



İBN HALDUN'DA BİLGİ FELSEFESİ*

*Kamil SARITAŞ***

ÖZET

İbn Haldun, XIV. yüzyılda yaşamış çok yönlü bir İslam düşünürüdür. İslam düşünce alanlarından Kelam, Tasavvuf, Hadis, Tefsir, Fıkıh ve İslam Felsefesi alanlarında görüşler ortaya koymuştur. Bununla birlikte, sosyoloji, siyaset ve tarih felsefesi alanlarında da kendine özgü görüşler ileri sürmüştür. Düşünce alanlarını incelerken, farklı yerlerde ve gayri-sistemik bir şekilde de olsa, bilgi felsefesine dair tutumunun saptanabileceği verileri ele almıştır. Bilgi felsefesi konusunda bilginin imkanı, tanımı, kaynakları, vasıtaları, sınırları ve değeri problemleri üzerinde durmuştur. Bu bağlamda öncülleri İslam filozofları, mütekellimleri ve mutasavvıfları gibi, incelediği alanların hangi bilgi yöntemleriyle daha doğru anlaşılacağına, bilginin hangi değere dayanması gerektiğine dair tespitlerde bulunmaya çalışmıştır.

İbn Haldun, bilgi felsefesi konusunda bilgi vasıtaları olarak duyu, akıl, vahiy, rüya ve sezgiye değinmiş, sihir, tılsım ve kehanetin de bilgi teorisiyle ilgisini incelemiştir. Cisimler dünyasında duyu ve aklın geçerli olduğunu ve ruhani alemde vahiy ve keşif ile bilgi edinileceğini ileri sürmüştür. Akla dayanan felsefi ilimlerle vahye dayanan dini ilimleri ise birbirinden ayırmıştır.

İbn Haldun, bilgi elde etme yollarını birbirinin alternatifi olarak düşünmemiş, bilgi teorisinde ele aldığı bilgi edinme vasıtalarını bütünüyle tamamlayıcısı olarak görmüş, mutlaklaştırıcı ve indirgemeci tavırdan oldukça uzak durmuştur. Ayrıca bilgi vasıtalarının sınırlılıklarının ne olduğunu ve değeri konusunu da problem edinmiştir. Bilginin değerini ise doğruluk, uygulanabilirlik, dine uygunluk ve yararlılık ilkeleri olarak ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, bilgi, felsefe, vahiy, akıl.

*Bu makale 01-03 Kasım 2013 yılında düzenlenen “Uluslararası İbn Haldun Sempozyumu”nda sunulan tebliğin yeniden gözden geçirilerek düzenlenmiş halidir.

Bu makale Crosscheck sistemi tarafından taranmış ve bu sistem sonuçlarına göre orijinal bir makale olduğu tespit edilmiştir.

** Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslam Felsefesi ABD, E-mail: saritaskamil@hotmail.com

EPISTEMOLOGY IN IBN KHALDUN

ABSTRACT

Ibn Khaldun, who lived in XIV. century, is a multifaceted Islamic thinker. He put forth to ideas at Kalam, Sufism, Hadith, Tafseer, Fiqh (Law) and Islamic philosophy which are in Islamic thinking areas. Besides he brought forward original ideas in the fields of sociology, politics and philosophy of history. When was examining the fields of thought, he tackled informations which can be determined his attitude of Epistemoloji, in different places and non-systematic way. He focused on the problems of episteme which are possibility, definition, sources, instrumentality, limit and value in Epistemoloji. In this context, he tried to put forward determinations about which his study areas can be understood more truthfully and episteme must be based on which value, as previous İslamic philosophers, theologians and sufis.

Ibn Khaldun touched on sense, nous, revelation, dream and intuition as instrumentality of episteme also he examined that relation between magic, talisman, prophecy and epistemology. He thought that sense and nous are accepted in matters world, epistemes can be achieved with revelation and intuition in spiritual world. He seperated each other philisophical sciences which based upon intellect and religious sciences which based upon revelation.

Ibn Khaldun don't think that ways of obtaining information are an alternative to each other, considered the means of obtaining information subsidiary of a whole, stayed out of an attitude which based upon absolutization and degradation. Furthermore, he made a fuss about what are limits of instrumentality of episteme and value of episteme. He put forth the value of information with the principles as trueness, practicable, relevancy of religious and usefulness.

Key Words: Ibn Khaldun, episteme, philosophy, revelation, intellect.

Giriş

Bilgi, genel anlamda bilen ile bilinen arasındaki “ürün”dür. Bilen, bilinen ve bilgi arasındaki ilişkinin, bilgi yönteminin, kaynağının, alanlarının, sınırlarının ve bilgi probleminin felsefî açıdan araştırılıp değerlendirilmesi ise bilgi felsefesinin kapsamına girer. Felsefe tarihine bakıldığında bilgi felsefesinin, felsefenin en temel ve merkezi alanlarından birisi kabul edildiği görülür.¹ İslam düşünürlerinden İbn Haldun, hayatı anlamlı kılmak adına, bilgi felsefesiyle ilgili olarak bilginin yöntemi, kaynakları, alanları, sınırları ve değeri konularına değinmiştir. Bu konudaki düşüncelerini sistematik olarak ortaya koymasa da, zikredilen konulardaki tutumunun niteliğinin saptanabileceği görüşler ileri sürmüştür.

İbn Haldun’a göre bilgi, süje ve obje arasında statik değil, fonksiyonel bir özelliğe sahiptir.² Bilgi, bir zevk işi değildir, ihtiyaç ve zaruret sevkiyle öğrenilen bir uğraştır.³ Öyle ki

¹ Murat Bağ, Epistemoloji, Ed. Demet Taşdelen, Felsefe, Anadolu Üniversitesi Yay., Eskişehir 2011 s.23.

² İbn Haldun, Mukaddime, Çev. Zakir Kadiri Ugan, MEB Yay., İstanbul 1997 c. 1 s. 6. İbn Haldun’un Mukaddime adlı eserine el-Mukaddime, Türkçeye çevrilmiş tercümesine ise Mukaddime olarak işaret edilmiştir.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 9/8 Summer 2014



insanın diğer varlıklardan ayırıcı bir özelliğe sahip olması bilgi sebebiyledir. Bu ayrıcalık ve önemlilik, sadece bilme eyleminin kendisinden değil, kozmoloji ve ontoloji anlayışının da bilmeye bağlı olmasından kaynaklanır. O zaman bilgide amacın, öncelikle insanın kendi varlığını ve yaşadığı âlemi anlamlandırma çabası olduğu söylenebilir.

Bu çerçevede İbn Haldun, âlemin üçe ayrıldığını ifade etmiştir: maddî âlem (âlemü'l-hiss), aklî âlem (âlemü'l-fıkr) ve ruhanî âlem (âlemü'r-rûh ve'l-melâike). Maddî âlemde yaşayan insan, cisim (maddî heykel) ve ruh (Rabbani latife) denilen iki parçadan mürekkeptir ve ruh, cisimle karışmış bir haldedir. Ruh ve cismin kendine özgü idrak özellikleri olduğu gibi, ikisinin bileşiminden dolayı da farklı bir idrak niteliği oluşmaktadır.⁴ İnsan zihni ve ruhu, hissî, aklî ve ruhanî âlemlerle ilgili kavrama yetisine sahip olduğu gibi üç âlemin de merkezinde yer alır. Buna göre İbn Haldun'un ontolojik, kozmolojik ve epistemolojik görüşlerinin birbirlerini tamamladığı, hatta ontoloji ve kozmoloji görüşlerinin epistemoloji açısından değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmek mümkündür.

1. BİLGİ YÖNTEMİ

İbn Haldun, kendi dönemine kadar gelen İslamî düşüncüyü dikkate almış, bununla yetinmeyerek düşünce tarihinde sosyoloji ve tarih felsefesi gibi yeni bilim alanlarının ortaya çıkmasına öncülük etmiştir.⁵ Birbirinden oldukça farklı alanları incelerken, toptancı bir bilgi anlayışı yerine, her bilim dalı için doğru olduğunu düşündüğü bir metot ileri sürmüş ve ele aldığı bütün bilgi alanlarında bilginin meşruiyetini sorgulamıştır. İbn Haldun farklı ilimleri ele alırken, her alanın kendi içerisindeki bilgisel ve yöntemsel tutarlılığına ve bütünlüğüne dikkat etmiş, araştırdığı konularda indirgemeci bakış açısından uzak durmuştur.

O, ilim dallarına göre her alanda doğru bilginin ne olduğunu araştırmıştır. Genel anlamda kaynaklarda zikredilen verilerin doğruluğundan şüphe etmiş, sonra da bu verileri duyu, akıl, tecrübe ve vahye dayalı kriterler ışığında değerlendirmiştir. Bu anlamda “metodik şüphe” ve eleştirel anlayışa sahip olduğu söylenebilir. Onun metodik şüphe anlayışı kendisine özgü olmakla birlikte, bilgi kaynakları ve sınırlılıkları açısından Gazzâlî'nin yaklaşımıyla paralellik gösterir.⁶

İbn Haldun doğru bilginin, doğal şartlar, toplumsal değerler, geleneksel yapılar, iktisadî özellikler ve maddî şartlara uygunluğuna dikkat etmiştir. Dolayısıyla mutlak olarak zihnî/aklî imkân onun için yeterli tek bir ölçüt olmayıp “hâricî imkân” da gereklidir. Bu açıdan onun metodu, modern sosyolojinin toplumsal şartlara yaptığı vurguyla uygunluk arz eder.⁷ Değerleri ve yapıları dikkate alması ise bilginin sadece mantıksal yönünün değil de sosyolojik ve psikolojik yönünün de ihmal edilmemesi gerektiğini gösterir.

İbn Haldun, ilimlerin belirli bir sıraya göre öğrenilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Ona göre hikmet ve Felsefe okuyacak kimse, ilk önce Tefsir, Fıkıh ve diğer şer'î bilgileri hakkıyla öğrenmeli ve ancak bundan sonra felsefî ilimleri öğrenmeye başlamalıdır. İslami ilimleri bilmeyen kimse bu bilgileri elde etmeye yanaşmamalıdır.⁸ Bu veriye göre dini ilimleri zorunlu ilimler, felsefî

³ İbn Haldun, Mukaddime, c. 1 s. 99.

⁴ İbn Haldun, el-Mukaddime, Tahk. Abdüsselam eş-Şeddâdî, ed-Dâru'l-Beydâ 2005 c. 2 s. 343.; İbn Haldun, el-Mukaddime, c. 3 s. 184.; İbn Haldun, Mukaddime, Çev. Zakir Kadiri Ugan, MEB Yay., İstanbul 1996 c. 3 s. 107.; İbn Haldun, Tasavvufun Mahiyeti (Şifâu's-Sâil), Çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1998 s. 101, 106.

⁵ Ali Çiftçi, Nihat Yılmaz, “İbn Haldun'un Siyaset Teorisi ve Siyasal Sistem Sınıflandırması”, Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 8/7 Summer 2013, p. 83-93, Ankara-Turkey Doi Number :<http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.5458> p. 85.

⁶ Gazzâlî, el-Munkız mine'd-Dalâl, Daru't-Takva, Tahk. Mahmud Bîcû, Dimaşk 2010.

⁷ Nurullah Ardic, “İbn Haldun ve Weber'de Bilgi ve Bilim Sorunu”, DÎVÂN İlmi Araştırmalar, c. 2 S. 15, 2003 s. 157-158.

⁸ İbn Haldun, Mukaddime, c. 3 s. 112.

ilimleri ise onun üzerine inşa olunan ikincil ilimler olarak kabul ettiği, ayrıca dini ilimlerin birincil alan olarak kabul edilmesinin İbn Haldun'un dini hassasiyetinden ileri geldiği söylenebilir.

O, Kelâm ve Fıkıh ilmi âlimleri gibi, kıyas metodunu “akliyyâtta istidlâl ve şer’iyyâtta tevessül” için kullanmıştır. Ancak o, bununla yetinmeyerek toplumsal konularda ve küllî kavramların oluşumunda⁹ da bu metoda başvurmuş, umran ilmi¹⁰ çerçevesinde sosyal kanunlardan bahsederken de kıyas metodunu tercih etmiştir. Doğru bilgiye ulaşmada mukayese metodunun vazgeçilmez bir yöntem olduğunu ileri sürmüştür.

İbn Haldun, zihnî yargıların genel, tarihsel ve toplumsal vak‘aların tespitinde esas olarak tümevarıma (*istikrâ’*) dayanmasına rağmen, dış dünyadaki nesnelerin maddî-bireysel olmalarını,¹¹ umran ilmi çerçevesinde, insanın tarihte ve toplumsal hayattaki rolünün pasif değil, aktif olmasını da dikkate alarak, genellemelere gitmekten kaçınmaktadır. Toplumsal hayatın kanunlarını ortaya koyarken toplum tabiatının değişkenlik özelliğini gözden uzak tutmayan düşünür, genellemeler konusunda ihtiyatlı davranmakta, tümevarım yoluyla ulaştığı sonuçları “çoğunlukla”, “çok defa”, “muhtemelen”, “bir kısmı hariç” vb. şekillerde hükmü umumileştirmeyi engelleyen lafızlarla ifade etmektedir. Bununla birlikte, özellikle asabiyye, din ve bunların etkileri gibi temel konular söz konusu olduğunda, zaman zaman kesin hükümler vermekten de kaçınmamaktadır.¹²

Her alanın tikel bilgi niteliğini ve alanın konumuna göre tümel bakış açısını dikkate aldığı için realist bir anlayış ortaya koyduğu söylenebilir. Realist bakış açısında, bilgi ilgiden ibaret olurken, süje obje ilgisi olan bilginin objenin ağırlık merkezi alınmasıyla dengenin objenin lehine bozulduğu görülür.¹³ Ancak bilgi kaynaklarının alanları dikkate alınarak incelendiğinde, İbn Haldun’un hangi alanda süje veya objeye öncelik verileceği konusunda, indirgemeci ve genelleyci bir tutumdan uzak durduğu ve bilginin elde edilmesi lehine süje ve obje bütünü üzerine bilgi felsefesini kurduğu düşünülebilir.

İbn Haldun, doğru bilgiye ulaşmak isterken, bilginin doğru olup olmadığını bilgi kaynakları açısından incelemiş, bu incelemeyi yaparken doğal şartları, toplumsal değerleri, geleneksel yapıları, iktisadî özellikleri ve maddî şartları dikkate alarak, olayları ve görüşleri karşılaştırmış, toptancı bir mantıkla hüküm vermekten uzak durmaya çalışmıştır. Bu özellikler daha sonraki yüzyıllarda ve günümüzde İbn Haldun’un çok yönlü ve ilgilendiği alanlarda etkin bir düşünür olmasını sağlamıştır.

2. BİLGİNİN İMKANI

Bilginin imkanı sorunu bilginin, kimin veya hangi süje için ne kadarının imkan dahilinde olduğunu inceler. İbn Haldun, süje olarak Tanrı’yı, nefis sahibi insanı ve hayvanı tartışma konusu edinmiştir. İslam felsefesi tarihinde Tanrı’nın mutlak, sınırsız, aşkın ve içkin olması, özgürlük ve kader problemlerinin tartışılması, Tanrı’nın tikelleri tikel olarak veya tümel olarak bilip bilmemesi meselesini gündeme getirmiştir. Meşşâî filozoflardan Fârâbî, özellikle İbn Sina, “Göklerde ve yerde zerre ölçüsünde hiçbir şey O’na gizli değildir” (Yunus, 10/61) ayetine refere ederek, göklerde ve yerde zerre miktarı bir şeyin bile Tanrı’nın bilgisinden uzak kalamayacağını, ancak Onun cüz’îleri küllî bir bilgi ile bileceğini öne sürmüşlerdir.¹⁴ Bu tutumun Tanrı’nın bilgisine

⁹ İbn Haldun, el-Mukaddime, c. 3 s. 91.; İbn Haldun, Mukaddime, Çev. Zakir Kadiri Ugan, MEB Yay., İstanbul 1991 c. 2 s. 593.

¹⁰ İçtimâ-i beşerî, içtimâ-i insanî diye tanımlanan umran ilmi, toplum hayatı, teşkilatlanma ve bugünkü tabir ile sosyoloji ilmi anlamına gelmektedir.

¹¹ Ahmet Arslan, İbn-i Haldun, Vadi Yayınları, Ankara 1997 s. 405-406.

¹² Ardıç, agm., s. 157-158.

¹³ Hüseyin Atay, “Kur’an’da Bilgi Teorisi”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 26, Y. 1968 s.160.

¹⁴ İbn Sina, Metafizik II, Litera Yay., İstanbul 2005 s.105.; Gazzali, Filozofların Tutarsızlığı (Tehafütü’l-Felâsife), Çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yay., İstanbul 1981 s. 127.

noksanlık getireceği endişesi ile, daha da önemlisi dönemin koşulları ve devlet projesi gereği Gazzâlî, filozofları küfürle itham etmiştir. Bu tartışmada İbn Haldun, Tanrı'nın her nesneyi tikel ve tümel kategorisine dahil etmeden bildiği görüşündedir.¹⁵ Öyle ki O, her nesnenin künhünü bilici, bütün ilimlerin kaynağı ve ihata edicisidir.¹⁶ Ayrıca kişilere bilmediklerini öğreten de O'dur.¹⁷ İlimlerin bir kısmı talim vasıtasıyla elde edilse de, kaynak açısından bütün ilimlerin kaynağı Tanrı'dır.¹⁸

Bilgilerin kaynağı Tanrı olduğuna göre, insana nasıl bir bilme kapasitesi vermiş olabilir? İbn Haldun'a göre Tanrı'nın mutlak bilgisine nazaran insanın bilgi kapasitesi sınırlı ve eksiktir.¹⁹ Ancak bu, insanın bir şey bilemeyeceği anlamına gelmemelidir. Zira insanın kapasitesi sınırlı bile olsa, ilimleri ve ürünleri (es-sanâi'u) idrak edebilecek düşünceye sahip olarak yaratılmıştır.²⁰ Bu da insanın bilme yetisiyle dünyaya geldiğini gösterir.

Bilme yetisiyle yaratılan insanın gerek ruhani ve gerek cismani olsun, varlıkların bütün kısımlarını idrak etmesi imkansızdır. Çünkü varlıkların çevresi, bilginizle kavradığınızdan daha geniştir.²¹ İnsan idraki yaratıldığı gibi, Tanrı'nın yarattığı varlıklar sayısız olduğundan insanî idrakle de sınırlı değildir.²² Bu nedenle insan, varlıklardaki bütün sır ve hikmetleri bilecek derecede bilgi sahibi değildir.²³ Örneğin Yaratan bize kendi hakikatının özünü bildirmedi. Bu nedenle insan idraki Tanrı'nın hakikatının özünü anlamaktan acizdir. O, sınırlarımızın (tavr) üstündedir.²⁴ Bu nedenle eşyanın özelliklerini bilme imkanına sahip olursa da eşyanın ve Tanrı'nın hakikati ve mahiyeti tam olarak kavranamaz. Bu noktada İbn Haldun'un düşünceleri Farabi'nin eşyanın özünün bilinmeyeceğine dair düşüncesini hatırlatmaktadır.²⁵

Süje olup olmadığı tartışılan hayvanlara gelince, hayvanlarda görülen akılvârî davranışlar fikir ve düşünce mahsulü olmayıp, Tanrı'nın ilhamı ile gerçekleşmektedir.²⁶ Bazı hayvanlar anlayış ve duyuları itibarıyla insan derecesine yükselmiş ise de fikir ve düşüncede insan derecesine ulaşma imkanına sahip değildir.²⁷ Hayvan ve insan ortak bir özellik olarak duyularından dolayı tikel bilgilere sahip olurken, insan artı olarak akli sayesinde tümel bilgilere de sahip olur.

O zaman İbn Haldun bilginin imkanı konusunda, Tanrı'nın mutlak alim ve ilmin kaynağı olduğunu, insan kapasitesinin ise sınırlı olduğunu ileri sürmüştür. İlmin kaynağının Tanrı olmasından dolayı da epistemolojisini yaratan ve öğreten çerçevesinde, teolojik merkezli olarak tasavvur ettiği söylenebilir.

3. BİLGİ KAYNAKLARI VE ALANLARI

İbn Haldun'a göre insan maddî alem, akli alem ve ruhani alemle ilgili bilgi edinebilir. Maddî âlemin bilgi edinim alanı olmasında insanla hayvan birbirine eşittir. Akıl âleminde nefis ve

¹⁵ İbn Haldun, Mukaddime, c. 1 s. 3.

¹⁶ İbn Haldun, age., c. 1 s. 77-78.

¹⁷ İbn Haldun, el-Mukaddime, c. 3 s. 89.

¹⁸ İbn Haldun, Tasavvufun Mahiyeti, s. 112.

¹⁹ İbn Haldun, Mukaddime, c. 1 s. 77-78.

²⁰ İbn Haldun, el-Mukaddime, c. 3 s. 92.

²¹ İbn Haldun, age., c. 3 s. 184.

²² İbn Haldun, age., c. 3 s. 64.

²³ İbn Haldun, Mukaddime, c. 2 s. 518.

²⁴ İbn Haldun, el-Mukaddime, c. 3 s. 30-31.

²⁵ Eşyanın hakikati ve mahiyetini bilmek insanın gücü dahilinde değildir. İnsan eşyanın ancak niteliklerini, özelliklerini, gerekliliklerini ve arazını bilebilir. Eşyanın özüne ve hakikatine delalet eden mukavvim bölümlerini bilemez. Belki onların bir takım özelliklere ve arazlara sahip olmalarından dolayı eşyayı bilebilir. Fârâbî, Ta'likât, Haydarabat 1346 s. 4.

²⁶ İbn Haldun, Mukaddime, c. 1 s. 97.

²⁷ İbn Haldun, age., c. 1 s. 231.

nefse ait akıl ve düşünme özelliğinin olmasına binaen insan hayvandan farklılaşır. İnsanın madde ve akıl âlemleriyle ilişkisi sonucunda temyizi, tecrübî ve nazari akıl ortaya çıkar. Ruhani âlem ise insanın temyizi, tecrübî ve nazari aklıyla idrak edemeyeceği melekler ve ruhani varlıklar âlemidir. İnsan, bu âleme peygamberler vasıtasıyla girebilmekte ve bir de ruhani âleminden kendisine gelen nefis bu âleme kısmen nüfuz edebilmektedir. Nefs, ruhani âleminden gelmiş olsa bile insanın cismani varlığına hapsediği için ruhani âleme nüfuz etme imkanına sahip değildir. Ancak rüya örneğinde görüleceği üzere, nefis maddi varlığını uyuttuktan/tam manasıyla tatil ettikten sonra veya riyazet yoluyla ruhani âleminden bir şeyler öğrenebilir.²⁸ Bu verilerden, bilgi edinim alanının maddî, aklî ve ruhanî âlemdeki objeler, bilgi kaynaklarının ise duyu ve deney, akıl ve nefis olduğu ortaya çıkmaktadır. Nefs yoluyla elde edilen ruhi bilgi kısmında ise vahiy, keşf, rüya, kehanet, sihir ve tılsımın bilgisel niteliğe sahip olup olmadığı tartışılmaktadır.

3.1. DUYU VE DENEY

İbn Haldun'a göre bilgi kaynaklarının ilki zahiri denilen beş duyu (el-hissu'z-zâhir)dur.²⁹ Zahiri duyular, cisim âleminde edindiği verileri batınî duyuların (el-hissu'l-bâtın) ilki olan hiss-i müştereğe ulaştırırlar. Bu kuvve, dış duyulardan farklı olarak, gözle görülen, kulakla işitilen ve diğer dış duyularla edinilen bütün verileri "birden" hisseder, zahiri duyulardan edindiği verileri hayal kuvvesine, o da vehim kuvvesine, o da hafıza kuvvesine gönderir. Bilgi edinim sürecinde idrak edilen her nesne hafızaya emanet edilir. Hafıza idrak edilenlerin bir deposu hükmünde olup emanet edilen şeyleri vehim kuvvesinin muhtaç olduğu zamanlar için saklar. Vehim kuvvesi, tikel bilgileri anlamak üzere kullanırken, batınî duyuların beşincisi müfekkire verilerin tamamını fikir kuvvesine ulaştırır. Fikir kuvvesi ise harekete geçirerek düşünmek ve ayırt etmek üzere bilgiyi akıl kuvvesine gönderir.³⁰ Bilginin akıl kuvvesine gönderilmesiyle duyuların etkinliği sona erer. Buradaki zahiri ve batınî duyuların bilgi edinim sürecinin günümüz psikolojisinin bellek kuramlarıyla paralellik arz ettiğini görülmektedir.³¹

İbn Haldun, zahiri duyular gibi batınî duyuların da cismani bir özelliğe sahip olduğunu düşünmüş ve onlar için bir mekan tasarlamıştır. Ona göre beyin iç kısmının ön tarafındaki bölme hafıza, arka tarafındaki bölme hayal kuvvesine aittir. Fikir kuvvesi ise beyin orta kısmında yer alır.³² Düşünür, hiss-i müşterek ve hayal kuvvesinin mahalline işaret etmemiştir. Zahir ve batın duyular anlayışı, İslam felsefesinde Fârâbî ve İbn Sina ile İslam düşüncesinde yer edinmeye başlamıştır. Özellikle batın duyular anlayışının beyinde mevcut olması, bugünkü öğrenme psikolojisi ve davranışın biyolojik temelleri incelenirken görüleceği üzere,³³ beyin fonksiyonu ile ilgili bilgilere batın duyular anlayışının etki etme olasılığının var olduğu göstermektedir.

Duyuların bilgi edinim alanının cisimler dünyası olduğu görülür. Bu nedenle duyular, cisim olan her şeyi idrak edebilir.³⁴ Ayrıca İbn Haldun, gündelik olaylar, doğa felsefinin kapsamına giren konular, umran ilmine dair değerlendirmeler, siyaset felsefesinin dayandığı noktalar, feleklerin hareketi ve unsurlarının eserleriyle ilgili hususlarda duyuyla birlikte deneyi de bilgi vasıtası kabul etmiştir.³⁵ Zira umran ve siyaset nazariyesine, cemiyet ve içtimai hadiselerin kökenlerine dair görüşleri natüralist ve ampirist karakterdedir. Örneğin siyasi düzen, akıldan, Tanrı'dan ve herhangi

²⁸ İbn Haldun, el-Mukaddime, c. 2 s. 343.; Mina Ahmed Ebu Zeyd, el-Fikru'l-Kelamî Inde İbn Haldun, el-Müessesetü'l-Câmi'a, Beyrut 1997 s. 19.; Alparslan Açıkgenç, Bilgi Felsefesi, İnsan Yay., İstanbul 1992 s. 197-204.

²⁹ İbn Haldun, el-Mukaddime, c. 1 s. 166.; İbn Haldun, Mukaddime, c. 1 s. 264.

³⁰ İbn Haldun, el-Mukaddime, c. 1 s. 154-155.

³¹ Bkz. Doğan Cüceloğlu, İnsan ve Davranışı, Remzi Kitabevi, İstanbul 2010 s. 178-200

³² İbn Haldun, el-Mukaddime, c. 1 s.154-155.

³³ Cüceloğlu, age., s. 67-96.

³⁴ İbn Haldun, Mukaddime, c. 2 s. 443.

³⁵ İbn Haldun, el-Mukaddime, c. 1 s. 152-153.; Murteza Bedir, "İbn Haldun'un Gözüyle Nakli İlimler", İSAM, Uluslararası Sempozyum Geçmişten Geleceğe İbn Haldun İstanbul 3-4 Haziran 2006, ss. 219-233 s. 230.

bir mystere'den gelmeyip sırf tabîî bir hadisedir. Böyle olduğu için de onun siyaset nazariyesinde lojik ve teolojik fikirlerin etkisi olmadığı gibi rasyonalist akımın da etkisi görülmez. Bu bağlamdaki düşünceleri Mâverîdî ve Fârâbî gibi Ortaçağ düşünürlerinin çoğu ile tezatlık teşkil eder.³⁶

İbn Haldun, feleklerin hareketi, yıldızların kuvvet ve tesirlerinin tecrübe ile bilindiğini ifade eder. Ancak yine ona göre bu tecrübelerden sonuç almak için insanların ömürleri yetmez. Zira tecrübe ile gerek bilgi gerekse zan derecesinde bilgi edinebilmek için denemeleri defalarca tekrarlamak gerekir. Halbuki yıldızlardan bazılarının devirleri pek uzun sürdüğünden onların devirlerini tekrar deneye tâbi tutmak için âlemin ömrü bile yetmeyecek kadar uzun yüzyılların ve zamanların geçmesini beklemek gerekir.³⁷

Zahiri idrak beş duyu ile gerçekleşirken, batınî idrak beynin kuvveleri ile gerçekleşir. Bu idrak araçları, yaratılışı bakımından insan ruhunun kendi üstündeki gaybi şeyleri idrak etmesine engel olur. Bunun nedeni zahiri duyuların cismani olmaları ve nefs-i natıkanın kendilerini sık kullanmalarından dolayı yorulmalarıdır. Aslında ruh mükemmel bir şekilde Tanrı tarafından verilen, bedenden soyutlanma istidadını haiz olsa da, yorulmuş olan bu duyular, nefs-i natıkayı örter³⁸ ve zaman zaman ruhun bilgi edinimini engeller.

İbn Haldun, duyu ve deneyi bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir, ancak alanını sınırlamaktadır. Bu nedenle onun görüşlerinin bütün bilgilerin duyu veya deneyden kaynaklandığını söyleyen sansualist ve ampiristlerle aynı kategoride değerlendirilmesi mümkün görülmemektedir.

3.2. AKIL

İbn Haldun'a göre insan aklıyla diğer varlıklardan ayrılır. Aklın algılaması ve tercihleriyle yaşamını devam ettirir. Akıl, fıtrattaki iyi huyları yönlendirir. Akıl, işlevselleştirildiği zaman ahlakî vasıfları ortaya çıkarabildiği gibi,³⁹ mantıkî açıdan bir şeyin doğru ve yanlış olduğunu da ortaya koyma yetisine sahiptir.⁴⁰

İnsanın duyu ve akıl alemiyle ilişkisi neticesinde temyizî, tecrübî ve nazarî akıl olarak üç çeşit akıl ortaya çıkar. 'Temyizî akıl' insanın düşünme sayesinde fiillerini muntazam bir hale getirmesidir. Temyizî akılla bir bilgi hemcinsinden ayırt edilir. Temyizî aklın meydana getirdiği bilgiler sonucu ortaya çıkan akla ise tecrübî akıl denir. İnsan kendi başına yaşarken kendisinde gelişen temyizî akıl, sosyal yaşamda tecrübî akılla güçlendiğinde sadece kendi bilgilerine ve deneyimlerine değil, diğer insanların ve geçmişten gelen deneyimlere de sahip olur. Madde ve gayb âlemindeki şahit ve gaip varlıkların tasavvurunu oldukları gibi tahsil etmeye ise nazarî akıl adı verilir. Nazarî akıl, temyizî ve tecrübî aklın yetkinleşmesi, duyu âlemindeki sebep-sonuç ilişkilerini takip etme yoluyla gelişir ve olgunlaşır.⁴¹ Temyizî ve tecrübî aklın amelî bilgi, nazarî aklın ise nazarî bilgi ortaya koyduğu ifade edilebilir.

İbn Haldun, nazarî aklın maddî alem⁴², küllîlerin ve kavramların oluşumu⁴³ ve ahlak alanında⁴⁴ yetkin bir öge olduğunu kabul etse de, metafizik alanda sınırlı bir yeti olduğunu

³⁶ Hilmi Ziya Ülken, İslam Düşüncesi, Ülken Yay., İstanbul 2005 s. 225-226.

³⁷ İbn Haldun, el-Mukaddime, c. 3 s. 187.

³⁸ İbn Haldun, age., c. 1 s. 163-164.

³⁹ İbn Haldun, Tasavvufun Mahiyeti, s. 39.

⁴⁰ İbn Haldun, Mukaddime, c. 1 s. 19.

⁴¹ İbn Haldun, el-Mukaddime, c. 2 s. 343.; İbn Haldun, Mukaddime, Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2008, c. 2 s. 775.; Bedir, agm., s. 226-227.

⁴² İbn Haldun, Mukaddime, Çev. S. Uludağ, c. 2 s. 440-444.

⁴³ İbn Haldun, el-Mukaddime, c. 3 s. 91. Küllîlerin ve kavramların oluşum sürecini realist bir bakış açısıyla değerlendirmiştir.

vurgulamıştır.⁴⁵ Örneğin nedenler âleminde akıl bütün nedenleri bilemez. Bu, akı ve onun idrakini küçültmek anlamına gelmez. Akıl doğru bir ölçüttür (mîzân) ve hükümleri kesin (yakîn) olduğundan onlarda yalan yoktur. Ancak akılla Allah'ın birliği, ahiret, nübüvvet ve ilahi sıfatların mahiyetini ölçmek tamahına kapılmamak gerekir. Çünkü bu konuların her biri insan idrakinin ötesindedir. Aklın kapasitesinin bir sınırı vardır ve akıl bu sınırın ötesine geçemez. Allah'ı ve sıfatlarını ihata edemez. Bu nedenle metafiziğe ait konularda nakil/vahiy akıldan önceliklidir. Akıl şaşırabilir, zira bu alanlarda akıl idrakinin arkası kesiktir.⁴⁶

İbn Haldun'a göre ilahiyat konularının bilinmesinde akıl yetersizdir. İnsanın bu konuda akıf olarak doğru olduğu kanıtlanmış veya kanıtlanabilir bir şey söylemesi mümkün değildir. O zaman ilahiyat konuları akılla ispatlanabilir veya reddedilebilir konular değildir.⁴⁷ İbn Haldun'un Allah'ın varlığı, peygamberlik, vahyin mahiyeti ve ahiret gibi konularda filozofların açıklamalarına yönelttiği tenkitlerin, dini olmakla birlikte asıl itibarıyla epistemolojik olduğu görülür.

Filozofların duyuların üstünde olan (verâe'l-hissi) ve metafiziğin kapsamına giren ruhaniyet hakkındaki delillerinin ve burhanlarının eksikliği ruhaniyetin zatlarının, esasen belirsiz olması ve onlara akıl erdirmenin imkansızlığından ileri gelir. Onlar hakkında delil ve burhan ileri sürülemez. Çünkü dışarıda müşahhas olan varlıkların akli olan suretleri (başka deyişle makuller) ancak idrak edilebilecek şeylerden tecrit edilebilir. Ayrıca ruhani zatlarla aramızda perde bulunduğu için onları idrak etmekten aciziz. O zaman nerede kaldı ki onlardan başka mahiyetler tecrit etmek imkanını bulalım. Bundan dolayı onlar hakkında delil ve burhanlar ileri sürecektir durumda ve toplu bir surette olsa bile, bunları ispat edecek kudrette değiliz.⁴⁸

Maddi alem, küllilerin oluşumu ve ahlak alanında etkin olan akıl, duyularla ilişkisinde, duyular aklın kavramasına yardımcı olurken,⁴⁹ akıl da duyuların verilerini kuvvetlendirir ve pekiştirir.⁵⁰ Bu nedenle aralarında zıtlık yerine öncelik ve sonralık vardır. Nitekim nefis de bilgi edinimde aklın bir ötesinde yer alır.

3.3. NEFS

Nefs, bir idrak kuvvesidir. Ruhani âlemden gönderilmiş Rabbani bir latifedir. Şeriatta bazen ruh, bazen kalp ve bazen akıl diye tabir edilmiştir.⁵¹ Her ne kadar bu Rabbani latifeyi ifade eden kelimeler aynı manayı ifade etseler de, bunların delalet ettiği başka manalar da vardır. İbn Haldun'a göre bu konuda daha fazla bilgi edinmek isteyenler Gazzâlî'nin eserlerine bakabilirler. Bu veriden, İbn Haldun'un nefsin farklı adlarla isimlendirilmesine dair bilgiyi Gazzâlî'nin eserlerinden edindiğini öğrenmekteyiz.⁵² Ancak nefis yetisinin çok farklı adlarla anılması, farklı

⁴⁴ İbn Haldun, Tasavvufun Mahiyeti, s. 39.

⁴⁵ Bedir, agm., s. 227.

⁴⁶ İbn Haldun, el-Mukaddime, c. 3 s. 26.

⁴⁷ Tahsin Görgün, "İbn Haldun", TDV İslam Ansiklopedisi, TDV Yay., İstanbul 1999 c. 19 s 553.

⁴⁸ İbn Haldun, el-Mukaddime, c. 3 s. 182.

⁴⁹ İbn Haldun, el-Mukaddime, c. 2 s. 332-333.; İbn Haldun, Mukaddime, c. 2 s. 438-440.

⁵⁰ İbn Haldun, Tasavvufun Mahiyeti, s. 82-84.

⁵¹ Nefsin Kur'an'daki kullanımıyla ilgili olarak bkz. Mehmet Ali Ayni, "Nefs Kelimesinin Manaları", Dârülfunûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, İstanbul 1930, c. IV, sy. 14 s. 46-52.; Regis Blachere, "Nefs Kelimesinin Kur'an'da Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar", Çev. Sadık Kılıç, AÜİFKD, Erzurum 1982, S. 5, s. 189-966.; Adem Çatak, Şeyh İslam'ın Mu'înü'l-Mürîd Adlı Eserindeki Bazı Tasavvufî Kavramlar", Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Doi Number :<http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.3016> Volume 7/2 Spring 2012, p.279-303 , Ankara/Turkey p.287.

⁵² İbn Haldun, Tasavvufun Mahiyeti, s. 102.

isimlerle olsa da, Kindî ve Fârâbî'de görüldüğü üzere,⁵³ Gazzâlî'yi takiben Osmanlı düşünürlerinde de görülmektedir.⁵⁴

İbn Haldun'a göre nefs-i natika insanlarda bilkuvve mevcuttur. Bu kuvve, duyu kuvveleri ile bilinen nesneleri tekrar tekrar idrak etmek ve yeni bilgiler edinmek sonucunda kuvveden fiile çıkarak bilfiil mevcut olur. Bilfiil mevcut olduktan sonra nazari kuvve (akıl) ile yani delillerden onların delalet ettikleri manaları idrake alışmak suretiyle bilfiil idrak ve sırf akıl şeklini alır. Bunun bir sonucu olarak nefs-i natika ruhani bir varlık olur ve varlığı kemal derecesini bulur.⁵⁵

Nefs, bilgi edinirken duyuları ve akli kullanır, ancak akli aşan bir boyuta ulaşır. Bu boyut nefsin tabiatı olan zahiri duyulardan ve bedenden soyutlanmasıyla gerçekleşir. Nefs, bu soyutlanmanın bir sonucu olarak madde ve beden ile ilgilerini bilfiil keserek idrak etmek için ulvi ve ruhani aleme yükselir.⁵⁶ Bundan sonra kendine özgü bilgi kazanımı başlar. Nefs, zahiri duyulardan ve maddi bağlardan soyutlandığı oranda gaybi şeyleri idrak eder. İstidadı sayesinde bir şeyler idrak ettikten sonra ise bedene döner. Nefs, bedende bulunduğu müddetçe, edindiği bilgileri cismani özelliğe sahip bir varlık olduğu için, ancak cismani kuvvelerle tasarruf eder.⁵⁷ Nefsin bilgi edinmesinin ön şartı olan duyu ve akıl, nefis bilgi edinirken edinime yardımcı kuvve olarak ve sonra da edindiği bilgileri ortaya koyarken ifade aracı olarak görev yapar. Bu nedenle her tür bilgi edinimde her ne kadar bilginin kaynağına göre alan sınırlaması yapılsa da insanın beden ve ruhtan oluşmuş bir varlık olduğu dikkate alınmak zorundadır.

İbn Haldun'a göre bilgi ve iktibasların ruhta bir anda meydana gelmesi, nefsin bilkuvve ruhani olup, beden ile onun duyuş, seziş ve anlayış kuvvelerinin nefsin kuvvesini tamamlayıcı olmasından ileri gelmiştir. Nefsin bedene bağlılığı ancak bir taalluktan ibaret olup, nefsin bilfiil varlığı mükemmeldir.⁵⁸ Bu minvalde kişilerin nefisleri, nevileri itibarıyla bir ise de özellikleri bakımından birbirinden farklılık arz ederler. Öyle ki her sınıfın özelliği kendine özgüdür, diğer sınıfta bulunmaz.⁵⁹ Bu bağlamda İbn Haldun'un verdiği bilgiler indinde beşeri nefisler dört kısma ayrılmıştır: Birinci sınıf nefis, rezillığe yönelerek, ancak duyu ve hayal ile idrak edip, hafıza ve vehim kuvvesinden yardım alarak, belli düzen ve kaidelere göre manalar terkip eder. Bu manaların hepsi de hayali olup, kapsamı dardır. Bu nefse sahip olan kişiler, araştırmalarla meleke kesp ederler ve böylece duyular, tecrübeler ve buna benzer yollarla incelemelerde bulunurlar. Fakat tabiatı itibarıyla ruhani idrak derecesine erişmekten acizdirler.⁶⁰ İkinci sınıf, nefsin kuvvetiyle veya şeytanın yardımıyla varlıklar hakkında bilgi edinen kahin ve benzerlerinin sınıfıdır. Bunların gaybi şeyleri bilmeleri şeytani kuvvelerin tesir ve yardımıyla gerçekleşir.⁶¹ Üçüncü sınıf nefse sahip olanlar, yüksek şahsiyetlerdir. Bunların nefis ve ruhları Allah'ın yaratmış olduğu tabii hallerinde kalarak, muhtaç oldukları ilim ve ruhani bilgilerin nurları ile aydınlanmış erdemli kimselerdir.⁶² Bu durum velilerin halidir. Dördüncü sınıf, riyazet gibi dış sebep ve vasıtalarla muhtaç olmadan beşeri olan nefislerinden sıyrılarak ilahi hitaba nail olan peygamberlerin nefisleridir.⁶³

⁵³ Enver Uysal, Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlaki İçeriği, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.13 S.2 Bursa 2004 s.141-156.

⁵⁴ Kamil Sarıtaş, "Gümüşhanevi'de İnsan Felsefesi", Turkish Studies-International Periodical for Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 8/12 Fall, 2013 ISSN: 1308-2140, www.turkishstudies.net, Doi Number :http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies 5719. p. 1117-1133 Ankara-Turkey p. 1122-1124.

⁵⁵ İbn Haldun, el-Mukaddime, c. 2 s. 332-333.; İbn Haldun, Mukaddime, c. 2 s. 438-440.

⁵⁶ İbn Haldun, age., c. 1 s. 154-155.

⁵⁷ İbn Haldun, age., c. 3 s. 66-67.

⁵⁸ İbn Haldun, Mukaddime, c. 1 s. 252.

⁵⁹ İbn Haldun, el-Mukaddime, c. 3 s. 109.

⁶⁰ İbn Haldun, el-Mukaddime, c. 1 s. 155.

⁶¹ İbn Haldun, age., c. 3 s. 110.

⁶² İbn Haldun, age., c. 1 s. 155-156.

⁶³ İbn Haldun, age., c. 1 s. 156.; İbn Haldun, Mukaddime, Çev. S. Uludağ, c. 2 s. 438-441.

İbn Haldun, ikinci sınıf ve üçüncü sınıf nefsin bilgiye ulaşmasını peygamber örneğinden hareket ederek meşrulaştırmaktadır. Ona göre peygamber örneğine dikkat edilirse beşerin tabiatında cismanilikten ruhaniyete ve beşerilikten melekliğe yükselme istidadının var olduğu görülür. Bu özelliğin peygamberde olması, buna benzer bir şekilde farklı insanlarda da bu özelliğin var olmasını gerektirir. Bu şekildeki kişilerin nefis ve ruhları da peygamberler gibi istedikleri zaman, beden ile ilişkili olan iş ve hallerden sıyrılarak tabî istidatları ile manevi âlemlere yükselme imkanına sahip olurlar.⁶⁴ Öyle ki İbn Haldun vahyi de rüya örneğinden yola çıkarak meşrulaştırmaya çalışmaktadır.

3.3.1. VAHİY

İbn Haldun'da vahiy önemli bir bilgi kaynağıdır. Bu bilgi kaynağıyla sadece peygamber bilgi edinebilir. Vahiy ile gelen bilgi, ilim mertebelerinin en yücesidir.⁶⁵

Vahyin zuhur ettiği anlarda, peygamber riyazet gibi dış sebep ve vasıtalarla muhtaç olmadan beden ve yanlarında bulunanlardan büsbütün ilgisini keserek, nefislerinden de sıyrılarak ruhani âleme yönelir ve meleklik halini alır. Bir anda bir kere göz açıp kapayıncaya kadar kutsi âlemlere ulaşır. Allah'ın melekleriyle olan ilahi hitaplarını işitir. Müşahedeye daldığı için beşer anlayışının büsbütün dışında bir durumdadır. Görünürde uyku ve bayılma gibi bir hal meydana gelir, görenler onu uyuyor zannederler. Fakat hakikatte peygamberin ruhu, ilahi cezbeden ötürü yüce olan ruhlar ve melekler ile ruhani münasebet halindedir. Bu cezbe anında peygamber, fısıldayarak söylenen sözleri işitir veya şahıs suretinde gözüken melek aracılığıyla Allah tarafından vahyedilen hükümlere muhatap olur. Bu cezbe hali gittiğinde vahyedilen ayetleri kavramış olarak⁶⁶ duysal dünyaya döner.

Peygamberler beşeriyetten melekliğe yükseldiklerinde kutsi âlemde itikat, amel ve ahlaka dair bilgileri telakki ederler. Alışmış oldukları duyu ve seziler ile birçok acayip halleri müşahade edebilirler. Peygamberlerin vahyî bilgileri bizimki gibi, çalışıp çabalayarak öğrenilmiş, tedricî ve belirli zamanın geçmesiyle elde edilmiş bilgiler değildir.⁶⁷

İslam düşüncesinde aklî bilgilerle vahyi bilgilerin uzlaşıp uzlaşamaması sorunu önemli bir problem halindedir. İbn Haldun da bu tartışmaya katılmıştır. Ona göre nakli ilimleri akli ilimlerden ayıran temel nokta, nakli ilimlerin temelini vahye dayanmasıdır. Aklın, nakli ilimlerdeki rolü ise asıl vazetmek değil, fer'in asla bağlanmasında yardımcılık vazifesidir.⁶⁸ Bu minvalde nakli ilimlerde akıldan yardım alınır, ancak akla dayanılmaz. Bu şekilde akıl, naklin alanına karışmazken, nakil de kendisini sadece şeriatın verdiği haberlerle sınırlandırmalıdır.⁶⁹ Yani nakil de aklın bilgi alanına müdahale etmemelidir.

Akıl ve vahiy ilişkisi konusunda İbn Haldun, Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün metafizik bilgi sistemine karşı radikal bir tutum sergilemiştir.⁷⁰ Ona göre filozofların savunduğu anlamda akıl, vahyin alanını terk ederse, bazı şeyleri kaybedecek gibi görünmektedir. Öncelikle, şeylerin bütününe bileceği iddiasını bırakacaktır. Ancak buna karşılık alanına tam bir sağlamlık kazandıracaktır. Felsefenin önünde iki seçenek var. Birinci seçenek, kendisini duyusalla, tabî alanla sınırlayacak, dolayısıyla herkes tarafından tahkik edilmesi mümkün, kabul edilmesi gereken ilmî önermelere sahip olacaktır. Diğer seçenek ise, duyusaldan duyular üstüne geçmeye çalışacak, bu sefer de doğrulanamayacak, şüpheli birtakım önermeler içerecektir. Bunlardan birini seçmek

⁶⁴ İbn Haldun, el-Mukaddime, c. 1 s. 158-159.

⁶⁵ İbn Haldun, Tasavvufun Mahiyeti, s. 107.

⁶⁶ İbn Haldun, el-Mukaddime, c. 1 s. 156-157.

⁶⁷ İbn Haldun, age., c. 1 s. 156.

⁶⁸ İbn Haldun, age., c. 2 s. 358.; İbn Haldun, Mukaddime, c. 2 s. 455.; Bedir, agm., s.229.

⁶⁹ Arslan, age., s. 486-487.

⁷⁰ Bedir, agm., s. 227.

zorundadır.⁷¹ İbn Haldun'un ifade ettiği gibi akıl vahyin alanını terk ederse, vahyi anlamada ve anlamlandırmada aklın kullanılmaması gerekir. Bu ise bir taraftan bizatihi akli önemseyen vahyin verilerinin anlaşılmasını diğer taraftan da insanî bütünlüğün yıkılması anlamına gelir.

Akl önemli bir yetidir, iman ve şer'i işlerde niçin akla başvurulmaz? İbn Haldun'a göre şer'î ilimler ilahi nurlardan istifade etmektedir. Şâri' her şeyi kuşattığından dolayı, şer'î delil ve bilgiler, zayıf olan nazari delillerden üstün ve onları da ihata etmiştir. Bizim vazifemiz Şâri'in ihsan ettiği ilahi bilgileri kendi idrak ve bilgilerimize tercih etmek, bu ilahi bilgilere güvenmek, akli delillerle nakli deliller birbirine uymazsa akli bir tarafa atarak, emredilmiş olan hüküm ve inancın doğruluğuna inanç ve ilim açısından inanmaktır. Bu hüküm ve inançlardan anlayamadıklarımız hakkında ise susmak ve onu Şari'e havale etmek gerekir. Ya da mütekellimler gibi dinden sapanların kendilerinin akli olan bidatlerine karşı, akideleri müdafaa etmek için akli delillerle itiraz etmektir.⁷² Buna göre dini konularda sadece akli olan itirazlara karşı akli deliller ileri sürmek makul sayılabilir, yoksa zorunlu olmadıkça doğru tutum inanmak ve susmaktır. Fakat İbn Haldun'un genel anlamda ayet ve hadisleri yorumlamasına bakıldığında, bu tutumunun daha çok halkın anlayışına yönelik olduğu ifade edilebilir.

Öyle ki o, nassı anlama çabasında sadece inanma ve susmayı tercih etse idi, hem te'vîl yöntemine başvurmazdı, hem de alanlarının farklılığından dolayı akıl, deney ve gözlem yoluyla elde edilen bilgilerle vahyî bilgi arasında bir çatışma görmese de, böyle bir durum zâhiren vukû bulduğunda vahyin yanlış yorumlandığını ileri sürerek kendi yorumunun doğruluğunu iddia etmezdi. Buna karşın İbn Haldun, bugünkü modern aklın kabul etmekte zorlanacağı birçok konuda selefi ve hanbeli mantıkla vahyi esas alarak, tereddütsüz kabul ettiği de bir vakıdır. Dolayısıyla söz konusu yorum anlayışı sebebiyle İbn Haldun'u "nakli akla tâbi kılarak te'vîl eden bir akılcı" olarak nitelemek doğru olmadığı gibi,⁷³ akli tamamen nakle tabi kıldığını söylemek de mümkün değildir.

İbn Haldun'un vahiy ve sahih bilgiyi sorgulamaksızın kabul ettiğini, ancak zamanla yanlış anlam ve kabullere hapsedilen ayet ve hadis yorumlarını ve geleneksel verileri akıl yönünden değerlendirdiğini ifade etmek mümkündür. Buna göre vahyî verilerin değerlendirilmesi konusunda sınırlı da olsa akla yer verdiği görülür.

İbn Haldun, daha önceki İslam filozoflarından Farabi ve İbn Sina'ya nazaran⁷⁴ vahyi ve akli bütünleştirmekten kaçınmış, felsefe ve vahyin birbirine indirgenemez farklı varlık alanları olduğuna vurgu yaparak, iki alanı kesin bir şekilde ayırmıştır. Ona göre akıl, kendi imkânlarını ve sınırlarını doğru bir biçimde gördüğü takdirde, felsefe ve vahiy arasında konuları, yapıları itibarıyla hiçbir ortak noktanın bulunmadığı görülecektir. Bu yüzden felsefe ve vahiy arasında ne uyumun ne de çatışmanın, yapıları gereği mümkün olmadığını tespit etmiş,⁷⁵ eleştirilerini bilgi felsefesi çerçevesinde değerlendirmiştir.

İbn Haldun'un bilgi kuramında bilgi kaynaklarının hiyerarşik düzenine bağlı olarak vahiy birincil konumdadır. Diğer bilgi kaynakları kendi alanlarına göre sıralanmaktadır. Bu hiyerarşik kaynaklardan birisi de keşftir.

⁷¹ Arslan, age., s. 486-487.

⁷² İbn Haldun, el-Mukaddime, c. 3 s. 106-107.

⁷³ Ardıç, agm., s. 163-164.

⁷⁴ Hidayet Peker, Fârâbî ve İbn Sina'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası, Uludağ Ün İLF Der. c. 17 S 1, 2008 s. 157-176.; İbn Rüşd, Faslu'l-Makal, Tahk. Muhammed İmara, Daru's-Selâm, Kahire 2012.

⁷⁵ Muhammed Abdullah İnan, İbn Haldun Hayatuhu ve Turâsuhu'l-Fikri, Kahire 1933 s. 148-150.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 9/8 Summer 2014



3.3.2. KEŞF

İbn Haldun'a göre tasavvufta riyazet, zikir ve mücahede sonucunda mutasavvıfın kalbi temizlenince gaybi bilgilere ulaşılır. Gaybi bilgilerin kalbe doğmasına keşf denir.⁷⁶ İbn Haldun keşfi bilginin mevcudiyetini rüya ile ispat eder ve rüyayı keşfi bilgi tarzının muteber ve doğruluğuna şahitlik eden açık deliller olarak görür.⁷⁷

İbn Haldun, mücahedenin meşruiyetini sorgularken, onun keşf için yapılmasını hoş karşılamayıp mahzurlu görmüştür.⁷⁸ Bu nedenle keşf yoluyla bilgi edinmenin mutasavvıfların sadece bir kısmının ilgi odağı olduğunu ifade etmiştir. İbn Haldun'a göre nefisle mücadelenin ve halvete çekilerek ibadet ve zikirle meşgul olmanın bir sonucu olarak çok defa duyuların perdeleri kalkar, maddi olan bu perdelerin kalkmasıyla duyu sahibinin hiç birini idrak edemeyeceği emr-i ilahiye ait gaybi alemlere ulaşarak, o alemlerin hallerini anlamak imkanı meydana gelir. Ruh zahiri duyulardan sıyrılarak içe çekilirse, duyuların his ve idrakleri zayıflar. Ruhun kuvveti artar, kudreti genişler, türeyip gelişmesi tazelenir, ruhun bu gelişmesine zikir yardım eder. Çünkü zikir, ruhun gelişmesi için bir gıda hükmündedir. Ruh, mücadele ve zikirle gelişmesine devam eder. İlim derecesinden sonra şuhud yani huzur derecesine yükselir. Burada duyuların engellemesi ortadan kalkar. Nefsin zatının vücudu tamamlanır ki, bu idrakin kendisidir. Nefs bu dereceye yükseldikten sonra bir takım ilahi bağışlara nail ve ilahi bilgilere ve birçok gaybi sırlara vakıf olur, meleklerin ufuk ve çevresi olan yüksek alemlere ulaşır. Keşf adıyla anılan bu hal, nefisleriyle mücadele edenlerin birçoğunda bulunur; bunlar, kendilerinden başkasının idrak edemediği hakikatlerini idrak ettikleri gibi birçok olay ve hadiseleri de vukuundan önce bilirler.⁷⁹

İlhami bilginin (maddi ve bedeni) bulanıklıklardan arınma ve saf hale gelme konusundaki mertebeleri muhtelifdir. Bu mertebelerin ilkinde muhadara denir. Muhadara hicap perdelerinin sonu, keşif mertebesinin ilkidir. Ondan sonra mükāşefe, daha sonra da müşahade gelir. Müşahade benliğin eseri tamamen yok olduğu zaman meydana gelir.⁸⁰ Buna göre benliğin yok olmasıyla ilham tarzı bilgiye ulaşılmış olur.

Duyusal olandan sıyrılmanın belirli bir egzersizle meydana geldiğini söylemek, bir anlamda mistik tecrübenin Müslümanlar dışında da imkanına işaret etmektedir.⁸¹ Çünkü sihirbazlar, Hristiyanlar ve başkaları perhiz, riyazet, açlık ve halvetlere çekilmek suretiyle bu tarz bilgilere ulaşabilir.⁸² Ancak İbn Haldun'a göre keşfi bilginin doğru ve güvenilir olması için, keşf mücahedesinde kişi takva ehli olmalı, istikamet üzere olmalı, Allah'a giden yolu katetmiş doğru bir şeyhi rehber edinmeli, halvete çekilmeli ve sağlam bir iradeye sahip olmalıdır.⁸³ Riyazet ve zikir de yapılmalıdır. Sadece riyazet yapılır, zikir yerine getirilmezse bilgiler şeytani olur. Ayrıca niyet açısından mutasavvıfların çoğunluğunun bu metodundaki maksadı gaybi bilgileri elde etmek değildir, Allah'ın rızasını kazanmaktır.⁸⁴ Buna göre mücahede asıl gaye keşfi bilgiye ulaşmak olmamalı, ancak ulaşmak istenirse de doğru ve güvenilir bilgi için, İslam'a özgü şartlar yerine getirilmelidir. Şartlar yerine getirilmediği için sihirbazların, Hristiyanların ve başkalarının keşifleri bilinen şeylerin hakikatleri olmaktan ziyade, kendi kanaatlerinin zuhurudur.⁸⁵

⁷⁶ İbn Haldun, el-Mukaddime, c. 1 s. 171.

⁷⁷ İbn Haldun, Tasavvufun Mahiyeti, s. 107, 109.

⁷⁸ İbn Haldun, age., s. 147.

⁷⁹ İbn Haldun, el-Mukaddime, c. 3 s. 52-53.; İbn Haldun, Mukaddime, c. 2 s. 545-546.

⁸⁰ İbn Haldun, Tasavvufun Mahiyeti, s. 118.

⁸¹ Bedir, agm., s. 228-229.

⁸² İbn Haldun, Mukaddime, c. 2 s. 547-548. Bu tarz bir gerekçe orijinal metinde bulunmamaktadır. Bkz. İbn Haldun, el-Mukaddime, c. 3 s. 53.

⁸³ İbn Haldun, Tasavvufun Mahiyeti, s. 132-135.

⁸⁴ İbn Haldun, el-Mukaddime, c. 1 s. 171.

⁸⁵ İbn Haldun, Tasavvufun Mahiyeti, s. 134.

Tasavvuf ehlinde şartları yerine getirenler bilgileri Allah'ın yardımıyla alırlar. Bu nedenle onların elde ettikleri bilgiler sihir nevinden sayılmaz. Çünkü sufilerin mezhep ve tarikatları peygamberliğin eserleri ve peygamberliğe bağlıdır. Bu dereceye yükselenler kendi durumları, imanları ve Allah'ın buyruk ve sözleriyle amel etmeleri nispetinde Allah'ın yardımına erişirler.⁸⁶

İbn Haldun'a göre her şeyin gerçeği keşf ehli veli insanların tabiatlarında resmedilmiştir. Bunların bilgi daireleri çok geniş olup, duyu ve hayal vasıtasıyla bildiklerine, üstelik birçok gizli sırlara sahip olurlar ve ilahi bilgileri elde ederler. Bunların daldıkları iç müşahedeleri bilgi ve buluştan ibaret olup sınırı, başlangıcı ve sonu yoktur. Bunlar, gaipten ilimler telakki ederler, bunlara birçok sırlar belli olur.⁸⁷

İlham türü temaşa ve marifet için ölümden sonra daha ziyade bir keşf ve vuzuh vaki olur. Bu derece bir keşfin ve vuzuhun dünyada iken vaki olmasına beden engel olmaktadır. Ahiretteki keşf ve vuzuh görülen şey mesabesinde olur.⁸⁸ Ölümden önce ölümden sonra hasıl olacak şeyler veya ona yakın hususlar vaki olur.⁸⁹ Ancak bu dünyada da ilham yoluyla nübüvvet, vahiy, kadir gecesi, keramet, cennet ve cehennemin mahiyeti gibi konuların hakikatine dair bilgi edinilebilir.⁹⁰

İbn Haldun'a göre, gayb aleminin hakikat ve keşfine ilişkin söylenenler, müteşabih bir alan olup burada elde edilen bulgular sübjektif olup, aynı tecrübeye sahip olmayanlar tarafından anlaşılamaz. Ayrıca elde edilenler metafizik alana ait olduğu için bunların ifade edilmesi için "dil" de yeterli değildir. Bu nedenle kelam sahasında müteşabihlerin mahiyeti Tanrı'ya havale edildiği gibi bunların içyüzünü kavramak için uğraşmak boş ve gereksizdir. Bu kapsamda bazı mutasavvıfların tasavvufi tecrübenin sonucu olarak ortaya çıkan perdenin açılmasına duydukları ilgi doğru değildir.⁹¹

İbn Haldun'a göre, kesbî ilmin zarureti duyu ile, vahiy ile hasıl olan bilginin zarureti ise dinen malumdur. Fakat ilhamla hasıl olan ilmi tasdik ve kabul etmek bir vicdan işidir.⁹² Keşfi bilgi vicdani olduğu için doğrulanması da çok zordur. Bu nedenle keşfi bilgiler metafiziksel sorunların anlaşılmasına katkı sağlayabilir, ancak bireysel bilgi olarak değerlendirilmek zorundadır.

3.3.3. RÜYA

Rüya, ruhani bir şey olup, onun hakikatine nefis-i natika vakıf olur. Rüya, uykuda iken ruhun manalar alemine dalması sonucunda, gaipten kendisine akseden varlıkların şekil ve suretini bir anda görmekten ibarettir.⁹³ Rüya, insanın onu kast etmesi ve istemesiyle görülen şeyler değildir. Zira nefis arzu ettiği zaman bilmek istediği nesneleri uykusunda müşahade etmeye ve görmeye muktedir değildir.⁹⁴ Rüya yoluyla bilgi ortaya koyma istidadı her insanda imkan dahilinde ise de, herkes rüya göremez, rüya görmek için belli aşamalardan geçmek gerekir. Zira bu istidadın bilfiil eyleme geçmesine mani olan pek çok engeller vardır. Bunların en büyüğü zahiri duyulardır. Tanrı, bu zahiri perdeleri ortadan kaldırmak üzere uykuyu insanlar için tabii ve yaratılışlarından gelen bir özellik kılmıştır.⁹⁵

İbn Haldun'a göre kişi, uyku halinde beden, maddi şeyler ve batınî kuvvelerle ilişkisini kestiğinden, diğer ruhanî varlıklar gibi bir varlık haline gelir. Bu şekilde gaybi aleme yöneldiğinde,

⁸⁶ Bkz. İbn Haldun, el-Mukaddime, c. 3 s. 116.

⁸⁷ İbn Haldun, el-Mukaddime, c. 1 s. 155-156.

⁸⁸ İbn Haldun, Tasavvufun Mahiyeti, s. 115.

⁸⁹ İbn Haldun, age., s. 132.

⁹⁰ İbn Haldun, age., s. 151.

⁹¹ Bedir, agm., s. 229.

⁹² İbn Haldun, age., s. 107.

⁹³ İbn Haldun, el-Mukaddime, c. 1 s. 161-164.

⁹⁴ İbn Haldun, age., c. 1 s. 165.

⁹⁵ İbn Haldun, age., c. 1 s. 162-163.

melekleri ve diğer latif cisimleri manevi idrakle müşahade eder. Ruh, rüyada vasıtasız olarak bizzat telakki ettiği gaybi bilgileri müşahade ettikten sonra muhayyile (hayal) kuvvesine sunar.⁹⁶ Hayal kendisine sunulan suretleri, duyulardan biri ile duyulmuş bir suret şeklinde tasvir eder. Duyulardan birisi o sureti o zamana kadar idrak etmemiş ise, hayal onu tasvir edemez.⁹⁷ Hayal kuvvesi gaipen sunulan manaları ya olduğu gibi hakikati üzere kabul eder veyahut bu manaları birbirine benzeyen formlara sokar. Bu manalar birbirine benzeyen formlara sokulduğu takdirde yoruma muhtaç olur.⁹⁸

Rüya yoluyla bilgi edinme, rüyanın nasıl yorumlanacağına bağlıdır. Rüyada görülen şeylerin bir kısmı aşık ve açık olup, tabire muhtaç olmaz. Bu tarz rüya ile doğrudan bilgi elde edilir. Tabire muhtaç olması, görülen rüya ile ifade edilen mananın birbirine yakın olmasından ileri gelir.⁹⁹ Ayrıca ruhun rüyadaki iktibası zayıf, birbirine karışık ve benzer bir halde olup, hayaldeki misali açık değil ise bu benzeyiş ve karışıklığından dolayı rüya yine yorumlanmaya muhtaçtır. Rüyada iktibas edilen bilgiler kuvvetli ise iktibaslar birbirine benzemediği, hayal ve misalden uzak olduğu için yorumlanmaya muhtaç değildir.¹⁰⁰ Ruh ya açık ya temsili bir şekilde veya hikaye (yansıma) yolu ile emir aleminden bir takım idrakler alır. Bu nevi idraklerin doğru olduğuna, uyanık iken vaka haline gelmeleri şahitlik etmektedir.¹⁰¹

İbn Haldun, rüyada bir şeyler öğrenmenin imkanından yola çıkarak, uykuda iken gaybi şeyleri bilmek mümkün ise, uyku dışındaki hallerde de bunun meydana gelmesinin imkansız olmadığı yargısına ulaşır. Çünkü ona göre bu hal ve vakaları idrak eden kuvvet birdir ve bu özellikler de insanların geneli için geçerlidir.¹⁰² Rüyadan vahyin ve ilhamın hakikatine gitme ameliyesi Farabi ve İbn Sina'nın rüya ve vahiy görüşünü hatırlatmaktadır.¹⁰³

3.3.4. KEHANET SİHİR TILSIM

İbn Haldun'a göre kehanet, sihir ve tılsım herhangi bir vasıtanın yardımı olmadan veyahut semavî kuvvelerin yardımıyla, beşeri nefislerin unsurlar âlemine tesir etme kudret ve istidadını bildiren bilgi türleridir.¹⁰⁴ Kahinler uzun müddet aynalara bakarlar veya başka unsurlar kullanarak kendilerinden geçerler, beden ile olan bağları kesildikten sonra bilmek istedikleri şeyler hakkında nefislerinde bir suret ve bilgi meydana gelir. Sonra uyku halinde olduğu gibi tekrar eski haline dönerler. Hiss-i müştereklerinde meydana gelen suret ve manaları halka haber verirler. Bu haberlerin, gaybi âleme yöneldiklerinde kendilerine remz ve işaret yoluyla anlatıldığını iddia ederler.¹⁰⁵

Kehanet, sihir, tılsım ve hokkabazlığa sahip olan nefisler kişilerin hayal kuvvelerine teveccüh edip, o kuvvetlere bir nevi etki ederler. Bunlar kişilere arzu ettikleri her çeşit hayalleri ve vehimleri oluşturduktan sonra, bu hayal ve vehimleri nefislerindeki kuvvet ve istidatla seyircilerin gözleri ile görebilecekleri bir hale getirirler. Bundan sonra seyirciler bahçeler ve saraylar gibi nesneleri gördüğünü zannederler. Halbuki olmuş bir şey yoktur (hep vehim ve hayalden ibarettir). Sihirbazlarda bu kuvvet, diğer bütün beşeri kuvvetlerde olduğu gibi, ancak bilkuvve var olup, yalnız riyazet ile fiilen bulunur. Sihirbazların riyazetinin tamamı ancak her çeşit ululama ve

⁹⁶ İbn Haldun, age., c. 1 s. 161-164.; İbn Haldun, Mukaddime, c. 1 s. 251-257.

⁹⁷ İbn Haldun, el-Mukaddime, c. 3 s. 67.; İbn Haldun, Mukaddime, c. 2 s. 564-565.

⁹⁸ İbn Haldun, el-Mukaddime, c. 1 s. 161-164.; İbn Haldun, Mukaddime, c. 1 s. 251-257. İbn Sina'da da rüya olayında muhayyile gücü etkindir. Ancak muhayyileye etki eden faal akıldır. Peker, agm., s. 173. İbn Haldun'da ise insanın kendi nefsi etkindir. Faal akıldan bilgi alma olayı yoktur. Bkz. İbn Haldun, el-Mukaddime, c. 3 s.178 vd.

⁹⁹ İbn Haldun, el-Mukaddime, c. 3 s. 67.; İbn Haldun, Mukaddime, c. 2 s. 564.

¹⁰⁰ İbn Haldun, el-Mukaddime, c. 1 s. 161.

¹⁰¹ İbn Haldun, Tasavvufun Mahiyeti, s. 107.

¹⁰² İbn Haldun, el-Mukaddime, c. 1 s. 164-165.

¹⁰³ Peker, agm. s. 157-176.

¹⁰⁴ İbn Haldun, el-Mukaddime, c. 3 s. 108.

¹⁰⁵ İbn Haldun, Mukaddime, c. 1 s. 264.

ibadetle; alçaklık ve küçüklük göstererek, feleklerle, yıldızlara, yüce âlemlere ve şeytanlara yönelmekten ibarettir.¹⁰⁶

Nefs açısından, kahinle nefis kısmında zikredilen birinci sınıf nefse sahip insanları karşılaştırdığımızda, kahinlerin ruhlar âlemi ve ruhaniyetle ilgili münasebetlerinin diğer insanların ruhlar ile olan münasebetlerinden daha kuvvetli olduğu görülür. Örneğin diğer insanlar, ruhlar âlemi ile olan haletin bir örneğini ancak uykularında görürler. Kahinlerin ruhlar âlemi ile münasebete olan istidatları onlardan daha kuvvetli olduğu için onların gaybi halleri bilmeleri de rüyada görmekten daha kuvvetlidir.¹⁰⁷

Yine nefis açısından dördüncü sınıf nefse sahip olan peygamberlerle kahinleri mukayese ettiğimizde, peygamberlere nispeten kahin sınıfının kuvvet ve kudreti yaratılış itibarıyla zayıftır. Kahinlerin nefis ve ruhları yaratılışları, istidatları ve olgunluk dereceleri bakımından peygamberler gibi büyük harikalar yapmaktan aciz oldukları için idrak ve bilgileri de külli işlerden ziyade, his ve hayal ile bilinen küçük cüz'î işlere hasredilmiştir.¹⁰⁸

Ancak kahinlerin cüz'î olan şeyleri bilmenin vasıtası olan hayal kuvvesi son derece işlek olur. Hayal, uyku ve uyanık hallerde cüziyata tamamıyla nüfuz eder. Muhayyile kahin için bir ayna hizmeti de görür. Kahin istediği zaman muhayyilesine başvurur. Ancak kahinin ilhamı şeytandan geldiği için o, akli olan şeyleri anlamak hususunda kemal derecesine ulaşamaz. Bazı vasıtalar kullanması sonucu kalplerinde bir şeyler doğar. Bu yabancı vasıtaların yardımı ile diline geleni söyler, doğru söylediği ve gerçeğe uyduğu anlar olduğu gibi, yalan da olabilir. Çünkü o kendisinin zati olan idraki dışındaki yabancı vasıtalarla eksikliğini tamamlamak istemiştir. Bundan dolayı haber verdikleri doğru da olabilir yalan da olabilir. Sözlerine inanılmaz. Çoğu zaman gaipten haber aldıklarını zannederek zan ve tahminlere dalar ve kendilerinden sorularda bulunanları süslü sözlerle aldatırlar.¹⁰⁹ Şeriat kehanet, sihir ve tılsımı insanlara doğru bilgi vermediği ve zararlı olduğu için hepsini bir cinsten sayarak, tamamını yasak etmiş, haram kılmıştır.¹¹⁰

Bilginin kaynakları ve alanlarını genel olarak değerlendirirsek, İbn Haldun'un umran ve tarih ilmine dair konulardaki yönteminin Pozitivist-aydınlanmacı bir sosyal bilimci gibi ampirik rasyonalizme bağlı ama nefsin ait olduğu bir aşkın dünyaya ve bu dünyaya vahiy, ilham gibi bir yolla bir şekilde ulaşılabileceğine inanması ile de aydınlanmacı pozitivist düşünceden ayrılır.¹¹¹

İslâmî düşünme biçimi ve dünya görüşünün hâkim olduğu bir ortamda yetişip eser vermiş olan İbn Haldun, zihniyetini dokuyan bu epistemolojik çerçeve dolayısıyla bilgi kaynakları arasında kategorik ayrımlar yapmış, ancak bir kısmını dışlamamıştır. Bu sebeple bilgi türleri arasında bir çatışma durumunun olduğu düşüncesine de kapılmamıştır. Belki bu türler/kaynaklar arasında bir sıralama gözetmiştir. Bu hiyerarşik yapının en üst noktasına vahiy yerleştirmiştir. Ayrıca bilgi elde etme yollarını da birbirine alternatif olarak görmemiş, bilimsel yöntem konusunda indirgemecilikten uzak bir tavır takınmıştır. Bu sebeple, İbn Haldun'u -Batı düşüncesinde genelde yapıldığı üzere- rasyonalist, ampirist, intüisyonist gibi kategorilere dâhil etmek doğru değildir.¹¹²

4. BİLGİNİN DEĞERİ

Doğruluk: Bilginin öncelikli olarak yalandan uzak ve doğru olması gerekir. İbn Haldun'a göre fikir ve mezhep taraftarlığı, haberleri nakil ve rivayet eden kişinin şahsi düşüncesi, maksatları

¹⁰⁶ İbn Haldun, el-Mukaddime, c. 3 s. 110.

¹⁰⁷ İbn Haldun, age., c. 1 s. 161.; İbn Haldun, Mukaddime, c. 1 s. 250.

¹⁰⁸ İbn Haldun, el-Mukaddime, c. 1 s. 158-159.

¹⁰⁹ İbn Haldun, el-Mukaddime, c. 1 s. 158-159.

¹¹⁰ İbn Haldun, age., c. 3 s. 117.

¹¹¹ Bedir, agm., s. 232.

¹¹² Ardiç, agm., s. 162.

zan ve tahmine göre olayları nakletme, haberleri incelemeyen doğru olduğu vehmine kapılma, halleri olaylarla karşılaştırma keyfiyetini bilmeme, başkalarına yaranma isteği, içtimai hayatın tabiatını bilmeme özellikleri, doğru bilgiye yalanın karışmasını sağlar. Yalan haberi, doğrusundan ayırt etmenin en iyi metodu haberin tabîî kanunlara uygun olması itibariyle doğru olmasıdır. Bu metotla haber verilen şey mümkün değilse haber uydurma ve yalandır.¹¹³

Duyu, deney ve akıl duyusal dünya ile sınırlı kaldığı müddetçe verdikleri bilgiler doğru kabul edilirken, ilham ve rüya ise sübjektif bilgi kaynakları olduğu için onlar vasıtasıyla ortaya konulan bilgiler de sübjektiflik arz eder. Vahiy bilginin doğruluk ölçütü ise peygamberin davasının doğruluğuna tanıklık eden harikalar izhar etmeleridir.¹¹⁴

Uygulanabilirlik: Bilgi bir sözdür. Ancak İslam dininde söz ile eylemin birlikteliği önemlidir.¹¹⁵ Tabiat dünyasına ait bilgiler doğrudan uygulanabilirlik özelliğine sahip iken, ilham türü bilgiler ise vahiy bilgileriyle doğrulanmak ve ters düşmemekle uygulanabilirlik özelliğine sahip olur.

Doğru bilginin doğruluk değeri onun ispat edilmesinin veya edilmemesinin yanında tahkik edilmesidir. Özellikle tabiat felsefesi ve fizik konusunda bu ölçüye dikkat edilmiştir. İlmî bilginin değerini, onun ispat edilmiş olmasında değil, tahkik edilmesinde bulması, doğru öncüllerden doğru kıyasların elde edilmesiyle ispatlanmış önermenin doğru olması gerektiğini savunan Aristoteles'in bu konudaki görüşünü yeterli bulmamıştır.¹¹⁶

Dine Uygunluk: İbn Haldun, akli ve nakli ilimleri değerlendirirken, vahyin birincil bilgi kaynağı olduğunu vurgulamış ve genel anlamda bilginin değer ölçütü olarak, bir bilginin doğru olmasının yanında Kur'an ve Sünnete uygun olmasını da şart koşmuştur.

İbn Haldun herhangi bir konuda düşüncelerini serdederken öncelikle vahyî bilgiyi birer veri olarak almış, akla ve müşâhedeye dayanan izahlarını bu veriler üzerine bina etmiştir. Dahası, akli muhakeme ve gözleme dayanmak suretiyle bir iddia öne sürdüğü veya bu yolla kendinden öncekilerin görüşlerini değerlendirip eleştiriye tâbi tuttuğunda da genellikle bir ayet veya bir hadis delil getirmiştir.¹¹⁷

Yararlılık: Bilginin faydalı veya zararlı olması dikkate alınır. Nitekim her iş, vereceği zarar ölçüsünde yasak edilmiştir. Eğer bir iş bizim için önemli olmadığı gibi, zararı da yok ise en azından Allah'a yaklaşmak maksadıyla terkedilmelidir. Çünkü bir kişinin güzel ve iyi bir Müslüman olması faydasız şeyleri bırakmasıyla olur.¹¹⁸

Bilgi, insanın psikolojik rahatlamasını sağlar.¹¹⁹ İnsanın "saadet-i dâreyn", yani hem dünyada hem de âhirette mutluluğa ulaşmasını sağlar.¹²⁰ Rahatlama ve mutluluk da insanın manevi ve psikolojik yararlılığı adına önemli unsurlardır.

SONUÇ

İbn Haldun, bilgi felsefesini İslami düşünüş içerisinde konumlandırmıştır. Bu konjoktürde peripatetik filozoflara "karşı" bir duruş sergilemiştir. Ancak rüya ve duyusal bilginin oluşumu gibi konularda Meşşâî filozoflardan yararlanırken, yer yer Gazali çizgisini izlemiştir. Filozofları

¹¹³ İbn Haldun, Mukaddime, c. 1 s. 83-90.

¹¹⁴ İbn Haldun, age., c. 1 s. 221.

¹¹⁵ İbn Haldun, el-Mukaddime, c. 3 s. 27-28.; İbn Haldun, Mukaddime, c. 2 s. 523.

¹¹⁶ Arslan, age., 404-405, 411.

¹¹⁷ Ardıç, agm., s. 162.

¹¹⁸ İbn Haldun, el-Mukaddime, c. 3 s. 117.

¹¹⁹ İbn Haldun, Mukaddime, c. 3 s. 107.

¹²⁰ Ardıç, agm., s. 166-167.

eleştirisini Gazzâlî'nin aksine, din zaviyesinden yapmak yerine, epistemolojik bir zemine oturtmuştur.

İbn Haldun, Batı'da birbirine zıt görünen sansualizm, rasyonalizm ve intiüsyonizm gibi bilginin kaynakları ve alanlarına dair indirgemeci görüşlerden uzak durmuştur. Duyu, deney ve aklın yeterli olmadığı alanlarda rüya, keşf ve vahyin bilgi sağladığını ifade etmiştir. İnanan açısından keşf vb. bilgilerin dayanağının vahiy olgusu olduğunu açıklarken, felsefî açıdan vahiy, keşf, sihir vb. bilgilerin dayanağının rüya olduğunu ileri sürmüştür.

İbn Haldun'un bilgi felsefesindeki zahiri ve batınî duyuların kullanımı ve nefsin etkinliği sürecinde beynin kuvveleri, hafıza ve külli suretlerin ediminin nasıllığı, modern psikolojinin öğrenme, davranışın biyolojik temelleri ve bellek kuramlarına işaret etmektedir.

Bilgi kuramı eklektik bir bilgi felsefesi görünümü arz etse de, yeni bilgi alanlarını bilgi felsefesine sunması, bilgi alan ve kaynaklarını kendine göre kategorileştirmesi, bilgi yöntemi ve değerine ilişkin orijinal söylemleri, felsefe, tasavvuf ve kelam ilimlerinin verilerini işlevselleştirmesi kendine özgü bir bilgi kuramı ortaya koyduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

- AÇIKGENÇ, Alparslan, Bilgi Felsefesi, İstanbul 1992.
- ARDIÇ, Nurullah, "İbn Haldun ve Weber'de Bilgi ve Bilim Sorunu", DÎVÂN İlmî Araştırmalar, c.2 S. 15 Y. 2003 ss. 139-167.
- ARSLAN, Ahmet, İbn-i Haldun, Vadi Yayınları, Ankara 1997.
- ATAY, Hüseyin, "Kur'an'da Bilgi Teorisi", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 26, Y. 1968 ss. 155-176.
- AYNÎ, Mehmet Ali, "Nefs Kelimesinin Manaları", Dârulfunûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, İstanbul 1930, c. IV, S. 14.
- BAÇ, Murat, Epistemoloji, Ed. Demet Taşdelen, Felsefe, Anadolu Ün. Yay., Eskişehir 2011.
- BEDİR, Murteza, "İbn Haldun'un Gözüyle Nakli İlimler", İSAM, Uluslararası Sempozyum Geçmişten Geleceğe İbn Haldun İstanbul 3-4 Haziran 2006, ss. 219-233.
- BLACHERE, Régis, "Nefs Kelimesinin Kur'ân'da Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar", Çev. Sadık Kılıç, AÜİFKD, Erzurum 1982, sy. 5, ss. 189-196.
- CÜCELOĞLU, Doğan, İnsan ve Davranışı, Remzi Kitabevi, İstanbul 2010.
- ÇATAK, Adem, Şeyh İslam'ın Mu'înü'l-Mürîd Adlı Eserindeki Bazı Tasavvufi Kavramlar", Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Doi Number :<http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.3016> Volume 7/2 Spring 2012, p.279-303 , Ankara/Turkey.
- ÇİFTÇİ, Ali, YILMAZ, Nihat, "İbn Haldun'un Siyaset Teorisi ve Siyasal Sistem Sınıflandırması", Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Doi Number :<http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.5458> Volume 8/7 Summer 2013, p. 83-93, Ankara-Turkey.
- EBU ZEYD, Mina Ahmed, el-Fikru'l-Kelamî Inde İbn Haldun, el-Müessesetü'l-Câmi'a, Beyrut 1997.
- FARABÎ, Ta'likât, Haydarabat 1346.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 9/8 Summer 2014



- GAZZÂLÎ, el-Munkız mine'd-Dalâl, Tahk. Mahmud Bîcû, Daru't-Takva, Dimaşk 2010.
-, Filozofların Tutarsızlığı, Çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yay., İstanbul 1981.
- GÖRGÜN, Tahsin, "İbn Haldun", TDV İslam Ansiklopedisi, TDV Yay., c. 19 İstanbul 1999.
- İBN HALDUN, el-Mukaddime, Tahk. Abdüsselam eş-Şeddâdî, ed-Dâru'l-Beydâ 2005.
-, Mukaddime, Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2008.
-, Mukaddime, Çev. Zakir Kadiri Ugan, MEB Yay., c. 1 İstanbul 1997.
-, Mukaddime, Çev. Zakir Kadiri Ugan, MEB Yay., c. 2 İstanbul 1991.
-, Mukaddime, Çev. Zakir Kadiri Ugan, MEB Yay., c. 3 İstanbul 1996.
-, Tasavvufun Mahiyeti (Şifâu's-Sâil), Çev. S. Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1998.
- İBN RÜŞD, Faslu'l-Makal, Tahk. Muhammed Imara, Daru's-Selâm, Kahire 2012.
- İBN SİNA, Metafizik II, Litera Yay., İstanbul 2005.
- İNAN, Muhammed Abdullah, İbn Haldun Hayatuhu ve Turâsuhu'l-Fikri, Kahire 1933.
- PEKER, "Hidayet, Fârâbî ve İbn Sina'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası", Uludağ Ün İLF Der. c. 17 S. 1, Y. 2008 ss. 157-165.
- SARITAŞ, Kamil (2013). "Gümüşhanevî'de İnsan Felsefesi", Turkish Studies-International Periodical for Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 8/12 Fall, ISSN: 1308-2140, www.turkishstudies.net, Doi Number :http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies 5719. p. 1117-1133.
- UYSAL, Enver, Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlaki İçeriği, Uludağ Üniversitesi İLF Der. c.13 S.2 Y. 2004 s.141-156.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, İslam Düşüncesi, Ülken Yay., İstanbul 2005.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 9/8 Summer 2014

