

Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn

Tahsin Görgün*

Classical Metaphysics as a Source of Methodology for Historical and Social Research: the Fakhr al-Din al-Razi School and Ibn Khaldun

It is commonly claimed that Ibn Khaldun did not have predecessors or followers. This article argues otherwise. It is asserted here that Ibn Khaldun was a node within the Transoxanian philosophical tradition and his main contribution was applying the classical metaphysics of the Razi-School to the historical and social being. Grounding this claim requires exploring the metaphysics of the Transoxanian philosophers. In particular we need to focus on a peculiar method called 'critical investigation' (*tahqiq*) which led to the development of metaphysics as a science during this period. Grounding the above claim also requires demonstrating how Ibn Khaldun applied this method systematically. As a step in this direction, this article contributes to the history of Turkish thought through the study of Fakhr al-Din al-Razi, Adudddin al-'Ici and Sa'daddin al-Taftazani with the purpose of unearthing the historical and philosophical roots of social metaphysics of Ibn Khaldun.

Key words: Ibn Khaldun, Mâwarâ' al-nahr (Transoxania), social metaphysics, Fakhr al-Din al-Razi, Adud al-Din al-Iji, Sa'daddin al-Taftazani.

0. İbn Haldûn hakkında yapılan araştırmalarda genellikle onun öncüsü ve takipçisi olmayan bir düşünür olduğu kabul edilir / var sayılır. Bu varsayımın nasıl ortaya çıktığı sorusu bizi etkin Batı tarih yazarlığının İslâm kültürü, medeniyeti ve düşüncesine tarihte verdiği yere götürmektedir. İslâm kültür ve medeniyetini olduğu kadar, bu kültür ve medeniyetin tamamlayıcı bir unsuru olan düşüncenin de belirli bir algısını içeren bu kabul, XX. yüzyıl araştırmacıları tarafından da sorgusuz sualsiz kabul edildiği gibi, bunun arkasındaki tarih yazarlığı siyaseti henüz sorgulanmamıştır.¹ Bu kabul, İslâm tarihi ve mede-

1 Prof. Dr. İSAM. Prof. Dr. Ekmeleddin İhsanoğlu'nun yürüttüğü "Osmanlı İlim ve Medeniyeti" projesi, bu kabulün ne kadar esassız olduğunu gösteren bir adım olarak özellikle dinî ilimler ve felsefe gibi diğer alanlarda tamamlanarak desteklenmeyi beklemektedir. Bu seriden yayımlanan bazı çalışmalar için bk. Ekmeleddin İhsanoğlu vd., *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi* (İstanbul: IRCICA=İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 1997, 2 cilt); Ekmeleddin İhsanoğlu vd., *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi: History of Mathematical Literature During the Ottoman Period* (İstanbul: IRCICA, 1999, 2 cilt); Ekmeleddin İhsanoğlu vd., *Osmanlı Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü Tarihi: History of the Literature of Natural and Applied Sciences During the Ottoman Period* (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul: IRCICA, 2006. 2 cilt).

niyetini XIII. yüzyılda bitirmekte ve Türklerin etkin olduğu dönemi; özellikle Osmanlı, Safevî ve Bâbü Hanlığı'nın etkin olduğu yüzyılları İslâm tarihinin bir parçası olarak kabul etmediği gibi, Türklerin kültür ve medeniyete katkısını da en iyi ihtimalle parantez içine almaktadır. Bu tarih yazarlığı siyasetinin yerini, artık hakikate bırakma zamanı gelmiştir. Bu çerçevede İbn Haldûn'un düşüncesi ve parçası olduğu İslâm düşüncesi içindeki yeri, bu siyaseti sorgulamanın iyi bir vesilesi olarak da kabul edilebilir.

0.1. İbn Haldûn'un kendisinden önceki Müslüman düşünürlerle irtibatı olmadığını söyleyenlerin belki en meşhuru ve bir anlamda kendisinden sonra "İslâm felsefesi" kavramını ciddi şekilde etkilemiş gibi gözüken De Boer'dir. De Boer İngilizce ilk baskısı 1903'te yapılan *İslâm'da Felsefe Tarihi* isimli meşhur eserinde açıkça şöyle demektedir: "O, selemsiz olduğu gibi, halefsiz de kalmıştır."² Bu iddia çok sayıda araştırmacı tarafından doğruluğu müsellem olarak kabul edilmiştir. Cemil Meriç'in İbn Haldûn'u ifade etmek için kullandığı "kendi gök kubbesinde tek yıldız" ifadesi, tam da bu yaygın önyargıyı ifade etmektedir. Bu çerçevede İbn Haldûn'un teorisini geliştirirken, esas olarak kendi tecrübe ve gözlemlerine dayandığı; her ne kadar geçmişten gelen bazı eser ve kaynakları kullansa da, teorisini geliştirirken sadece kendi tecrübe ve gözlemlerini esas aldığı iddia edilmektedir. İbn Haldûn'un yönteminin tümevarım olduğu iddiası da yine bununla alakalı gözükmektedir.³

0.2. İbn Haldûn'u düşünce tarihi içerisinde devam edegelen bir geleneğin sürdürücüsü olarak niteleyen bir yaklaşım şekli ise onu, açıkça aksini ifade etmesine rağmen, daha çok İbn Rüşd üzerinden Aristo ile irtibatlandırmaya çalışmaktadır. Bu sonuncu tavır sahipleri, onun klasik metafizik içinde düşündüğünü kabul etmekle birlikte, bu klasik metafiziğin İbn Rüşd üzerinden İbn Haldûn'a ulaşan Aristo metafiziği olduğunu göstermeye çalışmaktadır.⁴

2 T. J. de Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay (Ankara, Birlik Yay., 1960), s. 146; İngilizce tercümesi: *The History of Philosophy in Islam*, çev. Edward E. Jones (London: Lusak and Co., 1903), s. 208.

3 Benzeri fikirler ve kısa bir değerlendirmesi için bk. Ümit Hassan, *İbn Haldûn'un Metodu ve Siyaset Teorisi* (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yay., 1998), s. 51-65.

4 Câbirî haklı olarak İbn Haldûn'dan önce Müslüman düşünürlerin eserlerine epistemolojik bir mukaddime ile başladıklarını ve İbn Haldûn'un telif ettiği tarihe bir mukaddime yazmasının bu gelenek dışında bir şey olmayıp tamamen gelenek içinde düşünen bir düşünür olmasının sıradan bir neticesi olduğuna işaret etmektedir. Ancak Câbirî, epistemolojik cihetten bakarak, biraz da metodolojiye dikkat çekmekle birlikte, İbn Haldûn'un düşüncesindeki ontolojik boyutu dikkate almamakta veya görememektedir. Ontolojik boyutu görememesi, onu netice olarak İbn Haldûn'u sırf bir tarihçi ve tarihi bir ilim hâline getirme gayretinde bulunan ve sırf bu anlamda kendisinden önceki tarihçilerden farklı bir düşünür olarak kavramaya çalışmasını intaç etmektedir. Hâlbuki İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinde ontolojik cihet, epistemoloji ve metodolojiyi tayin eden önemli bir cihettir ve onun düşüncesini bir "toplum metafiziği" hâline getiren cihet de burada ortaya çıkmaktadır. Câbirî'nin bu konudaki yaklaşım şekli için bk. *Felsefî Mirasımız ve Biz*,

0.3. Bu yazının konusu ve amacı İbn Haldûn'un İbn Rüşd ve dolayısı ile Aristo ile bir irtibatının olmadığı, daha doğrusu aralarında bir düşünce akra-balığının olmadığını ortaya koymak değildir. Yazının konusu ve amacı, İbn Haldûn'un içinden düşündüğü klasik metafiziğin özellikle Fahreddin er-Râzî tarafından sistematize edilen ve onu takip eden Mâverâünnehir düşünürlerinin sürdürdüğü metafizik olduğu; bazı hususlar, bilhassa bazı yapısal unsurlar ele alınarak ortaya konulmaya çalışılacaktır. Özellikle İbn Haldûn'un doğrudan etkilendiğini söyleyebileceğimiz bu düşünürler ile olan irtibatının bir ciheti -metodolojik irtibatı- üzerinde durmak, bu yazının konusunu teşkil edecektir.

İbn Haldûn, *Mukaddime*'de çok sayıda düşünürün adını zikretmekteyse de, bunların hepsini burada ele almak mümkün olmadığı için, onun çağdaşı veya ondan bir ya da iki yüzyıl önce yaşamış olan ve eserlerinde metod konusunu özellikle ele almış olan üç düşünürün bu konu ile ilgili tavırları kısaca incelenerek bunların eserlerinde dile gelen düşünce ile İbn Haldûn arasındaki irtibat gösterilecektir. Böylece İbn Haldûn'un, zaman zaman iddia edildiği gibi, ne bir ilk ne de öncüsü ve öncesi olmayan bir düşünür olmadığı; aksine onun bir düşünce geleneği içinde bulunduğunu ve bu gelenek içinden konuştuğunu da göstermek mümkün olacaktır.

0.4. İbn Haldûn'un *Mukaddime* isimli eserinde altını çizdiği temel kavramlardan biri "tahkik" kavramıdır. Tahkik; bir inancın, bir iddianın, bir rivayetin veya bir görüşün aslını araştırmak anlamında kullanıldığı gibi, bunun ötesinde fıkıh usulü ile kelâm ve felsefede dile getirilen bir görüşü haklı çıkaran dayanakları araştırmak anlamında da kullanılmaktadır. Tahkik, terim olarak bu anlamda, yani tek tek görüşlerin aslının ve dayanaklarının araştırılması mânâsında yaygın şekilde kullanılmakla birlikte, hicri VI. asır ve sonrasında, özellikle de Mâverâünnehir bölgesinde yaşamış olan bir grup âlimin eserlerinde bir düşünme tarzının metodik hususiyeti hâline gelmiştir. Bu anlamda "tahkik" terimi, bilhassa Fahreddin er-Râzî, Adudüddin el-Îcî, Sa'deddin et-Teftâzânî ve Seyyid Şerif el-Cürçânî gibi düşünürler tarafından, kendilerinden önce dile getirilen görüşlerle bir irtibat yolunun, bir "metodun" adı olarak zikredilmektedir. İbn Haldûn tahkik kavramını özellikle kullanmakta ve bunu, dellillerini araştırmadan kabul etme anlamında taklit ile birlikte, daha doğrusu taklidin üst aşaması olarak zikretmektedir. Bu husus onun, Mâverâünnehir uleması ile irtibatlı olarak düşünüp düşünmediğini,

çev. Sait Aykut (İstanbul: Kitabevi, 2000), s. 305-10; ayrıca bk. Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (London: George Allen and Unwin, 1957), s. 8, 97 ve tür.yer. Ayrıca bk. Hassan, *Ibn Haldun'un Metodu*, s. 65-69.

yani onun taklit ile tahkiki bir kavram olarak ve adı geçen düşünürlerin takip ettiği anlamda bir yöntemin adı olarak kullanıp kullanmadığı sorusunu ortaya çıkarmaktadır. Onun eserinde övgü ile zikrettiği İcî ve Teftâzânî,⁵ Cürçânî'nin yanında "muhakkikîn" olarak meşhurdur. Bunların yanında, belki bunlardan daha fazla, İbn Haldûn Fahreddin er-Râzî ile ilgilenmiştir.⁶ Bilindiği gibi İbn Haldûn'un bize ulaşan eserlerinden biri, onun Fahreddin er-Râzî'nin meşhur eseri *el-Muhassal*'a yazdığı *Lübâbü'l-Muhassal* isimli telhistir.⁷ Müellif hattı ile günümüze ulaşan bir yazmasında 752 (1351) yılında tamamlandığı kaydedilmiş olan⁸ bu eser, muhtemelen onun gençlik eserlerindedir. Bu husus onun başından itibaren klasik metafizik ile ilgilendiğini ve felsefî bir ilgi ve bilgi ile birlikte yetiştiğini göstermektedir. Onun hocaları arasında matematik ve felsefe ile ilgisinden dolayı meşhur olanların da bulunduğu bilindiği için, İbn Haldûn'un felsefî ilgisinin sistematik bir karakter taşıdığını tahmin etmek zor değildir. Ancak bu ilginin yöneldiği klasik metafiziğin muhtevasının ne olduğu sorusu cevaplanmadan, bu ilginin neticeleri hakkında bir kanaat oluşturmak mümkün değildir. Onun rivayetlerin tahkiki ve tarih yazarlığında taklidin ne gibi neticeleri birlikte getirdiğini fark etmesi, muhtemelen İcî ve Teftâzânî'nin eserlerini ve bunlar arasında da özellikle onların telif ettikleri kelâma dair eserlerinin mukaddimelerinde ve muhtelif yerlerinde zikrettikleri, "tahkik" metodu ile alakalıdır. Ancak tahkiki bir tür metot olarak dile getiren ve bunun ilkeleri üzerinde sistematik bir şekilde duran düşünürlerin başında Fahreddin er-Râzî gelmektedir. Fahreddin er-Râzî, İbn Haldûn'un ismen ve

5 İbn Haldûn Teftâzânî'nin eserlerine Mısır'da muttali olduğunu söyleyerek onun eserlerinden açıkça, hikemî ilimlere muttali olduğunu ve kelâm, fıkıh usulü ve beyan ilimlerinde de rusuhet sahibi olduğunu ifade etmektedir. Yani İbn Haldûn, Teftâzânî'nin eserlerini okumuş ve onu aynı zamanda hikemî ilimlerde de önemli bir mevkii olan bir düşünür olarak kabul etmiştir. bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, nşr. Ali Abdülvâhid Vâfi (3. baskı, Kahire: Dâru Nehdâti Mısır, 1981), III, 1125, ayrıca Teftâzânî'yi ve Mâverâünnehir ulemasını açıkça övgü ile andığı diğer bir yer için bk. III, 1260.

6 İbn Haldûn muhtelif vesilelerle hükema veya felasifeden de bahsetmektedir. Onun kasettiği felasife arasında Fârâbî ve İbn Sinâ'nın önemli bir yeri olduğuna şüphe olmamakla birlikte, bizim amacımız İbn Haldûn'un düşüncesinin kendisinden önceki bütün düşüncelerle irtibatını ortaya koymak olmadığı için, bu filozoflarla irtibatı üzerinde durmaya çağız. Bizim için burada önemli olan, onun bir toplum metafiziği geliştirirken, doğrudan irtibatlı olduğunu eserinde kullandığı kavramların tahlili üzerinden tespit ettiğimiz bazı düşünürlerle irtibatına dikkat çekmekten ibarettir. İbn Haldûn'un düşüncesinin kendisinden önceki düşünce ile irtibatının gereği gibi kurulabilmesi, her bir düşünür müstakil olarak ele alınmak kaydıyla, çok sayıda çalışmayı gerektiren bir iştir. Bu irtibat noktaları sadece felsefe ile sınırlı olmadığı gibi, bunun yanında başta fıkıh, kelâm, tasavvuf, dilbilimi (nahiv, meani, beyan ve bedî'), coğrafya ve tarih gibi alanların her birinde ayrı ayrı ve bu alanlarda eser vermiş olan düşünürlerin her biri de müstakil olarak ele alınmalıdır.

7 İbn Haldûn, *Lübâbü'l-Muhassal fî usûli'd-din*, nşr. Refik el-Acem, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1995.

8 İbn Haldûn, *Lübâbü'l-Muhassal*, nâşirin mukaddimesi, s. 12.

getirdiği yenilikleri de vurgulayarak zikrettiği⁹ önemli bir metafizik eseri olan *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'nin baş kısmında, kendisinin eserini yazarken takip ettiği yolu bir metot olarak tahkik adı altında (belki böyle bir terimi açıkça kullanmasa da) ifade etmektedir. Fahredden er-Râzî'nin metafiziğini bir bütün olarak burada ele almak bu makalenin amacı dışında olduğu için, sadece onun düşünce metodu ve düşüncesinde bulunan ve İbn Haldûn'un düşüncesi açısından dikkate değer olan bazı unsurlara işaret edilecektir. Râzî metafiziği önemli olmakla birlikte, bunun bir yöntem olarak sürdürülmesi İcî'nin bir başarısı olarak gözükmektedir. Bu sebeple İcî'nin düşüncesinin bu yönü, burada yeterince dile getirilmeyi gerektirmektedir. Ancak ondan sonra Teftâzânî'nin klasik metafizik ile toplumu irtibatlandırın tezi anlaşılır bir hâle gelmektedir. Bu sebeple son olarak Teftâzânî'nin tezi, İbn Haldûn ile irtibatını en kısa yoldan gösteren klasik tercümeleri üzerinden ele alınacaktır. Diğer taraftan aşağıda ele alınan terimler, ehlinin kolayca fark edeceği gibi, İbn Haldûn'un sisteminde tayin edici kavramları ifade etmektedir. Bu sebeple bu terimlerin İbn Haldûn'un öncülere tarafından nasıl kullanıldığına işaret etmeyi yeterli sayarak sözü uzatmamak için İbn Haldûn'un sisteminin bu kavramlarla bir özetini vermeyi gerekli görmüyorum.¹⁰

1. Râzî: Bir metot olarak tahkik ve sistematik bir ilim olarak metafizik

Fahredden er-Râzî'nin tahkiki bir metot olarak geliştirirken, dayandığı temel veri, kendisinin yokluk içine doğmadığı ve kendisinden önce yaşamış olan insanların teşkil ettiği bir dünyanın içine doğduğudur. İçine doğduğu bu çok yönlü dünyanın -en azından söz konusu eserinde- onu ilgilendiren tarafının fikrî cihet olduğu ve onun bu tarafla irtibat kurmasının -eğitim ve öğrenim sürecinin yanında- kendisine ulaşan eserler vasıtası ile mümkün olduğunun farkında olarak, bu eserlerle nasıl irtibat kurulabileceği, daha doğrusu kendisinin *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'yi telif ederken bu irtibatı nasıl kurduğunu ifade etmektedir. Bu çerçevede Râzî'nin bilgi tanımı oldukça fikir vericidir. Râzî tasavvurat olarak ilmin zaruri olduğunu söylerken ve bunu temellendirirken, insanın bütün bilgilerini yine bu bilgilerden oluşan bir dünya içinde kazandığını ve bilgiyi sadece daha başka bir bilginin öncelediğini de ifade etmiş olmaktadır. Bu konudaki açıklamaları da onun bu yönde düşün-

9 İbn Haldûn bu hususa, biraz mesafeli yaklaşmakla birlikte, işaret etmektedir. *Mukaddime*, III, 1146.

10 Bu konuda muhtasar ve müfid bir özet görmek isteyenler Tahsin Görgün, "İbn Haldûn [Görüşleri]", *DİA*, XIX, 543-55'e bakabilirler. Ayrıca bu konular geniş bir şekilde İbn Haldûn ile ilgili kitabımızda ele alınmaktadır.

düğünü göstermektedir.¹¹ Burada dikkat çektiği hususlardan biri, öncekilerin (mütেকaddimîn veya evvelîn) düşüncesinin kitaplarda kendisine ulaştığıdır. Bu eserlerde bulunamı anlayabilmek için her bölümün “lûbabını” seçip öncelikle onda gereğinden fazla olanı azaltarak, gereğinden az olanı anlaşılır kılma yoluna girmiştir.¹² Bunu yaparken öncelikle karşı karşıya olduğu metinle, esaslı bir irtibat kurup kurmadığını da test etmiş olmaktadır. Bundan sonra, muhtelif problemleri (metâlib) diğerlerinden tefrik ederek bunları yeniden bir düzen içerisinde ele almaktadır. Bu husus, yani ortaya çıkmakta olan yeni eserin planındaki (tertip) değişiklik, düşüncenin bütününde bir farklılık olduğunun ilk alameti olarak algılanabilir. Yani daha bu aşamada, ortaya çıkmakta olan eserde muhtelif meselelerin daha önce telif edilen eserlere göre daha farklı yerlerde ele alınması, yeni müellifin eserin düzenini değiştirdiğini, dolayısıyla muhtelif unsurların bütün içerisindeki yerini farklı algıladığını göstermektedir. Bu husus, ilk bakışta çok fazla önemli gözükmese de, en azından yeni düşünürün bütünü görmede eskilerden daha farklı bir tavır geliştirdiğini yansıtmaktadır. Muhtelif meselelerin diğerlerinden tefrik edilmesi, meselelerin dile getirildiği ifadelerin diğerlerinden tefrik edilmesi anlamına gelmez; çünkü Fahreddin er-Râzî'nin işaret ettiği gibi, burada söz konusu olan “akvâl”in birbirinden tefrik edilmesi değil, meselelerin kendisidir. Meseleler ise, her ne kadar sözlerde dile getirilse de, insanların “zihninde” bulunmaktadır. Meselelerin birbirinden öncekilerden farklı bir şekilde tefriki demek, bu noktada zihnen daha öncekilerden farklı bir tavır sahibi olmak demektir. Meselelerin yeniden ele alınması, bundan sonra söz konusu olmaktadır. Meseleler yeniden ele alınırken, ya bir mesele olarak kabul edilecek (ihkâm) veya bir mesele olarak görülmeyerek (nakz) üzerinde konuşulmayacaktır. Burada Râzî'nin kullandığı iki terim vardır: Biri “ihkâm” ve diğeri de “nakz”. İhkâm, bilindiği gibi, mevcut olan bir şeyi daha sağlam hâle getirmek anlamına geldiği gibi, nakz da doğru olduğu zannedilen veya iddia edilen bir şeyin olmadığını ya da öyle olmadığını onun dayandığı delillerin geçersizliğini göstererek reddetmektir. O hâlde burada söz konusu olan, meselelere verilen cevaplar değil, doğrudan doğruya meselelerdir. Fahreddin er-Râzî'nin dile getirdiği metot, daha ele alacağı meseleler söz konusu olduğunda, muhtelif eserlerde karşısına çıkan veya muhtelif düşünürlerin bir zamanlar mesele olarak gördüğü hususların gerçekten mesele olup olmadığını veya hâlâ mesele olup olmadığını ve mesele ise, bu meselenin bütün içerisindeki yerini sorgulamayı ön görmektedir. Bundan sonra yapılacak olan şey, gerçekten mesele olarak kabul edilebilecek olan hususlar

11 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1989), I, 190.

12 İbn Haldûn'un *el-Muhassal* ile ilgili eserinin adının, *Lübâbü'l-Muhassal* olması da Râzî'nin bu tavnı ile irtibatlı olmalıdır.

karşısında ortaya çıkan şüpheler ve cevaplandırılması zor olan itirazları ortaya koymaktır. Bu husus oldukça önem arz etmektedir. Çünkü bu bir tür, sorulan bir sorunun gerçekten bir meseleyi ifade edip etmediğinin ortaya konulması için gerekli bir adım, bir testtir. Bir anlamda Râzî daha ele alacağı meseleler söz konusu olduğunda, karşı karşıya olduğu bir şeyin gerçekten bir mesele olduğunu ortaya koymada, onun mesele olmadığı iddiasını ciddi bir şekilde sormayı gerekli şart olarak kabul etmektedir. Bu sorular ve şüpheler ortaya konulduktan sonra, sıra ortaya konulan şüphelerin cevaplandırılarak meselelerin kazanılmasına gelmektedir. Karşı karşıya olunan bazı şeylerin bir mesele olduğu ile ilgili şüpheler giderildiğinde, meseleler kazanılmış olmaktadır. Burada daha öncekilerin mesele olarak gördüğü bazı konular mesele olmaktan çıkarken / çıkabilirken, onların mesele olarak kabul etmediği yeni hususlar, bir mesele olarak ortaya konulmaktadır. İşte bu aşamada, daha öncekilerin ifadeleri ile, hatta düşünürün yaşadığı dönemde doğru olduğu yaygın olarak kabul edilen bazı görüşler ile, bazı hususlarda çelişkiler ortaya çıkabilmektedir. Râzî bunun mümkün, hatta belki kendi eserinde sık sık gerçekleşen bir durum olduğunun farkındadır. Yukarıda işaret edildiği gibi, bu çelişki esas itibariyle bütüne bakıştaki farklılıktan kaynaklanmakta ve bütüne bakıştaki fark, bazı tesirlerini daha önce “tertîp” noktasında ortaya çıkarmakta ise de, gerçek neticelerini mesele seçiminde izhar etmekte; daha önce ele alınan bazı problemler, meşhurun hilafına bir problem (metâlib) olmaya layık görülemeyeceği gibi, yine meşhurun hilafına yeni metâlib ortaya çıkabilmektedir.

Fahredden er-Râzî bu aşamada daha önce yaşamış olan düşünürlerle nasıl bir irtibat kurulması gerektiği üzerinde durur. Bu hususu ele alırken, kendi döneminde yaygın iki tavrın bulunduğunu, bunlardan birincisinin eskiden ne nakledildiyse onu kabul etme ve onu öğrenme tavrı olduğunu; ikincisinin ise öncekilerin görüşlerinin bir bütün olarak reddedilmesi olduğunu söyleyen Râzî, bu iki tavrın da yetersiz olduğunu ifade etmekte, bunlar arasında “tahkik” yapmak gibi “vasat” bir yolu tercih ettiğini söylemektedir. Onun kendi yolunu nasıl gördüğünü ele almadan önce, doğru bulmadığı iki tavrı nasıl değerlendirdiğini ortaya koymak uygun olacaktır. Râzî’ye göre, daha önce yaşamış olanların görüşlerini benimsemek gerektiğini savunanlar, aslında öncekilerin kendilerinden önce yaşamış olanların bütün görüşlerini benimsemediklerini, bazı hususlarda onlara muhalif olduklarını gayet iyi bilmektedirler. Hâlbuki daha önce yaşamış olanlara bazı konularda muhalif olmak bir hata ise, o zaman daha önce yaşamış olanlar, kendilerinden öncekilere muhalefet etmekle bu hatayı işlemişlerdir ve onları her şeyde taklit etmek, hata yaptıklarını bile bile onların peşinden gitmek olacağı için, kendi kendi ile çelişen bir

tavırdır. Bu nedenle bu tavır “müstakim bir yol” olarak kabul edilemez. İkinci grup ise daha önce yaşamış olanların, kendilerinden öncekileri hep ve tamamen reddedip, bu red üzerine düşüncelerini inşa ettiklerini düşünerek böyle bir tavır geliştirmektedir. Râzî’ye göre böyle düşünenler, kendilerinden öncekilere neler borçlu olduklarının farkında olmayan cahiller ve “unutkanlar”dır. Bu tavırları ile ne kadar cahil, ne kadar “unutkan” (burada unutkan muhtemelen “nankör” anlamında kullanılmaktadır) ve aptal olduklarını göstermekten başka bir şey yapmamaktadırlar.

Râzî’nin yolu, kendi ifadelerinden hareketle, şu şekilde tavsif edilebilir: Akıllı olan birinin ortaya konulmuş olan bir problem veya görüşün haklı gerekçelerini tespit ettikten sonra onu terk etmesi doğru olmadığı gibi, doğru olduğu kabul edilen bir görüşün (maruf) doğru olmadığına dair sağlam deliller bulunduğunda da, böyle bir görüşe rağbet etmemesi beklenir. Böyle olunca da yapılması gereken, akıllı olanın izlediği yolu takip etmek ve dile getirilen düşünceleri derinliğine ve bütün inceliklerini, amaçları ile birlikte değerlendirmek ve bunun neticesinde, eğer görüşün kabulünü gerektirecek yeterli nedenler bulunabilirse, kabul etmektir. Aksi takdirde, bu görüş yaygın olarak kabul edilse bile, bu görüşü terk etmek veya reddetmek olacaktır. Muhakkik bir düşünürün özelliği, kendisinden önceki düşünürlere ait eserler söz konusu olduğunda, onlar karşısında ne mutlak kabul ne de mutlak red gibi bir yola girmeksizin, ortaya konulan görüşlerin gerekçelerini teşhis ederek bunların hâlâ makbul olup olmadıklarını tespit olacaktır. Râzî bu yolu, iki ekstrem tavır arasında “vasat yol” olarak isimlendirmektedir. Bunun şeklini de açıkça ifade etmektedir. Şöyle ki: Bize ulaşan kelimeler ve sözleri inceleyerek bunların doğruluğunu ispat etmek için elden gelen bütün gayret gösterilir (Nectehidü fi takrîri mâ vasala ileynâ min kelimâtihim ve hasalnâhü min makâlâtihim).¹⁵ Eğer bu gayrette bir başarı elde edilemezse, yani bize ulaşan kelimeler ve görüşleri haklı çıkaracak gerekçeler bulunamamışsa, o zaman yapılacak şey, görüşü haklı çıkarmayı engelleyen hususlar açıkça ortaya konularak görüşün doğru olduğunu kabul etmeyi engelleyen şeyler temellendirilir. Söz konusu görüş buna rağmen hâlâ kabule layık gibi görülüyorsa, o zaman bu görüşün muhtelif şekillerde tevil yolları aranır. Tevil yolları aranırken, burada tamamen keyfi ve esası olmayan bir yol tutturulamaz; düşünürün aynı eserindeki muhtelif görüşleri bir bütün olarak veya muhtelif eserlerindeki görüşleri dikkate alınarak, görüşü haklı çıkaracak başka nedenler ortaya konulmaya çalışılır. Bu husus bir görüşün bir tür yeniden kazanılma süreci (tahsil), yeniden inşası süreci olarak dikkat çekse de, Râzî açısından yeterli bir adım değildir. Zira sırf

15 Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* (Beirut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1990), I, 89.

daha önce yaşamış bir düşünürün eserinde dile getirdiği bir düşünceyi veya düşünceleri kendi ilkeleri ve düzeni içinde yeniden inşa etmek, Râzî için yeterli bir amaç değildir; çünkü yukarıda işaret edildiği gibi, hem meselelerde hem de bu meselelerin tertibinde meşhur ve makbul olandan daha farklı bir yol ortaya çıkabilmektedir. İşte bu noktada, kazanılan meseleler ve anlaşılacak benimsenen görüşler, meseleleri kazanmayı ve anlaşılacak benimsenmeyi sağlayan “usul” de açıkça ifade edilerek bir araya getirilir. Bunun neticesinde usulü ve meseleleri daha öncekilerden farklı bir düşünce ve bu düşüncenin dile getirildiği bir eser telif edilmiş olur. Râzî, burada takip ettiği metodu, İbn Sînâ'nın düşüncesinde vücut-mahiyet ayrımını ele aldığı kısımda, İbn Sînâ'nın *et-Ta'likât* isimli eserinden aldığı uzunca bir iktibası tahlil ederken, kısaca “tafsil, tahsil” ve “el-bahsü'd-dakiku'l-amîk” olarak özetlemektedir.¹⁴ Kısaca tafsil, bir meselenin bütün boyutları ile ortaya konulması, bunun neticesinde de meselenin ne ise o olarak yeniden kazanılması, yani tahsili getirmekte, bu aşamadan sonra yeniden kazanılan mesele ve bu meselenin önü ve arkası, enine boyuna tartışılmaktadır. Bu tartışmanın neticesi, her zaman söz konusu olan düşünceyi onaylamak şeklinde tecelli etmemekte, bazen söz konusu düşüncenin reddedilmesi ve onun yerine daha başka bir düşünceye ulaşma gerçekleşebilmektedir. Fahredden er-Râzî, *Mukaddime*'sinde bu görüşleri dile getirdiği, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de kendisinden önceki düşünürlerin eserlerinde bulunandan daha farklı bir yola girdiğinin farkındadır ve bir anlamda bu farkın nasıl ortaya çıktığını da ifade etmiş olmaktadır. Eserinin özelliği, eskiden kendisine ulaşanlar arasında önemini hâlâ muhafaza eden mutazammın olmasının yanında, onlarda bulunmayan “küllî asılları”, “açık kaideleri”, “ilmî incelikleri”, “hikemî sırları”, “araştırmaya yönelik soruları” (veya “araştırmayı yönlendirecek soruları”) ve “açık ve müdellel cevapları” da daha öncekilerden kendisine ulaşan ile irtibatlı bir şekilde içermesi noktasında ortaya çıkmaktadır. Ancak bu eserde bulunanın fikrî ve ilmî değerini fark edebilecek olanlar, eskiyi çok iyi bilenler olabilir; eskiyi çok iyi bilmeyenler, bu eserde neyin yeni neyin eski olduğunu, daha doğrusu bir düşünür olarak Fahredden er-Râzî'nin yerini tespitite yetersiz kalacaklardır. Başka bir ifade ile Râzî, kendisinin daha önce yaşamış olanlardan farklı, onları ihata eden ve onların ötesine geçen bir düşünür olduğunu iddia etmektedir ve bu öteye geçmenin hem “metâlib” hem de “usul” açısından olduğunu dile getirmektedir. Burada bizi ilgilendiren, öncelikle onun kullandığı terimlerdir ki, İbn Haldûn'un terminolojisini hatırladığımızda, Râzî ile İbn Haldûn arasında nasıl esaslı bir irtibat olduğunu rahatça görebilelim. Buraya kadar kısaca ortaya koyduğumuz metot, esas itibarıyla bir

14 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* I, 123.

eser telif tarzı olarak görülebilir ve bize Râzî'nin usul ve kavaid ile tam olarak ne kastettiğini henüz vermez. Böyle olunca, Râzî'nin bu terimlerle neyi kastettiğine biraz daha yakından bakmak gerekmektedir.

Fahreddin er-Râzî'ye göre, en kesin ve en tam bilgi ancak küllî olan alanda mümkündür. Bu ifadeyi ilmin maluma tabi olması ilkesi açısından anlayacak olursak, en kesin ve en tam bilinme imkânını bize veren, malum alanının küllîler alanı olduğunu ve buna bağlı olarak da kesin ve tam bilmenin ancak bu alana yönelinerek elde edilebileceğini söyleyebiliriz. İlmün maluma bağlı olması ilkesi açısından bakılacak olursa, kesin bilgiyi sağlayacak malum alanı, kendisi değişmez olan bir alan olmalıdır. Cüzîler alanının sürekli değiştiği bilindiği için, cüzîler alanı kendi başına bir oluşu (kevn ve fesad) ifade ettiği için, kendisi hakkında kesin bilgi elde etme imkânını vermez. Bu durum, kesin bilgi arayışının sadece küllîler alanında söz konusu olabileceğini göstermektedir. En küllî olan da “vücûd”dur. Böyle olunca da insanın yönelebileceği en genel ve en şümüllü malum alanı olan “varlık” (vücûd) meselesini ele alarak araştırmaya başlamak gerekmektedir. Kısaca Fahreddin er-Râzî'nin hangi konuları ele aldığını zikredecek olursak, İbn Haldûn'un irtibatlı olduğu klasik metafiziğin konularını da hatırlamış oluruz. Bu konular, varlık (vücûd), yokluk (adem), mahiyet, vahdet, kesret; daha sonra mevcut ile ilgili muhtelif konulardır. Mevcut ile ilgili konular ise vâcip ve mümkünün yanında, kıdem ve hudus meseleleridir. Daha sonra mümkün ile ilgili konular, özellikle cevher ve araz meseleleri ve bunlarla doğrudan ilgili olan diğer konular söz konusu edilmektedir. Râzî bu konular arasında doğrudan arazla ilgili olan dokuz kategoriyi (el-makûlât et-tis'a) özellikle zikreder. Kısaca şunu söyleyebiliriz ki, Fahreddin er-Râzî'nin bu eserde ele aldığı hemen bütün terimler, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de kullandığı terimlerdir. Bu terimlerden şimdi birkaçı üzerinde biraz daha tafsilatlı bir şekilde durarak İbn Haldûn'un terminolojisini tahlil ederken, alakasını kurabileceğimiz bir “terminolojik dünya” oluşturalım.

Klasik metafizik, doğrudan doğruya fizikî anlamda mevcut olan şeyler hakkında değildir; ancak fizikî anlamda mevcut olan hakkında konuşmayı mümkün kılan bir çerçeve oluşturur. Mevcut olan, daha doğrusu herhangi bir şekilde sabit olan şeylerin birbirleri ile ilişkileri, muhtelif ilimlerin konusunu teşkil etmekle birlikte, bir şeyin var olmasının ne demek olduğu; mevcut olanların mevcudiyetinin ne olduğu sorusu, ilimlerin konusunun ötesini, fizikî varlığın ötesini araştırmayı birlikte getirir. Fizikî olanın ötesi ise mahsus olmayıp ancak akledilebilirdir. Akledilebilir olan ise mahsus olandan farklı olmakla birlikte, mahsus olanın mahsus olarak bilinebilmesini sağlayan esas olarak kendi başına bir “malum” alanı teşkil etmektedir. Bu malum alanının

en müşterek, en küllî ve en esaslı özelliği var olması veya varlığın belki insanın karşısına çıkması yönünden “sabit olması” olduğu için, mevcudun varlığı meselesi olarak tebarüz eder. Bundan dolayı onun en esaslı sorusu var olmak bakımından mevcuttur. Varlık vardır; ancak varlığın var olması, bize beş duyu ile verilen bir şey olmayıp beş duyunun işlevlerini yerine getirmesinin ön şartını teşkil ettiği için, varlık hakkında konuşmak haricî dünyada mevcut olanın gerisine gitmeyi zorunlu kılar. Klasik metafiziğin kullandığı veya kendisi vasıtasıyla konuştuğu terimler, haricî dünyada mevcut olan şeyleri ifade etmez. Mesela varlık, mahiyet, cins, fasıl, hüviyet, şahsiyet, illet vs. gibi terimler sırf beş duyu ile algılanabilecek, bu anlamda hâricî bir şey olarak söz konusu değildir. Bunların hepsi, makûlât alanına ait terimlerdir ve bu terimlerin karşılıkları olan kavramlar, makûlât alanında kendi başına bir “dünya” oluşturmakta ve bu dünya, diğer dünyalar (zihin ve hariç) hakkında konuşma imkânını sağlamaktadır.

Fahreddin er-Râzî için “varlık” düşünmeye başlamanın hareket noktasını ve bundan dolayı da esasını teşkil eder. Ancak “varlık” derken ne kastedilmektedir? Daha başka bir ifade ile “varlık” tanımlanabilir mi? Tanımlanabilirse, nasıl? Tanımlanamazsa, tanımlanamamış olan nasıl bilinebilecektir? Diğer taraftan mevcut ile vücut arasındaki irtibat nasıl kurulacaktır vs. gibi sorular onun cevabını aradığı ontolojik sorulardır. Daha doğrusu Râzî’nin eserinin bütünü, bu sorulara verilen cevapların ortaya çıkardığı soruların cevaplandırılması gayretinden ibaret gözükmektedir.

Râzî varlık meselesini ele alırken (bu husus diğer meseleler) öncelikle bunun hakkında konuşulabilir, hakkında konuşulması “mümkün” bir mesele olduğu üzerinde durmaktadır. İmkân, Râzî’nin düşünme tarzının en temel kategorisini oluşturur. Bir şeyin mümkün olduğunu ortaya koyduktan sonra, bunun nasıl gerçek olduğunun ortaya konulması aşamasına gelinmektedir. Çok kabaca ve kısaca ifade etmek gerekirse, Râzî için vücut, sübuttur. Özellikle bu husus, yani vücudun sübut olması, İbn Haldûn’un tarihî-toplumsal varlık alanı hakkında konuşurken dayandığı önemli esaslardan biri gibi gözükmektedir. Devletin varlığı, buradan bakıldığında, onun sübutudur. Aynı şekilde asabiyyetin varlığı da onun sübutu olarak algılandığında, klasik metafizik ile toplum metafiziği arasındaki en esaslı müştereklerden biriyle karşılaşmış olur. Ancak mesele, daha doğrusu İbn Haldûn’un başladığı nokta, klasik metafiziğin sınırlarının bittiği yer olduğu için, İbn Haldûn’un düşüncesini anlamanın ön şartı, onun düşüncesinin varsaydığı ön şartları bilmektir; çünkü her şey İbn Haldûn için buradan başlamaktadır.

Fahreddin er-Râzî'nin düşüncesinde altını çizdiği ve İbn Haldûn'un düşüncesi açısından tayin edici bir tesiri olan temel bir ayrım, vücut-mahiyet ayrımıdır. Râzî, özellikle mümkün varlıklarda varlık ile mahiyetin birbirinden ayrı olduğu üzerinde durur. Burada bizi ilgilendiren husus, özellikle mümkün varlıkların mahiyetlerinin onların varlığını öncelediği ve varlığın mahiyet üzerine zaid olduğu düşüncesidir. Râzî'nin aynı konuda yaptığı ikinci bir ayrım daha vardır ki, buna göre haricî varlık ile zihnî varlık birbirinden tefrik edilmektedir. Mahiyet, kendisi haricî varlığı olmamakla birlikte, zihinde mevcut olan, zihnî bir kategori olmakta ve buna bağlı olarak da esas itibariyle özellikle "oluş" söz konusu olduğunda, oluşu açıklamak için vazgeçilemez bir dayanak teşkil etmektedir. Ancak mahiyet denilen şeyin kendinde ne varlığından ne yokluğundan; ne tekliğinden ne de çokluğundan bahsedilebilir derken,¹⁵ kendinde mahiyetin, belki kendi başına, başka varlık seviyelerinden ayrı çok özel bir "varlık" kategorisi teşkil ettiğine işaret etmektedir. Varlığı ve yokluğu, tekliği veya çokluğu söz konusu edilemeyen bir şeyin nasıl bilinebildiği sorusu, kendi başına bir soru olmakla birlikte, Fahreddin er-Râzî'nin bu soruyu, mahiyeti bir tür zihnî bir tecrit olarak gördüğünü söyleyerek cevaplamak mümkün gibi gözükmektedir. Onun varlığı bir tür sübut olarak görmesi, belki tek tek eşyanın dışında sabit, dolayısıyla bilinebilir bir varlık olarak "mahiyet"ten bahsedilemeyeceğini düşündüğünü akla getirmektedir. Kısaca Râzî'nin kendinde mahiyet → zihinde varlık → ayanda varlık şeklinde şemalaştırılacak bir bakış şekli olduğunu söylemek mümkündür. Buradaki sıralama ontik bir sıralama iken, bunların bilinme yolu buradaki sıranın tam tersi şeklinde gerçekleşmekte; o zaman insan önce ayanda varlığı, bundan zihinde varlığı, bundan da mahiyeti tespit etmektedir. Buna göre mahiyet kendinde -sübut anlamında- varlığı olmayan, zihnî bir tecrit olmakta ve bundan dolayı da ona varlık-yokluk, teklik-çokluk izafe edilememektedir.¹⁶ Belki bundan dolayı Râzî kendinde mahiyete, ilâhî bir şey, emrun ilâhiyyün, demektedir.¹⁷ Bu noktadan bakıldığında varlığı mümkün olanın (mümkünü'l-vücûd) gerçek olması, onun mahiyeti üzerine varlık sıfatının gelmesi ile olmaktadır. Varlık zihinde veya hariçte olabilir. Bu hususun teferruatı bizi burada ilgilendirmemekte ise de, şurasına işaret etmek gerekmektedir: Mümkün olan bir şeyin mahiyetinin bilinmesi, onun gerçek olmasının ne zaman mümkün olduğunun bilinmesi imkânını vermektedir ve bu sayede hariçte veya dış dünyada olup biteni, metafizik bir şekilde açıklama imkânı ortaya çıkmakta, "ma'kul" ile "mahsûs" arasında irtibat kurulabilmektedir.

15 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* I, 140.

16 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* I, 141.

17 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* I, 142.

Fahredden er-Râzî'nin mahiyet dediği, Platon'un "ide"sinden farklıdır. O, mahiyetlerin kendi başlarına değişmez ve ebedî bir âlem oluşturdıkları düşüncesini kabul etmez.¹⁸ Ancak mahiyetlerin ontik statüsü hakkında kesin sayılabilecek bir şey söylememesi, daha doğrusu mahiyetin varlığından söz etmemesi ve mahiyetlerin ne var ne yok; ne bir ne çok olduklarını söylemesi, mahiyetleri bir tür tecrid olarak algıladığını göstermektedir. Ancak bu tecridi elde etmenin yolu nedir? Bu tecridi insan zihni mi yapmaktadır? Buna göre eğer insan zihni bu tecridi yapmaktaysa, bu tecrid neticesinde elde edilenin kendi başına bir vahdet teşkil edip etmediği, eğer bir vahdet teşkil etmiyorsa, nasıl tanımlanabildiği ve bundan daha önemlisi, mahiyetlerin nasıl bilinebildiği? Bunların yanında mahiyetlerin değişip değişmediği? Değişiyorsa, değiştiklerinin nasıl bilindiği? Değişmiyorsa, onların değişmediğinin nasıl bilindiği gibi soruların cevabı -muhtemelen Râzî tarafından verilse de- çok açık gözükmemektedir. Bu sorular benzer şekilde İbn Haldûn'un düşüncesi için de geçerlidir. Onun hakikat ve tabiat terimlerini kullandığı hususlarda da, özellikle eşyanın (devletin, asabiyetin, toplumun, umranın vs.) tabiatının değişip değişmediği soruları, bu terimlerin delalet ettikleri kavramlar açısından oldukça önem arz etmektedir.

İllyet-varlık ilişkisi: Fahredden er-Râzî'nin ifadesi ile yokluğun illeti, illetin yokluğudur (inne illete'l-'ademi 'ademü'l-'illeti).¹⁹ Râzî varlık ile illet arasındaki ilişkiyi, bellirli bir illet tipine hasretmez; illet her şey olabilir: vakit, maslahat, çağrı (dâî), irade veya başka bir şey.²⁰ Her şey, başka bir şeyin, bazı ön şartların gerçekleşmesi şartı ile, illeti olabilir ve kendisi malul olan bir şey başka bir şey için illet olabilir ve bu illetin malulü de başka bir şeyin illeti olabilir ilh. Fahredden er-Râzî açısından, kendi metafiziği içinde, önemli olan bütün olup bitenin vâcibü'l-vücût veya ilk illet ile olan irtibatının ispatıdır.²¹ Fakat İbn Haldûn bu ispat ile ilgilenmez; onun için önemli olan havadis arasındaki ilişkilerin açıklanmasıdır ki bu da ancak ta'lil ile mümkündür. Onun ilgilendiği alanda her şey mümkün olmakta, o sadece mümkünler arasındaki illiyet ilişkileri üzerinde durmaktadır. Bu konuda onun, Râzî ile irtibatı oldukça önem arz etmektedir. İbn Haldûn mümkünler arasındaki illiyet ilişkisi üzerinde dururken, illiyetin kendi içinde taşıdığı bir "zorunluluk"²² dahilinde meseleyi ele alır. Buradaki soru, mümkün şeyler arasında nasıl olur da "zorunlu" ilişkiler

18 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* I, 201-205.

19 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* I, 144.

20 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* I, 603.

21 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* I, 599.

22 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* I, 602-609. (Burada Râzî, malul bulunduğu, illetin zorunlu olarak bulunması ile illet bulunduğu malulün de zorunlu olarak bulunması gerektiği üzerinde durmaktadır.)

ortaya çıkabilir? Aslında bu soru da Râzî tarafından sorulmuş olmakla birlikte, yukarıda işaret edildiği gibi, onda tamamen kenarda ve ikinci derecede bir soru olarak ortaya çıkmaktadır.²³ Bu çerçevede o, herhangi bir varlığın varlığı anında vâcibü'l-vücût olduğunu söyleyebilmektedir.²⁴ İbn Haldûn açısından bu soru, hareket noktasını ve düşüncesinin esaslı unsurlarından veya dayanaklarından birini teşkil etmektedir. Burada sadece şuna işaret edebiliriz ki Râzî'de, onda olduğu kadar da İbn Haldûn'da mesele varlık-mahiyet ayrımı ile irtibatlı olarak düşünülmekte ve mümkün varlıkların ayırıcı özelliği olan bu ayrıma dayanılarak mümkün varlıklar arasında nasıl zorunlu ilişkilerin ortaya çıkabildiği söz konusu edilebilmektedir.

İlletin, bir şeyin varlığının kendisine bağlı olduğu başka bir şey olarak tanımlanması ile “bir şeyin varlığının kendisine bağlı olmadığı şey” düşüncesi de ifade edilmiş olur. Buradaki “bir şey” ifadesi, mutlak olarak değil de, “mümkün” varlıklar için kullanıldığında, meselenin İbn Haldûn'un düşüncesi açısından ehemmiyeti biraz daha açık bir şekilde ortaya çıkar. Mesela Râzî'nin illet ile malul arasında bir “uygunluk” (mülâemet) olması gerektiğini söylemesi,²⁵ İbn Haldûn'un tarih tenkidi açısından bakıldığında, bazı önemli siyasi kararların, siyasi nedenlerinin olması gerektiği²⁶ tezinin kaynağı konusunda esaslı bir noktaya işaret edilmiş olur.

Diğer taraftan Râzî'nin sorduğu sorulardan biri, malulün illiyette bir dahlinin olup olmadığıdır.²⁷ Bu soruyu İbn Haldûn ile irtibatlı olarak düşünülünce, illet ile malul arasındaki illiyet ilişkisi söz konusu olduğunda, -yine burada mümkün varlıkları dikkate almak gerekmektedir- olup biteni açıklama veya anlama ve özellikle İbn Haldûn'u anlama konusunda ışık tutan sorulardan biri olmaktadır. Mesela bir asabiyyetin bir toplumda hâkim olması ve onlara hükmetmesi, hâkim ile mahkûm arasında bir illiyet ilişkisi olarak görülecek olursa, bu ilişkinin ortaya çıkmasında hâkimin olduğu kadar mahkûmun da bir dahlinin olup olmadığı sorusu, İbn Haldûn'un toplum ve siyaset meselelerini ele alırken nasıl düşündüğünü anlamamıza yardımcı olacaktır.

Fahreddin er-Râzî'nin illiyet meselesinde bütün gayreti, vâcibü'l-vücût ile mümkünü'l-vücût arasındaki irtibatı kurmaktır. Kendisi bunu kadim olan illet ile havadis arasındaki irtibatın nasıl kurulacağı şeklinde sormaktadır.²⁸ Bu arada mümkün varlıklar arasındaki illiyet ilişkileri de söz konusu edilmekle

23 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I, 613.

24 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I, 615.

25 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I, 589.

26 Aşağıdaki bölümlerde bu hususla ilgili bazı örnekler zikredilecektir.

27 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I, 593.

28 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I, 608.

birlikte, bu ilişkiler nispeten geri planda kalmaktadır. Râzî, illet söz konusu olduğunda, özellikle insan fiilleri ile ilgili olarak önemli bir tefrik yapmaktadır. Buna göre illet müessir veya muid olabilir. (Râzî burada yine tabii fiiller ile iradî fiilleri de birbirinden tefrik eder. Onun olup biten her şeyi fiil olarak algılaması ve isimlendirmesi ayrıca dikkate değer bir husustur.). Müessir olan illetin, şeyin tabiatında olanla irtibatlı ve malule mukarin olması zorunludur. Tabii fiiller söz konusu olduğunda, mesela ağırlığı olan bir cisim için ağırlık, onun düşmesinin müessir illetidir. Bu açıklama şeklinde, eşyanın tabiatı ile onun hareketi arasındaki irtibat, her şeyin kendisi için tabiatına uygun bir yere doğru yöneldiği ve her şeyin bu aslî mekânına yönelik bir gayeyi içinde taşıdığı düşüncesi vasıtası ile kurulmaktadır. Muid illet ise, ancak bir fiil gerçekleşirken, fiilin gerçekleşme sürecinde etkisini gösteren ve o fiilin nihaî noktasını, ağırlığı olan bir cismin düşme noktası gibi ifade etmektedir. Bundan dolayı, muid olan illet ancak fiilin tamamlanması ile, o fiilin gerçekleşmesinde bir illet olarak dikkate alınabilir ve bir sebep olarak açıklamada kendisine müracaat edilir. Râzî mesela hac etmeye niyetlenen birinin, haccetme işini nasıl gerçekleştirdiğini misal olarak ele alırken, aynı zamanda klasik metafizik ile insanın fiilleri veya insanın içinde yaşadığı dünya arasında nasıl bir irtibat kurulacağını bir örneğini vermektedir. Râzî'ye göre, kim haccetmek isterse, bu istek onda önce haccetme fiiline yönelik küllî bir irade şeklinde ortaya çıkar. Bu küllî irade, haccetme fiilinin müessir illetidir. Haccetme çok unsurlu bir fiil olduğu için, haccetme iradesi, haccetmenin kendisine bağlı olarak gerçekleşeceği diğer cüzî fiillerin ortaya çıkmasının da sebebini teşkil eder. Burada haccetmek için atılan her adım, diğer adımın sebebini teşkil eder ve bu aslî gaye olan Kâbe'ye ulaşınca kadar devam eder ki bu da haccetme fiilinin gayesini oluşturur. Bu gaye, aynı zamanda kendisini önceleyen fiillerin her birinin de muid bir illeti olur. Gayeye ulaşıldıktan sonra, bu husus gaye olmaktan çıktığı gibi, insanın cüzî fiillerinin illeti olmaktan da çıkar. İbn Haldûn'un düşüncesi, esas itibarıyla, özellikle illiyet ve olayların ta'lîli söz konusu olduğunda, bu misalde kısaca verilenin yaygın bir şekilde toplumsal olaylar alanına tatbiki olarak gerçekleşmekte; bir anlamda o, Râzî'nin bıraktığı yerden devam etmektedir. Aradaki fark, ilginin odaklaştığı noktada ortaya çıkmaktadır. Râzî'nin illiyet ile ilgili asıl meselesi, hâdis varlıkların kadime isnadı noktasında yoğunlaşırken, İbn Haldûn'da illiyet, mümkün varlıklar ve olaylar arasındaki bir ilişki şekli olarak söz konusu edilmektedir.

Râzî'nin düşüncesi ile İbn Haldûn arasında daha başka alanlarda ve başka şekillerde de irtibatlar kurulabilir. Bizim buradaki amacımız, aradaki irtibata işaret etmek olduğu ve buraya kadar dikkat çektiğimiz hususların bu amacı

gerçekleştirmek için yeterli olduğunu düşündüğümüz için, bu konu üzerinde daha fazla durmayacağız. Ancak şurası kesin olarak söylenebilir ki, İbn Haldûn, özellikle Râzî'nin eserinde dile geldiği hâliyle, klasik metafizik içinde düşünen ve klasik metafiziği tarihî-toplumsal alana tatbik eden bir düşündürdür. Bu hususu teferruatlı olarak ortaya koymak, bu çalışmanın sınırlarını çok aşan; ama müstakil olarak mutlaka ele alınması gereken bir iştir.

Râzî'nin metafiziğinde işaret ettiği hususlardan biri de kuvvet ile ilgilidir. Kuvvet, eğer var ise, bir fiil ve bir etkiyi birlikte getirir (iktiza eder).²⁹ Bu etki, öncelikle en yakında olana yöneliktir ve kuvvet, önce kendisine en yakın olan üzerinde etkisini gösterir. Ancak bu, kuvvetin daha uzakta veya kendisinden uzakta olana etkisinin olamayacağını göstermez. Kesin olan husus, kuvvetin bir etki göstereceğidir. Bu etki, önce en yakında başlayıp etkilediği vasıtası ile daha uzakta olana ulaşabilir. Bunun nedeni, kuvvetin mahiyeti gereği buna ihtiyacı olabileceği gibi, kendi fiillerini gerçekleştirmek için de bu tesire ihtiyacı olabilir. Bunu tayin eden kuvvetin kendi mahiyeti ve ilişki içerisinde bulunduğu eşyanın mahiyetidir. Buna göre kuvvetin hangi tesiri gösterebileceği, onun mahiyetine bağlı olarak ortaya çıkar ve mahiyeti veya tabiatı bilinen gücün, ne gibi etkileri ortaya çıkarabileceği ve hangi şeyler üzerinde bu etkiyi ortaya çıkarabileceği tespit olunabilir. Bu düşüncede, yine İbn Haldûn'un düşüncesi açısından bakıldığında, özellikle onun siyaset ve toplum nazariyesi dikkate alındığında, İbn Haldûn'un düşüncesinin Râzî'nin düşüncesi ile irtibatlı olduğu unsurlardan biri daha karşımıza çıkmaktadır. Nitekim o, asabiyetin tabiatında bir güç unsuru taşıdığını ve bu gücün de hâkimiyete matuf olarak bulunduğunu söylerken ve asabiyet-hâkimiyet-mülk arasındaki aşamalı sebep-sonuç ilişkisini ortaya koyarken, Râzî'nin düşüncesini onun bıraktığı yerden sürdürmekte, Râzî'nin metafizik ve fizik alanında kullandığı bakış şeklini toplumsal ve siyasi alana tatbik etmektedir.

Kısaca burada şu kadar söylenebilir ki, Râzî'nin metafiziği İbn Haldûn'un toplum metafiziğinin esasını teşkil etmektedir;³⁰ bundan dolayı da İbn

29 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I, 623-24.

30 İbn Haldûn'da mutlak anlamda "yenilik" arayanlar, bu anlamda onun düşüncesinde herhangi bir şey bulamayacak, belki hayal kırıklığına uğrayacaklardır. Bu anlamda yenilik arayışının hangi düşünürün düşüncesinde bulunduğu, daha doğrusu hangi büyük düşünürün kendisinden önceki düşünce ile irtibatsız bir şekilde düşündüğünü göstermeye çalışmak, zannediyorum imkânsız aramak olduğu için, başından akamete mahkûm bir arayıştır. Benzer şekilde iyi bir şey yapmayı, mutlak anlamda "yeni" bir şey yapma olarak algılayanlar, kendilerini başından başarısızlığa mahkûm etmiş, düşünmenin ne olduğu konusunda herhangi bir fikri olmayan, dolayısıyla dikkate değer olmayan kişiler gibi gözükmetedirler. Bunlardan ne kendilerinden önce yaşamış olanları anlama konusunda ne de kendilerinin bir şey yapması konusunda, herhangi bir şey beklemek nafi bir tavır olacaktır. Kısaca, düşüncenin bir gelenek içinde mümkün olduğunu bilmeyenler düşünemezler; düşünemeyenler de düşünülmiş olanı anlayamazlar. Dolayısıyla

Haldûn'u anlamının gerekli şartlarından biri, klasik metafiziği hiç değilse Fahreddin er-Râzî'nin eserinde dile getirildiği hâliyle bilmektir.³¹ Klasik metafiziği bilmeyenler İbn Haldûn'u gereği gibi anlama konusunda gerekli bir dayanak-tan yoksun olarak onu incelemeye başlamış olmaktadır ve böylece de onun düşüncesine nüfuz etme imkânını başından yitirmiş olarak işe başlamışlardır. Ancak İbn Haldûn sadece Fahreddin er-Râzî'nin düşüncesi ile değil, ondan sonra yaşamış olan önemli bazı düşünürlerle de irtibatlı olarak düşünmektedir. Bunlardan biri de Kadı Adudüddin el-İcî'dir.

2. İcî ve bir metot olarak tahkik

İbn Haldûn *Mukaddime*'de İcî'den ismen bahsetmemektedir. Ancak İcî'nin, özellikle Teftâzânî'nin üzerindeki tesiri ve bir metot olarak tahkiki sistematize etmesinden dolayı, İbn Haldûn üzerinde -doğrudan tesirinin olup olmadığı konusunda açık bir karine olmadığı için- dolaylı bir tesiri olduğunu düşünmek mümkündür. İcî'nin önemi, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinde ortaya çıkan "tahkik"e vurgu noktasından belirgin hâle gelmektedir. Bundan dolayı İcî'nin tahkik anlayışına da kısaca değinmekte fayda mülâhaza ediyorum.

İcî'nin düşüncesinde hareket noktası, Hz. Peygamber'in tebliği ile oluşan İslâm toplumunun, insanlar içerisinde çıkmış en hayırlı ümmet olması ve bunu da Resul'e ve onun getirdiği kitaba ittibaya borçlu olduğu şuurudur.³² Bu toplumun oluşmasında her ne kadar Peygamber örneklik ve önderlik etmişse de, toplumun istikrarını muhafaza ederek geniş ülkelerin fethedilmesi, sahabenin bir başarısıdır. Bu hem dinin sağlam esaslar üzerine sürdürülmesi hem de buna bağlı olarak insanların mesalihini gözetip onların hayat düzenini bozan mefsedet-i tesirsiz kılan siyasi bir yol da tutturulmuş olmasına bağlı

düşünmeyi bilmeyenlerden ne düşünür ne de düşünce tarihçisi olmalarını beklemek doğru olur.

31 Râzî'nin düşüncesi ile İbn Haldûn'un düşüncesi arasındaki irtibat, Hegel ile Marx'ın düşüncesi arasındaki irtibatla mukayese edilebilir. Biri metafiziği toplum alanına tatbik ederken, diğeri diyalektiği toplum ve tarih alanına tatbik etmektedir. Benzer bir ilişki Husserl ile Alfred Schütz'ün düşüncesi arasında da bulunabilir. Daha doğrusu bugün yaşayan insanlar olarak Hegel ile Marx ve Husserl ile Alfred Schütz arasındaki alakanın bilinmesi, Râzî ile İbn Haldûn arasındaki alakayı anlamamıza yardımcı olabilir. Benzer bir ilişki, Kant ile Talcot Parsons veya Kant ile Jürgen Habermas arasında mevcuttur. Bu misalleri artırabiliriz.

32 Bu şuur sadece İcî'de değil, Fârâbî ve İbn Sînâ da dahil olmak üzere, hemen bütün Müslüman düşünürlerde müşterektir. Bütün düşünürler tarih ve toplum üzerinde düşünürken, devlet ve siyaset meselelerini tartışırken bu şuurun onları yönlendirmesi ile ilk İslâm toplumunun ortaya çıkış sürecine bakmışlar; olanı değerlendirirken ve olması gerekeni tayin ederken bu süreci esas referans noktası olarak görmüşlerdir. Bu husus kendisini *el-Ahkâmü's-sultâniyye* eserleri kadar *el-Medînetü'l-fâzıla* ve *Kitâbü'l-Mille*'de devlet ve siyaset ile ilgili hemen bütün eserlerde hissettirmektedir. İbn Haldûn'un yaklaşım şekli de bu şuurun bariz izlerini taşımaktadır.

olmuştur. Sahabi nesline yol gösteren ise görerek öğrendikleri, ittiba ederek başarılı oldukları Hz. Peygamber'in sireti olmuştur.³³ İcî'nin dünyaya geldiği zaman, İslâm'ın tebliği üzerinden yedi asra yakın bir zaman geçmiş; bu süre içinde muhtelif alanları kendisine konu edinen ilimler ortaya çıkarak Müslümanların hayatlarında karşılaştıkları meseleler muhtelif ilimler tarafından sistematik bir şekilde çözüme imkânına kavuşmuş; bu sayede toplumda kalıcı ve geçici olan üzerinde belirli bir şuur oluşmuştu. Ancak zaman içerisinde, başlangıçta kendiliğinden anlaşılan bir dizi husus, geçerliliğini korumakla birlikte, anlaşılabilirliğini önceki kadar muhafaza edememiştir. İcî'nin yaşadığı dönem -Moğol istilasının en etkin dönemi olarak- yeni şeylerin arandığı ve geliştirildiği bir dönem olmayıp eskiden geliştirilmiş olanın yeniden tasnif ve terkip edilerek muhafaza edilmesinin bir vecibe olarak ortaya çıktığı dönemdir. İcî ve döneminde yaşayan ulemanın en önemli meselesi, doğru olduğu tartışma dışı olan hususların tahkik edilerek başlangıçtaki gibi yeniden kavranıp hissedilmesini sağlamak; bunu hem yaşayan topluma hem de gelecek nesillere ulaştırmak olmuştur.³⁴ İcî'nin diğer eserleri yanında *el-Mevâkıf*'ta takip ettiği metot bu meselenin hallini mümkün kılan bir yol olarak görülmüş ve geliştirilmiştir. Bu metoda kısaca "tahkik" denilmektedir.

İcî'nin kelâm ilmi için tercih ettiği tanım onun tamamlanmış, geçerliliğini ve başarısını ispat etmiş manevi bir dünya içinde düşündüğünü göstermektedir. Bu husus sadece kelâm için değil, onun düşüncesinin ilgili olduğu bütün alanlar için geçerlidir. Bu dünyanın varlığını ve geçerliliğini devam ettirmesi, anlaşılıp karşı karşıya bulunulan meselelere çözümler getirilerek ve ulaşılan neticeler ifade edilerek (=yeniden inşa edilerek) mümkün olabilmektedir. İcî hem düşünce metodunu oluştururken hem de düşüncesinin ilgili olduğu konu ve meseleleri tayin ederken bu manevi dünyayı rasyonel bir şekilde esastan yeniden inşa ederek bu yolla ortaya çıkan meselelerin haline yönelmiştir. İlgilendiği ilimleri tanımlarken ve onların konularını tayin ederken bu kaygı (yeniden inşa kaygısı) ona hep yol göstermiştir. Mesele tayininde gözetilen hedeflerin tahakkuku söz konusu olduğunda, kendisini bire bir bağımlı hissetmediği, daha önceki düşünceden hem kendi görüşlerini temellendirmede istifade etmiş hem de kendi teklif ve tercihlerini anlamlı kılan çerçeveyi zikrederek kendi düşüncesinin tahkikine imkân vermiştir. İcî'nin eserleri bu yönden, kendisi tarafından bu husus açıkça telaffuz edilmese de, aynı zamanda sistematik bir düşünce tarihi niteliğindedir. Daha başka bir ifade ile İcî'nin eserleri sadece sistematik olmaları açısından değil, bunun yanında düşünce

33 Adudüddin el-İcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelâm* (Beyrut: Alemü'l-kütüb, t.s.), s. 3.

34 Bu tavir üzerindeki Râzî'nin etkisini burada özellikle vurgulamaya gerek bile yoktur.

tarihini de ihtiva etmeleri açısından daha sonraki nesillere düşüncenin tarihi olarak temellendirilmesi ve anlaşılması imkânını da vermiştir.

İcî'nin temel varsayımlarından biri her şeyin kemale matuf olarak mevcut olduğu düşüncesidir. Bu sebeple onun, insanın kemâlini “ma'kulâtın taak-kulü” olarak tayin etmesi,³⁵ onun mesela Gazâlî'den farklı, “rasyonalist” bir tavır sahibi olduğunu göstermektedir. Bu tavrın neticesi olarak o, kelâm ilmi-ni insanın sahip olduğu ayırıcı hususiyetini (el-kuvvetü'n-nutkıyye) kemale ulaştırma gayretine en fazla tekabül eden en mühim ilim olarak görmektedir. Ancak bu ilmin kendi yaşadığı dönemde gereken ilgiye mazhar olmadığını söyleyen İcî, yaptığı tespitlerle bir taraftan kendi dönemini nasıl gördüğünü ifade etmekte, diğer taraftan mevcut durumu olması gereken durumla mukayese ederek içinde yaşadığı şartlarda vazifesini tayin etmektedir. Buna göre nizâm-ı âlemin devamı için muhtelif insanların muhtelif mesleklerle uğraşması gerektiği gibi, ilimlerde de insanların ilgileri farklılaşmakta; bazıları fıkıhla uğraşırken, başkaları da kelâm ile uğraşmaktadır. Bunlar arasında en önemlisi “sâni”in varlığı ve sıfatları, “nübüvvet”in ispatı gibi meseleleri kendisine konu edinen kelâm ilmidir. Özellikle nübüvvet, toplumun normatif esasını teşkil eden “tekelif”in esası olarak İslâm'ın ve şeriatın ona dayanması sebebiyle kelâmın en önemli konusudur ve dolayısıyla da fıkıh ilminden bu noktada önce ve önceliklidir.³⁶ Burada İcî'nin önceliklerinden biri olan toplumsal gi-dişat karşısındaki sorumluluk şuuru dile getirilmiş olmaktadır. Kelâm ilminin ikinci özelliği ise insanı tahkike ulaştırmasıdır. Tahkik hidayet ve necahın, fevz ve felahın sebebidir. İcî bu hususu dinin esaslarını kendisine konu edinmiş olan kelâm ilminin gereği gibi yapılmasının olmazsa olmaz ön şartı olarak görür. Dinin esasını teşkil eden hususlarda tahkik gerçekleşmemişse, diğer alanlarda sağlam adımlar atılması mümkün olamayacaktır. Bu, aynı zamanda kendi döneminde karşılaştığı en önemli mesele olarak karşısında durmaktadır. Bu husus bir “kriz” hâli olarak da tavsif edilebilir. Yani insanlar, içinde yaşadıkları manevî dünyanın esasları konusunda tahkike dayalı bir şuura sahip değillerse veya daha önce mevcut olan bir şuur artık yok olmaya yüz tutmuşsa, bunun neticesinde sahip olunan dünyanın sürdürülme imkânı da yok olmaktadır [ve zâlike'l-îkânu hüve's-sebebü li'l-hedyi ve'n-necâhi (fi'd-dünyâ) ve'l-fevzi ve'l-felâhi (fi'l-'ukbâ)].³⁷ Bu imkânı elde tutmanın ön şartı ise doğru olduğuna inanılan ilkelerin ve bu ilkelere dayanan hayat tarzının rasyonel bir şekilde gerekçelerinin ortaya konulması, yani “tahkik”tir. Kelâm

35 İcî, *el-Mevâkıf*, s. 3.

36 İcî, *el-Mevâkıf*, s. 8; Adudüddin el-İcî, *Şerhu Muhtasar*, s. 6.

37 İcî, *el-Mevâkıf*, s. 4, parantez içindeki açıklamalar Cürçânî'ye aittir. bk. Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Beyrut: Dârü'l-cil, 1998), I, 22.

ilminin bu ikinci özelliği, İcî'nin kendi dönemindeki durum ve mesele tespitini yaparken, özellikle önem arz ederek ön plana çıkar. Bu husus aynı zamanda onun metodunu da ifade ettiği için, sadece kelâm ilminin bir özelliği olarak kalmaz; İcî'nin de metodunu tesmiye eder. İcî'ye göre kendi döneminde yaşayan insanlar, tahkiki ciddiye almayı ona arkalarını dönmüşler; dolayısıyla kelâm ilmi ile gereği gibi ilgilenmedikleri gibi, bu alanda bir şeyler yapanların en iyileri de sadece kıl ü kal ile uğraşmışlardır. Yani bilinen bir şahsın veya meçhul birinin kavlini, sözün anlamını bilmeden ve hesabını vermeden nakletmişlerdir (min gayri iltifâtin ilâ dirâyetin ve istibsârin fî rivâyetin).³⁸ Bu sebeple İcî, bu alanda en önemli vazifenin, talebeyi “tedkik”e ve bu ilim alanında “tahkik” yoluna sevk etmek olduğunu ifade eder.³⁹ Eserini yazmadan önce muhtelif eserleri incelediğini ve bunlar arasından kendi döneminde ortaya çıkan meselelerin hallini mümkün kılacak esere rastlamadığını, bunun üzerine tahkik amacını sağlayacak bir eser telif etmeye karar verdiğini söyler. İcî'ye göre, bu eserler arasında maksadı ikna (kınâ) olanlar, sadece muhatabı ikna amacıyla telif olunmuş, sağlam bir yol tutturular da maksatlarını insanların ilgilerinin çok ötesine yönettikleri için gerekli faydayı sağlayamamıştır. Bunlar arasında garazı mezhepler ve kavilleri nakilden ibaret olanlar ise, bu mezhep ve kavillerin istidlal vecihlerinden tasarruf ederek daha çok soru ve cevaplarla doludurlar. Yine bunlar arasında sadece görüşleri nakledip bu görüşlerin niçin savunulduğunu, bunların esaslarını ve neticelerini, diğer görüşlerle alakasını dikkate almak anlamında akıllarını kullanmadıklarını söyler.⁴⁰ Bu tenkit noktaları, İcî'nin metodunun inceliklerini de ifade etmektedir. Buna göre özün özünü (lubbü'l-elbâb) ortaya koyup öz ile kabuk birbirinden ayrılacak; “metâlib”in “tahriri” ve mezheplerin “takriri” konusunda hiçbir cehtten geri durulmayıp (ve lem âle cehden fî tahrîri'l-metâlib ve takrîri'l-mezâhib); deliller nasıl dile getirilmişse, öylece savunulan görüşü temellendirecek şekilde ve görüşü anlaşılır kılacak bir tarzda ortaya konulup tenkit edilecekleri zaaf noktalarına işaret edilerek tahkik için yol gösterilecektir. İcî'nin kendi yaptığı ile ilgili en önemli “metodik” işaret ise, “mevârid”den “mesâdir”a bakması ve bir görüşün içine girmeden önce, daha dışarda iken çıkışı “teemmül etmesi”; daha sonra tekrar geri çekilip yeniden teemmül ederek girdiği yani benimseydiği görüşte bir kusur olup olmadığını gözden geçirmesidir. Bunu tekrar tekrar yaptıktan sonra, her şeyin yerli yerinde olup olmadığını, ortaya çıkanın kendi muradına mutabık olup olmadığını gözetmek de bir anlamda ortaya çıkan düşünce- nenin en son sağlaması olmaktadır. “Tahkik” denilen metodun en önemli

³⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1, 22.

³⁹ İcî, *el-Mevâkıf*, s. 4.

⁴⁰ İcî, *el-Mevâkıf*, s. 5.

özelliği de bu olsa gerektir. Burada tahkiki bir tür yeniden inşa, yani savunulan bir görüşü esasından hareketle ne getirip ne götürüleceğini dikkate alarak ve onun ortaya çıkış şartlarını ve ne işe yaradığının farkında olarak yeniden düşünmek; bunun neticesinde de o görüş hakkında bir kanaat beyan etmek, onu benimseyip sürdürmek veya reddederek terk etmek olduğunu söylemek mümkündür. Tahkikin ön şartlarından biri “doğruluk”, yani görüşün doğru olduğunu tespit etmek olduğu kadar, bu görüşün ne getirip ne götürdüğünü de hesap etmek; ayrıca bütün bir düşünce sistemi içerisinde onun yerini tayin etmek ve böylece düşüncede bir insicam yakalamak da tahkik metodunun hususiyetlerindedir. İcî'nin hemen bütün eserlerinde takip ettiği ve gerçekleştirmeye çalıştığı şey, işte bu üç noktada hülâsa edilebilir: “Doğruluk”, “işe yararlık” ve “insicam”. İcî doğruluk kriteri ve veri olarak, kabul edip ispatını hedeflediği şeriata uygunluğu, işe yararlık kriteri olarak ümmetin o gün karşı karşıya olduğu meselelerin hallini ve insicam kriteri olarak da mantikî tutarlılığı görmektedir. Böylece İcî'nin düşüncesinin üç temel unsuru şeriatın verileri, toplumun problemleri ve bunlar arasındaki alakanın insicamlı bir şekilde kurularak öncelikle zihni düzeni sağlayıp buradan hayatın düzeni için bir esas aramak olarak tespit olunabilir. İcî'nin düşüncesinde mantığın yeri formel olsa da, insicamın kendisiyle sağlandığı bir miyar olması açısından oldukça önemlidir. Bu husus, onun hem fıkıh usulü alanındaki düşüncesi hem de dil felsefesi ile ilgili yazılarında daha bariz bir hâle gelmektedir.

İcî'nin düşüncesini tayin eden önemli (diğer) bir hareket noktası, bütün mevcudatın Allah'ın yaratması ile var olduğu ve insanların bu dünyada sahip oldukları ve olabilecekleri her şeyin temelini yüce Allah'ın onlara verdiği imkânlarla dayandığı şuurudur. İnsana verilmiş olan en önemli şey, onun varlığının yanında, ona varlığını sürdürebilmesi için gerekli ve yeterli fizikî ve manevi imkânların da verilmiş olması; ayrıca insanı, mevcudiyetini sürdürebilmesi için bu imkânları kullanmak zorunda bıraktığı gibi, zaten insanın “mecbur” olduğunu yapması konusunda da “mükellef” kılmasıdır. Yani Allah hem bütün imkân ve kabiliyetlerin kaynağı olduğu gibi, bütün mükellefiyetlerin de kaynağıdır. O, verdiğiğe bağlı olarak mükellef kılmıştır. Bundan dolayı “nazar ve tefekkür” kabiliyeti, “nazar ve tefekkür ile ilgili mükellefiyetin” esasını teşkil etmektedir. İcî'nin bütün düşüncesinde, varlık kadar teklif de insana verilmiş bir imkân olarak algılanmış; buna bağlı olarak da hem varlığı kavramak hem de teklifi anlamak, onun düşüncesinin en esaslı konularını teşkil etmiştir.⁴¹

41 İcî, *el-Mevâkıf*, s. 2.

İcî'nin düşüncesinde hem varlık hem de teklif ile ilgili olarak merkezî yeri "insan" almaktadır. Dolayısıyla dikkate alınması gereken üçüncü husus, onun düşüncesinin hem bir varlık nevi olarak insan hem de hakiki bir varlık olarak insan ile olan alakasıdır. O hem varlığı kavrarken hem de teklif ile zorunluluklar arasındaki alakayı kurarken insanı ve insanın bu dünyadaki mevcudiyetini dikkate almaktadır. Mesela mevcut olan her şeyin bir "kemale" matuf olduğu esası, ancak "insan" dikkate alındığında anlamlı olabilmektedir. Bütün mevcudat da netice itibariyle insan açısından ve insana nispetle tanımlanmakta; her şey yerini ve anlamını insana nispetle kazanabilmektedir. Aynı şekilde insan da diğer mevcudatla irtibatlandırılarak hususiyetini ibraz edebilmektedir. İnsanın bir "mikrokosmos" olarak (zübdetü'l-âlem) algılanması da ancak buradan hareketle mümkün olabilmektedir.⁴²

İcî'nin muhtelif alanlardaki görüşleri, yenilik iddiasından çok, tahkik amaçlı olmasından dolayı, metoduyla doğrudan alakalı ve metodunun bir neticesi olarak karşımıza çıkmaktadır. İcî, yeni bir dünya oluşturmak için gayret sarf eden bir âlim olmayıp mevcudu makbul kabul eden; ancak mevcudun bulunuş keyfiyetini makbul bulmayan ve bu keyfiyet ile alakalı meseleleri halletmeyi amaçlayan bir düşünürdür. Onun meselesi bu dünya ile olmayıp bu dünya içinde ortaya çıkan meselelerdir. Bu tavır, düşünce önünde bir engel olmayıp düşünceyi besleyen ve bunun neticesinde daha önce ifade edilmiş olmakla birlikte, müstakil bir şekilde tartışılmamış olan bazı meseleleri görerek ele almayı mümkün kılabilmiştir. Bunun en önemli misallerinden birini İcî'nin *er-Risâletü'l-vaz'ıyye*'si teşkil etmektedir. İcî, dilin mahiyeti ile ilgili olarak daha önce dile getirilen düşüncede müstakil bir mesele olarak görülmemiş vaz' meselesini, müstakil bir risalenin konusu hâline getirerek bir anlamda bir disiplinin kurucusu olmuştur.⁴³ Bu husus, bir gelenek içinde düşünmenin yeniliklere kapalı olmak anlamına gelmediğini; aksine kalıcı ve sağlam yeniliklerin ancak bir gelenek içerisinde mümkün olabildiğini göstermesi açısından oldukça önem arz etmekte, bunun önemli örneklerinden birini de "umran" ilminin kurucusu İbn Haldûn teşkil etmektedir.

Yukarıda İcî ile ilgili olarak ifade ettiğimiz hususların hemen her biri benzer bir şekilde İbn Haldûn'un düşüncesinde de karşımıza çıkmaktadır. Ancak bunların teferruatını ele almak bu makalenin sınırlarını zorlayacağı için, bu kadarla iktifa edeceğiz.

42 İcî, *el-Mevâkıf*, s. 3.

43 Molla Lütî, *Risâle fi'l-ulûm*, s. 23-25; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde* (Beirut: Mektebetü Lübnân, 1998), s. 980.

3. Teftâzânî: *el-Mutavvel* ve *Şerhu'l-'Akâid*

Yukarıda İbn Haldûn'un düşüncesinin bir toplum metafiziği geliştirmeye yönelik olduğuna işaret etmiştik. Yine aynı şekilde İbn Haldûn'un bu teşebbüsünün klasik metafizik içinde anlamlı olduğunu ve onun klasik metafiziğe dayanarak toplumu müstakil bir konu olarak bir araştırma alanı hâline getirmeye çalıştığına da işaret edilmişti. Bu noktada ortaya çıkan soru, İbn Haldûn'un daha önceki düşünürlerden farklı olarak böyle bir teşebbüste bulunmasında ona yol gösteren veya klasik metafizik ile toplum arasındaki irtibatı, *Mukaddime*'dekine benzer bir şekilde ele alan bir düşünürün veya böyle bir teşebbüste İbn Haldûn'a yol göstermesi ihtimali olan bir "aracı"nın bulunup bulunmadığı ile ilgilidir. Bu aracı hem böyle bir teşebbüse yönelmiş olmalı hem de İbn Haldûn tarafından biliniyor olmalıdır. Öyle gözüküyor ki bu düşünür, Sa'deddin et-Teftâzânî'dir. İbn Haldûn *Mukaddime*'de ismen ve övgüyle zikrettiği Teftâzânî'nin eserlerini de incelediğini ifade etmektedir. Teftâzânî'nin her ne kadar Râzî kadar etkili olduğunu söylemek zor ise de yine de onu, özellikle -klasik metafiziğe dahil olan eserlerinin yanında- bilhassa *el-Mutavvel*'de bulunan ve muhtevası İbn Haldûn tarafından isim verilmeden kullanılan bir paragrafa dikkat çekerek⁴⁴ metafizikle toplum arasında irtibatın kurularak, bir toplum metafiziği oluşturulmasında Teftâzânî'nin muhtemel bir yeri olup olmadığı üzerinde durmak gerekmektedir. Teftâzânî ile ilgili bu hususu ele aldıktan sonra, klasik metafizik ile toplum metafiziği arasındaki irtibat daha sıhatli bir şekilde kurulabileceği gibi, klasik metafizikte bulduğumuz düşünme tarzı ile İbn Haldûn'un düşünme tarzı arasındaki alakanın somut delilleri ve bu alakanın iyi anlaşılması yönünde İbn Haldûn'un *Mukaddime*'si dışında başka kaynakların da önemli bir katkısının olabileceğini söylemek mümkün olabilecektir. Bunun sağlayacağı en önemli neticelerden biri, İbn Haldûn'un düşüncesinin Mâverâünnehir uleması ile olan irtibatı daha açık bir şekilde görülebilmesi olduğu gibi, diğeri de genel olarak Râzî sonrası İslâm düşüncesinde toplumsal düzene yönelik düşüncedeki temel damarların yakalanması yönünde bir adım atılması olacaktır. Burada işaret edilmesi gereken hususlardan biri Teftâzânî'nin muhtelif eserlerinde ve özellikle *Şerhu'l-Makâsıd*'da, yukarıda işaret edilen ve edilmeyen birçok hususu ele aldığını ve onda da varlık yanında illiyetin önemli bir yer tuttuğunu söylemek gerekmektedir. Yani o dönemde artık klasik formunu kazanmış olan metafiziğin, hemen bütün eserlerde benzer meseleleri ile ele alınması sebebiyle, düşünürler arasında bazı farklı görüşler olsa da, müşterek bir bakış ve tartışma zemini teşkil ettiğini söylemek mümkün gözükmektedir.

44 İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 332-33.

Klasik metafizik hem bu konuda eser vermiş düşünürlerin dile getirdikleri hem de İbn Haldûn'un *Mukaddime*'nin ilgili bölümünde açıkça ifade ettiği gibi, "var olmak bakımından mevcudu" kendisine konu edinmektedir. Tabiiyyât ve diğer alanlar klasik metafiziğin doğrudan ilgi alanına girmemekle birlikte, tabiiyyât ve diğer alanlar metafizikte kazanılana dayanılarak ele alınmakta; ancak bizzat tarih ve toplum, metafiziğe dayalı olarak ele alınmaktadır. Toplum ya normatif bir bakış açısı ile ve genel olarak da muhtelif vesilelerle, yani kendi başına bir konu olmaksızın ele alınmakta veya tamamen tasvirî olarak muhtelif seyahatnameler ve haberlerde söz konusu edilmektedir. Tarih ve toplumu kendi başına bir konu, metafizikle irtibatlı bir şekilde ve bu noktadan o günkü burhanî ilim, yani kesin bilgi veren birer alan olarak ele almak sadece Müslüman düşünürler arasında değil, bunun da ötesinde insanlık tarihinde ilk defa İbn Haldûn tarafından teşebbüs edilen muazzam bir adımdır. Ancak bu adımda o, mutlak anlamda "öncüsüz" de değildir. Onun muhtelif öncüleri olarak görülebilecek tarihçi ve siyaset kitabı yazarlarından bahsetmek mümkün ise de, bizim konumuz bu değildir. Burada klasik metafizik ile toplum arasında bir irtibat kurma alameti gösteren bir öncüye, Teftâzânî'ye işaret etmek gerekmektedir.

Teftâzânî Hatîb el-Kazvîni'nin *et-Telhis* isimli muhtasarına *el-Mutavvel 'ale't-Telhis* adıyla yazdığı, dil bilimi ve dil felsefesine tahsis edilmiş şerhinin baş kısmında insanın var olmasının (vücudunun) bir nimet olduğu kadar, mevcudiyetinin devam etmesinin de yüce Allah'ın nimetleri sayesinde olduğuna işaretlerle, fert olarak insan kadar, insan türünün varlığını devam ettirmesinin hem arzu edilen hem de zorunlu olan; dolayısıyla varlık ile iradenin birleştiği, hatta zorunlulukla özgürlüğün bulunduğu bir "moment" (an) olarak tespit etmektedir. Şöyle ki: İnsan, tabiatı icabı medenidir; yani hayatını sürdürebilmek için "temeddün"e muhtaçtır. Ancak temeddün nedir? Temeddün, insanın kendi türüne mensup olan diğerleri ile yardımlaşması (teâvün); mesken, elbise, gıda ve diğer ihtiyaçlarını temin ederken, diğerleri ile müştereken gayret sarf etmesidir. İnsan tamamen kendi başına kalırsa, göstereceği gayret onun zaruri ihtiyaçlarını teminde başarılı olması için yeterli değildir. Yani insan, kendi kendisinin bir canlı olarak hayatta kalmasını tek başına sağlayamaz. Doğumundan itibaren başka insanların desteğine ve yardımına muhtaçtır. Başkalarının yardımına muhtaç olma, insanın önünde hem bir sınırlanma hem de bir imkân olarak durmaktadır. Sınırlanma, bağımlı olmaktan kaynaklanmakta, imkân ise bu bağımlılığın karşılıklı olmasının farkına varılması ile birlikte, güçlerin birleştirilerek iki ayrı şahsın fizikî güçlerinin toplamından fazla bir gücün ortaya çıkabildiğinin fark edilmesidir. Ancak bu imkânın kulla-

nilabilmesi için, insanların fizikî gücünden daha başka, mahiyet olarak daha farklı bir “aracıya” ihtiyacı vardır. Çünkü yetişkin bir insan, fert olarak zaruri ihtiyaçlarını temin etme yönünde gayret sarf etmesi söz konusu olduğunda, onun sadece fizikî gücü bunun için yeterli olsa da, başkaları ile “teâvün” ve “müşareket” söz konusu olduğunda, bunu sırf fizikî gücü ile yapamaz. Teâvün ve müşareket ancak planlı bir şekilde, yani davranışlar koordine edilerek yapılabilir. Bunların planlanması ise, fizikî olarak eğer aralarında onların anlaşmasını gereksiz kılacak bir sevk-i tabii yoksa, mümkün değildir. Buna karşılık her insanın kendi iç dünyasında “kast” ve “iradesi” bulunmaktadır ve bunlar esas itibarıyla fizikî olanın üstünde şeylerdir. Bundan dolayı sırf fizikî imkânlar insanın iç dünyasında olanı karşısındakine, kendi türünden de olsa, ulaştırmak için yeterli değildir. İnsanın kastı fizikî-maddi bir şey olmadığı için, ancak kendisine en azından bir cihetten uygun bir vasıta ile yardımlaşma ve dayanışma içinde bulunulmaya çalışılana ulaştırılabilir. Muhatabın, mütekellimin kast ve iradesini anlayabilmesi için, mütekellim tarafından seçilen vasıtaya fizikî olarak ulaşabilmeli ve fizikî olarak ulaşabildiğinin varlığından daha öte bir şeyi ifade edebildiğini, yani bir şeyi “temsil” ettiğini de bilmesi gerekmektedir. Yani insanın kast ve iradesini karşısındaki muhatabına iletebilmesi için, kast ve iradeyi “temsil” eden bir aracıya ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Bu aracı, verilmiş bir şey olmamakla birlikte, insana böyle bir aracı oluşturma kabiliyeti verilmiştir. İrade ve kasdı ifade için akla ilk gelen ve ilk bakışta nispeten basit olan aracı “işaret”tir. İnsan, “kastını” muhatabına anlatmak için “işaret” kullanılabilirse de -işaret fizikî bir hareketin bir kasıtle birlikte gerçekleştirilmesi olarak düşünülürse, bu anlamda anlam yüklenmiş fizikî bir hareket demektir- zaman ve mekân açısından sınırlı bir “iletişim”i mümkün kılabilir. Mesela “ma’dûm”u ve saf “ma’kûl”ü dar anlamıyla işaretle ifade etmek mümkün değildir. Bunun yanında insanların davranışlarının birbiri ile uyarlanması için biraz daha gelişmiş (karmaşık) sayılabilecek yazının kullanılacağı düşünülebilir. Bir taraftan yazı, onun karşıladığı lisanı iktizâ ettiği için, diğer taraftan yazı ihtiva ettiği meşakkat açısından “pratik” bir iletişim aracı değildir. Bundan dolayı yüce Allah, insanın kastını (içinden geçirdiğini) dışa vurmanın bir yolu, bir imkânı olarak fasih konuşma anlamında “beyan”ı en büyük nimetlerinden biri olarak insanlara vermiştir. Beyan söz konusu olduğunda, bunun da esasını bir şeye delalet için başka bir şeyi vazedip kullanabilme kabiliyeti teşkil eder. Bu kabiliyet sayesinde hem insanlar aralarında müşterek, sırf fizikî hareketin bir kasıtle birleşmesinden daha karmaşık ve bu anlamda daha mükemmel, fizikî olarak algılanabilir olmakla birlikte, daha fazlasını da ihtiva eden işaretlerden oluşan bir “aracı” ortaya çıkar; bu aracı “lisan”dır. Lisanda fizikî olan kısım, sestir. Ses, kulakla işitilebilen bir şey ol-

duğu için, havass-ı selimeye sahip olan herkes tarafından algılanabilir. Ancak lisan sadece seslerden veya -geleneksel ifadeyi tercih edecek olursak- sadece lafızdan ibaret değildir. Lafız, bir mana ile irtibatlandırıldığı ve bunun da bir “nazım” oluşturacak şekilde düzenlenmesi ile lisan dediğimiz en mükemmel iletişim vasıtası ortaya çıkar. Lisan sayesinde, insan içinde bulunan ve kendi dışına mutlak anlamda kapalı olan “kasıt” ve “muradını” ulaştırma imkânını elde eder ve bu imkânın kullanılması “iletişim”i sağlar ki Teftâzânî bütün bu sürece “beyan” adını vermektedir. İletişimin mümkün olması, insanların birlikte yaşamasının, dolayısıyla insan türünün varlığını devam ettirmesinin gerekli şartı ise de, yeterli şartı değildir. İnsan toplumunun devamı için aralarında muamelenin, bu muamelenin de kalıcı ve muameleye iştirak edenlerin, muamelenin neticesinden razı olmaları için adaletin tahakkuku gerekmektedir. Çünkü insanlar ihtiyaç duydukları şeylere sahip olmak isterler ve yakınında bulunana zorbalıkla sahip olmak isterler. Bu durumda “cevr” ortaya çıkar. Ancak “adalet”, sınırlı bir kesim veya sınırlı ilişkiler için geçerli, yani “cüzî” bir şey olmayıp tahakkuku için küllî kanunların olması gerekmektedir. İşte bu kanunlar “şeriatların ilmi”nden (ilmü’ş-şerâi) ibarettir. Bu kanunlar ise fizikî dünyada olduğu anlamda mevcut olmayıp “vaz” ile varlık kazanmaktadır. Adaletin kendisine bağlı olarak gerçekleşeceği kanunları vaz’ edenin hatadan masun bir şekilde bu işi yapması zorunludur. Hatadan korunmuş olan kanun koyucu ise “şâri”dir. Diğer taraftan, bir kanun ne kadar doğru olursa olsun, onun kabul görmesi ve ona itaat edilmesi, onu vaz’ eden iradenin kendinde itaate müstahak olması ve bununla mümtaz olması gerekmektedir. Bu noktada itaate layık en yüksek irade ilâhî irade olduğu için, yanılmaz ve kaynağı gereği itaate en fazla müstahak olan iradenin ilâhî irade olması gerekmekte, bu da ancak mucizelerle desteklenmiş bir resul tarafından insanlara bildirilmektedir. Netice itibarıyla, insan türünün varlığı diğerleri ile yardımlaşma ve dayanışmaya; bu ise bir taraftan iletişime, diğer taraftan iletişimi ve insanlar arasındaki muamelelerin adalet içerisinde tahakkukuna, bu da doğru ve geçerliliğini kaynağından alan bir kanun düzenine bağlıdır.⁴⁵

Teftâzânî’nin burada kısaca tasvir edilen toplum ve düzen tasavvuru, iki ayrı “emr” ile temellendirilen iki ayrı varlık alanının örtüşmesi ve buluşması anlamına gelmektedir ki, Osmanlı’daki “ilim” ve özellikle “şer’î” ilim anlayışının gerisindeki “felsefî esasa” işaret etmesi açısından oldukça önem arz etmektedir. İki ayrı “emr” söz konusu olduğunda kastedilen; biri varlığın, diğeri değerlerin kaynağı olan “emir”dir ki, bu husus özellikle Abdülazîz el-Buhârî tarafından geniş bir şekilde ele alınmıştır. Abdülazîz el-Buhârî, Pezdevî’nin

45 Teftâzânî, *el-Mutavvel* (İstanbul: Muharrem Efendi Matbaası, 1308), s. 6-7.

Usûl'üne yazdığı ve Osmanlı medreselerinin bir kısmında okutulduğunu bildiğimiz *Keşfü'l-esrâr*'ında emir ile ilgili meseleyi genişliğine ele alırken, hem varlığın ortaya çıkması hem de varlığın devamı anlamında varlık düzeninin Allah'ın emrine bağlı olduğunu vurgularken, iyi ve kötünün tayininde asıl itibarıyla Allah'ın emrine bağlı olduğunu; dolayısıyla Allah'ın emrinin hem varlık hem de değer kaynağı olduğunu ifade etmiştir. Bu husus özellikle Osmanlı'daki düzen tasavvuru söz konusu olduğunda, ayrı bir önem arz etmektedir. Varlık alanlarının birbirinden tefrik edilmekle birlikte, her şeyin yine Allah'a bağlı olarak tahakkuk ettiğinin vurgulanması, akîdevî açıdan önemli olduğu gibi, akîde ile bağlantısı olmasıyla birlikte Osmanlı'daki gidişatın anlaşılması, yenilikler karşısında takınılan tavırların anlaşılması vs. gibi birçok meseleyi daha iyi anlama imkânı ortaya çıkacaktır.

İki ayrı “emr” yaklaşımı, İbn Haldûn'da da önemli bir yer tutmaktadır. Bu yaklaşım şekli anlaşılmadan, mesela İbn Haldûn'un “Allah, emrini mülk ile kemale ulaştırır” ifadesini anlamak mümkün değildir. Buradaki “emr”in ne olduğu ve niçin Allah'ın emrinin kemale ulaşmasından bahsedilebildiği soruları İbn Haldûn'un bu düşünce ile irtibatı kurulmadan cevaplanamaz gibi gözükmektedir. Diğer taraftan İcî'nin “her şeyin kemale matuf olarak mevcut olduğu” düşüncesi de burada hatırdan tutulması gereken bir hususu işaret etmektedir.

el-Mutavvel'in Türkçe tercümesi olan *en-Nef'u'l-muavvel fi tercemeti't-Telhîs ve'l-Mutavvel*'de aynı yerler şu şekilde tercüme edilmektedir:⁴⁶ “Cenâb-ı müellif bu fıkrada niam-ı ilâhiyyenin bazıları olan talim-i beyânı tasrîh ile nev-i benî âdemin bekâ-yı nev'inde muhtaç oldukları şeyin gıdâ ve libâs ve mesken ve def-i müezzîyât emsâli usulüne kasd-ı işâret eylemiştir. Ve bunun beyân-ı icmâlîsi (:): çünkü ebnâ-yı beşer ‘medeniyün bi't-tab'ı', yani sair behâim gibi ale'l-infirâd yaşayamayıp min ciheti't-taayyüş temeddüne muhtaçtır. Ve ‘temeddün’ mahall be-mahall akd-i cem'iyet ederek gıdâ ve libâs ve mesken emsâli havâic-i zaruriyye-i beşeriyelerinin tedarikinde yekdiğere teâvün ve müşâreketten ibarettir. ‘Teavün’ ise her şahıs sahibine mâ fi'z-zamîrini ta'rife mevkuûf olup ve turuk-ı ta'rîfden işâret ma'dûmât ve ma'kûlât-ı sırfaya gayr-i vâfi ve kitâbet de âlât ve harekât-ı gayr-i zarûriyyeye ihtiyâcât sebebiy-

46 Bu ifadeler İbn Haldûn'un *Mukaddime*, I, 332-33'teki ifadeleri ile mukayese edilebilir. Her ne kadar bu sayfalarda İbn Haldûn “fukahâ”dan bahsediyorsa da -muhtemelen burada söz konusu olan fukaha İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ına şerh ve hâşiye yazan İcî ve Teftâzânî'dir. Çünkü onlar burada İbn Haldûn'un ifadelerine benzer ifadeler kullanmaktadırlar. Ancak İbn Haldûn fukahanın tavrını yeterli bulmamakta; kendisinin geliştirdiği yeni ilmin fikhın bir fer'i veya bir türü olmadığını, bir “hikmet ilmi” olduğunu söylemektedir. Bu husus, onun fukahadan veya fikihtan istifade etmediği anlamına gelmez; sadece geliştirdiği yeni ilmin fikh değil, bir metafizik olduğunu gösterir.

le yûsr ve suhûlet müntefî olduğundan Cenâb-ı Bârî nev'-i insâna inâyet-i ta'lîm-i beyân yani delâlet-i vaz'iyeye ile mâ fi'z-zamirini mu'rib ve muzhir olan mantuk-ı fasîh ihsan buyurmuştur. Ve bu ictimâin intizâmı ancak mâlik oldukları eşya-yı fâzılanın yekdiğerden ahz ve mübâdelesıyla ve bu vetirede de cereyan-ı muâmele ise ittifâk kerde-i ikfâ olan adl ve istivânın vücûduyle olup ve illâ her şahıs muhtaç olduğu şeye iştihâ ve mâni' ve müzâhim olanlara gadab ve izdirâ ederek cevri ve taaddî vukûuyla esâs-ı içtimâ ve muâmelât rehîn-i tefrika ve tevhi'n ve bu delil beyyin-i aklî ile beyne'n-nâs vücûd-i adl ve istivâya lüzûm derece-i sübûta karîn olur. Ve adl cüz'iyât-ı gayr-i mahsûreye mütenâvil olmayarak belki anıniçün kavânîn-i külliyyeden ehemmi ve bu kavânîn-i adliyye ise ilm-i şerâyiden ibâret idüğü gayr-i mübhemdir. Ve işbu kavânîni hatadan masûn olarak ala mâ yenbegî takrîr edecek bir vâzî'dan elzem ve bu dahi şâri'-i A'zamdır. Şâri' ise inkıyâd ve itâat-i enâma istihkâk ile mümtâz ve müstebid olması emri-lâ bûd olup bu istihkâkın takarrürü ise ancak şeriatı min indillâh teâlâ aldığına delâlet edecek âyât yani mu'cizat-ı beyyinâta rehîn ve Peygamberimiz aleyhisselâtu ve's-selâmın 'alâ mucizâtı fârik-ı hak ve bâtil olan Kur'ân-ı mübîndir."⁴⁷

İbn Haldûn *Mukaddime*'de Teftâzânî'nin adını zikretmeden, fukaha ve ulemaya nispet ederek benzer şeyler söylemektedir. Özellikle fukahanın hangi vesile ile toplum ile ilgilendiğine işaret ederken kullandığı ifadeler, epeyce Teftâzânî'nin yukarıda zikredilen ifadelerini andırmaktadır. Bu ifadeler yine bir Osmanlı âliminin, Pîrîzâde'nin tercümesi ile şöyledir: "Ve kezâlik usûl-i fikhî ilminde nâsın tekellüm ettiği lügatleri ispat siyâkında ulemâ-yı fenn-i usûl dediler ki çünkü tavâyif-i benî âdem tahsîl-i kuvvet ve kesb-i meâş ile hayat ve bekâlarında birbirlerine muâvenete muhtâc oldukları cihetle vech-i arzda ictimâa mecbûl olmalarıyla kalblerinde muzmar olan murad ve maksudlarını birbirlerine ifade ve tefhîm iktizâ edüb beher hâl ağrâzlarından bir şey ile ta'bîre muhtâc olmuşlardır. Eğer ahraslar ve bî-zebânlar gibi işârât-ı muhtelifle ile muradlarını edâ etseler cümle a'zâ ve cevârihlerini tahrîk ile suûbet mukarrer ve ehaff-ı a'zâ olan lisânı isti'mâlde suhûlet muhakkak olmağla elfâz-ı muhtelifle ve ibârât-ı mütenevvia ile murâdlarından ta'bîri ihtiyâr edüb her tâife muhârebe ve mükâlemelerinde bir dürlü lügat ile tekellüm ettüler deyû lügât ve elfâzın vücûd ve sübûtunu beyân eylediler ve bu beyânda nev-i beşerin rûy-i arzda ictimâ üzre sükûn ve ikâmetlerini medâr eyleyüb bizim kitâb-ı evvelde zikr edeceğimiz ilmin mevzûuna işaret eylediler."⁴⁸ Epeyce şerh unsurları ihtiva eden bu ifadeler ile Teftâzânî'den iktibas ettiğimiz ifadeler

47 Abdünnâfi İffet, *en-Nef'u'l-mu'avel fi tercümeti't-Telhis ve'l-Mutavvel* (Saraybosna: Bosna Vilâyet Matbaası, 1290), I, 25-26.

48 İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 332; Pîrîzâde, s. 44-45.

arasındaki benzerlik gayet açıktır. Ancak İbn Haldûn'un yaklaşım şekli ile Teftâzânî'nin yaklaşım şekilleri arasındaki benzerlik yanında farklı unsurlar, daha doğrusu çok esaslı "farklı bir unsur" vardır ki bu husus, üzerinde biraz durmayı gerektirecek kadar önemlidir. Bu hususa -bu farkın siyaset anlayışı ve devletin mahiyetinin algılanmasında ortaya önemli neticeler çıkarması sebebi ile- burada kısaca işaret etmek uygun olacaktır. Bu nokta İbn Haldûn'un fukaha ile irtibatını gösterdiği gibi, İbn Haldûn'un farkında olarak kendi yaklaşım şeklini fukahanın yaklaşım şekline neredeyse ayırdığının önemli bir ipucunu da vermektedir. Bu esaslı fark, fukahanın "beyan"a dayandırdıkları toplumsal hayatı, İbn Haldûn'un "asabiyet" ile temellendirmesidir. Bu husus, biraz daha esaslı bir şekilde kazanılacak olursa, bizim bugünümüz açısından da önemli neticeleri ihtiva etmektedir. Burada kısaca İbn Haldûn'un yaklaşım şekli ile bir taraftan Teftâzânî'nin diğer taraftan da Teftâzânî ile İbn Haldûn ve felasife arasındaki müşterek ve muhtelif konulara da işaret etmek gerekmektedir. İbn Haldûn asabiyete ve buna dayanan "güce" (kuvve) özellikle işaret ederken, Teftâzânî'de vurgu daha çok "beyan"adır. Felasifede ise (Fârâbî ve İbn Sînâ'da görülebileceği gibi) vurgu esas itibarıyla "sünnet"edir.⁴⁹ Bu vurgu cihetleri, bu düşünürlerin toplumun teşkil tarzını (organizasyon ilkesi, teşekkül ilkesi) nerede gördüklerini de ifşa etmeleri açısından önem arz etmektedir.

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, düşüncedeki süreklilik açısından bakıldığında, klasik metafizikten toplum metafiziğine geçiş, bunlar arasındaki uçurumun büyüklüğünden dolayı, aracısız ve öncüsüz bir şekilde gerçekleşmeyecek kadar zordur. Buradaki zorluk, tarih ve toplum ile metafizik arasında kurulması söz konusu olan alanın nasıl kurulacağı sorusuyla ortaya çıkmaktadır. Bu sorunun hangi "sorun"u dile getirdiği üzerinde durmadan önce, bu aracılığın hangi noktadan çıktığını ortaya koymak, daha sonra da niçin klasik metafiziğin toplum alanına tatbikinin -özellikle ilk defa yapılması söz konusu olduğunda- düşünülmesi zor konular arasında bulunduğunu, İbn Haldûn'un teşebbüsünün kıymetini ve düşünce tarihindeki yerini gereği gibi görebilmek için gereklidir. Burada Teftâzânî'nin altını çizdiği husus, insanın varlığının devamı için bazı zorunlulukları iradesi dışında, yani zorunlu olarak tahakkuk ettirmesidir. Bu, insanın varlığının devamı ile toplumsal hayat arasında zorunlu bir ilişki olduğunun fark edilmesi anlamına gelmektedir. Eğer iki şey arasında birinin olması hâlinde diğerinin de olması gerekiyorsa, aralarında bir illiyet ilişkisi olduğu ve illiyet ilişkisinin de zorunlu bir ilişki olduğu, yukarıda işaret edildiği gibi, klasik metafiziğin en önemli yapı taşlarından biridir. İnsanın

49 İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlâhiyyât*, s. 452 (kuvvet sahibi olmanın meşruiyet için yeterli olmadığı tezi için).

varlığı ile toplumsal hayat arasında zorunlu bir ilişki olduğunu söylemek, metafizik ile toplum arasında önemli bir bağ kurmak anlamına gelmektedir. Yani metafizik ile toplum arasında o güne kadar kurulmamış olan bağın önemli bir unsuru, Teftâzânî tarafından kurulmuş olmaktadır. Bu metafizik bağ kurulmakla birlikte, zorunluluk ilişkisi sadece buraya kadar sürdürülmekte; bundan sonra toplumsal hayatın devamı, insanlar arasındaki iletişime (beyan) bağlanmaktadır. Burada beyan denilirken, sadece insanlar arasındaki iletişim değil, bunun yanında kendisi bizzat beyan olan Kur'an ve sünneti ve bunlara dayalı olarak gelişen bütün dinî ilimleri de düşünmek gerekmektedir. Toplumsal hayatın devamının beyana bağlanması, beyanın mahiyeti gereği, beyanın kendisini zorunlu olarak kabul etmekteyse de bunun muhtevasını adaletin tahakkukuna, adaletin tahakkukunu da vahye ve peygamberliğe bağlamaktadır. Adaletin tahakkuku ile vahiy arasında kurulan bağ, vahyin lisanî olması itibarı ile, yine beyana müracaatla çözülebilecek bir yaklaşım şeklini birlikte getirmektedir. Yaşamak beyana bağlı olduğu gibi, gereği gibi yaşamak da beyana bağlı bir hâle gelmekte; mutlak hâkim müşahhas insanlar veya gruplar değil, müşahhas insanların veya grupların iradî olarak kendisine ittiba etmek zorunda oldukları hitap (beyan) olarak görülmektedir. Burada dikkat çeken husus, toplumun müstakil bir varlık olarak değil, sadece insanların birbirleri ile ilişkilerinin bir görünüşü olarak algılanması ve son merci olarak bu ilişkilerin varlık sıfatına uygun kabul edilmeleridir. Toplum denildiğinde sadece ilişkilerin düşünülmesi, kendisi ile birlikte bu ilişkilerin nasıl gereği gibi yapılabileceğine bakılmasını getirmekte; böylece ahlakî da içine alan fikhın, toplumsal düzenin kendisine bağlı olduğu ilkeler hâline gelmesini sağlamaktadır. Kısaca fukahânın meseleye bakışında ortaya çıkan husus, İbn Haldûn'un haklı olarak işaret ettiği gibi, toplumu bir varlık, müstakil bir konu olarak görmeyerek sadece insanların davranışlarında nelere uymaları gerektiğini ortaya koyan, bu anlamda normatif bir tavrın geliştirilmiş olmasıdır. İbn Haldûn'un fukahâdan ayrıldığı en temel husus, onun toplumu müstakil bir varlık kabul etmesi ve buradan hareketle toplumsal hayatta asabiyeti en esaslı unsur olarak ön plana çıkarmasıdır.

Kısaca denilebilir ki İbn Haldûn, klasik metafiziğin yaklaşım şekli ile toplumu bir varlık olarak görmüş, bu konuda Teftâzânî tarafından ifade edilen irtibatı daha da genişleterek, insan-toplum-ahval arasında zorunlu ilişkiler bulunduğu tezine dayanan bir toplum metafiziği geliştirmeye teşebbüs etmiştir.