

***Mukaddime*'de Aklî İlimler Algısı: İbn Haldûn'un "Bireysel Yetenekler" Teorisi**

Ömer Türker*

The Perception of Rational Sciences in *Muqaddimah*: Ibn Khaldun's Individual Aptitudes Theory

One of the distinguishing features, from a historical perspective of sciences, of the work called *Muqaddimah* by Ibn Khaldun becomes apparent in the section where he evaluates the scientific traditions and the scientific concept that were dominant in Islamic society. In the section concerned with rational sciences, the historical journey of many sciences, from metaphysics to grammar, will be examined as well as a discussion of this latter part. The sciences that Ibn Khaldun examined will be evaluated from a scientific and pragmatic approach. In connection with this, Ibn Khaldun not only established what the benefit of a value confirming information that is expressed in a science was, but he also developed the basis of sciences from a historical aspect. In Ibn Khaldun's general approach the science of Islamic philosophy appears to be aimed at defense, and he sees philosophy and *kalam* as consisting of different points of view; although no definite knowledge is provided by natural sciences, he considers that they bring out pragmatic values, with Sufism having theoretical and practical values. In our paper the general approach of Ibn Khaldun is examined first, and secondly we examine his commentary and determinations on rational sciences. In this study an evaluation will be made by concentrating on the sayings of Ibn Khaldun and his perception of the rational sciences, in particular his views on the relationship between the history and informational value of metaphysics and the aim and existence of *kalam*; in addition the use of logic as an instrument by Islamic philosophers, which brought about closer relations between *kalam* and philosophy will be examined.

Key words: Metaphysics, Islamic Philosophy, Scientific Concept, Kalam, Individual Aptitudes.

Son yüzyılda İbn Haldûn'un aklî veya felsefî ilimlere bakışını konu edinen çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalarını yapan araştırmacılardan Franz Rosenthal, Macid Fahri, Demerseman, İbrahim Medkur ve Afifî gibi bir kısmı, İbn Haldûn'un felsefeye yönelik eleştirilerini Gazzâlî'nin felsefeye karşı tavrının bir uzantısı olarak değerlendirirler. Muhsin Mehdi, Taha Hüseyin gi-

* Dr., TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul.

bi diğer araştırmacılar da İbn Haldûn'un felsefe kavrayışının Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarına ait felsefî anlayışın uzantısı olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹ İbn Haldûn hakkında kapsamlı bir çalışma yapan Ahmet Arslan ise İbn Haldûn'da her iki görüşe destek olabilecek değerlendirmeler bulunmasına rağmen, onun temelde hem Gazzâlî'den hem de İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün içinde bulunduğu Meşşâî gelenekten farklılaştığı sonucuna varmıştır. Ona göre İbn Haldûn'un vardığı neticeler, Gazzâlî'ninkiyle önemli ölçüde benzeşse de, İbn Haldûn'un üzerinde yürüdüğü zemin, amaçları, kaygıları ve onu bu sonuçlara götüren akıl yürütmesinde dayandığı unsurlar Gazzâlî'ninkinden farklı olduğu gibi, bu sonuçlardan felsefe hesabına çıkardığı sonuçlar da Gazzâlî'ninkilerden tamamen farklıdır. Yine Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi İslâm filozoflarının dinle felsefenin alanını ayırmaya çalışma çabaları, İbn Haldûn'un çabalarıyla örtüşse de İslâm filozoflarının bu ayrımı, muhatapların seviyelerini merkeze alan pratik bir ayırımken, İbn Haldûn'un ayrımı "kendinde şey" bakımından yapılan teorik bir ayırımdır.² Bu çalışmalara İbn Haldûn'un filozoflarla kurduğu irtibatın Fahreddin er-Râzî üzerinden gerçekleştirildiğini vurgulayan Tahsin Görgün'ün çalışmasını eklemek gerekir.³ Söz konusu çalışmalar arasında özellikle Muhsin Mehdi ve Ahmet Arslan'ın çalışmaları, İbn Haldûn'un filozoflar ve felsefî ilimlerle ilişkisine dair önemli ölçüde doğru tespitler içermektedir. Ancak İbn Haldûn'un epistemoloji eksenli tavır ve eleştirilerinin farkında olan bu çalışmaların temel eksikliği, düşünürün filozoflar tarafından geliştirilen nefis teorisini kabulde birlikte, bu teoride yaptığı esaslı dönüşümleri gözden kaçırmalarıdır. Bu bakımdan elinizdeki makale şunu iddia etmektedir: Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından geliştirilen nefis teorisi, İbn Haldûn'un elinde "bireysel yetenekler teorisi" olarak adlandırılacak yeni bir teorik çerçeve kazanmıştır. İbn Haldûn'un felsefe lehinde ve aleyhinde görünen bütün değerlendirmeleri, bu çerçeve içinde tutarlı ve anlamlı bir bütünlük oluşturmaktadır. Bu bağlamda makale iki şeyi amaçlamaktadır. Birincisi İbn Haldûn'un felsefî ilimlerle irtibatını tesis ederek "bireysel yetenekler teorisi" bağlamında onun düşünce ve eleştirilerinin teorik çerçevesini ortaya koymaktır. İkincisi ise, birinci amacın sunduğu verilerden yararlanarak onun özellikle İslâm dünyasındaki metafizik gelenekleriyle ilgili çağdaş düşünce tarihi çalışmalarına esin kaynağı olan tespitlerinin sorgulamasını yapmaktır.

¹ Bu çalışmaların toplu bir değerlendirilmesi için bk. Ahmet Arslan, *İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), s. 25-31.

² Ahmet Arslan'ın değerlendirmeleri için bk. *İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası*, s. 471-84.

³ Tahsin Görgün, "İbn Haldûn", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIX, 543-55.

İbn Haldûn ve Aklî İlimler

İbn Haldûn’un öncelikle bir düşünür olarak felsefî ilimlerle irtibatının nasıl olduğunu kavramak, İbn Haldûn’un *Mukaddime*’de ne yaptığına ve *Mukaddime*’yi hangi ilme ait ve nasıl bir kitap olarak gördüğüne bakmamız gerekir. Bilindiği gibi İbn Haldûn *Mukaddime*’de “umran” adını verdiği yeni bir bilim dalı kurmayı amaçlamaktadır. Bu ilmin konusu, “beşerî umran ve insanî içtima”,⁴ yani toplumsal varlık alanıdır. Herhangi bir ilmin var olabilmesi için o ilme ait bir varlık alanı bulunması gerekeceğinden, umran ilmi diye bir ilmin var olabilmesi için de toplumsal varlık alanının mevcut olması gerekecektir. Bu nedenle İbn Haldûn toplumsal varlığın ispatını yapmakta ve toplumsal varlık alanının oluşumunu insanda zorunlu olarak bulunan “korunma, müdafaa ve saldırı vasıflarına” dayandırmaktadır.⁵ İbn Haldûn’un bundan maksadı, aşağıda belirginleşeceği gibi, umran ilminin dayandığı varlık alanını bütün insan toplumlarında gerçekleşen nesnel bir varlık alanı olarak ortaya koymaktır. Umran ilminin konusu toplumsal varlık olduğuna göre, toplumsal varlığın zâtî özellikleri ve durumları, yani bu varlığın kurucu özellikleri ve ona doğrudan doğruya ilişen durumlar, bu ilmin meseleleri olmaktadır. İlimin konusu, onun yöntemini de tayin etmekte ve bu ilmin meseleleri dinî nasrlara bağlı olarak değil; nazar, tahkik ve ta’lil yöntemlerini kullanan akıl ekseninde incelenmektedir. Bu, aynı zamanda toplumsal varlık hakkında bir bilgi olarak umran ilminin bütün insanlar arasında müşterek bir fikir gücünün eseri sayılabileceği anlamına gelmektedir. Dolayısıyla İbn Haldûn umran ilmini aklî ilimler arasına yerleştirmekte ve onu şer’î ilimlerden değil, karışması muhtemel diğer aklî/felsefî disiplinlerden ayırmaktadır. Çünkü bu ilim, şer’î ilimlerden kaynağı/kökene itibarıyla kendiliğinden ayrılmaktadır.

Umran ilminin karışması muhtemel ilimler ise mantığın alt disiplinlerinden biri olan hitabet ilmi ile amelî felsefe disiplinleridir. Her ne kadar İbn Haldûn hitabet ile karışma nedenlerini açık seçik belirtmese de bunu anlamak güç değildir. Tıpkı İbn Haldûn’un vazettiği umran ilminde olduğu gibi, hitabet sanatı da toplumsal varlık alanında vuku bulan her durum hakkında konuşabilmektedir. Yine “insanın doğası gereği medenî olduğunu” yani İbn Haldûn’un açıklamasıyla “insanın toplu hâlde yaşamak zorunda olduğunu”⁶ esas alarak yola çıkan ev idaresi ve siyaset sanatları da aslında toplumsal varlık hakkında

⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, nşr. Ali Abdülvâhid Vâfi (Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1401/1981), I, 331.

⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 332.

⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 331.

konusmaktadır. İbn Haldûn burada amelî felsefe grubuna giren ahlâk ilmini zikretmemektedir. Çünkü ahlâk ilmi bireysel olarak insanın yetkinleştirilmesiyle ilgilendiğinden, onun toplumsal varlık alanını konu edinen umran ilmiyle karışma durumu yoktur. Ancak İbn Haldûn, hitabet sanatını “halkı bir şeye sevketmekte yararlı sözlerden ibaret olmasıyla”, ev idaresi ve siyaset felsefesini de “bunların ahlâk ve hikmet gereğince insan türünün muhafaza ve bekasını sağlayacak bir düzene halkı sevketmek olmalarıyla” umran ilminden ayırmaktadır.⁷ Bu durumda her üç disiplin de bir tür normatiflikle, olması gerekenle ilgilenmekle umran ilminden ayrılmaktadır. Zira umran ilmi, bir varlık alanının durumlarını incelemek ve o varlık alanıyla örtüşen tasavvurlara ulaşmak amacını gütmektedir. Ayrıca İbn Haldûn’a göre filozofların siyaset sanatında dikkate aldıkları “medenî siyaset”, insan toplumunun her bir ferдинin kendi nefsinde ve ahlâkında uyması gerekenlerden ibaret olduğundan, bu süreçte her bir fert, idarecilerden müstağni kalacaktır. Filozofların maksadı, toplumun fertlerinin bütün bireyler için geçerli olan maslahatların gereğine göre yönetildiği siyaset değildir. Bizzat filozoflara göre de gerçekleşmesi uzak bir ihtimal olan böylesi bir toplum hakkında filozofların söyledikleri varsayımdan ibarettir. Oysa İbn Haldûn’un dikkate aldığı siyaset, toplumun faydası gözetilerek durum ve işlerinin düzenlendiği bir siyasettir.⁸ Söz konusu ilimler ile umran ilmi arasındaki farkın anlaşılmasında dikkat edilmesi gereken en önemli nokta, bir ilmin herhangi bir müktesebatı kullanması, hatta zorunlu görmesiyle o müktesebatın içeriğini mesele edinmesi arasında fark bulunduğuudur. Bu bağlamda hem hitabet sanatı hem şer’î ilimlerden biri olan fıkıh hem de amelî felsefe sanatları, kendi sonuçlarına ulaşmak için toplumsal varlık hakkında gerçeğe mutabık, doğru önermelere ve öngörülere muhtaçtır. Ancak bu ilimlerin hiçbirisi umran ilminde amaçlandığı hâliyle toplumsal varlığın kendisini konu edinmemektedir. Bu nedenle umran ilmiyle diğerleri arasında kurulabilecek hiçbir benzerlik ilişkisi, mesele birliğini doğuracak düzeye ulaşmamaktadır. Bu bakımdan İbn Haldûn filozofların tam bu noktada ya farkına varamadıkları için toplumsal hayatı gözden kaçırmış olabileceklerini ya da inceledikleri hâlde kendisine ulaşmamış olabileceklerini dile getirmektedir.⁹ Böylece İbn Haldûn aklî ilimler içine yerleştirilmesi gerektiğini belirttiği umran ilmine felsefî veya aklî ilimler arasında ilk defa kendisinin farkına vardığı yeni bir ilim sahası açmaktadır. O hâlde İbn Haldûn, umran

⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 332.

⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 773-74.

⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 332.

ilmini kuran *Mukaddime* adlı eserin yazarı olarak kendisini aklî ilimlere mensup ve bu ilimler çerçevesinde konuşan bir düşünür olarak görmekte ve umran ilminin de gerçekte toplumu konu edinen yegâne felsefî disiplin olduğunu düşünmektedir.

Burada İbn Haldûn hakkında, kendi kurduğu umran ilmi çerçevesinde felsefeyle irtibatını belirginleştirmemiz bakımından şu soruyu cevaplamamız gerekir: İbn Haldûn açısından bakıldığında felsefî ilimlerden biri olmayı hak eden umran ilmi, acaba İslâm dünyasında var olan felsefî gelenekler açısından bakıldığında aynı payeyi hak etmekte midir? Bu soruya öncelikle bir ilim olmanın şartlarını dikkate alarak cevap vermeliyiz. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozoflar, Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'inden hareketle kaleme aldıkları kitabü'l-burhân adlı eserlerinde bir ilim olmanın şartlarını, ilimlerarası ilişkisinin ve hiyerarşinin nasıl kurulacağını incelemişlerdir. Gazzâlî'nin mantık disiplinini kelâm ilminin mukaddimesi hâline getirmesinden sonra filozofların bu anlayışı Eş'arî kelâmcılarınca da kabul edilmiş ve Fahreddin er-Râzî'nin eserleriyle yaygınlık kazanmıştır. Fahreddin er-Râzî'nin *Muhassal* adlı meşhur eserini özetleyen İbn Haldûn, umran ilmini tamamıyla burhan sanatında ortaya konan ilmî çerçeveyi dikkate alarak kurmaktadır. En genel ifadesiyle bu çerçeveye göre her ilmin bir konusu vardır ve ilim, konusunun ispatını yapmaz; konuyu var kabul ederek ona ilişkin zatî arazları inceler. İlimde yapılan incelemelerin dayanağını oluşturan bir kısım ilkeler (mebâdî) olmalıdır. Bu ilkeler ya kendiliğinden açıktır ya da felsefî ilimler hiyerarşisinde daha üstteki veya eşit seviyedeki (veya nadiren olmakla birlikte daha alttaki) bir ilimde açıklanır yahut da bir kısır döngüye düşmemek için, öncülü açıklayan meselenin açıklamasında kullanılmamak kaydıyla, bizzat o ilimde açıklanır. İlkelerin kendiliğinden açık olmaması durumunda, ilerleyen incelemelerde açıklanmak üzere kabul edilerek ilmin tahsili mümkün hâle getirilir. İşte ilimde incelenen meselelerde kullanılan burhanlar (kesin kanıtlar), bu öncüllerden oluşturulur. İlimlerarası ilişkiler ve ilimlerin birbirinden yardım alma durumları, mantıktan metafiziğe doğru sıralanan felsefî ilimlerde bir ilmin incelediği varlık alanına veya varlık tarzına göre belirlenir. Çünkü ilimler ya bir zihnin dışında gerçekleşmiş şeyleri inceler ya da ancak bir zihin dışında gerçekleşmekle birlikte, dış dünyadaki mevcutlardan soyutlanan varlıkları inceler. Bu bağlamda bir ilmin burhanî veya diğer bir deyişle felsefî olmasının anlamı, kullandığı delillerin kesin, yani burhanî olması demektir. Burhanî bilgi ise iki şeyi ortaya koymayı amaçlar: Birincisi şeyin varlığının tespiti, ikincisi birinci araştırmayı takip eden şeyin illetinin tespitidir. Bu açıdan bakıldığında

gerçek ve nihai bilgi, ilmin incelediği varlık alanının doğrultusunda meselelerin konularının sebep ve illetlerini veren bilgidir.¹⁰

İbn Haldûn'un umran ilmini inşasını bu veriler doğrultusunda incelediğimizde, onun tamamen yukarıda ana hatlarıyla dile getirilen çerçeveyi dikkate alarak bu ilmi kurduğunu görürüz. Öncelikle İbn Haldûn yeni kurduğu ilmin konusunu belirlemektedir: Toplumsal varlık. Ardından toplumsal varlığın ispatını yapmaktadır. Yukarıda belirttiğimiz üzere, burhanî gelenekte ilmin konusunun, o ilimde ispatlanamayacağı bir ilke olarak belirtilmiştir. İbn Haldûn da bunun farkındadır ve bu ilkeyi dile getirmektedir. Fakat onun aktardığı kadarıyla, mantık sanatında kararlaştırılan kural şudur: Bir ilmin erbabı, konuyu o ilimde ispatlamak zorunda değildir; ama bu mantıkçılar nezdinde yasaklanan bir durum da değildir.¹¹ Gerçekte İbn Haldûn'un bu kuralın zorunlu olmadığı şeklindeki açıklaması hem mantıkçıların açıklamalarına hem de filozofların mantıktan metafiziğe doğru sıralanan ilimlerin konularıyla ilgili bilfiil tespitlerine aykırıdır. Nitekim gerek İbn Sînâ gerekse söz konusu ilmi çerçeveyi kabul edip kelâma uygulayan müteahhirin dönemi kelâmcıları, bir ilmin konusunun o ilimde ispatlanamayacağı ilkesine uymakta titiz davranmışlardır.¹² Ancak İbn Haldûn, yaptığı konu tespitinin yeni olduğunu ve bu konunun başka bir felsefi ilimde ispatlanmadığını düşünmektedir. Filozoflar, hatta fakihler topluma ilişen bir kısım zatî arazlara, yani umran ilminin bir kısım meselelerine ilimlerinin burhanlarında dolaylı/ikincil olarak (bi'l-araz) değinmişlerdir. Fakat onlar ne toplumsal varlık alanını müstakil bir hakikat olarak dikkate alıp bir ilmin konusu yapmışlardır ne de bu meseleleri hakkında incelemiş ve burhanlarla desteklemişlerdir.¹³

İbn Haldûn umran ilminin konusunu tespit ettikten sonra, bu ilmin meselelerini, yani insan toplumuna zatı gereği ilişen arazları ve durumları mülk, kesb, ilimler, sanatlar olarak belirlemede ve bu meseleleri, burhanî yollarla inceleyeceğini belirtmektedir.¹⁴ Nitekim *Mukaddime*'nin içeriği, bu meselelerin ayrıntılı olarak incelenmesinden oluşmaktadır. İbn Haldûn'un *Mukaddime*'nin "Birinci Bab"ında anlattığı altı mukaddime, umran ilminin temelini

¹⁰ Ayrıntı için bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-Burhân*, nşr. Ebü'l-Alâ el-Afîfî (Kahire: el-Hey'etü'l-âmmeh li-şuûni'l-metâbii'l-Emîriyye, 1965), s. 72-77, 85-92, 110-16.

¹¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 338.

¹² Bk. İbn Sînâ, *Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), s. 1-14. Ayrıca bk. Şemseddin İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr min Tavâlii'l-envâr* (İstanbul: Şirket-i Âlemiyye, 1305), s. 10-11.

¹³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 331-34.

¹⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 335.

oluşturan ilkeleri vermektedir. Dikkatle okunduğunda bu ilkelerin tamamının akli ilkeler olduğu ve siyaset, ahlâk, ev idaresi, coğrafya, jeoloji, psikoloji ve metafizik gibi bir kısım felsefi ilimlerde açıklanan veya değinilen meseleler olduğu görülecektir. Yani İbn Haldûn başka felsefi ilimlerin meselelerini, umran ilminin ilkeleri hâline getirmiştir ki bu felsefi ilimler arasındaki ilke mübadelesine tamamen uygundur. Birincisi, “İnsanların toplu hâlde yaşamalarının zorunlu oluşudur”. Bu bağlamda İbn Haldûn, filozofların “İnsan bi’t-tab’ medenîdir” sözündeki “medenî” kelimesini “ictima/toplum” ve “bi’t-tab’” ifadesini ise “zaruri/zorunlu” kelimeleriyle açıklamaktadır. İkinci ilke, yeryüzünün su, kara parçası ve yüzey şartlarıyla nüfus dağılımı arasındaki ilişkidir. Üçüncü ilke, iklim ve hava şartlarının itidali ile insanların doğal mizacı arasında bir ilişki bulunduğudur. Dördüncü ilke, hava şartlarının toplumsal alışkanlıkların oluşumuna tesir ettiğidir. Beşinci ilke, fakirlik ve zenginliğin insanların bedensel ve ahlâkî özelliklerini etkilediğidir. Altıncı ilke ise metafizik alana dair bilginin insanların doğuştan getirdiği özelliklerin bir tür riyazetle işlevselleştirilmesi/işlenmesi neticesinde elde edildiği ve bu bilgilere ulaştıran özellik ve yeteneklerin bütün insanlarda bulunmadığıdır.¹⁵

Bu bağlamda *Mukaddime*’nin, İbn Sînâ felsefesinin Fahreddin er-Râzî tarafından yeniden ifade edilen ve temelde varlık, mahiyet, tabiat, imkân, imkânsızlık ve zorunluluk kavramlarına dayanan terminolojisini kullanan bir filozoftur. Ancak İbn Haldûn belirli bir şeye dair ilmî araştırma söz konusu olduğunda, bu kavramların içini araştırmanın konusunu oluşturan o şeyin doğasını dikkate alarak doldurmakta ve filozofların mantıkta zaman zaman değindikleri ama asıl olarak metafizikte inceledikleri imkân, zorunluluk ve imkânsızlık kavramlarını kendi kurduğu ilimde yeniden incelemeye tabi tutmaktadır. Ayrıca filozofların incelemelerinin daha da özelleştirilmesi ve verili bir araştırmanın (umran ilmi söz konusu olduğunda bir tarih araştırmasının) tabiatına uydurulması gerekmektedir. Bununun felsefi ilimlerin geneli açısından anlamı şudur: Metafizik kitaplarında yapılan umur-i âmme (yani varlığın tamamına ya da çoğunluğuna yüklem olan kavramlara dair) incelemeleri, felsefi ilimlerin tamamı için alt yapı oluşturmaya elverişli değildir. Bu başlık altında incelenen kavramların akıl bakımından içerikleri veya mutlak içerikleri değil, sadece madde bakımından içerikleri verili bir şey hakkında mutabık tasavvurlar sunabilir. Diğer bir deyişle, İbn Haldûn önermelerin zorunluluk, imkân ve imkânsızlıklarını onların maddelerinden hareketle tespit etmektedir.

¹⁵ Her bir ilkenin ayrıntılı olarak açıklaması için bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 337-436.

Bu nedenle bir şeyin aslı, cinsi, sınıfı, niceliği ve gücü (yani bilkuvv ve içerdiği durumlar) bilindiğinde, o şeyden çıkması imkânsız, mümkün ve zorunlu olan nitelikler, o şeyle ilgili “imkânsız”, “mümkün” ve “zorunlu” alanını belirlemektedir. Bu doğrultuda mümkünler, “zorunlu mümkün” ve “zorunsuz mümkün” olarak ayrılmaktadır.¹⁶ Hatta buna bir de “kendinde mümkün” olduğu hâlde, şeylerin doğasına aykırı olduğu için gerçekleşmeyen “imkânsız mümkün” kategorisini ekleyebiliriz. Bu nedenle İbn Haldûn, ikinci makuller alanı denilen ve dış dünyadaki şeylerle bire bir örtüşmeyen kavramların kullanılmasını şiddetle reddetmekte ve bu kavramların bizi belirli bir nesneye ait doğru tasavvurlardan uzaklaştıracağını savunmaktadır. Nitekim onun filozofların tabiat felsefesine yönelttiği eleştiriler, birinci ve ikinci makul ayrımına ve ikinci makullerin ilmî araştırmalarda kullanılmaması gerektiğine dayanmaktadır.

Nesnelerle bire bir örtüşen tasavvurları esas alması ve önermenin doğruluk ve yanlışlığının aklî tutarlık açısından değil, maddesi açısından belirleneceğini düşünmesi, İbn Haldûn’un umran ilmine dinamik ve değişken bir karakter kazandırmaktadır. Çünkü bu ilim, hakkında düşünülen ve konuşulan şeyin maddesine dayalı hüküm verdiğinden, maddenin sınırları hakkındaki ilkeleri daha önce söz konusu olduğu durumlardan hareketle belirlemektedir. Diğer bir deyişle, bizzat madde hakkındaki o zamana dek oluşan tecrübe, maddenin sınırlarını tayine yardımcı olmaktadır. Şayet maddenin imkân çerçevesini genişletmemiz gereken bir durum meydana gelmişse, teori bu istikamette tadilata açık durmaktadır. Bu durumda özel bir umran, kendi maddesi dikkate alınarak değerlendirildiğinden, hakkında verilecek hükümler bu doğrultuda belirlenmektedir. Bundan çıkan netice, umran ilminin asla bir toplum mühendisliği olmayıp bir tür toplum felsefesi olduğudur. Bu durum, İbn Haldûn’un düşünce tarihi açısından durduğu yeri de göstermektedir.

İbn Haldûn ve Metafizik

İbn Haldûn’un filozoflar ve aklî ilimlerle, daha doğrusu İslâm felsefesi geleneğiyle ilişkisi nübüvvet, kehanet, sihir, gaybdan haber verme gibi umrandaki vuku bulan metafizik temelli hadiseleri izahında billurlaşmaktadır. İbn Haldûn’un kelâm ve felsefî ilimlere yönelik değerlendirme ve eleştirileri de bu bağlamda anlam kazanmaktadır. Şöyle ki: İbn Haldûn, nübüvvet başta ol-

¹⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 466.

mak üzere, bütün metafizik temelli hadiseleri “Cisimlerin cisimsel olmayan ilkeleri vardır” şeklindeki meşhur felsefî ilkeye bağlı kalarak yapmaktadır. Bu ilkenin insan varlığı açısından açılımı ise, insanın varlığının birincisi cisimsel olan beden ve ikincisi cisimsel olmayan ruh veya nefis olmak üzere iki parçadan oluştuğudur. İşte nefsin cisimsel-aklî bir varlığa sahip oluşu, Fârâbî ve İbn Sînâ kanalıyla gelişen İslâm felsefe geleneğinde, tabiat bilimlerinden metafiziğe geçişin temelini oluşturur. Yani bir yönüyle cismanî, bir yönüyle de aklî olan insan hem duyulur âlemle hem de duyular üstü (metafizik) âlemle ilişki kurabilir.

Mantıktan metafiziğe doğru sıralanan felsefî ilimler de bu tür bir bilginin mümkün olduğunu ve bilfiil elde edildiğini gösterirler. Daha keskin bir şekilde ifade edecek olursak şayet nefis aklî bir varlığa sahip değilse söz konusu felsefî gelenek açısından -başta metafizik olmak üzere- tümellerin bilgisini içeren bütün felsefî ilimler anlam ve geçerliliğini yitirecektir. Çünkü metafizik âleme dair bilgiler ile duyulur âleme dair tümel bilgilerin vericisi konumundaki faal akılla irtibat, ancak onunla aynı varlık cinsine sahip nefis aracılığıyla kurulmaktadır. Bu nedenle filozoflar gaybdan haber verme ve özellikle nübüvvet olayını, nefis teorisi istikametinde açıklamışlar ve nefsin insan varlığındaki konumuna dair görüşlerinin bir uzantısı olarak faal akılla ittisali ve alınan bilgiyi nesnel bir zemine yerleştirmişlerdir. İttisal ve bunun neticesinde ortaya çıkan bilginin nesnel oluşundan hareketle, bu bilgilerin bir disiplin hâline getirebileceğini ileri sürüp metafizik alana dair bilgileri bir ilim hâline getirmişlerdir. Nefsin Tanrı ile aynı varlık tarzına sahip aklî bir cevher oluşu, onun kendisi dışındaki varlıkları bilebileceği, yani varlık düzenini sebep ve sonuçlarıyla birlikte kavrayabileceği düşüncesinin teorik zeminini oluşturmuştur. İşte İbn Haldûn'un -başta metafizik olmak üzere- aklî ilimler ve bunlarla bağlantılı olduğu ölçüde de kelâm ve tasavvufu teorik seviyede yüzleşmesi bu noktadan başlamaktadır.

İbn Haldûn, tıpkı filozoflar gibi, nübüvvet vb. umranda vuku bulan metafizik temelli vakıaları insan nefsinin gayr-ı cismanî oluşunu esas alarak açıklamaktadır. Ona göre de nübüvvetin ispatı, cisimlerin onlardan farklı bir müessiri vardır, ilkesine dayanmaktadır. Bu ilke ise idrak ve hareket eden bir nefsin varlığıdır. Yine bu nefsin üzerinde de başka bir varlık daha vardır ve bu varlık nefse idrak ve hareket verir, nefisle ittisal kurar. Bu varlığın zatının ise sırf idrak olması gerekir. İşte bu melekler âlemidir. İbn Haldûn böylece filozofların faal aklının ve akıllar âleminin yerine, Cebrâil'i ve melekler âlemini koymaktadır. Ancak melekler âleminin mahiyetine dair söyledikleri, faal

akıl ve akıllar âlemi hakkında filozofların söyledikleridir. İbn Haldûn'a göre bu durum nefsin insanlıktan sıyrılıp meleklîğe geçme istidadının bulunmasını ve sınırlı bir vakitte¹⁷ meleklerle bilfiil aynı cinsde sahip olmasını zorunlu kılmaktadır ki bu da filozofların söylediği anlamda nefsin ruhanî, zatının bilfiil yetkinleşmesiyle olmaktadır. Fakat İbn Haldûn, filozoflara en fazla yaklaştığı yerde onlardan keskin bir şekilde kopmaktadır. Bu kopuş onun, filozofların nübüvveti sıradan bir insanın idrak gücüne indirgeyen ve zorunlu bir süreç olarak algılayan nübüvvet teorilerini ve dolayısıyla bir ilim olarak metafiziği reddine sebep olmaktadır.

Aslında ilk bakışta İbn Haldûn'un eleştirisi isabetli değildir. Çünkü bir kez nefsin gayr-ı cismanî olduğu ve faal akılla irtibat kurabildiği kabul edildiği takdirde, nübüvvetin zorunluluğu ve metafiziğin bir ilim olarak tesis edilebileceği sonucu bundan doğal olarak çıkmaktadır. Fakat daha yakından bakıldığında durumun ilk bakışta görüldüğü gibi olmadığı anlaşılmaktadır. İbn Haldûn nefis teorisinin söz konusu sonuçlara götüren kanalları tıkayan "istidat" veya "hâssa" teorisini geliştirmektedir. Buna göre bütün insan nefisleri aynı türdedir. Aynı türde olmanın anlamı, nefsin gayr-ı cismanî oluşu sayesinde bütün insan bireylerinin bir şekilde metafizik âlemlerle irtibat kurabileceğini teorik olarak kabul etmek demektir. İbn Haldûn genel bir durum olarak bunu kabul etmekte ve bütün insanların en az bir kez gelecekle ilgili rüya görmesi olgusunu bu genellemenin delili olarak sunmaktadır. Ancak insan nefsi, tamamı aynı türde olmasına rağmen, sahip olunan farklı hassalarla değişik sınıflara ayrılmakta ve her bir sınıfın sahip olduğu hassa diğerinde bulunmamaktadır. Ayrıca nefis türünü sınıflara ayıran bu hassalar, buldukları insan sınıfları için kazanılmış değil, fitrîdir. İbn Haldûn hassaların nefislere aidiyetini "fitrat" ve "cibillet" kelimeleriyle ifade etmektedir. Bu bağlamda peygamberlerin nefisleri, rabbanî bilgi, meleklerle konuşma ve Allah'tan bilgi almaya istidatlı bir hassaya sahiptir. Din dilinde mucize olarak adlandırılan "oluşlara tesir" ise bu bilginin bir neticesi olarak ortaya çıkmaktadır. Sihirbazların nefisleri ise oluşlarda tesire, yıldızların ruhaniyetini çekip onlarda tasarruf etmeye ve nefsanî veya şeytanî bir güçle etki altına almaya istidatlıdır.

¹⁷ İbn Haldûn "bir vakit" ifadesini bilinçli kullanmaktadır. Çünkü ona göre nefsin insanlıktan sıyrılıp melekler cinsinden olabilmesi, insan bedenine son derece güç gelir ve vahyin geliştiği esnasında Hz. Peygamber'in yaşadığı haller de bunu gösterir. Bu geçiş tekrar tekrar yaşandıkça nefis geçiş melekesi kazanır ve beden bu geçişe alışır. Hz. Peygamber'e inen ilk ayetlerin çok kısa olması ve zamanla ayet ve surelerin uzamasının nedeni budur. Başlangıçta birkaç ayetin nüzulüne zor tahammül ederken, bisetin son senelerinde Tebük Seferi'nde Tevbe suresi bir anda nazil olmuştur.

Peygamberlerinki ilahî bir yardım ve rabbanî bir hassa ile olurken, kâhinlerin nefisleri şeytanî güçlerle gaybları bilme hassasına sahiptir. Böylece her bir sınıf diğer sınıfta olmayan bir hassaya maliktir. Fakat bu hassalara doğuştan sahip olunmakla birlikte, bunların işlerlik kazanması ve gayba dair bilgi edinme sürecine girilmesi nefsi, beden tesirlerinden arındırarak hassayı riyazet sayesinde kuvve hâlimden fiil hâline getirmek suretiyle mümkün olmaktadır.¹⁸ Burada dikkat edilmesi gereken, İbn Haldûn'un nefsin metafizik bilgiye ulaşması konusundaki temel çıkış noktası, nefse ait idrak sahasının idrakinin fikir ve nazarla değil, duyu perdesinin açılması ve cismanî idrak sahasının tamamen unutulmasıyla/atıl bırakılmasıyla oluşmasıdır.

İbn Haldûn tam da bu noktada genel olarak insan türünün idrak sahası ve sebepleri kuşatma kapasitesi hakkındaki olumsuz tavrıyla filozoflardan ve müteahhirin dönem sûfilerinden ayrılmaktadır. Ona göre insanın idrak alanları sınırlıdır ve bütün sebepleri kuşatmaya elverişli değildir; ister cismanî ister ruhanî olsun varlık, idrak edenin idrak sahası ve idrak ettikleriyle sınırlı olmayıp daha geniştir. İnsan varlığının ruhanî parçası, bedenden ayrıldıktan sonra da bütün mevcutları kuşatan genel bir idrakle değil de kendisine özgü idrakle bir sınıf algı sahasını algılamaya devam eder. Bu, insan bilgisinin kuşattığı bir alandır. Dolayısıyla hiçbir insan grubu, bütün sebepleriyle birlikte varlığın tamamını kuşatma özelliğine sahip değildir.¹⁹ Böylece İbn Haldûn, filozofların nefis teorisini kabul etmekle birlikte, bu teoriyi gözden geçirerek bir tür "bireysel nitelikler veya bireysel yetenekler teorisi"ne dönüştürmektedir.

İbn Haldûn'un eleştirilerini dikkatle takip etmek gerekir. O, metafizik bilginin imkânını reddetmemektedir. Onun reddettiği, bütün insanlar için geçerli nesnel bir durum olarak metafizik sahada kesin bilgiye ulaşmanın ve bunu bir bilim hâline getirmenin imkânıdır. Meseleye bilgi mahiyeti açısından baktığımızda, durum biraz daha aydınlanacaktır. İnsan bilgilerinin bulunduğu mahal olan nefis, bilinen şeyin sûretinin nefiste meydana gelişinden ibarettir. Oysa akıl ve ruhlar âleminde, bilgiler daima doğa gereği bilinen şeye mutabık olur ve onlarda akıl-makul-âkil (diğer deyişle bilgi-bilinen-bilen) birdir. Söz konusu metafizik varlıkların zatı âdeta idrak ve akıldan ibarettir. Dolayısıyla bunlar hakkında bilcümle bir bilgi edinebilsek bile ayrıntıya ulaşmamız ve burhan (kesin bilgi veren kanıtlar) oluşturmamız mümkün değildir. Çünkü akıllar veya ruhanî varlıklar hakkında ayrıntı elde edemediğimizden, onların

¹⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1148-49, 1214.

¹⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1214.

zatî özelliklerini bilemeyiz. Zatî özellikleri bilinmeyen şeyler hakkında ise burhan oluşturulamaz. İbn Haldûn, özellikle filozofların metafizik sahada haklarında burhan ve akli delil ortaya koydukları şeyleri, nefsin kendisine özgü bilgileri olarak görmemektedir. Ona göre bunlar hayal, fikir ve hatırlama gibi beyinsel güçlerle oluşmaktadır. Oysa nefsin idrak sahasına girebilmek için ilk başta bunların öldürülmesi gerekir.²⁰

Bu şekilde İbn Haldûn gayba dair bilginin veya metafizik bilginin imkân ve vukuunu değil; ama nesnel temellerini iki temel yönden yok etmeyi amaçlamaktadır. Birinci yön, gayba dair bilgi edinme imkânının bütün insanlar için eşit olmadığıdır. Nefislerin yaratılıştan sahip oldukları hassaların farklılıkları ve insanlardan bir kısmının gayb hakkında daha ayrıntılı bilgi almaya kabiliyetli oluşu, gayba dair nesnel bir alanın oluşmasını engellemektedir. İkincisi, sebeplerin tamamının kuşatılmasının herhangi bir insan için fiilen imkânsız olmasıdır. Hatta İbn Haldûn sebep ile sonuç arasındaki irtibatın mahiyetini ve bilinebilirliğini dahi kuşkulu hâle getirmektedir. Aslında sebeple sonuç arasında bir tür irtibat olduğunu kabul etmektedir. Ancak bunun mahiyetini yalnızca Allah'ın bilebileceğini ve sebebin sonuca tesir niteliğinin bilinen tarzdan farklı olması gerektiğini ileri sürmektedir. Bütün metafizik bilginin, her nefsin hızları farklı olmakla birlikte, ittisal kuvvesine sahip olması esasına dayandığı ve gerçek bilginin de nihaî tahlilde sebebi ve sebep ile sonuç arasındaki irtibatı bilmek olduğu hatırlandığında, İbn Haldûn'un bu iki eleştirisinin ne denli keskin olduğu anlaşılabilir. Nitekim İbn Haldûn bu eleştirilerden, ister metafizik âleme dair bilgiler olsun isterse geleceğe dair haber vs. türünden kehanetler olsun, gaybî bilginin hiçbir şekilde bir bilim ve disiplin hâline getirilemeyeceği sonucuna varmaktadır. Şayet fizik ötesine dair bilgiler bir disiplin hâline getirilemiyorsa metafizik olanın bilimsel bir yöntemle idrak edilmesi de mümkün olmayacaktır. Bu nedenle fizik ötesinin bir sanatla elde edilmesi mümkün değildir.²¹ Dolayısıyla bu sonuç hem filozofların kurduğu metafizik ilminin hem de İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî gibi sûfilerin kendi müşahedelerini bir disiplin hâline getirme çabalarının geçersiz olduğu anlamına gelmektedir. Ayrıca varlıktaki bütün sebeplerin kuşatılmasının imkânsız olduğu görüşü, filozoflar için olduğu kadar müteahhirîn sûfiler için de geçerlidir. Nitekim İbn Haldûn'un müteahhirin sûfilere yönelik temel eleştirisi vicdanî idrak verilerini ilmî-nazarî yapmaları, yani teorik bir disiplin

²⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1214.

²¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 428, 433.

hâline getirmeleridir (وصيروا المدارك الوجدانية علمية نظرية)²². Oysa ona göre fenler ve ilimler cinsinden en uzak olan mutasavvıfların idrak alanlarıdır.²³

Burada şöyle bir soru akla gelmektedir: Eğer metafizik âleme dair bilgi ancak yaratılıştan sahip olunan birtakım özelliklerle elde edilebiliyor ve herhangi bir şekilde disiplin hâline getirilemiyorsa sûfilerin kendi tecrübelerini ifade etmeleri ve yazıya dökmelerinin ne anlamı vardır? Öte yandan İbn Haldûn aynı çatı altında değerlendirdiği sihir ve tılsımın çok eskiden Keldanîler tarafından bir ilim olarak tedvin edildiğinden, ama sonraları bu ilmi aktaran kültür hazinesinin yok oluşundan söz etmektedir. Şayet bütün bunlar insandaki hassayla gerçekleşecekse sihrin bir bilim olmasının ne anlamı olabilir? Doğrusu İbn Haldûn bu soruları sormamaktadır. Fakat şayet sorsaydı, muhtemelen şu cevabı vermekte zorlanmayacaktı: Gerçekte bir ferdin “bireysel özellikleri” sayesinde ulaştığı bilgileri anlamının ve sözgelimi matematikte olduğu gibi nesnel bir bilim olarak talim etmenin imkânı yoktur. Bu türlü kitaplar ancak ve ancak onları yazan sınıftan olan, yani sihir cibilliyetine veya kehanet cibilliyetine ve gaybı idrak kabiliyetine sahip kimselere hitap edebilir. Bu da esasında kesinlikle öznel unsurlar barındırır. Fakat bunlar arasından riyazet adabına dair ifade ve eserleri istisna etmek gerekir.

Şu hâlde İbn Haldûn metafizik sahaya ait her türlü bilimsel faaliyeti reddedecek midir? Yukarıdaki eleştirilerden bu sonuç çıkacak gibi görünse de doğrusu bu sonucu çıkarmak bir hayli güçtür. Çünkü gerek filozofların gerekse sûfilerin metafizik adına ortaya koydukları beyanlar kesinlik bildirmiyorsa bu sahada yegâne otorite Hz. Peygamber'in kendisi olmak durumundadır. Hz. Peygamber sahip olduğu özel niteliği sayesinde vahiy almaktadır ve bunu yanlışsız ifade edebilmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in idrak sahası daha geniştir. Onun çerçevesi akli nazarların çerçevesinden daha geniş olduğundan diğer bütün bireylerin metafizik alana dair bildiği ve söylediklerinin üstünde olup onları kuşatır.²⁴ Vahyin diğer bütün bilgi türlerinin üstünde olması, ilk bakışta görüldüğü gibi samimi bir övgü cümlesinden ibaret değildir. Bu sözle anlatılan metafizik sahada aklın işlev göremeyecek durumda olduğu ve tamamıyla vahye teslim olması gerektiğidir. İbn Haldûn akli ilimlere katılması gerektiğini düşündüğü bir ilmin kurucusu olarak tabi ki aklın doğru

²² İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1103.

²³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1147.

²⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1146.

bir ölçüt ve hükümlerinin kesin olduğunu yadsımamaktadır. Onun asıl varmak istediği hedef şu cümlesinde özetlenmektedir: “Fakat sen akilla, tevhid ve ahiret meselelerini, nübüvvetin hakikatini, ilahî sıfatların hakikatlerini ve aklın tavrının ötesine uzanan hiçbir şeyi tartma. Çünkü bu, imkânsız arzulamaktır.”²⁵

Buradan hareketle İbn Haldûn söz konusu meselelerde aklı, naklin önüne alanları da eleştirmektedir. Bütün bu görüşlerini sebeplerin kavranmasının insan aklının sınırlarını aşmasına dayandıran İbn Haldûn, tevhidi de “Sebepleri ve bunların nasıl tesir ettiklerini idraktan acizlik ve bunları kendisinden başka fâil olmayan yaratıcılarına havale etmektir” şeklinde tanımlamaktadır.²⁶ Bu nedenle İbn Haldûn’un sebeplerin bilinmesi hakkındaki görüşü ile metafizik bilginin imkânı hakkındaki görüşü birbirinin uzantısı olarak görülebilir.

Kelâm, Tasavvuf ve Felsefe

O hâlde İbn Haldûn açısından metafizik âleme dair bilginin yegâne nesnel kaynağı vahiydir ve vahyi aklın önüne almak koşuluyla metafizik alanda söylenecek her türlü söz ancak bir yorum veya bugünkü deyimle, hermenötik olmak durumundadır. Dolayısıyla bunu yapan da yalnızca şer’î bir ilim olabilir. Şer’î ilimler arasında bu işlevi gören ise kelâm ilmidir. Dikkatle incelendiğinde İbn Haldûn’un hem kelâm ve felsefe ayrımı hem de kelâm tarihine dönük tespit ve eleştirileri ancak bu doğrultuda anlam kazanmaktadır. Nitekim İbn Haldûn kelâm ile felsefenin farkını açıklarken “bilinmeyen bir şeyin delille ta’lîli” işini felsefeye, “iman akidelerini desteklemek için akli deliller arama” işini de kelâma vermektedir. Buna göre kelâm ilmi, söz konusu akideleri öncelikle nakli delillerle sahih kabul ettikten sonra yapar. Bu nedenle kelâmın konusu “imanî akidelerdir” ve kelâm, konusunun sübutunu tartışmaz. Pekâlâ kelâm ilmindeki Tanrı’nın, peygamberliğin, ahiretin ve diğer temel akidelerin ispatı nasıl yapılacaktır? Evet kelâm ilmi; iman, amel, irade, teklif gibi pek çok meselede, hatta bir kez var kabul edildikten sonra Allah’ın sıfatları, peygamberlerin nitelikleri, ahiret ahvali gibi temel meselelerde bir tür nas yorumu durumundadır. Fakat bu ilimde bizzat temel konuların ispatlanması nasıl izah edilecektir? İbn Haldûn daha önce Fârâbî’nin de söylediği tarzda bu ispatlarda cedel amacı güttüğünü düşünmektedir. Cedeli amaçla-

²⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1072.

²⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1072.

maktan kastı şudur: Kelâmcı bu ispatlarda kendisini iknayı amaçlamamakta, kendi arayışını ortaya koymamaktadır. Onun amacı bu akidelerin inkârının önünü kesmektir. Oysa felsefede bilinmeyen bir şey, delille talep edilmektedir ve filozof delillendirme sürecinde kendi keşfetme ve bilme sürecini yansıtmaktadır. Bu nedenle bilinmeyenin delille talebi, insanı birbiriyle çelişkili sonuçlara götürebilir. Mesela Tanrı'nın varlığıyla ilgili bir araştırma, ispat veya inkâra gidebilir. Her iki sonuca da ulaşan aynı derecede filozoftur. Ancak kelâmın Tanrı'yı ispatı, aslında var kabul ettikten sonra olduğundan, Tanrı'yı inkâr asla bir kelâm araştırmasının neticesi olamaz ve kelâmcı, inkâr sonucuna ulaştığı takdirde kelâmcı olma niteliğini yitirir. İbn Haldûn'un müteahhirin kelâmına yönelttiği eleştiriler tam da bu noktada anlam kazanmaktadır.

İbn Haldûn, Fahreddin er-Râzî sonrası kelâmcıların kelâm ile felsefeyi birbirine karıştırdıklarını düşünmektedir. Ona göre delillendirme sürecinin benzerliği, insanı kelâm ve felsefenin aynı amacı taşıdığı yanılgısına sevk etmiştir.²⁷ Aslında İbn Haldûn'un kelâm-felsefe ayrımı ve bu çerçevede yaptığı değerlendirmeler kelâm ilminin nasıl ve hangi amacı gerçekleştirmek için ortaya çıktığı hakkındaki düşüncesinin uzantılarıdır. Daha önce Fârâbî tarafından da dile getirilen; ancak İbn Haldûn'un esaslı bir kelâm tarihi değerlendirmesiyle ortaya koyduğu bu düşünce özetle şudur: Kelâm ilmi, İslâm akaidini savunma amacıyla geliştirilmiş bir ilimdir; mahiyeti de söz konusu amaç bağlamında şekillenmiştir. Bu amaç bir nevi kelâm ilminin mahiyetini belirginleştiren form işlevi görmektedir. Bu bakımdan savunma amacının yitirilmesi veya tabii süreçte kendiliğinden yitmesi, kelâm ilminin de gerçekte ortadan kalkmasını doğurur. Bu tespit ve değerlendirmeler özellikle çağımızda yazılan İslâm düşüncesi tarihi çalışmalarının hareket noktası olmuş ve kelâm tarihi yazarlarını kelâmı bu çerçevede anlamaya sevk etmiştir. İbn Haldûn'un düşüncelerinden hareket eden İslâm düşünce tarihi yazarları da kelâm ilminin İslâm akaidini savunma amacıyla geliştirilmiş bir ilim olarak ortaya koymakta ve savunma amacının bu ilmin mahiyetini de tayin ettiğini ileri sürmektedir. İbn Haldûn'un bu denli etkili olmasının nedeni, herhâlde klasik dönemde ilimlerin doğuş ve gelişimini sebepleriyle ve ayrıntılı olarak anlatan tek yazar olmasından kaynaklanmaktadır. Fakat aslında tam da sorgulanması gereken bu tespit kendisidir. Acaba gerçekten kelâm ilmi İslâm akaidini savunma amacıyla geliştirilmiş bir ilim midir, yoksa savunma işlevi bu ilmin bir gereği olarak mı ortaya çıkmaktadır?

²⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1147.

İbn Haldûn'un ve çağdaş İslâm düşünce tarihçilerinin pek çoğunun ileri sürdüğü gibi, kelâm ilmi, İslâm akaidini savuma amacıyla geliştirilmiş bir ilim değildir. Her şeyden önce kelâm ilminin omurgasını oluşturan temel meselelerin tamamı, bizzat Müslümanların kendi kutsal kitaplarını anlama çabalarının ürünü olarak ortaya çıkmıştır. İrade sorunu ekseninde yapılan zat-sıfat, nübüvvet ve ahiret meselelerine dair tartışmalar ve geliştirilen açıklamalar, kelâm ilminin temel meseleleridir. Bu meselelerin birer sorun hâline gelmesi, Müslümanların özellikle fitneler dönemi dediğimiz iç savaşların eseridir ve kendi kutsal kitapları olan Kur'an'ı anlama çabalarının sonucunda ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla kelâm ilmi başlangıçta bir tür tefsir faaliyeti olarak görülebilir. Kelâm ilminde fizikî dünyanın nasıllığına dair geliştirilen görüşler hiçbir zaman kelâmın omurgası olmamıştır. Bu nedenle kelâmın dış kaynaklı olduğu iddiaları bir şeyin kendisi ile onun beslendiği kaynaklar arasındaki ayrımın tam olarak farkına varmamaktan kaynaklanmaktadır. Evet kelâmcılar, özellikle kendilerinden önce eski Yunan ve Süryânî kültüründe geliştirilen tabiat felsefesi açıklamalarını kullanmışlardır. Fakat bu açıklamalar kelâmın temel meseleleri olan saf ilâhiyat meseleleri için birer mukaddime olma işlevi görmüştür. İbn Haldûn'un kelâmın müteahhirin dönemi dediğimiz Gazzâlî sonrası dönemde bir amaç sapması yaşadığı iddiası, meseleye daha dikkatli bakıldığında, kesinlikle yanlış bir tespittir. Çünkü müteahhirin döneminde de kelâmın mütekaddimîn dönemindeki ana meseleleri kelâm ilmindeki yer ve konumlarını korumuşlardır. Bu süreklilik öylesine sağlamdır ki kelâm meselelerinin kitaplardaki yerleri bile değişmemiştir. Aslında İbn Haldûn mütekaddimîn dönemi ile müteahhirin dönemi arasındaki temel farkı yakalamıştır; ancak bu farkın gerekçelerini kavrayamadığından, yanlış yorumlamıştır. Şöyle ki: Mütekaddimîn döneminde Müslümanların iç sorunlarından kaynaklanıp gelişen kelâm ilmi, Demokritos gibi Meşşâî geleneği önceleyen Yunan filozofları tarafından geliştirilen tabiat felsefesini, kelâm ilminin mukaddimesi olarak kullanmıştır. Demokritos ve aynı çizgide düşünen sonraki filozoflar tarafından Aristo mantığına benzer bir şekilde, düşüncenin aleti olarak geliştirilmiş bir disiplin olmadığı için de onların tabiat felsefesi, kelâmcıların önemli ölçüde fıkıh usulünden beslenen ve kısmen de kendine özgü yanlarıyla fıkıh usulünü aşan düşünme tarzlarında herhangi bir sorun ortaya çıkarmamıştır. Ancak Aristo kaynaklı Meşşâî felsefenin İslâm dünyasında Fârâbî ve özellikle İbn Sînâ ile ağırlığını hissettirmesi kelâmcıların Meşşâî anlayışa aykırı tabiat felsefesinden hareketle geliştirdikleri tabiat bahislerini gözden geçirmelerine neden olmuştur. Fakat Meşşâî felsefenin yine İbn Sînâ elinde iyi-

den iyiye geliştirilen mantık disiplinine sahip olması, kelâmcıların istidlâl yöntemlerinin de gözden geçirilmesini doğurmuştur. Bu durum ise müteahhirin kelâmcılarının mütekaddimîn döneminden farklı olarak beş tümel ekserinde düşünen ve kıyas formlarını kullanan bir tarz-ı tefekkürü benimsemeleriyle neticelenmiştir. Fakat tam da bu noktada neyin asıl, neyin destek ve uzantı olduğunu birbirinden iyice ayırtmak gerekir ki İbn Haldûn'un gözden kaçırdığı şey tam olarak bu ayırmadır. Bir kelâmcıyı kelâmcı yapan, onun dil eksenli düşünmesi veya mantık disiplini kullanması değildir; kullanılan istidlâl yöntemi veya tabiat bahisleri kelâmın kelâm olmasını sağlayan unsurları teşkil etmez. Bu nedenle müteahhir kelâmcılar, bilgi tartışmalarının, istidlâl yöntemlerinin ve tabiat bahislerinin anlatıldığı kısımları kelâm ilminin, yani saf ilâhiyat meselelerinin mebadisi olarak algılamıştır. Kelâmcıyı kelâmcı yapan, yoktan yaratmayı, kadir-i muhtar bir Tanrı anlayışını, cismanî haşri ve Allah ile âlem arasındaki doğrudan ve sürekli irtibatı savunması ve bütün bu söylediklerini de nihaî tahlilde itikadî ayetlerin yorumu olarak takdim etmesidir. Bu gibi temel meseleler açısından kelâm ilminde sapma olduğunu söylemek ise mümkün değildir. Nitekim bu durumu *Şerhu'l-Mevâkif*, *Şerhu'l-Makâsîd* gibi müteahhirin döneminin kelâm klasiklerinde açıkça görmek mümkündür. Evet, kelâm ile Meşşâî felsefenin yakınlaşması, kelâm ilminde bir hacim artışına neden olmuştur. Ancak bir ilim, hacminin genişlemesiyle yön değiştirmez veya sapmaya uğramış olmaz. Bu nedenle böylesi bir sapmayı dikkate alarak yapılan kelâm tarihi açıklamaları, maalesef bir yanlış anlamının ve üstünkörü incelemenin eseri olmakla maluldür.

İbn Haldûn ve aynı doğrultuda düşünen çağdaş İslâm düşüncesi tarihi yazarları, meseleyi temelden yanlış anladıklarından, kelâm ile felsefe arasındaki yakınlaşmanın sebep olduğu durumları da hakkıyla kavrayamamışlardır. Çünkü söz konusu yakınlaşma sanıldığı gibi, yani felsefenin zayıfladığı iddiasının aksine, felsefenin yaygınlaşmasına sebep olmuştur. Ama bundan daha da önemlisi, felsefenin yaygınlaşmasından tasavvufun kendine çıkardığı paydır. Meşşâî felsefeyle yakınlaşma, mutasavvıfların kelâmın ıstılah örgüsünde bir türlü bulamadıkları bir ifade alanını bu felsefenin ıstılahlar dünyasında bulmalarını ve İbnü'l-Arabî'yle birlikte yeni tasavvuf anlayışının ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Öte yandan İbn Haldûn bedavetten hadarete seyirde, toplumsal hayatın geçirdiği dönüşümleri ortaya koymayı hedeflemesine rağmen, böyle bir zorunlu dönüşümün özellikle kelâm ve tasavvufun kendi içinde yaşanıp yaşanmadığını sorgulamamaktadır. Diğer bir deyişle, İbn Haldûn ustaca kurduğu

teorik yapıyı kelâm, tasavvuf ve felsefe tarihinde birer disiplin olarak uygulamakta başarısız görünmektedir. Şayet diğer umran hadiselerinde olduğu gibi bu ilimlerin serüvenini de aynı soruyla incelemiş olsaydı, kelâmın başlangıçta bir tefsir olarak doğduğunu, sonraları zorunlu bir şekilde savunma kabiliyetini gösterdiğini ve özellikle hicrî 3. yüzyılın başlarından itibaren Mu'tezile düşünürlerinin elinde bir tür şer'î metafizik olarak tesis edildiğini görebilirdi. Yine kelâm ile felsefe arasındaki yakınlaşmanın, ilerleyen hadarî umrandaki nazarî ilimlerin karşılıklı etkileşime gireceklerini ve bu durumun zorunlu olarak konu ve meselelerde ortak paydayı öne çıkaracağını görebilir. Ayrıca her ne kadar tasavvuf başlangıçta bir hâl olarak bulunsa da, nazarî ilimlerin geliştiği bir umranda, zamanla hâlin neticesi olarak ortaya çıkan müşahedelerin ister istemez bir tür metafizik tasavvura dönüşeceğini düşünebilirdi.

Sonuç olarak İbn Haldûn *Mukaddime*'de müteahhirîn dönemini eleştirmesine rağmen, Fahreddin er-Râzî tarafından yeniden ifade edilen aklî ilimler geleneğine mensup bir filozof veya -daha muğlak bir ifadeyi tercih edecek olursak- düşünür olarak konuşmakta; Meşşâî gelenek ile Eş'arî geleneğin mezcedildiği bir ıstılah örgüsünü kullanmakta; Eş'arî metafiziği ve Meşşâî düşünme tarzını benimseyerek umran ilmini kurmaktadır. Nefis teorisini kabul etmekle birlikte, bu teoriyi "bireysel nitelikler veya yetenekler teorisi" olarak adlandırabileceğimiz yeni bir teorik yapıya dönüştürmekte, bilgiye ulaşmayı ve bilgiyi işlemeyi kendi geliştirdiği teori ekseninde değerlendirmektedir. Bu bağlamda herhangi bir ilmin var olabilmesi için, o ilme konu teşkil edecek bir varlık alanının bulunmasını şart koşarken herhangi bir varlık alanının bulunduğuna dair bilginin onun hakkında bir ilim kurulabilmesi için yeterli olmadığını düşünmektedir. Ona göre bir varlık hakkında elde edilen bilgiler, "fertlere özgü bireysel niteliklerin veya yeteneklerin" eseri olarak ortaya çıkmışsa o varlık hakkında bir disiplin oluşturulması mümkün değildir ve bu nedenle metafizik bilgiler asla nesnel bir ilim hâline getirilemez.