

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

İBN HALDUN’UN YORUM KURAMI

Rıza Tevfik KALYONCU

Danışman

Prof. Dr. Osman BİLEN

İZMİR – 2015

YÜKSEK LİSANS
TEZ/ PROJE ONAY SAYFASI

2013800564

Üniversite : Dokuz Eylül Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı ve Soyadı : RIZA TEVFİK KALYONCU
Tez Başlığı : İbn Haldun'un Yorum Kuramı

Savunma Tarihi : 14.08.2015
Danışmanı : Prof.Dr.Osman BİLEN

JÜRİ ÜYELERİ

Ünvanı, Adı, Soyadı

Üniversitesi

İmza

Prof.Dr.Osman BİLEN

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ

Yrd.Doç.Dr.Mehmet AYDIN

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ

Prof.Dr.Muhsin AKBAŞ

İZMİR KATİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ

Oybirliği (X)

Oy Çokluğu ()

RIZA TEVFİK KALYONCU tarafından hazırlanmış ve sunulmuş "İbn Haldun'un Yorum Kuramı" başlıklı Tezi (X) / Projesi () kabul edilmiştir.

Prof.Dr. Utku UTKULU
Enstitü Müdürü

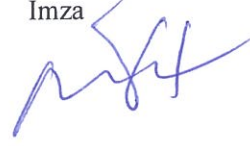
YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “İbn Haldun’un Yorum Kuramı” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yaparak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih

25.08/2015

İmza



Özet
Yüksek Lisans Tezi
İBN HALDUN'UN YORUM KURAMI
Rıza Tefik Kalyoncu

Dokuz Eylül Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Felsefe ve Din Bilimleri Programı

Bu çalışmada, İbn Haldun'un, kurucusu olduğu Umran ilminin dayandığı bilgi kuramı üzerinde durulmaktadır. Tabiat bilgisine odaklanan geleneksel felsefenin dayandığı bilgi kuramının tarihi ve toplumsal olguları anlama ve açıklamakta yetersiz kaldığına inanan İbn Haldun, Umran ilmini, beşeri hayatın sabit ve değişken şartlarını araştıran yeni bir disiplin olarak tanımlar. Bu ilim aracılığıyla İbn Haldun'un aynı zamanda farklı bir epistemoloji ve toplumsal ontoloji inşa ederek tarih ve toplum bilgisine yeni bir yorumlama çerçevesi geliştirdiği bu çalışmanın ana tezi olarak ortaya konulacaktır. Bu tezi de, Umran ilminin yöntemi, kullandığı temel kavramlar ve bunlar aracılığıyla İbn Haldun'un tarih, toplum ve bilgi konularını yorumlaması ile ispatlamaya çalışacağız.

Birinci bölümde İbn Haldun'un tarih yorumu ele alınmıştır. Bu bölümde İbn Haldun'un umran ilmini tarihsel aktarımların doğrulanmasında metot olarak kullanışı üzerinde durulmaktadır.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise, umran ilminin zaruret, gereksinim ve lüks kategorileri gibi temel kavramları ele alınmaktadır. Ayrıca bu bölümde İbn Haldun'un yaşanan hayatın kategorilerini temel alarak, realist bir yaklaşım içerisinde meydana getirdiği toplum yorumu irdelenmektedir.

Üçüncü ve son bölümde İbn Haldun'un umran ve ilimler arasında kurduğu ilişki ve Mantık, Felsefe, Kelam ve Tasavvuf disiplinlerini yorumu ve bu disiplinlere yönelik eleştirileri üzerinde durulmaktadır. Çalışmada İbn

Haldun'un bir sosyal gerçeklik ontolojisi meydana getirdiği ve realist, kısmen rasyonalist bir yorum kuramı sunduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tarih, Umran, Yorum, Bilgi, Toplum.

ABSTRACT
Master Thesis
IBN KHALDUN’S THEORY OF INTERPRETATION
Rıza Tevfik Kalyoncu

Dokuz Eylül University
Graduate School of Social Sciences
Department of Philosophy and Sciences of Religion
Philosophy and Sciences of Religion Program

This study focuses on the epistemological theory that lies at the basis of the science of civilization (Ilm al-Umran) founded by Ibn Khaldun. According to Ibn Haldun by relaying heavily on the knowledge of nature, the traditional philosophical epistemology has remained inadequate for understanding and explaining the historical and social facts and therefore he defines the science of civilization as a new discipline for exploring the stable and changing conditions of human life. That by means of the science of civilization Ibn Haldun construes a new epistemology and ontology and he develops a framework of interpretation for historical and social knowledge is the main thesis of this study. This thesis is defended by an analysis of the method and basic concepts of the science of civilization, and Ibn Haldun’s usage of these concepts in his interpretation history, society and knowledge.

This thesis is expounded in three chapters. First chapter deals with Ibn Khaldun’s interpretation of history and the science of civilization as a method of verification for historical accounts.

Second chapter deals with the basic methodological concepts of the science of civilization such as the categories of necessity, requirement, and luxury. Also Ibn Haldun’s interpretation of society by means of the categories of life with a realistic approach is elaborated in this chapter.

In the chapter three, Ibn Haldun’s account of the relation between science and society and his interpretation and critique of the status and the role

of such disciplines as logic, philosophy, theology, and Sufism from a social point of view are evaluated. It is concluded that Ibn Khaldun introduces a theory of interpretation based on ontology of social fact and to a certain extent a realistic and rationalistic epistemology.

Keywords: History, Umran (Civilization), Interpretation, Knowledge, Society

İBN HALDUN'UN YORUM KURAMI

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM TARİH VE YORUMU

1.1.	İBER KAVRAMI VE TARİH İLMİ	9
1.2.	TARİHSEL AKTARIMLARIN YORUMLANMASI	15
1.3.	TARİHİN YÖNTEMİ	19
1.4.	TARİHTE NEDENSELLİK	26

İKİNCİ BÖLÜM TOPLUMUN YORUMLANMASI

2.1.	UMRAN VE TEMEL KAVRAMLARI	31
	2.1.1.Umran İlmî	34
	2.1.2.Medenî İlim	38
2.2.	TOPLUMSAL DEĞİŞME	43
	2.2.1.Bedevilik- Hadarilik	44
	2.2.2.Asabiyet	50
	2.2.3.Mülk (İktidar)	56

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BİLGİNİN VE İLİMLERİN YORUMU

3.1.	UMRAN VE İLİMLER ARASINDAKİ İLİŞKİ	64
3.2.	BİLGİ	69
	3.2.1.Akıl	71
	3.2.2.Vahiy	73
	3.2.3.Bilgi ve Varlık	76
3.3.	İLİMLERİN YORUMU VE ELEŞTİRİSİ	81
	3.3.1.Mantık	84
	3.3.2.Metafizik	86
	3.3.3.Kelam	93
	3.3.4.Tasavvuf	97
	SONUÇ	104
	KAYNAKÇA	110

KISALTMALAR

bkz.	Bakınız
MA	<i>Mukaddime</i> Arapça
MT	<i>Mukaddime</i> Türkçe
s.	Sayfa No
ss.	Sayfadan sayfaya

GİRİŞ

14. asırda yaşamış tarihçi, filozof ve devlet adamı İbn Haldun (v. 1406), *Kitabu'l-İber* adlı tarih kitabının önsözü *Mukaddime* dolayısıyla meşhur olmuştur. İbn Haldun'un tek eseri *Kitâbu'l-İber* değildir. O ayrıca kendisine aidiyeti konusunda tartışmalar olsa da *Şifâu's-Sâil* (Tasavvufun Mahiyeti) adlı bir eser ve *Lubâbu'l-Muhassal* adında bir Kelam kitabı da yazmıştır. Batı'da, İslam dünyasında ve ülkemizde birçok çalışmanın konusu olan İbn Haldun ve düşüncesi farklı yönlerden incelenmiştir.

İbn Haldun'un Yorum Kuramı şeklinde adlandırdığımız bu çalışmada ise biz, geçiş, yorumlama, düşünce, nazar gibi anlamlara gelen *iber* kelimesinin yorumlama anlamından hareketle, İbn Haldun'un sistemini bir yorum kuramı olarak ele aldık. Bu bağlamda tezimiz bazı sorular etrafında şekillenmiştir.

Örneğin, İbn Haldun'un tarih kitabının başlığında kullandığı *iber* kelimesinin anlamı nedir? Bu kavram onun genel metodu hakkında bir ipucu verir mi? Bu sorunun başlangıç noktası, İbn Haldun'un umran ilminin ve bu ilmin ilkelerinin keşfinin kendisine nasip olduğu iddiasıdır. Umran ilmini kurmakla yeni bir ilim kurduğunu iddia eden İbn Haldun, tarihsel haberlerin doğrulanmasını amaçlamaktadır. Tarih ve umran ilmi birbirini tamamlamaktadır.

Umran ilmi bağlamında ise sorduğumuz temel sorular şunlardır: İbn Haldun'un metodu nedir? İbn Haldun'un yeniden tanımlamaya çalıştığı tarihin ve kurmaya çalıştığı umran ilminin *iber* kavramıyla ilişkisi nedir? *iber* kavramı bu yeni ilmin yönteminin hangi yönlerine işaret etmektedir? İbn Haldun'un bu yönteminin kuramsal çerçevesi var mıdır? Eğer böyle bir yorum kuramı varsa, İbn Haldun bu yöntemi hangi konulara ve sorulara uygulamaya çalışmıştır? Bu sorular ise İbn Haldun'un tarihsel ve toplumsal olguları yorumlama yöntemi ve bilgi anlayışı ele alınarak cevaplandırılabilir.

İbn Haldun'un yorum anlayışı bilgi anlayışıyla irtibatlıdır. İbn Haldun, bilgi konusunda kendisinden önceki gelenekten farklı bir anlayışa sahiptir.¹ Bu değerlendirmeye katılmayan M. Mahdi gibi İbn Haldun'u Aristotelesçi bilgi

¹ Ahmet Arslan, **İbni Haldun**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014, s.355.

anlayışının takipçisi olarak gören araştırmacılar da vardır.² Ayrıca onu Fahrettin Râzî ekolünün farklı bir alanda uygulayıcısı olarak tanımlayan yazarlar da mevcuttur.³ Bu çalışmada biz, bu değerlendirmelerden birine bağlı kalmak yerine İbn Haldun'un kendi bilgi anlayışını incelemeye çalışacağız. Bu bakış açısıyla *Mukaddime*'de ele alınan konuların, *tarih*, *toplum* ve *bilgi* başlıkları altında toplandığını ve bu üç konunun İbn Haldun'un yorumladığı alanlar olduğunu gördük. Bu üç başlıkta ele alınan konularla ilgili olarak, İbn Haldun, *Mukaddime*'de özgün bir yöntem geliştirmektedir. Bu yöntem yaşanan hayattan hareket eden, toplumu, tarihi ve ilimleri, tecrübi ve akli bir bakışla inceleyen bir yöntemdir.

İbn Haldun, umran ilmini ve bu ilmi, rivayetleri doğrulamak için kullanan tarih ilmini ele almaktadır. Umran ilminin temelinde bir bilgi anlayışı vardır. Genel olarak bakıldığında, İbn Haldun'un bilgi anlayışı, realist, olguları (vaka) dikkate alan ve mantıksal tutarlılığı ön plana çıkartan bir bilgi anlayışı olarak tanımlanabilir. Bu anlayış değişimi dikkate almasıyla kendisinden önceki bilgi anlayışlarından farklılaşır.⁴ Dolayısıyla İbn Haldun'un bilgi anlayışı, tanım veya kıyas merkezli değildir;⁵ aksine olguları ve bu olguların sebeplerini araştıran bir anlayıştır. İbn Haldun'un ifadelerinde olgu(vaka) kavramı, tarihsel ve toplumsal alanla ilgilidir. Zira İbn Haldun tarihi önceleyen bir bakış açısına sahiptir. “Şerefli bir ilim”⁶ olarak nitelenen tarihte olay ve olgular neden sonuç zincirinin dışında rastgele meydana gelmez. Tarihte bir neden sonuç zinciri vardır. İslam düşüncesinde filozoflar neden sonuç ilişkisini zorunlu kabul eder. Kelamcılar ise neden sonuç arasındaki bağıntının zorunlu olmadığını, Allah'ın irade ve kudretiyle sürekli hale geldiğini iddia eder.⁷

² Arslan, s.351. Farklı görüşlerin değerlendirmesi için bkz: Seyfî Say, **İbn Haldun'un Düşünce Sistemi ve Uluslararası İlişkiler Kuramı**, İlk Harf Yayınevi, Ekim, 2011, ss. 127- 138.

³ Tahsin Görgün, “Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldun”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 17, 2007, ss. 49-77.

⁴ Osman Bilen, Sosyal Bilimler ve İslam Bilimleri, **DEÜ İlahiyat İslam Bilimlerinde Yöntem**, İlitam Ders Kitabı, İzmir 2013, (Sosyal) s.19.

⁵ Arslan, s.355.

⁶ İbn Haldun, **el-Mukaddime**, Müesseser- Risale Naşirun, Şam, 2000, s.17; **Mukaddime**, çev: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 4. Basım, İstanbul, 2005, Cilt: 1, s. 159. (Bundan sonraki atıflarda Mukaddime'nin Arapçasına 'MA', Türkçe çevirisine 'MT' olarak atıfta bulunulacaktır). *Mukaddime*'nin Arapça ve Türkçesini birlikte kullanmamızın sebebi, çalışmada hem ana metnin hem de çevirinin takip edilmesidir.

⁷ Gazzali, **Filozofların Tutarsızlığı** (çev: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu), Klasik Yayınları, İstanbul 2009, (Tutarsızlık), s. 166. “[Tabiatla süregelen düzende]alışkanlık sonucu sebep ile sebepli arasında var olduğuna inanılan ilişki (iktirân) bize göre zorunlu değildir.”

Tarihsel aktarımları neden- sonuç zinciri içerisinde ele alan İbn Haldun, tarihe nasıl bir nedensellik anlayışla yaklaşmaktadır?

İbn Haldun, tarihsel ve toplumsal varlık alanında meydana gelen olayların sebepleri olduğunu kabul eder. Ona göre bu sebepleri insan ve insan toplulukları meydana getirir. İnsanın meydana getirdiği tarihsel ve toplumsal varlık alanının bilgisi, tabiat alanı gibi kaidelerden meydana gelir. Örneğin, insan toplulukları zorunlu olarak mülke yönelirler. Bu kaide sosyal hayattan çıkarılır. Ancak bu kaidenin bir kaide olarak var olmasını sağlayan güç nedir? Başka bir ifadeyle insanları ‘mülke ulaşmayı amaç edinen bir varlık olarak yaratan kimdir?’ sorusu sorulduğunda İbn Haldun Tanrı’yı da cevabına dâhil etmektedir.⁸ Ona göre tarih ilmini ve umran ilmini mümkün kılan yasalılığı var eden Tanrı’dır. Tarihsel alandaki yasalılık sünnetullahıdır.⁹ Bu yasalılık insanın anlayabileceği bir yasalılıktır. Hatta toplumsal alanda yasalılık, insan fiillerinin düzenli olmasından kaynaklanmaktadır. İnsanı düzenli fiiller meydana getiren bir varlık olarak yaratan ise, Tanrı’dır. Dolayısıyla tarih ve toplum aklın anlayabileceği alanlardır. İslam düşüncesi açısından bakılırsa, İbn Haldun *burhan* metodunu kabul ederek filozoflara yaklaşırken, Allah’ın kural koyuculuğunu ve (oldukça istisnai) bazı durumlarda tarihe müdahalesini kabul etmesiyle Kelam metodunu da göz ardı etmemiştir. Burhani bir içeriğe sahip olan umran ilmi, hem mantığa hem de olguya uygun bilgi sunar. Bu yönüyle umran ilmi, metot olarak filozofların metoduna yaklaşır. Ancak İbn Haldun’un epistemolojisi, *tarihi*, *değişmeyi* ve *değişen toplumu* bilgi konusu haline getirmekle Meşşai felsefe geleneğinden bir kopuşu temsil eder. İbn Haldun’un tarihi, değişimi ve değişen toplumu bilgi konusu olarak görmesi genel varlık anlayışı ile uyum içerisinde. “*Oluşumlar (kâinat) âlemi iki türlü varlık ihtiva eder. Bunlardan ilki unsurlar, ikincisi ise fiillerdir.*”¹⁰ İnsan fiillerini varlık alanına taşıyan

⁸ İbn Haldun düşüncesinde Tanrı’nın tarihe müdahalesi, din bağlamında düşünülürse söz konusudur. Zira İslam dini İbn Haldun’a göre tarihin genel gidişatının dışında bir olaydır. Ancak bu durum umran ilminin ve tarihin ilkeleri açısından ele alındığında, Tanrı, bu ilkeleri sürekli olarak değiştiren bir varlık değildir. Farklı bir deyişle Tanrı, umran alanını zorunluluklar alanı olarak yaratmıştır. Briton Cooper Busch, Divine Intervention in the “Muqadimma” of Ibn Khaldun, **History of Religions**, Sayı. 7, No. 4(May 1968), s. 317-329. Burada işaret edildiği üzere İbn Haldun’a göre İslam fetihlerinin başarısı Peygamberin mucizelerinden bir tanesidir. İbn Haldun, MT Cilt: 1, s. 310; MA, s. 159.

⁹ İbn Haldun, MA, ss. 307, 310.

¹⁰ İbn Haldun, MT Cilt: 2, s.767; MA, s. 487.

İbn Haldun, bu fiilleri toplumsal boyutta (İnsan topluluklarının ilmi) inceleme konusu yapmaktadır.

“İbn Haldun’un İslam düşünce geleneğindeki yeri neresidir?” sorusu onun yorum kuramıyla ilgili diğer bir önemli sorudur. Zira İslam düşünce geleneğinde Felsefe, Tasavvuf, Kelam ve Fıkıh disiplinlerinde belirginleşen bakış farkı, aynı zamanda bir yorumlama farkıdır. İbn Haldun, bir kadı olması, ömrünün bir kısmında tasavvufi bir hayat sürmesi ve Tasavvufun mahiyetine ve Kelama dair bir eser yazmasıyla tüm bu gelenekler hakkında bilgi sahibidir. İbn Haldun, biyografisinde övgüyle bahsettiği hocası el-Âbilî’den de felsefi ilimleri tahsil etmiştir.¹¹ Tarihin, coğrafyanın, mantığın, insan psikolojisine dair bilgilerin (nefs) sağladığı açıklamaları İbn Haldun, *Mukaddime*’de yeri geldikçe kullanır. Onun yorumlayış tarzını İslam düşüncesindeki diğer yorumlamalardan ayıran da aslında bu tavrıdır. Zira İbn Haldun, umran ilmi adını verdiği yeni bir ilim kurar. Bu ilmin fonksiyonu, tarihsel bilgiyi tashih etmek ve tarihsel aktarımların doğrusunu yanlışından ayırmaktadır. Yorum bağlamında ifade edilecek olursa, umran ilminin amacı, tarihsel bilginin *doğru yorumlanmasıdır*. Dolayısıyla umran ilmi tarihin ‘miyarı’ haline gelmektedir.¹²

Umran ilmi beşeri içtima ilmidir. İnsan topluluklarının geçirdiği aşamalar, insan topluluklarının gayeleri ve bu gayelere ulaşıldığında ortaya çıkan sonuçlar bu ilmin konularıdır. Umran ilmi aracılığıyla İbn Haldun insanı ve insan topluluklarını anlamaya ve açıklamaya çalışır. İnsan doğasına dair tespitler, insan topluluklarını ve tarihsel aktarımları anlama ve açıklama bağlamında kullanılmaktadır. İşte bu açıklama faaliyeti tarihin, insan topluluklarının ve insan doğasının birlikte ele alındığı bir yorumlama faaliyetidir. Bu yorumlama, tarihin değiştiricisi ve faili olarak insanı görür. Tamda bu yönüyle İbn Haldun düşüncesi, Tanrı’yı doğrudan tarihsel olayların faili olarak gören düşünceden farklılaşır. Örnek vermek gerekirse, İbn Haldun’a göre bir devletin yıkılmasının sebebi, Tanrı değildir. Yıkılmanın sebebi, bedevi umranda yaşayan kabilelerin mülke ulaşma arzusu, onların asabiyet kuvvetleri ve hadari yaşam biçimini benimsemiş şehir halkının bedevilere mağlup

¹¹ İbn Haldun, **Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar**, çev: Vecdi Akyüz, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011, s. 27.

¹² İbn Haldun, MT Cilt: 1, s. 159; MA, s. 10.

olmasıdır.¹³ Tanrı, insan topluluklarını belli bir düzene göre yaratmıştır ve bu düzen zorunlu olarak devam etmektedir. Örneğin, kurulan bir devlet zorunlu olarak yıkılacaktır. Tarihte bu durumun istisnası yoktur. Bir devletin büyük imparatorluk haline geldikten sonra ömrü uzayabilir ancak nihayetinde devletin yıkılışının önüne geçilemez. Tıpkı her nefsin ölümü tatması gibi, her devlette çöküşü tadacaktır. İşte bu yönüyle İbn Haldun’a, bazı yazarlarca kaderci bir tarih anlayışı atfedilmiştir.¹⁴

İbn Haldun’u kaderci bir düşünür olarak görmek onun düşüncesini anlamak için bir engel teşkil etmektedir. Çünkü İbn Haldun, tarih içerisinde iradesiyle, topluluk halinde ve belli bir amaca yönelik olarak faaliyet gösteren insan topluluklarının ilmini yapmaktadır. İbn Haldun’un kadcılığı daha çok her devletin eninde sonunda yıkılacağı anlamındadır. Devletin oluşumu, gelişimi ve yıkılması gibi toplumsal süreçlerde ise asabiyet, mülk ve hadarilik gibi etkenler belirleyicidir.

İbn Haldun *Mukaddime*’de tarih, toplum ve bilgi konularını umran ilmi temelinde ele almaktadır.¹⁵ Bu anlamıyla onun yorum kuramı umran teorisidir. Umran teorisi aynı zamanda bir insan anlayışına sahiptir. İbn Haldun’un insan anlayışı, insanın hareket eden (muharrike) ve idrak eden (müdrake) yönlerini dikkate alır. Sureti, devlet; maddesi, şehir olan umran, insanın hem hareket gücü, hem de idrak gücüyle meydana gelir. İbn Haldun, tarihi ve toplum hayatını bu iki beşeri meke ve gücü dikkate alarak açıklamaya ve yorumlamaya çalışır. Ona göre insanların en temelde güvenlik ve gıda ihtiyaçları vardır. Bu ihtiyaçlar, insan varlığının devamı için zaruridir. İnsan zaruri ihtiyaçlarını karşılamak için zorunlu olarak toplumsallaşır. İnsan tıpkı diğer canlılar gibi topluluk halinde yaşar ancak bu toplumsallığı akıl aracılığıyla örgütler. İnsan zorunluluk saiki ile bir araya gelir ve asabiyet kurar ancak asabiyetin örgütlenmesi ve devlet amacına yönelmesi ve bu amacı elde ettikten sonra devletin kurumsallaşması akıl aracılığıyla meydana gelmektedir. İnsanın akıl eden ve hareket eden bir varlık olarak ele alınması, tarih içinde fail olan insanın iki önemli yönünün vurgulanmasıdır. Dolayısıyla İbn Haldun’un yorum kuramı, insanı temele alan bir kuramdır.

¹³ Cemil Meriç, **Umrandan Uygarlığa**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 146.

¹⁴ İbn Haldun, MT Cilt: 1, önsöz, s.79; B.A. Mojuetan, “İbn Khaldun and His Cycle of Fatalism”, **Studia Islamica**, No. 53 (1981), s. 93-111; Hilmi Ziya Ülken, **İctimai Doktrinler Tarihi**, Yenidir Basımevi (İstanbul Üniversitesi Neşriyatından), 1941, s. 44.

¹⁵ Bilen, Sosyal, s. 17. İbn Haldun’un kurduğu umran ilmi modern tabirle bir sosyal bilim olarak da görülebilir.

Yorum denildiğinde İslam düşünce geleneğinde daha çok “tevil” ve “tefsir” kavramları akla gelir.¹⁶ Kutsal kitap ve dini metinler bağlamında düşünüldüğünde bu iki kavramının düşünülmesi tabiidir. Ancak yorum sorunu yalnızca kutsal kitaba ve dini metinlere indirgenebilecek bir sorun değildir.¹⁷ Zira yorum sorunu her şeyden önce yorumu yapan öznenin ve yorumlanan nesnenin ne oldukları sorununu ortaya çıkarır. İbn Haldun’un tarih, toplum ve bilgi başlıkları altında ele aldığımız yorum kuramında nesne *insandır*. Tarih, hem süreklilikler hem de değişimler alanıdır. Tarih alanında süreklilikleri meydana getiren de değişimleri ortaya çıkaran da toplum halinde yaşayan insandır. İşte bu yönüyle umran ilmi bir insani ilim olarak görülebilir.

Gelenekte umran ilminden önce insani ilim sınıfına giren en önemli ilim medeni ilimdir.¹⁸ İbn Haldun, umran ilminin medeni ilimle farkını bu bağlamda ortaya koyar.¹⁹ Medeni ilim şehirdeki insan davranışlarının nasıl olması gerektiğini tespit ederken, umran ilmi topluluk halinde yaşayan insan davranışlarının nasıl meydana geldiğini açıklar. Bu yönüyle umran ilmi tasvirî bir ilimdir. Her tasvir içerisinde bazı öncüller barındırır. Umran ilmi geçmişin doğru anlaşılabilmesi için yaşanan durumun anlaşılmasını ön görür. “*Neyin doğru neyin yanlış olduğuna hazır (şuan ki durum) şahitlik eder. Geçmiş geleceğe suyun suya benzemesi gibi benzer.*”²⁰ Bu cümleden anlaşılmaktadır ki, tarih, şimdi ve gelecek arasında bir süreklilik vardır. Bu süreklilik nedir ve nasıl tespit edilebilir? İbn Haldun sürekliliği ve değişimi, umran ilmini, felsefeyi ve bilimleri kullanarak açıklamakta ve yorumlamaktadır. Tarihçi tarihsel aktarımları yorumlarken Mantık, Felsefe, Coğrafya, İktisat ve Siyaset disiplinlerini, belli oranda, bilmelidir. Bu disiplinlere ve umrana dair bilgiler aracılığıyla, sürekli ve değişken durumlara dair bilgiler elde edilir. Örneğin, insan ahlakı üzerinde coğrafyanın doğrudan etkisi vardır. Bu etki belirli bir coğrafyada yaşayan insanların kurduğu umranda da kendisini göstermektedir. Coğrafyanın insan üzerindeki etkisinin tespit edilebilmesi coğrafya bilgisi gerektirir. Ayrıca tarihin belli dönemlerinde hüküm sürmüş devletler, farklı yapıları ve ilişkileriyle birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Ancak devletler her zaman hâkimiyeti amaçlamalarıyla birbirlerine

¹⁶ Osman Bilen, **Çağdaş Yorum Bilim Kuramları**, Kitâbiyât, İzmir, 2001, (Yorum Bilim), s. 23.

¹⁷ Bilen, (Yorum Bilim), s. 14.

¹⁸ Bilen, Sosyal, s. 17

¹⁹ İbn Haldun, MT, Cilt: 1, s. 206; MA, s. 49.

²⁰ İbn Haldun, MT, Cilt: 1, s. 166; MA, s. 17. *الحاضر يشهد لذلك فالماضي اشبه بالاتي من الماء بالماء*

benzerler. Devletin mahiyetine dair tespitler, hem insan doğasına dair bilgiyle hem de siyaset aracılığıyla temellendirilir. Zira insan tabiatı gereği hâkimiyeti tek elde toplamayı amaçlar. İnsanın meydana getirdiği bir kurum olarak devlet de hâkimiyeti amaçlar. Tarihçi devlet olgusunun bu özelliğini bilmek durumundadır. Aksi takdirde tarihçi, devletlerarası ilişkilere, savaşımlara dair haberleri yanlış aktarabilir ki, İbn Haldun tarihçilerin bu tarz hatalarıyla ilgili olarak *Mukaddime*'nin girişinde detaylı açıklamalar yapmaktadır. Hatalardan arındırılan, tarihsel aktarımlardan meydana gelen tarih, umran ilmi aracılığıyla neden ve sonuç sürecini dikkate alan bir ilim haline gelir ve tarihsel bilgi yorumlanır. Muhsin Mahdi'nin de belirttiği gibi ²¹ **İbn Haldun'un *iber* kelimesiyle dikkat çektiği ana uğraşısı yalnızca tarihsel haberleri aktarma değil, tarihsel haberlerin neden ve kökenlerini bularak tarihsel aktarımların gerçek anlamına geçmektir.** Burada işaret edilen tarihsel rivayetlerin görünen anlamından gerçek anlamına geçmek manası, *iber* kelimesinin yorumlama şeklinde anlaşılmasının önünü açmaktadır. Nitekim Mahdi'nin ifadesine göre İbn Haldun tarihi *yorumlamayı* amaç edinmektedir.²²

Mahdi'nin konuyla ilgili ifadesi şöyledir: “*İbn Haldun'un temel amacı sadece aktarım yapmak değil, tarihin ötesine geçmektir. İbn Haldun tarihten bir şeyler öğrenmeyi amaçlar. O, tarihsel rivayetleri, aktarım geçmeyi amaçlamaz. O kendisini dilin hatabi bir biçimde kullanılmasıyla okuyucuları uyarma çabasıyla sınırlamaz. Aksine o tarihi yorumlamayı, tarihsel olayların tabiatını ve nedenlerini ortaya koymayı amaçlar*”.

Bu yorumlama faaliyeti, insanın gereksinimlerini ve bu gereksinimlerin ötesinde arzu ve isteklerin yöneldiği lüksleri dikkate alır. Zira insan topluluklarının yöneldiği mülkün tabiatı refah ve rahattır. İnsanlar mülke ulaşmayı refah ve rahata ulaşma amacıyla arzularlar. Dolayısıyla yorum kuramının toplum bağlamında en önemli temeli *zarurât* (zorunluluklar), *haciyyât* (gereksinimler) ve *tahsiniyât* (lüksler) olarak bilinen ihtiyaçlar hiyerarşisidir. Ancak İbn Haldun, bu ayrımı hukuksal bir bakış açısıyla değil; toplumsal ve sosyolojik bir bakış açısıyla yapmakta, umran ilminin temeline zaruret, gereksinim ve lüks kategorilerini koymaktadır. Örneğin insanlar bedevilik durumunda yalnızca zaruretlerini ve gereksinimlerini karşıladıkları için dayanışmaları daha kuvvetlidir. Ancak lüks ve

²¹ Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's History of Philosophy*, Londra, 1957, s. 70.

²² Mahdi, s. 70.

zarafet insanların fitratını bozar, birbirlerine olan bağlarını zayıflatır. Bu da asabiyetin ve dolayısıyla toplumların çözülmesinin önünü açar. Birçok konuda, farklı açıklamalarda kullanılan zorunluluk, gereksinim ve lüks kategorileri, İbn Haldun'un umran ilminde kullandığı temel kategorilerdir, dolayısıyla onun yorum kuramını meydana getiren epistemolojinin en önemli sacayaklarıdır.

Zorunluluk, gereksinim ve lüks kategorileri ilimlerin yorumlanmasında da önemli bir konumda bulunmaktadır. Çalışmamızın üçüncü bölümünde bu konu üzerinde durulmuştur. İbn Haldun'a göre ilimler ve sanatlar, gelişmiş bir umranda ortaya çıkar. Tahsinîyât(lüks) kategorisinde değerlendirilen ilimler, bedevi umranda gelişme imkânı bulamaz. Bu yönüyle ilimler toplumsal bir bakış açısıyla yorumlanmaktadır. Bu bakış açısı da İbn Haldun'un olguyu ve yaşanan hayatı dikkate alan yönteminin sonucunda ortaya çıkmaktadır. Farklı İslam düşünürlerinin ilim tasniflerinde ilimler mahiyetleri itibarıyla ele alınırken, İbn Haldun ilimleri hem mahiyetleri bakımından hem de umran açısından incelemektedir.

Felsefi epistemolojide ise İbn Haldun bilginin var olanlar aracılığıyla ve olgusal bir yöntemle haklılaştırılması gerektiğini savunur.²³ Metafizik bilgi eleştiriye tabi tutulur. Metafiziğe yönelik eleştiri umran ilminin epistemolojisi ile uyum içerisindedir. Bu bağlamda *Şifau's- Sâil* adlı eser önem kazanmaktadır. Zira bu eserde ve *Mukaddime*'de İbn Haldun, İslam düşüncesinde bir ekol ve aynı zamanda bir problem zemini olan Tasavvufu hem umran âlimi hem de bir fakih gözüyle yorumlamaktadır. Tasavvuf yorumlamasında görüldüğü üzere İbn Haldun, düşünsel ve toplumsal olguları farklı zaviyelerden ele almaktadır. Onun bilgi anlayışı, insan aklının yörüngesini metafizik alandan tarihsel ve toplumsal alana başka bir deyişle olgular alanına çekmektedir. Sosyal bir ilim olan umran ilmi, toplumsal ve tarihsel varlık alanını nedensel bir varlık alanı olarak görür.

²³ Macid Fahri, **İslam Felsefesi Tarihi**, çev: Kasım Turhan, Şa-to Yayınları, İstanbul 2008, (Tarih), s. 369.

BİRİNCİ BÖLÜM

TARİH VE YORUMU

Bu bölümde, İbn Haldun'un kitabının başlığında kullanılan *İber* kavramı üzerinde durulacaktır. Bu kavramdan hareketle tarihsel aktarımların yorumlanması sorunu ele alınacaktır. Tarihsel aktarımların yorumlanmasında temhis ve tahkik (araştırma ve eleştiri) kavramları ön plana çıkmaktadır. Ayrıca tarih, umran ilmi aracılığıyla yorumlanmaktadır. *İber* kelimesinin kullanılması, tarihin yorumun konusu olarak ele alındığını göstermektedir. Bu bölümde *İber* kavramındaki geçiş manasının, tarihsel aktarımların neden ve sonuçlarına geçiş şeklinde anlaşılması gerektiği ifade edilmektedir. Bu bölümde tarihsel aktarımlarda ortaya çıkan yanlışlıkların düzeltilmesine dair verilen örnekler, tarihsel aktarımların yorumlanması olarak ele alınmaktadır. İbn Haldun'un neden araştırmasını tarihsel ve toplumsal alana çekerek, tarihi sebep ve sonuç bağlantısını dikkate alan bir ilim haline getirdiği irdelenmektedir.

1.1. İBER KAVRAMI VE TARİH İLMİ

İbn Haldun tarih kitabını, *Kitâbu'l İber ve Divânu'l Mübteda ve'l Haber* şeklinde isimlendirmiştir. İslam kültüründe kitap isimlendirmeleri, kitabın içeriğine dair bir iddiayı dile getirebilmektedir. İbn Haldun'un başlığı da bu bağlamda ele alınabilir.

İber kelimesi *ibret* kelimesinin çoğuludur. Arap dilinde aşmak ve geçmek anlamları *iber* kelimesinin temel anlamlarıdır.²⁴ İbn Haldun'un kitabının başlığında kullandığı geçmek ve aşmak anlamına gelen *iber* kavramıyla kastedilen nedir? Bu kavram tarih kitabının başlığı için kullanılmaktadır. Geçmek anlamının tarihle bir irtibatı söz konusudur mudur? Bu soruya cevap verebilmek için tarihin geçmişi konu alması düşünülebilir. Geçmişte meydana gelmiş olayların aktarılması, tarihin en temel uğraş alanıdır. Bu yönüyle tarihin temelde rivayetlerden meydana geldiği söylenebilir. Esas itibarıyla rivayet kelimesinde de bir akış ve geçiş söz konusudur.

²⁴ Rağıb el İsfehani, **Kuran İstılahları Sözlüğü (el Müfredat)**, çev: Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul, 2007, s. 172. Bkz, Cevherî, **es- Sıhah**, Cilt: 2, trsz, s. 733. İbn Manzur, **Lisânu'l Arab**, Daru'l Meârif baskısı, Cilt: 4, Kahire, trsz, s. 2782.

Zira kök anlamı itibariyle rivayet kelimesi su ve sulama isim ve fiilleriyle irtibatlıdır.²⁵ İbn Haldun'un ifadelerine göre kendisinden önceki tarihçiler tarihi bir aktarımlar yığını olarak görmekteydi. Yalnızca tarihçiler değil filozoflar da tarihe önem atfetmemekteydiler. Örneğin Aristoteles felsefesinde tarihsel verilere bir bilgi değeri atfedilmez. Tarih ve şiiri kıyaslayan Aristoteles'e göre şiir tarihten daha felsefidir. Tarih, tikel olgulardan ve değişimden meydana geldiği için herhangi bir bilgi değerine sahip değildir.²⁶ Aristoteles tarihi ilim olarak görmez. Çünkü ona göre değişenin ilmi olmaz.²⁷ Benzer bir durum Meşşai felsefenin kurucusu Fârâbî'de de görülmektedir.²⁸ Tarih Fârâbî'nin anlayışında tabiatla ve insan eylemleriyle ilişkili olmadığı için ilim olarak görülmez.²⁹ Nitekim o, *İlimlerin Sayımı* adlı eserinde tarihi bir ilim olarak zikretmez. İslam düşüncesinde Meşşai felsefeye kıyasla farklı bir epistemolojik tarzı benimseyen Gazzali'de (v.1111) *Risale Leduniyye ve İhya* adlı eserlerinde tarihi aklî ilimler sınıflamasına dâhil etmez.³⁰ Harezmi (v. 850) de tarihi, felsefi bir ilim olarak görmez.³¹ Genel olarak İslam düşüncesinde ilim, kesinlik değerine, elde etme yöntemlerine ve konusuna göre tanımlanmıştır.³² Bir alanın ilim sayılabilmesi için "bedihi ilkelere, akli yöntemlere ve duyulara"³³ dayanması gerekmektedir. Tarihi bir ilim olarak gören İbn Haldun'a göre tarih, aktarımlara dayanır. Tarihsel aktarımların doğrulanmasında yöntem ise akli bir mahiyete sahip olan umran ilmidir. İbn Haldun, tarihsel ve toplumsal değişimi dikkate almasıyla ve bu değişimin ilmini yapmasıyla diğer filozoflardan farklılaşır.³⁴

Tarihsel aktarımlardan bir ilmin ortaya çıkması, İbn Haldun düşüncesi açısından tarihin ikili yönüyle alakalıdır. Tarihin iki anlamı vardır. İlk anlamıyla tarih yalnızca rivayettir. Bu, tarihin zahiri anlamıdır. İkinci anlamıyla ise tarih aktarımlara

²⁵ Rohi Baalbaki, *Al Mawrid*, Dâru'l İlm li'l Melâyîn, Beyrut, 1995, s. 599.

²⁶ Aristoteles, *Poetica*, Basic Works of Aristotle içinde, Richard McKeon (ed), The Modern Library, New York, 2001, 1451b 5-10

²⁷ Doğan, Özlem, *Tarih Felsefesi*, Notos Yayınevi, İstanbul, 2010 s. 22-27.

²⁸ Fârâbî, *İhsa'ul-Ulum*, Mektebetü'l Hilal, Beyrut, 1997, s. 68.

²⁹ Osman Bilen, *Sosyal*, s. 17.

³⁰ Gazzali, *Risâle Leduniyye*, Mecmuatu Resail içinde, Mektebetü'l Tevfikiyye, Kahire, trsz, s. 239. *İhyâ*, Daru'l Hadis, Kahire, 2004, Cilt:1, ss. 37-57; Osman, Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*, Kuala Lumpur, 1998, ss. 203-210.

³¹ Arslan, s. 49.

³² Osman Bilen, *İslam Bilim Felsefesi*, İzmir, 2007, (Bilim) s. 101.

³³ Bilen, Bilim, s. 116.

³⁴ Bilen, Sosyal, s. 20.

konu edinilen olay ve olguların sebep ve sonuçlarıyla alakalıdır. Bu anlam, tarihin bânını (iç anlamı) ile irtibatlıdır. Tarihin yorumlanması iç anlamı itibariyledir.³⁵

Batın anlamıyla tarihsel aktarımlar yorumlanmayı gerektirir. Nitekim kitabın başlığındaki *iber* kelimesi, *düşünce*, *nazar*,³⁶ *yorum*,³⁷ anlamlarını barındıran bir kelimedir. İbn Haldun, tarihi yalnızca aktarımlar olarak görmez; *iber* kavramında mevcut olan düşünme anlamına uygun bir biçimde tarihi akılsal ve olgusal düzlemde ele alır. Tarih akıl dışı haberlerin, hurafelerin aktarıldığı bir mahiyete sahip olmamalıdır.³⁸ Akıl, tarihi yorumlamalıdır.

İbn Haldun'a göre tarihsel aktarımlar, coğrafyanın, psikolojinin ve umran ilminin bilgi birikimiyle yorumlanmalıdır. Yorum, akıl ilkelerine ve dış dünyaya uygun olarak yapılırsa geçerli olur. Dış dünyaya, varlığa veya akıl ilkelerine uyum sağlayamayan bir yorum aşırı yorumdur ve geçersizdir. Yorum nesneler, olgular, olaylar ya da dilsel ifadeler üzerinde yapılır. Yorum, bir nesne veya lafızla ilişki kurmaktır.³⁹ Yorumlama faaliyeti, geçerli ve meşru bir zemine dayanmadığında yanlış olur.

Bu bağlamda mantık ilminde, Türkçeye *Yorum Üzerine* olarak çevrilen *Peri Hermenias* kitabının Arapça da *Kitâbu'l İbare* olarak isimlendirilmesi,⁴⁰ *iber* kelimesinin - yorumlama - kavramıyla ilişkilendirilmesinin bir kanıtı olarak okunabilir. Mantık, lafızların manaya uygunluğunu inceler. Uygunluk ise doğru yorumlama faaliyetinin kendisidir. İbn Haldun'un mantık ilmi için kullanıldığında yorumlama anlamına gelen bir kelimenin türevini, (*iber* ve *ibâre* aynı kökten gelir) tarih kitabının isimlendirmesinde kullanması, tarihin akıl süzgecinde ele alınacağını bir işaretidir. Umran ilminin süzgecinden geçmiş tarihsel aktarımlar, bilgi değeri kazanabilir.

³⁵ Batın itibariyle tarih, yaşanmış vakaların *sebeplerini* ortaya koymaktır. İbn Haldun, MT, Cilt: 1, s. 158; MA, s. 10.

³⁶ Nazar ve yöntem arasındaki ilişki için bkz; Bilen, Sosyal, s. 28.

³⁷ Muhsin Mahdi, ss. 67- 69.

³⁸ İbn Haldun, MT, Cilt: 1, s. 158; MA, s. 10. İbn Haldun *Mukaddime* metninde hikmet kelimesini kullanmaktadır. Uludağ, dipnotta yaptığı açıklamada hikmet kelimesinin felsefe, tabii ve müspet ilimler anlamına geldiğini ifade etmektedir. Onun yorumuna göre İbn Haldun'un tarihi felsefi ilimlerden sayması onu hayal ve hurafelerden ayırıp tecrübi ve ilmi bir konuma getirmeye çalışmasıyla alakalıdır. "*Hikmet ve ilim herhangi bir bilimin felsefi anlamda kuramsal temellerini, yöntem ve ilkelerini kapsayan kavramlardır.*" Bilen, Bilim, s. 100.

³⁹ Bilen, Yorumbilim, s. 23.

⁴⁰ İbn Sina, **Yorum Üzerine**, çev: Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006. Dale, Stephen Frederic, Ibn Khaldun Last Greek First Annaliste Historian, **International Journal of Middle East Studies**, 38(2006), s. 434.

Tarihsel aktarımlar, hem akli hem de olgusal anlamda doğrulanabilir olmalıdır.⁴¹ Nitekim o, kendisinden önceki tarihçilerin hatalarının akli ve dış dünyayı dikkate almamalarından kaynaklandığını belirtir. Hiçbir tahlil ve tenkit süzgecinden geçirilmeksizin tarihsel aktarımların nakledilmesi, hurafe ve akıl dışı haberlerin yaygınlaşmasına neden olmuştur.⁴² Bu durumun nedeni tarihsel aktarımlarla, bu aktarımların işaret ettiği sebepler arasında köprülerin kurulamamasıdır. *İber* kelimesinin içinde barındırdığı “köprü”⁴³ anlamı düşünülürse, tarihin rivayet boyutundan olay ve olguların nedensel ilişkilerine geçişin kastedildiği görülür. Bu geçiş bir tür tevil değildir. Tevil kutsal metinlerin yorumlanmasıdır. Bu yorumlama sembolik ifadelerin hakiki anlamlarına döndürülmesi biçimde tebarüz eder. İbn Haldun’da ise yorum, tarihsel aktarımların yaşanan duruma dair bilgilere dayanılarak yorumlanmasıdır. Diğer bir deyişle, İbn Haldun’un *iber* kavramıyla dikkat çektiği ne Kur’an’ın “düşünenler için ibret vardır”⁴⁴ derken kastettiği ne de kıssadan hisse anlamında ibrettir. Bu kullanımlarda ahlaki anlam ön plana çıkar. Tarihsel rivayetler, siyaset adamlarının politik eylemlerinde yanlış yapmamaları için kullanılır. İbn Haldun’un tarihten anladığı bu tarzda bir ibret değildir. O tarihi, ilmi bir zemine taşır. Tarih insanların merak ettikleri, öğrenmek istedikleri, bundan dolayı çokça yöneldikleri ve hakkında çokça yanlış düşebildikleri bir alandır. Bu alanda yanlış aktarımların yaygınlık kazanması, geçmişe bugüne ve geleceğe dair yanlışların da artmasına neden olur. Tarihin yorumlanabilmesi, tarihsel varlık alanında neyin mümkün, zorunlu veya imkânsız olduğunun bilinmesiyle söz konusu olur.

İber kavramının İslam düşünce geleneğinde, yorumlama faaliyetine dönüştüğü diğer bir alan, rüya tabiri alanıdır. Buradaki tabir kavramı, yorumlama anlamındadır. Tabir, görülen bir rüyanın gerçek hayatta nasıl bir durumu temsil ettiğini belirtmek için kullanılır.⁴⁵ Bu yönüyle ibare kelimesi de *iber* kelimesindeki *geçiş* anlamını içerisinde barındırmaktadır. Tabir edilen veri asıl manaya işaret eder. Temeldeki anlam yorumlama sonucunda ortaya çıkar. Tarihsel aktarımlar da doğası gereği tabire ihtiyaç duyar. Zira bu aktarımlar, insanla arasında zaman, mekân ve

⁴¹ İbn Haldun, MT, Cilt: 1, ss. 168-169; MA, ss. 22-23; Sâtî el- Husrî, **İbn Haldun Üzerine Araştırmalar**, çev: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 46-49.

⁴² İbn Haldun, MT, Cilt: 1, ss. 182-187; MA, ss. 30-36.

⁴³ Muhsin Mahdi, s. 66; Bilen, Yorumbilim, s. 28.

⁴⁴ Yusuf, 12.

⁴⁵ Bilen, Yorumbilim, s. 28.

durum farkı olan olay veya olgulara dairdir.⁴⁶ Tarihsel aktarımlar doğrulanmayı beklemektedir. Tarihsel aktarımların doğrulanabilmesi ve doğru bir biçimde tabir edilebilmesi genel anlamıyla akıl ve olguya özel anlamıyla ise umran ilmine uygunlukla mümkün olmaktadır. *İber* kelimesiyle aynı kökenden gelen *itibar* kelimesini İbn Haldun *Mukaddime* metninde “kıyas ve tetkik”⁴⁷ anlamında kullanır. Tarih bağlamında itibar, tarihsel ve toplumsal verinin dış dünyaya ve akla uygunluk çerçevesinde yorumlanmasıdır.⁴⁸

İbn Haldun düşüncesinde aktarımlardan oluşan tarih, nasıl ilim haline gelmektedir? Bu soru İbn Haldun’un tarih, toplum ve bilgi konularında tebarüz eden yorum kuramının ana sorusudur. Tarih ilim vasfını insan doğasındaki süreklilik ve değişimi dikkate alarak kazanır. Eğer olaylar arasında anlamlı bir bağ kurmayı – *iber* kelimesinin anlamları düşünülürse- ya da olaylar arasında geçiş yapmayı mümkün kılacak bir zemin yoksa tarih ilminden bahsetmek söz konusu olmaz. Bu durum sadece tarih için geçerli değildir. Örneğin mantık ilminde aklın ilkeleri ve varlık arasında kurulan uyum reddedilirse bu ilmin imkânı da ortadan kalkar. Tarih için düşünüldüğünde tarihsel olayların anlaşılması ancak anlaşılabilir bir zemin tasavvur etmekle mümkündür. Bu bağlamda tarihle ilmî bir bağ kurulmasını sağlayan zemin İbn Haldun’un anlayışında insandır. Örneğin bir devletin kurulması veya yıkılması insani bir olaydır. Bu durum asabiyete bağlı olarak ortaya çıkar. Asabiyet faktörü de insani bir faktördür. İbn Haldun’a göre bir devletin kurulması veya yıkılmasından alınması gereken ders, Tanrı’nın rahmeti veya gazabı görmek değil; Onun yarattığı, doğa yasasına benzer bir mahiyeti olan, asabiyet olgusunun anlaşılmasıdır.

İber kavramı, tarihsel aktarımlardan bu aktarımların neden ve sonuçlarına giden sürecin anlaşılmasına gönderme yapar. Bu anlamıyla tarih, vaaz ve nasihat anlamında bir öğüt olmasa da insana ders veren bir boyuta sahiptir.⁴⁹ Örneğin tarih herhangi bir topluluğun asabiyet sahibi olmaksızın güce eriştiğini göstermemiştir. Güce erişmek arzusunda olan topluluklar, asabiyet faktörünü dikkate almak zorundadırlar. Tarih insan topluluklarından haber verir. Fakat insan toplulukları

⁴⁶ Bilen, Yorumbilim, s. 24.

⁴⁷ İbn Haldun, MT, Cilt: 1, s. 194; MA, s. 41.

⁴⁸ İbn Haldun, MT, Cilt: 1, s. 194; MA, s. 41.

⁴⁹ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 165; MA, s. 17.

hakkında doğru bilgi edinilmeden onlarla ilgili doğru aktarımlar yapılamaz.⁵⁰ Nitekim İbn Haldun “tarihsel aktarımlardan onların sebeplerine geçtim”⁵¹ derken sebeplerin umran ilmi aracılığıyla anlaşılacağını ortaya koymaktadır. Bu anlayış her şeyden önce yasalılığın mümkün olduğu bir tarihsel ve toplumsal varlık alanı ön görür. Örneğin bir devletin ömrünün azami 120 sene (4 kuşak)⁵² olduğunu ifade eden İbn Haldun, bu kaideyi toplumsal yaşamdan çıkarmaktadır. Umran yaşanan, tarih yaşanmış olay ve olguların bilinmesidir. Tarihsel haberler, yaşanan hayatla kıyaslanmadığında ve doğruluk ölçütü umranın ilkeleri olarak görülmediğinde onların tahkik edilmesi mümkün değildir. Zira İbn Haldun’a göre, yaşanan hayat (hazır) geçmişe (mazi) suyun suya benzemesinden daha çok benzemektedir. Bu anlamda *iber*, umran ilmi aracılığıyla geçmiş ve gelecek arasında kurulan bağ ve geçiş olarak tebarüz etmektedir.

İbn Haldun’un tarihçilerin yaptıkları hatalara dair verdiği örnekler bununla ilgilidir. Tarihe umran ilmi nazarıyla bakmayan tarihçilerin hataya düşmesi kaçınılmazdır. Bir bilgi türünün ilim olabilmesi için, sorunları, konusu, yöntemi ve ilkeleri olmalıdır.⁵³ Tarihin konusu insan topluluklarına dair haberlerdir. Tarih ilminde, topluluk olarak insanın eylemlerinin aktarılması ve rivayet edilmesi söz konusudur. Tarihin sorunları (mesâil) tarihsel aktarımlara arız olan yanlışlar ve bu yanlışlıkların düzeltilmesidir. Tarihin yöntemi, en genel anlamıyla umran ilmi özel anlamıyla ise, eleştiri ve araştırma gibi olguyu dikkate alan akıl yürütmeleridir. Tarihin ilkeleri ise umran ilminden çıkarılan ve tarihe uygulanan genel kaidelerdir. Umran ilmi süzgecinden geçirilmiş ve bu ilmi, yöntem olarak kullanan tarih ilmi İbn Haldun’un deyişiyle *felsefi(hikmet) ilimlerden sayılmayı hak eden ve buna layık olan* bir ilim haline gelir.⁵⁴

Tarih, yukarıda da zikredildiği üzere felsefi bir ilim olma niteliğini umran ilmi aracılığıyla kazanır. Tarihsel aktarımlar, umran ilmi ışığında yorumlanır. Bir sonraki başlıkta İbn Haldun’un tarihsel aktarımları umran ilmi aracılığıyla nasıl yorumladığı üzerinde durulacaktır.

⁵⁰ İbn Haldun, MT, Cilt:1, ss. 199-200; MA, ss. 45, 46.

⁵¹ İbn Haldun, MT, Cilt: 1, s. 160; MA, s. 12.

⁵² İbn Haldun, MT, Cilt: 1, s. 392; MA, s. 179.

⁵³ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 204. MA, s. 47. Daha genel bir ayırmada ilimler usul (yöntem), dal(furu) olarak ayırma tabi tutulur. Bilen, Bilim, s. 126.

⁵⁴ İbn Haldun, MT, Cilt: 1, s. 158; MA, s. 10.

1.2. TARİHSEL AKTARIMLARIN YORUMLANMASI

Tarih ile toplum arasında kurulan ilişki, bir yorumlama ilişkisi olur ve *yorumun* konusu haline gelir. Tarih, yorumlamaya ihtiyaç duyar, çünkü yorumlama faaliyeti bugünde yaşayan insana yabancı, kapalı, zaman ve mekân farkı bulunan bir şeye yönelik bir irtibat kurmamızı sağlar.⁵⁵ Tarih bağlamında kapalılık zaman, mekân ve insan faktörlerinden kaynaklanan bir kapalılıktır. Tarihsel aktarımlara yalan ve yanlış bulaşır.⁵⁶ Tarihsel verinin yorumlanması süreci, basit ve yeknesak bir süreç değil; karmaşık ve belirli bir metot gerektiren bir süreçtir. Tarihin anlaşılmasında, umran ilmi, siyaset ve insan doğasına dair bilgilerin başka bir ifadeyle toplumla doğrudan alakalı olan ilimlerin, rolü tebarüz eder.⁵⁷ İbn Haldun düşüncesinde, toplumla ve insanla alakalı ilimler, yorumlama faaliyetinde belirgin hale gelen tikel ve tümel bakış gerekliliğini karşılar. Örneğin; İbn Haldun'un en önemli kavram ve teorilerinden olan asabiyet teorisi, iki yönlü bir teoridir. Asabiyet, tarihten alınan tikel verilere dayanarak ortaya çıkar. Asabiyet, farklı ve birbirinden ayrı olayların bir arada değerlendirilmesiyle ortaya çıkan ortak bir anlamdır. Ayrıca asabiyet teorisi, tarihsel olaylara ve dönem içerisinde yaşanan olaylara uygulanabilir. Asabiyet örneğinde cisimleşen bu süreç, tarih-toplum olgularının birlikteliğine delalet eder.

Tarih yorumun konusu haline gelmektedir. Zira bu ilim aracılığıyla geçmişte yaşayan topluluklar hakkında bilgi edinilir. Umran ilminde toplulukların değişimleri ve farklılıkları hakkında bilgi edinilir. Tarihe toplumla ilişkisini kazandıran ise beşeri içtima konusunu ele alan umran ilmidir. Umran, insan cemiyeti anlamına gelir. Tarih de insan cemiyetlerinden haber vermektir.⁵⁸

Tarih, insanların topluluk olarak meydana getirdikleri olayların aktarımıdır. Dolayısıyla toplum bir açıdan tarihin var edenidir. Tarihin yorumlanması, toplumun daha geniş anlamıyla umranın kaidelerine göre gerçekleşir. Umranı bilmeyen tarihi yorumlayamaz.⁵⁹ Örneğin, *Zatü'l Ebvab* adındaki şehir hakkındaki haberleri İbn Haldun bu bağlamda zikreder. Rivayete göre, otuz konak uzunluktaki bir mesafeden

⁵⁵ Bilen, Yorumbilim s. 24.

⁵⁶ İbn Haldun, MT, Cilt: 1, s. 160; MA, s. 12

⁵⁷ İbn Haldun, MT, Cilt: 1, ss. 162, 189, 190, 259-69; MA, ss. 14, 37, 38, 90-94.

⁵⁸ İbn Haldun, MT, Cilt: 1, s. 199; MA, s. 45.

⁵⁹ İbn Haldun, MT, Cilt: 1, s. 200; MA, s. 46.

daha geniş bir saha kaplayan bu şehrin on binlerce kapısı vardır.⁶⁰ İbn Haldun, bu rivayeti umran ilminin kaidelerine başvurarak tenkit eder. Şehirler korunmak, sığınmak ve savunmak⁶¹ için yapılır. Bu şehir ise bu üç özelliği imkânsız kılacak bir biçimde geniş bir sahaya yayılmıştır. Aktarılan rivayetteki ifadeler şehirlerin meydana gelmesinde görülen sürekli durumlara uymamaktadır. Aynı şekilde Mesudi'nin aktardığı Bakır'dan yapılan şehre (*Medinetu'n Nuhhas*, Bakırkent) dair haberler⁶² de vakaya mutabık değildir. Bu tarz şehirlerin var olması imkânsızdır. Burada İbn Haldun felsefenin varlık kategorilerini tarih ilmine taşımakta ve zorunlu, mümkün, imkânsız gibi felsefi kavramları kullanmaktadır. Tarihsel aktarımları aklın ve olgunun ışığında incelemektedir. Mesudi ve Bekri gibi tarihçilerin verdiği bilgiler adeten imkânsızdır (*müstahil bil'âdet*).⁶³ Tarihçiler şehir konusunda aktarımlarda bulunabilirler. Ancak bu aktarımların akla ve olguya uygun düşmesi gerekmektedir.

Umrandaki ahvalin tabiatını bilmemek, İbn Haldun'a göre, tarihçileri hataya sürükleyen diğer bir husustur. Umrandaki farklı olgular vardır. Devlet olgusu, ekonomi olgusu ve ilim olgusu umranda ortaya çıkan ve umran ilminde ele alınan farklı olgulara örnek olarak verilebilir. Bu olguların kendilerine mahsus tabiatları vardır. Yaşanmış olgulara dair tarihsel aktarımlar bağlamlarına göre yorumlanmalıdır. Nitekim İbn Haldun'a göre tarihçilerin, tarihsel aktarımlarda hataya düşmelerinin sebeplerinden bir tanesi, “*çağların değişmesi ve günlerin geçmesi ile millet ve kavimlerin hallerinin değişeceği hususunun gözden kaçmasıdır.*”⁶⁴ Bu hata aynı zamanda umran ilmine dair bilginin eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Çünkü kavimlerin ve milletlerin dolayısıyla toplumların farklılıklarına dair bilgi sahibi olunmadığında farklı zaman dilimindeki toplumların yaşam biçimleri ve hallerini anlamak ve doğru bir biçimde aktarmak zorlaşmaktadır. Tarihte meydana gelen değişimler, toplumlarda ortaya çıkar. Bu değişimler toplumların yönetim ve yaşayışlarında görülür. Siyaset yönetim anlamına gelir. Tarihçi siyasetin kaidelerini bilirse daha tutarlı aktarımlar yapar.

⁶⁰ İbn Haldun, MT, Cilt: 1, s. 201; MA, s. 47.

⁶¹ İbn Haldun, MT, Cilt: 1, s. 202; MA, s. 48.

⁶² İbn Haldun, MT, Cilt: 1, s. 202; MA, s. 49.

⁶³ Burada İbn Haldun'un felsefi olarak nitelendirilebilecek kavramları kullanması salt sağduyu zemininde de anlaşılabilir. Zira İbn Haldun'un bir bilginin yanlışlığına hükmetmesi felsefi olmak zorunda değildir ancak felsefi kavramları kullanarak bu tespiti yapması önemli bir boyuttur.

⁶⁴ İbn Haldun, MT, Cilt: 1, s. 190; MA, s. 38.

Tarihçi, tarihsel aktarımların doğrusunu yanlışından ayırabilmek için siyaset ilminin kaidelerini bilmek zorundadır.⁶⁵ İbn Haldun açısından siyaset denilince akılda tutulması gereken alan klasik siyaset felsefesinin yanında, devletlerarası ilişkiler ve bu ilişkilerin gözlemlenmesidir. Tarih ve siyaset arasında nasıl bir ilişki vardır? Siyaset yönetim sanatıdır ve toplum üzerinde icra edilir. Dolayısıyla siyaset ve toplum arasında doğrudan bir bağ vardır. Nitekim İbn Haldun’a göre toplumun gelişim veya gerilemesi sultanın yönetimiyle alakalıdır.

“(İctimai) ahval ve ananelerin değişmesinin yaygın sebebi şudur: Her neslin ananesi (âdeti ve örfü) kendi hükümdarının ananesine tabidir. Nitekim atasözleri içinde şöyle bir hikmet ve vecize vardır. “Halk, hükümdarlarının dini (âdeti ve töresi) üzerine bulunur.””⁶⁶

İbn Haldun, toplum ve hükümdar arasındaki ilişkiyi, toplumun değişmesi olgusu üzerinden açıklamaktadır. Bu değişimin sebebi yöneticilerin yaşam biçiminin değişmesidir. Tarih hükümdarla ilgili haberlerde yaşam biçimlerini de dikkate alır. Tarihçi, yöneticinin toplum üzerindeki etkisini dikkate alırsa, değişimi anlayabilir.

İbn Haldun’a göre değişme üç alanda ortaya çıkar.⁶⁷ Yaşanılan dünya değişime uğrar. Bir topluluğun gelenekleri ve görenekleri de aynı şekilde değişime maruz kalır. İnsanların inançlarında da değişim ve farklılaşmalar görülür. Toplumsal değişme bağlamında *âdet* kavramı da ayrı bir öneme sahiptir. Âdetler çağlar boyunca aktarılır (nesilden nesile) aktarılır. Âdet olgusu, toplumsal ve bireysel boyutlara sahiptir. Örneğin hadarilik âdetlerinin bireysel, toplumsal, ekonomik ve siyasi birçok sonucu vardır. Toplumsal anlamda düşünüldüğünde hadarilik âdetleri toplumun çözülmeye doğru gidişinin bir belirtisidir. Bireysel anlamıyla, hadarilik, ferдин temel ihtiyacı olan güvenlik ihtiyacını bile karşılayamaz duruma gelmesidir. Ekonomik anlamıyla ise yaşam standartlarının yükselmesi dolayısıyla hadarilik âdetleri giderlerin ve gelirlerin karşılıklı artışına, siyasi anlamıyla ise devletin yıkılışına dair belirtiler olarak görülmektedir.

⁶⁵ İbn Haldun, MT, Cilt: 1, s. 189; MA, s. 37.

⁶⁶ İbn Haldun, MT, Cilt: 1, s. 191; MA, s. 39.

⁶⁷ İbn Haldun, MT, Cilt: 1, s. 189; MA, s. 37. “*Gaip hususların, hazır durumlara bakarak kavranması*”

İbn Haldun tarihi hem değişim hem de süreklilik içerisinde anlar. Ona göre tarih temelde geçmişin bilgisidir. Hareket ve değişim sürecine işaret eden geçmişin, bilinebilir olması gerekir. Bu yönüyle İbn Haldun tarihsel anlamda değişimi toplumsal değişime bağlayarak, anlaşılabilir bir zemine yerleştirmektedir.⁶⁸

İbn Haldun değişimin sünnetullah olduğunu ifade etmektedir.⁶⁹ Sünnetullah kavramı hem epistemolojik, hem de metafizik imalarından dolayı İslam düşüncesi açısından merkezi bir kavramdır. Doğada ve toplumda yasalılığın bulunduğunu, aynı zamanda bu yasalılığın Allah’a dayandığını ifade eden sünnetullah kavramı, odak bir kavram olarak görülebilir. Sünnetullah, Allah’ın koyduğu düzen, olarak tanımlanabilir. İbn Haldun, sünnetullahı toplumsal değişim bağlamında ele almakta ve değişimin tanrısal bir kural olduğunu ifade etmektedir.

Bu değişim rastgele bir değişim değildir. Bilakis tarihsel ve toplumsal değişim kendi içinde mantık barındıran bir değişimdir. İbn Haldun değişim konusuyla ilgili olarak birbirini takip eden toplulukların âdetlerinde görülen değişim konusunu ele almaktadır. İbn Haldun’a göre bir devlet, bir topluluğu yönetmeye başladığında geçmiş topluluğun yaşam biçiminden etkilenir. Geçmiş devletin ve topluluğun yaşam biçimini belirli oranda sürdürür ve değişime uğratar. Bu değişim birbirini takip eden topluluk ve devletlerce devam ettirilir. Dolayısıyla âdetlerde görülen değişimler ortaya çıkar.⁷⁰

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, İbn Haldun’a göre tarihin doğru yorumlanabilmesi için, tarihçi değişimi dikkate almalıdır. Ayrıca tarihçinin siyasetin ilkelerini bilmesi, toplumsal değişim hakkında bilgi sahibi olması ve tüm bunları aktarılan tarihsel veriler üzerinde tatbik edebilmesi gerekir. Tarihçi toplumsal değişimi anlayabilmek için bir yöntemle göre hareket etmelidir.

⁶⁸ İbn Haldun, MT, Cilt: 1, ss. 190- 191’deki dipnot; MA, s. 38. İbn Haldun’un toplumsal olguların değişmesine işaret ettiği kavramlar “inkilap, tahavvül, istihale, tağayyur, tebeddül ve ihtilaf” şeklinde sıralanabilir.

⁶⁹ Ömer, Özsoy, **Sünnetullah**(Bir Kuran İfadesinin Kavramsallaşması), Fecr Yayınları, İstanbul, 1. Baskı, s. 53.

⁷⁰ İbn Haldun, MT, Cilt: 1, s. 190; MA, s. 38.

1.3. TARİHİN YÖNTEMİ

Yöntem sorunu, doğa bilimlerinde ve insan bilimlerinde kendisini gösteren bir sorundur.⁷¹ Özellikle insan bilimlerinde yöntem meselesi ele alınan konunun insan ile ilişkili olması nedeniyle farklı bir boyuta sahiptir. Yöntem sorunu tarih ilminde de kendisini gösterir. İbn Haldun’a göre tarihin yöntemi umran ilmidir. Tarih insan realitesinden ayrı değildir.⁷² Başka bir deyişle tarih, kutsal bir alan değildir. İbn Haldun tarihin doğru bilgi verebilmesi için insanın toplumsallığının ve bireyselliğinin (psikoloji) göz önünde bulundurulması gerektiğini ortaya koyar.

Tarihsel verilerin anlaşılması, açıklanması ve aktarılması konusu başlı başına bir *yorum* sorunu olarak görülebilir. İbn Haldun’un amacı öncelikli olarak tarihi anlamaktır.⁷³ Bir şeyin anlaşılması ise düzenli, belli oranda açık seçik, incelenmeye değer bir varlık alanı tasavvur etmekle mümkün olabilir. Tarih bağlamında düşünüldüğünde bu nasıl mümkün olacaktır? Zira tarihsel aktarımların (rivayet) doğrulanması deney ve gözlem metotlarıyla yapılamamaktadır. O halde tarihsel verinin sağlıklı bir zeminde yorumlanması sorunu baş gösterir. İbn Haldun, bu sorunu çözmek ve tarihi nesnel bir zemine yerleştirebilmek için, tarihsel verileri toplumsal verilerle birlikte değerlendirmektedir.⁷⁴ İbn Haldun’da tarih çarkının işleyişi ele alınır ve incelenir. Varlığın tabiatına dair bilgi tarihsel aktarımların yorumlanmasının temelindedir.⁷⁵

Tarihçileri tenkit eden İbn Haldun, tarih konusunda hata yapılmaması için uyulması gereken kıstasları ve kaideleri ortaya koyar. Bu bağlamda temhis (eleştiri) faaliyeti önem kazanmaktadır. Temhis bir şeyin aslını, özünü ve halis cevherini bulup ortaya çıkarmak manasına gelir.⁷⁶ Aktarılan bir haber temhis ve nazar süzgecinden geçirildiğinde doğruyu yanlıştan ayırmak mümkün olur. Zira tarihsel

⁷¹ Bilen, *Yorumbilim*, s. 76.

⁷² Cemil Musa Neccar, **İlm et-Tarih ve Felsefetuhu fî fikri İbn Haldun**, Difaf Publishing, Bağdat 2013, s. 15.

⁷³ M.Enan, **İbn Khaldun His Life and Works**, Kitab Bhavan, Yeni Delhi, 1997, s. 110.

⁷⁴ Neccar, s.15. Toplum ve onun farklı durumlarının belirlenmesi anlamına gelen umran ilminin, İbn Haldun’da tarihsel aktarımların doğrusunu yanlışından ayırt etmenin aletidir (miyar).

⁷⁵ Enan’ın eleştirisine göre bazen İbn Haldun tarihçileri eleştirdiği konularda kendisinde hatalara düşmektedir. Enan, s. 115.

⁷⁶ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s, 200; MA, s.46. Temhis ifadesini Rosenthal “critical investigation” (eleştirel araştırma) olarak çevirmektedir. İbn Haldun, **Muqaddimah**, Trans: Franz Rosenthal, Princeton University Press, New Jersey, 1974, s. 36.

aktarımlar, tabiatları itibariyle, yalan ve tahrifata maruz kalabilmektedir. Geçmişte yaşanmış olaylar aktarılırken değiştirilebilmekte ve farklı yansıtılabilmektedir. Her şeyden önce bu epistemolojik bir sorundur çünkü tarihsel aktarım tecrübe yoluyla desteklenemez. Her hangi bir tarihsel olayı ilk olarak gören ve idrak eden kişi o olayın tanığıdır ve onun aktarımı somut bir bilgi değeri içerir. Ancak sırf tanıklıktan kaynaklı bilgi haklılaştırması da sorunlu bir yaklaşımdır. Çünkü tanık olan kişi çeşitli nedenlerle gördüğü olayı farklı yansıtabilir. Tarihsel bilgi, tabiatı itibariyle, İbn Haldun'un düşüncesinde, toplumsal bilgiden bağımsız değildir. “*Tarihin hakikati, âlemdeki umrandan ibaret olan insan cemiyetinden (insani içtima) haber vermektir.*”⁷⁷ Tabiatı itibariyle kendisine hata ve tahrifin karşılabildiği tarihsel bilgi, temhis (eleştiri) ve tahkik (araştırma) faaliyetlerinin süzgecinden geçerek, hakikati itibariyle insan cemiyetlerinden haber vermeye dönüşmektedir. Tahkik yalnızca İbn Haldun'un tarihsel bilgi alanında kullandığı bir kavram değildir. O tümüyle bilginin geçerliliğine ilişkin düşüncesini tahkik yöntemine dayandırmakta ve Aristotelesçi ispatlama yönteminden daha farklı bir bilimsellik kıstası benimsemektedir.⁷⁸

İbn Haldun'un tarihsel bilginin doğru yorumlanması bağlamında kullandığı temhis kelimesinin kökü olan “ m-h-s fiili altını saflığını bozan parçalardan ayırarak halis bir hale getirmek”⁷⁹ anlamına gelir. M-h-s kelimesinin tef'il babında kullanımı olan mehhasa kelimesi, (temhis bu kelimenin mastarıdır) temizlemek, uzaklaştırmak anlamına gelir. İbn Haldun'un kullanımı açısından bu kelimeye bakıldığında eleştirel bir yöntemle tarihsel haberleri doğrulamak anlamı ortaya çıkar.

İbn Haldun'a göre tarihsel aktarımların doğru bir biçimde ele alınabilmesi temhis ve nazar yoluyla mümkün olur. Nazar kelime anlamı itibariyle bakmak demektir. Dilimizde kullanıldığı şekliyle dahi nazar normal ve amaçsız bir bakış olarak tanımlanmaz. Bilakis “nazar etme!” ifadesinde anlamını bulduğu üzere kelime kasıtlı ve belirli bir doğrultuda yapılan bakışa işaret eder. İbn Rüşd'e göre, nazar herhangi bir sıfatla vasıflandırılmaksızın salt anlamıyla düşünmedir.⁸⁰ Bakmak ve düşünmek arasındaki irtibat göz önünde bulundurulduğunda nazar, duyuşal ve gözlem yoluyla oluşan bilgiden bağımsız değildir. Nitekim İbn Haldun akli nazarı

⁷⁷ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 200; MA, s. 46.

⁷⁸ Arslan, s. 355.

⁷⁹ Ahmet Ebu Hâka, **Mu'cem Nefais el- Kebir**, Daru'n Nefais, m-h-s maddesi, Beyrut, 2007, s. 1842.

⁸⁰ İbn Rüşd, **Faslu'l makal fi mâ beyne eş- Şeriati ve'l hikmeti mine'l ittisal**, çev: Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul, trsz, s. 64.

“*delillerden medlule intikal*” biçiminde tanımlar.⁸¹ Bilinmeyenlerin bilinmesine imkân veren akıl yürütme süreci olarak tasvir edilen nazarı,⁸² Fahrettin er- Razi’nin eseri *Muhassal*’e yazmış olduğu telhisi *Lubabu’l Muhassal*’de İbn Haldun nazar kavramını şöyle açıklar: “*Nazar bir kısım tasdikten hareket ederek başka tasdiklere ulaşmaktır*”. Bu anlamın dışında İbn Haldun nazarı, “*nefsin gafletten arındırılması, aklın makule ulaşmak için odaklanması*”⁸³ şeklinde de açıklamaktadır.⁸⁴

Yukarıdaki bilgilerden hareketle nazar, akli bir süreç sonunda bilinenlerden bilinmeyenlere ulaşma şeklinde tasvir edilebilir. Tarih ilmi için düşünüldüğünde ise nazar, *tarihsel olayları akla dayalı bir biçimde yorumlayarak gerek eksiklik gerek yanlışlık olsun bilinenleri düzelterek bilinmeyen noktaları mümkün olan en tutarlı bir biçimde açıklamak* olarak özetlenebilir. Tarihe dair aktarımların düzeltilmesi nazar ve temhis yoluyla meydana gelir. Nazarın tümelliği ve temhis faaliyetinin bilginin içine nüfuz etmesiyle tarihsel bilgi mümkün olan en üst düzeyde doğrulanmaya çalışılır.

Tarihsel aktarımın hatalı bir biçimde gerçekleşmesinin temelinde insanların bir gruba taraftarlık ve aidiyet bilinciyle hareket ederek haberleri çarpıtması yatmaktadır. İnsandaki akıl gücü psikolojik durumlardan ve dış etkilere bağımsız değildir. İnsanlar çoğu kez farkında olmadan veya bazen farkında olarak nesnelliği ve akliliği bir kenara bırakıp olayları olduğu gibi değil de; olmasını istediği gibi aktarabilir. Bu husus, aynı zamanda, bir kadı olan İbn Haldun için gözlemi zor olmayan hususlardan olsa gerektir. Nitekim İbn Haldun bir grup lehine taraftarlık ve onlara temayülün basiret gözünü örteceğini ifade etmektedir.⁸⁵

İbn Haldun’a göre tarih ilminin faydası ve sonucu öncekilerin ahlakları(yaşam biçimleri) konusunda bilgi edinmektir.⁸⁶ Ahlak kavramının buradaki anlamı insanların yaşam biçimleridir. Nesnel bir nazarla bakan tarihçi, umran ilminin yardımıyla insanların yaşam biçimlerini gözlemler ve bu gözlemi sonucunda bazı

⁸¹ Rafik el-Acem, **Mevsua Mustalahâti İbn Haldun**, Mektebe Lübnan Naşirun, Lübnan, 2004, s. 279.

⁸² Gerard, Cihami, **Encyclopedia of Arabic Terminology of Philosophy**, Mektebe Lübnan Naşirun, 1998, s. 904

⁸³ İbn Haldun, **Lubâbu’l Muhassal** (tahkik: Rafik el-Acem) , Mektebetu’l Felsefiyye, 1995, s. 41.

⁸⁴ İbn Haldun, Lubâbu’l Muhassal, 41. Cürcâni, **Ta’rifat**, nazar maddesi.

⁸⁵ İbn Haldun, MT, Cilt: 1, s.199; MA, s. 45.

⁸⁶ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 165; MA, s. 17.

genel kurallar çıkarır. Yaşayış farklılıklarının dikkate alınması tarihin ve toplumun doğru anlaşılmasının şartlarındandır.

Umran ilminde insanların topluluk olarak yaşayış farklılıkları ele alınır. İslam ahlak felsefesinde ise ahlakın ne olduğu konusu, huy ve mizaç kavramları da tartışılmıştır. Mizaç, huy ve âdet gibi kavramların şemsiyesi olması bakımından *hulk* kavramını Farabi “*ister iyi ister kötü olsun nefsin fiillerinin ve arazlarının kendisinden çıktığı (yeti)*” şeklinde tanımlar.⁸⁷ Fahreddin Râzi ise bu kavramı “*düşünme ve zorlama olmaksızın nefsin fiillerinin kolaylıkla ortaya çıkmasıdır*”⁸⁸ tanımıyla açıklar. Yukarıdaki tanımlarda *hulk* kavramının nefis ile doğrudan ilişkisi dikkati çekmektedir. İbn Haldun düşüncesinde ise nefsin sahip olduğu alışkanlıkların değişmesiyle ahlak da değişir. Ahlaki değişim, tarihte ortaya çıkan toplumsal değişimlerin anlaşılması için başvurulması gereken bir olgudur.⁸⁹ Ahlak üzerinde coğrafyanın ve iklim koşullarının da etkisi vardır. Olguyu ve yaşanan hayatı dikkate alan genel yöntemine uygun bir biçimde İbn Haldun, ahlak konusunu daha olgusal bir zemine çekerek tüccarların, ulemanın, çiftçilerin ahlakından söz eder.⁹⁰ Mesleklerin insan ahlakı üzerindeki etkilerini tartışır. Toplumsal farklılıkları anlama açısından mesleklerin insan *nefsi* üzerindeki etkisi vardır.⁹¹ Örneğin İbn Haldun tüccarlığın dürüstlük hasletini zayıflattığını düşünür.⁹² Tarihsel değişimleri, yaşam biçimlerindeki değişimlerle ilişkilendiren İbn Haldun’un tarih anlayışı kendisinden öncesine nazaran farklı bir tarih anlayışıdır.

İbn Haldun’un bu özgün tarih anlayışını daha genel bir bağlamda ele alan Togan’ın ifadesine göre İslamiyetten önce tarihi bir ilim haline getirme teşebbüsü Thucydides, Polibus ve Tacitus gibi Yunan düşünürlerince denenmişse de Ortaçağ’ın hâkim *teolojik* zihniyeti diğer bilimlerin gelişmesinde olduğu gibi tarih ilminin gelişmesinde de bir durak noktası oluşturmuştur.⁹³ Bu sebeple tarih ilmi Ortaçağ dünyasında bir bilim olma hususiyetini kazanamamıştır. İbn Haldun’un önerdiği ve

⁸⁷ Gerard, Cihami, **Encyclopedia of Arabic Terminology of Philosophy**, s. 303.

⁸⁸ Cihami, s. 304.

⁸⁹ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 162; MA, s. 13.

⁹⁰ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 720; MA, s. 413.

⁹¹ Toplumla alakalı ilimler ve psikoloji arasında ikisi de insanı ve davranışını konu alması bakımından irtibat vardır. Bilen, Sosyal, s. 18; bu irtibat David Hume gibi empirist filozoflar tarafından da vurgulanmıştır, Özlem, s. 61.

⁹² İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 713; MA, s. 409.

⁹³ Z, V, Togan, Ortaçağ İslâm Âleminde Tenkidî Tarih Telâkkîsi, **İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi**, Cild I Cüz I-IV, 1953, s. 43.

ortaya koyduğu tarih ilmi ise bir istisna teşkil eder. Zira İbn Haldun, oldukça nesnel ve ilmi bir tarih anlayışını ön görmekte ve bu anlayışını tarih ilminin yöntemi olarak umran ilmini tespit etmesiyle somutlaştırmaktadır. “*Haberlerin doğru olup olmadığının tespit edilmesi umran ilmine bağlıdır.*”⁹⁴

İbn Haldun tarihte aktarılan bilgiyi sağduyu zemininde inceler ve eleştirir. Tarih saçma bilgilerden arındırılmalı, mantıklı ve rasyonel bir biçimde değerlendirilmelidir. Tarih nasıl olursa olsun bilginin aktarılması değil; gerçekle uyum(mutabakat) içerisinde olan bilginin aktarılmasıdır.⁹⁵ Tarihsel aktarımların gerçeğe uymamasının birçok sebebi vardır. Bunlardan bir tanesi de psikolojik sebeptir. İbn Haldun’a göre, insanlar tabiatlarından kaynaklanan bir eğilimle geçmişte yaşanmış olayları abartırlar.⁹⁶ Hiçbir olgusal mesnede dayanmayan haberler doğruluk değeri taşımaz. Geçmişin anlaşılmasında kıtas yaşanan hayattır. Bu düşünceyi o, “suyun suya benzemesinden daha çok, geçmiş, geleceğe ve hale (yaşanılan duruma) benzer”⁹⁷ diyerek veciz bir biçimde ifade eder.

Tarihsel aktarımlarda yanlışların ortaya çıkmasının diğer bir nedeni gariplik ve acayipliklere düşkünlüktür. Garip şeylere düşkün olan insan, bu düşkünlüğünü bir rivayeti aktarırken de ortaya çıkarmaktadır. İnsanın düşünmeden konuşmaya meyyal bir tabiatının olması da, tarihsel aktarımlarda yanlışların ortaya çıkmasının diğer bir nedenidir. Bir rivayeti aktaran kişi o rivayeti öncelikli olarak kendisi tenkit etmelidir.⁹⁸

Geçmişin yaşanılan duruma benzemesi umran ilminin önemli bir boyutunu teşkil etmektedir. Nitekim umran ilmini, toplum olarak insanın incelenmesi olarak gören İbn Haldun, insanın bireysel ve toplumsal anlamda gözlemlenmesiyle tarihin verilerini tashih etmektedir. Umran ilmi sadece tarihle ilgili boyutta öneme sahip bir ilim değildir. Coğrafya, iktisat, ilimler ve dil konularında da umrana dair anlayışın etkisi görülebilir. Toplumsallığın bütün insani faaliyetler üzerinde etkisi vardır. Ancak toplumsallık insan tabiatından bağımsız değildir. İbn Haldun, hükümdarlık, devlet, ekonomi gibi konuların anlaşılması için insanın tabiatını göz önünde

⁹⁴ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 159; MA, s. 10.

⁹⁵ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 167; MA, ss. 18-19.

⁹⁶ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 169; MA, s. 20

⁹⁷ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 166; MA, s. 17.

⁹⁸ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 189; MA, s. 37.

bulundurur. O genel yöntemiyle uyum içerisinde insan tabiatını da olgusal ve gerçekçi bir biçimde ele alır.⁹⁹

İbn Haldun'un yorumlayışı açısından bakıldığında, bugün ve gelecek arasında kurulan bağlantı ne tür bir bağlantıdır? Geçmişte, bugünde ve gelecekte toplum olarak tebarüz eden varlık insandır. İnsan varlığı, bu varlığı anlamayı mümkün kılacak bir süreklilik arz eder. Nihayetinde insandan hareketle toplumu ve toplumsallaşan insanın yarattığı tarihi anlamayı mümkün kılan ilim ortaya çıkar. İbn Haldun'un geçmiş, bugün ve gelecek arasında tasavvur ettiği benzerlik nedir? Bir olgunun diğer bir olgu ile benzerlik arz edebilmesi için arada bir bağ olması gerekir. İbn Haldun'un işaret ettiği benzerlik ise, insanla ilgili sürekli durumlardır.¹⁰⁰ Örneğin, asabiyete dayanması bakımından bütün insan toplulukları dün de bugün de gelecekte de bir benzerliğe sahiptir.

İnsanla ilgili başka bir sürekli durum da insanın tabiatla ilişkisinden kaynaklanan sınırlılıklardır. Örneğin, İbn Haldun'a göre altı yüz bin sayısına ulaşılan bir ordunun varlığıyla ilgili bir haber kabul edilemez. Çünkü bu hem coğrafyanın kıstaslarına uymaz. Hem de insanın gündelik hayatta gözlemlenen durumlarına terstir. Böyle bir ordu komuta edilemez. İbn Haldun tarihçilerin bu tarz aktarımlarını tenkit eder. Ancak dini metinlerde bahsedilen, akıl ve olguyla bağdaşmayan, aktarımları ise eleştirmez. İbn Haldun daha baştan dini ve tarihi olanı ikiye ayırır. Tarihi aklın alanına dâhil eder ancak dini olanı aklın alanına dâhil etmez.¹⁰¹ Bu yönüyle kendi geleneğinin dogmaları içerisinde gerçek addedilen olayları umran ilminin tenkit süzgecine sokmaz fakat tarihsel addedilen bilgi ve rivayetleri tenkit süzgecinden geçirir. Din inşai (emir) cümlelerden meydana gelir. Tarih ise haberlerden oluşur. Emir ifadeleri tenkidin konusu yapılmaz.¹⁰² Haber ifadeleri ise yapılır. Ancak dini metinlerde yalnızca emirler değil aynı zamanda tarihsel olaylara da yer verilmektedir. İbn Haldun konunun bu yönüne temas etmez.

İbn Haldun'a göre tarihçinin yaşanılan şimdiki durumu (hazır) kuşatıcı bir biçimde bilmesi gerekir (ihata). Bu kuşatıcı bilgiyle tarihçi, geçmişte olan ve

⁹⁹ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 386; MA, s. 175 İbn Haldun, özellikle devletle ilgili açıklamalarında insan tabiatına vurgu yapar.

¹⁰⁰ Bilen, Sosyal, s. 20.

¹⁰¹ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 203; MA, s. 47.

¹⁰² İbn Haldun, MT, Cilt:1, ss. 202- 203; MA, ss. 46,47.

gelecekte olabilecek (gaib) durumlara dair bir perspektif sahibi olmalıdır.¹⁰³

Bilimin tespit, ilişkilendirme ve tedbir (tahmin) olmak üzere üç önemli işlevi vardır.¹⁰⁴ Umran ilmi bu üç işlevi de yerine getirir. Umran ilmini yöntem olarak kullanan tarihçi, geçmişte olanı tespit eder. Tarihçi tespitlerini doğrulamak için birbiriyle ilişkilendirir (delalet) ve bu ilişkilendirme sonucunda ilerde meydana gelebilecek toplumsal hadiselerle yönelik bir ufuk çizer (tahmin). Örneğin geçmişte yaşamış toplumlar gözlemlenerek asabiyet olgusuna ulaşılır. Ardından içerisinde yaşanılan dönemde bu olgunun karşılığı bulunur ve insanların yaşam tarzı gibi başka olgularla ilişkilendirilir. Sonuç olarak gelecekte ortaya çıkacak insan topluluklarının asabiyete sahip olacağı belirlenir. Bu faaliyetler yaşanılan hayatın temele alınmasıyla söz konusu olur.

Dolayısıyla İbn Haldun'un tarih yönteminde aktarılan rivayetler yaşanılan duruma (umran) göre değerlendirilir. Bu değerlendirme sonucunda bazı geçerli sonuçlara ulaşılır. Ulaşılan kesin sonuçlar umran ilminin temel kaidelerini meydana getirir. Tarih umran ilmi aracılığıyla tenkit edilir.

İbn Haldun'un tarih ilmine kazandırdığı bakış açısı, Tanrı'nın iradesinin tecelli ettiği bir alanı anlamaya yönelik olmaktan çok olan vasıtasıyla olacak olanı bilmeye yöneliktir. Tarihin bütüncül bir bakış açısıyla sebeplerinin kavranılarak yorumlanması söz konusudur. Rivayetler ilmî, toplumsal ve psikolojik açıdan elden geçirilmeksizin doğru ve yanlış bulunamaz. İbn Haldun'a göre tarihçi en genel anlamıyla varlıkların tabiatı hakkında bilgi sahibi olmalıdır.

Varlıkların tabiatlarına dair bilgi, *metafizik* bilgiden ziyade bilimsel bilgi olarak tebarüz eder. Zira İbn Haldun kendi dönemindeki bilim dallarının sunduğu varlıkların tabiatlarına dair bilgiyi daha çok döneminin bilimsel verilerini kullanarak ele almaktadır. Örneğin coğrafi ve psikolojik verilere kendi insan ve toplum kuramını haklılaştırmak ve sağlam bir zeminde ele almak için sıkça atıfta bulunmaktadır.

Sonuç olarak, İbn Haldun'un tarih yönteminde oldukça realist kendi döneminin bilimsel verilerini dikkate alan, toplumun işleyişini ortaya koyarak tarihsel aktarımları buna göre değerlendiren bir perspektife sahip olduğu görülür. Bu

¹⁰³ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s.189; MA, s.37.

¹⁰⁴ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 203; MA, s. 47; Bilen, Sosyal, s. 19.

metodun diğerk bir yönü de tarihsel ve toplumsal alanda nedenselliğey yapılan vurgudur.

1.4. TARİHTE NEDENSELLİK

İbn Haldun, tarih ilmini umran ilmi aracılığıyla sebep sonuç bağlantısını dikkate alan bir ilim haline dönüştürmektedir.¹⁰⁵ Tarih, sebeplerin incelemesi sonucunda felsefi bir ilim haline gelir. Bir şeyin sebeplerinin bilinmesiyle o şeyle ilgili tam bilgi elde edilir. Tarihsel ve toplumsal alana dair bilgi de bu alanların nedenlerine dair bilgidir. Kendisinden önceki gelenekte, tarihsel ve toplumsal alana uygulanmayan sebep arayışını İbn Haldun tarihsel ve toplumsal alana uygulamıştır.

Nedensellik meselesini, öncelikle epistemolojik ardından metafizik bir mesele olarak tanımlamak mümkündür. Hatta felsefenin ortaya çıkışıyla ilgili felsefe tarihlerinde sıkça atıfta bulunulan arkhe problemi bile nedensellik başlığı altında ele alınabilir. Zira evrendeki varlıkların arkasında yatan onları var eden şeyi sorgulamak, aslında onları var eden nedeni sorgulamaktır.

İslam düşüncesinde neden kavramı sebep ve illet sözcükleriyle karşılaşılır. Bu iki kavram birbirinin yerine kullanılan kavramlardır.¹⁰⁶ İlet sözcüğü isim olarak kullanıldığında hastalık manasına gelir. Ayrıca illet, bir şeyde değışikliğı meydana getiren faktör olarak açıklanır.¹⁰⁷ Sebeb kelimesi ise “nesneye kendisi aracılığıyla ulaşılan şey” olarak tanımlanmaktadır.¹⁰⁸ İlet en genel anlamıyla “varlığında veya mahiyetinde bir nesnenin kendisine ihtiyaç duyduğu şeydir.”¹⁰⁹

Bir şey hakkında kuşatıcı ve tam bir bilgi o şeye dair nedenlerin bilinmesi ve anlaşılmasıyla meydana gelir. En genel anlamıyla bilgi neden sorusunun cevabında ortaya çıkan ve bu sorunun sonucunda elde edilen açıklamanın bir ürünüdür. Maddi,

¹⁰⁵ Stephen Frederic, Dale, Ibn Khaldun Last Greek First Annaliste Historian, **International Journal of Middle East Studies**, 38(2006), s. 431-451

¹⁰⁶ Cihami, Gerard, **Encyclopedia of Arabic Terminology of Philosophy**, s. 337.

¹⁰⁷ Nuri, Adıgüzel, İslam Felsefesinde İlet Kavramı, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Yıl 2002, IV/ II, s.159. Bu bağlamda “illet”in ön plana çıkan iki anlamı vardır. Birincisi, dâhil olduğu yerdeki hal değışikliğı ikincisi ise illet ve malül arasındaki art ardalık ve peşpeşeliktir.

¹⁰⁸ Adıgüzel, s. 160.

¹⁰⁹ Adıgüzel, s. 161.

formel, fail ve ereksel neden olmak üzere dört farklı neden türü nedensel açıklamanın farklı boyutlarını oluşturur.¹¹⁰

Fârâbî'ye göre sebebin kendisi de bir sebep aracılığıyla meydana gelir. Sebebi sebep yapan şey ise ilkedir. Sebebin ilke ile ilişkisi, sebebin bilgisini mümkün kılacak düzenli bir biçimde meydana gelir. Fârâbî'nin ifadesine göre, “*oluş âleminde ister hâdis bir tabiat olsun ister hadis bir ihtiyar (insan fiili) olsun bir sebepten kaynaklanmayan herhangi bir şey yoktur.*”¹¹¹

Nedensellik konusu, bilimsel ve metafiziksel araştırmanın doğrudan ilgi alanına girmektedir. Nitekim Fârâbî'nin *Kitâbu'l Burhan* adlı eserinde yaptığı ayrıma göre sebep kavramı doğrudan burhan ile bir başka deyişle bilimsel bilgi ile ilişkilidir.¹¹² Fârâbî'nin açıklamasına göre sadece sebep veren burhanlar varlıkla ilgili bir delil ortaya koymazlar. Buna göre bir şeyin varlığı onun bilgisini önceler. Varlığı olmayan bir şeyin bilgisi olmaz. Fârâbî'ye göre varlık bilgisi, “ya doğrudan ya duyu ile ya da delil diye adlandırılan burhanlarla” olur.¹¹³ Bir şeyin var olduğuna dair bilgi duyu ve akıl aracılığıyla elde edilir. Örneğin akıl vardır şeklindeki bir önermenin hem duyu ile hem de akıl yürütme ile irtibatı vardır. Çünkü zihin bir hükmü kendi içerisinde ve dış dünyada hiçbir karşılığı olmayacak şekilde çıkarmaz. Zihin dış dünyayı gözlemler ve dış dünyadan ilkeler çıkarır.

Umran ilminde sebepler tarihsel olayların sebepleridir. Tabiat veya metafizik alandaki sebeplilikten farklı olarak umran ilminde çok yönlü bir sebeplilik hâkimdir. Umran ilmi tarihsel aktarımların tashihinde burhan vazifesi görmektedir.¹¹⁴ Zira umran ilminin verileri dış dünyada bulunan toplumsal varlık alanının akıl aracılığıyla gözlemlenmesiyle meydana gelmektedir.

İbn Haldun, burhan kavramına atıfta bulunsa da, metafizik ve siyaset gibi konularda filozoflardan ayrılır. Ancak nedensellik vurgusuyla filozoflara yaklaşır. İbn Haldun, filozofların tabiat ve metafizik alanında temele aldıkları nedenselliği, tarih ve toplum alanına taşır. Tarihin felsefi ilimlerden bir tanesi haline gelmesi

¹¹⁰ Falcon, Andrea, “Aristotle on Causality”, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed), URL= <<http://plato.stanford.edu.tr/archives/spr2014/entries/aristotle-causality/>>

¹¹¹ Fârâbî'nin *Kitâbu'l Fusus* adlı eserinden aktaran Cihami, s. 336 (sebepe maddesi).

¹¹² Farabi, “burhan” kavramını farklı açılardan ayrıma tuttuğu bu eserinde, varlık veren burhanlar ve sebep veren burhanlar şeklinde bir ayrıma gitmektedir. Burhan kavramının bilimsel bilgi şeklinde açıklanması ile ilgili olarak David, Ross, **Aristotle**, Routledge, London and Newyork, 1995, s. 42.

¹¹³ Fârâbî, s. 21.

¹¹⁴ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 204; MA, s. 48.

umran ilmi aracılığıyla tarihsel olayların sebep ve illetlerini araştırması dolayısıyladır.

Sebeup ve illet kavramlarına dair felsefî tartışmalara girmeyen İbn Haldun’a göre, tarihsel ve toplumsal (beşeri ve ictimai) olaylarının sebep ve illet yönünden araştırılması ve sonuçların ortaya koyulması umran ilminin vasıflarından bir tanesini teşkil etmektedir.¹¹⁵ Nitekim “*tarih ilminin, yorumlayıcı bir anlama ve açıklama işlevi üstlenebilmesi için sosyal olayların illet ve sebeplerini araştırması gerekir*”.¹¹⁶ Farklı tarihsellik ve toplumsallık alanları umran ilminde keşfedilir; devlet, şehir, asabiyet, umran, ilimler ve sanatlar gibi insan faktörünün etkin olduğu alanlar tahlil edilir. Tarih ve toplum bireylerin ve liderlerin eylemleri aracılığıyla açıklanmaz.¹¹⁷ Bu alanlarda ortaya çıkan olgular nedensel açıklamalarla aydınlatılır. Örneğin, İbn Haldun’a göre umranın yıkılmasının nedeni, asabiyet sahibi yönetici topluluğun yaşam biçimi anlamında ahlakının değişmesi ve yozlaşmasıdır.¹¹⁸ Bu yozlaşmanın ortaya çıkmasının nedeni ise refahın artması ve lüksün yaygınlaşmasıdır. Lüksün yaygınlaşmasının nedeni ise hadaretin artması ve bedavet özelliklerinin yok olmasıdır.¹¹⁹ Bu açıklamadan hareket edilirse İbn Haldun’un nedensellik anlayışı açıklık kazanır. Zira onun nedensellik anlayışında, insana dair durumların (örnekte ahlak, refah, toplumsal değişme, yozlaş) nedenselliği incelenmektedir.¹²⁰

İbn Haldun’un tarihte var olduğunu düşündüğü yasalar, bazı yazarlarca üç başlık altında özetlenmektedir. Bunlar nedensellik yasası (illiyet kanunu), benzerlik yasası (teşabüh kanunu) ve benzemezlik yasası (tebayün kanunu) olarak sıralanmaktadır.¹²¹ Örneğin bir devletin kurulması ve yıkılmasında bu üç farklı yaklaşım gözlemlenebilir. İnsan toplulukları refah ve sükûnu amaçlarlar. Bu amaca ulaşmak için devlet kurarlar. Dolayısıyla insanların devlet kurmaya yönelmesinin

¹¹⁵ “*Umrana arız olan devlet- millet, şehir-köy, izzet- zillet, çoğalma- azalma, ilim- sanat, kazanma- kaybetme, bedevilik- hadarilik, olanlar (vaka)- olması beklenenler (muntazar) gibi hal ve vaziyetlerin hepsini bu eserde genişçe anlattım, delillerini ve illetlerini izah ettim.*” İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 162. MA, s. 37.

¹¹⁶ Bilen, Yorumbilim, s. 20.

¹¹⁷ Bilen, Yorumbilim, s. 21.

¹¹⁸ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 386; MA, s. 176.

¹¹⁹ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 398; MA, s. 183.

¹²⁰ İbn Haldun’un nedenselliği toplumsal alana uyguladığıyla ilgili olarak bkz: Kadir Canatan, **Mukaddime (Klasik Sosyal Bilimler Sözlüğü)**, Rasyo Yayınları, İstanbul 2009, ss. 145, 329.

¹²¹ Bu bölümlendirme İbn Haldun araştırmacılarından Taha Hüseyin tarafından yapılmıştır. İbn Haldun’un umran ilminin burhani bir karaktere sahip olduğunu ifade etmesi ve genel anlamıyla mantık kategorilerinin bu üç kategoriye indirgenebileceği göz önünde bulundurulursa İbn Haldun’un nedensellik anlayışının mantıksal ve rasyonel bir temele dayandığı görülür.

nedeni hâkimiyet kurmak ve refaha ulaşmaktır (nedensellik). Ancak her topluluğun devlet kurma biçimi aynı olmayabilir. Zamanın değişmesiyle devlet örgütlenmesinde de değişimler görülür (benzemezlik yasası). Bu değişiklikler farklı topluluklarda değişik şekillerde tezahür etse de tüm topluluklarda ortak olan yönler bulunabilir (benzerlik yasası).

İbn Haldun toplumsal yasalılığı keşfederken değişme olgusunu da göz önünde bulundurmakta ve değişimin kendisinin anlaşılması ve yorumlanması gereken bir yasa olduğunu ifade etmektedir. Değişim benzemezlik yasası olarak ifade edilebilir. İbn Haldun çağlar ve milletler arasında farklı olan hususları ve bu hususların doğurduğu sonuçları açıklamayı hedefler.¹²² Umran ilmi tarihsel bilgiyi ilmi bir bakış açısıyla, tarihte yaşanan olayların sebep ve illetlerini göz önüne alarak dönüştürür. Sonuç olarak tarihsel veri burhani bir hüviyet kazanır.¹²³

Sonuç olarak, bilimsel bilginin ayrılmaz bileşenleri olan sebep ve illet araştırmasını, İbn Haldun metafiziksel bir nedensellik anlayışından ziyade tarihsel ve toplumsal bir nedensellik anlayışı benimsemektedir. İlmi araştırma öncelikle bir olgunun varlık düzlemini belirler.¹²⁴ Buna uygun olarak umran ilmi, toplumsal varlık alanını ilmin konusu haline gelebilecek bir alan olarak görür. Tarihin doğru bir şekilde yorumlanması İbn Haldun'un kuramının amacıdır.

Tarihsel aktarımların yorumlanması, aktarımların tahkik edilmesi anlamına gelir. Bu doğrulama aktarımların neden sonuç ilişkisine uygun olmasıyla mümkün olabilir. Örneğin iki devlet arasındaki savaşa dair bir tarihsel aktarım, savaşların neden çıktığına dair ilkelere tamamen zıt ifadeler içeriyorsa bu aktarım kabul edilmez. Umran ilmi toplumsal olayların nedenlerini tespit eder. Tarih ise bu nedenleri kabul eder ve aktarımlarını onlara uygun olarak yapar. Dolayısıyla en genel anlamıyla İbn Haldun'un yorum kuramı tarihsel ve toplumsal olayları nedenleriyle birlikte yorumlayan bir kuramdır.

¹²² Canatan, ss. 331, 333.

¹²³ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 204; MA, s. 47. İbn Haldun burhani bilginin geçerli bilgi anlamına geldiğini kabul eder. Steve Alan Johnson, **A Critical Analysis of the Epistemological Basis of Ibn Khaldun's Classification of the Sciences**, Indiana University(Doktora Tezi), 1989, s. 14.

¹²⁴ Bilen, Sosyal, s. 23.

İKİNCİ BÖLÜM

TOPLUMUN YORUMLANMASI

Bu bölümde İbn Haldun'un *Mukaddime*'de tarih, toplum ve bilgi başlıkları altında sistemleştirdiği yorum kuramının toplum kısmı üzerinde durulacaktır. Birinci bölümde ele alındığı üzere, İbn Haldun, tarihin ilim haline gelebilmesi için yöntem olarak umran ilmini kullanılması gerektiğini ifade eder. Umran yani insan toplulukları, akledilebilir (muteakkale) bir hakikat alanını oluşturmaktadır.¹²⁵ Umran ilmi toplumsal ve tarihsel hakikat alanının araştırılmasıdır. Tarihin ilim olabilmesinin en önemli şartı ise, toplumsal durumları, dış dünyadaki varlıkların (mevcudat) tabiatını, siyasetin, coğrafyanın ve psikolojinin sunduğu verileri dikkate almasıdır. Tarihin yöntemi olan umran ilminin kendisi nasıl bir ilimdir? Hangi kategorileri merkeze alır? Umran ilminin dayandığı temel kategoriler *zarurât* (zorunluluklar), *hâciyyât* (gereksinimler) ve *tahsîniyyât* (lüksler) kategorileridir.

Bu üç kategori İslam düşüncesinde fıkıh ilminde detaylı olarak tartışılmaktadır. Fıkıhta, din, akıl, nesil, can ve mal zaruret kategorisinde yer alır. Bu beş zaruretin kolaylıkla karşılanmasına yönelik fiiller ve durumlar *hâciyyât* (gereksinim), bu kategorilerin güzelleştirilmesine yönelik fiiller ve durumlar ise *tahsîniyyât* olarak isimlendirilir. İbn Haldun, fıkıhta ele alınan beş zaruriyi ikiye indirmektedir ve toplumsal örgütlenmeleri zaruret, gereksinim ve lüks kategorileri yardımıyla açıklamaktadır. Zaruretleri ikiye indiren umran ilmi, zorunluluk, gereksinim ve lüks kategorilerini dikkate alarak toplumu açıklamaktadır. Bu üç kategori, yaşanan hayatın temel kategorileridir. Dolayısıyla umran ilmi yaşanan hayatı temel alarak toplumu açıklamaktadır. İbn Haldun'un da işaret ettiği üzere, umran ilmine en yakın ilimlerden bir tanesi filozofların medeni ilmidir. Bu ilimde toplum yaşanan hayattan hareket edilerek ele alınmamaktadır. Bu nedenle İbn Haldun medeni ilim bağlamında filozofları eleştirmektedir.

Zaruret, ihtiyaç ve tahsîniyyât kategorileri toplumun anlaşılması ve yorumlamasında, başvuru kategorileridir. Örneğin, bedevilik, hadarilik ve asabiyet

¹²⁵ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 205; MA, s. 48. "Akli ve tabii olan her hakikat, zatının arzaları itibariyle inceleme ve araştırma konusu olmaya elverişli olduğuna göre her mefhum ve hakikat itibariyle[her mefhum ve hakikate ait] bir ilmin olması ve bu ilmin o mefhum ve hakikate mahsus olması icap eder".

bu üç kategori temelinde açıklanır. Bedevi ve hadari olmak üzere iki tür insan topluluğu vardır. Bedevi ve Hadari insan topluluklarının farklılıkları yaşam biçimleri ve ekonomik durumlarıyla alakalıdır. Bedevi topluluklar, hadariliğe (yerleşik hayat) yönelmek isterler. Bu yönelim asabiyeti zorunlu kılar. İlgili başlıklarda bu kavramlar ve olgular arasındaki ilişki ele alınmıştır.

İbn Haldun'un toplum yorumlamasını İslam düşüncesi ve felsefesi araştırmacılarından Macit Fahri şu şekilde özetlemektedir:

*“İnsan kurumlarının doğma, gelişme ve büyümelerinin altında yatan çevresel ve tarihsel yasaların tahlili, kısmen coğrafi, kısmen ekonomik kısmen de toplumsal bir mahiyeti haizdir ve belirgin biçimde tabii ve olgusal bir temele sahiptir.”*¹²⁶

Umran ilminde yaşanan hayat dikkate alınarak insan ve insan toplulukları açıklanır. Yaşanan durumu temele alan umran ilmi, insan tabiatı, havanın ve iklimin insana etkisi ve ekonomi gibi farklı verileri dikkate alır ve toplumu bu veriler bağlamında çeşitli açılardan yorumlar.¹²⁷ Bu yönüyle bir anlama ve yorumlama faaliyeti olarak umran ilmi ve temel kavramları üzerinde durmak gerekmektedir.

2.1. UMRAN VE TEMEL KAVRAMLARI

Umran ilminin kendisinin kurduğunu belirten İbn Haldun,¹²⁸ bu iddiasını ispat sadedinde kendinden önce yaşamış düşünürlerin ve kendisinden önce kurulmuş disiplinlerin umran ilminin ilgi alanına giren konulara doğrudan temas etmediklerini ifade eder. Umran ilminin ilgi alanına giren konulara, siyaset, cedel, dil ve fıkıh usulü disiplinlerinde parça parça da olsa temas edilmiştir. Ancak toplumla alakalı konular bir ilim vücuda getirecek biçimde bütüncül bir bakış açısıyla incelenmemiştir.¹²⁹

Umran ilminin meselelerini dolaylı olarak ele alan disiplinlerden bir tanesi de fıkıh ilmidir. Örneğin fıkıhta, insan öldürmenin yasak olduğu hükmünün verilmesinin illeti, insan türünün bozulmasını önlemektir. İbn Haldun'a göre fıkıh

¹²⁶ Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University Press, New York- London, 1970, s. 369.

¹²⁷ Say, s. 284.

¹²⁸ İbn Haldun bu tespiti de ihtiyatı elden bırakmamakta ve bu ilminden daha önceki nesillerin haberdar olabileceklerini fakat kendisine böyle bir bilginin ulaşamadığını ve eldeki eserler arasında bu ilme dair bir eser göremediğini ifade etmektedir.

¹²⁹ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 205; MA, s. 48. Arslan, s. 67.

âlimlerinin toplumun ve insanların korunmasını illet olarak göstermeleri, umran ilminin alanına temas ettiklerinin göstergesidir. Zira bu bakış açılarıyla onlar, toplumsal durumu dikkate almakta ve verecekleri hükmün illetini toplumsal durumun korunması olarak açıklamaktadırlar.

Yukarıdaki örnekte de görüldüğü üzere fıkıh da tıpkı umran ilmi gibi toplumla ilişkilidir. Hüküm koyucu bir ilim olması bakımından, Fıkıh hem bireysel hem de toplumsal yaşamla irtibatlıdır. Nitekim toplumsal yönü dolayısıyla *İlimlerin Sayımı* adlı eserinde Fârâbî, fikhî medeni ilimler arasında zikretmiştir.¹³⁰

Fıkıhta detaylı bir biçimde ele alınan zarurât, hâciyyât ve tahsîniyyât kategorileri umran ilminin temellendirilmesinde ortaya çıkmaktadır.¹³¹ İbn Haldun bu kategorileri toplum yorumlamasının temeline koymuş ve *Mukaddime* de birçok meseleyi bu kategoriler dâhilinde ele almıştır.

Yukarıda da ifade edildiği gibi fıkıh ta zaruretler, beş zaruri olarak açıklanır. Din, nefis, akıl, nesil ve mal¹³² insanların zaruri olarak karşılanması icap eden gereksinimleridir. Fıkıh Usulünde zorunluluk, gereksinim ve lüks kategorileri *maksatlar* üst başlığı altında ele alınır.¹³³

Zaruret, ihtiyaç ve tahsiniyyât kategorileri en temel anlamıyla *menfaatlerin celbi (elde edilmesi), zararların defî (uzaklaştırılması)* önermesinde ifadesini bulur. İnsanlar, doğal olarak, faydalı olan şeyleri elde etmek; zararlı olan şeylerden de kaçınmak üzere fiillerini meydana getirirler. Konunun İslam Hukukunda ele alınması, hukukun insan fiilleriyle ve bu fiillerin saiklarıyla doğrudan alakalı bir disiplin olmasıyla açıklanabilir. Din de (İslam), İslam hukukçularının büyük bir çoğunluğunun görüşüne göre, insanın faydasına ve zararına olan şeyleri dikkate alarak onun dünyevi ve uhrevi maslahatları elde etmesini amaçlamaktadır.¹³⁴

Dünyevi maslahat ve uhrevi maslahat ayrımı İbn Haldun'un akli, dini, tabii mülk ayırımını anlamak için önem arz etmektedir. Bir yönetim biçimi, uhrevi maslahatları yani öbür dünyayı, dikkate alıyorsa dini mülk olarak isimlendirilir.

¹³⁰ Fârâbî, *İhsa*, s. 85-86.

¹³¹ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 209, Cilt: 2, s. 723; MA, ss. 51, 410.

¹³² Zekiyüddin Şaban, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, çev: İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara, 2009, s. 414.

¹³³ Z. Şaban, s. 414.

¹³⁴ Ebu İshak Şâtîbî, **el Muvafakât**, Daru'l Marife, Beyrut, 2010, Cilt: 2, s. 323.

Ancak amacı sadece toplumu yönetmek ise akli, insanların zaruri ve şehevî isteklerini gerçekleştirmek ise tabii mülk olarak isimlendirilir.¹³⁵

İslam hukukunda ele alınan ve İbn Haldun'un da umran ilmi bağlamında yaptığı analizlerde sık sık atıfta bulunduğu, zorunluluk kategorisinden sonra gelen diğer kategori ise gereksinim kategorisidir. İnsanların yaşantılarını kolaylık içinde ve sıkıntıya düşmeden sürdürebilmek için muhtaç oldukları düzenlemeler anlamına gelen hâciyyât (gereksinim) kategorisine giren şeyler, zarurâtın aksine bulunmadıklarında toplumsal hayat bozulmaz. Hâciyyâtın temel mantığı zorluk ve sıkıntıyı ortadan kaldırmaktır. İnsanlar, yaşamın genel akışı içerisinde en rahat biçimde faaliyet yürütme içgüdüsüne sahiptirler. Bu içgüdünün dikkate alınması ve beşeri ilişkilerde kolaylığın esas alınması, gereksinim kategorisini meydana getirir.¹³⁶

İbn Haldun'un yorumuna göre ise insanlar hem bireysel hem de topluluk olarak gereksinimleri ve lüksleri elde etmek için çabalarlar. Örneğin pratik zanaatlar gereksinim ve lükslerin karşılanması için meydana getirilir ve insanların rahat ve konforunu amaç edinirler.¹³⁷

Tahsiniyyât ise zaruri ve gerekli olan maslahatların kemale ulaştırılması anlamına gelir. Tahsiniyyât İslam hukukunda “*kâmil insan, üstün ahlak ve güzel davranış nitelendirilmelerinin gerekli kıldığı durumlar*” olarak tanımlanır.¹³⁸ Örnekle açıklamak gerekirse, yeme ihtiyacının karşılanması esnasında yemek adabına uyulması tahsini bir fiildir. İbn Haldun, fıkıhın bakış açısından farklı olarak, tahsiniyyât kategorisinin doğal ve ahlaki sonuçlarını, toplum ve birey üzerindeki etkileri bağlamında dikkate alır. Onun akıl yürütmesi şöyledir: İnsan, öncelikli olarak zaruri ihtiyaçlarını (hayatta kalma ve beslenme) karşılama çabasıdadır. Bedevi umranda amaç ağırlıklı olarak zorunlulukların karşılanmasıdır. Bedevi umranda asabiyet aracılığıyla hayatta kalma ihtiyacını gideren insan toplulukları, devlet aracılığıyla gereksinim ve lüks taleplerini karşılamak üzere mülke

¹³⁵ İbn Haldun, MT, Cilt:1, ss. 420, 421, 422; MA, ss. 199, 200, 201. “*Hilafet, uhrevî maslahatlar ile bunlara bağlı olan dünyevî maslahatlar hususunda nazar- ı şer’inin gereğine göre tüm insanları sevk ve idare etmektir. Zira Şari’ nazarında, dünyadaki tüm ahval, ahiretteki maslahatların nazar ı itibara alınmasına bağlıdır*”.

¹³⁶ Z. Şaban, s. 415.

¹³⁷ “*Sanatlar, refahın ve servetin meydana getirdiği talep sebebiyle zarifleşir*” İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 723; MA, s. 415.

¹³⁸ Z. Şaban, s. 416; Şâtübî, s. 327.

yönelirler.¹³⁹ Ancak lükse yönelim aynı zamanda bir bozulmanın da işaretidir. Hadari yaşam biçiminde yaygınlık kazanan lüks düşkünlüğü, sefahate dönüşür ve umranın yıkılmasına neden olur.

Zarurât, hâciyyât ve tahsîniyyât kategorileri birbirinden kopuk kategoriler değildir. Aksine bunlar sırasıyla birbirlerine hizmet ederler ve birbirlerinin tamamlayıcısıdır. İbn Haldun bu kategorileri, bedevi ve hadari toplum ayrımlarında kullanmaktadır.¹⁴⁰ İbn Haldun'a göre bedevi umranda yaşayan kabileler, coğrafi ve mekânsal şartlardan ötürü zaruri ihtiyaçlarını temin ederler. Bu durum onların ahlak ve seciyelerinde çeşitli sonuçlar doğurur. Bedevi topluluklar, tahsinî fiilleri yerine getirmekten yoksun olduklarından zorluklara karşı daha dayanıklı olurlar. Hadari umranda yaşayanlar ise tahsini ihtiyaçlarını ve lüks türünden gereksinimleri tatmine yöneldikleri için hem fizyolojik hem psikolojik yapılarında değişiklik meydana gelir. Zaruretler, gereksinimler ve lüksler ayrımı yalnızca İbn Haldun'un bedevi umran ve hadari umran ayrımında değil, aynı zamanda, devlet teorisinde, ilimleri yorumlayışında, asabiyet teorisinde ve ekonomiyle ilgili tahlillerinde de sürekli atıfta bulunduğu bir konudur. Konunun bu yönlerine ilgili bölümlerde temas edilecektir.

En genel anlamıyla umran ilmi, zaruret, gereksinim ve tahsiniyyât kategorilerini temel alarak toplumu yorumlar. Umran ilmi, insan topluluklarını, değerden bağımsız, bu üç kategori temelinde ele alması nedeniyle realist bir metoda sahiptir. Zaruret, gereksinim ve lüks kategorileri umran ilminin mahiyeti nedir? Bu soru bir sonraki başlıkta ele alınacaktır.

2.1.1. Umran İlmi

Bir ilim dalı olarak umran nedir sorusu, İbn Haldun'un yorum kuramının en temel sorularından bir tanesidir. Zira tarihin doğru bir şekilde yorumlanması umran ilmiyle mümkün olmaktadır. Umran ilmi ise toplumun yorumlanmasıdır. Toplum yorumlamasında umran ilmi, zaruret, gereksinim ve lüks kategorilerini kullanan bir yorumlamadır.

¹³⁹ İbn Haldun, MT, Cilt: 1, ss. 348,349; MA, s. 148.

¹⁴⁰ İbn Haldun, MT, Cilt: 1, s. 324; MA, s. 129, 130.

Bir ilmin konusu, problemleri, metodu ve öncülleri belirlenirse o ilmin ne olduğu açığa çıkar. Umran ilminin konusu insan topluluklarıdır. Metodu ise toplumsal hayatın ve tarihin gözlemlenmesi ve araştırılmasıdır. Bu ilmin öncülleri, insan ve insan topluluklarına dair hakikatler, problemleri ise insan topluluklarında meydana gelen değişimler ve toplumsal olgulardır. Bu ilim toplumla alakalı olan ilimlere bazı yönlerden benzese de onlardan farklıdır. Umran ilmi hatabî bir ilim değildir. Yine umran ilmi siyaset de değildir. Hitabet ve siyaset tıpkı umran ilmi gibi toplumsal alanla ilişkilidir. Hitabet ve siyaset alanlarında tespit ve tasvirden ziyade inşa yapılır. Umran ilminde ise akli ve tabii hakikatler konu edinilir. Toplumsal gerçeklik de hem akli hem de tabii bir alandır.¹⁴¹ Akli derken kastedilen, insan topluluklarının ve insan topluluklarında meydana gelen değişimlerin akıl aracılığıyla anlaşılabilirliği. Toplumsal gerçekliğin tabii olması ise, tıpkı evrenin ve dünyanın varlığı gibi toplumsal alanında insan iradesinden bağımsız bir şekilde meydana gelmesidir. İnsan kendi seçimiyle toplumsallaşmaz. Ancak toplumsallaşan insan iradesiyle toplumu yönlendirebilir ve değişiklikler meydana getirebilir.

Umran ilminde insanın toplum olarak yaşamasından doğan haller, *vahşilik, yerleşikleşme, asabiyet, insanların diğer insanlara galip olma yolları* ele alınır. *Mülk, hanedanlıklar, bunların mertebeleri, kazanma, geçinme, ilimler ve sanatlar* ise umranın sonucunda meydana gelen yapılar olarak incelenir. Bu konuların tümü *Mukaddime*'nin bütünlüğü içinde anlamlı bir tertip üzere işlenmektedir.¹⁴² *Mukaddime*'nin başındaki ilk altı mukaddimede İbn Haldun genel olarak umrandan bahseder. Bu altı mukaddime şu şekilde özetlenebilir:

- I- İnsan toplumsal bir varlıktır.
- II- İnsan çevreden etkilenir.
- III- İnsan duyu ötesi dünya ile ilişki kurabilir.¹⁴³

Bu ilkeler umran ilminin dayandığı temel ilkelerdir. Bedevi ve hadari umrandaki değişimler, bedevilik ve hadariliğin insan üzerindeki etkilerinden meydana gelir. Genel olarak umrandaki değişimler, yaşam biçimleri, üretim şekilleri

¹⁴¹ Bu bağlamda İbn Haldun kendisini önceki düşünürlerden ayırır ve şöyle der:

“Hukema ilimlerin semeresi ve faydası açık olanlarını nazar-ı dikkate almış ve tedvin etmiş olmalıdır. Bizim bahsettiğimiz beşeri umran ve insani içtimanın semeresi ve faydası sadece haberlerdedir. Bu ise zayıftır. Onun için hukema bu ilmi terk etmiş ve üzerinde durmamıştır” İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 205; MA, s. 48.

¹⁴² İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 199; MA, s. 45.

¹⁴³ Syed Farid Alatas, s. 52.

ve iklimsel koşullarına başvurularak izah edilir. İnsanların duyu ötesi dünya ile ilişki kurması da bir umran hadisesidir. Bazı insanların duyu ötesi dünya ile ilişki kurması sonucunda, insanlara yeni bir hayat nizamı getiren dinler de umran ilminin ilgi alanına girer.

Umran ilminde tespit edildiğine göre beşeri içtima, zorunluluklarla meydana gelir. İnsanın topluluk halinde yaşamasını gerekli kılan etkenlerden bir tanesi de güvenlik ihtiyacıdır. İnsan doğaya baktığında hayvanın tek başına yaşama kudretinin insaninkinden daha fazla olduğunu görür. İnsan toplumsallığını ve yetersizliğini bedihi (apaçık) bir biçimde fark eder. Gıda ve güvenlik ihtiyacı gibi en temel ihtiyaçlarını karşılama konusunda bile yetersiz olan insan, kendisine verilen akıl aracılığıyla, bu yetersizliği aşmaya çalışır. Güvenliğini sağlama açısından insanı diğer hayvanlardan ayıran şey insanın “fikri” ve “eli”dir.¹⁴⁴ İnsanların fikirleriyle ürettikleri farklı aletler diğer hayvanların güçlü oldukları organları yerine geçer. İbn Haldun güvenlik ihtiyacı ve bu ihtiyacı karşılama yöntemlerini, insanı ve hayvanı göz önüne alarak incelemektedir. Düşmanlık canlının tabiatında var olan bir durumdur.¹⁴⁵ Canlılar bu içgüdülerini gerçekleştirme çabası içerisinde. Aynı içgüdüye sahip olan insan ise icat ettiği aletleri tek başına kullanamaz. İnsan ürettiği aletleri kullanabilmek için topluluk halinde yaşamak mecburiyetindedir. Eğer insan, üretmiş olduğu aletleri kullanma hususunda müşterek bir tavır sergilemezse, varlığı tehlikeye girebilir.¹⁴⁶ Ortaya konan açıklamalardan anlaşılmaktadır ki İbn Haldun insanın toplumsallığını onun doğal durumuna atıfla açıklamaktadır. Ancak insan, sadece doğal durumuyla değil; aynı zamanda, medeniyet kuran yönüyle de ele alınmaktadır.

Umran ve medeniyet kuran bir varlık olarak insan diğer canlılardan ayrılır. İnsan bulunduğu yeri imar etmesi, bina yaparak medeniyet üretmesi yönüyle diğer canlılardan ayrılır. Umran “*toplumla kaynaşmak ve ihtiyaçları gidermek maksadıyla şehre veya bir konaklama yerine inmek ve orada birlikte ikamet etmek*” anlamına gelir.¹⁴⁷ Umran kuran ve birlikte yaşayan insan, ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla bir

¹⁴⁴ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 214; MA, s. 53.

¹⁴⁵ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 215; MA, s. 54.

¹⁴⁶ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 214; MA, s. 53. “*Savunma işi için hazırlanmış aletleri kullanmaya da (insan) güç yetiremez.*”

¹⁴⁷ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 209; MA, s. “*العمران و هو التساكن و التنازل في مصر او حلة للأنس بالعشير و اقتضاء الحاجات*” MA, s. 51.

araya gelmektedir. Birlikte yaşamının sebebi insanların yaşamak için başkalarının yardımına ihtiyaç duymalarıdır. İnsanlar toplumsal birliktelikleri sonucunda çeşitli fiiller meydana getirir. Fiillerin de bir varlığı vardır. İbn Haldun bu yönüyle var olanları ikiye ayırır.

Var olan her şeyin –bu ister varlığın kendisi olsun, ister bu varlık tarafından meydana getirilen bir fiil olsun- bir tabiatı vardır. İbn Haldun’a göre zâtın bir tabiatı varsa o zâttan sadır olan fiilin de bir tabiatı vardır.¹⁴⁸ Fiiller zâttan sadır olduktan sonra kendilerine ait yapıları söz konusu olur. Fiillerin tabiatı bilinebilir. Umranı meydana getiren de insandır. Umran topluluk olarak insanın fiilleri sonucunda meydana gelir. Dolayısıyla umranın bilinmesi ve ilmi mümkündür.

Umran ilminin asıl gayesi, sosyal ve siyasal yaşama dair yasaların belirlenmesi (kaideler) ve bu yasalar çerçevesinde tarihin yorumlanmasıdır.¹⁴⁹ İbn Haldun, toplumun ortaya çıkışını insanın temel gereksinimleriyle ilişkili olarak izah eder ve toplumun meydana gelişinde insan iradesinin rolü olmadığını tespit eder.¹⁵⁰ Toplum halinde yaşama içgüdüsüne sahip olan insan, bu içgüdüsünü akıl aracılığıyla gerçekleştirir ve devletler kurar.

Umran ilminin önemli bir boyutu da geçmişin yaşanılan duruma benzemesidir. Umran ilmi, insanın gündelik yaşamda ve toplumsal anlamda gözlemlenmesiyle tarihin verilerini tashih etmektedir. Umran ilmi sadece tarihle ilişki içerisinde değildir. Umran ilmi, coğrafya, iktisat, ilimler ve dil konularıyla ilişki içerisinde. Çünkü bütün insani faaliyetler insanın toplumsallığıyla doğrudan irtibatlıdır.

Umran kavramı, medeniyet kavramıyla doğrudan irtibat içerisinde. İbn Haldun, kendisinin umran kavramıyla karşıladığı insan toplumsallaşmasını filozofların medeniyet kavramıyla açıkladıklarını ifade eder.¹⁵¹ Umran ilmi toplumsal olgularla ilgilidir. Toplumlara değişmesi, yönetimi, geçim yolları gibi alanlar bu ilimde ele alınır. Bu alanlar toplumsal hayatın vazgeçilmezleri olarak göze çarpmaktadırlar. İnsan bilgi üreten yönüyle de toplumla irtibat halindedir. İbn Haldun’a göre insan diğer canlılardan temyiz gücüyle ayrılmaktadır. Temyiz bir şeyi

¹⁴⁸ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 767; MA, s. 478.

¹⁴⁹ Oktay Uygun, **İbn Haldun’un Toplum ve Devlet Kuramı**, On iki Levha Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 3.

¹⁵⁰ Uygun, s. 7.

¹⁵¹ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 214; MA, s. 53.

başka bir şeyden ayırmak anlamına gelir. Nitekim temyiz gücünden ilimler ve sanatlar türer.

Tekrar ifade edecek olursak, İbn Haldun umranı insan tabiatını göz önünde bulundurarak ele almaktadır. İnsanın toplumsal anlamda birlikteliğe olan ihtiyacı ve yaşamsal faaliyetlerini gerçekleştirebilmek için birliktelik sağlama zorunluluğu, insanı umran oluşturmaya iten sebepler olarak ortaya çıkmaktadır.

Yukarıda da ifade edildiği üzere, İbn Haldun'a göre insanların bir topluluk olarak yaşamasının zorunlu nedeni, geçimlerini temin konusudur.¹⁵² Bir toplum zaruri ihtiyaç maddeleri ile yetinmek zorundaysa bedevi ve göçebedir. Lüks tüketime geçmişse hadari ve yerleşiktir. İbn Haldun'a göre, ekonomik alışkanlıklar insan topluluklarını etkiler. Bedevilik ve hadarilik arasındaki farkı meydana getiren faktörlerden birisi de ekonomik alışkanlıklar ve üretim biçimleridir. Örneğin bedevi topluluklar tarım ve hayvancılıkla geçinirken, hadari topluluklarda bürokrasi ve ilim de bir geçim kaynağı haline gelir. Farklı geçim kaynakları da farklı alışkanlıklara neden olur. Farklı alışkanlıklarda farklı insan tiplerinin ortaya çıkmasına sebep olur.

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, umran ilmi, farklı ilim dallarıyla ilişki içerisinde, insan toplulukları üzerinde etkili olan faktörleri ele almaktadır. İnsan topluluklarının farklılaşma biçimlerini açıklayan umran ilmi, coğrafi, ekonomik ve insan tabiatına dair verileri kullanmaktadır.¹⁵³

Umran ilmine en yakın disiplin klasik ilimler tasnifinde insan topluluklarını inceleyen medeni ilimdir. Zira iki ilimde de toplum konu edinilir. Nitekim İbn Haldun medeni ilmin umran ilminin ilgi alanına giren konulara dolaylı olarak temas ettiğini ifade eder. Dolayısıyla umran ilmiyle medeni ilmin farkını ve benzerliklerini ortaya koymak gerekmektedir.

2.1.2. Medeni İlim

Umran ilmi ve medeni ilim, toplumla alakalı iki ayrı ilimdir.¹⁵⁴ Umran ilmi toplumla, şehirle ve devlet konularıyla doğrudan ilgilidir. Nitekim *Mukaddime*'nin beldeler (Buldan) ve yaşam yerleri (emsar) başlıklı dördüncü bölümü tümüyle şehir

¹⁵² İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 324; MA, s. 131.

¹⁵³ Macit Fahri, s. 373.

¹⁵⁴ Bilen, Sosyal, s. 16.

konusunu ele almaktadır.¹⁵⁵ Aristoteles ve Fârâbî felsefesinde şehir, devlet ve toplum konuları, umran ilmine nazaran farklı bir biçimde ele alınmakta ve irdelenmektedir. Medeni ilimde toplum ve toplumla alakalı konular idealist bir yaklaşımla ele alınırken, umran ilminde daha realist ve olguya dayalı bir yaklaşım hâkimdir.¹⁵⁶ İbn Haldun umran ilminin işlediği bazı konuların, filozoflarca siyaset başlığı altında farklı bir biçimde ele alındığını ifade etmektedir. Umran ilmine nazaran daha normatif bir bakış açısına sahip olsa da; medeni ilim, toplumu ve onun yönetim biçimi olan devleti ele alması bakımından umran ilmine yakın bir ilimdir.

İbn Haldun’a göre, beşer için içtima zaruridir. Umranın manası bu içtimadır. Bireysel yaşam, toplumsal bir yaşamla devam ettirilebilir. İnsan varlığının devam ettirilebilmesi için toplumsal yaşam zorunludur. Toplumsal yaşam da insanların bir araya gelmesiyle meydana gelir. Fert olarak insanların bir araya gelmesi ve birlikte yaşamasıyla da umran meydana gelir. Bu içtima yani toplumsallık lidere ve başkana olan ihtiyacı zorunlu kılar. Liderin ve başkanın ise farklı siyaset ve yönetim biçimleri söz konusudur. İbn Haldun bu noktada medeni siyasetin, akli ve dini siyasetten ayrıldığını ifade eder. Ona göre:

*“Siyaset-i medeniye, diye işitile gelen şey bu neviden (akli siyaset veya dini siyaset) değildir. Filozoflara göre, medeni siyasetin manası toplumda yaşayan fertlerden her birinin, zatı ve huyu, (şahsı ve davranışı) itibariyle nasıl olması gerekiyorsa, öyle olması hatta esas itibariyle hâkime ihtiyaç duymamasıdır. Bu hususta düşündükleri şeylerin husule geldiği topluluğa faziletli şehir, orada göz önünde tutulan kanunlara da medeni siyaset ismini verirler. Onların siyasetten maksatları, cemiyeti teşkil eden fertlerin umumi maslahatlara göre sevk ve idare edilmesinde esas alınan siyaset değildir. Onlara göre söz konusu faziletli şehir gerçekleşmesi mümkün olmayan hususlardandır. Böyle bir şehir üzerine, sadece takdir ve faraziye cihetiyle konuşurlar.”*¹⁵⁷

İbn Haldun’un bu ifadelerinde öne çıkan husus, öncelikli olarak medeni siyasetin insanların davranışlarını değiştirmeyi amaçlamasıdır. İbn Haldun medeni siyasetin akli ve dini siyasetin alanına giren konuların dışında bir alan olduğunu ifade etmektedir. *Mukaddime*’nin hemen başlarında yukarıdakine benzer bir eleştiri yapan İbn Haldun’a göre:

¹⁵⁵ İbn Haldun, MT, Cilt:2, s. 627- 686; MA, s. 356- 395.

¹⁵⁶ Kadir Canatan, **İbn Haldun Perspektifinden Bilgi Sosyolojisi**, Açılım Kitap, İstanbul, 2013, s. 7.

¹⁵⁷ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 571; MA, s. 311.

*“Aristo’ya nisbet edilen ve öteden beri halk arasında dolaşan siyaset hakkındaki kitapta da **umran ilmine elverişli bir parça bilgi vardır. Ama bu da tam değildir, delillere dayandırılması meselesinde konuya hakkı olan şey verilmemiştir. Üstelik başka şeylerle karıştırılmıştır.**”¹⁵⁸*

Bu alıntıdan anlaşıldığına göre, Aristoteles’in siyasete dair eserinde (Politika) umran ilminde de ele alınan konulara temas edilmektedir. Ancak bu eserde toplumsal olay ve olguların neden ve sonuçları detaylı bir şekilde ele alınmamaktadır. Umran ilminin en önemli özelliklerinden bir tanesi toplumsal olay ve olguların nedenlerini, sonuçlarını ve insan üzerindeki etkilerini detaylı bir şekilde incelemesidir.

Umran ilmi ve medeni ilim arasındaki benzerlik, açık bir benzerlik değildir. Medeni ilimde şehir ve şehrin yönetimi konu edilir. Umran ilminde ise bütün yönleriyle insan toplulukları konu edilir. Bu anlamıyla umran ilminin kapsamı medeni ilme nazaran daha geniştir. Umran ilmi medeni ilimden yöntem olarak da farklıdır. Umran ilminin ilkeleri, tarihte gerçekleşmiş olaylardan çıkarılır. Medeni ilimde ise mutluluğa götüren fiiller üzerinde durulur.

Medeni ilim kavramıyla işaret edilen anlam yani şehre ait olan şeylerin ilmi anlamı, politika kelimesinde karşılığını bulmaktadır. Zira Politik ve Politika kelimeleri Grekçe *Politikos*, kelimesinden türemektedir. Bu kelime de şehre ait olan anlamına gelmektedir. Aristoteles’in ele aldığı politika yani medeni ilim, Grek şehir devletlerinin anlaşılmasına yönelik bir disiplin olarak tanımlanabilir.¹⁵⁹

İlkçağda Aristoteles, Ortaçağda Fârâbî tarafından işlenen medeni ilim konusundaki, medenî, yani şehre ait olan kısmı konumuzu daha yakından ilgilendirmektedir. Zira bu ilimde şehir konusu ele alınmakta ve şehirde bulunan insanların yaşayış biçimleri, davranış tarzları ve yönetim biçimleri de ele alınıp incelenmektedir. Dolayısıyla insani bir fenomenler bütünü anlaşılmaya çalışıldığını söylemek mümkündür. Nitekim bu durum Fârâbî’nin şu ifadelerinde açıkça görülmektedir:

¹⁵⁸ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 206; MA, s. 49.

¹⁵⁹ Miller, Fred, "Aristotle's Political Theory", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Fall 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/aristotle-politics/>>.

“Medeni ilim, insan fiillerini, yaşayış biçimlerini, melekeleri, ahlak, seciye ve karakterleri ve tüm bunların hangi amaçlara yönelik olarak bulunduğunu ve yapıldığını, bunların yanlış keyfiyetlerini inceler.”¹⁶⁰

Medeni ilim, “*insan varlığının özsel nitelikleri ile iradi eylemlerden oluşan dünyayı inceler.*”¹⁶¹ Medeni ilim şehirde ortaya çıkan tüm bu insani fenomenleri, gayelerine göre değer yüklü olarak incelemektedir. Daha farklı bir deyişle ifade edersek, medeni ilim, normatif bir yapıya sahiptir. Fakat bu bağlamda dikkat çeken bir husus vardır. Ancak medeni ilimde insan ve toplumla ilgili, sınırlı da olsa, bazı tespitlere yer verilmektedir. Nitekim İbn Haldun’un da referans yaptığı insan tabiatı itibariyle medenidir önermesi (*zoon politikon*) medeni ilim bağlamında da kullanır. Medeni ilimde yalnızca topluluk içerisinde insanın nasıl yaşamasını gerektiği konusu ele alınmaz. Ayrıca hukuki ve ahlaki özne olarak insan da konu edilir:

“İslam siyaset felsefesinde, bireyden ziyade yerleşim ya da şehir topluluklarını merkeze alan ve toplumu fertler ve aileler arası ilişkiler bütünü olarak değil de, çeşitli sınıf ve mesleki zümreler ve kabileler arası ilişkiler düzeni içerisinde gören kadim Grek siyaset felsefesinin anlayışını biraz yumuşatan Fârâbî, siyasi özne konumuna ahlaki ve hukuki özne olarak bireyi çıkarır.”¹⁶²

Fârâbî’nin medeni ilim konusundaki görüşlerinde ahlaki ve hukuki yorumlama etkinliği de görülebilir. İbn Haldun’un kurduğu umran ilminde ise ahlak oldukça farklı bir konumdadır. Umran ilminin açıklamalarında insanın ahlaki özne olarak konumu ön plana çıkmaz. İnsanın, topluluk olarak meydana getirdiği faydaya dönük davranışlarının mahiyeti araştırılır. Aynı şekilde hukuki özne olarak insanda umran ilminde çok sınırlı olarak ele alınmaktadır. Umran ilminin medeni ilimden farklı olarak sorusu şudur: Topluluk olarak insan nedir? Medeni ilimde ise “Topluluk ve topluluk içindeki birey olarak insan nasıl olmalıdır?” sorusu ön plana çıkar.

Medeni ilim, toplulukların başkanlığı, erdemli ve erdemsiz toplumlar üzerinde durur. Bu bağlamda medeni ilmin, umran ilmine yaklaştığı en önemli konular, insan fiilleri ve toplum konularıdır. Zira Umran ilminde, insan topluluklarının meydana getirdiği beşeri içtima ve bu içtimanın insan fiilleri etkisiyle değişmesi, toplumların farklılaşması konuları ele alınır. Medeni ilimde ise, şehirde

¹⁶⁰ Fârâbî, Mille, s. 69. Yaşar Aydın, **Fârâbî**, İsam Yayınları, İstanbul, 2008, s.134. Fârâbî, İhsa, s. 79-85.

¹⁶¹ Bilen, Sosyal Bilimler, s. 17

¹⁶² Bilen, Sosyal, s.17.

yaygın olan sanatlar, meslekler ve yaşam biçimlerinin nasıl olması gerektiği ele alınır.

Umran ilminde ve medeni ilimde ortak olan konulardan bir tanesi şehir konusudur. Ancak umran ilmi ve medeni ilim bu konuyu farklı ele alır. Umran ilminde şehrin meydana gelişi, şehirdeki iktisadi durum ve şehirdeki sanatlar ele alınırken medeni ilimde şehirler, erdemli ve erdemsiz olarak incelenir.¹⁶³ Bu durumda umran ilminin daha olgusal, medeni ilmin ise daha ahlaki ve normatif bir yorumlama yaptığının işareti olarak görülebilir.

Medeni ilmin temel kavramlarından bir tanesi mutluluk kavramıdır. Nitekim Aristoteles ve Fârâbî'ye göre, hem bireyin hem toplumun gerçekleştirmeye yöneldiği temel bir amaç vardır. Bu amaç mutluluktur. İnsan hem bireysel olarak hem de topluluk olarak mutluluğa ulaşmayı hedefler. Medeni ilim de gerçek mutluluğun ne olduğu konusu tartışılır.¹⁶⁴

Medeni ilimde en başat konu insanın toplumsal bir varlık olması konusudur. Bu toplumsallık medeni ilimde insanın yetkinlik ve mutluluğa ulaşması bakımından ele alınır. İbn Haldun'un umran ilminde ise insan toplumlarının gayesi rahata ve sükûna ulaşmaktır.¹⁶⁵ Bu rahat ve sükûnun kendisi konu edilmez. Sükûn, rahat ve mutluluk ilişkisi umran ilminin ilgi alanına girmese de toplumsal ve insani açıdan oldukça önemli bir konuma sahiptir. Farklı bir açıdan ifade etmek gerekirse umran ilmi insan fiillerinin toplumsal açıdan bilgisini ve kökenini konu ediniyorsa, medeni ilim bu fiillerin nasıl olması gerektiğini konu edinir. Bu bağlamda filozofların insan, tabiatı itibarıyla medenidir önermesini İbn Haldun'un umran ilminde kullanması göz önünde bulundurulabilir. Bu önerme hem medeni ilmin hem de umran ilminin kabul ettiği bir öncüdür. Medeni ilim insanın toplumsal hayatta ve şehirde iradi bir biçimde faaliyette bulunmasına vurgu yapar ve faaliyetin nasıl olması gerektiğiyle meşgul olur. Umran ilmi ise bu iradiliğin nasıl ortaya çıktığını açıklamaya ve anlamaya çalışır.

Medeni ilimde toplumlar ve siyasi rejimler insanın iradi boyutu sonucunda ortaya çıkarlar. İbn Haldun da bu konuyu benzer bir biçimde ele almaktadır. Devlet ve yönetici insan doğasının gereklerindendir. İnsanlar, doğalarında bulunan

¹⁶³ Fârâbî, İhsa, s.79-80.

¹⁶⁴ Aydın, ss. 148-49.

¹⁶⁵ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 389; MA, s. 176.

saldırganlık eğilimi nedeniyle birbirlerinin haklarına tecavüz etme eğilimindedirler. Devlet ve yönetici insan tabiatındaki bu durum nedeniyle ortaya çıkmaktadır. Ancak bunların ortaya çıkışı akıl ve iradeyle mümkün olur.¹⁶⁶

Fârâbî'ye göre doğru bir devlet politikası Tanrı'nın evrendeki yönetimini örnek alan bir politikadır.¹⁶⁷ İbn Haldun'da ise yöntemin nasıl olması gerektiği olgusal zeminde ele alınır. Örneğin asabiyet faktörünü dikkate almayan bir yönetim politika tarzının başarılı olması, İbn Haldun'a göre mümkün değildir.¹⁶⁸

Medeni ilme göre insan mutluluğa ulaşmayı amaçlar.¹⁶⁹ Bu mutluluk toplum içerisinde meydana gelir. Topluluklar gerçek mutluluğu hedef edinirler veya edinmezler. Akıl ve ahlak medeni ilimde oldukça merkezi bir konumdadır. Umran ilmine göre ise, insan toplulukları rahat ve refahı amaçlar. Refah ise yalnızca galibiyet aracılığıyla olur. Galibiyete asabiyet aracılığıyla ulaşılır. Umran ilmi tüm bu süreçlerin olgusal araştırmasını yapar. Ayrıca bu ilimde veriler tarihten ve yaşanan durumdan alınır. Medeni ilimde ise böyle bir durum söz konusu değildir. Medeni ilimde akıl ilkeleri ve ahlak ön plandadır.

2.2.TOPLUMSAL DEĞİŞME

İbn Haldun'un kuramında değişimin önemi zikredilmişti. Bu değişim somut olarak toplumlarda ortaya çıkar. Toplumun değişmesi yerleşik düzende yaşayan ve bedevi hayat tarzını sürdüren topluluklar arasında cereyan eden ilişkilere bağlı olarak açıklanır. Yerleşik olmak anlamına gelen hadarilik, göçebe ve yarı yerleşik anlamına gelen bedeviliğin sonucunda meydana gelir. Bedevi ve hadari yaşam biçimlerinin birçok sonucu vardır. İbn Haldun'un toplum yorumlaması bu iki kavramı kullanarak ayrım yapar. Bedevilikte birleştirici rolünü devam ettiren asabiyet, hadarilikte bu rolünü belli bir süre içerisinde kaybeder. Toplumsal çözülme de bu süreç sonucunda gerçekleşir. Devletler ve şehirler asabiyetin kaybolması sonucunda gücünü yitiren hanedanlıklardan başka hanedanlıklara geçer. İbn Haldun bu süreci insan doğasına

¹⁶⁶ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 214; MT, s. 52.

¹⁶⁷ Aydın, s.129. Fârâbî'nin felsefesi Tanrı'ya benzemeyi amaç olarak gören bir felsefedir. Bu genel karakteristik onun siyaset düşüncesine de yansımıştır. Erwin Rosenthal, **Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi**, çev: Ali Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, ss. 177, 179.

¹⁶⁸ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 373; MT, s. 163.

¹⁶⁹ Fârâbî, **Tahsilu's- Saade**, Mektebetu'l Hilal, Beyrut, 1995, s. 52; **Siyâsetu'l Medeniyye**, Mektebetu'l Hilal, trsz, s. 86.

etkisi bağlamında yorumlamaktadır. Hadari bir yaşam biçimini kanıksamış bir toplum lükse yönelir. Bu yönelimin de hem birey olarak insan hem de toplum üzerinde etkileri vardır.

2.2.1. Bedevilik- Hadarilik

Herhangi bir şeyin anlaşılması ve benzerlerinden temyiz edilmesi için bir sınıflama yapmak zorunludur. İnsan toplulukları da sınıflamaya konu edilir. En temel anlamıyla bedevilik ve hadarilik kavramları, İbn Haldun'un farklı insan topluluklarını sınıflaması olarak tanımlanabilir. Toplumsal değişim açısından bu kavramlar, insan topluluklarının yaşadıkları süreçleri ve bu süreçlerin insan ahlakı üzerindeki etkilerini açıklamak için kullanılır.¹⁷⁰ Topluluk halinde yaşayan insanın realitesine dair bu kavramlar umran ilminin en temel ve belirleyici kavramları olarak nitelendirilebilir. Nitekim bedevi ve hadari umran sınıflandırılmaları umranın farklı aşamaları olarak nitelendirilmektedir.¹⁷¹

Bedevi hayat yaşayan bir topluluğun insanları, yerleşik hayat yaşayan insanlardan farklılık gösterirler. Aynı şekilde liderlik kurumu, ekonomik ilişkiler ve üretim biçimleri de bedevi ve hadari topluluklarda farklı bir biçimde işlemektedir.¹⁷² Bu iki kavram İbn Haldun'un toplum yorumlaması açısından merkezi kavramlardır. Bedevilik ve hadarilik kavramları, insanların içinde yaşadıkları hayattan çıkarılmış, fenomenolojik temeli olan kavramlardır. Bu yönüyle İbn Haldun'un yorum anlayışının genel olgusal karakteristiği bu iki kavram özelinde de devam etmektedir.

İbn Haldun bedeviliğin oluşum nedenlerini yorumlarken, çiftçilik ve hayvancılığın zorunlu olarak göçebe yaşam tarzına sevk ettiğini ifade etmektedir. Zira ona göre arazi açısından çiftçilik ve hayvancılığı mümkün kılacak genişlik yalnızca bedevilikte vardır.¹⁷³ Bedevi hayatın akabinde ortaya çıkan şehirli ve medeni hayatta, ihtiyaç fazlası üretim meydana çıkarsa, hadarilik oluşmaya başlar. Bu gelişimin sonucunda gıda, barınma ve bürünme konularına dikkat artar. Bunun nedeni hadariliktir. Bedevilikten hadariliğe geçiş bir tür genişleme olarak kabul edilmektedir. Zira bedevilikte dar ve kısıtlı olan imkânlar hadarilikte artmaktadır.

¹⁷⁰ Arslan, s. 87.

¹⁷¹ Arslan, s. 84.

¹⁷² Arslan, s. 87.

¹⁷³ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 324; MA, s. 132.

Refah ve zenginlikle birlikte temel ihtiyaçların ötesinde yeni ihtiyaçlar doğmaktadır. İbn Haldun hadariliği ve bedeviliği hem bireysel hem de toplumsal bir durum olarak yorumlamaktadır.¹⁷⁴ Bedeviler *şehirli olmayan, arazide ziraat işleriyle uğraşan ya bir yere yerleşerek ya da yerleşmeyerek hayvan besleyen ve ibtidai bir tarzda hayatlarını devam ettiren toplumlardır.*¹⁷⁵ Bu bağlamda İbn Haldun'un bedaveti yalnızca göçebelik olarak anlamadığını ifade etmek gerekir. Bedeviler üç gruptur. Birinci grup çölde yaşayan ve yaşam koşulları en güç olan bu nedenle de vahşilik ve sertlikleri en üst seviyede olanlardır. Bu gruptaki topluluklar geçimlerini çölde dolaşarak ve deveden temin ederler. İkinci grup hayvancılıkla uğraşan, çöl bedevilerinden farklı olarak sahralara girmeyen, yaşamlarını sığır ve davar gibi hayvanlardan sağlayan göçebelilerdir. Bunlar hayvanlarını sulak ve elverişli yerlerde beslemek için dolaşmaktadırlar. Üçüncü grup bedeviler ise ziraat ve tarımla uğraşan bedevilerdir. Bunlar göçebelikten ziyade yerleşme eğilimindedirler. Zira ziraat ve tarım için göçebelik gerekmemektedir. Bu kısımdaki bedeviler daha çok köylerde ve mezralarda yaşayan topluluklar olarak nitelendirilmektedir.¹⁷⁶

Bedevilik ve hadarilik arasındaki ayrımın temelinde şehir hayatı vardır. Şehir hayatı dışında kalan topluluklar, ister çöllerde deve yetiştirerek, ister köylerde ziraat yaparak hayatlarını idame ettirenler olsun, tabiat ile daha iç içe bir yaşam biçimine sahiptirler. İbn Haldun'un sıklıkla işaret ettiği üzere tabiatla iç içe ve zorluklara göğüs gererek yaşayan bir insan şehirde rahatlık ve refah içinde yaşayan bir insandan hem bedensel hem de ahlaki açıdan daha farklı bir yapıya sahip olacaktır. Bu yönüyle İbn Haldun bedevilik ve göçebelik konularını insan ve toplumların farklılaşması zemininde ele almaktadır.¹⁷⁷

İbn Haldun göçebelik bağlamında bir toplumu göçebeliğe sevk eden ekonomik ve coğrafi nedenleri dikkate almaktadır. Örneğin devenin farklı otlaklara ihtiyacı çölde yaşayan toplulukları göçebeliğe zorlar.¹⁷⁸ Toplulukların karakterleri ekonomik şartlarla ilişkili olarak şekillenir. İbn Haldun'a göre Araplar deve yetiştirdikleri için diğer göçebe topluluklardan daha göçebe ve bedavidirler.

¹⁷⁴ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 324; MA, s. 132.

¹⁷⁵ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 324 teki dipnot.

¹⁷⁶ Canatan, s. 329. Arslan, s. 85.

¹⁷⁷ Arslan, s.87.

¹⁷⁸ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 325; MA, s. 133.

Bedevilik hadarilikten daha öncedir. Hadari umranın, medenileşmenin ve kültürün temeli göçebe yaşamdır.¹⁷⁹ Umran ve medeni yaşam öncelikli olarak şehrin dışında başlar. İnsan toplulukları bedevilik içerisinde yaşarken, doğanın zorlu koşullarından kaçmak ve göçebeliği ortadan kaldırmak için şehirlere yönelirler. Bu durumda insan toplulukların asli durumu bedevilik durumudur. Hadarilik, kâmil anlamıyla, şehir hayatının bir sonucu olarak ortaya çıkar.

İbn Haldun'un toplum anlayışında bedavilik asıldır. Hadarilik ise bedevilikten türer. Aynı şekilde şehir hayatı ve şehirler bedevilikten sonra gelmeleri dolayısıyla ikincil konumdadırlar. Bedeviliğin tabiatında sertlik; hadariliğin tabiatında ise incelik vardır. Bedevi hayat tarzında doğanın sert yüzüyle karşı karşıya olan insanın karakterinde sertlik özelliği gelişir. Şehir hayatında refah içerisinde yaşayan insanın ise davranış ve karakter olarak incelenmesi söz konusudur. Örneğin, çadırlarda yaşayan ve sürekli olarak düşman istilas ve vahşi hayvanların saldırısına maruz kalma korkusuyla yaşayan bir kişinin psikolojisi ile şehrin korunması için örülmüş surların gerisinde korunaklı binaların içerisinde yaşayan yerleşik insanların psikolojisi arasında belirgin bir farkın ortaya çıkacağı aşikârdır.

İbn Haldun'a göre bedevilik ve hadarilik arasındaki farklardan biri de ahlaki alanda ortaya çıkar. İbn Haldun bedeviliği, hadariliğe nazaran ahlaki açıdan daha olumlu bir noktaya yerleştirir. Bedeviler hadarilerden daha fazla iyilik yapmaya yatkındırlar. İbn Haldun'a göre bu durumun sebebi psikolojiktir. Bedevilerin hadarilere oranla daha ahlaklı olarak nitelendirilmelerinin sebebi onların insanın doğal duruma (fıtrat) daha yakın olmalarıdır. Fıtrat ile kastedilen ise, insanın doğuştan getirdiği, kötülüğe evrilme potansiyeline sahip ancak iyiliğe daha yakın olan ilk durumdur.¹⁸⁰ Rahat ve müreffeh bir hayat yaşayan hadarilerin ruhları, zevk ve şehvetlerle karışmış olduğundan saf ve temiz halini kaybetmiştir.¹⁸¹ Bu noktada İbn Haldun şehir hayatının ve hadariliğin insan üzerindeki etkilerini farklı faktörleri dikkate alarak inceler.¹⁸²

İbn Haldun'un tüketim, rahat, refah ve lüks gibi kavramlara atıfla yaptığı tahlilleri toplum kuramı açısından ele almak mümkündür. Zorunluluk, gereksinim ve

¹⁷⁹ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 326; MA, s. 134.

¹⁸⁰ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 333.

¹⁸¹ İbn Haldun, MT, Cilt:1, ss. 327, 328, 329; MA, ss. 135, 136, 137.

¹⁸² İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 326; MA, s. 134.

lüks kavramları İbn Haldun'un özellikle toplum yorumlamasında en temel kavramlardır. Zira yukarıdaki örnekte de görüldüğü üzere, bedevi topluluklarla hadari topluluklar arasındaki en belirgin farklardan bir tanesi, bedevi toplulukların zaruri ihtiyaçların ötesine geçememeleri,¹⁸³ hadarilerin ise lüks tüketime (tahsiniyyât) geçmeleridir. İbn Haldun ihtiyaçlar ve ihtiyaçların karşılanması bağlamında bedevilik ve hadarilik arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Bu durum onun yorum kuramında ve toplum yorumlamasında, zaruret, gereksinim ve lüks (zarurât, hâciyyât, tahsiniyyât) kavramlarını temele koyduğunun bir göstergesidir.

İbn Haldun'un kuramında *“sosyolojik ve psikolojik perspektif felsefi sentezcilik altında, realist bir yöntemle birleşmekte”* ve açıklamalar bu yönetime uygun olarak yapılmaktadır.¹⁸⁴ Bu bakış tarzının bir sonucu olarak İbn Haldun bedevilik ve hadarilik arasındaki farklardan bir diğerini de güvenlik algısı olarak ele almaktadır. Bedeviler güvenliklerini kendileri sağladıkları için daha cesurdurlar. Fakat hadariler bu ihtiyaçları için farklı kurumlar oluştururlar ve güvenlik ihtiyacını bu kurumlara tevdi ederler. Bundan ötürü onlarda cesaret gelişmez. Bedevilerin toplumsal durumları onları zorunlu olarak cesur olmaya sevk etmektedir. Aynı şekilde şehir hayatının gerekleri hadarilerde cesaretin azalması sonucunu doğurmaktadır. İbn Haldun toplumun farklı katmanlarını, durumlarını ve bu durumların ahlaki sonuçlarını yorumlayarak konuya toplumsal, psikolojik ve ahlaki bakış açılarını birleştiren bir pencereden bakmaktadır.¹⁸⁵ Şehir hayatına alışmış insanlar, savaşlarda ve bedevilerle birlikte olmayı zorunlu hale getirecek durumlarda, bedevilere tabi olurlar. Zira bedeviler doğa ile daha yakın temastadırlar. Hadariler ise savaşmak, doğayla mücadele etmek gibi hususlarda bedevilere tabidirler. İbn Haldun hadarilerin ve bedevilerin farklı alışkanlıklar ve yaşam tarzlarına sahip olmalarını şöyle açıklar: *“İnsan alışkanlıklarının ve sevdiği şeylerin çocuğudur. Doğuştan getirdiği tabiatının veya mizacının çocuğu değildir. Sürekli yapmak yoluyla bir kimse ahlak, meleke ve alışkanlık olacak şekilde bazı durumlara bağlanırsa (ünsiyet), bu durumlar onun için tabiat ve karakter (cibillet) halini alır.”*¹⁸⁶ Bu durumu insanlar

¹⁸³ Arslan, s. 85.

¹⁸⁴ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 329 da dipnot.

¹⁸⁵ ان الانسان ابن عوانده و مالفوه لا ابن طبيعته ومزاجه İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 330; MA, s. 134.

¹⁸⁶ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 330; MA, s. 134. (Çeviri de değişiklikler yapılmıştır).

*üzerinde gözlemle ve yorumla!(İtibar) Doğru olduğunu göreceksin”.*¹⁸⁷ İbn Haldun’un bu ifadeleri onun insanı ve insan doğasını, çevresiyle birlikte ve gerçekçi bir zeminde yorumladığını göstermektedir. Bedevilik ve hadarilik gibi insan topluluklarının yaşadığı farklı durumların ve ortaya çıkan farklı âdetlerin insanlar üzerinde etkisi vardır.

Bedevilikle başlayan sürecin son noktası olan refah ve hadarilik, milletlerde bedevi yaşam biçiminin son bulması ve fenlerin çoğalması durumunda ortaya çıkar. Bu açıdan bakıldığında bilginin artması dolayısıyla tekniğin de arttığı görülür. Hadarilik, hanedanlıkların varlığıyla ve devam etmesiyle ortaya çıkar. Güven ve otorite sorunu yaşamayan toplumlarda çeşitli ilim dalları da hızla gelişir.

İbn Haldun’a göre hadarilik, halktan alınan gelirlerin hanedanlığın yakınında bulunanlarda toplanması ve bu toplanma sonucunda hanedanlığın ve çevresindekilerin yaşam standardının yükselmesidir.¹⁸⁸ Hadariliğin meydana gelmesi ve gelişmesi için medeniyetin ve umranın sürekli olması gerekir. Toplumsal ve medeni özellikleri açısından kendi döneminde hadarilik bakımından en ileri olan yerlerin Suriye, Irak ve Mısır olduğunu ifade etmektedir. Bu beldelerde umran ve hadaret gelişmiştir.

Umranın gayesi, hadaret ve refahtır. Klasik felsefede maddi, suri ve fail nedenler, neden sorusunun farklı yönleridir. Umranın sureti hanedanlık ve devlet, maddesi tebaa ve şehir, gayesi hadaret ve refah, faili ise farklı etkenlerdir.¹⁸⁹ En genel anlamıyla umran şehirde gelişir. Bu gelişim sürekli bir otoritenin kontrolü altında olur. İster bedevi ister hadari olsun umranda yaşayan insan topluluklarının amacı ise refah ve sukuna ulaşmaktır. Umranı meydana getiren fail ise hem içgüdüleriyle hem de iradesiyle bir bütün olarak insandır. Asabiyet, galip gelme arzusu gibi insan tabiatıyla bağlantılı olan etkenler de umrana tesir eder.

İbn Haldun’un üzerinde durduğu hususların başında umranın değişimine etki eden faktörler yani failer gelmektedir. Farklı sanatlar geliştikçe umran gelişme gösterir. Umranın gelişmesi ve değişmesi insanın üretim kapasitesinin artmasıyla da alakalıdır. Bu yönüyle umranın faili insandır. İnsanın amacı ise, asabiyet aracılığıyla

¹⁸⁷ İbn Haldun burada ‘itibar’ kelimesini kullanmaktadır, Uludağ bu cümle de kullanılan ‘itibar’ kelimesini ‘dikkat etmek’ olarak çevirmektedir. Ancak gözlemek ve yorumlamak anlamları da verilebilir.

¹⁸⁸ İbn Haldun, MT, Cilt:2, s. 666; MA, s. 385.

¹⁸⁹ İbn Haldun, MT, Cilt:2, s. 669; MA, s. 386.

güç ve devlete ulaşmaktır. Bedeviliğin gayesi ise hadariliktir. Rahatlık ve nimet umranda hâsıl olunca bu durum tabiatı gereği hadariliğin çeşitli yollarına ve âdetlerine sevk eder.¹⁹⁰ İbn Haldun'un kuramında asabiyetin, mülkün ve umranın tabiatı vardır. Umran tabiatı gereği geliştikçe rahatlığa ve haz düşkünlüğüne sevk etmektedir. Hadariliğin son noktasında yaşamsal gereksinimlerin ötesinde lüksler ve bu lükslerin daha ileri götürülmesi söz konusudur.¹⁹¹ Zerafet olarak isimlendirilen bu durumun sonucunda insan nefsi şehvetlere dalar. Bireysel ve toplumsal bozulma temelde nefsin arzu ve isteklerine aşırı bir biçimde dalma sonucunda meydana gelir.

Umran ne kadar ileri olursa, hadarilik de o kadar ileride olur. Umrandaki ekonomik hayatın en önemli belirleyicilerinden bir tanesi de alışkanlıklardır. Toplumsal bozulma ve ekonomik bozulma birbirini izler.¹⁹² Toplumsal bozulmanın nasıl ortaya çıktığını İbn Haldun şöyle anlatır:

*“İnsanlar âdet ve itiyatların getirdiği ihtiyaçlar için çabalar ve onları elde etmek için şerrin rengine boyanır, kötü şekillere girerler. Ayrıca nefste lüks ve konforun verdiği zarar görülür. Bundan dolayı kötülük ve hileyle geçim sağlama durumu ortaya çıkar. Artık insan nefsi hep maişet ve geçim konusunu düşünmeye yönelir.”*¹⁹³

Hadari yaşam, medeniyetin oluşumunda da başat bir rol oynar. Hadari toplumlarda yaşam standardı yükseldiği için yaşam kalitesi de yükselir. Her ne kadar yaşam standardının yükselmesinin olumsuz sonuçları olsa da; toplumsal yaşamın gelişim gösterdiği durum da hadari durumdur. Bedevi umran ve hadari umran, umran kavramının iki ayrı parçasıdır. Ancak umranın asıl gayesi ve kemali haderettir. Zira şehir hayatı ve şehir hayatının zorunlulukları, devlet ve mülk olgularını meydana getirir. Tüm bu değişimler asabiyet ve birliktelik şuurunun etken olduğu bir süreç sonucunda gerçekleşir.¹⁹⁴

İbn Haldun'un kuramının toplumla ilgili sonuçlarını vermesi bakımından hadarilik ve bedevilik merkezi kavramlardır. Umran kuramında bedevi ve hadari umran iki temel ayrımdır. Bu ayrım insan topluluklarında görülen farklılıkları

¹⁹⁰ İbn Haldun, MT, Cilt:2, s. 670; MA, s. 388.

¹⁹¹ İbn Haldun, MT, Cilt:2, s. 670; MA, s. 388

¹⁹² Ümit Hassan, **İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi**, Doğu Batı Yayınları, 5. Baskı Ankara 2011, s. 201.

¹⁹³ İbn Haldun, MT, Cilt:2, s. 671; MA, s. 389.

¹⁹⁴ Arslan, s. 95.

dikkate alır. İnsan topluluklarının bedevi ve hadari olarak ayrılımlarının temelinde ise *zaruretler, gereksinimler ve lüksler (tahsiniyyât) ayrımı yatmaktadır*. Bir topluluk zaruretler seviyesinde yaşamını idame ettiriyorsa bedavidir. Buna mukabil bir topluluk için üretim ilişkileri gelişmiş ve yerleşik yaşam yaygınlık kazanmışsa (tahsiniyyât) bu durumda hadarilik söz konusu olur. Zaruretlere lüksleri elde etmeye yönelik insan topluluklarının sahip olması gereken şey asabiyettir. Asabiyeti motive eden de yine tahsiniyyât kategorisi ile bütünleşen mülk gayesidir. İbn Haldun'un kuramında zaruretleri tatmine uğraşan bedevi topluluklar, asabiyet aracılığıyla, tahsiniyyâtı mümkün kılacak mülk amacına yönelir. Mülk amacına ulaşan topluluk şehir hayatını benimser ve hadarilik kök salar. İbn Haldun'un toplum yorumu bedevilik- hadarilik, mülk ve asabiyet kavramları birlikte düşünüldüğünde ortaya çıkar.

2.2.2. Asabiyet

Yorum kuramı olarak ele aldığımız umran teorisinin, en önemli kavramlarından birisi asabiyet kavramıdır. İbn Haldun'un kuramında ister toplumsal ister tarihsel olsun herhangi bir olgunun doğru yorumlanması için asabiyet göz önünde bulundurulmalıdır. Zira toplulukların birliktelik şuuru asabiyet aracılığıyla ortaya çıkar. Farklı bir deyişle toplumsal hadiselerin doğru yorumlanabilmesi, toplumların motoru vazifesini gören asabiyetin bilinmesi ve anlaşılması yoluyla mümkün olur. En genel anlamıyla asabiyet toplumu meydana getiren bağıdır.¹⁹⁵

Asabiyet kavramı¹⁹⁶ toplumla doğrudan ilişkili bir kavramdır. Bedevilik ve hadarilik asabiyetin açıklanmasında göz önünde bulundurulması gereken kavramlardır. Asabiyet, öncelik ve sonralık ilişkisi içerisinde ele alınırsa onun mahiyeti, fonksiyonu ve sonuçları belirgin hale gelir. Öncelik ve sonralık ilişkisi ile kastedilen ise şudur: asabiyetin kaynağı ve oluşumu (öncesi), asabiyetin yöneldiği amaç ve sonuçları (sonrası).

Asabiyet nasıl ortaya çıkmaktadır? Bu soru asabiyetin ne olduğuna dair ilk sorulması gereken sorudur. Asabiyet, insanın birlikte yaşadığı ve akrabalık bağı

¹⁹⁵ Refik, el- Acem, s. 177.

¹⁹⁶ Cemil Meriç, asabiyet kavramını içtimai tesanüt olarak karşılamaktadır. İçtimai tesanüt, toplumun içerisindeki fertlerin birbirine destek olması ve birlikte hareket etme şuuru olarak açıklanabilir. Meriç, s. 153.

bulunan kişilere yardım etme eğiliminde kökenini bulur.¹⁹⁷ Zira insan birlikte yaşamak zorundadır. İster bedevi ister hadari olsun insan bir topluluk içerisinde hayatını sürdürebilir. Asabiyet, bu zorunlulukla ortaya çıkan bir duygudur. İbn Haldun'un anlayışında, insanın bireysel olarak karşılayamayacağı iki tür zorunluluk vardır. Gıda ve güvenlik ihtiyacı olarak tanımlanabilecek bu iki tür zorunluluk, insanların toplum halinde yaşamaları aracılığıyla karşılanabilir. Bu birliktelik, asabiyetin kökenidir. Zira İbn Haldun'a göre asabiyetin en temel iki belirleyicisi vardır. Bunların ilki nesep bağıdır. Akrabalık ve yakınlık olarak ifade edilebilecek bu bağ, insanların en tabii toplumsallık güdüsüdür.¹⁹⁸ Akrabalık, toplumsallığa yol açan bir bağıdır. Nitekim Ona göre, asabiyet “*sadece nesep birliğinden veya o manadaki bir şeyden hâsıl olur.*”¹⁹⁹ Diğer belirleyici ise insanların birlikte yaşamak zorunda oluşlarıdır. Nesep vehmi bir olgudur, hakikati yoktur. Çünkü nesep birlikte hareket etme ve yardımlaşma amacına dönük olarak oluşturulmuştur. Zira nesep hususunda insanlar ancak bir iki ata geriye gidebilirler. Bir topluluk içerisinde yaşayan insanların daha öncesinden emin olmaları çok zordur. Bundan dolayı nesep insanların atalarının durumlarıyla ilgili bir vehim haline gelir. Ancak bu vehim anlamsız değildir. İnsanların bir arada yaşamasına ve yardımlaşmasına neden olur. Asabiyetin öncesi yani ortaya çıkışı açısından bakıldığında duygusal ve çevresel iki faktör ön plana çıkar. Asabiyet, kabile mensuplarının birbirlerine yönelik şefkat, merhamet ve yakınlık gibi duygularıdır. Bu duygular toplumsal sonuçları olan duygulardır. Çevresel faktörler ise kabilelerin aynı mekânı kullanmaları, sürekli bir arada bulunmaları ve hayatın zorluklarını birlikte üstlenmeleridir.

Asabiyetin temelinde olan nesep birliği, en katıksız biçimde bedevilerde bulunur. Özellikle çöllerde yaşayan bedeviler diğer topluluklarla karışmadıkları için nesepleri daha açık ve sarıhtır. Bu açıklık, kesinlik ve yakınlık asabiyet olgusunu da etkiler. Birbirini daha iyi tanıyan, bağları daha güçlü olan bireylerden oluşan toplulukların asabiyetleri de daha kuvvetli olmaktadır. Asabiyet insan realitesinden bağımsız soyut bir duygu değildir. Her ne kadar tinsel boyutları olsa da insanları belirli maddi bir amaca yöneltir ve bu amaçlara bağlı olarak meydana gelir.²⁰⁰

¹⁹⁷ Hassan, s. 196.

¹⁹⁸ Arslan, s. 97.

¹⁹⁹ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 334; MA, s. 139

²⁰⁰ Arslan, s. 106, Hassan, s. 194.

Asabiyet bir toplumun fertlerini birbirine bağlayan bir toplumsallık ilkesidir. Asabiyetin kuvveti bedevi ve hadari durumlarda değişiklik gösterir. Hadari umranda asabiyet azalırken, bedevi umranda oldukça fazladır.²⁰¹ İbn Haldun deve hayvancılığıyla geçinen vahşi çöl bedevilerini toplumsal değişimde ilk basamak olarak görmektedir. ²⁰²Bedeviliğin bu ilk devresinde de asabiyet mevcuttur. Zira bir tehlike olduğunda çöl bedevilerinden oluşan kişiler bir topluluk oluşturacak şekilde araya gelmektedirler. ²⁰³

Asabiyet kavramını, İbn Haldun, yorum yöntemine uygun bir biçimde, insan doğasındaki konumu açısından ele alınır. Asabiyet insanın yakınlarına ve akrabalarına yönelik eğiliminden neşet eden bir durumdur. Asabiyeti tanımlarken İbn Haldun kaynaşma ve birleşme kavramlarına dikkat çeker. Kaynaşma bir kabilenin birlikte hareket edebilmesi ve güvenlik sorununu birlikte çözebilmesi anlamına gelmektedir. Asabiyetle alakalı diğer iki önemli kavram nara ve münaseret (yardımlaşma içgüdüğü) kavramlarıdır. Bu kavramlar asabiyet güvenlik sorunuyla ilgili olduğunu gösterir.²⁰⁴ Zira asabiyet kabilenin her hangi bir ferdi zor durumda kaldığında ortaya çıkar. Eğer kabileden birisi başka bir kabileden düşmanca bir tavırla karşılaşır ve saldırıya uğrarsa bu kişi, insan doğası gereği, nara atar yani bağırır. Kendi kabilesine mensup bir kişinin bağırıldığını duyan başka bir kabile mensubu yine insan doğasının bir gereği olarak yardıma koşar (münaseret). Bu bilgilerden anlaşılmaktadır ki asabiyet, yaşanan hayattan, hayatın kendi içindeki akışından çıkarılan bir kavramdır. İbn Haldun, asabiyet kavramı özelinde, insan doğasını ve yaşanan hayatı açıklamaya dâhil etmektedir.

Asabiyetin en temel özellikleri “himaye, savunma, taarruz ve hak arama ortaklaşa yapılan her türlü içtimai faaliyet, fetih, zapt, istila, işgal, zafer kazanılması” faaliyetleridir.²⁰⁵ Asabiyetin öncesi, insanın akrabalarına yardım eğilimi, zorunlulukların birlikte karşılanması ve nesep birliğiyle alakalıdır. Sonrası açısından asabiyet ise hadarilik, galip gelme ve mülk kavramlarıyla birlikte anlamlandırılabilir.

²⁰¹ Arslan, s. 99.

²⁰² Arslan, s. 102.

²⁰³ Arslan, s. 103.

²⁰⁴ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 335; MA, s. 140; Arslan, s. 96.

²⁰⁵ Hassan, s. 193,194.

Asabiyet kan bağıını aşan sosyolojik bir kavram olarak görülebilir. Asabiyet bedevi umranda yaşayan toplulukların üyelerini bir arada tutan bir toplumsallık faktörüdür.²⁰⁶ Şehir umranında da asabiyetten söz edilebilir. Ancak bu geçmişin yüceltilmesi ve geçmişe yönelik özleme dayanan bir duygudur.²⁰⁷ Bu asabiyet, bedevilikteki asabiyet gibi hakiki değildir. Şehirde asabiyet sahibi kabileler merkezi otorite zayıflayınca kendi asabiyetlerine yönelirler. Asabiyetin en temel gayesi mülke ulaşmaktır. Mülk yalnızca galip gelme ve tahakküm altına alma sonucunda oluşur. Mülk oluştuktan sonra eski asabiyet sahiplerinin yerine geçen toplulukların (zümrelerin) kendi içlerinde bir asabiyeti oluşur.²⁰⁸ Bu durum hadariliğin başlangıcında ortaya çıkan bir durumdur. Bedevilik ortamında asabiyetin icra ettiği fonksiyon ise, riyaset (başkanlık) olgusunda kendisini gösterir. Bir kabile içindeki en güçlü asabiyet, o kabilenin başkanlığını oluşturmakta ve kabilenin toplumsal bir bütün haline gelmesini sağlamaktadır. Bu durumun ortaya çıkışı ile ilgili olarak İbn Haldun'un ifadeleri şöyledir:

“İctima ve asabiyet, oluşma durumundaki bir şeyin mizacı mesabesindedir. Oluşma durumundaki bir şeyde mevcut olan unsurlar kuvvet ve üstünlük bakımından birbirine denk olsalar mizaç o şeyin vücuda gelmesini sağlamaz”²⁰⁹ ... Unsurlardan biri tümüne galip olmalıdır ki, onları birleştirsın, kaynaştırsın ve asabelerin hepsini şümülüne alan tek bir asabiyet meydana getirsin.”²¹⁰

Asabiyet, topluluğun mizacı (topluluğu meydana getiren şey) olarak tanımlanmaktadır. Mülkün ve gücün meydana gelebilmesi için en zaruri koşul olan asabiyetin oluşması için bir unsura benzetilen kabilelerden bir tanesi galip gelmelidir. İbn Haldun bu bakış açısıyla toplumu bir maddeye benzeterek açıklamaktadır. Sadece bu açıklama göz önüne alınırsa İbn Haldun'un toplumu maddeye benzeterek, onun değişken içyapısını ihmal ettiği söylenemez. Toplumu bir madde gibi ele almasına karşın, İbn Haldun, tıpkı maddenin farklı hava koşullarında değişmesi gibi toplumun da farklı durumlarda değişeceğini ön görür. Örneğin mülke ulaşan bir topluluk değişme gösterir. Mülk asabiyetin katkısıyla ulaşılan bir amaçtır. İnsanlar

²⁰⁶ Arslan, s. 97.

²⁰⁷ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 342; MA, s. 144.

²⁰⁸ Arslan, s.98.

²⁰⁹ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 339; MA, s. 141.

²¹⁰ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 388; MA, s. 175.

mülke ulaşır ve konforu elde ederlerse çalışmaya ve savaşmaya dair istekleri azalır ve devlet ihtiyarlamaya yüz tutar.²¹¹

Asabiyet yalnızca toplumsallığı sağlayan ilkesi değil, aynı zamanda, egemenliğinde şartıdır. Bu daha çok asabiyetin oluşmasından sonra ortaya çıkan bir durumdur. Asabiyet hadari umrana geçişi mümkün kılar. Devlet ve mülk bunlara eşlik eden bir asabiyet sonucunda meydana gelir. Asabiyet sonucunda oluşan hadari mülk çeşidinde ise lider baskı (kahr) gücüne sahiptir. Ancak riyaset tipi örgütlenmede baskı söz konusu değildir.²¹² Bedevi topluluklar asabiyet ve birliktelik şuuru, içerisinde başka toplulukları tahakküm altına almanın yollarını aramakta ve mülk edinme amacına yönelmektedir.²¹³ Asabiyetin yapısında meydana gelen değişimlerin saikları, İbn Haldun'un insan anlayışında kendisini göstermektedir. İnsan, başkalarına hükmetmek isteğine sahiptir. Bir topluluk haline gelen insan bu isteğini hayata geçirmeyi ancak asabiyet yoluyla başarır. Bu yönüyle toplumsal değişimin saiki insan gruplarının tahakküm isteği,²¹⁴ bu isteğin gerçekleştiricisi de asabiyet olmaktadır. Asabiyet toplumsal değişimi, devletin oluşumunu mümkün kılan itici güç, toplumun mizacını oluşturan etkidir.

Riyaset ve kabile tarzı yönetimden kurumsal bir devlet otoritesine geçiş asabiyet aracılığıyla mümkün olur. Mülk ve hadari umran sonucunda asabiyet bağları ortadan kalkar. Zira lüks ve konfor sonucunda insanların birlikte hareket etme yetisi zayıflar. Asabiyetin mülk konusunda icra ettiği fonksiyon, İbn Haldun'un kuramında merkezi bir konumda bulunmaktadır. Asabiyet aracılığıyla mülke sahip olmak mümkün olur. Fakat burada bir faktör olarak asabiye eklemlenen şeyler vardır. Örneği din, asabiyetin mülk hedefine ulaşmasını sağlayan faktörlerden bir tanesidir. Asabiyetin mülke ulaşma gayesinde din, asabiyet sahiplerinin bir araya gelmesini kolaylaştırır. İbn Haldun bu tespiti şöyle ifade etmektedir “*Dini davet, yeterli*

²¹¹ İbn Haldun Mukaddime’de düşüncesine açıklık kazandırmak adına şiire başvurmuştur. Örneğin “rahat ve sükûnun devletin ele geçirilmesinden sonra nasıl ortaya çıktığını anlatmak için, feleğin benimle sevgilimin arasını açmak için çabalamasına şaşıp aramızdaki münasebetler kesilince felek de sakinleşmektedir” şeklinde bir beyite değinmektedir. İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 389; MA, s. 176. Burada mülk bir sevgiliye benzetilmiştir. Felekte seven ile sevgili arasında faaliyet gösteren bir aktördür. Eğer insanların mülke yönelik bir tavırları varsa ve mülkle asabiyet sahibi topluluklar arasında bir irtibat varsa, felek şeklinde isimlendirilen diğer olaylar kendisini gösterir ancak toplum mülkü elde ederek ona ulaşmaya yönelik çabası son bulunca feleğin faaliyetleri de son bulmaktadır.

²¹² İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 334; MA, s. 136; Hassan, s. 178,179; Arslan, s. 103.

²¹³ Hassan, s. 195.

²¹⁴ Rosenthal, s. 124.

sayıya sahip olan asabiyet kuvvetine ek olarak devletin aslındaki kuvvetini daha da arttırır.”²¹⁵ Asabiyetin devletin kuruluşu ve sağlam hale gelişindeki fonksiyonu, dinin birleştiriciliğiyle birlikte, mülk amacına yönelmiş topluluklara gerekli enerjiyi sağlamasıdır.²¹⁶ Nitekim İbn Haldun’un anlayışında siyasi egemenliğin oluşmasının ve ortadan kalkmasının temelinde liderin bireysel özellikleri değil, grubun birbirine bağlılığı anlamına gelen asabiyet vardır.²¹⁷

Asabiyet kavramı bir başka açıdan İbn Haldun’un siyaset teorisinin temelindeki kavram olarak görülebilir. Zira devletlerin yıkılması ve yükselmesi olgusu da asabiyet kavramı aracılığıyla açıklanmaktadır.²¹⁸ Bu yönüyle asabiyet sosyal değişme sürecini meydana getiren bir “harç” olarak görülebilir.²¹⁹ Toplumsal birliktelik duygusu, insan topluluklarının bir araya gelmesinin şartıdır. Asabiyet, sosyal ve siyasal değişim ve gelişimi belirleyen, bedevilik ve hadarilik olgularının iç mekanizmalarının anlaşılmasını sağlayan temel bir kavramdır. Hadarete geçişi mümkün kılan faktör asabiyettir. Asabiyetin temel fonksiyonları, korunmak, düşmanı kovmak, kazanmak, harekete geçmek şeklinde açıklanabilir.²²⁰

İbn Haldun asabiyet kuramını tarihe uygulamıştır. “Arap asabiyeti halife Mutasım (ö.842) ve oğlu Vâsık (ö.847) zamanında bozulmuştur.”²²¹ Abbasi devletinin bozulma ve çözülmesi asabiyetin bozulma ve çözülmesine bağlanmaktadır. İbn Haldun kuramının farklı yönlerini olgusal kanıtlarla desteklemektedir. Daha açık bir ifadeyle belirtmek gerekirse tarih, gözlem alanı olmakta ve tarihin verileri İbn Haldun’un teorisinde anlam kazanmaktadır. Örneğin İbn Haldun Endülüs’te birçok devletin ortaya çıkmasını ve daha sonra Murabıtların egemenliği ele geçirmesini asabiyet üstünlüğünü merkeze alarak açıklar.²²²

Asabiyet kavramı İbn Haldun’un toplum yorumu açısından değerlendirildiğinde, bu kavram onun toplumsal değişim anlayışının temelindedir.²²³ Toplulukların oluşması, devletlerin kurulması ve yıkılması gibi birçok olgunun temelinde asabiyet vardır. Asabiyet sahibi varlık hem bireysel hem de toplumsal

²¹⁵ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 374; MA, s. 163.

²¹⁶ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 378; MA, s. 167.

²¹⁷ Arslan, s. 107.

²¹⁸ Nitekim Hassan’ın tespitine göre asabiyet teorisi İbn Haldun’un siyaset teorisinin candamarıdır.

²¹⁹ Hassan, s. 175.

²²⁰ Hassan, s. 194.

²²¹ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 336; MA, s. 139.

²²² Enan, s.114.

²²³ Bilen, Sosyal, s. 20.

anlamıyla insandır. Asabiyet insan tabiatında kökenini bulan bir duygudur ve insan topluluklarının meydana gelişine etki eder.²²⁴ Bu kavram aracılığıyla insan topluluklarındaki farklılıkların kökeni açıklanır. İbn Haldun'a göre insan toplulukları mülke yönelirler. İnsan topluluklarının mülke yönelmesinin nedeni ise zaruretlerin üzerine tahsinî ve lüks gereksinimleri karşılamak, rahat ve konfora ulaşmaktır. Bu amaç yalnızca insan topluluklarının birlikte hareket etmesiyle mümkün olur.²²⁵ Birlikteliği sağlayan şuur ise asabiyettir. Asabiyet aracılığıyla birleşen insan topluluklarının amacı ise mülke ulaşmaktır. Bu yönüyle mülk İbn Haldun'un toplum yorumunun önemli bir unsurudur.

2.2.3. Mülk (İktidar)

İbn Haldun'un kuramında mülk ve devlet olgusu, onun gözlemlediği olguların sınırları içerisinde anlam kazanır.²²⁶ İbn Haldun, mülk ve devlet olgusunu bizatihi müşahade etmiş ve gördüklerinin arkasındaki nedenleri tespit etmiştir.²²⁷ Mülk insan topluluklarının ulaşmayı amaçladıkları gayedir.

İbn Haldun'un mülkle ilgili görüşleri temelde ikiye ayrılabilir. Birincisi mülkün ortaya çıkışı, mülkü var eden sebepler ve mülkün elde edilmesiyle ortaya çıkan sonuçlardır. İkincisi ise, mülk ve devletlerin ortaya çıkışından sonra oluşan kurumlarla ilgili bilgilerin verilmesidir ki bu konu büyük oranda *Mukaddime*'nin üç ve dördüncü bölümlerinin konusudur.²²⁸

En temel anlamıyla mülk, asabiyet ve kuvvet sonucunda oluşur.²²⁹ Bedevi umranda yaşayan asabiyet sahibi topluluklar, bir süreç dâhilinde, hadari umranda yaşayan yozlaşmış ve kuvvetlerini yitirmiş topluluklara galip gelirler.²³⁰ Zira bedevi umranda yaşayanların asabiyet sonucunda oluşan bağları daha ileri bir seviyededir.

²²⁴ Hassan, s. 204.

²²⁵ Neşet, Toku, **İlm-i Umrân**, Akçağ Yayınları, Ankara, 2002, s. 98.

²²⁶ Rosenthal, s. 124'de dipnot.

²²⁷ İbn Haldun mülkün tabiatı üzerine Mukaddime'nin genelinde bilgiler vermiş ve yorumlar yapmıştır. Mukaddime'nin 23. Faslında özel olarak mülk ve tabiatını ele almaktadır.

²²⁸ Biz daha ziyade İbn Haldun'un mülk ve devletle ilgili görüşlerini genel olarak yorum kuramıyla özel olarak da toplumsal değişimi yorumlayışıyla ilgisi bakımından ele aldık. Bu nedenle birinci kısma yoğunlaşmaya çalışacağız.

²²⁹ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 373; MA, s. 163. İbn Haldun'un devlet görüşünü güce dayalı devlet anlayışı olarak görülebilir. Rosenthal, s. 124.

²³⁰ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 355; MA, s. 151.

Asabiyet olmaksızın galibiyetin (teğallüp) meydana gelmesi mümkün değildir. Galibiyet olmaksızın mülke ulaşmak söz konusu olmaz.²³¹

İbn Haldun'a göre insan toplulukları mülke ulaşmayı arzularlar. Çünkü mülkün tabiatında rahat ve sükûn vardır.²³² Rahat ve sükûna ulaşmak için insanlar asabiyet aracılığıyla bir araya gelirler ve diğer topluluklara galip gelmeye çalışırlar. Nasıl asabiyetin ve umranın bir tabiatı varsa benzer biçimde mülkünde bir tabiatı vardır. Mülkün tabiatından olan diğer bir özellik ise şan ve şeref tek kişinin elinde toplanmasıdır.²³³ Bu da, esas itibarıyla, insan doğasıyla ilgili bir durumdur. Mülke sahip olan kişi onu başkasıyla paylaşmak istemez. Zira mülk insanın arzularına hitap eder. Başka bir açıdan da mülk, paylaşılmaya müsait bir mahiyete sahip değildir. Mülke tek kişi sahip olmazsa kargaşa ve anarşi ortaya çıkar.²³⁴ Mülk ortaya çıktıktan sonra mülkü ele geçiren yönetici ve onun etrafındakiler toplanan vergileri ve gelirleri yanlarında tutarlar. Dolayısıyla lider ve yönetici sınıfın refah seviyesi yükselir. İbn Haldun, mülkle ilgili açıklamaları da genel yöntemine uygun bir şekilde insanların refah ve konfor arayışlarını göz önünde bulundurarak yapmaktadır.

İbn Haldun'un sükûn olarak işaret ettiği boyutta ise mülke sahip olan ve yöneticilik makamını işgal edenler, güvenlik ihtiyacını ve diğer işleri farklı kurum ve kişilere havale ederler.²³⁵ Sonuç itibarıyla hanedanlık mensuplarının ve yönetici sınıfın hayatları daha hareketsiz hale gelir ve sükûnet içerisinde geçmeye başlar. Sükûnet ve hareketsizlik de mülkün tabiatındandır.

Mülk, en temel anlamıyla "mali ve askeri" güce sahip olan devleti "koruma", "vergileri toplama" ve "sınırlara asker gönderme" faaliyetlerini icra eden kişilerin elinde bulunur.²³⁶ Tüm bu faaliyetleri icra eden ve hükmü geçerli olan, hükmüne halk tarafından uyulan, uyulmadığı durumlarda baskı yoluyla hükmünü uygulatan kişi hakiki mülke sahip olan liderdir. Bu faaliyetlerden herhangi birini eksik yapmasına rağmen yine de hüküm ve idare mevkiinde bulunan kişilerin elde tuttuğu mülk ise nakıs (eksik) bir mülktür. İbn Haldun, bu ayrımıyla ilgili tarihsel örneklerle başvurmuştur. Örneğin, Abbasi devletinde hâciplik makamının ön plana çıkması ve

²³¹ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 348, 349; MA, s. 147, 148.

²³² İbn Haldun, MT, Cilt:1, ss. 389, 390, 391; MA, ss. 176, 177, 178.

²³³ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 411; MA, s. 192.

²³⁴ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 388; MA, ss. 174.

²³⁵ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 390; MA, ss. 176, 177

²³⁶ Arslan, s. 109; Hassan, s. 248.

devletin hâciplerce kontrol edilmesi nakıs mülke örnektir. Çünkü hâcip her ne kadar hükmünü icra etse de onun üstünde sultan vardır. Bu durum otorite için bir eksikliktir.

Nakıs mülk, hakiki mülk ayrımından daha belirgin diğer bir ayırım ise tabii mülk, akli mülk ve hilafet ayrımlarıdır.²³⁷ İbn Haldun bu ayrımıyla İslam tarihinde karşılaşılan yönetim biçimlerini oldukça başarılı bir biçimde tasnif etmektedir. Tabii mülk, sadece dünyevi ihtiyaçları temel alan, bu ihtiyaçların karşılanması amacını güden yönetim biçimidir. Bu yönetim biçiminde öncelik ihtiyaçların karşılanmasıdır. İkinci kategori ise akli mülktür. Bu mülk çeşidinde de insanların dünyevi ihtiyaçları karşılanmakla birlikte, hukuk devreye girer. İnsanların ihtiyaçlarını birbirlerinin haklarına tecavüz etmeyecek bir biçimde karşılamaya yarayan hukuk, bu mülk çeşidinde merkezi bir yere sahiptir. Hilafet ise dini siyasetin bir sonucu olarak insanların sadece dünyevi fayda ve maslahatlarını değil; aynı zamanda uhrevi maslahatlarını göz önüne alan bir mülk çeşididir. Uhrevi maslahat kavramıyla açığa çıkan şey, dinin ön gördüğü hedeflerin ve yaşam biçimlerinin gerçekleştirilmesidir. Bu ayırımına rağmen İbn Haldun'a göre, hilafet, vahye ve şeriata dayanmakla birlikte, akli siyasetin gereklerini kabul eder ve insanların dünya ve ahrette maslahatlarını amaçlar. İbn Haldun'un mülk kavramını tabii, akli ve dini (hilafet) şeklinde ayırma tabi tutmasının temelinde siyaset anlayışı bulunmaktadır.

Gündelik yaşamda din de akıl da insana fiillerini belli bir düzene ve biçime göre yapmalarını telkin eder. Bu noktada dinin emir ve yasakları ile aklın insanı men ettiği şeyler ayrışır. Eğer bir siyasi irade, yalnızca insan aklının insanın faydasına gördüğü şeyleri dikkate alır ve toplumu da bu bakış açısıyla yönetirse ortaya akli siyaset çıkar.²³⁸ Eğer otorite, dinin emir ve yasaklarını dikkate alarak toplumu yönetmeye ve şekillendirmeye çalışırsa bu durumda dini siyaset ortaya çıkar.

İbn Haldun'un tanımına göre, en genel anlamıyla, **mülk, bütün dünyevi hayırları (menfaatleri), bedeni arzuları ve nefsanî hazları kapsamına alan zevkli ve şerefli bir mevkidir.**²³⁹ İbn Haldun insanların neden mülk için mücadele ettiklerini açıklamaktadır. Zira mülke ulaşmakla insan dünyada arzuladığı birçok şeye sahip olmaktadır. Nefis, insan mülke ulaştıktan sonra mücadele etmekten

²³⁷ İbn Haldun, MT, Cilt:1, ss. 417, 418, 419, 420; MA, ss. 196, 197, 198, 199.

²³⁸ İbn Haldun, MT, Cilt:1, ss. 417, 418; MA, ss. 196, 197.

²³⁹ ان الملك منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوي والشهوات البدني والملاذ النفسانية فيقع فيه التنافس غالباً

kaçınır. Mülke ulaşmak isteyen başka topluluklar mücadeleden kaçınan topluluklara karşı harekete geçer. Tüm bu süreçler sonucunda savaşlar ve toplumsal değişimler meydana gelmektedir. Mülk insan için tabii bir mansıptır.²⁴⁰ Mansıp kelimesinin kökeni göz önüne alınarak düşünülürse, mülk tabii bir *bağ* anlamını içerir. Mülk yöneticileri ve yönetici sınıfı kendisine bağlar. Bu bağ sonucunda mülke uygun bir yaşam tarzı ortaya çıkar. Bu yaşam tarzı bedevi yaşam tarzı değil, hadari yaşam tarzıdır. Hadari yaşamda sanatlar gelişir, yaşam şehirde cereyan eder ve devletin farklı kurumları ortaya çıkar. Bu kurumlar insanların güvenlik ihtiyacını karşılarlar. Ekonomik refah seviyesinin yükselmesiyle birlikte yaşam standardı da yükselir. Sonuç olarak konfor ve lükse düşkünlük baş gösterir. Lüks yaşam biçiminin yaygınlaşması galibiyet ve kuvvetin kökenindeki asabiyet duygusunun ortadan kalkması sonucunu doğurur. Asabiyyetin ortadan kalkması, mülke sahip kişilerin şevket ve kudretinin zayıflaması anlamına gelir, bu durum da devletin çöküşünün habercisidir.²⁴¹

İbn Haldun'un devlet ve mülkle ilgili görüşlerinin asabiyet kavramı göz önüne alınmadan anlaşılması mümkün görünmemektedir. Devletin yükselişinin ve çöküşünün betimlendiği tavırlar teorisinde merkezi kavram asabiyyettir. Tavırlar teorisi, insan topluluklarının mülke ulaşma ve mülkü kaybetme süreçlerini ayrıntılı bir şekilde tasvir etmektedir.²⁴² İbn Haldun'un tarih anlayışının döngüsel bir tarih anlayışı olarak görülmesi de devletin geçirdiği beş ayrı aşamayı özetlediği tavırlar teorisi nedeniyledir. Tavır teorisi devletin geçirdiği aşamaları açıklayan bir teoridir. Devlet beş ayrı aşamadan geçer. Bu aşamaların ilkinde, asabiyet sahibi ve mülk amacına yönelmiş ve henüz hadari yaşam biçimini benimsememiş kabile halindeki grup, hadari yaşam biçimini benimsemiş devleti yıkar ve ona galip gelir. Bu birinci aşama zafer aşaması olarak isimlendirilir. İkinci aşamada ise, asabiyet sahibi topluluğun başkanı yönetimi kendi eline almak için zafer döneminde kendisiyle birlikte savaşan kişi ve grupları tasfiye etme eğilimine girer ve bunu yapar. Bu ikinci tavır ve dönem istibdat yani baskı dönemidir. Zira bu dönemde lider asabiyet sahiplerini baskı altına alarak kendi hâkimiyetini perçinler. Ardından gelen dönem

²⁴⁰ Rosenthal mansıp kelimesini kurum (institution) olarak çevirmiştir. İbn Haldun, **Muqaddimah**, s. 151.

²⁴¹ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 395; MA, s. 181; Toku, s. 81.

²⁴² Husri, ss. 227- 244.

ise rahatlık dönemidir. Dönemde artık güç tek kişinin elinde toplanmıştır. Kendi bürokrasisini oluşturan lider gerçek anlamda mülk sahibi olmuş ve ilmiye, kalemiye ve askeriye sınıflarını kurmuştur. Dördüncü aşama ise barış aşamasıdır. Bu aşamada, hadari yaşam biçimi yerleşmektedir. Beşinci dönem ise israf dönemidir. Burada artık hadari yaşam biçimi ifrat haddine ulaşmış ve yönetici sınıf tüketime dalarak devletin düzenini sarsmaya başlamıştır. İsrif dönemi İbn Haldun'a göre devletin yaşlandığının ve çöküşe doğru ilerlediğinin habercisidir.²⁴³ Devletin geçirdiği bu beş dönem, sürekli olarak tekrar etmektedir. Ancak İbn Haldun, bu döngüsellığı de tarihten ve yaşanan hayattan çıkarmaktadır. Özellikle Mağrip'te kurulan ve yıkılan devletler zafer, baskı, refah, barış ve israf dönemlerine şahit olmuşlardır.

İbn Haldun devletin oluşumunun ve yükselişinin temeline asabiyet kuvvetini koyarken, düşüşünün ve yıkılışının temeline de bu kuvvetin çeşitli faktörlerle azalmasını koymaktadır. Asabiyet kuvveti azalan, bağılıkları zayıflayan bir topluluk başka toplulukların karşısında bir yem haline gelir. İçerden çürüyen devlet, dışarıdan gelen taze ve güçlü asabiyet kuvvetine sahip bir topluluk tarafından yıkılır.²⁴⁴

Devlet (mülk) diğer varlıklar gibi hadis (sonradan meydana gelen) bir varlıktır ve dolayısıyla yok olmaya mahkûmdur. Nasıl ki insan doğup, büyüyüp, yaşlanıp ölüyorsa, devlet de aynı süreçlerden geçerek ömrünü tamamlar. Devlet canlı bir organizmaya benzer.²⁴⁵ İbn Haldun'un ifadeleri düşünüldüğünde, devletin yükselişi ve çöküşü döngüsel bir mahiyet arz etmektedir. Devletin çöküş süreci pansuman tedbirlerle geciktirilmeye çalışılsa da çöküş kaçınılmaz bir sonudur.²⁴⁶ İbn Haldun'un çöküşün arkasındaki nedenlere dair düşünceleri, üç maddede ele alınabilir. İlk olarak çöküşün nedeni asabiyetin ortadan kalkmasıdır. İkinci olarak ise maddi ve ekonomik nedenlerle şehir hayatının akamete uğramasıdır. Tüm bunların ve hadari yaşam biçiminin getirdiği ahlaki alışkanlıklar ise üçüncü neden olarak ifade edilebilir.²⁴⁷

Devlet umranın sureti, şehir ve sosyal hayatta umranın maddesidir. Devlet ve şehir birlikte düşünülmesi gereken olgulardır. Şehir hayatının devlet üzerinde devletin de şehir hayatı üzerinde etkisi vardır. Devletin ilk zamanlarında mülke

²⁴³ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 562; MA, s. 305.

²⁴⁴ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 361; MA, s. 154.

²⁴⁵ Ülken, s. 38; Husri, s. 223.

²⁴⁶ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 557; MA, s. 301.

²⁴⁷ Arslan, s. 121,138.

kuvvet veren hadari yaşam biçimi ilerleyen zamanlarda devletin çöküşünü hazırlar. Devletin uyguladığı yanlış politikalar umranın (şehrin) bozuluşunu haber verir.²⁴⁸

Sosyal değişme anlayışı açısından da önem arz eden tavırlar teorisi, devletlerin çöküş sürecini açıklar. Hâkimiyetin ve mülkün el değiştirmesi de bu teoride ele alınır. Mülk kaçınılmaz bir biçimde hadari yaşam biçimine sürükler.²⁴⁹ İnsan toplulukları, daha müreffeh bir yaşamı arzuladıkları için, buna uygun değişimler geçirirler.

Mülk kavramı, öncelikli olarak asabiyetle ilişkilidir. İbn Haldun'un toplum yorumu değişen yönleriyle toplumu açıklar. Toplumsal değişmenin en temel faktörü ise asabiyettir. Zira asabiyet toplumun ulaşmak istediği hedeflere erişmesi için en önemli araçtır ve toplumu bir arada tutan birleştirici unsur vazifesini görür. Mülk ise asabiyetin içindeki enerjinin yöneldiği gayedir. İbn Haldun'un kuramı açısından devlet ve mülk insan topluluklarının refah ve sükûna ulaşma gayelerinin bir sonucudur. Mülk kavramını yorumlayan İbn Haldun, insan doğasını, tarihin verilerini, güç ilişkilerini ve toplumun değişen yapısını, mülk olgusunu açıklarken, göz önüne almıştır. Mülk sonucunda oluşan süreçler tek yönlü ve basitçe anlaşılabilir süreçler değildir. Toplumsal değişim konusu devletin geçirdiği aşamaların tasvir edildiği tavırlar teorisinde ele alınır. İbn Haldun, bu teorisiyle toplum ve devleti nasıl yorumlamadığını belirgin bir şekilde ortaya koymaktadır. Tavırlar teorisiyle vurgu yapılan değişme sürecinde tek etken yoktur. Asabiyet, lüks ve refah ahlakı, ekonomik gelişme gibi birçok faktör birbirlerine bağlı olarak ele alınmaktadır. Bu yönüyle İbn Haldun, toplumsal değişimi farklı faktörleri dikkate alan ilişkisel bir bakış açısıyla yorumlamaktadır.

Toplum yorumunda yaşanan hayatı, zaruret, gereksinim ve lüks kategorileri yardımıyla açıklayan İbn Haldun'un kuramında ilimler de bu üç kategori yardımıyla açıklanır. İbn Haldun bilgi konusunda da olguyu ve yaşanan durumu önceleyen bir bakış açısına sahiptir. Zira en temel anlamıyla ilimler umranda ortaya çıkar. Hadari umranın meyvesi olan ilimlere²⁵⁰ dair görüşleri aracılığıyla İbn Haldun'un bilgi

²⁴⁸ Arslan, s. 121; İbn Haldun, MT, Cilt:2, s. 632; MA, s. 357.

²⁴⁹ İbn Haldun, MT, Cilt:1, ss. 389, 390; MA, ss. 175, 176.

²⁵⁰ Meriç, s. 148. Labica'dan naklen Cemil Meriç, İbn Haldun'un kuramını şöyle tasvir etmektedir. "Umran ağacı. Kök: Bâdiye (İbn Haldun'un toplum yorumunda bedevilik asıldır); gövde: Mülk ve Hadaret; dallar: Meaş (ekonomik faaliyetler); yapraklar veya meyveler: Ulum (İlimler); özsu: Asabiye".

anlayışı da tespit edilebilir. Bilginin ve ilimlerin yorumlanması İbn Haldun'un yorum kuramının diğ er önemli kısmıdır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BİLGİNİN VE İLİMLERİN YORUMU

Bu bölümde İbn Haldun'un kuramında yorumun konusu olan üç alandan sonuncusu; bilgi ve ilimler konusu ele alınacaktır. İbn Haldun bilgiyi, umranın en geç ortaya çıkan ürünü olan ilimleri ve ilimlerin temel meselelerini nasıl yorumlamaktadır? Umran ve ilimler arasında nasıl bir ilişki vardır? Umran ilminde benimsenen olguya dayalı, akılcı, realist ve çok yönlü bakış açısı bilgi ve ilimler konusunda da devam etmekte midir ediyorsa hangi oranda devam etmektedir? Felsefe, Kelam ve Tasavvuf gibi farklı alanları ele alan İbn Haldun'un, bu alanlara dair yorumlarının mahiyeti nedir?

Varlık anlayışında İbn Haldun, duyular âleminin önceliğine dikkat çeker. Bilgi anlayışında da duyulardan elde edilen verileri merkeze aldığı görülür. Görünenler dünyasıyla alakalı konularda tecrübeci bir yaklaşımı, benimseyen²⁵¹ İbn Haldun, ilham ve riyazet yoluyla elde edilen bilginin, metafizik alanda, akıl yoluyla elde edilen bilgiye kıyasla, daha geçerli olduğunu düşünmektedir.

İbn Haldun, Kelam ve Tasavvufun felsefeleşmesine karşı çıkmaktadır. Dini bilgi ve akli bilgi arasında kesin bir ayrıma yönelen İbn Haldun, felsefeyi ve tabiat ilmini olgusal bir düzlemde eleştirir. *Şifâu's-Sâil* ve *Mukaddime* birlikte düşünüldüğünde Tasavvufa karşı müsamahalı bir tavır söz konusudur.

Mukaddime'nin son bölümünü oluşturan bilgi ve ilimler konusu, yoruma konu olan alanlardandır. Bilginin yorumlanması konusu iki açıdan ele alınabilir. Birincisi umran ilmini de kapsayacak şekilde İbn Haldun'un bilgi anlayışıdır. Bu anlayış, olguyu birinci plana alan, değişmeyi bilgi konusu haline getiren bir anlayıştır.²⁵² Tarihsel ve toplumsal olgular gerçekçi ve nesnel bir zeminde yorumlanmaktadır. İkincisi ise İbn Haldun'un ilimleri bir umran hadisesi olarak görmesidir.

²⁵¹ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, ss. 629, 789 da mütercimnin dipnotu.

²⁵² İbn Haldun, MT, Cilt: 1, s. 190; MA, s. 37.

3.1. UMRAN VE İLİMLER ARASINDAKİ İLİŞKİ

Umrان ilmi beşeri bir bilim olarak nitelendirilebilir.²⁵³ Beşeri bir ilim olarak umran ilminin amaçlarından bir tanesi insan tabiatının değişmez niteliklerini ortaya koymak²⁵⁴ ve bu değişmez niteliklere dayanarak değişen durumları tespit etmektir. Umrان ilmi, hem tarihsel hem de toplumsal anlamıyla insanı konu edinmektedir. Umrان ilmi zaruretleri, gereksinimleri ve gereksinimin ötesindeki lüks talepleri karşılayan insanı anlamının bilimidir. İlimler umranda ortaya çıkar. Umranın en üst seviyesinde yani tahsiniyyâtın büyük oranda karşılandığı bir toplumsal durumda ilimler ve sanatlar teşekkül ve tekâmül eder. “*Sanatlarda görülen yüksek seviyedeki gelişme maişetlere zait olan bir husustur.*”²⁵⁵ Umrان ilminin kendisi de bu ilimlerden bir tanesidir. Dolayısıyla umran ilminin ortaya çıkması da umranın gelişmesiyle mümkündür. İnsan topluluklarının, bilginin ve tarihin yorumlanması da umranın gelişimi sonucunda söz konusu olmaktadır. Eğer umran gelişmez ve hadari seviyeye ulaşamazsa insan topluluklarının anlaşılması ve açıklanması mümkün olmaz. Bedevi hayat süren ve zaruri ihtiyaçların ötesine geçemeyen bir toplulukta umran ilminin gelişmesi mümkün değildir. İbn Haldun’a göre bedevi yaşam daha saf, doğal ve ahlakidir. Ancak bu tarz bilgilere ulaşılabilmesi için umran ilminin ortaya çıkması gerekir. İnsan topluluklarının gelişmesi ve yerleşikleşmesiyle insan topluluklarının anlaşılması ve ilim konusu haline gelmesi arasında doğru orantı vardır. Umrان ne kadar gelişmiş olursa umran ilmi de o kadar gelişmiş olur.

Bu bağlamda şöyle bir soru sorulabilir: İlimler umranın gelişimi sonucunda meydana gelmektedir. Ancak umran nasıl gelişmektedir? Umrان insanların rahat ve konfora ulaşma arzusu sonucunda çalışmalarıyla ve birlikte hareket etmeleriyle gelişir. İnsan topluluklarını motive eden amaç, İbn Haldun’da soyut ve tanımlı müşkül mutluluk değildir. İnsan toplulukları rahat ve sükûnu amaçlar. Ancak insan rahat arayan bir hayvan değildir. Aynı zamanda düşünen, sorgulayan ve sonuç itibarıyla bilgi üreten bir varlıktır. Bilgi üretimi için umranın kemale ulaşması ve süreklilik kazanması gerekir. İnsan amaçlarını yorumlayışında İbn Haldun, somutu ve yaşanan hayatı merkeze alan yöntemini devam ettirmektedir.

²⁵³ Bilen, Sosyal, s. 20.

²⁵⁴ Bilen, Sosyal, s. 34.

²⁵⁵ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 780; MA, s. 452.

İbn Haldun'un umran ve ilimler arasında kurduğu ilişkide ilimler, en temel anlamıyla, tahsiniyyât kategorisinde değerlendirilir.²⁵⁶ Ancak ilimlerin tahsinî oluşu, bir binanın süslenmesi tarzında bir tahsiniyyât değildir. İnsan, kendi kemalini ilim ve bilgi aracılığıyla gerçekleştirir. Nitekim ilimler sonucunda keskinleşen nazari aklı İbn Haldun, insanın kemalinin son noktası olarak nitelendirir. İlimler zaruret ve gereksinimlerin karşılanmasından sonra meydana gelir. Ancak bilgi edinme ihtiyacı insanın asli özelliklerindendir. Bu asli özellik umranın gelişimini takiben bilimsel bilgi sonucuna dönüşebilir. Birey bedevi umranda da bilgi edinir ve edindiği bilgileri kullanır. Ancak bedevi umranda süreklilik olmadığı için sadece pratik sanatlar, ihtiyacı karşılama oranında, gelişir.²⁵⁷ Bedevi umranda, umran ilmi de dâhil olmak üzere ilimlerin ortaya çıkmasını gerektirecek bir ihtiyaç yoktur. Hadari umranda ise yaşam koşulları yükselir ve tabiatı, çevreyi ve toplumu anlama sorunu baş gösterir. İbn Haldun'un ilimler konusunu son bölümde ele alması, ilimlerin umranın en son meyvesi olması nedeniyledir.²⁵⁸

İlimler hiçbir toplumsal etken olmaksızın kendiliğinden ortaya çıkmaz. Bedevi yaşamda insanlar, bilgi üretiyor olsalar da bu bilgi sistemli ve gelişmiş bir bilgi değildir. Bedevi yaşamın ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik sınırlı bir bilgidir. Şehir hayatının gereksinimlerinden bir tanesi insanların sanatlar²⁵⁹ ve ilimler aracılığıyla bilgi üretmesidir. Bu bilgi bedevi yaşam biçiminde üretilen gündelik bilginin ötesinde gelişmiş sanatlar ve ilimler aracılığıyla üretilen teknik ve profesyonel bir bilgi olarak nitelendirilebilir.

Sanatların ve ilimlerin geliştiği şehirler, umran bakımından ileri olan şehirlerdir. Umran bakımından ileri oluş hadari yaşam biçiminin kökleşmesi ve güçlü bir otoritenin bulunmasıyla olur. İbn Haldun bu durumu şu şekilde ortaya koymaktadır:

“İlimler, ancak büyük bir umranın ve yüksek bir hadaretin bulunduğu yerde gelişir. Sebep de şudur: Sanatlar sadece şehirlerde gelişir. İlim ve talim de sanatlar cümlesindendir. Sanatın keyfiyeti ve kemiyeti, şehirlerdeki umranın çokluğu, azlığı, hadaret ve refah nispetinde olur. Çünkü (sanatlarda görülen yüksek seviyedeki gelişme, zaruri) maişet üzerine zait olan bir husustur. Ne

²⁵⁶ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 781; MA, s. 453.

²⁵⁷ “Bedevilik ile sanat arasında (kolay kolay kapatılamayan bir mesafe ve) açıklık vardır”. İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 745; MA, s. 432

²⁵⁸ Ülken, s. 41.

²⁵⁹ Burada kastedilen sanatlar, tıp, marangozluk, çiftçilik gibi uygulamaya dönük sanatlardır.

*zaman umrandaki halkın emekleri maiyetlerini temin için sarf ettikleri mesaiden fazla olursa, bu fazlalık (artık emek) maiyetin ötesinde olup ta insanın hususiyetlerinden bulunan faaliyetlere sarf olunur. Bunlar da ilimler ve sanatlardan ibarettir.*²⁶⁰

İlimler ekonomik ve toplumsal şartlardan bağımsız olarak meydana gelmez. İlimlerin oluşabilmesi için öncelikli olarak şehirler bulunmalıdır. Çünkü şehirler insanların ortaklaşa yaşadıkları ve umranın gelişim gösterdiği yerlerdir.²⁶¹ Şehirdeki insanların iş bölümü yapmalarından doğan maddi refah ve boş zaman, insanların farklı türden bilgiler üretmeye yönelmesine neden olmaktadır. İbn Haldun'un bu yorumu esas itibarıyla onun yukarıdaki bölümlerde işaret etmeye çalıştığımız, insani olay ve durumları merkeze alan, bakış açısının bir sonucu olarak görülebilir. Zira İbn Haldun, ilimler konusunda insandan ve yaşanan hayatın gerçekliğinden soyutlanmış bir tespit yapmamaktadır. Aksine ilimleri, ortaya çıkaran insani durumdan hareket ederek, oldukça somut ve gerçekçi bir zeminde incelemektedir. İbn Haldun ilimlerin ortaya çıkmasında ekonomiyi ve refahı merkeze almaktadır. İlimler hadarilikle mümkündür. İlimlerin meydana gelmesi bakımından olumlu bir mahiyeti olsa da hadarilik, bireylerin doğal yaşamdan kopması, rahat ve refah içerisinde yaşamaya alışması nedeniyle olumsuzdur. Bu yönüyle hadarilik de ortaya çıkan âdetler ise İbn Haldun'a göre umranın yıkılışının habercisidir. İlimlerin ortaya çıkması ve bilginin yaygınlaşması da bu çöküşü durdurmaz. Zira İbn Haldun'un kuramında toplumu ayakta tutan şey bilgi veya bilginin yaygınlaşması değil, asabiyet ve ihtiyaç temelli toplumsal birliktelik şuurudur.

İbn Haldun'un düşüncesinde umranın neden çöktüğü sorusu sadece ekonomik sebeplerle açıklanmaz. Bu çöküşte yalnızca ekonomik nedenler etkin değildir; psikolojik ve siyasi birçok sebep etkindir. Bundan dolayıdır ki İbn Haldun'un kuramı tek boyutlu materyalist ve pozitivist bir kuram değildir.²⁶² Aksine İbn Haldun'un kuramı insan realitesinin çok yönlülüğünü dikkate alan ve bu çok yönlülüğe açıklamalarında yer veren bir kuramdır.

Ekonomik refahın ve hadariliğin gelişmesi sonucunda ortaya çıkan ilimler, yalnızca toplumsal ve ekonomik olarak incelenmez. İnsanın bilgiye ve ilimlere tabii

²⁶⁰ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 780; MA, s. 452.

²⁶¹ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 651; MA, s. 374.

²⁶² İbn Haldun'un kuramının çok yönlü bir kuram olduğuna dair: Ülken, s. 38-39.

bir yönelimi vardır.²⁶³ Refahın artması sonucunda insanlar bu tabii yönelimlerini karşılamaya yönelik fırsat bulurlar. Bunun sonucunda da ilme yönelik ilgi artar.

İbn Haldun hadariliğin ve refahın artması sonucunda ortaya çıkan toplumsal farklılıkları tarihsel örnekler vererek açıklamaktadır. Umran bakımından ileri olan Doğu İslam dünyasında Mağrip (Batı) İslam dünyasında görülmeyen tarzda ilimler ortaya çıkmıştır. Doğu İslam dünyası ile Batı İslam dünyası arasındaki ilmî fark, bazı insanları zekâ yönünden de bu iki bölgede yaşayan insanlar arasında fark olduğunu düşünmeye sevk etmiştir.²⁶⁴ Ancak İbn Haldun’a göre bu anlayış yanlıştır. Zira Doğu İslam dünyasında, ilimlerin Batı İslam dünyasına nazaran daha gelişmiş olmasının sebebi umranın daha ileri olmasıdır. Devlet otoritesinin ilimlere yönelik ilgisi de ilimlerin gelişmesinin diğer bir sebebidir. Bu bağlamda İbn Haldun, Mısırda hüküm süren Türk hanedanlıklarını örnek göstermektedir. Mısır’da Türk hanedanlığına bağlı olan emirler, ekonomik ve sosyal sebeplerden dolayı birçok medrese, tekke ve zaviye inşa ettirerek, ilim sahibi insanların kendi topraklarına gelmelerini istemişler ve bunu sağlamışlardır.²⁶⁵

Bu bağlamda ilim ve otorite arasında ne tür bir ilişki olduğu sorulabilir. İbn Haldun, ilim ve otorite arasındaki ilişkiye şu ifadelerle temas etmektedir:

“Devlet ve sultan, dünyadaki ilim pazarıdır, ilim ve sanat sermayesi ve metal buraya getirilerek pazarlanır. Kaybedilen hikmetler bu pazarda aranır, rivayet ve haber kervanları oraya sevk edilir. Çünkü burada muteber olan tüm halk tarafından muteber sayılır.”²⁶⁶

İbn Haldun’un bu ifadelerinden ve yukarıdaki örnekten anlaşıldığı kadarıyla hadariliğin ve refahın yükselmesi ve otorite sahiplerinin tavrı ve desteği oldukça önemlidir. Devlet ve devlet otoritesine sahip kişiler ekonomik gücü ellerinde bulundurdukları için bu gücü istedikleri gibi kullanabilmektedirler. Eğer ekonomik imkânlar, ilimlerin geliştirilmesi için kullanılırsa, ilimler gelişme imkânı bulur. Yönetim ve tebaa arasındaki ilişki de ilimlerin gelişmesi açısından dikkate alınır. Zira “insanlar hükümdarın dini üzeredirler”.²⁶⁷ Eğer devlet otoritesi ilimleri destekleme tavrı içerisindeyse âlimler ilmi destekleyen devletin yönetimine gelirler.

²⁶³ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 765.

²⁶⁴ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, ss. 779, 780; MA, ss. 449, 450

²⁶⁵ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, ss. 727, 781; MA, ss. 419, 452.

²⁶⁶ İbn Haldun, MT, Cilt: 1, s. 183; MA, s. 32.

²⁶⁷ İbn Haldun, MT, Cilt: 1, s. 191; MA, s. 38.

Dolayısıyla tebaa durumundaki halk, yöneticiler tarafından kabul gören âlimleri benimser.

İbn Haldun'un otorite sahiplerinin tavrı ve ilimlerin gelişmesi arasında kurduğu doğru orantı, onun yorum yönteminin bir sonucu olarak okunabilir. Daha öncede temas edildiği üzere, İbn Haldun, ne türden olursa olsun, olay ve olguları yorumlarken öncelikle dış dünyada ve toplumsal alanda, yorumlanan olguyla ilişkili diğer olguları da göz önünde bulundurmaktadır. Yukarıdaki ifadelerinde İbn Haldun, ilimleri dolayısıyla bilgiyi toplumsal bir bakış açısıyla yorumlamaktadır. İlimler umranın gelişmesi sonucunda ortaya çıkar. Ancak sadece gelişmiş bir umran ilimlerin tekâmül etmesi için yeterli değildir. Aynı zamanda zulümden, haksızlıktan kaçınan, ilimleri ve bilgiyi teşvik eden bir otorite de gereklidir.²⁶⁸ Bu bakış açısıyla İbn Haldun, ilimleri dış dünyadan, yaşanan hayattan, toplumdan ve devletten bağımsız bir olgu olarak yorumlamamaktadır.

İbn Haldun ilimler konusunu yorumlarken umran ilminin genel çerçevesine sadık kalmaktadır. Umran merkezli bakış açısı İbn Haldun'un, sadece ilimleri değil, tarih ve toplum yorumunu şekillendiren bakış açısıdır. En genel anlamıyla İbn Haldun ilimleri üç farklı yorumlamaya tabi tutmaktadır. İlk olarak, ilimler tarihsel yorumlamaya tabi tutulur. İlimlerin ortaya çıkış süreciyle ilgili bilgiler verilir. Bütün ilimlerle ilgili fasıllarda, farklı yoğunlukta olsa da, ilimlerin tarihiyle ilgili bilgiler aktarılır. İkinci olarak, İbn Haldun ilimleri epistemolojik ve felsefî açıdan yorumlar. Felsefe, Mantık, Kelam, Tasavvuf gibi disiplinlerin ayırıcı vasıflarını ele alır, inceler ve tetkik eder. Bu boyutuyla İbn Haldun ilimleri, bilgi ve bilginin mahiyeti açısından yorumlamaktadır. Örneğin Felsefeye ve Mantığa dair görüş ve eleştirilerinde kendi bilgi anlayışına dair ipuçları da verir. Tasavvuf ve Fıkha dair bölümlerde, dinî bilginin farklı yönlerini, ilhamın bilgi değeri taşıyıp taşımadığını ele alır. Üçüncü yorumlama tarzında ise İbn Haldun, ilimleri umran açısından değerlendirir. İlimlerde ele alınan konunun umran dâhilinde nereye tekabül ettiği, ulaşılan sonuçların ve tartışılan konuların toplum açısından ne ifade ettiğinin tespiti, bu üçüncü bakış açısının sonucudur. İbn Haldun'un ilimlerin yorumlamasında sergilediği bu üç boyutlu tavır, örneğin, Tasavvufun müstakil olarak ele alındığı *Şifau's- Sâil* adlı eserinde de görülür. Bu eserde İbn Haldun, ilhamın ve keşfin bilgi değerini inceler.

²⁶⁸ İbn Haldun, MT, Cilt: 1, s. 183; MA, s. 32.

Tasavvufun dini ve şeri açıdan nasıl ele alınması gerektiğini gösterir. Sonuç itibariyle de toplumsal açıdan tasavvufa ve tasavvufi hayata ne derece ihtiyaç duyulduğunu ortaya koyar.²⁶⁹

İbn Haldun'un ilimleri yorumunda bilimsel bir tavrı vardır. Nitekim farklı ilimleri ele almaya geçmeden evvel, genel anlamıyla ilimlerle ilgili yaptığı ayrımda “*çağımızda umranda mevcut olan ilimlerin nevileri*” şeklinde bir başlık atmakta ve bu başlık altında farklı bilgi türlerinin incelemektedir.²⁷⁰ Umranda bulunan ilimlerin sınıfları denilirken, aslında yönteme dair bir ipucu da verilmektedir. İlimler en genel anlamıyla umranda bulunur. “Zamanımızda” kaydıyla da İbn Haldun genel geçer bir tasnif yapmadığını, kendi dönemindeki ilimleri ele aldığını ifade etmektedir ki bu oldukça ilmi bir tavidir. İbn Haldun içerisinde yaşadığı dönemin ilmi atmosferini de dikkate alan bir bakış açısına sahiptir. Hatta akli ilimlerin İslam dünyasında gerilemeye başladığı fakat Avrupa’da ilerleme gösterdiğini ifade etmektedir. İbn Haldun’un bu kıyaslaması onun gözlemci tavrına bir örnek olarak görülebilir.²⁷¹

İbn Haldun’a göre en temel anlamıyla ilimler umranda oluşur. Hadari yaşam biçiminin yaygınlaşması, gelişmesi ve otoritenin ilimlere yönelik ilgisi ilimlerin oluşmasının en önemli etkeni olarak görülür. İbn Haldun ilimlerin ve bilginin toplum ve insan realitesi açısından yorumunu yapmaktadır. İlimler ve umran ilişkisinin ardından, İbn Haldun’un bilgiyi ve varlığı nasıl yorumladığına geçilebilir.

3.2. BİLGİ

İbn Haldun’un bilginin mahiyetiyle ilgili görüşlerine geçmeden önce, bilginin farklı türlerini irdeleyebiliriz. İlk olarak zaruri bilgi gelir. Zaruri bilgi “*kişinin yeteneğini gerektirmeksizin, ihtiyaç ve zorunluluk duyulduğunda oluşan bilgidir.*”²⁷² Bilinçliliğin eşlik ettiği duyu ve algı bilgisi zaruri bilgidir. İkinci olarak ise bedihi bilgi gelir. Bedihi bilgi “*zaruri bilgi gibidir ancak ihtiyaç ve zorunluluk şart*

²⁶⁹ Steve Alan Johnson, ss. 161,172.

²⁷⁰ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, ss. 781,782; MA, ss. 452, 453. Nitekim İbn Haldun’un bu yaklaşımını bilgi sosyolojisine benzer bir yaklaşım olarak gören araştırmacılar mevcuttur. Bkz: Kadir Canatan, **İbn Haldun’un Perspektifinden Bilgi Sosyolojisi**, Açılım Kitap, İstanbul, Şubat, 2013.

²⁷¹ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 874; MA, s. 519.

²⁷² Bilen, Bilim, s. 102.

değildir".²⁷³ Özdeşlik çelişmezlik gibi ilkeler bedihi olarak idrak edilir. Kesbi bilgi ise sonradan ortaya çıkan bir yetenek sayesinde kazanılan bilgidir.²⁷⁴ İbn Haldun'un bilgiyi yorumlayışında bu kategorileri kullandığı görülür. Nitekim ona göre akıl zaruri bilgi verir. Ancak akıl metafizik alanda geçerli değildir. Tasavvufi bilgiyi İbn Haldun, kesbi ve vehbi boyutlarıyla değerlendirir. Akli ilimler ve dini ilimler kesbi yolla kazanılır. Ancak vahiy yoluyla peygamberlere gelen bilgi akli bilgiden farklı bir konumdadır.

İslam filozoflarına göre bilgi ya tasavvurdur ya da tasdiktir.²⁷⁵ Tasavvur elde edilen verilerden oluşan surettir.²⁷⁶ Tasdik ise bu suretler aracılığıyla bir hükmün verilmesidir. İnsanın bilgi vasıtalarıyla olan ilişkisine göre bilginin türü de farklılaşır.²⁷⁷ Bu sebepten bilginin akıl aracılığıyla mı sezgi aracılığıyla mı meydana geldiği sorusu bilginin mahiyeti ile ilgili bir soruya dönüşür. İbn Haldun bilginin elde edildiği yeti anlamında akıl konusunu tecrübi, temyizi ve nazari akıl başlıkları altında ele alır. İbn Haldun'un bilgi anlayışı Meşşâî felsefenin bilgi anlayışına kıyasla olgulara daha fazla önem veren bir anlayıştır. Umran ilminin temelindeki bilgi anlayışı da var olanlardan hareket eden bir bilgi anlayışıdır. İnsanın bilgiye ulaştığı yeti anlamında akıl konusunda İbn Haldun, aklın toplumsal boyutuna da vurgu yapar. Bu yönüyle, umran ilmi perspektifi, akıl konusunda da kendisini gösterir. İslam felsefesinde ise, vahiy konusu da akıl konusuyla irtibatlı olarak ele alınır.²⁷⁸ Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflara göre, vahyî bilgi faal akılla ittisal sonucunda meydana gelir. Filozofların vahiy anlayışının yanında kelamcılar da vahyin vehbi yönünü vurgulayan bir vahiy anlayışı geliştirmişlerdir. Vahiy meselesi de İslam düşüncesinde farklı yorumlamalara konu olan bir alandır. Vahiy konusunda da İbn Haldun'un kendine özgü bir yorumu vardır. Vahiy meselesi umran ilminin ilgi alanına girmektedir. Dinin temelinde yer alan vahiy konusunu, İbn Haldun, nasıl yorumlamaktadır? Bilginin meydana geldiği yeti olması bakımından akıl ve bilginin

²⁷³ Bilen, Bilim, s. 102.

²⁷⁴ Bilen, Bilim, s. 102.

²⁷⁵ İbn Sina, **İşaretler ve Tembihler**, çev: M.Macit, Ali Durusoy, E. Demirli, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, İstanbul 2011, s. 3. Fârâbî, **Kitâbu'l Burhan**, s. 1.

²⁷⁶ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 886; MA, s. 527.

²⁷⁷ Bilen, Bilim s. 93.

²⁷⁸ Osman Bilen, **Din Felsefesi Üzerine Bazı Araştırmalar**, İzmir, 2001, s. 168. Fârâbî, Aklın Anlamları, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, haz: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2013, ss. 127-136.

farklı bir boyutu olan vahiy konuları, İbn Haldun'un bilgi yorumunda önem arz ettikleri için ilerleyen başlıklarda sırasıyla incelenecektir.

3.2.1. Akıl

Fârâbî ve İbn Sina'nın sistemleştirdiği Meşşâî felsefe ekolünün detaylı bir şekilde ele aldığı akıl konusunu, İbn Haldun'da incelemektedir. Akıl, İslam felsefesinde, insan nefsinin bir yetisi ve özelliği olarak anlaşılmaktadır. Nitekim “insan düşünen hayvandır” önermesindeki düşünme (nâtık) kavramı akılla doğrudan irtibatlıdır. İnsan nazari akıl yetisini kullanarak ihtiyari bir biçimde fiillerini meydana getirebilmesi dolayısıyla diğer canlılardan ayrılmaktadır.²⁷⁹ Akıl, insanı bilgiye ulaştıran yetidir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ele aldığı şekliyle akıl konusunun, vahiy meselesiyle oldukça sıkı bir ilişkisi vardır. İbn Haldun'da da akıl konusu vahiy konusuyla bağlantılıdır.²⁸⁰

Aklın *bilkuvve*, *bilfiil*, *müstefad*, *faal* olmak üzere dört farklı türü vardır.²⁸¹ Esas itibarıyla akıl insan nefsinin bir yetisidir. Ancak bu yetinin dış dünyadaki varlıklarla ilişkisi ve geçirdiği aşamalar açısından isimlendirilişi yukarıdaki sıralamaya göre yapılmaktadır. Akıl olarak tanımlanan insani yeti, fikir aracılığıyla insanı bilgiye ulaştırır ve dış dünyadaki varlıkları idrak ederek bu idrakin sonucunda davranışları düzenleme gücünü kazandırır.²⁸²

Akıl konusunun İslam felsefesinde bil kuvve, bil fiil şeklinde ayrımı ve açıklanışına ek olarak Sudur teorisinde göksel cisimlerin akıllar olarak tasvir edilmesi söz konusudur. İbn Haldun bu konuya yalnızca metafizikle ilgili eleştirileri bağlamında temas etmektedir. Aklın kısımlarıyla ilgili olarak ise İbn Haldun, genel olarak *umran* ilmi perspektifli yorumlama biçimine uygun bir tasnif yapmaktadır.

İbn Haldun akli üçe ayırır. İlk olarak dış dünyadaki varlığı ayırt etmeye yarayan temyizi akıl vardır. Temyizi akıl “*hariçte tabii veya vaz'i bir tertiple tertiplenmiş hususları aklen kavramaktır.*”²⁸³ Burada İbn Haldun'un yukarıda bilgi

²⁷⁹ Bilal Kuşpınar, **İbn Sina'nın Bilgi Teorisi**, İstanbul 1995, s. 47. Elbir Nasrî Nadir, **Nefsu'l Beşeriyye inde İbn Sînâ**, Daru'l Meşrik, Beyrut, 1998, s. 53.

²⁸⁰ İbn Haldun, MT, Cilt:1, s. 276; MA, s. 99.

²⁸¹ Bilen, Din Felsefesi, s. 169.

²⁸² İbn Haldun, MT, Cilt:2, s. 981; MA, s. 599.

²⁸³ İbn Haldun, MT, Cilt:2, s. 766.

ile ilgili görüşlerinde dikkat çektiği yön tekrar göze çarpar. O, yine “hariçte” yani dış dünyada kaydını koyarak olgusal bir ayırım yapmaktadır. Temyizi akıl tasavvurlardan meydana gelir ve “*insanın faydalar sağlamasına, geçimini yoluna koymasına ve zararlardan korunmasına*”²⁸⁴ temel oluşturur. İnsanın yaşam güdüsünü gerçekleştiren akıl, İbn Haldun’un ayırımında, temyizi akıldır. İnsan bu akıl vasıtasıyla dış dünyadan gelecek zararlara karşı koyar ve hayatını devam ettirmenin yollarını belirler. Temyizi akıl, fonksiyonu açısından, bireyin varlığını sürdürmesine esas teşkil eden akıl olarak görülebilir.²⁸⁵

Aklın ikinci boyutu ise tecrübî akıldır. “*İnsanın hemcinsleriyle olan münasebetleri ve onlarla geçinmesi ile ilgili olan görüşleri ve adap kaidelerini kazandıran*”²⁸⁶ bu akıldan meydana gelen fikirlerdir. Bu akıl bir anda meydana gelmez; tedricen meydana gelir. Bir yönüyle sosyal akıl olarak isimlendirilebilecek tecrübî akıl, insanın içerisinde yaşadığı topluma ve kültüre adapte olmasını sağlayan yeti olarak görülebilir. Zira İbn Haldun’un “hemcinsleriyle münasebetler” derken dikkat çektiği husus insanın toplumsallığıdır. Tecrübî akıl konusunu İbn Haldun “*tecrübî akıl ve meydana geliş keyfiyeti*”²⁸⁷ adlı bir bölüm açarak genişçe ele alır. Aklın bu yönü genel umran teorisi açısından önemlidir. Zira tecrübî akıl, aklın toplumsal yönüdür. İnsanlar arasındaki savaşlar, anlaşmazlıklar bu aklın faaliyetiyle çözülür ve bu akıl yetisi sayesinde insan maslahatlara yönelir.²⁸⁸ Tecrübî aklın geliştirilmesi için insanların toplumun önde gelen kimselerinden öğütler almaları faydalı olur. Zira bu akıl insanın yaşadığı toplum içerisinde doğru veya yanlış davranış sergilemesi bağlamında gelişen bir akıldır. Zeki kişiler kendilerinden önce yaşamış insanların tecrübelerinden ders çıkararak tecrübî akıllı geliştirirler ancak bazı kişiler bunu yapmaz veya yapamaz. İbn Haldun, bu bağlamda, “ebeveyninin edeplendiremediği kişiyi zaman edeplendirir” atasözünü zikretmektedir. Zira kişi eğer içerisinde bulunduğu toplumun büyüklerinden nasihat alarak tecrübî aklını geliştirmemişse onun bu özelliğini “zaman içerisinde” yaşanan olaylar

²⁸⁴ İbn Haldun, MT, Cilt:2, s. 766.

²⁸⁵ İbn Haldun, Mukaddime, Cevdet Paşa Tercümesi, s. 498. (Kullandığımız nüshada tarih ve basım yeri yoktur. DEU İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi Tasnif No: 900).

²⁸⁶ İbn Haldun, MT, Cilt:2, s. 766.

²⁸⁷ İbn Haldun, MT, Cilt:2, ss. 768, 769, 770.

²⁸⁸ İbn Haldun, MT, Cilt:2, s. 769.

geliştirmektedir.²⁸⁹ İbn Haldun'un toplum yorumlamasının zaruret, gereksinim ve lüks kategorilerini temele aldığı ifade edilmişti. Maslahatlar olarak da tanımlanan bu kategoriler temyizi akıl aracılığıyla fark edilir. Tecrübi akıl aracılığıyla da bu kategorilere dâhil olan maslahatlar elde edilir. Başka bir deyişle insan tecrübi akıl aracılığıyla zaruretlere ve gereksinimlere temin eder ve bu gereksinimleri temin edebilmek için toplumsallaşır.

Aklın üçüncü boyutu ise nazari akıldır. Bu akıl pratikle alakası bulunmayan teorik hususları kavrayan akıldır. Tasavvurlar ve tasdikler bu akılda belirli bir düzen içerisinde meydana gelir. Tasavvur ve tasdiklerin düzenlenmesi sonucunda cinsler, fasıllar ve sebepler aracılığıyla varlığın idraki söz konusu olur.²⁹⁰ “*Akl-ı mahz*”, “*nefs-i müdrike*” bu aklın değişik isimlendirmeleridir. “*İnsan hakikatinin manası bundan ibarettir.*”²⁹¹

İbn Haldun'un akıl ayırımına genel bir biçimde bakıldığında nazari akıl haricindeki diğer akıl kategorilerinin toplumsal fonksiyonlarının ön plana çıktığını söylemek mümkündür. İbn Haldun'un insanın umranı meydana getiren boyutuna işaret ederken fikir yetisine dikkat çektiği göz önünde bulundurulursa akıl yetisinin umran açısından oldukça önemli bir yerde konumlandırıldığı görülür.²⁹²

Bilgi konusunda, farklı yorumlamalara konu olan alanlardan bir tanesi de vahiydir. Umrana etki eden dinin temelinde vahiy vardır. Bundan dolayı İbn Haldun, vahiy epistemolojik açıdan ele almaktadır.

3.2.2. Vahiy

İbn Haldun'un vahiy konusuna dair görüşleri hem *Mukaddime*'nin umran ilmine giriş niteliğindeki mukaddimelerinin altıncı mukaddimesinde hem de *Mukaddime*'nin ilimler tasnifiyle ilgili bölümünde bulunabilir. İbn Haldun'un vahiy anlayışını *Prophecy in Islam* adlı eserinde konu edinen Fazlur Rahman, onun vahiy anlayışını İslam düşüncesi bağlamında ele almaktadır.

²⁸⁹ Kamil Sarıtaş, İbn Haldun'da Bilgi Felsefesi, Turkish Studies, Sayı: 9/8, 2014, s. 739,740.

²⁹⁰ İbn Haldun, MT, Cilt:2, s. 766.

²⁹¹ İbn Haldun, MT, Cilt:2, s. 767.

²⁹² İbn Haldun, MT, Cilt: 1, s. 214; MA, s. 53.

İslam düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf disiplinlerinde farklı yorumlanan birçok konu vardır. Vahiy problemi de bu sorunlardan bir tanesidir. Vahiy konusundaki görüşler iki yönden ele alınabilir. Bunlardan birincisi vahyin gelişi ve onun akılla ilişkisi, ikincisi ise bilgi değeridir. Ancak daha genel bir bağlamda düşünülürse vahiy problemi varlık sorunuyla ilişkilidir. Çünkü vahyi kabul eden bir bakış açısı, dolaylı olarak vahyin geldiği varlık alanını da kabul edecektir. Bu açıdan bakıldığında Kelamın ve Felsefenin meseleye bakışı uyumludur denilebilir. Çünkü her iki taraf da varlıkları yalnızca görünen varlıklarla sınırlandırmamakta, meleklerin ve vahyin varlığını kabul etmektedir. Buna rağmen ciddi kavramsal ve yöntemsel fikir ayrılıklarına sahiptirler. Örneğin Fârâbî'ye göre din faal akıldan alınan vahye dayanır. Felsefe ise yine faal akıldan kaynaklanan aydınlanmada temelini bulur. Dini bilgiler muhayyileye dayanır. Felsefe'de burhan geçerlidir. Dinde ise ikna yöntemi kullanılır. İbn Sina'ya göre ise, vahiy feleklerle özdeşleştirilen meleklerden alınır.²⁹³ Kelam geleneğinin önemli temsilcisi Gazzali'ye göre ise vahiy, muhayyile ile kazanılan, sembolik bir mahiyete sahip değildir. Bir melek aracılığıyla olduğu gibi Tanrı'dan gelir.²⁹⁴ İbn Haldun ise, dini, umranda değişiklik yapan bir hadise olarak görmektedir. Dinin temelinde de vahiy vardır. Bundan dolayı İbn Haldun, vahyi tahlil etmektedir.

Fazlur Rahman'a göre İbn Haldun kelam ve felsefenin vahiy görüşlerini uzlaştırmaya çalışmaktadır.²⁹⁵ O, kelamın doğaüstü (supernatural) vahiy anlayışını felsefenin akılcı anlayışı ile uzlaştırmaya çalışmaktadır.²⁹⁶ Bu bağlamda, vahiy görüşüyle ilişkisi bakımından İbn Haldun'un varlık ve insan anlayışına temas edilebilir. İnsan beden ve ruhtan müteşekkildir. İnsanın ruhsal boyutu dikkate alındığında, bazı insanlar ruhsal güçleri dolayısıyla melekleşme kabiliyetine sahiptirler.²⁹⁷ Bu güce fitrat itibarıyla sahip insanlar, yukarı doğru yani ruhani boyuta doğru yükselirler. Ardından buradan aldıkları bilgileri, beşeriyet kategorisine inerek lafızlara dökerler.

²⁹³ Bilen, Din Felsefesi, s. 172.

²⁹⁴ Bilen, Din Felsefesi, s. 175.

²⁹⁵ Fazlur Rahman, **Prophecy in Islam**, Routledge, London and Newyork, 1958, s. 105.

²⁹⁶ Rahman, s. 105.

²⁹⁷ İbn Haldun, MT, Cilt: 1, ss. 289, 290; MA, s. 106

İnsanlar bilgiyle ilişkileri bağlamında üçe ayrılırlar.²⁹⁸ İlk olarak, beş duyu, algı ve tahayyül gücüyle, mahsusat âlemine dair sınırlı bilgiler elde eden insan grubu ortaya çıkar. Bu gruptaki insanlar ulema sınıfı olarak nitelendirilir. İkinci sınıfta ise evveli, duyusal, kavramsal ayırımı olmaksızın bilgiyi elde eden kişiler gelir. Bunlar daha çok mistik bilgi elde eden kişiler olarak tanımlanır. Üçüncü gruptaki insanlar, *“tümüyle beşeriyetten de beşeriyete has cismâniyetten de ruhaniyetten de sıyrılan”*²⁹⁹ peygamberlerdir.

Vahiy peygambere, tabii olarak meydana gelir. Peygamber vahyi doğuştan gelen bir yetenekle elde etmektedir. Bu bakış açısıyla İbn Haldun felsefenin vahiy anlayışını, tamamıyla, kabul etmez. Çünkü filozoflara göre bil kuvve, bil fiil, müstefâd akıl seviyelerinden geçmeksizin ve faal akılla ittisal olmaksızın vahiy bilgisi meydana gelmez.³⁰⁰ İbn Haldun’un anlayışına dönülecek olursa, Peygamber beşeriyetten soyutlanarak aldığı bilgiyi insani seviyeye indirir. Vahyin bilgisi hiçbir duyusal özellik karışmadığından yanlış olma ihtimali olmayan bir bilgidir.

Rahman’a göre, İbn Haldun, peygamberin ismet (günahsızlık) gibi özelliklerine değinerek, bu bilginin kesbi bir boyutuna işaret etse de kelamın vahiy hakkındaki görüşlerini dikkate almaktadır. Ancak İbn Haldun’un vahiy görüşü, bu boyut hariç tutulacak olursa filozofların vahiy anlayışıyla temelde aynıdır. İbn Haldun’un bakış açısının filozoflardan farklılaştığı noktalardan bir tanesi de vahyin lâfzî boyutuyla ilgilidir. Zira filozoflara göre lâfzî anlamıyla vahiy, hakikatin bütünü değildir. Hakikatin ancak sembolik bir ifadesidir. Ancak İbn Haldun’a göre lafzî itibarıyla vahiy sembolik değildir, hakikattir.³⁰¹

İbn Haldun’un vahiy anlayışına göre kâhinler de vahiy bilgisine benzeyen bir bilgi elde ederler. Ancak onların bilgisi nesnelere dayalı bir bilgi olduğundan ve beşeriyet durumundan soyutlanarak meydana gelmediği için, eksik bir bilgi türüdür.³⁰² Ayrıca kâhinlerin ve arrafların bilgisi, peygamberlerde olduğu gibi, doğuştan gelen bir yetiyle elde edilmediği için kusurlu bir bilgidir.

²⁹⁸ İbn Haldun, MT, Cilt: 1, s. 289; MA, s. 106

²⁹⁹ Rahman, s. 106.

³⁰⁰ Kuşpınar, s. 148.

³⁰¹ Rahman, s. 107. Fârâbî’ye göre din ‘temsili’ bir mahiyete sahiptir. Bkz: Bilen, Din Felsefesi, s. 173.

³⁰² İbn Haldun, MT, Cilt: 1, s. 291; MA, s. 107.

İbn Haldun'un bilgi yorumlaması bağlamında vahiy anlayışı, Fazlur Rahman'ın da ifade ettiği üzere, İslam düşüncesi içerisinde farklı bir konumda bulunmaktadır. Zira İbn Haldun, öncelikle varlık anlayışına uygun bir teori inşa eder. Nitekim onun varlık anlayışında da en temel anlamıyla görünenler âlemi ile gayb âlemi olarak iki ayrı varlık alanı vardır. Bu ayrım da bilgi ikiye ayrılır. İlk olarak, duyular aracılığıyla ve akıl yürütme vasıtasıyla elde edilen bilgi, ikinci olarak ise doğuştan veya riyazet yoluyla elde edilen bilgi söz konusudur. İbn Haldun'a göre vahiy bilgisi zorunlu ve geçerli bir bilgidir. Peygamber bu bilgiye ulaşabilmek için her ne kadar doğuştan gelen yetilere sahip olsa da, beşeriyetten soyutlanması (insilah) gerekir.

Farklı bir bilgi türü olan vahiy konusunda İbn Haldun, felsefenin açıklama gücünü kullanan, kelamın çekincelerini de yok saymayan bir bakış açısına sahiptir. Vahiy sonucunda meydana gelen din, İbn Haldun'a göre, bir umran hadisesidir. İbn Haldun'un vahiy konusunu umran ilminin ilkelerini tartıştığı kısımda ele alması da vahiy ve dini bir umran hadisesi olarak gördüğünün delilidir.³⁰³ Ancak İbn Haldun yöntemiyle uyum içerisinde umran dâhilinde meydana gelen bir hadiseyi felsefî ve epistemolojik açıdan ele almaktadır.

İbn Haldun'un bilginin mahiyetiyle ilgili görüşü varlıkla ilgili tasnifleriyle de alakalıdır. Bundan dolayı onun bilgi yorumlamasının tespiti, varlıkla ilgili görüşlerin ele alınmasını gerektirir.

3.2.3. Bilgi ve Varlık

İlimlerin umranda ortaya çıktığını belirten İbn Haldun, *Mukaddime*'nin ilimlere dair altıncı bölümünde farklı bilgi türlerini inceler. Bu bölümde bilginin ne olduğu, sınırları, geçerliliği, insanın bilgi yetisi gibi İslam felsefesinde tartışılan konularla ilgili yorumlar yapar. İbn Haldun'un bilginin mahiyeti ile ilgili görüşleri farklı bağlamlarda ve çeşitli açılardan ortaya konulmuş görüşlerden oluşur. Örneğin, Mantık, Felsefe, Kelam ve Tasavvuf konularında bilgi problemiyle doğrudan alakalı meselelere temas edilmektedir.

³⁰³ İbn Haldun, MT, Cilt: 1, s. 190; MA, s. 37.

İbn Haldun'un bilgiyle ilgili analizlerinde *fikir* ve *idrak* kavramları öne çıkmaktadır.³⁰⁴ Zira insan umranı fikir yetisiyle meydana getirmektedir. İlimler ve sanatlarda umranın bir parçası olmak bakımından, insanı diğer canlılardan ayıran fikir aracılığıyla meydana gelir.³⁰⁵ Fikrin kendisi ne anlama gelmektedir?

Umranın faili insandır. İnsan düşünce gücü aracılığıyla umranı var eder. Umran insanın fikir yetisinden bağımsız olarak oluşmaz. Fikir yetisiyle devlet, devletin kurumları ve ilimler ortaya çıkar. Asabiyet aracılığıyla örgütlenen insan topluluklarının devlete yönelmesindeki saik refah ve konfor arayışıdır. Ancak bu amaca ulaşmak için gerekli fiiller akıl aracılığıyla örgütlenir. Akıl söz konusu olduğunda ise idrak ve fikir yetileri ön plana çıkar.³⁰⁶

İbn Haldun'un düşüncesinde varlık, duyuyla hissedilen ve akılla idrak edilen varlık ile duyuüstü varlık olmak üzere ikiye ayrılır.³⁰⁷ Varlık, insanla ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde insan iradesine bağımlı olan varlıklar ve insan iradesine bağımlı olmayan varlıklar olarak ikiye ayrılabilir.³⁰⁸ İradenin fikir yetisiyle irtibatı vardır. Fikrin temelinde bulunan idrak ise, fikir yetisinden daha ziyade doğrudan veri edinme süreciyle alakalıdır. Nitekim İbn Haldun'a göre idrak, "*idrak eden şahsın zatının haricinde kalan şeylere dair şuuru*" anlamına gelmektedir.³⁰⁹ Bu şuur beş duyudan dış dünyaya dair alınan veriler aracılığıyla olur. Beş duyudan alınan veriler aracılığıyla insan zihninde suretler meydana gelir. Bu suretler fikrin temelini oluşturur.

İnsan fikir kabiliyetiyle diğer canlılardan ayrılır ve insanlığının kemalini gerçekleştirir. Fikir en genel anlamıyla "*hissin ötesindeki suretler üzerinde tasarrufta bulunmaktır. Tahlil ve terkip yoluyla zihnin faaliyette bulunmasıdır.*"³¹⁰ İbn Haldun, tahlil ve terkip yapan zihinle ilişkilendirdiği fikir kavramını şöyle açıklar:

"İnsan fikri, hususi bir tabiatla olup diğer mahlûkatı gibi onu da bu fitrat üzere yaratan Allah'tır. Fikir, orta beyinde mevcut çukurdaki kuvvet sayesinde nefse ait olarak var olan bir fiil ve hareketten ibaret olup bazen beşeri fiillerin nizam ve tertib

³⁰⁴ Zaid Ahmad, **Epistemology of Ibn Khaldun**, RoutledgeCurzon, 2003, s. 21.

³⁰⁵ İbn Haldun, MT, s. 208; MA, s. 55. *العلوم و الصنائع التي هي نتيجة الفكر الذي تميز به عن الحيوانات*. "İlimler ve sanatlar, fikir sonucunda ortaya çıkar. İnsan da fikir aracılığıyla diğer canlılardan ayrılır".

³⁰⁶ Umranın temeli insanın diğer insanlarla yardımlaşması ve hayatını birlikte sürdürmesidir. Yardımlaşma ve hayatı birlikte sürdürmekte akıl ve fikir yetisiyle mümkün olur. İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 766; İbn Haldun, **Mukaddime**, Cevdet Paşa Tercümesi, s. 498.

³⁰⁷ Johnson, s. 159.

³⁰⁸ Bilal, Bilim, s. 131.

³⁰⁹ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 766.

³¹⁰ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 766.

üzere meydana gelmesinin başlangıç noktası (mebde) olur. Bazen de matluba yönelme suretiyle daha evvel zihinde mevcut olmayan bir ilmin vücuda gelmesinin başlangıç noktası (mebde) olur.”³¹¹

Bu alıntıya göre fikir, ilk olarak, insanın tabiatında var olan bir yetidir; ikinci olarak, insani eylemler fikir aracılığıyla meydana gelir ve üçüncü olarak daha önce mevcut olmayan bilgiler fikirle ortaya çıkar.

Fikir, hayvani nefsten ayrı olarak, düşünen (nâtık) nefsin bir özelliğidir.³¹² İbn Haldun’un sunduğu fikir açıklamasının bir benzerini Cürcani’nin ifadelerinde de bulmak mümkündür. Ona göre de fikir, bilinmeyene ulaşmak için bilinenlerin düzenlenmesidir. İnsan dışındaki diğer canlılarda hareket ve idrak varken, insanda bunlara ek olarak nâtık nefs sonucunda meydana gelen fikir vardır. İbn Haldun’a göre fikir, hem hareketle hem de bilinenden bilinmeyene ulaşma anlamında düşünmeyle irtibatlıdır.

Fikir olgular dünyasına etkide bulunur. İnsanın umranı ve medeniyeti meydana getirmesi fikir kabiliyeti dolayısıyladır. Fikir fiili önceler.³¹³ “*Fiille ilgili hadiseler âlemi ancak fikirle tamamlanır*”.³¹⁴ Varlık âlemine dair ayrım fiil ve fikir ilişkisinde belirleyici rol oynamaktadır.

Varlık âlemi bir açıdan bakıldığında zatlar ve fiillerden meydana gelir. İnsan fikir yetisiyle “*hadiseler arasında tabii ve vaz’i olarak var olan tertibi önce idrak eder*.”³¹⁵ Dolayısıyla insan öncelikli olarak dış dünyadaki düzeni algılar ve bu düzene göre kendi fiillerini tertip eder.³¹⁶ İbn Haldun’a göre fiiller düzenli ve düzensiz olmak üzere ikiye ayrılır. İnsan fiili fikir nedeniyle düzenlidir. Hayvanların fiilleri ise içgüdüsel olduğu için düzensizdir.³¹⁷ İnsan düzen fikrini dış dünyadan alır ve bu düzen fikrine uygun olarak fiillerini meydana getirir. İnsanın düzenli fiilleri, yaşamını düzen içerisinde devam ettirmesiyle birlikte düşünülmelidir. Dış dünyadaki düzeni algılayan insan, var olabilmek ve hayatını devam ettirebilmek için umran kurar.

³¹¹ İbn Haldun, MT, Cilt:2, s. 981; MA, s. 599. ان الفكر الانساني طبيعة مخصوصة فطرها الله كما فطر سائر مُبْتَدِعَاتِهِ وَهُوَ فَعْلٌ حَرَكَةٌ لِلنَّفْسِ فِي الْبَطْنِ الْاَوْسَطِ مِنَ الدِّمَاغِ تَارَةً يَكُونُ مَبْدَأً لِلْاَفْعَالِ الْاِنْسَانِيَةِ عَلَى نِظَامٍ وَتَرْتِيبٍ وَتَارَةً يَكُونُ مَبْدَأً

لَعَلَّمَهُ مَا لَمْ يَكُنْ حَاصِلًا . İbn Haldun, MT, Cilt:2, s. 981; MA, s. 599.

³¹² Macit Fahri, İslam Felsefesi, s. 167; Gerard Cihami, *Mevsua Mustalahâtî'l- Felsefe inde'l Arab*, s.602; Kuşpınar, s. 38.

³¹³ Bilen, Bilim, s.105.

³¹⁴ İbn Haldun, MT, Cilt:2, s. 767; MA, s. 486.

³¹⁵ İbn Haldun, MT, Cilt:2, s. 767; MA, s. 486.

³¹⁶ İbn Haldun, MT, Cilt:2, s. 767; MA, s. 486.

³¹⁷ İbn Haldun, MT, Cilt:2, s. 767; MA, s. 486.

İbn Haldun'un ifade ettiği üzere “*amelin evveli, fikrin sonudur, fikrin evveli de amelin sonudur.*”³¹⁸ Yapılması tasarlanan bir iş için, önce fikir üretilir. Bu fikir en son aşamaya geldiğinde işe başlanır. İş veya eylem bittiğinde, ilk olarak tasarlanan durum ortaya çıkar. Dolayısıyla fikir ve eylem arasında sıkı bir ilişki vardır. İbn Haldun bu ilişkiyi açıklamak için, bir evin yapılışını örnek verir. Ona göre insan önce bir ev tasavvur eder. İlk olarak evin çatısı, ardından yapısı en son, temeli tasavvur edilir. Ev konusunda fikir yürütme en son evin temelini tasavvur eder. Eylem kısmında ise temelden başlanır. Fikrin ilk tasavvuru olan çatı ise, en son yapılış. İbn Haldun'un fikir-eylem ilişkisine dair açıklamasında ev örneğini kullanılması, konuyu umran açısından ele aldığıının bir göstergesi olarak okunabilir. Zira umranın temelinde bir yerde sakin olma, bina veya ev yaparak bir yere yerleşmek vardır.

Fikir kabiliyeti, aracılığıyla insan, umran kuran bir varlığa dönüşmektedir. Nitekim insanın doğada varlığını devam ettirmesini sağlayan güçleri, fikri ve elidir. İnsan, akli aracılığıyla organlarını kullanabilmekte ve tabiattaki daha güçlü canlılara karşı gelerek varlığını sürdürebilmektedir.

Bilginin kaynağı ile ilgili olarak İbn Haldun, doğuştan gelen bilgileri değil; sonradan edinilen bilgileri ön plana çıkarmaktadır “*İnsan zatı itibariyle cahil, kazandığı bilgi itibariyle âlimdir.*”³¹⁹ Akıl insanda, her ne kadar, bir yeti olarak bulunsa da gelişme sürecinde meydana gelir ve kemale ulaşır. Bu kemal insan aklının edindiğı bilgiler aracılığıyla gelişmesi olarak görülebilir. “*İnsan temyiz çağından önceki ilk halde sadece bir heyuladan ibarettir. Zira hiçbir bilgiye sahip değildir.*”³²⁰ İnsanın bilgiye sahip olmaması, zatında yetinin bulunmayışı anlamına gelmez. İnsan akli yaşam süreci içerisinde gelişir. Bu düşüncesiyle İbn Haldun, akli tam anlamıyla bir boş levha olarak görmese de aklın duyular ve akıl yürütme sonucunda gelişen bir mahiyete sahip olduğunu düşünmektedir. Aklın sonradan edinilen bilgiler aracılığıyla geliştiğine dair yaptığı vurgu, İbn Haldun'un tümüyle olmasa da büyük oranda empirik bir bakışa sahip olduğunun delilidir.

İbn Haldun'un bilgi anlayışı varlık anlayışıyla ilişkilidir.³²¹ Nitekim ona göre, üç tür âlem vardır. Bunların ilki his âlemdir. Bu âlem insanın diğer canlılarla

³¹⁸ İbn Haldun, MT, Cilt:2, ss. 766, 767; MA, s. 485, 486

³¹⁹ İbn Haldun, MT, Cilt:2, s. 775; MA, s. 491.

³²⁰ İbn Haldun, MT, Cilt:2, s. 775; MA, s. 491.

³²¹ Steve Alan Johnson, s. 14.

ortak olarak his yoluyla idrak ettiği âlemdir. İkinci âlem çeşidi ise idrak âlemidir. Burada insan fikir ve idrak yetisiyle diğerk canlılardan ayrılarak düşünce planında ortaya çıkan bir âlemi meydana getirir. İbn Haldun’un verdiği örneğegöre bu konumda insan kendi nefisini ve duyuşsal âlemin ötesinde bir âlemin varlığını idrak eder. Üçüncü âlem ise melekler ve ruhların âlemi olarak ifade edilir. Bu kısmın temellendirmesinde o, insanın rüya aracılığıyla bilgilendiğini ve bu bilgileri insana veren başka varlıklar olduğunu ifade eder.³²²

Temelde üç ayrı varlık âlemi olduğunu belirten İbn Haldun, tüm bu varlık alanlarına ait bilgilerin bulunduğuna işaret eder. His ve duyu âlemine dair algıları bütün canlılar edinebilir. Ancak idrak âlemi insan bilgisinin alanıdır. Meleklerin bilgilerini oluşturan alan ise insan idrakinin üstündedir ve o alandan gelen bazı bilgiler söz konusu olsa da o alanın ne olduğuna dair genel geçer bir bilgi söz konusu değildir. İbn Haldun’un daha detaylı varlık analizine “*muhkem ve müteşabih lafızların anlaşılmasına dair*” bölümde rastlamak mümkündür.³²³ Burada İbn Haldun varlıkların dört farklı tavır içerisinde anlamlandırılması gerektiğini düşünür. Yukarıdaki üçlü tasnifine uygun olarak öncelikli olanın duyu âlemi olduğunu ifade eder. Nitekim ona göre “*mevcudat içinde âlemlerin en şereflişisi*” beşeri âlemdir.³²⁴ Aslında İbn Haldun’un bu görüşü onun varlık ve bilgi anlayışıyla ilgili oldukça önemli bir tespittir. Bu ifadeden şu sonucu çıkarmak mümkündür. Eğer beşer âlemi varlıklar içerisinde en şerefli ve yüce âlem olarak görülürse, onun bilgisinin de son derece değerli bir bilgi türü olduğu söylenebilir. Bu yönüyle İbn Haldun’un tecrübeyi³²⁵ öne çıkaran tavrını varlık ve bilgi anlayışında da devam ettirdiğini söylemek mümkündür. Dörtlü tasnifte ikinci kısım, uyku ve rüya âlemidir. Bu âlemde bilgiler edinilmekte ve insanların tümü bu iki âlemin varlığına şahitlik etmektedirler. Üçüncü olarak nübüvvet tavrı vardır. Nitekim nübüvvet durumunda sıradan insanların anlayamadığı ve onlara arız olmayan haller nübüvvet sahiplerine arız olmaktadır. Dördüncü olarak ise ölüm âleminde belirginleşen varlık alanı vardır. Bu alanda insan kabir hayatı ve cennet- cehennemle karşılaşır.

³²² İbn Haldun, MT, Cilt:2, ss. 770, 771; MA, s. 489.

³²³ İbn Haldun, MT, Cilt:2, s. 846; MA, s. 497.

³²⁴ İbn Haldun, MT, Cilt:2, s. 846; MA, s. 497. ان العالم البشري اشرف العوالم من الموجودات و ارفعها

³²⁵ Ülken, s. 37.

Zikredilen farklı varlık kısımlarını insan bilgisi bağlamında konumlandıran İbn Haldun, ilk iki kısmın varlığının olgusal (vicdani)³²⁶ bir biçimde kanıtlandığını ifade eder. Diğer iki alanın şahidi ise olgular değil vahiydir. Varlık tasnifleri, tabii olarak, bilginin mahiyeti ve farklı bilgi türlerinin anlaşılmasında oldukça önemli bir noktada durmaktadır. Tüm bu âlemler içinde insanın idrakine “*en ziyade yerleşmiş olan*” beşeri âlemdir.³²⁷ Nitekim insan beş duyu ve akıl aracılığıyla beşeri âlemi idrak etme kabiliyetine sahip bir varlıktır. Bu âlemde insan, varlıkları vicdani ve vasıtasız olarak bilmektedir.

Bu bağlamda İbn Haldun’un yorum yöntemi açısından önemli olan husus, onun beşeri ve duyusal alanın varlığını ve bu alana dair bilgiyi ön plana çıkarmasıdır. Zira umran ilminin konusu da beşeri içtimadır. Umran ilmi, beşeri varlık alanını konu edinmektedir. Umran ilmi, beşeri varlık alanına dair bilginin ön plana çıkarılmasıyla mümkün olmaktadır. Yorum yöntemi açısından İbn Haldun, dış dünyanın ve beşer hayatının varlığını, bilgisini ve anlaşılmasını merkeze almaktadır.

3.3. İLİMLERİN YORUMU VE ELEŞTİRİSİ

İbn Haldun ilimleri düşünsel sanatlar olarak tasvir eder.³²⁸ Ona göre üç tür sanat vardır. Bunlar geçimle ilgili sanatlar, düşünsel sanatlar (ilimler) ve siyasetle (yönetim) ilgili sanatlardır.³²⁹ Basit sanatlar olarak isimlendirilen sanatlar geçimle ilgilidir. İlimler, siyaset sanatı gibi mürekkep sanatlar ise tahsiniyyât alanıyla bağlantılıdır. Bu ayırımda da, toplum yorumunun temelindeki üç kategori kullanılmaktadır. Sanatlar ve ilimler tasnif edilirken temele zaruretlar, ihtiyaçlar ve lüksler kategorileri koyulmaktadır.³³⁰ Sanatlar ve ilimlerle ilgili detaylı tahliller yapan İbn Haldun, siyasetle ilgili konuları insan toplulukları, devlet ve şehirle ilgili bahislerde dağınık bir biçimde ele almaktadır. Zaten umran ilminin kendisi siyasetle ilgili konuları bünyesinde barındırmaktadır. Ancak siyaset müstakil olarak ilimler

³²⁶ İbn Haldun, MT, Cilt:2, s. 847; MA, s. 498.

³²⁷ İbn Haldun, MT, Cilt:2, s. 771; MA, s. 489

³²⁸ Bu kısımda İbn Haldun’un bütün ilim tasnifi değil, İslam düşüncesinin temel alanlarını oluşturan ve epistemolojik açıdan önem arz eden Mantık, Felsefe, Tasavvuf ve Kelam üzerine düşünceleri ele alınacaktır.

³²⁹ İbn Haldun, MT, Cilt:2, ss. 722-723; MA, s. 414.

³³⁰ İbn Haldun, Cilt: 2, s. 723; MA, s. 414.

tasnifinde ele alınmaktadır.³³¹ Bu ayırımı öne çıkan husus ilimlerin de bir sanat olarak görülmesidir. Sanatlar umranın kökleşmesiyle sağlamlık kazanır. Bu genel ilkeye ilimler de dâhildir. İster dini ister akli olsun ilimler umranın kökleşmesi ve istikrar kazanmasıyla gelişir.³³² Çünkü yerleşik yaşam geliştikçe ilerledikçe melekeler tekrarlanır ve bir sanat halini alarak profesyonelleşir.

En genel anlamıyla ifade edilirse, İbn Haldun'un ilim anlayışı Aristotelesçi ilim anlayışından farklıdır. İlim Aristoteles'e göre, *"akli bir yetkinlik arayışudur ve akıl bir varlığın bilgisine sahip oldukça yetkinleşir. Pratık bir hedefi olan bilgiler maharet ve teknik bilgilerdir ve ilim sayılmazlar."*³³³ İbn Haldun ise daha farklı bir kıstas icat eder. İlimler, toplumsal yaşam açısından ele alınır. Bir bilgi türü umran dâhilinde ne ifade eder sorusu temel bir sorudur. Bu sorunun sonucunda ilimler yeni bir yorumlamaya tabi tutulur. Örneğin Aristoteles felsefesinde en yüce bilgi türü olarak görülen *metafizik*, İbn Haldun'un kuramında umrana arız olan ve umranı ifsat eden bir ilim olarak görülür.

İbn Haldun ilimleri ikiye ayırır.³³⁴ İlk olarak akli ilimler gelir. Akli ilimler tabii ilimlerdir ve umranı gelişmiş, yetkinleşmiş toplumlarda ortaktır. İkinci olarak ise nakli ilimler gelir. Nakli ilimler, her dinin ayrı ayrı sahip oldukları ilimlerdir. Bu ilimlerin akılla bağlantısı, akli ilimlerde olduğu gibi özsel bir bağlantı değildir. Zira nakli ilimler temelde nakilden meydana gelmektedirler. Başka bir deyişle nakli ilimlerin varlık sebebi akıl değil nakildir. Nakli ilimlerin temelinde dini nasslar vardır.³³⁵

İbn Haldun, nakli ve akli ilimleri genel olarak sınıflara ayırır. Akli ilimler, mantık, tabiiyyât (fizik), adedi ilimler, hendesi ilimler ve metafizik olmak üzere beş kısımda değerlendirilir. Nakli ilimler ise, fıkıh, kelam, tasavvuf, hadis, tefsir, Kuran kıraati ve rüya tabir etme ilmi olarak yedi ayrı kısımda ele alınır.

İbn Haldun'un ilimleri sınıflandırmasında akli ilimlerin farklı alt başlıkları vardır. Örneğin, hesaplama ilgili ilimlerin (Adedi ilimler) cebir ve mukabele, hesap sanatı, optik (menazır) şeklinde alt dalları vardır. Tabiiyyât kategorisinde

³³¹ İbn Haldun'un ahlak ve siyaseti müstakil olarak ele almamasıyla ilgili olarak bkz: Arslan, ss. 379-384.

³³² İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 723.

³³³ Bilen, s. 110.

³³⁴ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 781.

³³⁵ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, ss. 782, 783; Arslan, s. 320.

değerlendirilen ilimlerin ise tıp ve ziraat gibi alt dalları vardır. İbn Haldun, hendesi ve tabii ilimlerin ret ve kabulüne dair herhangi bir yargı ortaya koymadığı halde mantık ve felsefenin ret ve kabulüne özel bölümler ayırarak detaylı bir biçimde değinir. İbn Haldun dini ilimler içerisinde özellikle Tasavvuf ve Kelamı detaylı bir olarak inceler. Diğer dini ilimlere dair bilgileri ise daha genel ifadelerle aktarır.

Mantık, felsefe, kelam ve tasavvuf alanındaki görüşleri İbn Haldun'un bilgi teorisini anlamak ve bilgiyi nasıl yorumladığını tespit etmek için önem arz etmektedir. Çünkü İbn Haldun, bu disiplinleri nakilci bir bakış açısıyla ele almaz. Bu disiplinler bağlamında bilgi ve varlık konularına temas eder ve bununla da yetinmez; bazı görüşlerinde bu ilimlerin şer'i olarak değerlendirmesini yapar.³³⁶ İlimlerin yorumlanmasında İbn Haldun, toplumsal yarar kıstasına önemli bir yer atfeder.³³⁷ Sihir, tılsım ve büyü gibi alanlar vardır. Ancak hem dini açıdan hem de umran açısından bu alanlarla uğraşmak zararlıdır. Aynı şekilde mecrasından saptırılan mantık, hulul inancına dönüşen felsefi tasavvuf ve metafizik umran için faydası olmayan ilimlerdir. Toplumsal bakış açısı İbn Haldun'un yorum kuramının en belirgin özelliklerinden bir tanesidir. İbn Haldun, toplum yorumlamasındaki realist bakış açısını ilimler ve sanatlarla ilgili konularda da devam ettirmektedir. Bu yönüyle İslam felsefesinde benzer konuları ele alan filozoflardan farklılaşmaktadır. Örneğin tıp sanatıyla ilgili görüşleri göz önüne alındığında, İbn Haldun, Endülüslü filozof İbn Bâcce ile karşılaştırılabilir. İbn Bâcce'ye göre tabiplik kurumunun erdemli bir toplumda bulunmaması gerekir.³³⁸ İbn Haldun ise, kuramının bütünlüğüne uygun bir biçimde tıp sanatını umran açısından değerlendirir. Bedevilikte tabipliğe ihtiyaç yoktur. Hadarilikte tabipliğe ihtiyaç vardır. Çünkü yerleşik hayatta bireyler daha çok tüketirler. Hareketsizlik ve idmansızlık bedevilerde görülmeyen ancak hadarilerde yaygın olan bir özelliktir. İbn Haldun tıp sanatını erdem veya erdemsizlik gibi değerler üzerinden anlamaz; açıklamasında yaşanan toplumsal durumdan ve umran teorisinden yararlanır.³³⁹

Bilginin mahiyeti, sınırları, kaynağı soruları İbn Haldun'un farklı bilgi türlerine dair analizlerinde kendisini gösterir. İbn Haldun'un Mantık, Metafizik,

³³⁶ İbn Haldun, *Şifâu's-Sâil* (Tasavvufun Mahiyeti), haz: Süleyman Uludağ, İstanbul, 1998, s. 21.

³³⁷ Johnson, s.20.

³³⁸ Yaşar Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1997, s. 267.

³³⁹ İbn Haldun, Cilt: 2, s. 742; MA, s. 432.

Kelam ve Tasavvuf disiplinlerine dair değerlendirmeleri, epistemolojisi ve yorum kuramıyla irtibatlıdır. Akli ilimlerin temelinde yer alan mantığa dair tespitleri İbn Haldun'un yorum kuramının önemli bir boyutunu teşkil etmektedir.

3.3.1. Mantık

Klasik bilimler tasnifinde mantık, akli ilimlerin temelinde yer alan onların yöntemi olarak tanımlanabilecek önemli bir disiplindir. Bilgi ve bilimler konusunu ele aldığı *Mukaddime*'nin altıncı bölümünde İbn Haldun, mantık ilmini farklı boyutlarıyla ele almaktadır ve mantık tarihiyle ilgili bilgiler vermektedir.

Mantık, sonraki âlimler tarafından bir alet ilmi olmanın ötesinde, bizzat kendisi için tahsil edilen bir ilim haline getirilmiştir ki İbn Haldun, bu duruma karşıdır.³⁴⁰ Zira mantık bizzat kendisi için istenen bir ilim değildir. Ayrıca sonraki âlimler mantığın maddesini formundan soyutlamışlardır. Yani onlar ilk üç kitabı ve bu kitaplara sonradan ekledikleri beş tümel bahsini ele almış; mantığın asıl önemli yeri olan maddelerinin işlendiği diğer beş kitabı ihmal etmişlerdir. İbn Haldun bu düşüncesini şu şekilde ifade etmektedir:

*“Sonraki mantıkçılar maddesi itibarıyla kıyası tetkik etme meselesini eserlerinden çıkardılar ki bunlar da burhan, cedel, hatâbe, safsata ve şiir olmak üzere beş kitaptı. Zaman zaman bu hususlara az çok temas edenler olmuştur. Fakat umumiyetle bu konuyu sanki hiç mevcut değilmiş gibi ihmal etmişlerdir. Hâlbuki bu fende mühim ve muteber olan bu husustur.”*³⁴¹

İbn Haldun'un mantık tarihiyle ilgili bu ifadesi oldukça önemlidir. Burada sorulması gereken şudur: Mantığın maddesinin bir kenara bırakılması felsefi olarak ne ifade etmektedir? Mantığın maddesi ihmal edilince söylenen sözleri ve ifadeleri *zaruri*, *meşhur* veya *safsata* olarak ayırmak zorlaşır. Bunun sonucunda da gerçek anlamıyla bilginin kıstası olan mantığın yerine yalnızca lafızlar arasındaki uyumu araştıran mantık kalır. Zira mantık önermelerin türleri ve bilgi değerleri hakkında değerlendirme yapmadan önce lafızlarla ilgilenir. Mantığın biçimsel boyutu lafızların dizimi ve düzeniyle ilgili olduğu halde, onun içeriksel boyutu lafızların ve hükümlerin keyfiyeti ile ilgilidir. İbn Haldun'un mantığın konusunun ihmal

³⁴⁰ Mantık ilmi Fârâbî ve İbn Sîna'da yöntem olarak görülmektedir. Bkz: Bilen, Bilim, s. 130.

³⁴¹ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 887; MA, s. 529

edilmesine dair eleştirisi, İslam dünyasında meydana gelen ve ilmi açıdan oldukça problemli bir sürecin ifadesi olarak okunabilir.

İbn Haldun, yukarıda da temas edildiği üzere, yalnızca mantığın tarihine veya yaşadığı değişimlere işaret etmekle yetinmez, mantığın tanımlamasını da yapar. Mantık en temel anlamıyla “*mahiyetleri tanıtan tarifler ve tasdikleri ifade eden hüccetler hususunda sahih olanı fasit olandan ayırt etmeye esas teşkil eden bir takım kaidelerden ibarettir*”.³⁴² Bu tanımının açıklamasını yaparken İbn Haldun oldukça önemli bir noktaya değinmektedir. Buna göre “*idrak ta asıl olan duyulur şeyleri beş duyu ile idrak etmektir*.”³⁴³

İdrak konusuyla ilgili olarak İbn Haldun’un yukarıdaki tespiti onun bilgi ve bilim anlayışıyla ilgili oldukça önemli bir tespittir. Zira tarihsel olayların sebep ve sonuçlarına nüfuz edilebilmesi, dış dünyada mevcut olan varlığa, yaşanılan hayata yönelik idrakin ön plana alınmasıyla mümkün olabilir. Tarihsel ve toplumsal veri de dış dünyada meydana gelmesi nedeniyle İbn Haldun’un bilgi sisteminde öncelikli veriler olarak kabul edilir. Bu yönüyle bilgi ve yorumlama arasında doğrudan bir bağ ortaya çıkar çünkü duyumsama, idrak, fikir olmaksızın tarihsel ve toplumsal olguların kökenine inme anlamında yorumlamanın ortaya çıkması mümkün değildir. Tarihçi tarihsel ve toplumsal verilerin kökenine inebilir ancak bu kökene inme ve geçiş (iber) hangi düzlemde ve nasıl olacaktır? İbn Haldun iber kavramıyla dikkat çektiği, tarihsel olayların ve olguların nedenlerine geçiş, şuurdan, tefekkürden ve idrakten ayrı bir süreç midir? Onun düşüncesinin geneline bakıldığında böyle olmadığı görülür. İbn Haldun tarihi felsefenin ve ilmin konusu yapar. Bunun sonucunda tarih insanın kendisinden bir şey çıkarsayacağı ve onu yorumlayacağı bir disiplin haline gelir. Kısaca ifade etmek gerekirse, dış dünyanın idrakine yaptığı vurgu, İbn Haldun’un yorum kuramının tümüne etki eden bir perspektiftir.

Mantık doğru bilgiye ulaşma yollarını gösteren bir ilimdir.³⁴⁴ Mantık doğru tasavvur ve tasdikleri elde etme yetisini kazandırır. Yine mantık varlıklar hakkında doğru bilgiye nasıl ulaşılacağını gösterir. Mantık hem bir alet hem de bir yöntemdir. Doğru ise, *şeyin, zihnin dışında, zihinde inanıldığı şekilde bulunmasıdır*.³⁴⁵ Mantığın

³⁴² İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 885; MA, s. 527. *و هو قوانين يُعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعرفة للماهيات والحجج المفيد للتصديقات*

³⁴³ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 885; MA, s. 527

³⁴⁴ Arslan, s. 355.

³⁴⁵ Fârâbî, Burhan, s. 1-2.

işleyiş sürecinde akıl öncelikle mahsusattan soyutlamalar yaparak belirli formlara ulaşır. Sonrasında bu formlar kendi aralarında tertip edilir ve cinslere ulaşılır. Cinsler üzerinde yapılan soyutlamalar sonucunda da cevherlere ulaşılır.³⁴⁶ İşte mantık ilmi, tüm soyutlama (tasavvur) süreçlerinde ve soyutlamalar sonucunda oluşan kavramlar aracılığıyla olumsuz veya olumlu hüküm vermede zihni hataya düşmekten alıkoymaktadır.

Mantık ilminin ret ve kabulüne dair görüşlerinde İbn Haldun daha çok tarihsel durumu tasvir eder görünmektedir. İbn Haldun, İbn Teymiyye gibi mantığa karşı değildir. Ancak mantığın Kelam alanında gereğinden fazla kullanılmasına da taraftar değildir. İbn Haldun'un mantık yorumu, selefi ekolün mantık yorumuyla benzerlik içerse de, mantığı tümüyle ret etmemesi nedeniyle, farklı bir yorumdur. Bir başka açıdan ise, İbn Haldun Kelam ilminde ele alındığı şekliyle mantığın, iman meselelerinde kullanılmasının doğru olmadığı görüşündedir.³⁴⁷ Bu yönüyle Kelam eleştirisinde, selefi tavra yakınlaştığı söylenebilir.

Akli ilimlerde mantık geçerlidir ve kullanılabilir. Ancak dini ilimlerde özellikle fıkıhta, belli oranda olmak üzere mantık kullanılmalıdır.³⁴⁸ Bir sonraki kısımda ele alacağımız üzere, metafizik alanda ise mantığın ve aklın kullanılması, İbn Haldun'a göre, doğru değildir.

3.3.2. Metafizik

İbn Haldun, *Mukaddime*'de metafizik konusunu, iki ayrı bölümde müstakil olarak ele alır.³⁴⁹ Birincisinde *ilahiyat ilmi* başlığını atarken, ikincisinde *felsefenin iptaline ve felsefeyi meslek edinenlerin fesadına dair* başlığını atmaktadır. Birinci ele alışında yalnızca ilahiyat konusunu ele alırken ikinci ele alışta, genel olarak felsefenin metodunu ve farklı felsefe ekollerini bahis konusu yapmaktadır.

Metafizik, felsefe tarihinde ve İslam düşüncesinde bir sorun alanı olarak tebarüz eder. Fârâbî'nin açıklamasına göre, metafizik (ilmu'l ilahi) üç önemli alana

³⁴⁶ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 885; MA, s.527; Arslan, s. 336.

³⁴⁷ “Kelam ilminin meseleleri, selef nasıl nakletmiş ise aynen o biçimde şeraitten telakki olunan bir takım akidelerden ibaret olup bu hususta, “bu konular ancak ve ancak akılla sabit olur” anlayışı içinde akla müracaat ve istinat olunamaz.” İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 895; MA, s. 533.

³⁴⁸ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 782; MA, s. 453.

³⁴⁹ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, ss. 894, 950; MA, ss. 532, 576.

ayrılır. Bunların birincisi varlığın varlık olmak bakımından incelenmesidir. İkinci olarak ise metafizik, ilimlerin ilkelerini (mebadi) inceler. Üçüncü olarak ise metafizikte, ilahi özlerin incelenmesi yapılmaktadır.³⁵⁰ İbn Haldun, tüm bu yönleriyle metafiziği ele alır ve eleştiri konusu yapar.

İbn Haldun'un metafiziği yorumlayışında işaret edilmesi gereken ilk ve en temel konu onun aklın sınırlılığine ve varlığın bazı alanlarına nüfuz edemeyeceğine yönelik vurgusudur.³⁵¹ Bu vurgu onun metafiziğe bakışının temelindedir. Filozoflar, aklın duyuyüstü ve vahyin bildirdiği konularda söz sahibi olduğunu iddia etmektedirler.³⁵² Onlara göre mantık yoluyla akıl, bütün mevcudatı idrak edebilir ve onlarla ilgili sağlıklı hükümlere ulaşabilir.³⁵³ İbn Haldun, filozoflara yönelik tasvirlerini, onların, bilgiye ulaşma süreçlerini analiz ederek derinleştirmektedir. Zihin öncelikle dış dünyadaki çeşitli anlamları idrak eder ve bu idrakin sonucunda soyutlamalar yapar. Bu soyutlama sonucunda zihinde *ilk makuller* olarak nitelendirilen suretler oluşur. Ardından, ilk makullerin ortak noktaları da zihinde soyutlanır ve sonuç olarak en yüksek cinslere yani ikinci makullere ulaşılır.³⁵⁴ İbn Haldun birincil makullerin bilimsel bilgi kapsamına girdiğini ifade eder ve ikincil makullerin birincilere oranla bilgi değerini yitirdiğini iddia eder.³⁵⁵ Zira birinci derecedeki akılsallar dış dünya ile uyumları bakımından ikinci dereceden akılsallara nazaran daha güvenilirlerdir.³⁵⁶

Tasavvur ve tasdik süreci zihindeki manaların ve makullerin birbirine izafe edilmesiyle gerçekleşen bir süreçtir. İlim en temel anlamıyla tasavvur ve tasdikten oluşan bir şey olarak tanımlandığında, birincil ve ikincil makullerin durumu anlaşılır. Zira soyutlama (tecrit) sonucunda oluşan bilgi, makullerin bilgisidir. Makullerin bilgisi de tasavvurları ve tasdikleri meydana getirir.³⁵⁷ Tasavvur ve tasdik sonucunda oluşan bilginin oluşma sürecinde, mantık kendisini gösterir. Doğru tasavvur ve tasdiklerin oluşması için kullanılan ilim mantıktır. Ancak filozoflar mantığın ve

³⁵⁰ Fârâbî, İhsa, s. 75, Bilin, Bilim s. 118-130; İbn Sina, **Metafizik**, Cilt: 1, s. 3-5.

³⁵¹ “Şeriat sahibinin sahip olduğu idrak filozofların sahip olduğu idrakin sahasından daha geniştir” İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 895; MA, s. 533.

³⁵² Arslan, s. 374.

³⁵³ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 950; MA, s. 576.

³⁵⁴ Arslan, s. 345. İkinci makullere örnek olarak cevher kavramı verilebilir. İkinci makuller konusu ile ilgili olarak bkz: Fârâbî, **Harfler Kitabı** (çev: Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 5-8.

³⁵⁵ Arslan, s. 346.

³⁵⁶ Arslan, s. 347.

³⁵⁷ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 951; MA, s. 577.

dolayısıyla aklın metafizik konularda da geçerli olduğunu iddia ederek yanılıya düşmüşlerdir.³⁵⁸ Çünkü akıl müşahade ettiği şeylerden hareket ederek varlık hakkında makuller oluşturur. Duyuüstü varlık alanıyla ilgili olarak ise aklın ve dolayısıyla mantığın verdiği hükümler birer tahmin ve zan olmaktan öteye geçememektedir.³⁵⁹ Metafizik diğer isimlendirilmesiyle ilm-i ilâhî, duyuüstü varlık alanıyla ilgili araştırmalarında burhânî bilgi vermemektedir. İbn Haldun bu noktada soruna farklı bir çözüm getirir. Duyusal varlık alanının dışında olan Tanrı, melekler, cennet ve cehennem gibi konularda dinin hükümlerinin geçerli olduğunu ve dolayısıyla dine uymak gerektiğini ifade eder ve konunun bu boyutunu filozofların saptıkları nokta olarak görür.³⁶⁰

İbn Haldun'un bu düşüncelerinden metafizik bilginin imkânsız olduğuna dair bir görüşe sahip olduğunu çıkarmak mümkün olmaz. Çünkü İbn Haldun akıl kısmında ele alındığı ve tasavvuf bahsinde ele alınacağı üzere, bazı insanların duyu dünyasının dışındaki alana dair bilgiler elde edebileceğini ifade etmektedir. Ancak bu durum akıl yoluyla ve varlıktan alınan bilgilerin soyutlanması aracılığıyla olmamaktadır.³⁶¹ Gazzâli'de olduğu gibi İbn Haldun'da da, akıl, mantık ve tabiiyyat benzeri alanlarda geçerli bilgi sunar ancak duyuüstü âlemle ilgili konularda aklın geçerli bilgi vereceğini iddia etmek yanlıştır. Zira akıl "sıhhatli bir mizandır."³⁶² Yani akıl bir araçtır ve akıl aracılığıyla duyular âleminde sağlıklı sonuçlara ulaşılabilir. Ancak duyular âleminin ötesindeki konularda akli mizan olarak kabul etmek onunla dağları ölçmeye çalışmak gibidir. İbn Haldun, aklın sınırlı bir alanda geçerli bilgi verdiğini ancak metafizik konularda yetersiz kaldığını ortaya koymaktadır.

İbn Haldun filozofların bilgi ile mutluluk arasında kurdukları irtibatı da ele alır. Duyulur ve duyulur ötesi varlıkların mantıksal ve kanıta dayalı bir biçimde idrak edilmesinin mutluluğa götürdüğü düşüncesini reddeder.³⁶³ Zira akıl varlığı bütün boyutlarıyla kavrama kabiliyetine sahip olmadığından mutluluğun tam anlamıyla belirlenmesi de akıl aracılığıyla yapılamaz. Filozoflar varlıklar üzerinde akıl yürütme

³⁵⁸ Arslan, s. 344.

³⁵⁹ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 952; MA, s. 578.

³⁶⁰ Arslan, s. 375.

³⁶¹ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 953; MA, s. 579.

³⁶² İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 823; MA, s. 479.

³⁶³ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 951; MA, s. 577.

faaliyetini devam ettirerek en sonunda kıyas yoluyla en yüksek cinslere ulaşılırlar ve tümüyle akıl olan faal aklı idrak ederler. Bu türden bir idrak aracılığıyla elde edilen bilgiye uyma yoluyla insan mutluluğu idrak eder.³⁶⁴ Filozofların mutluluk ve bilgi arasında kurduğu ilişkiyi bu şekilde özetleyen İbn Haldun, onların bu iddiada kalmayıp, “insan fitratı ve kendi vicdanı aracılığıyla iyi fiilleri yerine getirip kötü fiillerden uzak durabilir” dolayısıyla “şeriat gelmesine gerek yoktur”³⁶⁵ şeklinde bir düşünceye vardıklarını ifade etmektedir. Ancak İbn Haldun bu düşünceyi kabul etmez çünkü filozofların mutluluğa ulaşma yolunda ön plana aldıkları “yüksek semavi cisimler” hakkında burhani bilgi söz konusu olmaz.³⁶⁶ Bu bağlamda İbn Haldun, Platon’un şu ifadesini alıntılar: “İlahiyatta yakine ve katiyete vasıl olunamaz. Bu sahada sadece “daha doğrudan ve daha uygundan” bahsedilebilir.”³⁶⁷

Mutluluk ve bilgi arasındaki ilişki konusunu daha da derinleştirerek ele alan İbn Haldun,³⁶⁸ bilginin haz boyutuna dikkat çeker. Her türlü idrak insanın nefsinde bir sevinç (ibtihac) meydana getirir. Bu duygu cismani hazlardan sayılır. Ancak ruhani nefis aracılığıyla meydana gelen idrak, filozofların düşündüğü gibi, nazar ve istidlal aracılığıyla olmaz. Riyazet yoluyla vicdani bir şekilde meydana gelir. İbn Haldun vicdani bilgi meselesini *Mukaddimenin* tasavvufi ilgili bölümünde ve *Şifau’s- Sâil* adlı eserinde detaylı bir biçimde açıklamakta ve analiz etmektedir.

İbn Haldun tabiat (fizik) konusunda filozofları kendi bilgi anlayışına uygun bir biçimde eleştirir.³⁶⁹ Tabiat ilmi “gerçek olanın bir parçasını inceler ve bunu da gerçekliği bakımından değil; değişmesi bakımından araştırır.”³⁷⁰ İbn Haldun’un tabiat ilmine yönelttiği eleştiri değişim olgusuyla irtibatlıdır. Değişim mantıksal kabuller aracılığıyla değil; olgunun doğru ve dikkatli bir biçimde incelenmesiyle anlaşılabilir. Zira filozoflar tabiat ilminde dış dünyadaki değişimi yaptıkları tanımlar aracılığıyla açıklamaya çalışmaktadırlar.³⁷¹ İbn Haldun’un bu eleştirisi aslında bütün olarak felsefenin yöntemine yönelik bir eleştiri olarak da ele alınabilir. Zira ona göre

³⁶⁴ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 954; MA, s. 580.

³⁶⁵ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 951; MA, s. 577.

³⁶⁶ Arslan, 376.

³⁶⁷ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 953; MA, s. 579, Timaeus 28c, **Complete Works of Plato** (ed:John M.Cooper), 1997. Steve Alan Johnson, s. 51.

³⁶⁸ Arslan, s. 379, 384.

³⁶⁹ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 952; MA, s. 578.

³⁷⁰ Bilen, Bilim, s. 107.

³⁷¹ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 953; MA, s. 579, Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, s. 371.

*“filozofların kıyaslardan ve tariflerden çıkıyor diye tutturdukları söz konusu zihni neticelerle harici şeyler arasındaki mutabakat yakini ve kati değildir.”*³⁷²

Maddelerde dış dünyadaki müşahhas varlığa zihni tümelin uyumunu (mutabakat) engelleyecek bir özellik bulunabilir. Eğer bir uyum söz konusu ise bu uyum akıl aracılığıyla değil duyular aracılığıyla ortaya çıkar. Burada sorun yukarıda temas edilen birinci makuller ve ikinci makuller sorunudur.³⁷³ İbn Haldun’a göre ikincil makullerin dış dünyadaki varlıklara mutabakatı problemlidir. Ancak birinci makuller geçerli bilgi verirler. Ancak ona göre ne din konusunda ne gündelik yaşam (meaş) konusunda fizik (tabiat) meselesinin bir katkısı yoktur.³⁷⁴ Bu konuda İbn Haldun, Gazzâlî’den bile sert bir tavır takınmaktadır. Gazzâlî’ye göre “*Tabiat ilimlerinden hiçbirine şariat bakımından karşı çıkmak gerekmez*”.³⁷⁵ İbn Haldun’un bu konudaki yaklaşımı faydacı bir yaklaşım olarak nitelendirilebilir.

İbn Haldun’un bu eleştirisi Aristoteles fiziğine yönelik bir eleştiri olarak değerlendirilmelidir. İslam dünyasında birçok bilim adamı ve filozof Aristoteles felsefesini ve Aristotelesçi bilim anlayışını çeşitli yönlerden eleştirmiştir.³⁷⁶ İbn Haldun’un bu eleştirisinden hareket ederek bugün de tabiat ilminin gereksiz olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü artık tabiat ilminin mahiyeti değişmiştir. Dolayısıyla İbn Haldun’un tabiat ilminin maişete yönelik herhangi bir kazanç sağlamadığına dair yargısı da geçerliliğini yitirmiştir.

Filozofların tabiata dair bakış açılarını bu şekilde eleştiren İbn Haldun’a göre insanın cisimsel boyutu ruhani idraklere ulaşma yönünde bir engeldir. Bu perdenin varlığı devam ettiği sürece insanda ruhani bilgi hâsıl olmaz ve insanın ruhani cisimlerle ilgili bilgisi zandan öteye geçmez. Ruhani bilginin elde edilemez oluşuyla ilgili İbn Haldun epistemolojik bir paradoksa işaret eder. Bu paradoks ruhani bilginin ancak akli kuvvelerin öldürülmesiyle meydana çıkabilecek olmasıdır. Zira aklın güçleri öldükten sonra bu bilgi nasıl rasyonel bir zeminde ifade edilebilir? Bundan dolayı Peygamber vasıtasıyla gelen bilgiden daha yüksek bir değer ifade etmeyen akli- metafizik bilgiyi kabul etmek için herhangi bir sebep yoktur.³⁷⁷

³⁷² İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 952; MA, s. 578.

³⁷³ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 953, 954; MA, s. 578, 579.

³⁷⁴ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 953; MA, s. 579.

³⁷⁵ Gazzâlî, Tutarsızlık, s. 163.

³⁷⁶ Bilen, s. 104.

³⁷⁷ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 953; MA, s. 579.

İbn Haldun ruhani varlıklar hakkında bilgiye yalnızca vicdani yolla ulaşılabilceğini bu durumun da ruhani varlıklar hakkındaki bilgiyi kesin bilgiye dönüştürmeyeceğini belirtir. Vicdani bilgiden ayrı olarak, filozofların gerçek mutluluğun varlığın tümünü idrak etmede saklı olduğuna dair iddialarını da reddeden İbn Haldun, ruhani varlıkların subjektif bir biçimde idrak edilmesini, çocuğun yeni bir şey öğrendiğinde duyduğu heyecana benzetir. Gerçek mutluluğun çocuğun sevincine benzeyen bir bilme biçimi olan subjektif idrak sonucunda gerçekleşeceğine dair iddianın ağır ve ispatı zor bir iddia olduğunu, ifade eder. Ruhani anlamda bir bilgiye ulaşan nefis, o noktada bir haz ve lezzet duyar ancak ortaya çıkan haz ve lezzet duyumsanan bilginin doğru olduğunu göstermez.³⁷⁸

İbn Rüşd ve İbn Sina'nın metinlerini okuyarak mutluluğa ulaşmayı hedefleyen bir kişi, İbn Haldun'a göre mutluluğun önüne engeller koymaktan başka bir şey yapmamaktadır. Filozoflar, faal akılla ittisal şeklinde oluşan idraki ilmi idrak olarak tasvir etmektedirler. Oysa İbn Haldun'a göre nefsin duyüüstü âleme dair vasıtasız idraki yalnızca his perdesinin kalkması yoluyla söz konusu olur; mücerret akıl ve mantık yoluyla olmaz.³⁷⁹

İbn Haldun'un metafizik ve felsefeye yönelik eleştirileri bir yorum olarak okunur ve onun tarih ve bilgi yorumlamaları göz önüne alınarak meseleye bakılırsa bazı sonuçlara ulaşmak mümkündür. İbn Haldun, felsefeye yönelik eleştirilerini oldukça realist ve olgucu bir bakış açısıyla yapmaktadır. Burada şöyle bir soru sorulabilir, *“tarih ilmini hikmet ilimleri arasında sayan bir düşünür felsefeye neden bu derece sert bir biçimde eleştiri yöneltmektedir?”* Bu sorunun cevabı İbn Haldun'un kullandığı kelimeler üzerinden aranabilir. Zira ona göre tarih hikemi ilimlerden birisidir. Hikmet ve felsefe arasındaki karşıtlık burada da kendisini göstermektedir. Zira İbn Haldun, *felsefenin iptaline dair* bölümde hikmet kelimesini kullanmamaktadır. Hikmet, bazen felsefe ile eş anlamlı bazen de felsefeden geniş anlamda kullanılsa da³⁸⁰ İslam kültürü açısından felsefe kavramına nazaran daha kabul gören bir kavramdır.

Bu durumda şöyle bir sonuca varılabilir: İbn Haldun, tarihi, hikemi ilimlerden sayarken hikmet kelimesini İslam kültüründe içselleştirilmiş anlamıyla

³⁷⁸ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 954; MA, s. 580.

³⁷⁹ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 954; MA, s. 579.

³⁸⁰ Bilen, Bilim, s. 101.

kullanmaktadır. Ancak *metafizikçi felsefeye* karşı eleştirilerini sürdürerek hikmeti felsefeye kıyasla daha genel ve olumlu bir kavram olarak kabul etmiş görünmektedir.

İbn Haldun, tarih ve toplum yorumlamalarında ortaya koyduğu realizm merkezli felsefi sentezciliğini felsefe ve metafizik konusunda da sürdürmektedir. Özellikle filozofların tabiat ilmi bağlamında yönelttiği eleştiri aslında “realist”³⁸¹ bir eleştiridir. Felsefeyi umran bağlamında da değerlendiren İbn Haldun, felsefeyi bir umran hadisesi olarak görür. Çünkü ona göre felsefe umrana “arız olan”³⁸² bir ilimdir. Umran insan topluluklarının ilmidir. İbn Haldun’un kuramında tanrının bilgisi değil; toplumun bilgisi ön plana çıkarılır. Gözlem ve akıl toplumsal ve tarihsel alana yöneltilir. Metafizik alan ise vahyin ve dinin kontrolüne bırakılır. İbn Haldun’un felsefe eleştirisini din merkezli bir eleştiri olarak gören yazarlar vardır.³⁸³ Ancak bu iddia tümüyle kabul edilebilir değildir. İbn Haldun’un felsefe eleştirisi belirli oranda Gazzâlî’nin bakış açısının devamı olarak görülebilir.³⁸⁴ Ancak İbn Haldun felsefenin bilgi anlayışını da eleştirmektedir. Metafiziği dini açıdan tenkit etmekle yetinmeyerek, bilginin kesinliği açısından da yargılamaktadır.³⁸⁵ Filozofları küfürle itham eden Gazzâlî örneğiyle kıyaslandığında³⁸⁶ İbn Haldun, küfür lafzını kullanmamakta ve filozofları dinsizlikle suçlamamaktadır. Onun tespitinde felsefe din açısından mahzurludur, mutluluğa götürmez. Ancak filozofların kâfir olarak nitelendirilmesi de söz konusu değildir.

Toplumsal ve tarihsel alanda akla göre hüküm vermek gerektiğini tespit eden İbn Haldun, akli metafizik alandan azletmekte; onu toplumsal ve tarihsel alana hasretmektedir.³⁸⁷ Ancak İbn Haldun’un metafiziğe kesinlik problemini merkeze alarak yönelttiği eleştirilerinde eleştirilmesi gerekir. Çünkü metafizik sadece ruhani varlıkları araştırmaz. Aynı zamanda ilimlerin ilkelerini ve varlık olmak bakımından varlığı konu edinir. Akıl bilgiyi, bilgi de kesinliği amaçlar. Ancak kesinlik değişmezlik değildir. Nitekim iki asır önce kesin kabul edilen, bilimsel olarak

³⁸¹ Arslan, s. 370, Ülken, s. 38. Nitekim Arslan bu duruma şöyle dikkat çekmektedir: “*İbn Haldun’a göre doğru bilginin ve bilimin konusu dış dünyadaki nesnelerdir*”. İbn Haldun’un realist bakış açısıyla kastedilen dış dünyayı temele almasıdır. Nominalizm- Realizm karşıtlığındaki anlamıyla realizm değildir.

³⁸² İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 950; MA, s. 576.

³⁸³ Fahri, s. 370.

³⁸⁴ Say, s. 134.

³⁸⁵ M, Saeed Sheikh, **Islamic Philosophy**, The Octagon Press, London, 1982, s. 140.

³⁸⁶ Gazzali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 226.

³⁸⁷ Arslan, s. 357.

görülen hususlar, bugün efsanevi olarak görülmektedir. İnsan akıldan her alanda faydalanmak mecburiyetindedir. Akıl karşısında ilk tepki sınırlandırma şeklinde ortaya çıktığında bu sınırlandırmanın nerede duracağı sorunu baş gösterir. İbn Haldun'un metafizik konularda Kelamın akılcılığını bile reddetmesi bu yönüyle problemli bir bakış açısidir. Eğer insan akıl aracılığıyla yaratıcısının nasıl bir varlık olduğuna dair düşüncelere ulaşamayacaksa Tanrı konusunda farklı görüşlerin doğruluk oranını neye dayanarak belirleyecektir? Bu yüzden metafiziği yüzde yüz kesinliğe ulaşamadığı için reddetmektense, bu alanda mümkün olan en yüksek oranda doğruluğu araştırmak daha makul görünmektedir.

Bu bağlamda İbn Haldun'un metafiziğin dini bir yorumla incelenmesi anlamına gelen kelamla ilgili görüşleri de önem arz eder. İbn Haldun'un bilgi yorumlamasının çeşitli yönleriyle ilgili veriler içermesi dolayısıyla, onun Kelam ilmine yönelik tespit ve eleştirileri ele alınacaktır.

3.3.3. Kelam

Kelam ilmi imani akidelerle ilgili bir ilimdir. İbn Haldun'a göre kelam ilminin fonksiyonu ise “yoldan sapmış (münharif) bidatçilerin görüşlerini ret etmek ve çürütmektir”.³⁸⁸ Onun genel anlamıyla yorum kuramının özel anlamıyla bilgi yorumlamasının sonuçlarını kelam ilmiyle ilgili ifadelerinde bulmak mümkündür.³⁸⁹ *Mukaddime*'nin kelam ilmine ayrılan faslı bilgi- iman ilişkisini irdeleyen bir fasıldır. Kelam ilmi açısından bakıldığında iman ve imanla ilgili konuların temelinde tevhit meselesi bulunmaktadır.³⁹⁰ Tevhide ulaşılabilmesi içinse, ya nedenlerden hareket ederek ilk neden olarak isimlendirilen tanrıya gidilir ya da hiçbir akıl yürütme yapılmaksızın doğrudan iman edilir. Bu bağlamda, İbn Haldun, sebep ve sonuçlardan hareketle tanrıya ulaşılmasıyla ilgili değerlendirmeler yapmaktadır.

³⁸⁸ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 820; MA, s. 477.

³⁸⁹ İbn Haldun'un kelam anlayışı ve eleştirisine dair bkz: Süleyman Akkuş, İbn Haldun'un Kelam ilmine yaklaşımı ve yönelttiği eleştiriler, *Usul (Dergisi) İslam Araştırmaları*, Sayı 8, Temmuz-Aralık 2007, s. 110-138.

³⁹⁰ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 821; MA, s. 478.

Varlığın ve fiillerin arkasında onları meydana getiren sebepler vardır. Sebepler dolayısıyla hem varlıklar hem de fiiller düzenlilik³⁹¹ arz eder. Sebeplerin tümü de tıpkı varlık gibi hadistir yani sonradan yaratılmıştır.³⁹² Sebepleri araştırmada ileri gidilikçe sebepler artar ve bu artma karşısında insan hayrete düşer. Metafizikte de, sebeplerden hareketle ilk sebebe yani Tanrı'ya dair ifadelerin ortaya koyulduğu görülür.³⁹³ İbn Haldun'a göre, neden sonuç araştırmasından bağımsız olarak Tanrı'nın varlığı kabul edilmelidir. Tabiatla meydana gelen olaylara dair neden-sonuç araştırması ayrı bir şey, Tanrı'nın varlığının reddi veya kabulü ayrı bir şeydir. Tanrı insan ilişkisinde ise, İbn Haldun, insan düşüncesi ve fiilleri konusunu ele alır.

İnsan fiillerinin temelinde fikir vardır.³⁹⁴ Fikir, nefsteki tasavvurlardan oluşur. İnsan iradesi de bu tasavvurlardan neşet eder. İşte bu tasavvurlar, fiile kast etmenin nedenleridirler. Ancak bu tasavvurların sebepleri de başka tasavvurlardır. Nefste meydana gelen bu ilk tasavvurların sebepleri ise bilinemezdir.³⁹⁵ Zira İbn Haldun'a göre kimse nefsâni olayların ilkelerine tümüyle muttali olamaz. Nefsani olayların ilkeleri ve insanı fiile sevk eden süreçlerin başlangıcı, Allah'ın insan fikrine attığı (ilka) şeylerdir.³⁹⁶ İbn Haldun'un bu düşüncesi onun fikir kavramını açıklayışıyla birlikte düşünülebilir. Fikrin bilgi ve fiille ilişkili iki yönü vardır.³⁹⁷ İbn Haldun'a göre, fiillerin kökeninde yer alan ve insan nefesine Allah tarafından atılan bu tasavvurlar, aklın algı ve anlama kapasitesinin ötesindedirler. Ancak İbn Haldun'un bu düşünceleriyle fikri insan eylemlerinin ve umranın meydana gelmesinin temeline koyan düşüncelerini uzlaştırmak gerekmektedir.

Fikirlerin Allah'ın nefse attığı şeyler aracılığıyla meydana geleceği düşüncesi, fikrin dış dünyadan bağımsız olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. İbn Haldun'un ifadelerinden anlaşılan şudur: İnsan fikri, dış dünyadan elde edilen bilgilerin düzenlenmesi sonucunda meydana gelir. Ancak bu süreçte psikolojik etkenlerde dâhil olur. Bu psikolojik etkenlerin arkasında da tanrısal güç vardır. İbn Haldun'un fikir konusundaki görüşlerinin iki yönlülüğü farklı konulardaki düşüncelerinde de

³⁹¹ مستقر العادة İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 820; MA, s. 477.

³⁹² İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 821; MA, s. 478.

³⁹³ Nitekim metafizikte Tanrı'nın ilk ilke, ilk sebep gibi açıklamalarla ifade edildiği görülmektedir. Bkz: İbn Sina, **Metafizik** (çev: Ömer Türker- Ekrem Demirli), Litera Yayınları, İstanbul, 2013, s.116, 140 vd.

³⁹⁴ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 820, 821; MA, s. 477, 478.

³⁹⁵ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 822; MA, s. 478.

³⁹⁶ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 821; MA, s. 477.

³⁹⁷ İbn Haldun, MT, Cilt:2, s. 981; MA, s. 599.

görülmektedir. Örneğin, tarihsel alana Tanrı müdahalesi konusunda da İbn Haldun, ikili bir bakışa sahiptir. İbn Haldun’a göre İslam’ın ortaya çıkışı tarihsel ve toplumsal olgulardan bağımsızdır. Ancak tarihin kendine has bir düzeni vardır. İslam ve Müslümanlarda zorunlu olarak bu düzene göre değişmektedirler. Tanrı, tabiat alanını ve insani alanı kural ve kaidelere göre yaratmıştır. Bu kural ve kaidelerden hareket ederek Tanrının gücü ve kudreti hakkında bir değerlendirme yapılabilir. Ancak bu değerlendirmelerde sınırlıdır ve Tanrının zatıyla ilgili kesinlik ifade etmez. Bu yönüyle İbn Haldun insanın, hem varlık hem de bilgi anlamında, sınırlılığını vurgulamaktadır.

İnsanın tabiatı nefis ile sınırlıdır ve bu sınırlılıkta varlığı ve sebepleri bütün yönleriyle kavramak mümkün değildir.³⁹⁸ Sınırlılıktan ötürü sebepler vadisinde Allah’ı ararken insanların çoğunun ayakları kaymaktadır. Sebeplilik vadisine girdikten sonra insanın sebeplerden yüz çevirip veya sebeplerin herhangi birisinde vukuf ederek Allah’a inanması oldukça zordur.³⁹⁹ Durum böyle olunca İbn Haldun, sebeplilik temelinde Allah’ı aramaktan tümünden kaçınmak gerektiğini ifade eder.⁴⁰⁰ Eğer Allah’a ulaşmadan sebepler zincirinin herhangi bir yerinde durulursa, bu durumda olan kişi için küfür kelimesinin kullanılması doğru olur. Allah, sebeplere dalmaksızın mutlak tevhidi emretmiştir.⁴⁰¹

İbn Haldun’a göre Allah’ın zatı ve sıfatları konusu insan idrakinin ötesinde meselelerdir. Zira akıl, Allah’ın yarattığı şeylerin içerisinde bir zerre mesabesindedir. Başka bir deyişle Allah akli yaratandır ve dolayısıyla Allah, aklın bilemediği bilemeyeceği farklı varlıklar da yaratabilir.⁴⁰²

Aklın sınırını aşan konular idrak edilebilir olmaktan çıkar. Bu alanlarda nakil devreye girer. Akıl üstü âlemle ilgili olarak “*idrak, idrakten aciz olunduğunun idrak edilmesidir*”.⁴⁰³ Tevhit sebep ve sebeple alakalı hususların araştırılmasından öte ilk ve öncelikli olarak Allah’ın varlığının kabul edilmesidir.⁴⁰⁴ İbn Haldun, tevhit inancına akli bir araştırmayla değil iman yoluyla ulaşılması gerektiğini düşünür ve imanın davranışla ilişkisine vurgu yapar.

³⁹⁸ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 821; MA, s. 477.

³⁹⁹ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 822; MA, s. 478.

⁴⁰⁰ İsra, 87.

⁴⁰¹ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 822; MA, s. 478.

⁴⁰² İbn Haldun, MT, Cilt: 2, ss. 822, 823; MA, ss. 479, 480.

⁴⁰³ العجز عن الإدراك إدراك

⁴⁰⁴ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 824; MA, s. 480.

İman hâsıl olduktan sonra amelinde ortaya çıkması gerekir. İmanın ittisafı (kendisiyle vasıflanılan bir biçimde) bulunması gerekir.⁴⁰⁵ İman hükmi bir tasdiktir ancak bu tasdik in davranış ve uygulama yoluyla içselleştirilmesi gerekir. İmani konularda davranış (hal) ve ilim arasındaki fark, vasıflanma(davranış haline getirme) ile söz (kavl) arasındaki fark gibidir. Davranış sadece ilimden hâsıl olmaz. Davranış bilgi ve bu bilginin uygulamalı bir biçimde tekrarlanmasıyla meydana gelir. İmani konularda, salt bilginin faydası oldukça azdır. Bu çeşit ilim (amelle ilişkisi az olan) “nazar ehlinin çoğunun” ilmidir.⁴⁰⁶ Nazar ehli ifadesiyle kastedilenler, kelam âlimleridir. İman konusunda davranışı ön plana alması, İbn Haldun’un görünen varlıkları ve fiilleri önceleyen yönteminin sonuçlarından biridir.

Kelam ilmi amelle alakalı bir ilim değildir. İmani akidelerin savunulması ve bunlar üzerine konuşulması ve batıl itikatların reddilmesiyle ilgilidir.⁴⁰⁷ Ona göre kelamcılar filozofların görüşlerini ret etmek isterken bu görüşlere oldukça fazla yer verdiler. İbn Haldun, bütün bu eleştirilerine rağmen, filozofların görüşlerini ret etmek isteyenlerin Gazzali ve Râzî’nin kitaplarını okumalarının faydalı olacağını söyler.⁴⁰⁸ Kelam ilmini ortaya çıkaracağı fayda açısından değerlendiren İbn Haldun, yaşadığı dönemde kelamla uğraşmanın zaruri olmadığını çünkü öncekilerin yazdığı kitapların yanlış itikatları ret etmede yeterli olduğunu belirtir.⁴⁰⁹ Bu anlayış tıpkı Fârâbî ve Gazzâlî’de olduğu gibi kelamı toplumsal fonksiyonu açısından değerlendiren bir anlayıştır.⁴¹⁰

İbn Haldun’un kelam ilmiyle ilgili görüşlerini onun kuramı bağlamında ele almak gerekirse, iki önemli sonuç ortaya çıkar. İlk olarak İbn Haldun, kelam ilmi bağlamında aklın sınırlılığına işaret eder. İnsan fiillerinin kökenine dair tasavvurların Allah’ın insanda bu tasavvurları oluşturmasıyla (ilka) meydana geldiğini ifade eder. Özellikle İbn Haldun’un aklın sınırlılığına dair yaptığı vurgu önemlidir. Çünkü bu vurgu onun filozoflardan çok aklın sınırlılığını savunan ve aklın metafizik alanda geçerli bilgi sunamayacağını ifade eden düşünürlere yaklaştığını gösterir. Onun bilgi kuramında akıl tarihsel ve toplumsal alanda işlevsel hale gelmektedir. İbn Haldun’un

⁴⁰⁵ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 825; MA, s. 481.

⁴⁰⁶ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 824; MA, s. 480.

⁴⁰⁷ İbn Haldun, MT, Cilt:2, s. 829-30; MA, 484. Taftazânî, **Kelam İlmi ve İslam Akaidi** (Şerhu’l Akaid), çev: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1999, s. 97.

⁴⁰⁸ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 832; MA, s. 476.

⁴⁰⁹ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 832; MA, s. 476.

⁴¹⁰ Fârâbî, İhsa, s. 76. Gazzâlî, **el- İktisad fi’l İ’tikat**, Daru’l Kutubu’l İlmiyye, Beyrut 1983, s. 11.

kelamla ilgili görüşlerinin diğer önemli boyutu, amele yani davranış ve fiile yaptığı vurgu ve bu vurgunun kelam eleştirisine dönüşmesidir. Her ne kadar onun kelam eleştirisi, İbn Teymiyye’de olduğu gibi, açık, net ve sert bir eleştiri olmasa da nazar ehlinin ilminin çoğunun amelle alakasız olduğunu söylemesi kelam âlimlerine yönelik bir eleştiri olarak görülebilir.

İtikat konularında aklın ön plana çıkarılmasını eleştiren İbn Haldun, kelamın felsefeleşmesine de karşı çıkar. Akli itikat alanında değil; toplumsal ve tarihsel alanda işlevsel hale getirir. Kelamın felsefeleşmesi ve salt itikat olmaktan çıkıp bir spekülasyona dönüşmesi bazı yazarlarca gelişen umranın bir sonucu olarak görülmüştür.⁴¹¹ İbn Haldun’un kelam, tasavvuf ve felsefe yorumlamasında umran ilminin sağladığı bakış açısı kendisini göstermektedir. Örneğin, itikat ve kelam açısından düşünülürse, bedevi topluluklarda inanç ve itikat hadarilere nazaran daha saf ve basittir. Hadarilikte ise, yaşam tarzının karmaşıklaşmasına paralel olarak inançlar da karmaşıklaşır. Bu yönüyle dini inançlar tamamıyla olmasa da bir yönüyle toplumsal durumdan etkilenirler. İbn Haldun’un kuramında dini inançlarda değişim alanı olarak görülür.⁴¹² Bu değişim, sapmaya yol açan bir değişimdir. Ancak kaçınılmazdır.⁴¹³

Özet olarak ifade etmek gerekirse İbn Haldun’a göre akıl Allah’ın zatı ve sıfatları konularında nakle tabi olmalıdır. Metafizik alanda, tasavvufi yaşam, riyazet ve mücahede sonucunda bazı bilgiler edinilebilir.⁴¹⁴ İbn Haldun, metafizik alanda tasavvufu belli oranda geçerli görse de eleştirel tavrını tasavvuf bağlamında da sürdürmektedir. İbn Haldun’un bilgi ve yorum anlayışıyla ilgili önemli tespitleri içermesi bakımından onun tasavvuf anlayışı üzerinde durulacaktır.

3.3.4. Tasavvuf

İbn Haldun ilimleri vazi (nakli) ve tabi (akli) ilimler olarak ikiye ayırır. Ancak bu ayırım içerisinde tasavvuf ve kelam disiplinlerinin konumu İslam kültürü içerisinde gelişen diğer ilimlerle birlikte düşünüldüğünde farklılık arz etmektedir.

⁴¹¹ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 834-835 Mütercim’in dipnotu.

⁴¹² İbn Haldun, MT, Cilt: 1, ss. 189,191; MA, ss. 37, 39

⁴¹³ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 835 Mütercimin dipnotu.

⁴¹⁴ Macit Fahri, ss. 372,373.

Zira Kelam ve Tasavvuf tarihsel gelişimleri içerisinde felsefeyle kimi zaman iç içe geçmiş disiplinlerdir.⁴¹⁵ İbn Haldun'un bir ilim olarak tasavvuf ve tasavvufi bilgi hakkındaki görüşlerinin, onun kuramı açısından önemi ise, tasavvufun hem nakli ilimlerle irtibatlı olması hem de felsefeyle ve bilgi teorisiyle doğrudan bağlantılı olması nedeniyledir. Tasavvufun temeli olan ilham ve keşfin kaynağı ve bilgi değeri sorusu, İslam felsefe ve düşüncesinde oldukça önemli bir sorundur.⁴¹⁶ İbn Haldun gibi bazı düşünürler keşfi sınırlandırmalarına ve tenkit etmelerine rağmen geçerliliğini kabul ederken; İbnü'l Arabî gibi farklı düşünürler keşfin en geçerli bilgiyi verdiğini iddia etmektedirler.⁴¹⁷

İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı eserinde tasavvufu bir ilim olarak zikretmesi bile başlı başına bir tercihtir. Zira bu tercihle Fârâbî'nin *İlimlerin Sayımı* adlı eserinde ilim olarak zikri geçmeyen Tasavvuf, ilimler kısmında ele alınmaktadır. Tasavvuf kendi kavramları, meseleleri ve bakış açısı olan bir disiplindir.⁴¹⁸ Tasavvufun esası “*nefs muhasebesi yapmaktan, mücahedelerden hâsıl olan söz konusu ruhi zevklerden ve vecd hallerinden söz etmekten ibarettir.*”⁴¹⁹

İbn Haldun tasavvuf ilmini, epistemolojik açıdan da ele almaktadır. Bu ayrıma göre insan idraki iki çeşittir. Birincisi ilimleri idraktır. Bu idrak dolayısıyla insan *kesinlik*, *zan* gibi hükümler aracılığıyla bilgiyi idrak eder. İkincisi ise hallerin idrakidir.⁴²⁰ Bunlarda ferah, hüzn, kabz, bast gibi hallerin idrak edilmesidir. “*Bedende tasarruf eden ve düşünen parça (nefs) bir takım idraklerden, iradelerden ve hallerden neşet eder.*”⁴²¹

İbn Haldun'un bu ifadesine göre, idrakler, haller ve iradeler nefisle ilişkilidir. İnsan nefsinde ortaya çıkan bu üç durum, birbirinden ayrı gibi değerlendirilebilirse de, idraklerin iradeyi, iradenin halleri etkilediği de söylenebilir. Tasavvuf haller sonucunda meydana gelen idraklere dayanır.⁴²² Ayrıca İbn Haldun'un bu ifadesinden anlaşıldığına göre insan nefsi, bu üç etkinin nüfuzu altında kalmaktadır. İbn Haldun'a göre nefis doğuştan yeteneklere sahip boş bir levhadır. Ancak sonrasında dış dünya ve

⁴¹⁵ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 849; MA, s. 533.

⁴¹⁶ Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013, s. 99.

⁴¹⁷ Cağfer Karadaş, İbn Arabî'nin İtikadı, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*(İbnü'l Arabî Özel Sayısı-1), yıl:9 (2008), sayı: 21, s. 70.

⁴¹⁸ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 849; MA, s. 533.

⁴¹⁹ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 850; MA, s. 501.

⁴²⁰ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 850; MA, s. 501.

⁴²¹ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 850; MA, s. 501.

⁴²² İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 850; MA, s. 501

kendisiyle ilişkisi sonucunda gelişme gösterir. Nitekim İbn Haldun'a göre insan, tabiatının (doğuştan getirdiği özelliklerinin) değil; alışkanlıklarının çocuğudur. Dolayısıyla İbn Haldun'un kuramı en temelde, realist ve insanı yaşam içerisinde kazandığı alışkanlıklarıyla açıklayan bir kuramdır. Tasavvuf yorumunda da İbn Haldun, tasavvufi yaşam konusu üzerinde detaylı bir şekilde durmaktadır.

Tasavvuf'un temelinde mücahede vardır. Mücahede ruhi kemale ulaşmak için gösterilen çaba olarak nitelendirilebilir. Tasavvuf, züht ve takva yoluna yönelimin artması sonucunda ortaya çıkmıştır. Züht ve takva yoluna dair tecrübelerin yazılmasıyla da Tasavvuf, kitaplara intikal etmiştir. Tasavvuf tarihi hakkında bilgiler veren İbn Haldun tasavvufu aynı zamanda epistemolojik bir zeminde ele alır. *Şifau's-Sâil*'de İbn Haldun, keşfi ve insanın bu keşfe nasıl ulaştığını tasvir eder. Şer'i açıdan tasavvufi bilgiyi ve bu bilginin hâsıl olması durumunda meydana gelen sonuçları ele alır. Zira İslami ilimler içerisinde düşünüldüğünde tasavvuf, ilhamı ve batını vurgulayan bakış açısıyla ön plana çıkar.⁴²³ İlham ve keşf nefsin yetkinleştirilmesiyle yoluyla meydana gelmektedir.

İbn Haldun'a göre nefis dünyevi engellerden arınarak, saflaşarak Allah'a yönelirse kemale ulaşma olasılığı artar. Nefsin kemale ulaşabilmesi için ait olduğu ruhani âleme yönelik bir çıkış yapması gerekir. Zira nefis bu âleme ait değildir.⁴²⁴ İlimler ve bilgiler Rabbani latife olan nefsin gıdasıdır.⁴²⁵ Nefsin kemali öncelikle bu dünyada aldığı bilgiler aracılığıyla oluşmaktadır. Eğer nefsin iyi amelleri çoksa, kemale yönelimi de o derecede artar.⁴²⁶ İbn Haldun, *Şifau's-Sâil*'in ikinci Mukaddimesinde nefsin bilgiye nasıl ulaştığı konusunu ele almakta, kesbi, ilhami bilgi ve vahiy meselelerini incelemektedir. Nefis için menfaatini ve bilgisini talep ettiği iki âlem vardır. Birincisi içerisinde yaşanan dünya hayatı ikincisi ise ruhani âlemdir. Dünya hayatında bilgi duyular ve akıl aracılığıyla elde edilir.⁴²⁷ Bu varlık alanında bilgi soyutlama, tahlil ve terkip yöntemleriyle elde edilir. İbn Haldun bu tür bilgiyi çalışıp çabalama yoluyla kazanılan (iktisâbi) bilgi olarak tanımlar.⁴²⁸

⁴²³ İbn Haldun, MT, Cilt: 2. s, 851-852; MA, s. 502.

⁴²⁴ İbn Haldun, *Şifâu's-Sâil* (haz: Muhammed Tanci), Osman Yalçın Matbaası, İstanbul, 1957 s, 19. (*Şifâu's-Sâil*'in Arapça nüshasına Şifa, tercümesine ise 'Uludağ çevirisi' olarak atıfta bulunulacaktır).

⁴²⁵ İbn Haldun, Şifa, s. 20.

⁴²⁶ İbn Haldun, Şifa, s. 21.

⁴²⁷ İbn Haldun, Şifa, s. 22.

⁴²⁸ İbn Haldun, Şifa, s. 22, Uludağ çevirisi: s. 106.

Mahsusat âleminin dışındaki ruhani âleme dair bilgi, beşeriyetin karanlığından ve kirlerinden kurtulmak suretiyle meydana gelir.⁴²⁹ Beşeriyetin ve cismaniyetin kötü yönlerinden kurtulmakla, ilim nuru kalbe doğar. Kalbin ve nefsin arındırılması mücahede yoluyla mümkün olur. Eğer kalbin ve nefsin “arı” bir vaziyette olması “insanın karakterinde doğuştan bulunan” bir yetenek (ğariza) aracılığıyla meydana gelmişse buna nübüvvet adı verilir.⁴³⁰ Bu bilgi türünde ismet sahibi Peygamber bilgiyi melekten alır ki buna da vahiy denir.

İkinci olarak ise, eğer ilhami bilgi doğuştan değil de riyazet ve bu riyazetin uygulanması⁴³¹ sonucunda meydana gelen ilham yoluyla olursa, evliyaların bilgisi söz konusu olur. İşte bu türden bilgi ilham ve keşf bilgisidir. İbn Haldun’a göre kazanma yoluyla elde edilen bilgi ile vahiy bilgisinin konumları ve ne oldukları açıktır ancak ilham bilgisi vicdani olmasından dolayı farklı bir mahiyete sahiptir.⁴³² İlham bilgisinin en açık örneğinin rüyada elde edilen bilgiler olduğunu öne süren İbn Haldun, rüyada ilham ve belirli oranda keşfin ortaya çıkmasının nedenini de açıklar. Rüyanın keşf ve ilhamı ispatlayan bir bilgi türü olmasının nedeni nefsin beş duyudan soyutlanarak kendisine dönmesi ve farklı idrakler elde etmesidir. İbn Haldun keşf konusunu daha açık hale getirmek için şu soruyu sorar: “*Nefs uyku esnasında beş duyudan uzaklaştığında farklı türden idraklere ulaşıyorsa, duyular tamamen ortadan kalktığında ne olur?*”⁴³³ Duyuların etkisinden uzaklaştıkça keşf bilgisi gelişme gösterir. Bu yönüyle keşf bilgisi de kesbi bir bilgi haline gelmektedir.

Kesbi ve ilhami bilginin elde edilmesini İbn Haldun, havuz örneği üzerinden anlatmaktadır. Buna göre duyular ve fikir, kazanım yoluyla bilgiyi elde edenler için havuzu dolduran nehirlerdir. İlham ehli için ise nefsi tasfiye ve mücahede yoluyla ilim tahsil etmek, havuzun zeminindeki kaynağın üzerinden toprağı kaldırarak suyun fişkırmasını temin etmeye benzer.⁴³⁴ Nefsin hissi âleme ve levh âlemi olarak isimlendirilen ruhani âleme yönelik iki cephesi vardır.⁴³⁵ Beşeri sıfatlar ve bedeni haller, nefis ve levh arasında örtü olarak durmaktadırlar. Beden örtüsü ortadan

⁴²⁹ İbn Haldun, Şifa, s. 22.

⁴³⁰ İbn Haldun, Şifa, s. 22.

⁴³¹ Bu tür bilgi riyazetin iktisabi boyutu dolayısıyla iktisabi sayılmaz. Zira bu bilginin ortaya çıkışı riyazet sonucu olsa da kişinin tam anlamıyla elinde değildir.

⁴³² İbn Haldun, Şifa, s. 23.

⁴³³ İbn Haldun, Şifa, s. 23.

⁴³⁴ İbn Haldun, Şifa, s. 23. Uludağ çevirisi, s. 108, 109.

⁴³⁵ İbn Haldun, Şifa, s. 24.

kalktığında levhte bulunan hususlar en sağlam bir biçimde idrak edilir.⁴³⁶ Bu durumda rabbani latife olan nefis, zatına en uygun ve güvenilir bilgiyi almış olmaktadır. İbn Haldun bu bağlamda *Mukaddime*'nin *felsefenin* iptaline dair bölümünde yer verdiği Platon'un bir ifadesini alıntılarlamaktadır. “*Ruhani âlemi idrak etmeye çalışan kesbi ilim idrakleri, kati burhan ifade etmez. Bu gibi idrakle hakikatin kendisi değil ancak ona en uygun ve en yakın olanı tespit edilebilir.*”⁴³⁷ İbn Haldun'a göre Platon bu ifadesiyle, kesbi bilgiyi ruhani âleme ilişkin konularda zan konumuna indirgemıştır. İlham bilgisi ise ruhani âleme ilişkin konularda bilgi değeri taşır.

İbn Haldun Platon'un aynı ifadesini felsefe ve metafizik eleştirisi bağlamında kullanırken, *Şifau's- Sâil*'de bu ifadeyi kazanım yoluyla elde edilen bilginin, ilhami bilgiye oranla ruhani âleme ilişkin konularda daha yetersiz olduğunu temellendirmek için kullanmaktadır. Amel ve bilgiyi keşf kavramıyla ilişkilendiren İbn Haldun, takvanın hidayet ve keşfin anahtarı olduğunu ifade eder.⁴³⁸ Allah'ın sıfatları ve ruhani âleme ilişkin bilgiler, diğer ilimlere dair bilgiler gibi değildir. Birincilerin bilgisi zevk, lezzet ve arzulanma bakımından daha üstündür.⁴³⁹ Allah'ın sıfatlarına ve onun yarattığı varlıkların sırlarına dair bilgi *ledünni, İlhami, keşfi ve ittilai (kalbe doğan)* bir tür bilgidir.

Haz ve zevkler, İbn Haldun'un *Şifau's- Sâil*'de yaptığı açıklamaya göre, iki türdür. Birincisi bedeni hazlar ve zevkler; ikincisi ise akli hazlar ve zevklerdir. Akli hazlar içerisinde ise Marifetullah (Allah'ın bilinmesi) en çok arzulananıdır. Beden bu tür bilgilere yönelik bir engel olduğu için, marifetullah en açık biçimde ölümden sonra hâsıl olur.⁴⁴⁰ Keşf bilgisinin farklı mertebeleri vardır. Keşf kalbi tasfiye ve mücahede sonucunda ortaya çıkar. Nitekim Tasavvufun mücahedeğe yaptığı vurgu İbn Haldun'a göre İslami açıdan sorun oluşturmamaktadır.⁴⁴¹ Keşfte öncelikli mertebe delillerin çokluğu yoluyla kalbin huzur bulması anlamına gelen *muhadara* mertebesidir. Ardından delile ihtiyaç duymadan meleke şeklinde kalbin huzur bulması anlamına gelen *mukaşefe* gelir. Bu mertebenin akabinde kuşku izi (töhmət) kalmaksızın kalbin huzur bulması anlamına gelen *müşahede* mertebeleri gelir.

⁴³⁶ İbn Haldun, *Şifa*, s. 24.

⁴³⁷ İbn Haldun, *Şifa*, s. 25. İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 953; MA, s. 576.

⁴³⁸ Keşf mücahede ilişkisi için bkz: İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 852; MA, s. 503.

⁴³⁹ İbn Haldun, *Şifa*, s. 27.

⁴⁴⁰ İbn Haldun, *Şifa*, s. 28.

⁴⁴¹ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 862; MA, s. 510.

Müşahede İbn Haldun'a göre inniyetin (benliğin) izleri yok olmadan ortaya çıkmaz. Müşahede keşf mertebelerinin en yükseğidir.⁴⁴²

İbn Haldun *Şifau's-Sâil*'de tasavvufu dini bir bakış açısıyla da inceler. Vahdet-i vücûda yönelik olumsuz tavrını *Mukaddime*'de de sürdürür. İbn Haldun, vahdet-i vücûdu, ittihat ve hulul inancıyla eş değer görmektedir. Vahdet-i vücûdun ittihat anlayışı Şiilerin ittihat anlayışı ile benzerlik arz eder.⁴⁴³ Vahdet-i vücûdu benimseyenler için, hakikatte dış dünya tümü ile yokluktan başka bir şey değildir.⁴⁴⁴ Vahdet-i vücûd hakkında akli bir delilin söz konusu olabileceği bir konu değildir.⁴⁴⁵ Vahdet-i vücûd düşüncesini şeriat onaylamamaktadır.⁴⁴⁶

Vahdet- i vücûd anlayışında sorun varsa da, tasavvufun takva ve istikamet mücahedelerinden oluşan kısmında herhangi bir sorun yoktur. Ancak keşf için yapılan mücahede, herkesin girmemesi gereken bir alandır. Keşf mücahedesinde kişi dinin ana ekseninden sapabilir. Dolayısıyla İbn Haldun, tasavvufun temeli olan mücahedenin keşf için değil istikamet için yapılması gerektiğini ifade eder. Ancak yine de keşf bilgisinin varlığını inkâr etmez. Hem *Mukaddime*'de hem de *Şifau's-Sâil*'de keşf bilgisinin *vicdani* bir bilgi türü olduğunu ifade eder. Vicdani olması dolayısıyla keşf sonucunda elde edilen bilgi aklın sınırlarıyla yargılanamaz. İbn Haldun'a göre şeriatın ortaya koyduğu ilkelere ve istikamet algısına zarar veriyorsa keşf bilgisi kabul edilemez.

İbn Haldun, övgüyle bahsettiği ilk sufilerin yanında, sonra gelen sufilerin (müteahhirin) dikkatlerini istikamete değil keşf perdesinin aralanmasına yönelttiklerini söyler. *Şifau's-Sâil*'de ve *Mukaddime*'de istikameti öncelemeyen sonraki tasavvuf anlayışını eleştirir.⁴⁴⁷ İbn Haldun sonraki mutasavvıfların tasavvufi ve mistik tecrübeyi açıklamaya yönelik çabalarını tenkit etmektedir.⁴⁴⁸

Tasavvuf nefis mücahedesine dayanır. Bu mücahede sonucunda keşf bilgisi ortaya çıkar. İbn Haldun keşfin bir bilgi türü olduğunu kabul eder ancak en geçerli bilgi olarak görülmesine şüpheyle yaklaşır. Zira bu tür bilgi akli ve tam anlamıyla

⁴⁴² İbn Haldun, Şifa, s. 30.

⁴⁴³ İbn Haldun, MT, Cilt:2, s. 855; s. 505.

⁴⁴⁴ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 855; s. 505.

⁴⁴⁵ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 855; s. 505.

⁴⁴⁶ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 856; s. 506.

⁴⁴⁷ İbn Haldun, Şifa, (Uludağ'ın yazdığı giriş), s.30-31. İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 858; MA, s. 507.

⁴⁴⁸ İbn Haldun, MT, Cilt: 2, s. 856; MA, s. 506.

açıklanabilir olmayan vicdani bir bilgidir. İslam düşüncesinde farklı açılardan yorumlanan tasavvufi bilgi meselesini umran ilmindeki realist yöntemiyle uyumlu bir biçimde yorumlayan İbn Haldun, tasavvufa karşı müsamahalı olsa da hem *Mukaddime*'de hem de *Şifau's- Sâil*'de vahdet- i vücûda karşıdır ve onu hulul inancı olarak tanımlar. Bu yönüyle de akide konusunda hassas bir bakış açısına sahiptir; ancak şatahat ve mücahede gibi daha bireysel konularda müsamahalı bir tavır takınmaktadır. Tasavvufun bireysel ve psikolojik boyutlarını ele alan İbn Haldun, Tasavvufu toplumsal açıdan da yorumlamaktadır.

Realist ve toplum öncelikli bakış açısının bir sonucu olarak İbn Haldun, Tasavvufun mahiyetini konu aldığı, *Şifau's- Sâil* adlı eserini bireysel ve toplumsal bir sorun olan “saadete ulaşmak için bir şeyhe bağlanmak zorunlu mudur”⁴⁴⁹ sorusuna cevap aradığı için yazmıştır. Bu eserde o, Tasavvufun epistemolojisini ortaya koymuş ve Tasavvufu bazı yönleriyle tenkit etmiştir. Örneğin, İbn Haldun, toplumun genelinin istikametten sapmaması gerektiğini ve dolayısıyla vahdet-i vücûd anlayışını benimsememesi gerektiğini düşünmektedir.

Vicdani bilgiyi metafizik alanda akli bilginin önüne koyan İbn Haldun'un bu tavrı da onun realist ve olguyu ön plana alan bakış açısının sonucu olarak görülebilir. Zira ilhami ve vicdani bilgide bir temas ve doğrudan iletişim söz konusudur. Riyazet ve mücahede yoluyla idrakin geliştirilmesiyle varlıkla farklı bir temas sağlanabilir. Ancak bu temas sonucunda meydana gelen bilgi öznelidir. İletişim yoluyla aktarıldığında bilgi değerini yitirebilir.

İbn Haldun'un Tasavvuf konusundaki yorumlamaları, bu disiplinin bilgi anlayışını ortaya koyar. Yorum kuramının tümüne hâkim olan realist ve yaşanan hayattan hareket eden bakış açısı Tasavvuf yorumunda da kendisini göstermektedir.

⁴⁴⁹İbn Haldun, *Şifa*, Uludağ çevirisi, s. 80.

SONUÇ

İbn Haldun'un Yorum Kuramı ismini verdiğimiz bu çalışmamızda İbn Haldun'un İslam düşünce ve felsefesinde tartışılan konuları belirli bir metot dâhilinde yorumladığı tespit edilmiştir. İbn Haldun'un ana eseri *Mukaddime*, tarih, toplum ve bilgi konularını kapsamaktadır. Tezimizin ana sorusu, İbn Haldun'un tüm bu konuları hangi metotla ve nasıl yorumladığıdır.

İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı eserinde ortaya koyduğu, *Şifau's- Sâil* adlı eserinde devam ettirdiği bir kuramı vardır. Bu kuram tarih, toplum ve bilgi konularına uygulanır. Tarih, İbn Haldun'un kuramında, umran ilmi ile yakından irtibatlıdır. Tarihsel haberlerin doğrulanması umran ilminin görevidir. Tarihsel aktarımların yorumlanmasında, *temhis* (eleştiri), *tahkik* (araştırma) ve *nazar* (düşünme) kavramları kullanılmaktadır. Tarihçi, İbn Haldun'a göre, olay ve olguların özünü ve mahiyetini araştırmalı ve tarihte yaşanmış olay ve olguları yaşanan hayata uygunluğu çerçevesinde yorumlamalıdır. Tezimizin birinci bölümünde, bu kavramlar bağlamında İbn Haldun'un tarih yorumlaması üzerinde durulmuştur.

Umran ilmi ise, zaruret, gereksinim ve lüks kategorilerini merkeze alarak toplumu yorumlar. Toplum hakkında ulaştığı bilgiler aracılığıyla tarihsel aktarımları tashih eder. Kuramın bilginin mahiyeti ile ilgili görüşleri İbn Haldun'un toplum ve tarih yorumlamasında benimsediği metoda uygun düşer. Bu metoda göre bilgi olguya ve dış dünyaya dayanmalıdır. Filozofların yaptığı gibi bilgide aşırı soyutlamaya gitmek bilginin geçerliliğini ortadan kaldırabilir. Tezimizin ikinci bölümünde, İbn Haldun'un toplum yorumu, umran ilmi ve umran ilmine yakın bir ilim olan medeni ilim konuları üzerinde durulmuştur.

İbn Haldun'un umran ilmi bağlamında ele aldığı tarih, toplum ve bilgi konuları en temel anlamıyla onun kuramının nesnelerini oluşturmaktadır. Çünkü o, *Mukaddime*'de ilk olarak tarih ilmini konu edinir. Ardından farklı boyutlarıyla umran meselesini ele alır. Son olarak ta bir umran hadisesi olarak gördüğü bilgi ve ilimler meselesini ele alır. *Mukaddime*'deki bu sıralama yorum kuramı olarak okunan umran ilminin nesnesinin *tarih*, *toplum* ve *bilgi* olarak belirlenmesinin delili olarak görülmelidir. Umran ilmi sonucunda hâsıl olan bilginin işlevleri anlama, yorumlama ve uygulamadır. Örneğin, umranın en önemli unsurlarından biri olan devletin

anlaşılabilmesi için umran ilminde insan doğası göz önünde bulundurulur. Hükmetmek ve liderlik olguları insan doğası zemininde ele alındığında anlama söz konusu olur. Umran ilminde genel bir ilke olarak, insan, doğası itibariyle gücü elinde tutmak ister. Bu ilkenin bilinmesiyle tarihte yaşanan durumların anlaşılması söz konusu olur ve içerisinde yaşanan veya gelecekte meydana gelebilecek durumları tahmin etmek kolaylaşır. Asabiyet olgusunun bilinmesi de anlama, yorumlama ve uygulama faaliyetlerini içerir. Asabiyet olgusu geçmişte yaşamış toplulukların anlaşılmasıyla bilinir. Tarihteki olgular da aynı zamanda asabiyete göre anlaşılır ve yorumlanır. Tarihin akli bir şekilde incelenmesiyle elde edilen asabiyet kavramı, bir olguya tekabül eder. Bu olguyu göz önünde bulundurmeyen toplulukların başarılı olma şansı yoktur (uygulama).

Yorum, gerçekliğe yaklaşım tarzıdır. İbn Haldun'un *Mukaddime* ve *Şifau's-Sâil* adlı eserlerinde ortaya koyduğu yöntem de esas itibariyle gerçekliğe yönelik bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım, üç farklı alanda (tarih, toplum, bilgi) açığa çıkar. İnsanı ve insan topluluklarını üç kategori (zaruretler, gereksinimler, lüksler) bağlamında açıklayan bir yaklaşımdır. Yorum kuramı olarak beliren bu yaklaşım, değişimi ve olguyu dikkate alır ve çok yönlüdür.

İbn Haldun'un *Mukaddime*'nin başlığında kullandığı *iber* kelimesi de, çalışmamızda, tarihin yorumlanmasının bir delili olarak ele alınmıştır. *İber* kelimesi *Mukaddime*'nin uzunca başlığının anahtar kelimesidir. Bu anahtar kavram aslında tarihin İbn Haldun'un düşüncesinde bir yorumlama vasfı kazandığını göstermektedir. Burada *iber* lafzıyla kastedilen ahlaki bir anlam değildir. İbret kelimesinde ve onun türevlerinde görülen geçiş anlamıdır. **Bu anlam tarihsel olaylardan bu tarihsel olayların nedenlerine ve onları ortaya çıkaran koşullara geçiş olarak tanımlanabilir. Nitekim İbn Haldun'un *Kitabu'l- İber*'in içeriğine dair bilgi verdiği yerde *iber* kelimesinin geçmek anlamını çağrıştıracak bir biçimde *Umumi olan sebep ve illetler kapısından, hususi olan haber ve hadiselere geçtim* demektedir. Bu ifadeden anlaşıldığı kadarıyla, İbn Haldun genel sebeplerden hareket eden ve özel olaylara yönelen bir yorumlama faaliyetinde bulunmaktadır. Zira İbn Haldun'a göre tarihin bir zahiri bir de batını vardır. Tarih, daha çok batını ve hakikati itibariyle yorumun konusu haline gelmektedir.**

Umran ilmi (beşeri içtimain ilmi) tarih ilmiyle doğrudan alakalı bir ilimdir. Tarih ilmi ve umran ilmi, İbn Haldun'un yeni kurduğunu iddia ettiği umran ilminde bir bütün oluşturmaktadır. Bu bütünün temelinde ise kanaatimize göre *beşeri içtima* ifadesindeki *beşer* kelimesi yer almaktadır. Beşeri içtima ifadesiyle kastedilen ise en temel ihtiyaçların karşılanması için, insanların oluşturduğu topluluktur. İbn Haldun, tarihin anlaşılmasını ve tarihsel aktarımlara ilişkin doğru bilgilerin edinilmesini amaçlamaktadır. Bu amaca ise umran ilmi aracılığıyla ulaşılabilir. Bu bağlamda “*umran ilminin epistemolojisi nedir*” sorusu önem arz etmektedir. Bu sorunun cevabı İbn Haldun'un ifadelerinde açıkça verilmiştir. Bu çalışmada meydana çıkan husus, umran ilminin temelinde, realist bir anlayışla yaşanan hayattan çıkarılan *zorunluluk, gereksinim ve lüks* kategorilerinin bulunduğudır. Bu kavramlar umran ilminde, öncelikle insanın daha sonrasında da insan topluluklarının oluşturduğu umranın anlaşılması ve açıklanmasını sağlar. Umran sonucunda meydana gelen devlet, ekonomi ve bilim gibi olguların temelinde de zaruretler teorisi bulunmaktadır. Zaruret, gereksinim ve lüks karşısında bireysel anlamıyla da topluluk olarak da insan, değişim halindedir. Çünkü yalnızca zaruri ihtiyaçlarını karşılayan insanla, gereksinimleri ve lüksleri karşılayan insan arasında farklar ortaya çıkar. Değişim sadece insanın yaşam tarzında değil; zamanda, mekânda hatta varlığın kendisinde meydana gelmektedir. Tezimizde varılan sonuçlardan bir tanesi de, İbn Haldun'un, kendisinden önceki filozoflardan farklı olarak, değişimi bilgi konusu haline getirdiğidir.

Zorunluluk, gereksinim ve lüks kategorileri İbn Haldun'un insani ve toplumsal fenomenleri ele alırken temele koyduğu kategorilerdir. Onun tarihi, toplumu ve ilimleri yorumlayışının temelinde bu kategoriler bulunmaktadır. *Zorunluluk, gereksinim ve lüks* kategorilerinin kendileri ne anlam ifade etmektedirler? İbn Haldun'un kullandığı *zorunluluk, gereksinim ve lüks* kavramları ile fıkhnın bu kavramları ele alışında benzerlikler olsa da, özellikle zorunluluk konusunda İbn Haldun'un görüşü, oldukça farklıdır. Fıkhta zorunluluklar *din, akıl, nesil, can ve mal* olarak tanımlanır. Bu bakış açısı İslam fıkhnının metot ve içeriğine uygun bir bakış açısıdır. Ancak İbn Haldun'un zarurettten anladığı, en temel anlamıyla insani zarurettlerdir ki bunlarda ikiye indirilebilir. Birincisi gıda temin

zarureti, ikincisi ise güvenlik zaruretidir. Bu iki tür zaruret toplumsallaşmanın temelindeki zaruretlerdir.

Çalışmamızda ulaşılan bir diğer sonuç, İbn Haldun'un İslam düşüncesinde tartışılan sorunları realist, olguyu önceleyen, kısmen akılcı bir yöntemle ele aldığıdır. Nitekim o, kendisinden önceki tarih geleneğini tenkide tabi tutarak tarihsel olay ve aktarımların yorumlanması için yeni bir yöntem geliştirmiştir. İbn Haldun, toplumsal olgu ve olayları da yeni bir yorumla incelemektedir. Toplum yorumunda da nesnel ve realist bir yöntem kullanılmaktadır. Realist ve nesnel yöntem, devlet olgusu üzerinden açıklanabilir. İbn Haldun, devlet olgusunu, tarihte hüküm sürmüş devletleri göz önünde bulundurarak açıklamaktadır. Bu yönüyle tarihten hareket eden nesnel bir yorum yapmaktadır. O, realist bir tavırla devletin ne olduğunu, nasıl meydana geldiğini, nasıl çökeceğini inceler, idealist bir yaklaşımla devletin nasıl olması gerektiğine dair düşüncelerini de bu realist yaklaşımı üzerine bina eder.

İbn Haldun, yalnızca devlet gibi toplumsal konularda değil, ilimler, bilgi ve vahiy gibi alanlarda da toplum yorumlamasında kullandığı yöntemiyle uygunluk arz eden görüş ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Tezin üçüncü bölümünde bu konu üzerinde durulmuştur.

Tarih, toplum ve bilgi konuları, birer problem alanı olarak, her biri kendine özgü sorunları barındırmaktadır. Tarih konusu, yöntem ve yorum konularını kendi içerisinde barındıran bir alandır. İbn Haldun, tarihin felsefi ilimler arasında sayılması gerektiğini düşünmektedir. Tarih felsefi bir ilim niteliğini, hem yöntemsel hem de bilgisel boyutlarıyla kazanmaktadır. Umran ilmi tarihin usulüdür (yöntem). İbn Haldun'un anlayışının aksine, tarih, filozoflarca bir ilim olarak kabul edilmez. Aristoteles ve İslam dünyasında Fârâbî, tarihi felsefi ilimlerden saymak bir yana, onun bilgi vasfına bile sahip olmadığını düşünmektedirler. İbn Haldun ise tarihin, umran ilmi aracılığıyla hikmet ilimlerinden bir tanesi sayılması gerektiğini söylemektedir. Hikmet, felsefenin İslam kültüründeki karşılığıdır. Tarihin yorumlanması umran ilmi aracılığıyla mümkün olmaktadır. Tarihin kendisinden önceki tarihçiler tarafından yanlış ele alındığını belirten İbn Haldun, umran ilmi aracılığıyla tarihte gerçekleşmesi mümkün olan ve olmayan olguları değerlendirmektedir. O, tarihi diğer ilimlerden ayrı bir yere koymak ister gibidir. Zira tarih ve tarihin yöntemi olan umran ilmi, sadece kendi içinde bir yapı arz etmez.

Diğer ilimlerin anlaşılması ve değerlendirilmesinde de umran ilmi ve tarihten faydalanılır. İbn Haldun, yeni bilimin ilimler tasnifindeki yerini açıkça belirtmemiştir. Zira ilimler tasnifine dair verilen bilgilerde aslında umran ilminin bir sonucudur. İlimlerin yorumu, umran ilminde ortaya koyulan perspektiften bütünüyle ayrı değildir. Bu nedenle İbn Haldun'un ilimleri yorumunda umran ilminin temel kavramlarından hareket etmek gerekmektedir.

Bedevi veya hadari topluluklarda yaşayan insan, öncelikli olarak zaruri ihtiyaçlarını temin etmeye çalışır. Zaruri ihtiyaçlarını temin eden insan, ardından gereksinim ve lüksleri elde etmeye yönelir. Bedevi hayat şartlarının meydana çıkardığı imkânsızlıklar dolayısıyla bu yaşam tarzında gereksinimler ve lüksler tam olarak karşılanmaz. Ancak hadari hayat tarzında tahsini(lüks) tüketime yönelim artar. İbn Haldun'a göre sistematik anlamıyla ilimler hadari durumda ortaya çıkar. Bu yönüyle ilimler, umrandan bağımsız değildir.

Bilgi konusunda İbn Haldun, umran ilminin de temeli olan tahkik, burhan ve nazar kavramlarını ön plana çıkarır. Burhani bilgi İslam felsefesinde kesin bilgi olarak tanımlamaktadır. Nitekim Fârâbî, burhanı doğal olarak (tab') elde edilen ve tecrübe yoluyla elde edilen burhan olarak ikiye ayırmaktadır. Umran ilminde söz konusu olan tecrübe yoluyla elde edilen burhandır.

İbn Haldun burhani bilgiyi kesin ve mantıksal tutarlılığa sahip bilgi olarak anlamaktadır. Umran ilmi insan toplulukları hakkında kesin bilgi verir. Ancak bu epistemolojik bir sorundur. İnsan ve toplumla alakalı genel geçer bilgiler elde edilebilir mi? Umran ilmi de değişen bir mahiyete sahip olan insan topluluklarını konu aldığı için bu sorunun dışında değildir. En azından şu söylenebilir ki: Umran ilmi, bütünün parçadan büyük olduğuna dair bilgi gibi genel geçer ve kesin olmasa da geçerli ve doğru bilgi sağlamaktadır. Bu ilmin sunduğu yöntem aracılığıyla birçok konuda doğru bilgi edinilebilir.

Bilgi konusunda İbn Haldun, idrak ve fikir konularını detaylı bir biçimde ele alır. Felsefeyi, kelamı ve mantığın metafiziğe uygulanmasını eleştirir. İlham bilgisini kabul eder; ancak onu da sınırlandırma gereği duyar. En kısa ve net ifadeyle onun bilgi yorumu, *realist ve oldukça empirist* bir yorum olarak tanımlanabilir. Buna rağmen İbn Haldun, vahiy bilgisini kabul eder ve vahyi yorumlar.

Bu alışmamızda biz, İbn Haldun'un tarih, toplum ve bilgi konularına dair dűřüncelerinin bir yorum kuramı teşkil ettiği sonucuna vardık. Sonuç itibariyle o, tarihi, toplumu ve bilgiyi umran ilmi aracılığıyla yorumlamaktadır. Tarih özelinde bu yorumlama tarihi bir ilim olarak gören eleştiri (temhis) ve araştırmaya (tahkik) dayanan bir yorumlamadır. Toplum özelinde ise toplumsal değişmeyi anlamayı ve kuramsallaştırmayı amaçlayan geniş boyutlu bir yorumlamadır. Bu yorum kuramı, ilimleri bir umran hadisesi olarak görür, bilgi konusunda ise olgusal bir yöntemi savunur. En genel anlamıyla, İbn Haldun, İşlam dűřüncesinin problemlerine umran ilmi perspektifiyle yaklaşan, geçmişi eleştiri ve araştırma yöntemleriyle değerlendiren bir dűřnr olarak tanımlanabilir. Olay ve olguları yorumlamanın temeline yaşanan hayatın kategorilerini koyan İbn Haldun, umran ilmini de bu kategorilere dayandırmıştır.

KAYNAKÇA

Abdurrahman, İbn Haldun. **Lubâbu'l Muhassal** (tahkik: Rafik el-Acem), Mektebetu'l Felsefiyye, 1995.

Abdurrahman, İbn Haldun. **Şifâu's-Sâil** (Tasavvufun Mahiyeti), haz: Süleyman Uludağ, İstanbul, 1998.

Abdurrahman, İbn Haldun. **Şifâu's-Sâil** (haz: Muhammed Tanci), Osman Yalçın Matbaası, İstanbul, 1957.

Abdurrahman, İbn Haldun. **Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar**, çev: Vecdi Akyüz, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011.

Abdurrahman, İbn Haldun. **El-Mukaddime**, Müessese er- Risale Naşirun, Şam, 2000.

Abdurrahman, İbn Haldun. **Mukaddime**, çev: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 4. Basım, İstanbul, 2005.

Abdurrahman, İbn Haldun. **Muqaddimah**, Trans: Franz Rosenthal, Princeton University Press, New Jersey, 1974.

Adıgüzel, Nuri. İslam Felsefesinde İllet Kavramı, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Yıl 2002, IV/ II.

Akkuş, Süleyman. İbn Haldun'un Kelam ilmine yaklaşımı ve Yönelttiği Eleştirileri, **Usul (Dergisi) İslam Araştırmaları**, Sayı 8, Temmuz- Aralık 2007.

Alatas, Syed Farid. **Ibn Khaldun** (Makers of Islamic Civilization), Oxford University Press, Yeni Delhi, 2012.

Aristoteles, **Poetica**. Basic Works of Aristotle içinde, Richard McKeon (ed), The Modern Library, New York, 2001.

Arslan, Ahmet. **İbni Haldun**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.

- Aydınlı, Yaşar. **Fârâbî**, İsam Yayınları, İstanbul, 2008.
- Aydınlı, Yaşar. **İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü**, İFAV Yayınları, İstanbul, 1997.
- Baalbaki, Rohi. **Al Mawrid**, Dâru'l İlm li'l Melâyîn, Beyrut, 1995.
- Bakar, Osman. **Classification of Knowledge in Islam**, Kuala Lumpur, 1998.
- Bilen, Osman. Sosyal Bilimler ve İslam Bilimleri, **DEÜ İlahiyat İslam Bilimlerinde Yöntem**. İlitam Ders Kitabı, İzmir, 2013.
- Bilen, Osman. **Çağdaş Yorum Bilim Kuramları**, Kitâbiyât, İzmir, 2001.
- Bilen, Osman. **İslam Bilim Felsefesi**, İzmir, 2007.
- Bilen, Osman. **Din Felsefesi Üzerine Bazı Araştırmalar**, İzmir, 2001.
- Briton Cooper Busch. Divine Intervention in the “Muqadimma” of Ibn Khaldun, **History of Religions**, Sayı: 7, No. 4(May 1968).
- Canatan, Kadir. **Mukaddime (Klasik Sosyal Bilimler Sözlüğü)**, Rasyo Yayınları, İstanbul 2009.
- Canatan, Kadir. **İbn Haldun'un Perspektifinden Bilgi Sosyolojisi**, Açılım Kitap, İstanbul Şubat 2013.
- Cevherî. **es- Sıhah**, Daru'l İlm li'l Melayin, 7 cilt, trsz.
- Cihami, Gerard. **Encyclopedia of Arabic Terminology of Philosophy**, Mektebe Lübnan Naşirun, 1998.
- Dale, Stephen Frederic. Ibn Khaldun Last Greek First Annaliste Historian, **International Journal of Middle East Studies**, 38(2006).
- Ebu Hâka, Ahmet. **Mu'cem Nefais el- Kebir**, Daru'n Nefais, m-h-s maddesi, Beyrut, 2007.
- Ebu İshak, Şâtıbî. **el- Muvafakât**, Daru'l Marife, Beyrut, 2010.
- Ebu Nasr, Fârâbî. **İhsa'ul-Ulum**, Mektebetü'l Hilal, Beyrut, 1997.

Ebu Nasr, Fârâbî. **Harfler Kitabı** (çev: Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2008

Ebu Nasr, Fârâbî. **Tahsilu's- Saade**, Mektebetu'l Hilal, Beyrut, 1995.

Ebu Nasr, Fârâbî. **Kitabu'l Mille ve Nusus Uhra**, Dar'ul Meşrik, Beyrut 1986.

Ebu Nasr, Fârâbî. **Siyâsetu'l Medeniyye**, Mektebetu'l Hilal, trsz

Ebu Velid, İbn Rüşd. **Faslu'l Makâl fi mâ beyne eş- Şeriati ve'l hikmeti mine'l İttisal**, çev: Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul, trsz.

El- Acem, Rafik. **Mevsua Mustalahâti İbn Haldun**, Mektebe Lübnan Naşirun. Lübnan, 2004.

El- Husrî, Sâtî. **İbn Haldun Üzerine Araştırmalar**, çev: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2001.

El- İsfehani, Rağîb. **Kuran İstılahları Sözlüğü (el Müfredat)**, çev: Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul, 2007.

Elmamini, Şükri. **Ibn Haldûn ve İlmu'l İctima el- İnsani**, Daru'l Emel, Tunus 2010.

Enan, Muhammed. **Ibn Khaldun His Life and Works**, Kitab Bhavan, Yeni Delhi, 1997.

Falcon, Andrea. "Aristotle on Causality", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed), URL= <http://plato.stanford.edu.tr/archives/spr2014/entries/aristotle-causality/>

Fakhry, Majid. **A History of Islamic Philosophy**, Columbia University Press, New York- London, 1970.

Fahri, Macid. **İslam Felsefesi Tarihi**, çev: Kasım Turhan, Şa-to yayınları, İstanbul 2008.

Fazlur Rahman. **Islamic Methodology in History**, Islamic Research Institute, Islamabad.

Gazzâli. **Risâle Leduniyye**, Mecmuatu Resail içinde, Mektebetu'l Tevfikiyye, Kahire, trsz.

Gazzâli. **İhyâ**, Daru'l Hadis, Kahire, 2004.

Gazzâli. **Filozofların Tutarsızlığı**, çev: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2009.

Gazzâli. **el- İktisad fi'l İ'tikat**, Daru'l Kutubu'l İlmiyye, Beyrut, 1983.

Görgün, Tahsin. Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî ekolü ve İbn Haldun, **İslam Araştırmaları Dergisi**, sayı,17, 2007.

Güneş, Abdülbaki. **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Yıl 2005, sayı, 1.

Hassan, Ümit. **İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi**, Doğu Batı Yayınları, 5. Baskı Ankara 2011.

İbn Sina, **Metafizik**. çev: Ömer Türker- Ekrem Demirli, Litera Yayınları, İstanbul 2013.

İbn Sina, **Yorum Üzerine**. çev: Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006

İbn Manzur, **Lisânu'l Arab**. Daru'l Meârif, Kahire, 6 cilt, trsz.

Johnson, Steve Alan. **A Critical Analysis of the Epistemological Basis of Ibn Khaldun's Classification of the Sciences**, Indiana University(Doktora Tezi), 1989

Karadaş, Çağfer. İbn Arabi'nin İtikadı, **Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi** (İbnü'l Arabi Özel Sayısı-1), yıl:9 (2008), sayı: 21.

Mahdi, Muhsin. **Ibn Khaldun's History of Philosophy**, Londra, 1957.

Meriç, Cemil. **Umrandan Uygarlığa**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.

Miller, Fred. "Aristotle's Political Theory", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Fall 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/aristotle-politics/>.

Mojuetan, B.A, Ibn Khaldun and His Cycle of Fatalism, **Studia Islamica**, No. 53 (1981).

Neccar, Cemil Musa. **İlm et-Tarih ve Felsefetuhu fı fikri İbn Haldun**, Difaf Publishing, Bağdat, 2013.

Öner, Necati. **Klasik Mantık**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986.

Özlem, Doğan. **Tarih Felsefesi**, Notos Yayınevi, İstanbul, 2010.

Özsoy, Ömer. **Sünnetullah** (Bir Kuran İfadesinin Kavramsallaşması), Fecr Yayınları, İstanbul, 1. Baskı.

Plato, Timaeus. **Complete Works of Plato** (ed:John M.Cooper), Hackett Publishing Company, Indianapolis/ Cambridge, 1997.

Rosenthal, E. I. J. **Political Thought in Mediaeval Islam**, Cambridge University Press 1962.

Ross, David. **Aristotle**, Routledge, London and Newyork, 1995.

Sheikh, M, Saeed. **Islamic Philosophy**, The Octagon Press, London 1982

Say, Seyfi. **İbn Haldun'un Düşünce Sistemi ve Uluslararası İlişkiler Kuramı**, İlk Harf Yayınevi, Ekim, 2011.

Şaban, Zekiyüddin. **İslam Hukuk İlminin Esasları**, çev: İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara, 2009.

Taftazâni. **Kelam İlmi ve İslam Akaidi** (Şerhu'l Akaid), çev: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1999

Togan, Zeki Velidi. Ortaçağ İslâm Âleminde Tenkidî Tarih Telâkkîsi, **İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi**, Cild I Cüz I-IV, 1953.

Toku, Neşet. **İlm-i Umran**, Akçağ Yayınları, Ankara, 2002.

Türker, Ömer. Mukaddime'de Akli İlimler Algısı: İbn Haldun'un Bireysel Yetenekler Teorisi, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, sayı, 15, 2006.

Uludağ, Süleyman. İbret, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi** (DİA), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1999, cilt: 21.

Uludağ, Süleyman. **İslam Düşüncesinin Yapısı**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013.

Uygun, Oktay. **İbn Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı**, On iki Levha Yayıncılık, İstanbul, 2008.

Ülken, Hilmi Ziya. **İçtimai Doktrinler Tarihi**, Yenidir Basımevi (İstanbul Üniversitesi Neşriyatından), 1941.