. Tanrının kainat üzerindeki etkisini açıklamak ve O'nun birliği ile çokluk arasında münasebet kurmak için Sudur Teorisi'ni geliştirmiştir. Bu teoride Aristocu, Platoncu, Plotinusçu ve İslami unsurlar iç içedir. O burada hem yaratmayı hem yaratıcının yarattıklarıyla ilgisini ve bağına hem de hareket ve değişme sorununu çözer. Aristo'nun ezeli madde ile İslam'ın yaratılış doktrini uzlaştırır. Nedensellik kanunu ve neden-sonuç ilişkisini inkar etmeyen Farabi, nedenleri doğrudan ve dolaylı diye ikiye ayırmıştır.⁴⁶

Eşarilerin mucizeyi açıklamak için reddettikleri nedensellik sorununu, Felasife ilk neden, ikincil neden; doğrudan neden, dolaylı neden ayrımıyla çözümlenmiştir. Farabi bu çözümünü Fusul'de şöyle belirtir, "Hikmet, geri kalan diğer bütün varlıkların varlığına ve sebebi bulunan şeylerin yakın sebeplerinin varlığına sebep olan uzak sebeplerin bilgisidir. Biz onların ne ve nasıl olduklarını, o uzak sebeplerin ve onların altındaki yakın sebeplerin varlığının sebebi olan Bir Varlık'a doğru, bir düzen içerisinde, yükseldiklerini biliyoruz."⁴⁷ Böylece Farabi insana ve doğal nedenlere yer vermekle bilime kaynaklık eden sürecin yolunu açmış oluyor ve bunları bir düzen içinde 'Bir'e yükseltmekle de Allah'ın bilgisini ve etkisini kurtarıyordu.

Farabi'nin felsefeyle özdeşleşen ve bilgi teorisinin çekirdeği olan Akıl Teorisi, Bir diğer teorisi Nübüvvet Teorisi'nin temelini oluşturuyordu. Nübüvvet teorisi de din ile felsefe uzlaştırmasının temel dayanaklarından biridir. O, öncelikle akli, ne yapılması gerektiğini tayin eden ameli(pratik) akıl ve ruhun kemale ermesine yardımcı olan nazari(teorik) akıl olarak ikiye ayırır ve nazari

⁴⁵ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, Ankara, 1967, s.45-46

⁴⁶ İbrahim Medkur, *Farabi*, (çev. Osman Bilen), *İslam Düşüncesi Tarihi*, İstanbul, (ed. M. M. Şerif), 1990, c.2., s.75

⁴⁷ Farabi, *Fusulu'l-Medeni*, (çev. Hanifi Özcan), İzmir 1993, s.43

aklı, maddi (heyulani), meleke halinde ve kazanılmış(müktesep) akıl diye bölümlendirir. Bu tedrici yükseliş sonunda ulaşılan müktesep akıl mertebesinde, gizli olanın örtüsü kalkar. Mufarık akıllar alemine katılarak pay alan çok az kişi ve seçkinler buna sahip olur. Böylece tasavvuf, felsefe ile kaynaştırılmakta ve akli bilgi vecd ve ilham ile bir olmaktadır.⁴⁸

Farabi'nin Nübüvvet teorisi çok eleştiri almıştır oysa filozofun burada amacı, filozofla, dinin çok değer verdiği peygamberi basit bir şekilde eşitlemek değildir. Akli kullanan ve tedrici yükselişi sağlayan filozofun mufarık akıllar aleminden pay alacağını söyleyerek akla verdiği önemi kanıtlama peşindedir. Her şeyi Tanrıya ve onun yaratmasına bağlayan, iyiyle kötüyü sadece ve sadece Allah'ın bildiği ve Onun bildirmesiyle bilinebileceğini, insanın ne yaparsa yapsın bu bilgiye ulaşamayacağını söyleyen Eşari kelamının ve mevcut düşünce geleneğinin bu teori karşısında vereceği tepkiyi tahmin etmek zor olmasa gerektir. Çünkü Eşari Kelamı, tüm inisiyatifi Tanrı'ya vererek her şeyin Onun iradesine bağlı olduğunu söylüyordu. Farabi ise akıl teorisi geliştirmekle insanın da bu inisiyatiften pay alabileceğini göstermek istemiştir. Müktesep akıl seviyesine çıkan kişi eşyanın özünü, sebebini, gayesini ve düzenini kavrayabilir. Bu bilgi sayesinde neyin iyi, neyin kötü olduğunu bilen insan doğru davranışlarla mutluluğa ulaşabilir. Görüldüğü üzere Farabi'nin öncülüğündeki Felasifenin bir akıl teorisi geliştirmekteki amacı, tabiatla tabiat üstünün, birlikte çokluğun ve duyulur alemle akledilir alem arasındaki bağı kurmak içindir.

Sürekli teorik çalışmayla faal akılla temas kurma diğer bir yansımasını Nübüvvet Teorisi'nde bulmuştur. Bir Müslüman filozof için peygamberliğe gerekli saygıyı göstermesi, akli bilgilerle şer'i bilgileri uzlaştırması, dünya lisanını Allah kelamıyla özdeşleştirmesi önemli bir mecburiyettir. Farabi'nin Nübüvvet Teorisi din ile felsefeyi uzlaştırmak için atılan en önemli adımlardan biridir. Bunun ürünü de el-Medinetü'l-Fazıla'dır. Platon'un Devlet'indeki filozof-hükümdarı hatırlatan Farabi'nin Reis'inin ayrıncı kabiliyeti erdemli şehirde sema ile iletişim kurmasıdır. Faal akılla iletişim kurmak tefekkür ve ilham yoluyla mümkündür. Filozof ve bilgelerin ruhu, araştırma ve inceleme sonucu

⁴⁸ İbrahim Medkur, Farabi, (çev. Osman Bilen), İslam Düşüncesi Tarihi, (M. M. Şerif) İstanbul, 1990, c.2., s.78-79

ilahi nuru alabilecek müktesep akıl mertebesine ulaşarak görünmez olana nüfuz edebilecek ve nur alemini idrak edebilecektir. Bu temas peygamberlerde olduğu gibi tahayyül yoluyla da mümkündür. Farabi psikolojisinde tahayyül önemli bir yer tutar. Eğer bir şahısta muhayyile melekesi çok güçlü ise en büyük güzelliğin tahayyüllerini ve en yüksek kemalin yansımalarını alacağı faal akılla iletişim kurar. Öyleyse peygamberliğin en başta gelen vasfı uykuda ve uyanırken faal akılla temas kurabileceği, sezgi ve ilham alabileceği canlı bir muhayyileye sahip olmasıdır. Vahiy faal akıl yoluyla Tanrıdan gelen bir taşma ve sudurdur.⁴⁹

Farabi'nin muhayyileden hareket ederek kurduğu ve felsefi bir dille açıkladığı Nübüvvet Teorisi; Faal akılla ittisale geçen seçkin kişilerin mutluluk ve mükemmelliğe erişmesinde etkin rol oynayan siyaset teorisine zemin teşkil etmektedir. Böylece neyin iyi neyin kötü olduğunu 'bilen filozof' 'vahiy alan peygamberle benzeşmektedir. Pratik felsefenin konusu olan ahlak ve siyaset, filozofun görmek istediği 'ideal şehir' ile peygamberin vaaz ederek ulaşmak istediği 'ideal toplum' özdeşliği yansımaları Farabi'nin Siyaset Teorisi'nde bulur. Fusulü'l-Medeni'de bunu şöyle açıklar; "Şehirdeki diğer sanatlar arasında sultanlık ve siyasi sanatın durumu mimarlar arasında baş mimarın durumu gibidir. Çünkü mimarların sanatları, baş mimarın sanatını tamamlamak için kullanıldığı gibi, şehirlerdeki diğer sanatlar da, sadece siyasi sanatın ve sultanlık sanatının amacının tam olarak elde edilmesi için iş yapar ve kullanılır."⁵⁰ Siyaset sanatının kullanıldığı Medinetü'l-Fazıla'da insani mükemmelliğin ideal şehir içinde gerçekleşebileceğini ise şöyle açıklar: " Her insan yaşamak ve üstün mükemmeliyetlere ulaşmak için yaratılıştan birçok şeye muhtaç olup bunların hepsini tek başına sağlayamaz. Her insan bunun için, çok kimsenin bir araya gelmesine muhtaçtır. Böylece her fert, tabiatındaki mükemmelleşme ihtiyacını ancak muhtelif insanların -yardımlaşma maksadıyla- bir araya gelmeleriyle elde eder."⁵¹

Farabi bu teoriyle hem Ravendi ve Razi gibi nübüvveti inkar eden şüphecilere karşı peygamberliği akli temellerle izah etmek istemiş hem de dini

⁴⁹ İbrahim Medkur, Farabi, (çev. Osman Bilen), İslam Düşüncesi Tarihi, (ed. M. M. Şerif) İstanbul, 1990, c.2., s.81

⁵⁰ Farabi, Fusulu'l-Medeni, (çev. Hanifi Özcan), İzmir, 1993, s.28

hakikat ile felsefi hakikatin muhayyile ve tefekkür aracılığıyla ilahi nurun bir parıldaması olduğunu göstermiştir.⁵² Farabi'ye göre dinin sembolik bir vasfı vardır. Bütün dinlerde büyük bir yeri olan peygamberlik kutsal güç derecesine ulaşanlarda meydana gelir. Peygamberliğin vazifesi, saf akledilirlere ait hakikatleri başka türlü kavrayamayan bilgisiz halka onları sembollerle anlatmaktır. Cennet, cehennem ve Kuran'daki başka ifadeler sembollerden ibarettir. Peygamber metafizik ve nazari ilmi bilmez fakat onda sezgi gücü vardır. Pratik alanda ve ahlakta deha sahibidir. Halbuki yetkin bir filozof pratik ilimle nazari ilmi birleştirir. Öyle ise yetkin bir filozof peygamberden üstün görülmektedir.⁵³

Bu görüşler doğrultusunda Kuran'ı akılla açıklamak isteyen ve yorumlayan Farabi, kendinden sonra gelen İbn Sina ve İbn Rüşd'e çığır açtığı kadar Gazali'nin sert tepkisini de çekmiştir.

Farabi'nin ilimlerin tasnifini sunduğu İhsau'l-Ulum'da⁵⁴ Medeni İlimi sona alması bir gerçeğe işaret etmektedir. O öncelikle dil, mantık, matematik, tabiat, ilahiyat ilimlerini öğrenerek insanın ontolojik ve epistemolojik düzeni kavramasını, doğru bilgiye ulaşmasını ve bu doğru bilgi sayesinde doğru ve iyi davranış yapmasını öngörür. "Medeni ilim, iradeyle yapılan işlerle hareketlerin çeşitlerini, bu işler ile hareketlerin meydana gelmesine sebep olan meleke, ahlak, seciye, huyları ve bunların kendileri için yapıldığı gayeleri, bunların insanda nasıl var olmaları lazım geldiği yön üzere onların tertiplerindeki yönün nasıl olduğunu araştırır ve tetkik eder."⁵⁵ Eğer insan eşyanın tabiatını bilirse ona karşı olan tavrında özgür seçim yapar ve bu konudaki kazandığı bilgisine uygun olarak doğru hareket eder. Oysa din, yapılan davranışların sonucundan haberdar eder. Bunu Tenbih'te Farabi şöyle açıklar: "İyi fiiller, iyi fiillerin (kendisinden) meydana geldiği ahlak ve onları elde etme gücü hakkında bilgi edinmemizi ve iyi şeylerin bizim olmasını sağlar. Buna ahlak sanatı adı verilir. İkincisi, şehir halkı için, iyi şeyleri meydana getirme ve koruma gücü ile ilgili

⁵¹ Farabi, el-Medinetü'l-Fazıla, (çev. Nafiz Danışman), İstanbul, 1990, s.79

⁵² İbrahim Medkur, Farabi, (çev. Osman Bilen), İslam Düşüncesi Tarihi, (ed. M. M. Şerif), c.2., s.82

⁵³ Hilmi Ziya Ülken, İslam Felsefesi, Ankara, 1967, s.62

⁵⁴ Farabi, İhsau'l-Ulum, (çev. Ahmet Ateş), İstanbul, 1990, s.54

bilgiyi kapsar. Buna siyasi felsefe veya siyaset ilmi adı verilir. İşte bütün bunlar felsefe sanatının bölümleridir.”⁵⁶

Din-felsefe ilişkisi açısından Farabi'nin ilimler sınıflamasının işaret ettiği diğer bir mesele mantığın yeri, önemi ve etkisidir. Farabi'nin mantık konusundaki yetkinliği, gerek yazdığı risalelerinden gerekse Aristoteles mantığını Arapça konuşulan çevrelere, doğru ve anlaşılır şekilde açıklamadaki başarısı ve akıl yürütmenin beş sınıfa ayrılmasının temellerini ortaya koyması bize göstermektedir.

Farabi'ye göre mantığın üç bölümü vardır; İlkeler, kanıtlama ve sonuç. Esası kanıtlamadır ki, kavramlar ve önermelerden oluşur. Birinci bölüm kavramlar ve tanımlarla uğraşır. Farabi tanıma büyük önem verir ve oradan 'tanımlanamazlara' kadar çıkar. İlmi, sezgiyle bilinen tanımlanamazlara dayandırır. İlmin üç kaynağı; Duyu, akıl ve nazardır. İlk ikisi ile vasıtasız bilgi, üçüncüsü ile vasıtalı ve spekülâtif bilgi elde edilir. Sezgi apaçık bilgiye ulaşma vasıtasıdır. Fakat Farabi'ye göre iki türlü sezgi vardır. Biri duyulara ve akla aittir. Öteki spekülasyona aittir ve şeylerin ilkelerini kavramaya elverişlidir. Bu ikincisi yardımcı ile soyut ve seçik şekillere nüfuz ederiz ve hakiki ilim ona dayanır. Farabi'ye göre iki tür akıl yürütme vardır. Zaruri olan akıl yürütme metafizik ve fiziğin ilkelerini verir. Bu akıl yürütme tarzına göre bir sebepten yalnız bir eser doğabilir. Olası olan akıl yürütme bizi hep aynı derece mümkün iki yol arasında bırakır ve senteze götürür ki, Farabi buna dikotomi (tekalif-i edille) diyor. İlim mutlak hüküm veremez. O zaman diyalektik bir senteze ulaşılır. Fakat determinist olan Farabi daima zaruri akıl yürütmeyi, diyalektik veya dikotomik akıl yürütmeye, yani mantıki kelimcilerin 'cedel'ine tercih eder.⁵⁷

Mantık ve gramer ilişkisini önemseyen Farabi İhsa'nın mantık bölümünde bu ilişkiyi şöyle açıklar: “Mantık sanatının akıl ile makulata nispeti, nahiv sanatının dil ile kelimelere nispeti gibidir. Nahiv ilminin bize kelimeler hakkında verdiği bütün kanunların makullerdeki benzerliğini mantık ilmi bize verir.” “Mantık, kelimelerin kanunlarını vermesi ile, bir dereceye kadar nahiv ile

⁵⁵ Farabi, *İhsau'l-Ulum*, (çev. Ahmet Ateş), İstanbul, 1990, s.125

⁵⁶ Farabi, *Tenbih ala Sebili's-Saade*, (çev. Hanifi Özcan), İzmir, 1993, s.52

birleşir. Nahiv ilminin herhangi bir halkın kelimelerine mahsus olan kanunlarını vermesine karşılık, mantık ilmi de bütün milletlerin kelimelerini içine alan müşterek kanunları vermek bakımından ayrılır.”⁵⁸

Düşüncenin grameri sayılan mantık ile dilin mantığı sayılan gramer arasındaki bu ilişki İslam dünyasında düşüncenin evrenselliği ile dilin mahalliliği sorunu olarak karşımıza çıkar. Bu hangi ilmin önce hangi ilmin sonra öğrenilmesi gerektiğinden kaynaklanan yöntem sorunudur. Bu konuda Ebu Bısr Matta ile Sirafi arasında geçen tartışma meselenin büyüklüğünü anlama açısından manidardır. Mantığa ilk itiraz gramerciler cephesinden gelmiş, onlar bir dildeki doğruluğun ve yanlışlığın mantıkla değil, gramerle öğrenileceğini söylemişlerdir. Mantığın cihanşümul olmadığını, Aristo’nun Yunanca gramerini kullandığını ve bunun da Yunanca ile birlikte bittiğini, kendilerine Arapça gramerinin yeteceğini söylüyorlardı. Felsefeciler ise mantığın Yunanca’nın grameri değil düşüncenin grameri olduğunu ve dünyanın her yerinde düşünen insanlar için mantığın her yerde geçerli olduğunu ileri sürmüşlerdi. Kelamcılar felsefi ilimlerin yabancı olduğunu ve mantığın tüm ilimlerin yöntemi olamayacağını söyleyerek mantığın dayandığı ontolojiyi ve mantığı reddederler. Oysa kelam Kitap destekli olduğundan Allah hakkındaki görüşleri sağlam ve yerinde olmakla beraber evrenin ontolojik temeli iyi oturtulmamıştır. Buna karşılık mantık tasdikata ve tasavvurata dayanır. Kavramın ise reel nesnel bir dayanağı olması gerekir. Kelamcıların ise Tanrıdan başka dayanakları yoktur. Bir nesnenin ait olduğu varlık düzeyi ile bilgi düzeyi aynı olmayabilir. Varlık düzeyinde Tanrı ilk ve en başta iken, Tanrı hakkındaki bilgi en sonda ulaşılan bir düzeyde kazanılır. Farabi ilimler sınıflamasında tabiattan Tanrıya doğru anlayışı gözetmiş ve bu yöntemle, burhani olmayıp cedeli olan kanıtla Tanrıya ulaşıldığında bilgiyle inancın örtüşeceğini söylemiştir. Bilginin imkanı bakımından Hikmet-i Tabiiyenin, Hikmet-i İlahiyyeden önce gelmesi, varlık düzeyinde ise Hikmet-i Tabiiyenin Hikmet-i İlahiyyeden sonra gelmesi İslam dünyasında fikir ayrılıklarına yol açmıştır. Öyle ki bilgi düzeyinde de Hikmet-i Tabiiye sona atılınca hem tabiat hakkındaki bilgi ihmal edilmiş hem de İlm-i Tabiiye kanunlarını ilahiyat ilminden alma durumuna gelmiştir. Mantığın metoduyla tabiat ilimleri incelenip

⁵⁷ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, Ankara, 1967, s.55

⁵⁸ Farabi, *İhsau’l-Ulum*, (çev. Ahmet Ateş), İstanbul, 1990, s.68-76

ilahiyata gelindiğinde, ontolojide incelenen bütün varlıkların bu son öğrenilene dayandığı görülür. Epistemolojik yapı buna göre düzenlenir.⁵⁹

III.C. İBN SİNA'DA DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ

Farabi'den sonra İslam felsefesinde orijinal ve sistemci filozof İbn Sina'dır. Farabi'nin takipçisi gibi görünürse de yazım stili, şıklık ve ifade düzgünlüğü açısından Farabi'den üstündür.⁶⁰

Farabi'nin alemden uzak ve son derece soyut olan Tanrısı ile Yeni-Eflatuncu Sudur Teorisi'nden ilham alınarak Mutlak Varlıktan gayri maddi akıllar çıkarılmasıyla Aristo tarafından formüle edilen Bir olan Tanrıdan aleme, yani çokluğa geçiş olmadığı şeklindeki eli kolu bağlı ve savunulamaz bir Tanrı anlayışının eksikliklerini gidermek istemiştir. Tanrının zorunluluğu ve ezeliyeti ile mümkün alem arasında bir bağ vardır, bu teori İslam'ın melek inancına da uygun düşer. İslam filozofları sadece Yunan felsefi geleneğinden yeni bir rasyonel sistem kurmanın yanında İslam geleneği ile uyuşacak akli bir sistem arıyorlardı. Eğer Tanrının bu uzaklığı, eli kolu bağlılığı ve kendi dışında olanları bilmemesi çözümlenemediği takdirde bu durum İslam akaidi açısından sakıncalı bir hale yol açacaktı. İbn Sina bunu mahiyet ve varlık doktrininde çözmeye çalışmıştır. Bu doktrinle hem dini ihtiyaçları hem akli ihtiyaçları eşit derecede karşılamaya hem de Aristo'nun eksikliğini tamamlamaya gayret etmiştir. Her şeyin tabiatı ikili, Tanrının tabiatı basittir. Tanrının mahiyeti ve varlığı iki ayrı unsur olarak değil yekpare unsur olarak mevcuttur ve özdeştir. Böylece Tanrının varlığı zorunlu, diğer öteki şeyler mümkündür. Her şey Tanrıdan gelir ve Tanrının var olmadığını düşünmek çelişkiye götürür. Halbuki diğer şeylerin varlığı böyle değildir. Burada sebep ve Onun eseri, öncül ve sonuç görevini yüklenmektedir. Sonuçtan hareketle geriye doğru sebebe gitmek yerine ileriye doğru hareketle, kesin bir öncülden sonuca doğru ulaşırız. Aslında İbn Sina'ya göre Tanrı akli bir zarurete göre yaratır. Bu akli zarurete dayanarak İbn Sina bütün olaylar hakkında ilahi ön-bilgiyi açıklar. Alem, mümkün idi, fakat Tanrı sayesinde zorunlu hale geldi, bu zorunluluk

⁵⁹ Osman Bilen, *İslam Felsefesinin Ana Sorunları*, İzmir, 2001, s.6-18; Ayrıca Ebu Bişr Matta ile Siraff'nin tartışması için bkz. s.108

⁶⁰ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, (çev. Şahin Filiz), İstanbul, 1988, s.70

Tanrıdan gelir; İbn Sina'nın varlık ilkesi budur. Onun 'varlık' teorisi bütün sonlu varlıkların Tanrıya bağlı olması sonucunu doğurur. Ve Tanrı kendini bilmekle aynı zamanda şeylerin özünü de kesin ve basit tarzda bilir.⁶¹

Geleneksel Helenistik felsefeye göre; " Tanrı yalnız küllileri bilebilir, cüz'ileri değil; çünkü bunlar ancak duyu algılarıyla ve dolayısıyla zaman içinde bilinebilir, fakat Tanrı zaman dışı ve değişmez olduğundan, ayrıca cisim olmadığından algıya bağlı bilgi sahibi olamaz" görüşü Tanrının 'bilme' problemini diğer bir açılamda felsefe ile İslam akaidini karşı karşıya getirmiştir. Filozofların bu anlayışı İslam'a zıt olma yanında Tanrının bilgisini eksik görüyor ve Onu şeyler karşısında faydasız kılıyordu. İbn Sina bunu bir delil geliştirerek açıklar; Tanrı algıya bağlı duygu sahibi olamazsa da, O bütün cüz'ileri 'külli yolla' bilir, algıya bağlı bilgi Onun için lüzumsuzdur. Tüm varlıklar Ondan sudur ettiğinden, O hem varlıkları hem de aralarındaki münasebeti bilir. Ne kadar masum olsa da ve cüz'ileri bilmenin tek yolunun duyu algıları olmadığını göstermede başarılı olsa da, zaman faktörünün devreye girmesinden ve dolayısıyla ilahi bilgide değişme olmasından kaçınılamadığı açıktır. Bu Gazali'nin Tehafüt'ünde tenkit edilecektir. Yine aynı şekilde İbn Sina'ya göre, 'Tanrının yaratıcı faaliyeti, alemin ezelde Ondan sudur etmesidir, bu sudur temelde, Tanrının düşünen tabiatına dayandırıldığından bu değişmez bir akli zorunluluk özelliği taşır' şeklindeki görüş tenkit noktası olacaktır. Oysa İbn Sina'nın bu şekildeki anlayışının maksadı, dinin talepleriyle birlikte aklın taleplerini dengelemeye çalışmak ve Tanrıtanımaz materyalizmden kaçınmaktır.⁶²

İbn Sina'nın dengeleme, birleştirme, özdeşleştirme faaliyeti kaçınılmaz olarak İslam ve Helenistik mirası az veya çok yoruma ve tadilata uğrattı. Bu husus mahiyeti itibariyle dini sahaya giren bütün felsefesinde barizdir, ama nübüvvet anlayışında aşıkardır. İslam'ın nass'a bağlı kelami anlayışını son derece şiddetli bir değişikliğe uğratmıştır. Kuran'ın genel olarak sembolik hakikat olup lafzi olmadığını, fakat avam için lafzi hakikatlerin

⁶¹ Fazlur Rahman, İbn Sina, (çev. Osman Bilen), İslam Düşüncesi Tarihi, (ed. M. M. Şerif), İstanbul, 1990, c.2., s.101-102

⁶² Fazlur Rahman, a.g.e., s.121-122

korunması gerektiğini öne sürer. Şeriat kısmen sembolik ve eğitici'dir. Bu sebeple felsefi meşguliyetten daha aşağıda bir ilim dalıdır.⁶³

Din ile felsefenin bu şekilde ilişkilendirilmesi daha önce Farabi'de görülmüştü. O, Tahsilu's-Saade'de dinin felsefenin taklidi olduğunu söyleyerek felsefeye bir öncelik ve üstünlük vermişti. "Bir şeyi kavratmanın iki yolu vardır; birincisi, onun özünün akılla algılanması, ikincisi, ona benzeyen bir misal ile tahayyül ettirmektir. Tasdik de iki yoldan biriyle meydana getirilir; kesin ispat etme veya ikna etme yolu ile. Şimdi varlıkların bilgisi kazanıldığında veya öğrenildiğinde eğer onların kavramları akılla kavranılıyor ve kesin ispatlar aracılığıyla tasdik ediliyorsa, bu bilgileri içine alan ilim, felsefedir. Eğer onlar kendilerini temsil eden misaller aracılığıyla tahayyül yolu ile bildiriliyor ve ikna yöntemleri ile tasdik ettiriliyorsa, eskiler bu bilgileri içine alan şeyi din diye adlandırmaktaydılar. Bu makullerin kendileri alınır ve ikna yöntemleri kullanılırsa, onları içine alan dine popüler, meşhur, zahiri felsefe denir. Bundan dolayı eskilere göre din, felsefenin bir taklididir."⁶⁴

Elit-avam ayrımını bir adım ileri götüren İbn Sina filozofların akıl ve burhan ehli, halkın ikna ve muhayyile ehli olduğunu söylemiştir. Halkın anlaması için sembolleştirmenin önemini vurgulayarak filozofta bulunmayan ikna etme, sembolleştirme ve mucizeden dolayı da Peygambere üstünlük vermiştir.

Aklı seviyede nübüvvetin zarureti de sezgisel tecrübeye dayanan bir teori kurarak açıklayan İbn Sina peygamberin kuvvetli ve canlı bir muhayyileye sahip olması, ruhi gücünün diğer zihinlerin yanında maddeyi de tesir altına alabilecek kadar etkili olmasını ve onun bir sosyo-politik nizamı başlatabilecek kudrete sahip vasıflarının olmasını gerekli görür. Muhayyile özelliği ile peygamberin zihni psikolojik bir tazyikin zorunluluğu altında tamamen aklı hakikatleri ve kavramları hayati imajlara ve güçlü sembollere dönüştürür. Bu sembolleştirme ve telkin etme ruh ve peygamberin akli üzerinde faaliyet gösterdiğinde sonuçta peygamberin ruhu neyi düşünüyor ve tasarlıyorsa onların öyle kuvvetli ve canlı hayalleri ortaya çıkar. Peygamberin mecburen

⁶³ Fazlur Rahman, İbn Sina, (çev. Osman Bilen), İslam Düşüncesi Tarihi, (ed. M. M. Şerif), İstanbul, 1990, c.2., s.101-122

⁶⁴ Farabi, Tahsilu's-Saade, (çev. Ahmet. Arslan), Ankara, 1999, s.91.

gelip tamamen ruhi saadet ve azap hallerini temsil eden Cennet ve Cehennemden bahsetmesinin sebebi de budur.⁶⁵

I. II. D. GAZALİ'NİN FİLOZOFLARI ELEŞTİİSİ

İslam'da felsefe karşıtlığını temsil eden kelamcının, büyük olasılıkla İslam'ın en büyük kelamcısı ve Eşariliğin en mahir hatibi olan Gazali olduğuna dair şüphe yoktur. Aristo mantığının özeti olan Miyarü'l-İlm, Yeni-Eflatuncu felsefi öğretilerin özeti Makasidu'l-Felasife, mistik temele dayalı ahlaki bir sentez Mizanu'l-Amel de dahil olmak üzere Gazalinin felsefedeki yeterliliğini elimizdeki yazılar göstermektedir. Gazali felasifenin delillerini çürütmesinde felsefeyi dört kısma ayırır, birinci kısım 'düşüncenin aracı' olan mantıktır. Bunun 'dinle ilgisi yoktur'. Bu bakımdan mahkum edilemez. İkinci kısım matematiktir. Bunun da dinle doğrudan ilgisi yoktur. Ama kesinliği ve açıklığı sayesinde öğrenci, tüm felsefi bilimlerin aynı kesinlik derecesine ulaştığını düşünmeye itebilir. Üçüncü kısım peygamberler ve sufi önderlerin öğretilerinden devşirilen, itiraza mahal olmayan siyasi ve ahlaki konular üzerinde duran bölümdür. Bu bölüme dikkat ve ihtiyatlı yaklaşmalıdır. Dördüncü kısım filozofların hata envanteri olan fizik ve metafiziği içermektedir.

Gazali bu ayrımı yaptıktan sonra Tehafüt'ünde filozofları inançsız ve sapkın olarak nitelendirerek üç noktada tekfir eder. İlk meselede, alemin ezeliliği tezinin mantıksal olarak onun yaratılmamış olmasını ve bu yüzden de hiçbir yaratıcının olmamasını icap ettirdiğini öne sürer. Aristo, İbn Sina ve Plotinus gibi bu görüşte olanlar Tanrısızdır. Gazali, alemin zamanda yaratıldığını ve sonuçta Yaratıcının emriyle sona ereceğine dair mantıksal ve matematiksel kanıtlar sıralar. Küllileri bilip cüz'ileri bilmeme meselesinde, Tanrının ilmini daralttıkları gerekçesiyle filozofları suçlar. Göklerde ve yerde hiçbir zerre yoktur ki O'na gizli kalmayacağı ayetini delil olarak getirir ve filozofların Tanrı'yı ilim, irade ve hayat gibi temel sıfatlardan soyarak ölü duruma getirdiklerini söyler. Bedenen dirilme konusunda da Gazali, filozofların ruhun ölümsüzlüğünü Kuran'a dayanarak iddia ettiklerini öyleyse vahyin otoritesine

⁶⁵ Fazlur Rahman, İbn Sina, (çev. Osman Bilen), İslam Düşüncesi Tarihi, (ed. M. M. Şerif), İstanbul, 1990, c.2., s.118-119

boyun eğerek ikinci adımda bedenen dirilişi de kabul etmeleri gerektiğini iddia eder.⁶⁶

Gazali Tehafüt'te işlediği Allah'la alem ilişkisi sorununda, bir yandan filozofların alem hakkındaki görüşlerini reddetmekte diğer yandan Allah'ın Bilgisi ve İradesi ile dünya olayları arasındaki ilişkiler sorununa dokunmaktadır. Filozoflara göre Allah, yalnız tümelleri, yani varlık düzenini ve tabiat kanunlarını bilir; tekelleri, bu aleme ait olayları teker teker bilmez. Filozofların böyle düşünmesinin sebebi şudur; Allah kendi özünü bilir ve kendi özünü bilmekle varolmak aynı şeydir. Alemin sudurla açıklanması, alemin Allah'tan çıkması fikrine dayanmaktadır. Gazali buna karşı felsefi öncül olarak 'yaratılış' fikrini koyuyor. Alem yoktan varolmuştur, bu zaruri bir varlığın gerektirmesi ile değil, Allah'ın hür İradesi ile. Böyle olması tabiatla gördüğümüz düzen gibi akıl aracı ile değil, akıl üstü bir güç 'kalbin gözü' ile anlaşılabilir. Bundan dolayı da Allah yalnız kendi özünü değil, alemin tüm teferruatlarını bilir.⁶⁷

Gazali'nin iddialarının ve delillerinin çıkış noktasının doğru değerlendirilmesi için onun bilgi teorisine bakmak gerekir. Çünkü bilginin kazanılması ve mekanı konusunda, filozofların 'aklı' yerine Gazali'nin 'kalbi' koyması din-felsefe ilişkilerinde her iki tarafın bakış açısını yansıtmaları açısından anlamlıdır. Gazalinin bilgi teorisinin birbirine bağlı iki yönü vardır. Allah'ı bilmek olarak bilgi teorisi ve tabiatı bilmek olan bilgi teorisi. Birincisi, mutasavvıflar gibi konusu Allah olan Marifet Nazariyesi'dir. İkincisi, konusu eşya ve tabiat olan İlim Nazariyesi'dir. Doğruluğu sübjektif ve objektif olarak deneylenmiş ve dinde apaçık bildirilmiş şüpheden uzak her türlü veri, Gazali'ye göre bilgidir. Doğru bilme fiilinde insanın önce kendini bilmesi, beş duyu, akıl ve kalp gibi kuvvelerinin sınırlarını tanıması gerekir. Bilginin herkesin gözünde kesinlik taşıması için, insanların ortak olarak kabul ettiği temel bilgilerin tespiti gerekir. Bunlar apaçık bilgiler: Tasavvurat ve Mahsüsattır. Doğruluğundan şüphe edilmeyen bilgiler dini bilgilerdir. Özetle bilgi elde etme vasıtaları; beş duyu, akıl ve kalptir. Bilgi elde etme metodu ise

⁶⁶ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, (çev. Şahin Filiz), İstanbul, 1988, s.97

⁶⁷ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, Ankara, 1967, s.126-127

hissi ve akli idrake dayanan tecrübe ve gözlem ile deruni idrake dayanan sezgidir. İlmi bilgilerin değeri konusunda Gazali, bilgileri; gerçeklik değeri, faydacılık değeri ve ahlaki değeri olarak bölümlendirir. Bilgilerin gerçeklik değerine sahip olabilmesi için, dini nasslara aykırı olmaması ve objektif karakterde olması gerekir. Faydacılık değerine sahip olması için, insanın ya dünyasına ya da ahiretine faydalı olmalı, maddi veya manevi katkıda bulunmalıdır. Ahlaki değeri de; terbiye edici olması, ahlaki yaşantısına katkıda bulunması gerekir.⁶⁸

Tüm bu tasnifler ve sıralamalar, Gazali'nin kesin ve doğru bilgi şartı için son tahlilde kalbe başvurması, bilginin değeri konusunda objektif karakterin önüne dini nasslara aykırı olmamasını getirmesi, hayat hikayesini ve bilgi teorisini anlattığı Munkız'da 'Akıl bütün meseleleri, davaları kavramakta müstakil değildir'⁶⁹ diyerek kendisinin 'kalbe inen bir nur' la aydınlandığını söylemesi Onun ontolojik sıraya göre epistemolojisini oluşturduğunun bir göstergesidir. İnsanın gerçek bilgisi için akli ve tecrübeyi yeterli görmeyen Gazali bunu Munkız'da şöyle belirtir; "Zaruriyat dediğimiz bilgilerin kabule şayan, güvenilir olduğuna emin oldum. Bu emniyet, delil tertip etmek ve tanzim etmek suretiyle hasıl olmuş değildi. Ancak Cenabı Hakkın kalbime attığı bir nur sayesinde olmuştu. Bu nur, bilgelerin anahtarıdır. Hakikatlere ermek daima delil ile olur zannedenler Allah'ın geniş ve sonsuz rahmetini daraltmış olurlar." Fizik alemde akli ve tecrübeyi kabul edip yeterli görmeyen, yetkinliği kalbe veren Gazali felsefi ilimleri Riyaziye, mantık, tabiiye, ilahiye, siyasiye ve ahlak diye sınıflandırır. Riyaziye, mantık ve tabiiyyede ne menfi nede müsbet manada dine taalluk eden bir şey yoktur diyen Gazali, felasifeyi en çok ilahi ilimler bölümünde 'Felsefecilerin en çok yanıldıkları meseleler bu kısımdadır. Mantıkta kabul ettikleri şartlara layıkıyla riayet etmediler' diyerek eleştirmiştir. "Ahlak bölümüne dahil olan sözlerinin ise mutasavvıflardan aldıklarını, bundan maksatlarının sözlerini hoşla gidecek bir şekle sokup batıl fikirlerini kabul ettirmek" olduğunu iddia etmiştir.⁷⁰

⁶⁸ M. Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara, 1997, s.217

⁶⁹ Gazali, *el-Munkızu min ad-Dalal*, (çev. Hilmi Güngör), M.E.B., İstanbul, 1990, s.42.

⁷⁰ Gazali, a.g.e., s.20-29-36

İmancı felsefenin kurucusu olan Gazali, filozofların mantık, matematik, tabiat görüşlerini eleştiri getirmezken metafizik konularda tenkit etmiştir. Ona göre, İbn Sina ve filozofların başlıca yanlışı akılla inancı uzlaştırmalarından gelmektedir. Onların zıtlığını ve birini feda etmeden diğeri kabul edilemeyeceğini anlamamaktadırlar. Bu uzlaştırma çabası başarısızlığa mahkumdur. Filozofların bütün akılcı açıklamalarını reddeden Gazali filozofları ehli sünnet görüşüne göre tenkit etmekle kalmayıp onların Yunan bilginleriyle de çeliştiğini iddia eder. Filozofların Yunan felsefesinin yaratılış fikrini açıklamasının imkansız olduğunu söyleyerek aynı şekilde imanı cedel ile yorumlamaya kalkan eski ve yeni kelamcılara hücum eder.⁷¹

Eşari kelamcılarının filozoflara karşı çıktığı meselelerden biri de 'nedensellik' ti. Alışkanlık eseri bir neden olduğuna inanılan şey ile bir etki olduğuna inanılan şey arasında bulunduğu öne sürülen bağ Eşarilere göre zorunlu değildir. Bu zihne aşılarmış zorunlu bağıntı fikri yerleşik bir alışkanlıktır. 'Etki Tanrı tarafından melekler aracılığıyla sebeplendirilir. Mucizenin imkanı ve Rabb'in dünyada özgürce davranabilmesi için hiçbir sınır yoktur.'⁷² diyen Eşariler bununla Mucizenin imkanına yer açarken bilginin imkanını atlamışlardır. Gazali'nin bilginin imkanına karşı Nedensellik ilkesine yaptığı bu itiraz şüpheciliğin en önemli kanıtını meydana getirir. Onun akıl

yürütmesi iki önermeden ibarettir. Birincisi, iki olay arka arkaya olduğu zaman hiçbir şey onlardan birinin diğeriine sebep olduğunu göstermez. Mesela görme gücü olmayan doğuştan kör, asıl sebep güneşin ışığını hesaba katmadan görmenin renklerden ileri geldiğini düşünecektir. İkincisi, bazı sebeplerin tabii tesiriliği kabul edilirse bundan asla eserin olaylarda daima ve her yerde aynı olduğu sonucu çıkarılamaz. Filozofların tabii kanun, nedensellik dedikleri şey yalnız adet, alışkanlıkları gösterir. Hiçbir değişmez kanun Allah'ın İradesinin bağlayamaz. Şimdi böyledir ama böyle olmayabilirdi. Gazali tabiatın bu halini sırf zorunsuzluk diyor ve bunu mantiki imkandan ayırıyor. Akılla inancı karşı karşıya koyan bu dramda Gazali'ye tek bir çıkar yol kalıyor; o da tasavvuttur. Hakiki kesinliği tasavvufta bulan Gazali kat'i, doğrudan doğruya, sezgili ve

⁷¹ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, Ankara, 1967, s.122

⁷² Macit Fahri, *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, (çev. Şahin Filiz), İstanbul, 1988, s.98

metafizik kesinliğe götüren tek bilgi odur.⁷³ Gazali'nin VII. yüzyıldaki felsefeye karşı başlattığı saldırı, kelami anlaşmazlıklarda akli hakemlik yapma hakkından mahrum etmiş ve dinin temel ilkeleriyle çatışan felsefenin kısımları ile, mantık, etik ve matematik gibi, dinin prensipleriyle çatışmayan kısımları arasında ayırım yapmıştır. Her ne kadar ihtiyatlı olursa da felsefe ile kelam arasındaki çatlak üç yüzyıl devam etmiştir.⁷⁴

I.II.E. İBN RÜŞD'ÜN AKLI TEMELE ALAN DİN-FELSEFE UZLAŞTIRMASI

İbn Rüşd İslam aleminin yetiştirdiği en büyük Aristocu filozoflardan biri olupaynı zamanda değerli bir tabip ve bilim adamıdır. Aristo'yu tam olarak ilk defa dünyaya tanıtan odur. Gazali'nin Aristocu filozoflara karşı yönelttiği tenkitlere karşı tenkitleriyle tanımıştır. Bu tenkitlerini ve Aristo'nun savunuculuğunu meşhur eseri Tehafütü't-Tehafüt'te yapmıştır. Diğer taraftan da Farabi ve İbn Sina gibi önceki Müslüman filozofların Aristo felsefesini anlama ve yorumlamalarındaki yanlışlarına da işaret etmiştir. Özellikle İbn Sina ve Farabi'yi Aristo'nun düşüncesine Yeni-Eflatuncu unsurlar soktukları gerekçesiyle tenkit eder. Ona göre Aristo felsefesine sokulan Yeni-Eflatuncu unsurlardan biri 'Sudur Nazariyesi'dir. Sudur Nazariyesi'ni Aristoculuğa sokan Tireli Porfiryus'tur. Farabi ve İbn Sina'nın bunu Aristoculukla karıştırmasının iki sebebi olabilir. Birincisi; Bu nazariyenin İslam dünyasına geçmesine sebep olan, 'Kitabü'r-Rububiyye' veya 'Kitabu'l-Esolocya' adlı eserin Aristo'ya atfedilmiş olması. ikincisi; Farabi ve İbn Sina'nın Porfiryus'u Aristocu görmeleridir. Böylece, Aristo'nun Organon'una bir 'Giriş' olan Isagoci'nin Porfiryus'a değil de Aristo'ya ait olduğunun sanılmasıdır. Dolayısıyla İbn Rüşd onun Aristo'ya ait olmadığını söyler ve Tehafüt'te Gazali'ye hak vererek bunun zanni bir nazariye olduğunu söyler.⁷⁵

İbn Rüşd kelama ilişkin diğer orijinal eserleri Faslü'l-Makal ve Kitabü'l Keşf an Menahici'l-Edille'de, felsefe-din ilişkisini irdeler. Kindi'ye göre bunlar

⁷³ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, Ankara, 1967, s.123-124

⁷⁴ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, (çev. Şahin Filiz), İstanbul, 1988, s.137

⁷⁵ Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara, 1997, s.233

...
tam bir uyum içindedir. Farabi ve İbn Sina'ya göre ise sınırlı bir yere kadar birbirleriyle uyum gösterirler. Gazali'ye gelince, tam tersine İslam'la felsefe birbiriyle uzlaştırlamaz. İbn Rüşd ise felsefe ve dini, her iki hakikatin eşitliği diyebileceğimiz bir fikre ve farkların uzlaştırlabileceğine inanır. Gazali'nin tekfir iddiasından sonra dozunu arttıran hücumlara karşı İbn Rüşd, filozofları savunmaya kendini adanmış, felsefe ve din arasındaki uyumu göstermek ve felsefenin savunmasını yapmak için Faslü'l-Makal'i kaleme almıştır.

Din felsefe ilişkisini işlediği Faslü'l-Makal'ın ilk sayfasında kitabının maksadını açıklarken şer'i bakış açısıyla felsefenin durumunu tespit ile işe başlar. "Bu makaleden maksadımız; şer'i bakış açısı ile felsefeye ve mantık ilimlerine bakmanın (nazar) şer'iata göre mübah mı, yasaklanmış mı, yoksa emredilmiş mi olduğunu araştırmaktır. Emredilmişse mendup mu vacip mi?" Cevabını vacip veya mendup şeklinde veren İbn Rüşd buna ayet destekli bir gerekçe sunar; "Şeriat, varolanları akıl ile değerlendirmeye ve bu yolla onların bilgisini araştırmaya devam etmektedir. Nitekim bu Allah Tebareke ve Teala'nın birden çok ayetinde apaçık görülmektedir. Şu kavli gibi: "Ey basiret sahipleri; ibret alın!" (Haşr,3). Bu ayet hem akli kıyasın, hem şer'i kıyasın birlikte kullanılmasının vacip olduğunu belirtir.⁷⁶

Felsefenin meşruluğunu bu şekilde sağladıktan sonra kıyas türlerinin en mükemmel şeklinin 'burhan' olduğunu ve bunu da filozofların kullandığını belirten İbn Rüşd, fıkıhçıların da kıyası kullandığını söyleyerek akli kıyasa gelebilecek tepkiyi bertaraf eder. "Nasıl bir fıkıhçı hükümleri 'derinliğine anlamak' emrinden çeşitli türleriyle fıkhi kıyasları çıkarıyorsa, aynı şekilde arif kişinin de varolanlara bakma emrinden; akli kıyas ve kıyasın türlerini bilmek gerektiği hükmünü çıkarması icap eder. Hatta o, buna daha çok layıktır.⁷⁷ Demek ki Kuran, kainat ve muhtelif nesneler hakkında düşünmesi gerektiği için, insanı felsefe tahsiline teşvik etmektedir. Dinin hedefi, felsefi terimlerle "doğru görüş ve doğru eyleme ulaşmak" diye tanımlar. Hakiki bilgi ise, Allah, öteki varlıklar ve ahiretteki saadet ve hüsrân ile ilgili bilgidir. Bilginin kazanma yolu ise ikidir; tasavvur ve tasdik. Tasdik ya burhani ya cedeli ya da hitabi olur. İbn Rüşd filozofların burhan ehli, kelamcılarının ise ilmi bir gerçeklikten değil de

⁷⁶ İbn Rüşd, Faslü'l Makal, (cev. Bekir Karlığa), İstanbul, 1992, s.63-64

⁷⁷ İbn Rüşd, a.g.e., s.67

diyalektik bir akıl yürütmeden yola çıktıkları için cedel ehli, halkın ise meseleleri yalnızca misallerle ve hayali düşünce şekilleriyle kavradıklarından hitabet ehli olduklarını söyleyerek bir sınıflama yapar. Sonuçta dinin felsefe ile mukayese edilebilir, felsefenin iş ve amacının dininki ile aynı olduğuna karar verir.⁷⁸ "Hikmet, şeriatın arkadaşı ve süt kardeşidir. Ona mensup olanlardan gelen eziyet ise eziyetlerin en şiddetlisidir. İkisi tabiatları itibarıyla kardeş, cevherleri ve özleri itibarıyla iki dost oldukları halde; aralarında düşmanlık bulunması, kendilerini ona nispet eden cahil dostlarından gelmiştir."⁷⁹

İbn Rüşd, felsefeyle şeriatın uyuşmadığı, birbirine zıt görüldüğü sanılan yerlerde ise tevil yapılması gerektiğini söyler. Tevil yapıldığında arada herhangi bir zıtlığın görülmediği, aksine 'aynı anneden süt emen ikiz kardeş' gibi oldukları anlaşılabilecektir. "Şeriat onun hakkında konuşmuşsa; konuşulanın zahir ya o konuda burhanın gösterdiğine uygun ya da aykırı olacaktır. Eğer muvafık ise söylenecek söz yoktur. Eğer aykırı ise; burada onun tevili araştırılır. Bu tevil işini de ilimde yetkinlik kazanan kişiler, rasih olanların yapması gerektiğini, tevilin ve batini bilginin sıradan halktan gizli tutulmasını söyler.⁸⁰ İbn Rüşd felsefenin mantıki metodunu fıkıhın geleneksel usulüyle karşılaştırır. Fıkıhın prensipleri demek olan usul; Kuran, sünnet, icma ve kıyasa dayanır. Kuran'ın aklen tevil edilmesi gerektiğini ve filozofların kıyası kullandıklarını söyledik. İcma ise belli bir dönemdeki nitelikli bütün alimlerin aynı fikirde olmalarından doğar. Fakat herhangi bir zamanda doktriner meselelerde bir icmanın vaki olduğu görülmemiştir. Doktrine ait meselelerde icma söz konusu değilse, Gazali'nin icmaya dayanarak filozofları dinsizlikle itham etmeye hakkı yoktur. İbn Rüşd'e göre din; Allah'ın varlığı, nübüvvet ve öldükten sonra dirilmeye dayanır. Nübüvvet vahye dayanırken; felsefe, aklın vahiyle uygunluk içinde olduğunu göstermedikçe dinden farklı kalacaktır. Bu delilleri inkar eden kafir olur. İnanan ise burhani, cedeli ve hitabi delillerden istediğiyle inanabilir.⁸¹ Burhan yolu asıl felsefenin ve ilmin metodu olması

⁷⁸ Ahmet Fuad el-Ehvani, İbn Rüşd (çev. İlhan Kutlu), İslam Düşüncesi Tarihi, (ed. M. M. Şerif), İstanbul, 1990, c.2., s. 168

⁷⁹ İbn Rüşd, Faslü'l Makal, (cev. Bekir Karlığa), İstanbul, 1992, s.115

⁸⁰ İbn Rüşd, a.g.e., s.78

⁸¹ Ahmet Fuad el-Ehvani, İbn Rüşd, (çev. İlhan Kutlu), İslam Düşüncesi Tarihi, (ed. M. M. Şerif), İstanbul, 1990, c.2., s.169

gereken isbat yoludur. Cedel ise başlıca kelimcilerin başvurduğu diyalektik yoldur. Hatiplik ise çoğu kez sufilerin kullandığı mecazlı ifade yoludur.⁸²

İbn Rüşd insanların farklı özellik ve yetilere sahip olduğundan inanma düzeylerinin farklılaşacağını ve bu seviye farkına göre delilleri seçebileceklerini söyler. Allah'ın varlığı ve ispatı hususunda delil ileri süren Haşeviyye'yi akla ve fikre değer vermeyen taife olarak tarif eder. Eğer onların dediği gibi olsaydı o zaman Kuran'ın nazar ve istidlalle ilgili ayetlerinin bir anlamı kalmazdı. Halbuki Allah'a iman konusunda akli delillere başvurmaktan kaçınmak, İslam'ın ruhuna aykırıdır. Eşarilerin delillerini de eleştiren İbn Rüşd kelimcilerin tam bir çıkmazda olduğunu ifade ederek delillerinin eksikliklerini belirtir. Bir taraftan halkın tabiatında onu kabul etme kabiliyeti yoktur, diğer taraftan bu yollar burhana da dayanmamaktadır. Onların yolları yakın ifade eden nazari yollar olmadığı gibi katıyyet ifade eden şer'i yollar da değildir. Çünkü şer'i yolların iki vasfı vardır; birincisi yakın ve katıyyet ifade etmesi, ikincisi ise basit olup karmaşık olmamasıdır.⁸³

Genelde Eşarilerin özelde Gazali'nin, zamandan bağımsız olan Allah'ın, zamanda yaratma iddialarının zorluklarını ve izledikleri metodu eleştiren İbn Rüşd, kelimcilerin, yaratma delillerinde Allah'ın zatının değişimini yadsıdıklarını söyler. Gazali'nin Tehafüt'ünde açıkça dile getirdiği şekilde, Allah'ın alemini 'ezeli bir irade' fiiliyle yaratmış olduğu düşüncesine razı olmuşlardır. İbn Rüşd'e göre alemin zamanda varolmasını sağlayan ezeli irade anlayışını kendi içinde çelişiktir. Bu Allah'ın dahlinin bulunmadığı uzun bir zamanın sonsuz akışını öngörmekte ve birbirinden tamamen farklı olan irade ve fiil kavramlarını birbirine karıştırmaktadır. Allah'ın emriyle olan yaratmada fasıla meydana gelmez. Bu yüzden İbn Rüşd Allah zamani olmadıkça alemin zamanda yaratamayacağını öne sürer. Bunu reddeden kelimcılara karşı, daha az kuşku götüren ve varolan varlığa daha çok mutabık olan görüşün Aristo'nun 'terkip' görüşü olduğunu söyler. Buna göre yaratmadan çok alemin madde ve formunu bir araya getirmede Allah'ın terkibi yani alemini ortaya çıkarıcı Yaratıcı olduğu düşüncesi gelir.

⁸² Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, Ankara, 1967, s.167

⁸³ Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara, 1997, s.234

Kelamcılar tarafından Allah'ın varlığına ilişkin ileri sürülen alemin mümkün ve hadis olduğu delillerini reddeden İbn Rüşd, bunlara karşılık inayet ve ihtira delillerini getirir. Bu iki delil daha açıklayıcı ve daha basittir. İneyet lütuf ve ihsan anlamına gelir. İneyet delilinin dayandığı esas şudur; kainatta mevcut olan her şey insanın varlığına uygundur. Bütün parça ve bölümleriyle bir tek gayeye yönelen her şey zaruri olarak masnu' ve eserdir. Allah Teala'yı tam bir marifet ve bilgi ile tanımak isteyen kimse, varlıktaki hikmet ve gayeleri araştırması vaciptir. Benzeri görülmemiş bir şey icat etme, vücuda getirme demek olan ihtira'nın delili ise; varlıkların yaratılması ve her varlığın bir yaratıcısının olması esasına dayanır.⁸⁴ Bu iki yol hem burhanla tatmin olan havas için hem de beş duyu ve sembollerle yetinen avam için yeterlidir.

Gazali'nin Tehafüt'te yönelttiği eleştirilere Tehafütü't-Tehafüt eseriyle karşılık veren İbn Rüşd, filozoflarla kelamcılar arasındaki çatışmanın sırf sözel veya semantik olduğunu vurgular. Alemin ezeliyeti meselesinde filozoflarla kelamcılar Allah'ın varlığı ve cüz'iler konusunda mutabıktır. Sadece bir bütün olarak evren konusunda ayrılırlar. Aristo ve Müslüman takipçileri, Allah'tan farklı olarak evrenin ezeli olduğunu söylemedikleri görülür. Cüz'ileri bilip bilmeme meselesinde de filozoflar Allah'ın yaratmış olduğu cüz'ilerin çokluğunu bildiği, sadece onu bilme şeklinin bizimkiyle kıyas edilemeyeceğini söylemektedirler. Aksine filozoflar, Allah'ın ilminin bu cüz'ilerin bir nedeni olduğunu, oysa bizimkilerin bilinen şeylere 'tesir' olduğunu belirtirler. Allah onların varlığa gelmelerine neden olur. Halbuki bizim bilgimiz onların varlığa gelmesine bağlıdır. Bedenlerin haşrı meselesine de metodolojik bir cevap veren İbn Rüşd; Yeniden diriliş, şariat tarafından teyit ve tasdik edilmektedir. Filozoflar da bunu burhani olarak kanıtlamaktadır. Filozoflar peygamberlere uymak zorundadır. Çünkü peygamberler sürekli erdemli fiilleri ve ahlaki ilkeleri tavsiye eder. Ceza ve mükafatın bağlı bulunduğu yeniden diriliş övgüye layık ilkelerden biridir. Bu noktada filozoflarla kelamcılar arasındaki fark yeniden dirilişin 'şeklinin' farklılığıdır. Filozoflar ruhi dirilişten, kelamcılar bedeni dirilişten söz ederler.⁸⁵ Yoksa Gazali'nin iddia ettiği gibi filozofların yeniden dirilişi inkar ettikleri söylenemez. Aksine yeniden dirilişi kabul ederler. Sadece

⁸⁴ Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara, 1997, s.238

⁸⁵ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, (çev. Şahin Filiz), İstanbul, 1988, s.130

Kuran'ın soyut ve manevi dilini kavrayamayan halk yığınlarının anlaması için ahiretteki durumu duyusal tasvir ve semboller içinde sunduğunu söylerler.

Son olarak İbn Rüşd, Gazali'yi nedensel ilişkiyi inkar ettiğinden dolayı eleştirir. Bunun sebebi olarak da Gazali'nin mucizeye yer açmak için böyle bir sofistlik oyun içine girdiğini söyler. İbn Rüşd'e göre mucizeleri ele alıp işlemek filozofun işi değildir. Onları inkar eden cezaya müstehak olur. Ancak İslam'ın mucizesi asayı yılanı çevirmek değil, bizzat Kuran'dır. Bu mucize tabiatın işleyişini kesintiye uğraticı mahiyette değildir. Onun mucizeviliği, en mükemmel şekilde, herkesin anlayışına göre indirilmiş olmasıdır. Gazali'nin sebep-sonuç arasındaki zorunlu bağı inkar etmesine İbn Rüşd; cevabına, yakının temeli addettiği hissi müşterekle başlar. Hissedilir şeylerde müşahade edilen cari sebeplerin varlığını inkar etmek safsatadır, onları inkar eden ya diliyle inkar ediyordur yahut safsatacı bir şüpheye kapılmıştır diyerek karşılar. Zira ilmi olmak demek verili sebebe dayanarak, gelecekte ne olacağını önceden tahmin edebilmek demektir. Bilim gücüne inanmak zorunlu illiyeti esas alan tahminlerde bulunabilme yeteneğimizin bir sonucudur. Bu inanç, sebep-sonucun eski şekli değil, arka arkaya gelen diziler ve yapılar şeklindedir. Dünya şahıslar ve nesnelerin sürekli dizisidir. Bu iki prensibe dayanır: nesnelerin sürekliliğine ve illiyet kanununa. Bu iki postüla, Aristoculuktan neşet eden metafizik görüşlerden cevher fikri ve dört sebep nazariyesinin bir sonucudur. Gazali bunları inkar eder ve Allah için her şeyin mümkün olduğunu söyleyerek 'Evinde kitap bırakıp giden biri, geri döndüğünde onu parlak bir oğlana dönüşmüş bulabilir.' der. İbn Rüşd felsefi bakış açısıyla buna karşılık verir. Eşyanın sürekliliği bir şeyin özüne ulaşmamızı, tanımını yapmamızı ve isim vermemizi sağlar. İnsan zihni eşyayı idrak eder ve onların sebeplerini kavrar. Akletme, eşyayı sebebiyle birlikte idrak etmekten başka bir şey değildir. Sebepleri inkar eden akli ve bilgiyi inkar etmiş olur.⁸⁶

İbn Rüşd böylece Aristocu tarzda varolan varlıkların bilgisinin, nedenlerinin bilgisiyle eşanlamli olduğunu ortaya koymaktadır. Kelami düzlemde de olsa zorunlu nedenselliğin inkarı, Onun yaratılışını yöneten,

⁸⁶ Ahmet Fuad el-Ehvani, İbn Rüşd, (çev. İlhan Kutluer), İslam Düşüncesi Tarihi, (ed. M. M. Şerif), İstanbul, 1990, c.2., s.181

düzen belirleyen ilahi hikmet anlayışının aleyhine gelişecektir ve her şeyin rastlantıya bağlı olarak meydana geldiği tasavvur edilebilecektir. Böylesi bir inkar yaratışın güzellik ve düzeninden çıkarsanan Allah'ın varlığının kanıtlanması gibi sağlam imkana, karşı tesirde bulunacaktır.

Görüldüğü gibi İbn Rüşd doğuda felsefe çalışmalarını büyük ölçüde sınırlayan ve felsefeye saldıran Gazali'ye sistematik bir eleştiri getirmiştir. Eşarilerin sorgusuz sualsiz inanmalarına karşılık İbn Rüşd düzeyli bir rasyonalizmi savunur. Hakikatin araştırılması konusunda felsefenin etkin olduğuna dair inancı İbn Rüşd'ü gerçeğe bulmaya yöneltmiştir. Din ile felsefe'nin aynı gerçekliğin farklı iki yansıması olduğu tezi Gazali'nin hücumu ile güç kaybeden Felsefe'ye yeni açılımlar sağlamıştır. Aynı zamanda O, Aristo'yu bazı yanlış anlamalarla İslam dünyasına aktaran filozofları da eleştirir. İbn Rüşd Aristo'yu asıl kaynaklarından almış ve şerh etmiştir. Diğer filozoflara nazaran İbn Rüşd'ün Aristo'ya yakın görünmesinin sebebi budur. Aristo'nun bilgi teorisinin ilkelerini de benimsemesi ve teorilerinin temelde Aristo'ya yakın olması da bu konuda etkindir. Muhsin Mehdi aynı sebepten dolayı İbn Haldun'u İbn Rüşd'ün bir tilmizi olarak görür ve buradan hareketle de İbn Haldun'u Aristo'ya bağlar.⁸⁷

⁸⁷ Muhsin Mehdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History, A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*, London, 1957, s. 79

II. BÖLÜM

İBN HALDUN'DA DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ

II.1. İBN HALDUN'DA DİNİN ANLAŞILMASI

II.1.A. İBN HALDUN'UN KONUYU ELE ALIŞ ŞEKLİ

İbn Haldun'a gelinceye kadar İslam'da Din-felsefe ilişkisinin ana çizgilerini, tartışmalarını ve bu tartışmalarla oluşan düşünce geleneklerini önceki bölümde belirtmiş olduk. Bu bölümde ise İbn Haldun'un genelde akıl-vahiy, özelde Din-felsefe ilişkisine bakış açısını göstermeye çalışacağız.

İbn Haldun Din-felsefe ilişkisine Mukaddime'nin değişik yerlerinde gerek yaptığı objektif gözlemlerde gerekse olaylara yaptığı esaslı yorumlarla değinir. Ama özel olarak "İlimler ve Çeşitleri, Öğretim ve Usulleri, Bütün Bu Hususlara Arız Olan Haller" adını verdiği altıncı bölümde bu konu yoğun bir şekilde işlenir.⁸⁸ İbn Haldun zamanına kadar gelen ilimleri, görüşleri ve tavırları bir araştırmacı titizliğinde objektif bir şekilde yansıtmalarının yanında zamanın bakış açısını realist bir biçimde açıklar. Bu bölümde o, çeşitli ilimler hakkında ayrıntılı bilgiler verip ilimlerin doğuş ve gelişme süreçlerini, ilimler hakkında yazılan telif eserleri, bunların etkilerini anlatır ve bunlar hakkında değişik yorumlar yapar.

Bu ilimlerin iki ana grubu vardır. Birincisi felsefi-akli ilimler; ikincisi, dini ilimlerdir. Umranın aruz olduğu her bölgede felsefi-akli ilimlerin ortaya çıkması zorunludur. İslam toplumunda din-felsefe arası ilişkiler uzun bir süre kamuoyunu meşgul etmiştir. İbn Haldun'un bunu gözden kaçırmaması mümkün değildir.

İbn Haldun VI. bölümde kendi bakış açısını yansıtmak için ipuçları vererek konuyu işlemeye başlar. İbn Haldun, din ile felsefe arasındaki ilişkiyi doğrudan doğruya ele almış değildir. O, zamanındaki ilimleri anlatır ve tasnif ederken gerek sınıflaması ve açıklamaları gerekse din ile felsefe hakkındaki

⁸⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul, 1991, s. 995. Bundan sonraki atıflarda sadece Mukaddime diye atıfta bulunulacaktır.

anlatımları konumuzla ilgilidir. İnsanın düşünme yeteneğinden dolayı hayvanlardan ayrıldığını ve bu sayede geçimini sağlayıp hemcinsleriyle yardımlaştığını, Mabuduna ve resullerinin onun nezdinden getirdiklerine dair nazarda bulunma yolunu tuttuğundan dolayı Allah tüm hayvanları insana itaat ettirdiğini ve onu yaratıkların birçoğuna üstün kıldığını söylemesi düşünceye, akla verdiği önemi daha ilk elden açıklamaktır.⁸⁹

Din-felsefe ilişkisinin statik bir şekle girip nakil karşısında aklın öneminin azaldığı ve sindirildiği bir dönemde İbn Haldun'un özel olarak Din-felsefe ve akıl-vahiy ilişkilerini işlediği bölüme insanın düşünme yeteneğine verdiği önemle başlaması iddialı bir giriştir. Din-felsefe denkleminde felsefenin dayanağı olan akla verdiği önemi göstermesi dikkat çekicidir. Yine aynı şekilde resullerin getirdiklerine nazar ve istidlalde bulunduğundan dolayı insanın üstün olduğunu söylemesi tavrını yansıtmaları bakımından önemlidir. Allah "fikir yani düşünebilme hususiyetinden dolayı insanı diğer canlılardan ayırt etmiş ve bunu kemalin başlangıç noktası, üstünlük ve şerefın son sınırı saymıştır" diyen İbn Haldun idrak ve fikir arasında ayırım yaparak şahsın kendi dışındakilerin şuurunda olmasını idrak; Hissin ötesini idrak etmek ve soyutlanmış suretler üzerinde tasarrufta bulunmayı da fikir diye tanımlar. Analiz ve sentez yoluyla zihin onlar üzerinde faaliyette bulunmaktadır.⁹⁰

Duyulur şeylerden akledilir şeylere, mahsûsattan makulata tedrici yükselişin ayırımını yaparak açıklayan İbn Haldun, bunu "Allah, size kulak, göz ve kalp vermiştir" (Mülk 67/23) ayetiyle destekler ve buradaki kalp ifadesinin fikir manasına geldiğini söyler. Fikri, ileride yapacağı atıflar için temel teşkil ettiğinden üçe ayırarak derecelendirir. Birincisi doğal bir tertiple düzelmiş hususları aklın kavrayan, doğruyu yanlıştan, faydalıyı zararlıdan ayıran akıl-ı temyizi'dir. İkincisi, insanın hemcinsleriyle muamelelerinde onların ihtiyaçlarını, görüşlerini, usullerini elde etmesine yarayan tasdikattan olan hükümler olup tecrübeyle gerçekleşen tecrübi akıl ve üçüncüsü hissi idrakin ötesinde olup pratik ile alakası bulunmayan, matlup bir ilim veya kuvvetli bir tahmin kazandıran nazari akıldır. Nazari aklın tasavvurat veya tasdikat ile yeni bilgilere ulaşması ve bu yeni bilgilerin diğerleriyle tanzim ve terkip edilmesiyle

⁸⁹ Mukaddime, s.997

⁹⁰ Mukaddime, s.998

başka yeni bilgilere ulaşmasının nihai gayesi cinsleri, fasılları, sebepleri ve illetleriyle birlikte varlığı olduğu gibi tasavvur etmektir. İbn Haldun fikrin, böylece kemale erdiğini ve "akl-ı mahz, nefs-i müdrike" olduğunu, bunun da insan olmanın manasına geldiğini söyler.⁹¹ Bu tıpkı felasifenin aklın önemini ve yetkinliklerini göstermek için derecelendirdiği akıl teorilerine benzemektedir. Bilindiği gibi felasife aklın önemini ve yetkinliğini göstermek için akıl teorileri geliştirmişti. Felasife bu teorilerle: Din vahi aracılığıyla doğru bilgiyi verebilir ama akıl da çaba sarf ederek kendi imkan ve gayretleri ile "doğru"ya ulaşabileceğini göstermek istemişlerdi. Bu felsefe ile dinin çatıştığı meseleler arasına girmiş ve tartışma konusu olmuştur. Kelamcıların doğrunun sadece din tarafından verildiği tezine karşılık felasifenin akıl da verebilir tartışmasında İbn Haldun'un dinin önemini görmezlikten gelmese bile aklın önemini inkar etmez.

Varlığın idraki ve bunun insan tarafından üzerinde düşünülmesi gerektiğini vurgulayan İbn Haldun, insanın bir tekamül sürecinde olduğunu ve bu süreçte kemale ulaşmak için aklını kullanması gerektiğini söyler. İlk derecede basit anlamda doğruyu yanlıştan ayıran aklın, yetkinleştikçe yeni bilgilere ulaşarak varlığı idrak edeceği kanaatindedir. Duyular alemini idrak ederek bir üst sınıfa geçen insanın tabiata hakim oluşunu İbn Haldun "Muhakkak ki ben yeryüzünde bir halife yaratacağım"(2:30) ayetiyle yorumlar. Bu aklın nakil tarafından desteklendiğinin göstergesidir. Mukaddimenin geneline bakıldığında İbn Haldun kendi yaptığı akli yorumları gerek Kuran gerekse hadislerle desteklemesi onun akıl-nakil birliğine önem verdiğinin işaretidir. İncelemeleri esnasında umumiyetle akli istidlallerle ulaştığı önermeleri desteklemek için nassları bahis konusu eder. Bazı hallerde sözü edilen ayet ve hadislerin manalarına istinaden kendisine yöneltilen eleştirileri reddetmek maksadıyla da ayet ve hadisleri kaydeder.⁹²

Din-felsefe ilişkisinde birçok tartışmalara sebep olan konulardan biri de nedensellikti. Sebep ile sonuç arasındaki bağın varlığı ya da yokluğunun yok açtığı sorunlar öteden beri tartışılıyordu. İnsanın fikrinde sebep-sonuç

⁹¹ Mukaddime, s.999; ayrıca bkz.;1010-1011

⁹² Sati el-Husri, İbn Haldun Üzerine Araştırmalar, (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul, 2001, s. 355

arasındaki bağ hangi ölçüde husule gelirse insanlığı bundan ibaret olur⁹³ diyen İbn Haldun aklın ve fikrin önemini açıklarken çok tartışılan nedensellik konusunda da görüşünü beyan etmiştir. Onun nedenselliğe inanması ve o günün şartları düşünülecek olursa bunu beyan etmesi, bunun yanında sebep-sonuç bağlantısına inananların insanlıklarının daha yükseğe çıkacağını söylemesi din ve felsefe arasında yine filozofların teorilerini desteklediğinin kanıtıdır. İbn Haldun, dünyayı, birbirinden yalıtılmış nesnelerin rastlantısal bir yığılması olarak değil, olguların karşılıklı olarak birbirlerini gerektirdiği tutarlı bir bütün olarak görür.⁹⁴ Bu tutarlı bütünü insan sebep ve sonuçları ile birlikte kavradığı zaman insanlığı daha yüksek bir mertebeye çıkar ve kemal seviyesine yükselir.

Zira ilk bölümde de gördüğümüz gibi Gazali Felasifenin nedensellik görüşünü eleştirmiş, reddetmiş, karşı tezler geliştirerek bunu resmi ideolojinin tabusu haline getirmişti. İbn Haldun'un Felasife-Gazali karşılaşması ve çatışmasından haberinin olmadığını düşünemeyiz. Mukaddime'nin değişik yerlerinde gerek felasifeye gerekse Gazali'ye çeşitli vesilelerle değinmiştir. İlgili yerler göstermektedir ki İbn Haldun bu tartışmadan haberdardır. Ama hangi tarafın görüşünü benimsediği konusunda kendi ifadesiyle yaptığı net bir açıklama yoktur. İbn Haldun'un sebep-sonuç bağlantısına önem vermesi ve bunu vurgulaması onun tarih yazarlığı hakkında yaptığı açıklamalara dayanır. Tarihi yeni bir takım ilkeler üzerine kurmak istemektedir. O, eleştirilerinde olayların doğru ya da yanlış olup olmadığını değil bizi bu sonuçlara ulaştıran sebeplerin bu sonuçları verip vermeyeceğine, sebep ve sonuçların tahkik edilip edilemeyeceğine bakar. Tahkik ve sebep-sonuç bağlantısına gösterdiği özen onun bilgiye ve bilginin doğruluğuna verdiği önemi gösterir. Bilginin doğruluğundan önce bilginin oluşması ve tahkik edilebilmesi için sebep-sonuç bağlantısının olması gerekir. İbn Haldun'un sebep sonuç arasındaki bağa bu derece özen göstermesi filozofların nedensellik teorisini benimsediğinin kanıtıdır. Bu bilgi insanı kemal yolunda önemli bir aşamaya çıkarır. Tecrübi akıl konusunu anlattığı yerde bu tezini şöyle destekler; "İnsanlar kötülüklerden iyiliklere , çirkinliklerden güzele doğru bir meyil gösterir. Bu sıhhatli bir tecrübeye ve aralarında bilinmekte olan adetlere dayanan fiillerin icra

⁹³ Mukaddime, s.1001

⁹⁴ Yves Lacoste, İbn Haldun, (çev. Mehmet Sert), İstanbul, 2002, s.272

edilmesinden hasıl olan bilgiye istinaden çirkin olanları ayırt ettikten sonra olur... Nazar ehli olan kimse bu hususta derin düşünmek için kendini zorlamaya ihtiyaç duymaz.”⁹⁵

İbn Haldun, bilgi konusunu özel olarak ‘İnsanın bilgileri, meleklerin bilgileri’ adını verdiği kısımda işler. İnsan salih vicdanla üç tür alemin varlığını bilir. Birincisi his alemi olup maddi ve cismani alemdir. İkincisi his aleminin üstünde olan insanlık (beşer) alemidir. Bu alemi biz insan nefsinin varolduğu fikriyle ve ilim elde etme yeteneğiyle zaruri bir şekilde biliriz. Üçüncüsü ise Melek ve Ruhlar alemidir. Varlığını tesirler ve eserler yoluyla biliriz. Üst bir alemden bizi yönetmektedir. İbn Haldun bu alemin varlığının kanıtı olarak rüyayı sadıkadan başka bir burhan gösteremez. Bu yüzden sadece umumi bir şekilde bilinebildiğini tafsilatının bilinemeyeceğini söyler. Bu konu hakkında açıklama yapan ve akıllar teorisi geliştiren filozofları eleştirerek “İlahiyatçı filozofların ruhlar alemindeki zati varlıkların tafsilatı ve onlarca ‘ukul’(akıllar) ismi verilen tertipleri hakkında ileri sürdükleri iddialardan hiçbirisi yakın ve kesinlik ifade etmediğini söyler.”⁹⁶

Kanaatimizce İbn Haldun burada On Akıl Teorisini kastetmektedir. Ruhani zatlar, zatları itibariyle meçhuldür onlara dair kesin delil getirmenin yolu tıkalıdır derken eleştirisi filozofların üzerinedir. Oysaki filozofların akıl teorisini sistematize etmelerinin sebebi hissedilir alemden akledilir aleme tedrici yükselişi sağlamak ve alemdaki çokluk ile tanrısal birliğin bağlantısını kurmaya çalışmaktır. İbn Haldun’a göre bu varlıkların teferruatları hakkında akılla bilgi sahibi olunamayacağından dolayı şer’iyyattan yapılan iktibaslarla idrak edilebilir. İnsan idraki sadece beşer alemini vasıtasız olarak bilir. Ruhani alem karşısında akıl sınırlıdır. Ama bazı durumlarda ruhani alem ile arasında bulunan perde açılır. Bu ya zikir temrinleriyle, bazı gıda maddelerinden uzak durmakla olur ya da Allah’a teveccüh etmekle hasıl olur.”⁹⁷

İbn Haldun insan aklının duyulur alemi hissi idraklerle idrak edip anlayabileceğini zikrederek insan aklının sadece bu çeşit bilgiye vasıtasız

⁹⁵ Mukaddime, s.1002-1003

⁹⁶ Mukaddime, s.1005

⁹⁷ Mukaddime, s.1007

olarak erişebileceğini ifade eder. Akıllar alemi hakkındaki bilgiye ise Gazali'yi anımsatan bir şekilde insanın namaz, oruç ve zikir gibi birtakım çalışmalar ile perdenin açılmasıyla ulaşabileceğini söyler. Ayrıca Peygamberin bilgilerinin beşeriyetin temayüllerinin ve hallerinin dışında kalan ilahi bir hal ve keyfiyetten kaynaklandığını belirtmesi makulat alemi ile mahsusat alemini kesin çizgilerle ayırdığının göstergesidir.

İbn Haldun ilimleri sınıflamaya geçmeden önce ilmin, onun öğrenilmesi ve öğretilmesinin bir sanat olduğundan bahsederek yapacağı sınıflama için bir ön hazırlık yapar. Bu kısımlarda başlıca ilimde maharet ve ihtisas kazanmak için ilkelerini ve kaidelerini bilmek, meselelerine ve ayrıntılarına vakıf olmak için melekenin hasıl olmasından, ilimde ileri bir düzeye gelmek için hadaretten bahseder. Umranın çokluğunun, medeniyet ve refahın şehirlerde ilimlerin gelişmesi ve ilerlemesi için etken bir faktör olduğunu söyler. İlimlerde ileri ve üst düzeyde olma ile hadaret arasında kurulan bu bağlantı Mukaddimenin değişik yerlerinde uzun uzun bahsedilmiştir. Örnek olarak da Bağdat, Kurtuba, Basra, Kufe gibi şehirleri göstererek buraların umranın katkısıyla ilerlediğini ve hadaretin yerleşmesiyle ilim denizinin coştüğünü, ilimlerin çeşitli sınıflarında, meseleleri halletme ve yeni disiplinler kurma hususunda çeşitli yollar tutarak ilerlediklerini ifade eder. Hadari olma ile ilimde ileri olma arasında kurduğu bağlantı akli ilimleri anlatırken tekrar gündeme gelecektir.⁹⁸

Görüldüğü gibi İbn Haldun genelde akıl-vahiy özelde, din ile felsefe arasındaki ilişkiyi Mukaddime'nin VI. Bölümünde ilimleri anlattığı kısımda işler. Burada kısmen aklın değerine işaret eden ifadeler bulunsa da nakle birinci derecede önem verir. Bu yaklaşım tarzını bölümün sonuna kadar sürdürür. İbn Haldun'un en önemli ayırım aklın alanı ile vahyin arasındaki sınırın çizilmesidir.

II.I.B. DİNİ İLİMLER VE DİNİN FELSEFE KARŞISINDAKİ ÖNCELİĞİ

İbn Haldun Mukaddime'nin ilimleri tasnif ettiği bölümünde Aristo'dan beri süregelen ilimler sınıflamasını kısmen değiştirerek İslam dünyasında yeni bir ilimler sınıflaması yapmıştır. Kindi, Farabi, İbn Sina gibi filozofların

⁹⁸ Mukaddime, s.1013, 1018, 1143, 1146, 1171.

sınıflamalarına nazaran İbn Haldun'un tasnifi orijinal olmamakla beraber farklı bir çizgidedir. Genelde İslam filozofları Aristo'dan mülhemle onun teorik ilim, pratik ilim ayrımını devam ettirmiş, bu temel üzerine kendi kültürlerinden kaynaklanan ve önem verdikleri ilimleri ihdas ederek sınıflamaya katmışlardır. İbn Haldun'un sınıflaması temelde diğer düşünürlerden farklı bir ayırma dayanır. Ne Aristo gibi ilimleri teorik-pratik diye ayırmış ne de Farabi gibi ilimleri konu, gaye ve elde ediliş yönünden sınıflandırmıştır. Tüm bunlardan farklı olarak İbn Haldun şer'i ilimlere daha geniş yer açmak için başlı başına bir bölüm düzenlemiştir. Bu bölümü sınıflamanın başına almış ve ilimleri uzun uzun anlatmaya şer'i ilimlerden başlayarak onlara verdiği önemi göstermiştir.

"Şehirlerde insanların öğrenme ve öğretmeye koyuldukları ve aktarageldikleri ilimler iki çeşittir. Bunun bir çeşidi, insan için tabii ve aklidir. düşüncesi ile onu elde etmenin yolunu bulur. Diğer çeşidi nakli'dir. İnsan bunu vaz' edenden öğrenir."⁹⁹

İbn Haldun temelde ikili bir ayırma giderek ilimleri elde ediliş yönünden ayırmıştır. Konu, gaye, karakter gibi bölümlendirmeleri bu ayırımın içine yerleştirerek tasnif etmiştir. En başta bu ayırım bir anlayışa dayanır. Bu anlayış felsefi, akli ilimleri ulumu dahiliyye sayıp İslam toplumuna sonradan ithal edilen ilimler olarak görmenin bir sonucudur. Bu bakış tarzı bir yönüyle doğrudur. Çünkü Müslüman toplumun ilk dönemlerinde bu tür felsefi ilimler yoktu. Sadece nakli ilimlerin esasını teşkil eden Kuran ve şer'i haberler vardı. Diğer yönden yanlıştır; çünkü bu tarz köklü ve keskin bir ayırım felsefi ve akli ilimlerin uzun bir süre meşruluğunu sağlama konusunda karşılarında zorlu bir engel olarak durmuştur.

İbn Haldun'a göre ilimlerin birincisi; İnsanın düşüncesiyle, fikrinin tabiatıyla bilebileceği, insani idrak vasıtasıyla konularını, sorunlarını, delillerini ve öğretim usullerini öğrenebileceği felsefi ilimlerdir. Bunun sonucunda insan düşünme ve araştırmasıyla doğruyu yanlıştan ayırma noktasına ulaşır. İkincisi nakli ilimler olup bunların hepsi (dini hükümleri koyandan) alınan haberlere dayanır. İkinci dereceden meseleleri aslına ilhak etme dışında akıl etkinliği ve dolaşma sahası yoktur. İkinci dereceden meseleleri temel ilkelere katmanın

⁹⁹ Mukaddime, s.1020

sebebi de ardarda gelen cüzi hadiselerin külli olan nakle doğrudan dahil olmasından ileri gelmektedir. Bundan dolayı kıyas yolu ile fer'i asla (cüz'ü külle) ilhak etmeye ihtiyaç hasıl olmuştur. Lakin bu kıyasta asıldaki hükmün sübutu sayesinde nakli olan haberden bir fer' olarak ortaya çıkmaktadır. Kıyasın yapılmasını emreden nakildir. Asıl olan nakli haber olmasa, kıyas da onunla elde edilen fer' de olmazdı. Zira kıyas müsbet değil müzhirdir, yeni bir hüküm ortaya koymaz. Onun için sözü edilen kıyas da akli değil, naklidir. Şu halde bu kıyas da nakle racidir, zira onun bir fer'i olarak ortaya çıkmıştır.¹⁰⁰

Bütün nakli ilimlerin tek kaynağını dini hükümleri koyandan alınan şer'i haberlere dayandıran İbn Haldun aklın bunlar üzerinde söz söyleme hakkını daha ilk cümlesinde elinden alır. Çünkü bu ilimlerde üzerinde konuşulacak ve konu alacak temel malzeme nakildir. Aklın bu ilimleri oluşturma adına bir etkinliği olamaz. Aklın tek etkinliği özel olarak ortaya çıkan durumları ve halleri kıyas yolu ile temel ilkelere bağlamaktır. Bununla İbn Haldun iki ilim grubu arasındaki ayrımı kesin çizgilerle belirler. Aklın sadece kıyas yapabileceği, zaten bunun da naklin emri olduğunu söyleyerek akla ikinci dereceden bir rol atfeder. Asıl olan nakli haberdur. Akıl kıyas yapar. Bu açıklamanın İbn Rüşd'ü hatırlatan bir yanı vardır. Çünkü İbn Rüşd akli kıyası kanıtlamak ve yol bulmak için fıkhi kıyasın meşruluğundan yola çıkıyordu. Faslı'l-Makal'de, Ey Basiret Sahipleri ibret alın buyruğundan fıkhi kıyasın gerektiği hükmünü çıkarıyor ve Allah'ı bilen arif kişinin bundan akli kıyası bilmesi gerektiği hükmünü çıkarmanın daha evla ve daha uygun olduğunu söylüyordu.

İbn Haldun'da kıyasın yapılmasını emreden nakildir. Asıl olan nakli haber olmasa kıyas da onunla elde edilen ikinci dereceden haller de olmazdı. Zira kıyası yapan, oluşturan, kuran akıl gibi gözükse de onu var kılan nakildir. "Nakli ilimlerin tümünün aslı Allah ve Resulu tarafından bizim için teşri kılınmış olan Kitapla sünnetten gelen Şeriyyat ve dini hükümler ile; istifadeyi kolaylaştırmak üzere onlarla alakalı olan ilimlerdir. Sonra, Arap lisanı ile ilgili ilimler bunu takip eder."¹⁰¹

¹⁰⁰ Mukaddime, s.1020

¹⁰¹ Mukaddime, s.1020

İbn Haldun'a göre nakli ilim sahasında ilimler çoktur. Ama genelde bir ayırım yapılırsa iki tür ilim vardır. Birincisi; asıl ilimler olup bunlar kendisi için istenilen ilimlerdir. Tefsir, Hadis, Usul-u Fıkıh, Fıkıh, Kelam ilmi bunlardandır. İkincisi alet ilimleri olup asıl ilimlerin anlaşılması, aktarılmasını kolaylaştıran araçsal ilimlerdir. Kıraat, Lugat, Nahiv, Beyan, Edeb ilmi bunlardandır. İbn Haldun bu nakli ilimlerin bilinmesini bir yükümlülük sayar ve mükellef olan bir şahsın kendisi ve hemcinsinin üzerine farz olduğunu, Allah'ın ahkâmının bilinmesinin lazım geldiğini, bunun da nass, icma ve kıyas yoluyla kitap ve sünnetten alındığını söyler. Sonra Arap lisanı ile ilgili ilimler bunu takip eder. Kuran'ın Arapça nazil olmasından ve ümmetin lisanı olduğundan nakli ilimlerin anlaşılması için dil ilimlerinin bilinmesi gerekir. Çünkü nakli ve rivayeti, onu Allah katından getirmiş olan Hz. Peygambere isnad etme ve kıratıyla alakalı olmak üzere Kuran'ın rivayetlerinde görünen farkları inceleyen Kıraat ilmi, Lafızları izah etmek için Kuran'ı inceleyen Tefsir ilmine gerekli olan araçsal bir ilimdir. Hadis ilmi de tefsir ilmi gibi asıl ilim olup sünneti ve hadisleri, sahibine isnad etme, bunları nakleden ravilerden söz etme, ahval ve adetleri itibarıyla onları tanıma hususu tetkik edilir. Böylece ravilerin verdikleri haberlerin doğruluğu, sağlamlığı ve inanılabilirliği ortaya çıkar ve buna göre hareket edilir.¹⁰²

İbn Haldun böylece ilimler hakkında kısa kısa temel bilgiler vererek onları tanıtmaya ve tahlil etmeye başlar. Bu tariflerde göze çarpan ilk şey insanın dini hayatıyla olan bağlantısıdır. Nakli ilimleri öğrenilmesinin farz sayılması ve kişiyi mükellef tutması kayda değer bir husustur. Örneğin başka tür ilimlerde bu tür bir yükümlülüğün bahsedilmemesine rağmen nakli ilimlerde böyle bir ayırımın yapılması onların diğer ilimlerden ayrıldığı noktayı ve onlara verilen önemi göstermektedir. Çünkü nakli ilimlere elde edilen bilgiden kişinin hayatı birinci elden etkilenecektir. Şer'i haberler, şariat koyucu tarafından emredilmiş bizzat uyulması ve onlara göre davranılması istenmiş haberdır. Bunları konu eden ve tüm malzemesi bu olan ilimleri kişiden ayrı düşünmek imkansızdır.

Örneğin Usul-u Fıkıh 'ı tarif ederken, bahis konusu hükümlerin onlara has esaslardan ve kaynaklardan, kurallara uygun bir şekilde istinbat edilmesi ve kıyasla kaidenin, sözü edilen istinbatın keyfiyetine dair ilim ifade etmesi

¹⁰² Mukaddime, s.1021

zaruridir demiştir. Yine fıkıh ilmi mükellefin fiillerine dahil olan Allah'ın hükümlerini bilme konusunda faydası vardır. Bu ilahi ve dini tekliflerin bir kısmı bedeni diğer bir kısmı da kalbidir. Kalbi olanlar imana, itikat edilmesi ve edilmemesi icap eden şeylere mahsus olan mükellefiyetlerdir. Allah'ın zatına, sıfatlarına, cennet, cehennem gibi hususlara dahil olan imani akidelerle, bunların akli delillerle müdafaa edilmesi ise kelam ilminin alanıdır.¹⁰³ Görüldüğü gibi bu ilimlerin insan hayatıyla bağlantısı doğrudandır. Eğer bu ilimlerde bahsedilen bilgiler doğru anlaşılır ve kabul edilirse insan hayatında mutlu olur.

İbn Haldun'un tasnifinde o tüm ilimleri kendi içlerinde tutarlı ve birbirleriyle bağlantılı bir şekilde sunar. Hepsini teker teker ele almadan önce anlaşılmasını kolaylaştırmak ve ilişkilerini bir bütün olarak göstermek için genel olarak bahsetmiştir. Çünkü bu ilimler birbirlerinden çok ayrı ilimler değildir. Kuran ve şer'i haberler çevresinde örüldüğü için yakın ilişki içindedir.

İbn Haldun'da dikkat çeken bir husus olan nakli ilimleri İslam dinine ve Müslümanlara has ilimler kabul edip bunları ulumu diniyye sayıp felsefi ilimleri ulumu dahiliyye görmesini yukarda belirtmiştik. Hususi olarak İslam'daki nakli ilimleri diğer zümrelerdeki nakli ilimlerden ayırmış onları neshettiğini söyleyerek onların terk edilmesi gerektiğini zikreder.¹⁰⁴ Bu iki yönlü bir açıklama çabasıdır. Birincisi şeri ilimlerin İslam'a ve Müslümanlara aidiyetini gösterme ve öncekileri terk etmek gerektiğini söylemekle onları mahzurlu saymaktadır. Bu minval üzerine Hz. Peygamber'in, elinde Tevrat'tan bir parça gördüğü Hz. Ömer'i azarlamasını örnek vermesi manidardır. Nakli ilimler İslam toplumuna has olan ilimler olup başka ümmet ve milletlere ait değildir. Başka milletlere has olan ilimlerde bu nakli ilimlerle neshedilmiştir. Ve İslam toplumu için faydalı olan ilimler bunlar olup başka ilimlerden faydalanılması sakıncalı görülmüştür. İkincisi felsefi ilimleri umumu dahiliyye sayarak bunların dışardan geldiğini ve yabancı kaynaklı olduğunu göstererek onlara karşı bakış açısını açıklamaktadır.

¹⁰³ Mukaddime, s.1021

¹⁰⁴ Mukaddime, s.1022

İbn Haldun'un dini-nakli ilimler ve onlara yardımcı olan alet ilimleri ve bölümleri şöyledir;

DİNİ-NAKLİ İLİMLER

I. KURAN İLİMLERİ

1. Kiraat
2. Hat
3. Tefsir
 - a) Rivayet
 - b) Dirayet

II. HADİS İLİMLERİ

1. Nasih-Mensuh Hadisler
2. Hadislerin Senedleri

III. FIKİH İLMİ

1. Feraiz

IV.USUL-U FIKİH

1. Cedel
2. Hilafiyat

V.KELAM

VI.TASAVVUF

VII.RÜYA TABİR ETME İLMİ¹⁰⁵

¹⁰⁵ Bu tasnif ve sıralama Mukaddime'deki sıralama esas alınarak düzenlenmiştir. İbn Haldun böyle bir düzenleme yapmamış sadece sırasıyla yazarak anlatmıştır.

İbn Haldun ilimleri tahlil etmeye ulumu diniyye denilen şer'i ilimlerden başlar. Çünkü bu ilimler asıl olup Müslüman toplumuna aittir. En başta da anlatılması gereken ilim, nakli ilimlerin her birine temel teşkil eden Kuran'a dahil olan ilimlerdir. Kur'an temel malzeme olarak birçok asıl ve alet ilmine kaynaktır. Bunların ilki Kuran'ın bazı lafızlarını ve eda itibarıyla harflerin telaffuz şekillerini Resulullah'tan rivayet edildiği şekilde nakledilmiş ve bunlar yedi belirli yolla meşhur olup yazıya geçerek sanat haline gelen kıraat ilmidir.¹⁰⁶ Hat ilmi de Kuran harflerinin vaziyetleri ve resimlerinden ibarettir. Bazı yazımlar imla esaslarına ve yazım kurallarıyla çeliştiği için bunların tespit edilmesine ihtiyaç duyulmuştur. Böylece bu alet ilimlerine ihtiyaç duyulmuştur.¹⁰⁷ Üçüncüsü Tefsir ilmidir. Kuran Arap lisanı ve onların belagattaki üslupları üzerine nazil olduğundan herkes tarafından anlaşılamiyor ve dini görevleri açıklamak gereği duyuluyordu. Bunu ilk zamanlarda Peygamber yapıyor, ayetlerin nüzul sebeplerini, hangi ortam ve şartlarda nazil olduklarını bildiriyor çevresindekiler de bu açıklamalarla anlatılmak isteneni daha iyi anlıyordu. Bu sebep-i nüzuller nakledilerek aktarılmış ve yazıya geçirilmiştir. Dil ilimleri, kelimelerin lügatteki konumlarını, irabın hükümlerini ve terkiplerin hallerini bilmeyi gerektiren bir sanat halini alınca Tefsir ilmi de kitaplara girmiş ve ilim haline getirilmiştir.¹⁰⁸

İbn Haldun ilimleri anlatırken sadece basit tariflerini vermekle kalmaz. Onların doğuşları, tarihsel gelişmelerini hatta o ilime dair yazılmış en güzel eserleri anlatır. Örneğin Kıraat'ta Kitabu't Teysir, Hat'ta Kitabu'l Mukni, Tefsir'de Keşşaf. Yalnız bazen de bazı atlamalar yapmıştır. Tefsir bölümünde Keşşaftan bahsederken İşari tefsirlerden bahsetmemiş, akli mantiki esaslara göre yazılan Mefatihul-Gayb'dan ve Razi'den söz etmemiştir. Bunu nazariyeden pek hoşlanmayışından kaynaklanan bilinçli bir atlama mı yoksa Zemahşeri'den bahsettiği bölümdeki gibi hasbi tutumunun bir yansıması mı olduğu bilinmemektedir. Zemahşeri'nin Mutezili olduğundan dolayı Kuran ayetlerine fasid deliller getirdiğini söyleyerek Ehli Sünnetin bunu bıraktığını ve halkı uyardığını aktarır.¹⁰⁹ Bu korumacı tutum Tefsir ilminin kitaplarının şeri

¹⁰⁶ Mukaddime, s.1023

¹⁰⁷ Mukaddime, s.1025

¹⁰⁸ Mukaddime, s.1027

¹⁰⁹ Mukaddime, s.1029

hükümlerle ilgili olmayan bazı mevzu ve maksatlarla İsrailiyat denilen rivayetlerle dolmasını önlemek konusunda faydalı olduğu kadar iyi niyetli ve serbest düşünme geleneğini sürdürmek isteyen kişileri engellemek konusunda zararı dokunmuştur. Bu korumacı bakış tarzından en çok etkilenende felsefi ilimler olmuştur. Gerek menşe'leri bakımından gerekse yaklaşım biçiminin farklılığından dolayı çok zaman hakkında bilgi sahibi olunmadan eleştiriye maruz kalmış, sakıncalı görülüp reddedilmiştir.

İbn Haldun Kuran ilimlerinden sonra Hadis ilimlerini anlatır. İlki nasih ve mensuh hadisleri konu eden ilimdir. Müsbet ve menfi olma yönünden iki haber arasında farklılık görülür, tevil ile uzlaştırılmaları mümkün olmaz ise önceki mensuh sonraki nasih olur.¹¹⁰ Senetleri tetkik etmek ve senette aranan şartların mevcut olup olmadığını araştırmak, nakil ve ravilerin mertebeleri hususundaki farklılıkları ele almak da hadis senetlerinin incelediği alanlardır.

İbn Haldun'un ulum-u hadise önem vermesinin sebebi Hz. Peygamberden gelen haberler ve hadislerin doğruluğu sabit olunca onlarla amel etmenin gerekli görüldüğündendir. Bunun için de insan olanca gücüyle doğruyu bulmaya çalışmalıdır. Ama bu konuda ret veya kabul yönünde nakilden başka delil de yoktur.

İbn Haldun Hadis ilminin tarihsel gelişimini, eserlerini ve bölümlerini objektif bir şekilde aktardığı ilk bölümde naklin önemini vurgularken sonlara doğru şöyle bir yakınmada bulunur; "Başlangıçta Şeriat ilmi ve dini hükümler sırf nakil idi. Nazar, rey ve kıyasta derinleşmekle ilgisi yoktu."¹¹¹ İslami ilimlerin nakilcilikten öte bir anlam taşıması için akıl, rey ve kıyasa önem verilmesini ister görünmektedir. Sadece öncekilerin söylediklerini aktarmanın ilim olmak için yeter sebep sayılmayacağını, bunun için akla, rey'e ve kıyasa önem verilmesini işaret etmektedir. Aynı bölümde bunu daha açık bir şekilde ifade etmektedir. Artık çağımızda bir hadis nakil ve rivayet etme, öncekilerin tespit ve kaydettiği hadislerden başka hadisleri ortaya çıkarmak son bulmuştur. Bugün yapılacak olan şey yazılı haldeki ana kaynakları tashih etme, rivayetleri

¹¹⁰ Mukaddime, s.1036

¹¹¹ Mukaddime, s.1040

zapt etme, isnatları tetkik etme, tespit edilen şart ve hükümleri kontrol etme ve doğuştan nihayetine bağlantının gösterilmesine çaba sarf etmektir.¹¹²

İbn Haldun'un epistemolojisinde bilginin varlık şartının tahkik olduğu bir kez daha görülmektedir. Isnadların tetkik edilmesi ifadesi bu tahkik ve tetkikin İslami ilimlere de uygulanabileceğini göstermektedir. Eğer bu ilimler akıl süzgecinden geçirilmez ise tefsirdeki israiliyyat, hadis ilimlerindeki yanlış rivayetler gibi bu ilimlere de doğru olmayan şeyler girerek asıl kaynaktan uzaklaşmış olur. Oysa bazı sınırlamalar ile birlikte akıl bu ilimlerde yanlış olanı ayıklayarak doğru olanı ortaya çıkarırsa bundan en çok faydayı şer'i ilimler görür.

İbn Haldun'a göre Fıkıh ilmi farz, haram, sünnet, mekruh ve mübah olmaları yönünden ilahi hükümlerin bilinmesidir.¹¹³ Bir süre Maliki kadılığı yaptığından dolayı esasta Maliki mezhebinden söz ederek Şafii ve Hanefi mezheplerinin gelişimini karşılaştırmalı olarak anlatan İbn Haldun bunların teşekkül devrinde akli, rey'i, kıyası ve icmayı kullanma şekillerinden bahseder. Bu mezheplerin gelişiminde akli veya nakli temel alma ile atıf yapmalarının farklılıklarında etkin bir rol oynamanın yanında asıl büyük ayrımın bedevilik-hadarilikten kaynaklandığını söylemektedir. "Mağrib ve Endülüs ahalisi üzerine bedavet galip idi. Iraklılar için meşgale konusu olan hadaret onlar için bahis konusu değildi. Bu yüzden bedavet münasebetiyle Hicazlılara daha fazla meyletmektedirler."¹¹⁴ Malikiliğin Endülüs'te yayılmasının başlıca sebebini bedavet'e bağlayan İbn Haldun Medine ulemasından ilim alan Irak fıkıh mezhebinin hadari olup rey ve kıyası kullandıklarını söyler. Bu göstermektedir ki medeni olan toplumlar ilme önem verip bedevi toplumlardan daha çok kıyası ve akli kullanmaktadırlar.

Akıl, nazar ve kıyasın kullanıldığı bir diğer ilim usul-u fıkıhtır. Usul-u Fıkıh şer'i ilimlerin en kıymetlisi, büyüğü ve en faydalısı olup dini hükümlerin ve tekliflerin kaynağı olması bakımından şeri delilleri tetkik eder. Esas şeri deliller Kitap yani Kuran ve onu izah eden sünnetten ibarettir. Peygamber ilk

¹¹² Mukaddime, s.1042

¹¹³ Mukaddime, s.1048

¹¹⁴ Mukaddime, s.1055

dönemlerde vahyi açıklıyordu. Kavli ve fiili sünnetlere göre amel edilmesi konusunda sahabenin icma ve ittifakı vardı. Hz. Peygamberin vefatından sonra olayların birçoğu sabit naslarda bulunmadığından sahabe ve selef o olayları hükmü nasla sabit olaylarla kıyas etti ve bu şer'i delil haline geldi. İbn Haldun'a göre kıyas fıkıh usulünün en büyük kurallarından ve esaslarından biridir.¹¹⁵ Çünkü kıyas hükümlerin aslı ile ikinci dereceden özel haller arasındaki bağı kurar. Hükümün verilmesinde etkin olan vasfın özel durumda olup olmadığı konusunu tetkik ederek asıla verilen hüküm ikinci dereceden olaya tatbik edilmesi kıyas sayesinde olur. Aklın kitap ve sünnet üzerinde pek fazla söz söyleme hakkı yoktur. Sadece onların bize aktarılış şeklinin doğruluğu gibi asıl malzemenin dışındaki konular hakkında konuşulabilir. Kıyasta ise diğerlerine nazaran aklın alanı daha geniş nazar ve istidlal alını daha çoktur. Bu söz söyleme, nazar ve istidlal genişliği yeni birtakım alanları doğurmuş hilafiyat denilen mukayeseli İslam hukuku ile fıkıh mezheplerine bağlı olanlar arasında cereyan eden tartışmaların adabını bilmekten kaynaklanan cedel bunlardandır.

İbn Haldun'a göre dini ilimler şer'i malzemeyi konu olan nakli ilimlerdir. Bu ilimler Kur'an ilimleri, hadis ilimleri, fıkıh, kelam, tasavvufur. Bunlar en başta işlenmesi gereken ilimler olup ulumu dahiliyye olan felsefi ilimlerden üstündür. Çünkü bu ilimlerin her biri müslüman toplumunun tarihi ve yaşantısı ile birebir ilişkilidir. Ayrıca bu ilimler Müslüman kişi için yükümlülük de taşır. Örneğin Kur'an ilimleri Müslüman toplumun tarihi ile oluştuğu gibi öğrenilmesi de dinen bir yükümlülük gerektirir.

II.I.C. TASAVVUF VE DİNİ İLİMLERİN FELSEFELEŞMESİ

İbn Haldun Şer'i ilimleri, akli ilimlerden tamamen ayrı, yapıları ve sorunları bakımından birbirinden farklı olduğunu buraya kadar anlatılan ilimlerde göstermiş olsa da tasavvuf ilminden bahsederken bu durum daha çok açığa çıkar. Her ne kadar nakli ilimleri aklın söz söyleme alanından uzak tutmaya çalışsa bile yer yer nakli ilimlerden akli ilimlere, akli ilimlerden nakli ilimlere bir müdahale söz konusudur.

¹¹⁵ Mukaddime, s.1067

Tasavvuf ilmini diğer şeri ilimlerden ayrı bir yere koyan İbn Haldun, Tasavvufu Sufiler zümresine mahsus kılarak mücahedenin ve nefis muhasebesinin yapılmasıyla ortaya çıkan ruhi zevk ve vecd hallerinden, keyfiyetlerinden ve bununla ilgili ıstılahların izah edilmesinden ibaret bir ilim olarak tarif eder.¹¹⁶ Tasavvuf ilmi ilk zamanlarda değil de sonradan ortaya çıkmıştır. İlimlerin tedvin edildiği dönemde diğer mevzulara dair eserler yazılınca bu yolun ehli ulemada velileri örnek alarak nefis muhasebesi yapmanın hükümleri hakkında eserler yazarak sistematik bir ilim haline gelmiştir.

İbn Haldun ilerleyen satırlarda Gazali'nin etkisinin belirgin biçimde görüldüğü ifadelerle mücahedededen, halvet ve zikir sonucu his perdesinin açılmasıyla Allah'ın emrinden olan alemlere vakıf olunmasından bahseder.¹¹⁷ Bu başkaları tarafından sahip olunamayan keşfin, mücahede sahiplerine ait olup his sahiplerinin idrak edemeyeceği iddialarını eleştiri getirmeden aktaran İbn Haldun'u bu bölümde anlamak güçleşmektedir. Filozofların iddialarını akla aykırı ve his dünyasından karşılıklarının ve temellerinin olmadığı gerekçesiyle eleştiren yazar sufilerin bu delilsiz iddialarının gerçekliğini sorgulamak hususunda suskun kalmıştır. Oysa filozofların iddiaları delilleri ile birlikte tartışılabilir alanlar idi. Sufilerin iddialarını ve getirdikleri delillerin karşılıklarının olması bir yana tartışılabilir bile değildir. İbn Haldun göre 'delillerin reel ve kabul bahsinde delilin ve burhanın hiçbir faydası yoktur. Çünkü bu yol vicdaniyat kabilinden olup akıl ve zahir hislerle değil, kalp ve batın hislerle idrak edilir.'¹¹⁸

Diğer bölümlerde akli ve düşünmeyi kıyas yapma ve aslına tevdi etme gibi durumlarda kullanılabileceğini söyleyen İbn Haldun Tasavvuf ilminde akla verdiği bu ayrıcalıktan da vazgeçerek beşeri idraklerin sözü edilen hususlarda aklen anlaşılması- nazar ve istidlale dalınmasının faydası olmayacağını söyler. Çünkü ona göre bu hususlar meleki idraklerden nebilere ve onların hidayetleri sayesinde evliyaya hasıl olur. İbn Haldun zühdden başlayıp mücahede, nefis muhasebesi ile beraber marifete ulaşan tasavvuf

¹¹⁶ Mukaddime, s.1115

¹¹⁷ Mukaddime, s.1116

¹¹⁸ Mukaddime, s.1118

yolunu vahdet-i vücud meselesinde ve son dönem mutasavvıfların hissin ötesi hakkında çokça konuşmaları ve tasavvufun gerçek anlamından koparıp keramet, başka alemler hakkında bilgi edinme gibi şeylerle uğraştığından eleştirir. İbn Haldun tasavvuf hakkındaki düşüncelerini ve eleştirilerini Şifaü's-Sail'de yazdığı için Mukaddime'de tasavvufu ve mutasavvıfları çok fazla eleştiremez. Mukaddime'de, Şifaü's-Sail'e göre daha mutedildir. Mukaddime'de İbn Haldun kendine ilk sufilik hareketini yakın bulmuş, zühd ve riyazet hayatından bahsetmiştir. Kalbin ve batın hislerin önemine değinmiştir. Ayet ve hadislerde övülen manevi hayata dair görüşleri belirtmiştir. Ama daha sonra tasavvuf o ilk zamanlardaki görüntüsünden ve saflığından uzaklaşmış ve başka başka amaçlara yönelmiştir.

Tasavvuf zahiri ve batini ameller icra edilirken bu husustaki hududu aşmadan Allah karşısındaki gösterilmesi gereken güzel edebe riayet etmek, kalbi fiillere birinci derecede önem vererek bunun gizli yönünü denetlemek ve bu suretle kurtuluşa ermektir. Tasavvuf yolunu esas itibariyle diğerlerinden ayırt eden tarif budur.¹¹⁹ Daha sonraları ise tasavvufun esas gayesi olan amel etme ve ahlaki düzeltme gibi fonksiyonlarından uzaklaşmış, bunlar keşif, keramet, sırlı bilgi sahibi olmanın aracı haline getirilmiştir. Gaye değişince Tasavvufun mahiyeti de değişmiştir.

Tasavvufun kurumsallaşmasını İbn Haldun şöyle eleştirir; sonraki mutasavvıflar bir grup mûkaşefe ilmine önem verdiler. Onun hakkında konuşup durdular. Onu ilim ve ıstılah gibi teknik bir şeye dönüştürdüler. Bu konuda özel bir çalışma yolu benimsediler. Keşflerine dayanarak özel bir varlık sınıflaması yaptılar. Bu konuda bazı mutasavvıflar başka bir görüşe ulaştılar ve türlü türlü mezhepler ortaya çıktı. Bu zümreler birbiriyle çatıştı. Tasavvuf ismi, mûkaşefe ilmine ve tıpkı kesbi ilimlerde takip edilen tarzda melekutun esrarından bahsetmeye, onun hikmet ve sırlarına vakıf olmaya tahsis edildi. Sonraki mutasavvıflar ruh, arş, kürsi, melek, vahiy gibi şer'an müteşabih sayılan ifadeleri yanlış bir tarzda tefsir ve tevil ettiler. Bu tefsir ve teviller çoğunlukla reddedilen görüşleri ve bidat mezhepleri ihtiva etmiştir.¹²⁰

¹¹⁹ İbn Haldun, Şifaü's-Sail, (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul, 1984, s. 100. Bundan sonraki atıflarda sadece Şifaü's-Sail diye atıfta bulunulacaktır.

¹²⁰ Şifaü's-Sail, s. 157

İbn Haldun'a göre bu yönde ilerleyen bir tasavvuftan fayda beklemek şöyle dursun toplum hayatı için zararlıdır. Kendi mecrasından kopmuş ve felsefeleşmiştir. Bir çok teferruat, kapalı tabirler, anlamsız kelimelerin çoğu açık seçik hale getirilir kapalılık açıklanır bir tertibe sokulur, konuları ve meseleleri anlaşılır bir hale getirilirse o zaman bunun felsefe ya da felsefeye yakın bir şey olduğu görülür. Bu çeşit bilgiler felsefenin kazanarak elde ettiği bilgilere ve görüşlere benzer. Üstelik tasavvuftaki bu kapalılık fikirlerin doğruluğunu gösterecek bir delil ve ortaya sürülecek bir ispatta değildir.¹²¹

Görüldüğü gibi Tasavvuf başlangıçta Müslüman toplumunda ortaya çıkan olaylara bir tepki olarak doğup büyüdüğü halde daha sonraları varlık sebebi olan bu yaşam tarzından uzaklaşarak bir takım teolojik tartışmalardan, dünya ve ahiret hayatı ile ilgili sırtı bilgilerden, hikmetlerden bahsetmiştir. Böylece Tasavvuf kelamın ve metafiziğin alanına girerek felsefeleşmiştir. Tasavvufun ilham ve keşfe dönüşen bu değişimini eleştiren İbn Haldun'un kelam eleştirisini ve kelamın felsefeleşmesini aşağıdaki başlık altında göreceğiz.

II.II. KELAM VE FELSEFE ARASINDAKİ İLİŞKİ

İbn Haldun'a göre Kelam, akli delillerle imani akideleri savunmayı ve itikadi konularda selefçe ve ehli sünnetçe tutulan yollardan sapan bidatçıleri reddetmeyi içeren bir ilimdir.¹²²

Bu ilme kelam adının verilmesinin sebebi, bu ilimde bidate karşı sözlü mücadele ve münazara yapıldığı içindir. Bu ise amelle ilgili olmayıp sırf kelamdan ibarettir. Veya bu ilmin vaz' olunarak içine dalınmasının sebebi kelamı nefsiyi (içten konuşma, Allah'ın lafız, harf ve ses olmayan zati kelamı) kabul konusunda kelimcilerin münakaşalar yapmış olmalarıdır.¹²³

Kelam Mukaddimenin ilimleri anlattığı bölümde en fazla eleştirdiği ilimlerden biridir. O kelam ilmini anlatmaya manidar bir açıklamayla başlar. Bu açıklamalarında tüm hadiselerin sebebi olduğundan hareketle sebepler

¹²¹ Şifau's-Sall, s.161

¹²² Mukaddime, s.1073

¹²³ Mukaddime, s.1085

silsilesinin sürekli olarak yükseltir ve sebeplerin müsebbibi olan ve kendinden başka yaratıcı bulunmayan Tanrıya çıkarır. Yukarıya çıkarken genişleyip artan sebeplerin idraki, akli hayrette bırakan bir durumdadır. Dolayısıyla bu sebepleri ilahi ilimden başkası zapt ve tespit edemez.¹²⁴

İbn Haldun ilk açıklamasında aklın alanı ile metafiziğin alanını ayırmakla işe başlar. Bu sınırlama kalam ilminin konuları ile felsefe ilminin konularının birbirlerine karışmasını önlemek ve her ikisinin yapması gerektiği işlevi yerine getirmesini sağlamak içindir. Bu noktayı nazarı dikkate alarak sebeplere nazar etmekten ve onlar hakkında düşünmekten daha ileriye gitmeyip onların yanlarında kalmanın hikmetine inanır. Çünkü sebepler üzerinde duran birçok kişi orada kalakalmış ve daha yukarı yükselemedikleri için ayakları kaymış ve dalalette kalarak helak olmuşlardır.

Ayrıca sözü edilen sebeplerin sonuçlarının da bilinemeyeceğini söyleyen İbn Haldun bunların sadece adet ve tecrübe ile doğrulanabileceğini, görünen yakınlaşma zahire isnadı suretiyledir diyerek sonucun mahiyetinin ve keyfiyetinin meçhul olduğunu söylemiştir. Bu bize felasife ile Eşari kalamcılarının tartıştıkları nedensellik konusunu hatırlatmaktadır. Bilindiği üzere kalamcılar özellikle aynı sebeplerin her zaman aynı şartlar altında aynı sonucu doğurmayabileceğini söylüyordu. Tehafüt'ün 17. meselesinde¹²⁵ uzun uzun bunu tartışan Gazali sebep-sonuç arasındaki bağı yok etmek için oldukça ilginç şeyler söylemektedir. Allah'ın kudretini ve etkinliğini sağlamak için yaptığı bu kanıtlama çabaları diğer bir açımda filozofların iddialarına güç katmıştır. Çünkü filozoflar bu illiyet prensibinin ilim olmanın ve sürekliliğin temel şartlarından biri olarak sayar. Eğer insan hiçbir şeyin varlığına ve devamlılığına güvenemez ise hayatını devam ettiremez.

İbn Haldun bizim sahip olduğumuz idrak vasıtalarından başka idrak çeşitlerinin olduğunu söyler. Bizim idraklerimiz muhdes ve mahluk olduğundan kapsayıcılığı daha azdır. İlahi emirler akıl ve düşünme dairesinden daha geniş, daha üst bir tavidir. Bunun böyle olması akıl için bir kusur değil tersine sıhhati bir ölçüdür. Çünkü aklın verdiği hükümler yakın ifade eder ve hükümler

¹²⁴ Mukaddime, s.1073

¹²⁵ Gazali, Tehafütü'l-Felasife, (çev. Bekir Sadak), İstanbul, 2002, s.181

asılsız. değildir. Ama metafiziğe ait alanlar, tevhid ve ahiret hususları, nübüvvetin mahiyeti, ilahi sıfatların hakikatleri aklın alanının dışındadır. İbn Haldun'a göre akıl ile bu alanı açıklama çabası 'sarraf terazisi ile dağı tartmaya çalışan birinin' uğraşı gibidir.¹²⁶ Yalnız burada İbn Haldun'la ilgili belirtilmesi gereken bir husus vardır. O yeni kurduğunu söylediği umran ilminden bahsettiği bölümlerde ve tarih ilmini eleştirdiği yerlerde sebep sonuç ilişkisine son derece önem verdiği halde metafiziğe ait alanlar ve Ahiret hususları gibi durumlarda bu görüşün dışına çıkar. Bu yaklaşım onun sebep sonuç ilişkisinden ayrıldığından dolayı değil bu konuları aklın alanından uzak tuttuğu içindir.

Akıla dayanan bilim yolunu bir yanda önyargılı düşünce tikanıklığından, öte yanda spekülatif 'sırf akıl' kargaşasından kurtararak gerçekçi bir temele oturtması İbn Haldun'a metodunu geliştirmesinin imkanlarını hazırlamıştır. Bu metodun ana karakteristiği sebep sonuç ilişkisine önem verişidir. İbn Haldun sebep sonuç ilişkisi ile zincirleme gelişen determinist süreci bütün yönleri ile almış, diyalektik terimini kullanmadan tarihin diyalektiğindeki kanunlukları ortaya çıkarmak amacına yönelmiştir. İbn Haldun'a göre sebep sonuç zincirlemesi determinist sürecin hem tabiat hem de toplum olaylarında benzer gelişme gösterdiğini belirtmiştir.¹²⁷

İbn Haldun akli büsbütün bir kenara iten bir tavır içinde değildir. Sadece böylesi bir alanda aklın ve fikrin sınırı olduğunu, orada durduğunu ve bu sahanın ötesine geçmediğini ifade eder. Yoksa kendi başına salt kötü değildir. Akıl da Allah'tan husule gelen varlığa ait parçalardan biri olup verdiği hükümler itibarıyla doğru olmadığına dair delil teşkil edecek bir şey yoktur. Sebepler yükseklik itibarıyla idrakimizi ve varlığımızı aştığı için idrak edilir olma sahasının dışına çıkmıştır. O halde tevhid sebeplerinin ve onlara ait tesirlerin keyfiyetini idrak etmede aciz kalan akıl bunları Allah'a havale edecektir.¹²⁸ Böylece kendi alanlarının yetkinlikleri belirginleşecektir. Eğer böyle değil de akılla beraber mantık ve felsefe de nakli ilimlere girerse kelam ilmi esas konu, gaye ve görevinden uzaklaşacak felsefe ve kelam ilminin konuları birbirine

¹²⁶ Mukaddime, s.1076

¹²⁷ Ümit Hassan, İbn Haldun, A.Ü.S.B.F. yay., Ankara 1982, s.124-125

¹²⁸ Mukaddime, s.1077

girecektir. Bu durum her ikisi için de sakıncalı olduğundan birbirlerinin alanlarına müdahale etmemeleri en iyisidir.

II.II.A. İBN HALDUN'UN KELAMİ OKULLARA BAKIŞI VE KELAM ELEŞTİİSİ

İbn Haldun'un kelam ve felsefeyi konu, gaye ve görevleri bakımından birbirinden ayırması bu ilimlerin kendi kimliklerini bulmasını sağlamak içindir. Aklın ve fikrin sınırın çizerek ve sahanın ötesine geçirmez.

İbn Haldun bu tavrını Mutezileyi anlatırken de devam ettirir. Çünkü ona göre Mutezile, akli metafizik alana sokmuş ilim, kudret, irade ve hayat gibi sıfatları kadim olan ilahı çoğalttığı gerekçesiyle reddetmiştir. Semi, Basar gibi sıfatların cisimlerin arazlarıdır diyerek reddetmişler, Kelam sıfatına akıl erdiremediklerinden Kuran'ın mahluk olduğuna hükmetmişlerdir. Bundan dolayı da Mutezile bidatçı olduğundan selefin imamları onlara karşı durmuştur.¹²⁹

İbn Haldun'un kanaatince Ehli sünnetin akli delillerle ortaya atılmalarının sebebi ise, akaidlerine karşı bu bidatten gelen zararı defetmek maksadıyladır. Akli delillerle Mutezileyi reddetme teşebbüsüne Eşari de girmiştir. Mutezilenin ileri sürdüğü salaha, eslaha, akli hüsne ve kubha kail olma gibi hususlarda onlarla tartışmaya giren Eşari, Ba's, cennet, cehennem ahvali, sevap ve azap meseleleriyle akaidi ikmal etmiştir. İmamiyyenin imamet dinin akaidindendir, imam tayin etmek Peygamberin vecibesidir gibi batıl meselelerde karşı çıkmıştır.¹³⁰

İbn Haldun, Mutezileye karşı doktrinal cevabında Eşariliği savunur. Ama Bakıllani'ye gelince bu desteğini geri çeker. Zira Bakıllani koyduğu kuralları ve bahis konusu kaide ve esasları kendilerine itikat edilmesinin vacip ve zaruri olması bakımından imani akidelere tabi kılmıştır. Atom nazariyesi, delilin batıl olması medlulun iptalini gerektirir gibi fikir ve akli deliller bu kaidelere ve esaslara istinat ediyordu. Oysa bu gibi akli esaslar dini akidenin temelini ve delilini teşkil ederse onlara yöneltilen itirazlarda aynen dini

¹²⁹ Mukaddime, s.1084

¹³⁰ Mukaddime, s.1085

akidelere yöneltilmiş kabul edilecekti.¹³¹ Bakıllani'nin sistemi dışarıdan bakıldığında sorunsuzdur. Çünkü eleştiri getirilemez. Eğer eleştiri getirilecek olursa böyle bir durum dini akidelere yöneltilmiş bir saldırı addedileceğinden mahzurlu sayılma hatta bidat kabul edilme ihtimali vardır. Mantık ilmini kelamcılarının tanımaya başlaması, kullanması ve İslam'da yaygınlaşması ile bu delillerin yanlışlığı ortaya çıktı. Kudemaya ait mezkur deliller incelendiği ve tetkik edildiği zaman mantık esaslarına istinaden bunların bir çoğuna muhalefet etmişlerdir. Çünkü ellerindeki burhanlar sonuç vermiştir. Bu burhanların birçoğu filozofların tabiiyyat ve ilahiyat konularındaki sözlerinden alınmıştır. Müttekaddimin kelamcılarının olayların bu şekilde gelişmesini sağlayan mantık ilmine bakışlarını tahmin etmek güç olmasa gerektir. Çünkü mantık ilmi yaygınlaşınca, "mantık sadece deliller için bir miyar ve kanundur, bununla felsefi deliller incelendiği ve doğruluğu ölçüldüğü gibi başka şeyler de incelenebilir " denilerek mantıkla öbür felsefi ilimler arasında fark görülmüştür.¹³²

Böylece mantık ilmine cevaz verilmiştir. Mantık menşei ve tarzı itibariyle meşruluğunu sağlamada sıkıntı çeken felsefi ilimlerden ayrılarak eski kelamın kaide ve kuralları onun kıstası ile tetkik edilmiş Bakıllani'nin tezinden vazgeçilerek müteahhirin tariki oluşmuştur. Bu değişim yenileşmenin yanında sorunları da beraber getirmiştir. İbn Haldun'a göre bu sorun; imani akidelere muhalif düşen hususlarda filozoflara karşı ileri sürülen reddiyelerinin bir çoğu yeni kelamın konuları arasına girmiş ve filozofları da akaidin hasımlarından ve muhaliflerinden soymak olmuştur. Gerekçesi de bidatçilerin mezhepleriyle bunların mezhepleri arasında benzerlik bulunmasıdır.¹³³ Burada önemli olan iki husus göze çarpar. Birincisi, kelamın konularının felsefenin konularıyla karışması ve filozofların tezlerine karşı ileri sürülen reddiyelerden oluşan yeni kelamın içine girmesidir. İkincisi ise bu konu karışıklığının bir uzantısı olarak filozofları akaidin karşısında yer alan bidatçiler gibi görerek onlara cephe almak olmuştur.

¹³¹ Mukaddime, s.1086

¹³² Mukaddime, s.1086

¹³³ Mukaddime, s.1086

İbn Haldun, müteahhirinin, felsefe kitaplarını kelam ilmi ile karıştırma hususunda çok fazla ileri gittiğini ve iki ilmin konularını karmakarışik bir hale soktuklarını zaten iki ilme ait meseleler birbirlerine benzer olduğundan dolayı mevzularını bir sandıklarını söylemiştir. Oysa ona göre kelamcılar ile filozofların hem kainata bakışı hem de ilahiyata bakışı farklıdır. Kelamcılar kainat ve ona ait durumlar ile Yaraticının varlığına ve sıfatlarına istidlal etmektedirler. Filozoflar ise kainatın bir parçası olan tabii cismi tabiatta ve fizik ilminde inceler. Kelamcı ile filozofun tabiata bakışının farkı temelde şudur; filozof, hareket ve sukun halinde olması itibarıyla cismi inceler, kelamcı ise Yaraticıya delil olması yönünden onu inceler.¹³⁴

İşte bu durumu ve farkı göremeyen müteahhirin kelamcıları yanıltmışlardır. Oysa kelam ilminin konusu, şariat yönünden doğru farz edildikten sonra, akli delillerle istidlal edebilmesi itibarıyla imani akidelerdir. Kelamın konusu sadece savunma amacıyla dini akidelere muhalif düşen şeylerin akli delillerle reddedilmesidir. Akli deliller üzerinde lüzumundan fazla durmak, ihtiyaç kalmamış hususları hala savunmak bilhassa akideler meydana getirmek bu ilmin konusu ve gayesi ile uyuşmaz.¹³⁵

İbn Haldun'a göre müteahhirinin bu iki ilmi birbirine karıştırdığını ve kelamın sorunlarını felsefenin sorunları haline getirildiğinden dolayı kelam ilmini öğrenmek isteyen birinin müteahhirinden öğrenmesi halinde bu ilim namına bir şey elde edemez. Zaten bu ilim, ilim öğrenmek isteyen kişiler için zorunlu da değildir. Çünkü mülhid ve bidatçilerin artık zamanımızda olmamasından dolayı kelam ilminin gerekliliği ortadan kalkmıştır. Ehli sünnet imamları da bu konuda yazdıkları eserler ile bidatçilere önceden cevap vermişler ve akli delil getirdiklerinden dolayı artık kelam ilmine ihtiyacın kalmadığını belirtmiştir. Bu kelam ilminin eleştirilerinin kabul edilip edilmediğinden öte bir varlık sorunudur.

İbn Haldun kelam ilminin nasıl doğup, geliştiğini anlatan tarihini bitirirken 'artık bu ilme gerek kalmamıştır, öğrenilmesi zaruri değildir' demesi

¹³⁴ Mukaddime, s.1087

¹³⁵ Mukaddime, s.1087

ilginçtir. Bu tavrı onun nazari konulardan hoşlanmayıp tasavvufa yönelmesiyle ilgili olabilir. Akla önem veren Mutezileye bakışı, açık ve net olan muhkem ayetlere sarılıp delil getirirken, müteşabih ayetler hakkında akıl yürütüp düşünce geliştirmeden olduğu gibi kabul edilmesi gerektiğini söylemesi veya böyle düşünceleri savunması bu tavrının bir yansımasıdır. Hatta tevil yoluyla müteşabihe uyanları kınamış, bunların fitne çıkarmak, şüpheyi düşürmek için tevil yaptıklarını söyleyerek tevil ve müteşabihin manasının yalnızca Allah tarafından bilindiğini iddia eder. Al-i İmran 3/7 deki "rasihun" ibaresini ayetin yukarılarıyla ilgili görmemiştir.¹³⁶

Tüm bu görüşleri selefi destekler gözükmektedir. Çünkü hakiki manaları kapalı olup müteşabihat sayılan ve tam olarak açık, net bilinmeyen vahiy, melek, ruh, cennet, cehennem gibi hususlarda filozofların adetlere aykırı düşen açıklamalar yaptığını söyler. Bu açıklamaların sonucunda geriye sadece Allah'ın sıfatlarıyla ilgili açıklamalar kalmıştır. Oysa müteşabih ayetlerin manasını yalnızca Allah bilir diyen selefte karşı şimdi sadece hakkında konuşulmayan sıfatlar kalmıştır.

İbn Haldun sıfatların akıl yürütülecek değil de iman edilecek hususlar olduğu şeklindeki müteşabih ayetler hakkındaki görüşünü burada da sürdürür. "İlim, kudret, irade ve bunların hepsi için mevcut olması şart olan hayat sıfatları gibi sem', basar ve kelam gibi sıfatlar da kemal sıfatlarıdır. Bunların bir kısmı muhdes ve mahluk olduğundan eksiklik intibai uyandırır. Allah'ın uluhiyet ve kemal sıfatlarını kabul edip, eksiklik izlenimi veren sıfatları Hak Teala'ya tefviz ve havale ederek, bunların medlûlu konusunda sükut ettiler."¹³⁷

Daha sonra ortaya çıkan ihtilaflardan bahseder. Mutezilenin 'İnsanın kendi fiillerinin faili sayıp beşeri fiillerin Allah'ın kudretiyle alakası yoktur, hakim olan zatın bu türlü şeyler yapması imkansızdır ' şeklindeki görüşünü, kaderi inkar meselesi olarak değerlendirerek 'Mutezile kadere kail olmaktan vazgeçti' demiştir. Sonra Eşari'nin Allah'ın zatı ile kaim ilim, irade, kudret sıfatını kabul ettiğini, kelamın sadece söz ve harften ibaret olmayıp kalpte deveren eden

¹³⁶ Mukaddime, s.1095

¹³⁷ Mukaddime, s.1097

şey'de olduğunu söyleyerek kelamı, sem' ve basar sıfatlarını da kabul eder. Eksiklik gibi görünen el, yüz, oturma gibi ifadeler konusunda da Eşari'nin hakiki manasının imkansızlaştığı durumda mecaz anlamı kullandığını aktarır.¹³⁸ Bunları eleştirecek çok fazla şey söylememesi bu kanaatleri onunda taşıdığının ifadesi sayılabilir. Kader konusunda yapılan akli yorumları bir tarafa bırakmaması kader ve sıfatlar hakkında geleneksel görüşün bir devamı sayılır. Kader hakkında çok fazla söz konuşmak insanı yanıltabileceğinden dolayı insanın kendine verilenlerle yetinmesi gerektiğini ayetlerin anlaşılmasının zorlaştığı durumlarda ise açıklamak için mecaz anlamlara başvurulabileceği kanaatindedir.

İbn Haldun Hanbelileri bu tür ifadeleri ispata ve kabule dair sözleriyle teşbihe kaydığından ve bu icat ettikleri izah tarzını genelleştirdiklerinden dolayı eleştirir. Aynı eleştiriyi Mücessime'ye de yöneltir. Onların Allah cisimdir ama diğer cisimler gibi değil ifadesinin şer'i kaynaklarda karşılığı olmadığını, cismin derinliği ve sınırı olan bir şey olduğundan dolayı bu tarz açıklamalardan dolayı Mücessime'nin küfre kaydığını söyler.¹³⁹ İbn Haldun Mutezile, Mücessime ve Hanbeliliğe karşı Eşariliğin görüşünün doğru olduğuna inanır ve diğerlerine karşı bunu savunur.

İbn Haldun Mısır'a geldikten sonra Mukaddime'ye yaptığı eklerden birini de bu bölümün sonuna yapmıştır. Bu ek'i vahiy, melek, cin, ruh, kıyamet ve alametleri gibi anlaşılması imkansız veya alışık olmadığımız hususlara açıklık getirmek niyetiyle yapmıştır.

Yaratıklar içinde en şerefli ve en yücesinin beşeri alem olduğunu ve her ne kadar bu alemde beşerin hakikat ve mahiyeti bir ise de alemin bir takım tavırları bulunduğunu açıklar. Birincisi; beşerin cismani tavrıdır. Bu onun görünen hissi, faaliyetleri ve halihazırdaki varlığıdır. İkincisi; uyku ve rüya alemidir. Rüya batınında dolaşan tasavvurlara nüfus eden hayalin bunlar üzerindeki tasarruf ve tasavvurudur.¹⁴⁰ İbn Haldun burada insanın tasavvurlarının bir kısmını zahiri hislerle belli zamanlardan ve mekanlardan cismani hallerin idraki ve daha sonra onların bulunmadığı bir yerde

¹³⁸ Mukaddime, s.1099

¹³⁹ Mukaddime, s.1102

¹⁴⁰ Mukaddime, s.1108

müşahedesi olarak muhayyilenin fonksiyonundan bahseder. Ama burada ne hayal gücü nede muhayyilenin adını kullanır. Tasavvurların sonucunda sadık rüya ile insanlar için sevindirici haberlerin gelebileceğini söyler. Vahye de kapı buradan açılır.

İbn Haldun genel olarak Tasavvuf ilmine dair görüşlerini açıkladığı Şifaü's-Sail adlı eserinin II. Mukaddimesinde bu konuya ayırır. Burada kesbi ilim ile vahyin arasındaki farka değinir. Ruhun maddi alemde soyutlama yoluyla maksadına ulaşarak kesbi ilim elde ettiğini, kötülüğün verdiği bulanıklıktan kurtulduğunda ilim sahibi olacağını zikreder. Vahiy ile kesbi ilimin durumu açıktır. Kesbi ilimin zarureti his, vahiy ile hasıl olan bilginin zarureti ise dinen malumdur. Fakat ilhamla hasıl olan ilmi tasdik ve kabul hemen hemen vicdanidir. Bu çeşit ilhami ilmin muteber olduğunu en açık gösteren ve doğruluğuna şahitlik eden şey ise rüya halidir. Uyku perdesi kalkıp kalp üzerindeki zahiri hislerin yükü hafifleyince insanın ruhi kuvvetleri batında toplanır. O zaman ruh ya açık yada temsili bir şekilde veya yansıtmaya yolu ile emir aleminde bir takım idrakler alır.¹⁴¹ Görüldüğü gibi hem filozofların hem de kelimcilerin rüyadan, hallerinden ve onun tesirlerinden bahsetmeleri basit bir konu değildir.

İbn Haldun filozoflar ile kelimciler arasındaki muhayyilenin vahyin imkanını sağlaması ile rüyanın mahiyeti arasındaki farkı açıklamaya çalışır. Filozofların iddiasına göre hayal, fikrin hareketiyle hayali suretler müşterek hisse gönderilir. Neticede müşterek his duyu organları gibi hissi olarak tasavvur eder. İbn Haldun'un sorusu burada gelmektedir; Doğru rüya ile şeytani rüyanın farkı nedir? Çünkü her ikisinde de hayal bir ve aynıdır.¹⁴²

İbn Haldun vahyin daha üst ve daha özel bir durum olduğunu kanıtlamak ve rüyadan farklı bir şekilde geliştiğini beyan etmeye çalışmaktadır. Kelamcılar ise daha kolay bir yolu tercih ederek rüyanın Allah tarafından yaratılan bir idrak olduğunu söyleyerek onun uyanıkken olduğu gibi vukua geldiğini söylemişlerdir. İbn Haldun bu görüşün keyfiyetini tasavvur edemesek bile münasip olduğunu söyler. İbn Haldun burada pek tatmin olmuş gibi

¹⁴¹ Şifaü's-Sail, s.107

¹⁴² Mukaddime, s.1110

görünmemesine rağmen bu görüşü destekler. Bu desteği İbn Sina'ya gösterdiği tepkide belirginleşir. O, İbn Sina'nın nübüvvet meselesini, aşağıya indirdiğini, hayalin bir sureti müşterek hisse göndererek rüya meselesi haline getirdiğini ifade ederek eleştirir. Devamla, bu hususta filozoflara karşı öne sürülecek delil ve itirazın rüyadan daha sağlam olduğunu çünkü hayali suretlerin ve fikrin muhayyileye gelmesi muhayyilenin de bunları müşterek hisse göndermesi bir tek tabiat üzerinedir. Yakın ve mahiyet itibarıyla vahyin hakikati ile Nebinin gördüğü rüyanın bir ve aynı olması icap eder. Halbuki Nebinin rüyası vahiy için bir başlangıç ve ilk safhasını teşkil eder. Rüya vahyin altında bir yerdedir. Eğer vahiy sadece fikrin hayale, hayalden müşterek hisse inişinden ibaret olsaydı rüya ile vahiy arasında fark olmazdı.¹⁴³

Peygamberin muhayyile özelliğinden onun sembolleştirici ve canlandırıcı fonksiyonundan Felasife, özellikle İbn Sina'nın bahsettiği doğrudur. Yalnız İbn Sina rüya ve vahyin aynı olduğundan değil de muhayyile özelliğinden bahsetmiştir. Muhayyile ile beraber Peygamberin zihninin psikolojik bir tazyikin zorunluluğu altında akli hakikat ve kavramları halkın anlayabileceği sembol ve imajlara dönüştürdüğünden bahsetmiştir. Eğer bu dönüştürme işi olmasaydı halkın bunu anlamayacağı dolayısıyla vahyin anlamının kalmayacağını söyler. Bunları okuyan yada duyan birinin sadece onlara inanmakla kalmayacağını, derhal onlara göre davranmak mecburiyeti duyacağını ifade etmiştir.¹⁴⁴ Yoksa İbn Haldun'un dediği gibi rüya ile vahyi eşitlemeye gitmemişlerdir. İbn Haldun için bu rüya-vahiy ilişkisi önemlidir. Çünkü ileride geleceği üzere rüya tabir etme adında şeri ilimlerden bir ilim vardır.

İbn Haldun'un kelam eleştirisi sebepler silsilesinin sonuna kadar götürülmesinin imkansızlığı ile başlar. Yukarıya doğru artan ve genişleyen sebeplerin, aklın idrakini aşacağı ve bu sebepleri ancak ilahi ilmin tesbit edip anlamlandırabileceğini söyler. Bu açıklama aklın alanı ile metafiziğin alanını ayırmakla devam eder. İbn Haldun bu sınırlamayı kelam ve felsefenin konularının birbirine karışmasını önlemek için yapmıştır. Böylece kendi

¹⁴³ Mukaddime, s.1111

¹⁴⁴ Fazlur Rahman, *İbn Sina*, (çev. Osman Bilen) *İslam Düşüncesi Tarihi*, (ed. M. M. Şerif), İstanbul, 1990, c.2, s.119

alanlarında yetkinlikleri belirginleşecektir. Böyle olmaz ise akıl ile beraber felsefe de nakli ilimlerin alanına girecek, kelam ilmi konu gaye ve görevinden uzaklaşarak felsefeleşecektir. Bu her ikisi için de kötü bir sonuçtur. O halde kelam, akli delillerle imani akideyi savunan; tabiatla Yaratıcıya delil olması bakımından ilgilenen bir ilim olmalıdır.

II.III. İBN HALDUN'DA FELSEFE TASAVVURU

II.III.A. FELSEFENİN MAHİYETİ VE DALLARI

İbn Haldun felsefenin mahiyetine dair önemli ipuçları verdiği bu bölümde insan için tabii olan ve nakli ilimlerin tersine herhangi bir cemaat ve topluluğa ait olmayan felsefi-akli ilimleri inceler. Akıl sahibi olması itibarıyla insan için tabii olan akli ilimler belirli bir dini cemaate ve millete mahsus değildir.¹⁴⁵ Müellif bölüme başlarken ilk olarak akli ilimlerin belirli bir cemaate mahsus olmadığını tersine bütün millet ve toplumların bunları öğrenmede eşit olduğunu belirtmek olmuştur. Umran varolduğundan beri bu ilimler insan türünde var olagelmıştır. Akli ilimleri anlatmaya başlarken yapılan bu tanım bize iki şeyi vurgular gözükmemektedir. Birincisi; VI. Bölüme başlarken insanın düşünme yeteneğinden ve akıl yönünden hayvanlardan ayrıldığını, bu özelliğinden dolayı üstün olduğunu belirtmesi gibi bu ilimler akli bir varlık olması yönünden insana hasır, ve akli olmasından dolayı da tabiidir. İkinci olarak da; ilk bölümde tartışılan düşüncenin yerelliği-evrenselliği problemini hatırlatmaktadır. Bilindiği gibi kelamcılar mantığa karşı çıkarken; mantığın Yunanca'nın grameri olduğunu, Yunanca ile beraber yitip gittiğini söyleyerek onun ontolojisini ve epistemolojisini reddediyorlardı. Mantıkçılar da mantığın Yunanca'nın değil düşüncenin grameri olduğundan söz açarak onun zihni hatadan koruyan bir ilim olduğunu söylemişlerdir. İbn Haldun kelamcılara nazaran mantıkçıların tavrını benimser görünmektedir. Bu ilimleri belirli bir millete has saymayıp evrensel görmesi bakış açısını gösterir.

Felsefe ve hikmet ilimleri dört çeşittir. Birincisi, mevcut malum hususlardan meçhul maksatların kıyas ve istidlal yoluyla elde edilmesinde zihni hatadan koruyan ilim mantık ilmidir. Bu ilim faydası nazar ehlinin

¹⁴⁵ Mukaddime, 1141

araştırdığı konuda yanlış doğrudan ayırmasındadır. Böylece o, aklını son haddine kadar kullanarak kainatta hakkın hakikatine ve mahiyetine müsbet ve menfi olarak vakıf olur.¹⁴⁶

İkincisi cisimlerin unsurlarını ve bunlardan oluşan maden, bitki, hayvan, ruhani cisimler, tabii hareketler, nefisler gibi hissi varlıklar ve maddi şeyler üzerinde duran ve düşünen tabii ilim (fizik)dir. Eğer araştırma tabiat ötesi ve ruhani hususlara dair olursa metafizik veya ilahiyat ilminin alanına girer. Son olarak miktarları inceleyen, geometri, aritmetik, musiki ve astronomiden oluşan matematik ilimleri sıralamıştır.¹⁴⁷

İbn Haldun klasik felsefe geleneği içinde düşünen bir düşünürdür. Bu husus kendini hem ilim anlayışında hem de ilim tasnifinde gösterir. Onun felsefeye, felsefenin de özellikle Tanrının varlığı, peygamberlik, vahyin mahiyeti ve ahiret gibi konulara yönelik açıklamalara yönelttiği tenkitler esas itibariyle epistemolojiktir. İbn Haldun, filozofların bilme iddiasında oldukları bu konuları bilmeleri için ellerinde bulunan imkanın(aklın) yetersiz olduğunu, söz konusu meselelerin akılla kavranamayacağını, insanın bu alanda akli olarak doğru olduğu kanıtlanmış veya kanıtlanabilir bir şey söyleyemeyeceğini savunur. Çünkü bu konular akılla ispatlanabilir veya reddedilebilir hususlar değildir. Ancak bu onun felsefe karşıtı olduğu anlamına gelmez. Felsefenin veya akli ilimlerin diğer konularında çok müspet tavır sergilemiştir.¹⁴⁸ Örneğin mantık ilmini anlatırken bölümlerinden uzun uzun bahsederek, açıklamıştır. Yine aynı şekilde matematik ilimlerinden bahsettiği yerlerde bu yapıcı tavrını sürdürür. Kendisinin kurduğunu söylediği umran ilmini akli ilimlerden biri olarak sayması ve felsefi ilimlerle ilişkiye sokması onun düşüncesinde felsefeye kayda değer bir verdiğinin göstergesidir.

İbn Haldun'a göre felsefi ilimler yedi tane olup bunların başında mantık gelir. Mantıktan sonra öğrenilmesi gereken matematik ilimlerin başında aritmetik, geometri, astronomi ve musikidir. Daha sonra fizik ve metafizik gelir. O konuya girerken zamanına kadar gelmiş olan ve bilinen tüm ilimleri saymış,

¹⁴⁶ Mukaddime, s.1141

¹⁴⁷ Mukaddime, s.1142

¹⁴⁸ Tahsin Görgün, İbn Haldun, İslam Ansiklopedisi, T.D.V. Yay., İstanbul 1999, c. 20, s.553-554

asıl ilimler hakkında temel bilgiler vererek açıklamış, bu ilimlerin bölümlerini açıklamayı daha sonraya bırakmıştır. Tıp, hesap ilmi, mirasın taksim hesabı, ticari aritmetik, cebir, zic denilen astronomik hesaplamaları ve yıldızları inceleyen nucum ilmi bunlardandır.

İbn Haldun'un bölümün hemen başlarında belirttiği bir diğer husus felsefi ve hikmet ilimlerinin umranla olan bağlantısıdır. Felsefi ilimler umranla doğrudan bağlantılıdır ve ilimlerde ilerlemenin sebebi umranca ileri olmaktır. İran ve Rumlar hakkında tarihi bilgiler göstermektedir ki bunların ilim pazarları revaçta ve rağbette idi. Çünkü bunlar umranca ilerlemişlerdi. İslam çağında hakimiyet ve iktidarın onlara ait olduğunu belirterek akli ve felsefi ilimlerin bu milletler sayesinde deniz gibi coştığı yorumunu yapar.¹⁴⁹ Umranca ileri olan yerlerdeki akli ilimler hakkındaki yazılan kitaplar konusunda objektif bir gözlem yapar. Bu bakış tarzı dönemin tavrını yansıtmaları açısından ilginçtir. İran toprakları Sad b. Ebu Vakkas tarafından Müslüman topraklarına katılınca, Halife Hz. Ömer'e mektup yazan Sad, kitapların durumunu ve ganimet olarak kendilerine dağıtılması hakkında izin istemişti. Maksadı ilimlerin Müslümanlara nakil ve neşri hususunda izindi. Hz. Ömer onların suya atılmasını emretti. Sebep olarak; şayet onların muhtevası rehber ve irşad ise Allah bizi daha iyi irşad eden bir şeyle irşad etmiştir, eğer dalalet ise onlara karşı Allah bize kafidir. Böylece suya atılmış Keldani, Babil ve onların varisleri Perslerin ilimleri bize kadar ulaşmadan mahvolup gitmiştir.¹⁵⁰ İbn Haldun ilk bölümden farklı olarak bu bölümde fazla yorum yapmaz. Çünkü alacağı tepki konusunda pek emin olmadığından 'ilimlerin bize ulaşmadan mahvolması' gibi bir cümlelik yorumla geçmiştir.

Umranca ileri olup akli ilimlerin geliştiği bir diğer yer Antik Yunandır. İslam toplumunun etkilenme çevrelerinden bu yeri anlatırken İbn Haldun, felsefi ilimlerin meşhur şahısları diye Pisagor, Empledokles, Sokrat, Eflatun, Aristo'dan bahsederek bunların bu ilimlere vakıf olduğunu belirtir. Bu ilimlerin öğretiminde Meşşailerin ve Revakiyunun güzel bir usul takip ettiğini söylemesi yazarın bu konudan haberdar olduğunun bir kanıtıdır. Bu filozoflar içinde en

¹⁴⁹ Mukaddime, s.1143,1146

¹⁵⁰ Mukaddime, s.1144

meşhurunun, esaslı bilgilere sahip olanın aynı zamanda muallim-i evvel diye bilinen Aristo olduğunu söyler. Ve Aristo'yu diğerlerinden ayrı bir yere koyar.¹⁵¹

Yunan hakimiyeti yıkılıp iktidar Hristiyanlık dinini kabul edenlere geçince bu ilimlerin kayserler tarafından terk edildiğini, dini ve şer'i hükümlerinin de gereğinin bu olduğunu söyler. Çünkü Hristiyanlıkla felsefi ilimler özellikle mantık çelişmiştir. Bunun için yapılan tercümelerde mantığın burhan bölümünü atlamışlardır.

İslam toplumunda durum daha farklıdır. İslam fetih hareketi yayılıp hanedanlık yerleşince ve Müslümanlar hadaretten nasip aldıkça bu ilimlere merak sarmışlar ve Hristiyanlıkla çeliştiği için Bizans'ta kötü duruma düşen bu ilimler Müslümanlar tarafından yeniden ihya edilmiştir. Bizans hükümdarından matematiğe dair kitap isteyen Mansur'dan söz ederek Müslümanlar bu kitapları tercüme ettiren Memun'la birlikte bu kitapları okuyup hırslanarak bu ilme rağbet ettiklerine değinir. İbn Haldun'a göre Müslümanlar bu ilimlerde kendilerinden önceki milletleri geçmişler, Aristo'yu esas almalarına rağmen birçok görüşlerine muhalefet etmişlerdir. Akli ilimler ve onlarla uğraşanlar vasıtasıyla İslam'a bazı zararlı ve tehlikeli şeylerin girdiğini, halkın ilgisini çekip peşinden sürükleyen bu hususta vebalin işleyenlere ait olduğunu söyler.¹⁵²

FELSEFİ-AKLİ İLİMLER VE DALLARI

I. RİYAZİ İLİMLER (MATEMATİK)

1) ARİTMETİK İLİMLER

- a) Hesap (Genel Aritmetik)
- b) Cebir ve Mukabele
- c) Muamelat (Ticari Aritmetik)
- d) Feraiz

¹⁵¹ Mukaddime, s.1145

¹⁵² Mukaddime, 1145

2) GEOMETRİK İLİMLER

- a) Küre ve koni şekillerine mahsus hendese
(Sferik Trigonometri)
- b) Mesaha (Yüzölçümü)
- c) Menazır (Optik)

3) HEYET İLMİ (ASTRONOMİ)

- a) Zic (Astronomik hesap)

4) MUSİKİ

II. MANTİK İLMİ

III. TABİİYYAT İLMİ

- 1) Fizik
- 2) Tıp
- 3) Ziraat

IV. İLAHİYAT

İbn Haldun'un yukarıdaki akli ilimler sıralaması Mukaddimedeki sıralama esas alınarak şematize edilmiştir. O akli ilimler hakkında bilgi verirken oldukça objektif bir tavır sergiler.

II.III.A. 1. Riyazi İlimler (Matematik)

Bunların birincisi aritmetik olup mürekkep sayıların ilerleme ve büyüme özelliklerini bilmekten ibarettir. Matematik ilimlerinin ilk parçası olan bu ilim İbn Haldun'a göre en sarıh olanıdır. Eski ve yeni filozoflar bu konuda eser yazmışlar matematiğe dahil edildiğinden müstakil eser şeklinde değildir.

İbn Sina'nın Şifa ve Necat adlı eserleri ile eski filozoflar bu yolu takip etmiştir.¹⁵³

Hesap sanatı da toplama ve çıkarma işlemiyle sayıların hesap edilmelerine dair pratik bir sanattır. İbn Haldun'a göre bunların öğrenilme sebepleri açık bilgiler ve muntazam burhanlar olduklarından genellikle bunlara dayanarak doğruyu bulma hususunda tecrübeli ve parlak bir zekaya sahip olunur.¹⁵⁴

Bunu sağlayan ilimlerden bir diğeri; cebir ve mukabeledir. Bu bilim bilinenden yola çıkılarak bilinmeyenin bulunması ve çıkarılmasını sağlayan bir sanattır. Alım, satım, yüzölçümü, zekat ve sayı ile ilgisi bulunan diğer tüm işlemler itibarıyla şehirlerdeki muamelelerde hesabın tatbik edilmesinde muamelelerin konusu içindedir. Farazi problemlerin çoğaltılmasından maksat hesap sanatındaki melekenin yerleşene kadar tekrarlanması böylece tecrübe ve alışkanlığın kazanılmasıdır. Feraiz ilmi de varisler arasındaki mirasın paylaşılması işinde hesaplamaların yapılmasıdır. Çünkü kim nasıl, ne kadar alacağı hususu karışık olup tamsayı, kesir gibi işlemler bu ilimle çözülür.¹⁵⁵

II.III.A. 2. Hendesi İlimler (Geometri)

Bu ilim nicelikleri inceler. İster çizgi ve cisim gibi sürekli olsun isterse sayılar gibi süreksiz olsun niceliklere arız olan zati özellikler ve kurallar bu ilimde konu edilir. İbn Haldun yine bu bölümde geometrinin insan aklına parlaklık ve fikrine istikamet kazandıracağından ve geometrinin delillerinin düzenleniş şeklinin açık ve seçik olduğundan dolayı fikri hatadan uzaklaştırdığını söyler.¹⁵⁶

Yunanca'dan İslam dünyasına geçen ilk eser bu sanata aittir. Öklid'in Kitabı'l-Usul ve'l-Erkan isimli eseri Halife Mansur zamanında tercüme edilmiştir. İlk tercüme tartışma yaratan ilahiyat alanı ile ilgili olmayıp genellikle matematik ilimler, tabii ilimler alanıyla ilgili olmuştur. Onun için bu

¹⁵³ Mukaddime, s.1147-1150

¹⁵⁴ Mukaddime, s.1151

¹⁵⁵ Mukaddime, s.1154

¹⁵⁶ Mukaddime, s.1156

ilimler tercüme edilip aktarılırken herhangi bir sorun yaşanmamıştır. Ama daha sonralar öteki alanlarla ilgili tercümeler yapılırken genellikle bazı bölümler inançlarla uyuşmadığından ya değiştirilmiş ya da bilinçli bir şekilde atlanarak aktarılmış böylece kitaplar asıllarından uzaklaşmıştır. Bu eserlerde böyle sorunlar yoktur. Kürevi şekillere dair geometri ile ilgili Theodosius'un ve Menalaus'un eserleri tercüme edilmiştir. İbn Haldun'a göre astronomi ile ilgilenen kimselerin bunları mutlaka incelemesi gerekir. Bir arazinin yüzölçümünü ölçmeye yarayan mesaha ilmi ve gözün yanılma sebeplerini inceleyen optik ilminde de tercümeler yapılmıştır.

II.III.A. 3. Tabiiyyat (Fizik)

İbn Haldun'a göre Tabiiyyat ilmi cisimlerden ve onlara eklenen hareket ve sukundan bahseden bir ilimdir. İnceleme alanı tabii cisimler olup cisimlerin unsurları ve bunlardan oluşan maden, bitki, hayvan, feleki cisimler, tabii hareketler, kendisinden hareketler doğan nefisler gibi hissi varlıklar ve maddi şeyler üzerinde durur.¹⁵⁷ Bu tarifte dikkat çeken husus metafizikte işlenen nefsin tabiiyyat alanında işlenmesidir. Duyulur ve hissedilirlerin konu edildiği bu ilimde işlenen nefis duyular-üstünün konu ettiği nefsten farklı bir tarzda işlenir. Tabiiyyatta; nefis kendisinden hareketler doğduğu ve hareketin kaynağı olmasından dolayı incelenir. O halde bu ilimde duyularla idrak edilen semavi ve maddi cisimler, bunlardan doğan hayvan, insan, bitki ve maden, arzdeki su kaynakları, zelzele, havada hasıl olan buhar, bulut, gök gürültüsü, şimşek gibi atmosfer hadiseleri, cisimlerdeki hareket kaynağı nefis ve bu nefsin insanda, hayvanda, bitkide tezahür eden nevileri bu ilimde araştırılır.¹⁵⁸

Bu ifadeler tabiat biliminin karakteri ve alanı ile onun kısımlarının düzenine dair bir anlayışa işarette bulunmaktadır. Bu İbn Haldun'a ait bir şey değildir, o Farabi'nin başlattığı, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün geliştirdiği ve Aristo'nun tabiat hakkındaki eserlerinde kesin bir temel bulmuş olan İslam felsefesi geleneğinin bir ürünüdür.¹⁵⁹ Aristo'nun Meteorology'nin giriş kısmında

¹⁵⁷ Mukaddime, s.1142,1168

¹⁵⁸ Mukaddime, s.1168

¹⁵⁹ Muhsin Mehdi, İbn Haldun, (çev. Yusuf Ziya Cömert) İslam Düşüncesi Tarihi, (ed. M. M. Şerif), İstanbul, 1990, c.3, s.115

ortaya koyduğu şemayı izleyen filozoflar fizik ile başlayıp De Anima ile biten eserleri tabiat bilimi veya tabiat felsefesi içinde işlemişler, şemadaki nesneleri, düzeni ve tertibi buna göre sıralamışlardır. Muhsin Mehdi'nin İbn Haldun'u İbn Rüşd'ün öğrencisi görerek Aristo'ya bağlamasının temelinde bu şema yatar. Be şemaya göre hayvan ve bitki bedenlerinin sureti olan ruh bilimi tabiat bilimine dahildir. Ruhun melekelerinden biri olan akıl bilimi ruh biliminin alanına girer. Bu, tabiatın ruhla, ruhunda akılla bağlantısı gibi önemli birtakım sorunlar doğurur. Zira şema daha karmaşık olanın daha basitten ya da cüz'inin külliden çıktığı tündengelimci bir muhakemeden ibaret olmayıp külli ve basit olanla başlayan ve cüz'i ve karmaşık olana götüren metodolojik bir araştırma planıdır. Ayrıca ruhun ve aklın incelenmesi araştırmacıyı tabii bir araştırma alanında incelenmeyecek bir alana yöneltir. Bu alanda beşeri tecrübeye ve idrake dayalı olan tabiatı araştırmanın kolaylıklarını bulamayız. Böylece ruh ve akıl ilmini araştırmaya rehberlik eden metotla sınırlandırılması ihtimali konusunda İbn Rüşd ile aynı şeyi söyleyebilir. Bu Aristo'nun amacına daha uygun olur.¹⁶⁰

İbn Haldun tabiiyat ilminden alet ilmi değil de asıl ilim olarak bahsetmesine rağmen diğer alet ilimlerinden bahsettiğinden daha az zikreder. Bunun sebebi Tabiiyat ilminin şer'iyyatın aksine pek fazla şey söylememiş olduğundandır. Din, tıp ilmini inkar etmediği gibi tabii ilimleri de inkar etmez¹⁶¹ diyen Gazali gibi düşünen İbn Haldun, bu ilmin Memun zamanında Aristo'dan aktarılan felsefi ilimlerle birlikte tercüme edilmiş olduğunu söyler. Daha sonra Müslüman filozoflar bu konuda eserler telif etmiş, şerh etmiş, açıklamış olup en şümullüsü İbn Sina'nın eseri Kitabü's-Şifa'dır. İbn Haldun'un bu ilmi eleştirmeyip benimsediğinin bir diğer göstergesi Müslüman filozofların bu ilim hakkında yazmış oldukları eserleri meşhur ve muteber olarak zikretmesidir.¹⁶²

İbn Haldun sadece tıp ve ziraati tabiiyatın bölümlerinden sayar ve tıp ilmi ile ilgili oluşturulan yanlış anlamaları eleştirir. Ona göre tıp hadaretle yakından ilişkili bir ilim olup Nebevi tıp gibi bu tür anlayışlar bedevi ve ibtidai

¹⁶⁰ Muhsin Mehdi, İbn Haldun, (çev. Yusuf Ziya Cömert) İslam Düşüncesi Tarihi, (ed. M. M. Şerif), İstanbul, 1991, c.3, s.116

¹⁶¹ Gazali, el-Munkizu min ed-Dalal, (çev. Hilmi Güngör), M.E.B., İstanbul, 1990, s. 34

¹⁶² Mukaddime, s. 1170

bir anlayışın ürünüdür. Bunun vahiy ile herhangi bir alakası yoktur. Peygamberin adetinden olan bir durumun amel icap ettirecek bir tarzda nakledilmiş değildir. Nebi bize ancak şeri hükümleri talim için gönderilmiştir. Ne tıp nede başka bir hali tarif etmek için gönderilmemiştir.¹⁶³

İbn Haldun Peygamberin üstünlüğünü, getirdiği şer'i haberlere ve hükümlere dair görüp tasarrufunu din, vahiy, şeriatla sınırlayarak adet ve alışkanlıkları bunlardan ayırması o dönem için oldukça sevindirici bir durumdur. Bedavet şartlarının oluşturduğu sır ve onun tesir altına aldığı alana düşkünlüğün bir eleştirisi sayılabilir.

II.III.B. MANTIK VE MANTIĞIN DİN İLE İLİŞKİSİ

İbn Haldun'a göre mantık ilmi, mahiyetleri tanıtan tarifler ve tasdikati ifade eden deliller hususunda doğru olanı yanlış olandan ayırt etmeye esas teşkil eden bir takım kaidelerden ibarettir.¹⁶⁴ İslam Düşüncesi Tarihinde mantığın yeri ve önemi büyüktür. İlk onun red ve kabulü hususunda uzun tartışmalar yapılmış Gazali'ye kadar gelen kelamcılar onun batıl olduğundan tutun da küfre götürdüğünü bile söylemişlerdir. Bakıllani'nin kendi tezlerini dini akideler mesabesine çıkarıp bunlara dokunulmazlık vermeye çalışması ve karşı tezler geliştirenler olursa böyle kişilerin dini akidelere saldırmış olacağını söylemiş olması ilginçti. Bu duruma ilk karşı çıkanlar mantıkçılar olmuştur. Çünkü mantık düşüncenin ilkelerinin veriyor, doğruyu yanlıştan ayırma ve yanlıştan korunma hususunda zihne yardımcı oluyordu. Mantığı reddeden kelamcılarının bu çıkmazlarının farkında olan Gazali'nin etkisi ve 'mantık bilmeyenin ilmine güven olmaz' demesiyle mantık ilmi meşruluğu kazanmıştır. İbn Haldun bu meşruluğu sonuna kadar kullanmış ve aynı zamanda kendi bilgi teorisi hakkındaki bilgileri de mantık bölümünde vermiştir.

İbn Haldun'a göre; idrakte asıl olan sadece duyulur şeyleri beş duyu ile idrak etmektir. İnsan ve hayvan bu idrakte eşittir fakat insanın farkı ve üstünlüğü hissedilir şeylerden soyutlanmış külliyatı idrak etmesiyle olur. İnsan muhayyile gücü sayesinde soyutlama ile varlıkların tümüne intibak eden bir suret oluşturur. İşte külli olan bu surettir. Daha sonra zihin birbirine uyan bu

¹⁶³ Mukaddime, s. 1172

¹⁶⁴ Mukaddime, s.1141, 1162

somut şeylerle başka külliler oluşturur. Bu küllileri birbiriyle mukayese eder. Böylece zihin için bu ikisindeki intibak ve iştirak noktaları itibarıyla yeni bir suret daha oluşur. Bu soyutlama yoluyla zihin külle doğru durmadan yükselir. Nihayet öyle bir külliye varılır ki o külliye benzeyen ve onunla beraber bulunan başka bir külli yoktur. Bu özelliğinden dolayı o küll basittir. Örneğin zihin somut ve belirli bir takım insanlardan, insanların tamamına uyan bir 'insan türü sureti' soyutlanır. Sonra insanla hayvan karşılaştırılarak cinse ait bir suret teşkil eder. Bu soyutlama en yüksek cinse yani cevhere ulaşınca kadar yapılır.¹⁶⁵

İbn Haldun'a göre basit bir küll formuna erişmek ve bilgi edinmek için bu yolla çaba sarfedilmesi gerekir. İnsan bu basit cevhere ulaşınca varlıkların özleri ve mahiyetleri hakkında bilgi elde eder. İnsan aklı için başka bir bilgi edinme yolu ya mahiyetlere ait tasavvurlar veya tasdiktir. Tasavvurdan maksat herhangi bir hüküm ihtiva etmeyen basit bir idraktır. Tasdikten maksat ise bir şeyin diğer bir şeyde sübutuna hükmetmektir.¹⁶⁶

İbn Haldun'a göre aklın bilgi elde etmede iki türlü çaba sarf edeceğini söyler. Ya söz konusu külliyatı, bir terkip meydana getirecek şekilde bir araya toplar ve zihinde dışarıdaki fertlere uygun bir külli suret oluşturur. Bu suret sayesinde biz varlıkların, somut ve belirli şeylerin mahiyetini bilebiliriz. Yada tasdik yoluyla bir şeye diğer bir şeyle hükmeder ve böylece bir şeyde diğer bir şey sübut bulur. Bunun gayesi tasavvura racidir. Bu çeşit idrakle biz eşyanın hakikatlerini bilebiliriz. Mantiğin faydası burada ortaya çıkar ki, Zihnin harcadığı bu çabalar bazen usulüne uygun sahih yolla bazen de fasit yolla olur. Doğru ve güzel olanı yanlış ve kötü olandan ayırt etmek ve bilginin elde edilmesiyle ilgili maksatlar konusunda zihnin faaliyet gösterdiği yolun ve sahanın edilmesi gerekmiştir. Bu usulde mantık kanunu denilen şeydir.¹⁶⁷

İbn Haldun insanın bilgi elde etme sürecinde mantığın faydasından ve öneminden bahsettiği bu bölümde Aristotelesçi bir bilgi anlayışı

¹⁶⁵ Mukaddime, s.1162, Ayrıca bkz. s.1305

¹⁶⁶ Mukaddime, s.1162

¹⁶⁷ Mukaddime, s.1163

sergilemektedir. Aristoteles'e göre bilgi; değişmeyenin bilgisi olup varlığın mahiyeti hakkındaki bilgidir.¹⁶⁸ Bu bilgi tasavvur ve tasdikattan oluşur.

İbn Haldun'da bilgi için tasavvur ve tasdikten söz ederken buna benzer bir anlayış sergiler. Aristo'ya gelinceye kadar mantığın usulünü ve meselelerini derleyip toparlayanın olmadığını, mantığın konularını ve bölümlerini Aristo'nun yaptığını söyler. Aristo'nun yaptığı bölümlendirme şöyledir: 1.Kitap; zihnin soyutlamalarının ulaştığı yüksek cinslerdir. Buna Kitabu'l-Makulat (Kategoriler) denir. 2.Kitap; Tasdik niteliğindeki önermelere ve bunların çeşitli şekillerine dair Kitabu'l-İbare (Önermeler) dir. 3.Kitapta; kıyasa ve mutlak olarak kıyasın sonucuna dair olup Kitabu'l-Kıyas (I. Analitikler) işlenmiştir. 4.Kitap; yakın sonuç veren kıyasın incelendiği Kitabu'l-Burhan'dır (II. Analitikler). 5.Kitap; tartışma usullerinden bahseden Kitabu'l-Cedel (Topikler). 6.Kitap; doğru olanın aksini ifade eden kıyas olup Kitabu's-Safsata'dır. 7.Kitap; Kitabu'l-Hatabe (Retorik)dir. Bu kitap halk çoğunluğuna etki etmek ve maksada teşvik etmeyi ifade eden bir kıyastır. 8.Kitap; Kitabü's-Şiir (Poetik)dir. Halkı bir şeye yöneltme veya nefret ettirmede temsil veya teşbih ifade eden kıyastır. İbn Haldun'a göre sonradan tasavvuru ifade eden beş külliden bahsedilmiş ve cins, fasl, nev', hassa ve araz mantık ilminin girişine konulmuştur.¹⁶⁹

İbn Haldun tüm bunların Müslümanlar tarafından tercüme edildiğini, Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd tarafından İslam dünyasına aktarıldığını, kıyasın maddesi bakımından incelenmesine önem verdiklerini söyler. Objektif bir gözlemci tavrını devam ettiren İbn Haldun bu konuda herhangi bir yorum getirmez. Yalnız müteahhirin alimlerinin mantığın terimlerini değiştirerek aktarmaları ve maddesi yönünden değil de umumi olarak istenen sonuçlar bakımından kıyasta bahsetmeleri konusunda onları eleştirir.¹⁷⁰ Çünkü bunlar kıyasın 'madde'si bakımından değil de sureti bakımından incelemeye başlamışlardır. Böylece Aristo'nun mantıkla ilgili son beş kitabına çok az ilgi göstermişler, sanki onlar mevcut değilmiş gibi çalışmalarını ilk üç kitabına, özellikle kıyasın salt olarak nasıl sonuca götürdüğü açısından inceleyen Birinci

¹⁶⁸ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1998, s. 69

¹⁶⁹ *Mukaddime*, s. 1163-64; Ayrıca bkz. s. 1249

¹⁷⁰ *Mukaddime*, s. 1165

Analitikler üzerine yoğunlaştırmışlardır. Bunun sonucunda mantığı, ilimler için bir araç olmaktan uzaklaştırıp kendi başına işlenmesi gereken bir disiplin olarak görmeye başlamışlardır. Oysa mantığın asıl faydası özellikle Burhan kitabındadır. Maddesi bakımından incelenmesi ve bununla ilgili kitaplar mantığın önemli bir kısmını dayanan temelini teşkil etmektedir. Mantığın faydası, meyveleri, aslı, kıyasın bu götürdüğü sonuçların, uygulandığı maddenin bilgi değeri üzerinde olan araştırmalarda yatmaktadır.¹⁷¹

Mantıkçıların kıyasın maddesiyle değil de daha çok kıyasın suretiyle ilgilenmelerinin sebebi, ilimlerin sınıflamasıyla ortaya çıkan ayrışmanın sonucunda alimlerin her konuda bilgi sahibi olmalarının zorluğundan kaynaklanışı olabilir. Bundan dolayı daha çok suretiyle ilgilenip doğru öncüllerin doğru sonuçlar verip vermediği konusuna yoğunlaşmışlardır. Yada bu konuyla uğraşan alimlerin doğru bilginin zaten Allah tarafından peygamber vasıtasıyla kendilerinde bulunduğu duydukları inançtır. Yukarıda geçen Hz. Ömer'in Sad b. Ebu Vakkas'a emrindeki tavrı bu konuda açıklayıcıdır. Halbuki İbn Haldun müteahhirin alimlerinin bu atlamayı yapmalarını hatalı bularak kıyasta bu hususun mühim ve mutemet olduğunu söyler.

Başka bir tartışma konusu da mantığın Şer'i ilimlerden tefsir, hadis gibi asıl ilimlerinden biri mi yoksa kıraat gibi alet ilimlerinden mi olduğu konusudur. İbn Haldun'a göre mantık asıl ilim olmayıp yardımcı bir alet ilimdir. O mantığın alet olarak değil de başlı başına bir ilim olarak alındığından dolayı içine lüzumsuz bilgilerin dolduğunu söyler. Halbuki mantık doğru bilgiye ulaşmada zihni hatadan koruyan yakini ve zanni bilgiye erişmede faydalı olan bir sanattır. Üzerinde düşünüldüğü zaman görülür ki mantığın tüm konuları akli düzenleme ve tabii(zihni) küllinin dışarıda sabitliği meseleleri etrafında yoğunlaşır. Burası ispat ve kabul edilmelidir ki cins, nev, fasl, hasa ve araz diye ayrılan beş külli ona intibak edebilsin. Fakat bu görüş kelamcılara göre batıl sayılmıştır. Onlara göre külli ve zati, zihnin soyutladığı itibari bir şey olup hariçte intibak edecekleri hiç bir şey mevcut değildir. Buna göre beş küllinin ve ona dayanan tariflerin ve makulat-ı aşerenin batıl olması lazım gelmektedir. Aynı şekilde zati arazda, bunun sonucu olarak burhanda şart olan zati zaruri

¹⁷¹ Ahmet Arslan, İbn Haldun, Ankara, 1997, s.365; ayrıca bkz. Ahmet Arslan, Aristoteles ve İbn Haldun'un Mantık Anlayışları, İslam Felsefesi Üzerine, Ankara, 1999, s.161

de, akli illet de batıl olur. Bunun batıl oluşuyla ister istemez mantığın burhan kitabı, cedel kitabının özünü ve esasını teşkil eden kısımlar yani kıyasta orta terimin alındığı yerlerde batıl olur. Böylece mantığın esasları baştan başa yıkılır.¹⁷²

Kelamcıların bu görüşleri en başta kendi tezlerinin doğruluklarını savunmak adına geliştirdikleri tezlerdir. Bu ontolojik ve epistemolojik bir temellendirmenin sonuçlarıdır. Onlara göre tüm inisiyatif Tanrının elindedir. Tanrının iradesi her şeyin üstünde olup hiçbir şeyin değişmezliği ve güvenilirliği yoktur. Arazları her daim yeniden yaratan Tanrı her an her şey yapabilir. Sebep sonuç ilişkisinden bahsetmek Tanrı için geçersizdir. Filozofların soyutlamaları sonucunda külli forma ulaşmalarının herhangi bir geçerliliği yoktur. Çünkü külli dış dünyada karşılığı olmayan bir şeydir. Böylece ne cevhere ulaşılabilir nede arazlara. Biz doğru bilgiyi ancak Tanrının bildirmesiyle elde ederiz. Buna ulaştığını söyleyen filozoflar da, yaptıkları mantık ilmi de batıldır. Her şey Tanrının elindedir. Mucizenin olabirliği de buradan kaynaklanır. Mucizeye yer açmak için epistemolojiyi ontolojik düzene göre sıralayan kelamcılara tepki filozoflardan gelmiştir. Eğer eşyanın değişmezliğini, sebep-sonuç ilişkisini kabul etmezsek bilgi diye ortada bir şey kalmaz. Her an her şeyin olabileceğini düşünmek insanın umudunu ve Tanrının güvenilirliğini ortadan kaldırır diyerek insanın cevherin bilgisine erişerek eşyanın mahiyetleri öğrenebileceklerini söylemişlerdir. Böylece doğru bilgiye ulaşan insan doğru davranışa da ulaşır. Bu konuda mantık faydalı olur demişlerdir.

İbn Haldun'a göre kelamcıların bu tavn yanlıştır. Eğer onların tezlerini mantıkta olan şekliyle kabul ve ispat edecek olursak, kelama ait mukaddimelerden ve temel esaslardan bir çoğunun batıl olduğu sonucuna ulaşırız. Bu takdirde dini ve itikadi akidelerin ispatı için bahis konusu edilen deliller de batıl olmaya mahkum olur.¹⁷³ Bunun içindir ki eski kelamcılar mantıkla uğraşmayı yasaklayıp onu batıl saymışlardır. Örneğin Eşari, Bakıllani, İsfarani kendi geliştirdikleri tezlere dini akide ve esas payesi vererek onları korumak için dokunulmaz kılmışlardır. Böyle olunca onların tezlerine

¹⁷² Mukaddime, s.1167

¹⁷³ Mukaddime, s.1167

karşı geliştirilen tez dini akide ve esaslara yöneltilen bir eleştiri gibi algılanıyor ve bidat hükmünde değerlendiriyordu. Bakılları'nın in'ikası edille'sini reddeden mantıkçıların fasık sayılması ve görüşlerinin bidat olmasının gerisinde bu yatmaktaydı.

Gazali'den itibaren gelen müteahhirinde mantıkçılar gibi in'ikası edille'i reddedince mantık için yol ayrımına gelindi. Her ne kadar bazı delillerde muhalif olsa da mantığın esas itibarıyla dini akidelere muhalif olmadığı kanaatine varıldı. Cevheri ferd, arazların bekası gibi kelami mukaddimelerin çoğu iptal ve reddedilmiş oldu. Bunların yerine nazar ve kıyas-ı akli ile tashih olunmuş diğer birtakım deliller oluşturuldu. Hiçbir şekilde sünni akidelere muhalif olmadığı kanaatine varıldı.¹⁷⁴

Kelamcıların mantığı reddederken gözettiği şey dini akideleri desteklemek ve aynı zamanda mantıkla beraber onun ortaya çıktığı ve bağlantı kurulduğu bir sistemi reddetmektir. Ama Gazali'nin ve Razi'nin mantığa meşruluk vermesi ile mantık felsefeden ayrılmış felsefe iptal edilirken mantık ithal bir alet ilmi sayılarak kabul edilmiştir. Yalnız önemle belirtmek gerekir ki İbn Haldun, mantığı ikinci makuller konusunda duyulur alemde karşılıkları olmadıkları gerekçesiyle eleştirir. Biz bunu felsefenin reddi bölümünde ele alacağız.

II.III.C. METAFİZİK ELEŞTİRİSİ

İbn Haldun'un akli ilimler sınıflamasında en son sırayı verdiği ilim ilahiyat (metafizik) ilmidir. İlahiyatta mutlak varlık incelenir. Önce mahiyetler, vahdet, kesret, vucub, imkan vs. gibi cismani ve ruhani şeylere ait umumi hususlar incelenir. Sonra varlıkların kaynaklarına bakılır ve bu kaynaklar ruhani olarak ele alınır. Sonra varlıkların o ruhani ilkelerden sudur keyfiyeti ve mertebeleri araştırılır. Bedenden ayrıldıktan ve kaynağa döndükten sonraki ruhun(nefsin) halleri incelenir.¹⁷⁵

İbn Haldun bu bölümde metafizikten ne kastettiğini yalın bir dille anlatır. Onun konuya girişi ve konuyu tahlili ilimler sınıflamasının tümünde bu

¹⁷⁴ Mukaddime, s.1168

¹⁷⁵ Mukaddime, s.1174

yolla olur. Önce konu hakkında bilgi vererek onu tanıtır. Eğer hakkında bir yorum getirecekse bundan sonra yapar. İlahiyat ilminden ne anladığını çok kısa olarak anlatan İbn Haldun, bu konu hakkındaki görüşler ve yanlış anlamaları ileride reddedeceğini söyleyerek eleştirilerini felsefenin reddi bölümüne saklar.

Kendi görüşlerini saklı tutup reddiyesini 32. bölümde yapacağını söyleyen İbn Haldun din-felsefe ilişkisinde iki taraf olan filozoflar ile kelamcıların tavırlarından bahseder. Filozofların muallim-i evvel Aristo'nun eserlerini özetlediğini ve ulemanın elinde bu kitapların olduğundan bahisle sonraki alimlerin hükemanın ilimlerine dair eserler verdiklerini dile getirir.

Akli ilimler bölümünde İbn Haldun'un en çok dikkat çektiği ve değişik vesilelerle sert bir şekilde eleştirdiği tutum; Müteahhirin kelamcılarının kelam ilminin meselelerini felsefenin meselelerine katıp karıştırmalarıdır. İbn Haldun'a göre bunun sebebi kelami ve felsefi araştırmaların aynı yönde gelişmesinden dolayı konuların ortak bir hale geldiği ve kelamın konu ve sorunları ilahiyatın konu ve sorunları ile benzerlik göstermesidir. Bu yüzden ikisi birmiş gibi aynı fen haline dönüşmüş, sonraki kelamcılar da tabiat ve ilahiyat konularındaki hükemanın tertibini değiştirmişlerdir.¹⁷⁶

İbn Haldun'un bir cümle ile bahsettiği ve eleştirdiği bu tertibin değiştirilmesi din-felsefe ilişkisi açısından sorunun kaynağını teşkil eden bir meseledir. Kelam ilmini anlattığı bölümde de işaret ettiği üzere kelamcının kainata bakış açısıyla filozofun bakış açısı birbirinden farklıdır. Bunun yanında tüm bu sınıflamalar, tertipler, ayırımlar, öğrenilmesi gerekenlerin sırası gibi tasnifler bir düzenin olduğunu göstermek ve bu düzene göre yaşanılması gerektiğini göstermek içindir. Kelamcılar ontolojik olarak varlık sıralamasının en üstüne Tanrıyı koymuşlardır. Bu İslam inancına ve akaidine uygun bir davranıştır. Ama özellikle Eşari kelamcılarının çabasıyla Tanrı hakkındaki bilgi ve onun tabiata etkisi her şeyin önünde ve üstünde tutulup ilk önce öğrenilmesi gereken şey olarak anlayınca sorunun kaynağı olmuştur. Çünkü filozoflar tabiatın kendi içinde ilkeleri ve yasaları olduğundan dolayı alemden Allah'a giden bir anlayış sergilemişlerdir. Varlığın ilk ve en üstünde Tanrının

¹⁷⁶ Mukaddime, s.1174

olduğunu kabul etmelerine rağmen bilme sırasını tamamen tersine çevirmişlerdir. Böylece tabiatın bilgisi hem ihmal edilmemiş olacak hem de tabiat kendi kanunları içinde işleyecektir.

İbn Haldun Eşari kelamcılarının Tanrının her an tabiata müdahalesini öngören atom nazariyesini ve özellikle Bakıllani'nin tezlerini eleştirmesi onun bu konuda kelamcılarının karşısında yer aldığını gösterir.¹⁷⁷

İbn Haldun'a göre kelamcılarının görevi sadece imani akideleri ve selefın bu konudaki kanaatlerini akli hüccetlerle takviye etmenin yolunu araştırmaktır. Yoksa felsefenin konularını kendi konularıyla karıştırmak değildir. Önceden bilinmeyen bir şeyi sonradan akli bir delil göstererek bilinen bir şey haline getirmek felsefenin işidir. Doğrulama veya yanlışlama gayesiyle tabiiyyatın ve ilahiyatın meselelerini incelemek kelam ilminin konusundan olmadığı gibi kelamcılarının düşünceleri cinsinden bir şey de değildir.¹⁷⁸

İbn Haldun burada kelamcıları eleştirirken selefın yolunu benimsemektedir. Din ile felsefeyi herhangi bir şekilde birbiriyle ilişkilendirmekten kaçınarak bunların ürünü olan ilimlerin sahalarını, konularını ve meselelerini ayırmak istemektedir. Bu çaba felsefeyi savunmaktan ziyade dini kurtarmak amacındadır. Gerek genel olarak ilimlerin bölümlenişinde, gerekse özel olarak akli ilimleri incelerken İbn Haldun, akli ilimleri dolayısıyla felsefeyi 'aklamak' amacıyla değildir. Böyle bir amacı da hedef gözetmediği ortadadır.¹⁷⁹ Bu amacını dini aklın konuşma alanından uzaklaştırıp üstünde bir yere yerleştirmekle gerçekleştirmiştir. Böylece hem tabiat konularında yetkinliği akla verip akli ilimlerin geçerliliğini ve meşruluğunu sağlamış hem de dini aklın üstünde bir yere yerleştirerek ona gereken önemi verdiğini göstermiştir.

İbn Haldun'a göre şeriat sahibinin sahip olduğu idrak ve idrak vasıtaları, filozofun sahip olduklarından daha geniştir. Çünkü bu idraklerin alanı, akli düşünce ile ilgili idraklerin alanından daha geniştir, onun üstündedir ve onu kuşatmıştır. O halde biz emrolunduğumuz işlere güvenmeliyiz.

¹⁷⁷ Mukaddime, s.1085

¹⁷⁸ Mukaddime, s.1075-76

¹⁷⁹ Ümit Hassan, İbn Haldun, A.Ü.S.B.F. yay., Ankara, 1982, s.114

Anlamadığımız konularda sukut etmeli ve şari'e havale edip akli ondan azletmeliyiz.¹⁸⁰ Kanaatimizce bu azletme aklın bu alan hakkında söylediği şeylerin doğruluğunu veya yanlışlığını ispat edebilir olmaktan uzak oluşundan kaynaklanır. Yoksa kelamcılarinki gibi bir dışlama değildir. Kelamcılar akli ya dışanda tutma yada dine tabi kılma gibi çaba içinde olmuşlardır. İbn Haldun ise başta yetki alanlarını ayırarak aklın tabii ilimler, matematik ilimler, sosyal ilimler, umran ilminde doğru sonuçlara varabileceğini ve bu alanlarda yetkin olabileceğini söylemiştir.

İbn Haldun her iki ilmin kendi alanlarına döndükleri zaman kendi itibarlarını daha yükselteceği kanaatindedir. Zira kelam varlığına sadece Yaraticıya olan aidiyeti gözüyle bakıp başka alanlara koymasa ve başka alanlar hakkında konuşmazsa daha fazla değer kazanır. Çünkü şer'i haberlerin ve şeriatin akıl karşısında doğruluğu ve üstünlüğü tartışılmaz.

II.III.D. FELSEFE VE FİLOZOFLARI ELEŞTİRİSİ

İbn Haldun'un din-felsefe ilişkisini işlediği VI. bölümde felsefeye en yoğun eleştiri getirdiği kısım felsefeye yazdığı reddiyedir. Bu kısma gelmeden öne değişik vesilelerle felsefenin ne olduğu ve nasıl anlaşıldığına dair bilgiler vermiştir. Metodu gereğince önce felsefeyi tanımlamaya çalışmış daha sonra eleştirilerini getirmiştir.

İbn Haldun'un felsefeye yazdığı reddiye diğer bölümlerden daha ayrıcalıklı ve daha önemlidir. Çünkü ona göre felsefe umrana anız olmuş, şehirlerde çoğalıp dine olan zararları daha fazladır. O yüzden doğru olanı ortaya koymak yanlış olanı iptal etmek için öncelikle felsefenin ne olduğuna bakmamız gerekir. "Tüm varlıklar ister hissi ve maddi kısmı olsun ister his ötesi manevi ve gaybi kısmı olsun varlığın bütünü zatlardan ve halleri, sebepleri ve nedenleri ile birlikte fikri nazar ve akli kıyasla idrak olunur. İmani akidelerin duyma ve nakil yolu ile değil düşünme ve akıl yolu ile doğru olarak anlaşılabilir. Nakle başvurmaya hacet yoktur. Çünkü imani akideler akli idraklerin bir bölümünü teşkil eder. Bu görüşü savunanlara filozof kelimesinin

¹⁸⁰ Mukaddime, s.1076

çoğulu olan felasife ismi verilir. Bu kelime Yunanca 'hikmeti seven' manasına gelir."¹⁸¹

İbn Haldun'un burada öncelikli olarak belirttiği şey; felsefenin varlığın tümünün bilgisine sahip olduğu iddiasıdır. Felsefe, nakil olmasa bile aklın doğru yolu göstereceğine inanır. Filozoflara göre akıl da bu konuda yetkin olup nakle başvurmadan iyi, doğru, güzel olan şeylere ulaşmada herhangi bir zorluk çekmez. Filozoflar aklın maddi ve cismani kısımdan hareketle his ve duyular üstüne ulaşmasını ve bu kısım hakkında konuşmasında herhangi bir beis görmemektedirler.

İbn Haldun'un tanım cümlesindeki ikinci önemli husus, imani akidelerin akli idraklerin bir bölümü sayılması ve doğruluklarının tesbitinin akıl yoluyla yapılabileceği iddiasıdır. Filozoflar aklın maddi alandan hareket ederek duyular üstünü anlamasını ve dini akideler hakkındaki bu iddialarını şöyle temellendirirler; Akıl mantık kanunu sayesinde doğru ile yanlış ayırt etmeye yol bulur. Doğru ile yanlış ayırt etme sonucunu veren düşünme, somut varlıklardan belli fikirleri soyutlama hususunda zihni bir şey olup önce şahısların tümüne uyan suretleri soyutlar. Hissi varlıklardan soyutlanmış bu kavramlara ilk makuller adı verilir.¹⁸²

İbn Haldun'un buna bir itirazı yoktur. Çünkü yapılan bu ilk soyutlama sonucunda ulaşılan kavramların duyulur ve hissedilir alemde karşılıkları vardır. Zaten kendisine Mukaddime'nin ve Şifau's-Sail'inin değişik yerlerinde insanın ilim elde etmesinden bahsederken böyle bir soyutlamanın yapılabileceğini kabul etmiştir. Ruhun maddi alemden ilim ve marifet kazanması için duyu organlarını idrak konusu olan eşyanın üzerine yayması bunların suretlerini çıkararak makul manalar soyutlaması gerektiğini zikreder. Akıl bunlar üzerinde birleştirme, ayırma ve kıyaslar düzenleme gibi faaliyette bulunmasıyla ruhun ilim kazanma gayesine ulaşacağını söylemiştir.¹⁸³ Ama bu soyutlamadan hareketle ulaşılan makuller konusunda aynı şey söylenemez. Bu ikinci makullerin oluşumu şöyledir. Söz konusu külli manalar diğer birtakım külli

¹⁸¹ Mukaddime, s.1247

¹⁸² Mukaddime, s.1247

¹⁸³ Şifau's-Sail, s.106

manalar ile müşterek olup zihinde mütemayiz iseler, zihin ondan yeni birtakım manalar daha soyutlar ki bu da iki çeşit külli mefhumların ortak olan noktalarıdır. Bu suretle elde edilen külliler karşılaştırılır, benzer noktaları varsa ikinci kez soyutlanır. Sonra üçüncü kez aynı şeyi yaparak en sonunda tüm mefhum ve şahıslara uyan külli ve basit mana ve mefhumlara varılır. Bu, soyutlamanın son sınırı olup yüksek cinsler bunlardır. Hissedilir şeylerin dışında kalan bu soyutlanmış mana ve mefhumlara, kendilerinden bilgilerin tahsil edilebilmesi için başkasından mürekkep olması itibarıyla ikinci makuller ismi verilir.¹⁸⁴

İbn Haldun'un itirazı bu ikinci makulleredir. Çünkü ikinci makuller müşahhas varlıklara uyan birinci makuller gibi olmayıp ikinci kez soyutlandıkları için karşılıkları yoktur. Zihin birinci makuller hakkında verdiği hüküm duyulur alemde ve hissi idrak derecesinde kati olmasına rağmen ikinci makullerde böyle bir durum söz konusu değildir. İbn Haldun filozofların bu konudaki tezlerinden sadece birinci makullerin dış varlıklara uygunluğu iddiasını kabul eder ve bu konularda uğraşmanın lüzumsuz ve önemsiz olduğu kanısındadır.¹⁸⁵ Çünkü filozofların iddialarını destekleyen deliller bu konuda eksiktir. İbn Haldun'a göre metafizik hakkında filozofların getirdikleri delillerin ruhaniyetlerinden ibaret olan hissin ötesindeki varlıklarla ilgili kısmı, esas itibarıyla meçhuldür ve bilinemez. Bunlara ulaşmak ve haklarında delil getirmek de imkansızdır. Çünkü somut harici maddelerden makulat ve mefhumların soyutlanabilmesi için öncelikle onların bizim idrak dairemize girmesi gerekir. Eğer bizim idrak dairemize girerse biz bunlar hakkında soyutlama yapabiliriz. Biz ruhaniyetlerin zatlarını idrak edemiyoruz ki onlardan diğer birtakım mahiyetler soyutlayalım.

İbn Haldun ruhani zatların idrak edilememesinin sebebi olarak onlarla aramızdaki his perdesinin varlığını görür. His perdesi yüzünden bunlar hakkında delil getirmek de mümkün değildir. Onun varlığını ispat etmek için rüyanın dışında herhangi bir idrak vasıtasına da sahip değiliz. Rüya da herkes

¹⁸⁴ Mukaddime, s.1247

¹⁸⁵ Mukaddime, s.1250, Ayrıca bkz. s.1305

için vicdani bir durum olup gerçek ve doğruluğu başkalarına delil olmayacağından bu yol da kapalıdır.¹⁸⁶

İbn Haldun'un bu konudaki hareket noktası ve görüşünü temellendirdiği ana iddia, maddesi olmayan bir şeyin soyutlanamayacağı ve bunun üzerine delil getirmenin imkansızlığıdır. Çünkü bu varlıklar duyuların ötesinde ve üstünde olan varlıklardır. Duyular üstünde olan varlıklar hakkında da sağlam ve kesin bilgi elde edilemez. Sadece zan'dan bahsedilebilir. Bir görüş mutlaka doğru ve kesindir diğerleri yanlıştır demek yerine bu görüş daha uygun ve daha doğru denilebilir. Eğer biz bunca yorgunluk ve çabalamadan sonra sadece zan elde edeceksek bizim önceki zannımız bize yeter. 'Ne diye bu ilimlerle uğraşalım' diyerek daha önceki zanna sarılır ve ilahiyat konusunda sağlam ve kesin bilginin elde edilemeyeceği görüşünü savunur.¹⁸⁷ Böylece İbn Haldun filozofların felsefe ile varlığın tümünün bilgisine sahip olacağı iddiasını çürütmüştür. İkinci olarak da filozofların saadet hakkındaki görüşlerini eleştirir. Öncelikle filozofların saadetin ne olduğu ve nasıl elde edileceği konusunda görüşlerini açıklayalım.

Filozoflar öncelikle hissedilir, duyulur somut varlıkları tetkik ederek duyularla bunlara vakıf olmuşlardır. İdraklerini yukarıya doğru yükselterek nefsin varlığını ve bununla aklın varlığını fark etmişler ve idrakleri bu noktada durmuştur. Bu tedrici yükseliş sonunda yüksek bir semavi cismin varlığına karar veren filozoflar tıpkı insanda varolduğu gibi felekin de ruhu ve aklı olmasının zaruri olduğunu söyleyerek feleklerin sayısını ona çıkarmışlardır. Bunların biri ilk ve müfred olup dokuzu tafsillidir. Sonuç olarak saadeti; gerek hissi olsun gerekse hissin ötesinde bulunsun tüm varlıkların sözü edilen nazar ve burhanlarla idrak edilmesidir diyerek varlık hakkındaki görüşlerini bu idraki temel alarak teferruatlandırmışlardır.¹⁸⁸

Filozofların saadet anlayışı İbn Haldun'a göre nefsi düzeltip faziletleri onun huyu haline getirmek şartıyla varlığı bu tarz bir hükümle idrak etmekten ibarettir. İnsan aklı ve düşüncesi sayesinde fazilet ve rezilet türünden olan

¹⁸⁶ Mukaddime, s.1251

¹⁸⁷ Mukaddime, s.1251

¹⁸⁸ Mukaddime, s.1248

fiilleri birbirinden ayırabilir, bu bilgi ile iyi fiilleri yapıp kötü fiillerden uzaklaşabilir. Dolayısı ile şeriat gelmemiş, nakil bildirmemiş olsa bile insan aklı için bu saadetin elde edilmesi mümkündür. Yine filozoflara göre ahiretteki nimetin ve azabın manası da bundan ibarettir.¹⁸⁹

Tüm bu görüşleri saçmalık olarak niteleyen İbn Haldun, bu görüşlerin kaynağı olarak Aristo'yu görür. Müslüman filozoflar da bu felsefi görüşleri takip etmiştir. Benimsenen bu görüşlerin her yönüyle batıl olduğunu söyler ve eleştirisine sudurdan başlar.

Bütün varlıkların ilk akla dayandırıp yükselme konusunda sudurla yetinmelerini sakıncalı bulur. Çünkü filozofların bu tavrı Allah'ın yarattığı varlıklar arasındaki mertebelerden haberdar olmamak manasına gelir. Halbuki varlığın sahası düzenlenemeyecek kadar geniştir. Filozoflar aklın ve nefsin varlığını kabul etmekle yetinmiş ve onun ötesindeki varlıklardan uzak olmuştur. Bu tıpkı cisimlerin ve maddelerin varlığını kabul edip nefis ve akıldan yüz çeviren, maddenin ötesinde bir şey yoktur diyen tabiiyun gibidir.¹⁹⁰

İbn Haldun'a göre saadet konusunda filozofların delilleri eksik ve yanıltıcıdır. İnsan ruh ve bedenden oluşan bir varlık olup bunların her birinin kendilerine göre idrakleri vardır. Ama her ikisinde de idrak eden ayrıdır. Ruhani idrak, konusu olan şeyler hakkındaki idrakleri zâtı ile vasıtasız idrak ederken cismani idrakleri ise bedendeki beyin ve duyu organları gibi aletlerle idrak eder. Ruhani nefis zatından hasıl olan idrakinin şuuruna varınca anlatılması mümkün olmayan neşe elde eder. İşte bu idrak ne iddia edildiği gibi nazar ve istidlalle ne de ilimle hasıl olur. Sadece his perdesinin açılması ve cismani idraklerin tamamıyla unutulması suretiyle hasıl olur.¹⁹¹

Filozofların akli idrakler ile ruhani zevke ulaşmasını imkansız olarak gören İbn Haldun filozofların kıyaslarını cismani idrake konu olan şeyler sınıfına koyar ve bunlarla oluşan idrakin saadete götürmeyeceği görüşündedir. Eğer deruni idrak elde edilmek isteniyorsa bunun sufiler gibi cismani idrakleri hatta beyindeki fikri ve düşünme yeteneğini öldürmekle elde edilebileceği

¹⁸⁹ Mukaddime, s.1248

¹⁹⁰ Mukaddime, s.1249

¹⁹¹ Mukaddime, s.1252

kanaatindedir. Çünkü filozofların iddia ettiği gibi tüm bu çabalar saadeti elde etmeye değil saadeti engelleyen durumlara yol açar.

Müslüman filozofların özellikle Farabi ve İbn Sina'nın Aristo'yu mesned göstererek 'Bir kimsenin faal akılla ittisali sonucu mutluluk elde edilir' anlayışının fasid bir görüş olduğunu söyler. Faal akıl'ı ruhani mertebelerin ilk sayan ve ona isnad ederek ruhani idrak mertebelerine ulaşıldığını iddia eden filozoflara karşı İbn Haldun, nefsin kendisinden ve kendisi için vasıtasız olarak idrakini kastettikleri bu durumun imkansız olduğunu, ruhani idrake ancak his perdesinin açılmasıyla ulaşılabileceğini söylüyor.¹⁹²

İbn Haldun saadet eleştirisinde konuyu aklın ve düşüncenin elinden alıp akıl ve nazar dışı bir alana taşımıştır. İlmî gerçeklikten ve ilim olma şartı için tahkik edilebilmesinden bahseden, makulatlar konusunda mutabakatın zorunluluğunu şart koşan İbn Haldun'un konuyu tasavvufa götürmesi ve orada bırakması ilginçtir. Daha da ileri gidip sözü edilen haz ve mutluluğu elde etmek için cismani idraklerin ve aklın öldürülmesi gerektiğini söyleyerek bunun için riyazeti övmesi aynı şekilde gariptir.

Onun bu konu hakkındaki eleştirilerinin gerisinde, ister ruhani kısmı olsun ister maddi kısmı olsun varlığın aklın idrak sahasından daha geniş olduğu görüşü yatar. Çünkü ruhani kısmı cismani kuvvetlerden ayrıldığı zaman kendine has zati idrakte, konusu olan şeylerin sadece bir kısmını idrak edeceğini, bunların ilmimizin içine giren varlıklardan ibaret olduğunu söyler. Oysa varlıkların tümü ruhani idrak sahasına sığmaz. Zaten tüm varlıkları kapsayacak kadar geniş de değildir.¹⁹³

Saadeti maddi ve ruhi idraklerin ötesine taşıyan İbn Haldun, filozofların saadete ulaşma çabalarını kurallar, kıyaslar, idraklerle bilgi elde etmek gibi algıladıklarını ama bunu başaramadıkları inancındadır. Çünkü saadet idrak sahiplerinin idrakiyle anlayamayacakları bir husustur. Ona göre, eğer saadet elde edilmek isteniyorsa Şari'nin emrettiği amellerin yapılması ve ahlaklı olma esasına ve şartına bağlıdır.

¹⁹² Mukaddime, s.1253

¹⁹³ Mukaddime, s.1253

Kadim bir tartışma olan haşrin cismaniliği sorunu üzerinde de görüş belirten İbn Haldun bu konu hakkında da önceki tavrını sürdürür. İbn Haldun'a göre filozofların yeniden dirilme ve onun halleri hakkında akli delil ve kıyas getirmeleri doğru değildir. Tabiatı ve tarzı itibariyle bizim onun hakkında akli ve mantıki delil getirme gücümüz yoktur. Çünkü belli ve sabit bir ölçü ve tarz üzere olmadığından yeniden dirilme bizim kıyaslarla, delillerle idrak etmemiz mümkün değildir. Bu konuyu da aklın idrak sahasından çıkaran İbn Haldun konuyu şer'i haberlere gönderme yaparak bitirir. Yeniden dirilme konusunda akıl bir şey söyleyemeyeceğine göre bu konu hakkındaki doğru, güvenilir ve geniş açıklama şer'i haberlerdir.¹⁹⁴

Görüldüğü gibi İbn Haldun, filozofların duyular üstüne dair söylediği sözlerin bir çoğuna karşı çıkar. Varlığın oldukça geniş olmasından hareketle akıl ve düşüncenin bunu kapsamasının imkansızlığından dolayı hakkında vereceği hükmün eksik ve yanlış olacağı inancındadır. Varlığın sahası filozofların söylediği kısımlardan ibaret olmayıp daha geniştir. Böyle olunca insan idraki bunun tamamını anlayamaz. İkinci olarak da insan idrakinin varlığa temas ettiği ruhani kısımlarının onun idrak sahasının dışında olduğudur. İnsanın idrak sahası cismani kısma aittir. Bu alanda ulaştığı idrakler geçerlidir. Ama ruhani sahadaki idrakleri hakkında kesin ve sağlam sonuçlara gidilmez. Tabiatıyla idrak edemediğimiz bir alan hakkında delil getirmek ve ispat yapmak mümkün değildir.

¹⁹⁴ Mukaddime, s.1254

SONUÇ

İbn Haldun'un genelde akıl-vahiy, özelde din-felsefe ilişkileri konusundaki düşüncesini ve bu ilişkiler hakkındaki sorunlara bakış açısını, çözümlemelerini ve görüşlerini ortaya koymaya çalıştık. İslam toplumunda birçok tartışmaya ve ayrışmaya sebep olan din-felsefe ilişkileri konusundaki tavrını ve yerini tesbit etmeye gayret ettik. Genelde İbn Haldun hakkında yapılan çalışmaların sonucunda iki farklı görüşe ulaşılmıştır. Bunlardan birincisi O'nun Eşari kelamcısı ve Gazalici ekolün bir takipçisi olduğu görüşü; ikincisi, İbn Rüşd'cü ekolün bir temsilcisi olduğudur.

Yaptığımız çalışmada ise biz, İbn Haldun'un her iki görüşten farklı olarak ayrı bir yerde durduğu sonucuna ulaştık. Çünkü İbn Haldun ne Gazalici ekolün bir takipçisi ne de İbn Rüşd'cü ekolün bir temsilcisidir. Kendinden önceki her iki filozofun değişik yönlerini kendinde toplayan realist bir filozoftur.

İbn Haldun'un nedensellik prensibine, Aristo'nun bilgi edinme ilkelerine inanıp değişmezlik ilkesi ile bağlantılı kılması, Mukaddime'nin değişik yerlerinde Mantık'a önemli bir yer atfetmesi, tabiiyyat ve matematik ilimleri hakkında felsefenin söylediklerine eleştiri getirmemesi ve bu konularda yetkinliği felsefeye vermesi onun İbn Rüşd üzerinden Aristo'cu olduğunu söylememize imkan verebilir. Bunun yanında Din ile felsefe'nin konu ve sorunlarının farklı olduğundan hareketle alanlarının birbirinden ayrı olması gerektiğini söylemesi ve alanlarını ayırması; dini, aklın ve felsefenin uzağında bir yere koyarak felsefe ve aklın din hakkında konuşmasını elinden alması onun Gazali üzerinden sünni görüşle bağlantılı olduğunu söylememize imkan verebilir.

Sonuçta İbn Haldun her iki farklı görüşün doğru ve olumlu yanlarını düşüncesinde birleştirmiştir. Din ile felsefe'nin alanlarını ayırmış hem akla hem de vahye alanları içinde yetkinliklerini sonuna kadar tanımıştır.

BİBLİYOGRAFYA

- ARSLAN, Ahmet :İbn Haldun, Ankara, 1997
- :İslam Felsefesi Üzerine, Ankara, 1999
- BAYRAKTAR, Mehmet :İslam Felsefesine Giriş, Ankara, 1997
- BİLEN, Osman :İslam Felsefesinin Ana Sorunları, İzmir, 2001
- CORBİN, Henry :İslam Felsefesi Tarihi, (çev. Hüseyin Hatemi), İstanbul, 1994
- ÇUBUKÇU, İ. AGAH :Türk-İslam Düşünürleri, Ankara, 1989
- De BOER, T.J. B :İslamda Felsefe Tarihi, (çev. Yaşar Kutluay), İstanbul, 2001
- el-EHVANİ, Ahmet Fuad :Kindi, (çev. Osman Bilen), İslam Düşüncesi Tarihi, ed; M. M. Şerif, İstanbul, 1990, c. 2
- :İbn Rüşd (çev. İlhan Kutluay), İslam Düşüncesi Tarihi, İstanbul 1990, c. 2
- FAHRİ, Macit :İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş, (çev. Şahin Filiz), İstanbul, 1988
- FARABİ :Fusulu'l-Medeni, (çev. Hanifi Özcan), İzmir, 1993
- :İhsau'l-Ulum, (çev. Ahmet Ateş), İstanbul, 1990
- :el-Medinetü'l Fazıla, (çev. Nafiz Danışman), İstanbul, 1990
- :Tahsilu's-Saade, (çev. Ahmet Arslan), Ankara, 1999
- :Tenbih ala Sebili's-Saade, (çev. Hanifi Özcan), İzmir, 1993
- FINDIKOĞLU, Z. Fahri :İbn Haldun, İstanbul, 1940
- GAZALİ :el-Munkızu min ed-Dalal, (çev. Hilmi Güngör), İstanbul, 1990

- Tehafütü'l-Felasife**, (çev. Bekir Sadak), İstanbul, 2002
- GÖRGÜN, Tahsin :**İbn Haldun mad. İslam Ansiklopedisi**, TDV.yay. İstanbul 1999
- HASSAN, Ümit :**İbn Haldun**, A.Ü.S.B.F.Ankara 1982
- İbn HALDUN :**Mukaddime**, (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul, 1998
- :**Şifaü's-Sail**, (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul, 1984
- el-HUSRİ, Sati :**İbn Haldun Üzerine Araştırmalar**, (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul, 2001
- İbn RÜŞD :**Faslü'l-Makal**, (çev. Bekir Karlığa), İstanbul, 1992
- MACDONALD, D. B. :**Kelam mad., M.E.B. İslam Ansiklopedisi c.6**, İstanbul, 1995
- MEDKUR, İbrahim :**Farabi**, (çev. Osman Bilen), İslam Düşüncesi Tarihi, c.8, İstanbul, 1990
- MEHDİ, Muhsin :**İbn Haldun**, (çev. Yusuf Ziya Cömert) İslam Düşüncesi Tarihi, c.3, İstanbul, 1991
- MAHDİ, Muhsin :**İbn Khaldun's Philosophy of History**, A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture, London, 1957
- NYBERG, H. S. :**"Mutezile" mad., M.E.B. İslam Ansiklopedisi c.8**, İstanbul, 1960
- KUMEYR, Yuhanna :**İslam Felsefesinin Kaynakları**, (çev. Fahrettin Olguner), İstanbul, 1992
- LACOSTE, Yves :**İbn Haldun**, (çev. Mehmet Sert), İstanbul, 2002
- LEAMAN, Oliver :**Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş**, (çev. Turan Koç), Kayseri, 1992

- RAHMAN, Fazlur :**İbn Sina**, (çev. Osman Bilen), İslam
Düşüncesi Tarihi, c.2, İstanbul, 1990
- TÜRKER, Mubahat :**Üç Tehafüt Bakımından Felsefe Din İlişkileri**,
Ankara, 1956
- ULUDAĞ, Süleyman :**İbn Haldun mad. İslam Ansiklopedisi**, c.20,
İstanbul, 1999
- ÜLKEN, Hilmi Ziya :**İbn Haldun**, İstanbul, 1940
- WEBER, Alfred :**Felsefe Tarihi**, (çev. H. Vehbi Eralp), 5. Basım,
İstanbul, 1998



**TE. YERLEKÇİLERİN KUTULU
KONFERANSİYON MERKEZİ**