

ULUSLARARASI İBN HALDÛN SEMPOZYUMU
INTERNATIONAL IBN KHALDUN SYMPOSIUM
01-03 Kasım/November 2013 – ÇORUM/TURKEY

DÜZENLEME KURULU/ORGANIZING COMMITTEE

Muzaffer Külcü (Çorum Belediye Başkanı)
Prof. Dr. Reha Metin Alkan (Hitit Üni. Rektörü)
Prof. Dr. Mesut Okumuş (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi Dekanı)
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez (İstanbul Üni.)
Prof. Dr. Ferit Uslu (Hitit Üni.)
Prof. Dr. Mustafa Bıyık (Hitit Üni.)
Yrd. Doç. Dr. Şahabettin Ergüven (Hitit Üni.)

Çorum Belediyesi Kültür Yayınları
Uluslararası İbn Haldûn Sempozyumu/International Ibn Khaldun Symposium

ISBN: 978-605-84272-0-4

Dizgi, Kapak: Ankara Dizgi Evi
Baskı, cilt, kapak baskısı: Salmat Mat. Bab. Yay. Ltd. Şti.
Birinci Basım: Ağustos 2015

Uluslararası İbn Haldûn Sempozyumu

International Ibn Khaldun Symposium

01-03 Kasım/November 2013 – ÇORUM/TURKEY

Editörler

Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ

Arş. Gör. Ömer DİNÇ

Çorum Belediyesi Kültür Yayınları

Ankara 2015

KATILIMCILAR/PARTICIPANTS

1. Prof. Dr. Âdem Apak, Uludağ Üniversitesi, BURSA
2. Prof. Dr. Adnan Demircan, İstanbul Üniversitesi, İSTANBUL
3. Prof. Dr. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi, İZMİR
4. Prof. Dr. Altan Çetin, Gazi Üniversitesi, ANKARA
5. Prof. Dr. Celaleddin Çelik, Erciyes Üniversitesi, KAYSERİ
6. Prof. Dr. Erkan Yar, Fırat Üniversitesi, ELAZIĞ
7. Prof. Dr. Ferit Uslu, Hitit Üniversitesi, ÇORUM
8. Prof. Dr. Mabrouk al-Bahi, Safakis Üniversitesi, TUNUS
9. Prof. Dr. Mehmet Azimli, Hitit Üniversitesi, ÇORUM
10. Prof. Dr. Mehmet Demiryürek, Hitit Üniversitesi, ÇORUM
11. Prof. Dr. Mehmet Eren, Necmeddin Erbakan Üniversitesi, KONYA
12. Prof. Dr. Mesut Okumuş, Hitit Üniversitesi, ÇORUM
13. Prof. Dr. Mevlüt Albayrak, Süleyman Demirel Üniversitesi, ISPARTA
14. Prof. Dr. Mevlüt Uyanık Hitit Üniversitesi, ÇORUM
15. Prof. Dr. Neşet Toka, Yıldız Teknik Üniversitesi, İSTANBUL
16. Prof. Dr. Nevzat Tartı, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, VAN
17. Prof. Dr. Süleyman Uludağ, Uludağ Üniversitesi, BURSA
18. Doç. Dr. Adem Efe, Süleyman Demirel Üniversitesi, ISPARTA
19. Doç. Dr. Âdem Korukçu, Hitit Üniversitesi, ÇORUM
20. Doç. Dr. Cemil Hakyemez, Hitit Üniversitesi, ÇORUM
21. Doç. Dr. Fatih Toktaş, Dokuz Eylül Üniversitesi, İZMİR
22. Doç. Dr. Hamadi Zoueyb, Safakis Üniversitesi, TUNUS
23. Doç. Dr. İlyas Gökhan, Nevşehir Üniversitesi, NEVŞEHİR
24. Doç. Dr. Hörmət Cavadova, Bakü Devlet Üniversitesi, AZERBAJYAN
25. Doç. Dr. Musab el-Hayr Elsayed Mostafa el-İdrisi, Katar Üniversitesi, KATAR
26. Doç. Dr. Mustafa Bıyık, Hitit Üniversitesi, ÇORUM
27. Doç. Dr. Mustaf DURAK, Süleyman Demirel Üniversitesi, ISPARTA
28. Doç. Dr. Sebine Nimetzade, Bakü Devlet Üniversitesi, AZERBAJYAN
29. Yrd. Doç. Dr. Ali Hatalmış, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, VAN
30. Yrd. Doç. Dr. Ali Kürşat Turgut, Akdeniz Üniversitesi, ANTALYA
31. Yrd. Doç. Dr. Aytekin Demircioğlu, Sinop Üniversitesi, SİNOP
32. Yrd. Doç. Dr. Galip Çağ, Çankırı Karatekin Üniversitesi, ÇANKIRI
33. Yrd. Doç. Dr. Gökhan KAYA, Hitit Üniversitesi, ÇORUM
34. Yrd. Doç. Dr. Gülse Aksoy, Bartın Üniversitesi, BARTIN
35. Yrd. Doç. Dr. Hasan Tanrıverdi, Gümüşhane Üniversitesi, GÜMÜŞHANE
36. Yrd. Doç. Dr. İsmail Pırlanta, Gümüşhane Üniversitesi, GÜMÜŞHANE
37. Yrd. Doç. Dr. Kamil Sarıtaş, Gümüşhane Üniversitesi, GÜMÜŞHANE
38. Yrd. Doç. Dr. Mehmet Kuyurtar, Ege Üniversitesi, İZMİR
39. Yrd. Doç. Dr. M. Nadir Özdemir, Bülent Ecevit Üniversitesi, ZONGULDAK
40. Yrd. Doç. Dr. Mehmet Tıraşçı, Cumhuriyet Üniversitesi, SİVAS
41. Yrd. Doç. Dr. Muhammet ÖZDEMİR, Katip Çelebi Üniversitesi, İZMİR
42. Yrd. Doç. Dr. Sefer Yavuz, Hitit Üniversitesi, ÇORUM
43. Yrd. Doç. Dr. Yakut Aliyeva, Bakü Devlet Üniversitesi, AZERBAJYAN
44. Yrd. Doç. Yusuf ACUNER, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, RİZE
45. Öğr. Gör. Muhammed İhsan Hacıismailoğlu, Hitit Üniversitesi, ÇORUM
46. Arş. Gör. Dr. Bilgehan Bengü Tortuk, Süleyman Demirel Üniversitesi, ISPARTA
47. Arş. Gör. Dr. Hakan Öztürk, Fırat Üniversitesi, ELAZIĞ
48. Arş. Gör. Dr. Kevser Çelik, Süleyman Demirel Üniversitesi, ISPARTA
49. Dr. Gülüşan Göcen, Mobil İmam-Hatip Ortaokulu, İSTANBUL
50. Arş. Gör. Zeynep Güngörmez, K. Sütçü İmam Üniversitesi, MARAŞ
51. Arş. Gör. Muhammet İrğat, Adıyaman Üniversitesi, ADIYAMAN
52. Uzm. Selim Sözer, Süleyman Demirel Üniversitesi, ISPARTA
53. Cemile Barışan, Marmara Üniversitesi, İSTANBUL
54. Ercan Çelik, Süleyman Demirel Üniversitesi, ISPARTA
55. İlhan Zengin, Hacettepe Üniversitesi, ANKARA

İÇİNDEKİLER

AÇILIŞ KONUŞMALARI

Mesut Okumuş.....	9
Reha Metin Alkan	13
Muzaffer Külcü	15

AÇILIŞ KONFERANSI

Süleyman Uludağ İbn Haldûn'un İlimler Tarihindeki Yeri.....	19
----------------------------------------------------------------	----

I. OTURUM

Ahmet Arslan İbn Haldûn'un Halifelik ve Papalık Karşılaştırması.....	25
Neşet Toku Reel-Politiğin İlk Filozofu İbn Haldûn	37
Mevlüt Albayrak Boş ve Tehlikeli Alan: Felsefe	47
Cemil Hakyemez İbn Haldûn ve İmamet-Siyaset Algısında Farklılaşma Arayışları	65

II. OTURUM

Adnan Demircan İbn Haldûn'un Tarihçilere Yönelttiği Tenkitler	75
İlyas Gökhan İbn Haldûn'un Memlûk Sultanları ile İlişkisi.....	83
Nevzat Tartı İbn Haldûn'da Yerleşik Hayat Eleştirisi	93
Âdem Apak İbn Haldûn'un Mülk Kuramının Temel Kavramı Asabiyyetin Mahiyeti ve Tezahürleri	103

III. OTURUM

Mehmet Demiryürek Son Osmanlı Vak'anüvisi Abdurrahman Şeref Efendi ve İbn Haldûn	115
Altan Çetin - Galip Çağ Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Meselesine İbn Haldûnca Bakmak veya İbn Haldûn Odağında Yeni Bir Modelleme	123
Aytekin Demircioğlu Doğal Koşulların İnsan Yaşamına Etkileri Bakımından İbn Haldûn'un ve Montesquieu'nun Düşüncelerinin Karşılaştırılması.....	143
İsmail Pırlanta İbn Haldûn'un Hilafet Anlayışı.....	159

IV. OTURUM

- Celeddin Çelik
İbn Haldûn ile M. Weber'in Şehir Analizleri Üzerinden
Müslüman Topluların Sosyolojisine Kapı Açmak 181
- Adem Efe - Selim Sözer
İbn Haldûn'un Hadârilik ve Bedevilik Ayrımı ve
Bu Ayrımın İma Ettiği 'Hadâri Din Dili' İhtiyacı 193
- Hasan Tanrıverdi
İbn Haldûn'un Vahiy Anlayışı 213
- Zeynep Güngörmez
İbn Haldûn'a Göre İslâm'da Ticaret Ahlakı 249

V. OTURUM

- Erkan Yar
İbn Haldûn'da Teoloji..... 261
- Mesut Okumuş
İbn Haldûn'un Düşünce Sisteminde Tefsir ve Kur'an İlimleri..... 275
- حمادي ذئيب
ابن خلدون وصلته بعلم أصول الفقه 287
- مصعب الخير إدريس السيد مصطفى الإدريسي
بعض آراء ابن خلدون في علم الكلام: تحليل ونقد 293

VI. OTURUM

- Mehmet Eren
Gelecekte Olacaklar Hakkında Bilgi Veren
Bazı Rivayetlere İbn Haldûn'un Yaklaşımı..... 313
- Mustafa Bıyık
İbn Haldûn Düşüncesinde Mehdilik Anlayışı..... 335
- Ali Hatalmış
İbn Haldûn ve Fetih..... 347
- Nejdet Durak - Muhammet İrgat
Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında İbn Haldûn'un
"Umrân İlmî" ile Wilhelm Dilthey'in "Tın Bilimleri"nin Karşılaştırılması 363
- Sebine Nimet-Zade
Azer Mehdioglunun Araştırmalarında İbn Haldûn 379

VII. OTURUM

- Hörmet Cavadova- Yakut Aliyeva- Sûdabe Haşımova
İbn-Haldun'un Sosyal Siyasi Bakışları ve Çağdaşlık..... 383
- Ali Kürşat Turgut
İbn Haldûn Düşüncesinde Tabiat-İnsan İlişkisi..... 391

Sefer Yavuz	
Toplum Tipolojileri Bakımından İbn Haldûn ve Farabi	401
Kamil Sarıtaş	
İbn Haldûn'da Bilgi Felsefesi.....	411

VIII. OTURUM

Gökhan Kaya	
Umrân İlmi'nden Vülgermateryalizme: Son Dönem Osmanlı Aydınlarında Düşünsel Değişim ve Arayış	433
Gülüşe Aksoy	
A. B. Smirnov Metodolojisinde İbn Haldûn'un <i>Mukaddime</i> 'si	445
İlhan Zengin	
İbn Haldûn'un Umrân Teorisi'ndeki Medeniyet İnşa Aşamalarının 17. Yüzyılda Kurulan Darfur Sultanlığı Üzerinden İncelenmesi	453
Kevser Çelik	
Müslüman Arap Dünyasının Bilgin Yoksunluğu İbn Haldüncü Paradigma	459

IX. OTURUM

Adem Korukcu - Yusuf Acuner	
İbn Haldûn Düşüncesinde Öğrenme ve Öğrenci	485
Mehmet Nadir Özdemir	
Medeniyetlerin Doğuşu Üzerine Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme: İbn Haldûn ve Arnold Toynbee Örneği.....	501
Mehmet Tıraşçı	
İbn Haldûn'un <i>Mukaddime</i> 'sinde Müsiki	521
Ercan Çelik	
İşlevselcilik Bağlamında İbn Haldûn'un Toplum ve Din Anlayışı.....	533

X. OTURUM

Fatih Toktaş	
İslâm Siyaset Teorisi Bağlamında Fârâbî ve İbn Haldûn	549
Mehmet Kuyurtar	
İbn Haldûn'un Felsefe Kavrayışı: Bilim Olarak Felsefe ve Pratik Felsefenin Reddi.....	559
Muhammet Özdemir	
Eflâtûn ve Aristoteles'in Politikaya Dair Görüşleri Açısından İbn Haldûn'un <i>Mukaddime</i> Metni.....	571
Cemile Barışan	
İslâm Felsefesinde İbn Rüşdcü Bir Kırılma ya da Sahici Bir Yön Değişikliği	587

XI. OTURUM

Bilgehan Bengü Tortuk	
Osmanlı Düşüncesinin XVII-XIX. Yüzyıllarında	
Siyaset ve Devlet Felsefelerinde İbn Haldûn Yansımaları	601
M. İhsan Hacismailoğlu	
Osmanlı Mütercimlerinin Gözüyle İbn Haldûn'un <i>Mukaddime</i> 'si	631
Gülüşan Göcen	
İbn Haldûn'un Hadâri Toplumunu Tüketim Toplumu,	
Şehir İnsanı Narsist mi Oldu?	641
Hakan Öztürk	
İbn Haldûn'da Rüya Unsuru ve Devlet Kuruluşlarında Rüya Motifi	649
Sempozyuma Dair Resimler	657

AÇILIŞ KONUŞMASI

Mesut OKUMUŞ*

Sayın Valim, Sayın Belediye Başkanım, Sayın Rektörüm, Saygıdeğer Bilim İnsanları, Protokolün Değerli Üyeleri, Değerli Katılımcı ve Dinleyiciler, Basınımızın Güzide Temsilcileri, sözlerime başlarken hepinizi en derin sevgi ve sayılarımla selamlıyorum. Uluslararası İbn Haldûn Sempozyumuna hepiniz hoş geldiniz, şeref verdiniz.

Değerli Dinleyiciler, Saygıdeğer Bilim İnsanları,

Bugüne kadar gerek Çorum İlahiyat Fakültesi olarak ve gerekse Hitit Üniversitesi olarak çok sayıda bilimsel etkinliğe imza attık. Ulusal ve uluslararası ölçekte paneller, çalıştaylar, sempozyumlar tertip ettik, ediyoruz. İlahiyat Fakültesi ve Hitit Üniversitesi olarak özelde Çorum ilimizin ve genelde de ülkemizin kültürel dünyasına katkı sağlayacak nitelikte birçok etkinlik gerçekleştirdik, gerçekleştirmeye devam ediyoruz. En son bundan yaklaşık bir ay önce Çorum Belediyesinin desteği ile Fakülte olarak ulusal ölçekte “*Orta Doğunun Geleceği Açısından Şü-Sünnî İlişkileri Sempozyumu*” gerçekleştirdik ve güncel bir sorunu, ortaya çıkışı, dün, bugün ve geleceği çerçevesinde ele alarak akademik açıdan tartışılmasını sağladık, sorunun çözümüne yönelik önerileri tartıştık.

Bugün Hitit Üniversitesi ve Çorum Belediyesi'nin ortak etkinliği ile dünya düşünce tarihinin unutulmazları arasında yer alan “İbn Haldûn” konusunu ele alacağız. Hiç kuşkusuz hicri 808 miladi 1406 yılında vefat eden İbn Haldûn (ö. 808/1406) eserleri ve fikirleri ile İslâm düşünce tarihi kadar dünya tarihine de damgasını vurmuş, birçok yönüyle öncü ve abide şahsiyetlerden birisidir. O sadece bir tarihçi değil, akli ve nakli ilimlere ilgi duymuş, umrân, asabiyyet, medeniyet, bedevîlik-hadârîlik, imâmet, hilafet, mehdilik, devlet teşkilatı, devlet müesseseleri, devletlerin kuruluş, yükseliş ve çöküş dönemleri, bu dönemlerin insan ve toplumlar üzerindeki etkileri üzerinde de durmuş bir düşünürdür. Yine o, farklı sanatlar, zanaatlar, şehircilik, ilimler, edebiyat, şiir, otobiyografi, fıkıh ve tasavvuf gibi daha birçok alana el atmış, bu konulara dair görüşler serdetmiş ve asırlara hükmedecek nitelikte eserler vermiş bir mütefekkindir. İşte bu etkinlikte tarihin yanı sıra, otobiyografi, fıkıh ve tasavvuf alanında

* Prof. Dr., İlahiyat Fakültesi Dekanı.

da görüşler serdeden bu çok yönlü düşünürün görüş ve fikirlerini, farklı alanlara mensup uzmanların ve bilim insanlarının katılımlarıyla çok yönlü olarak incelemeye ve değerlendirmeye çalışacağız.

Aranızda İbn Haldûn'un eserlerini dilimize kazandıran onun hakkında kitaplar yazan araştırmacılar var. Mesela İzmir'den ilimize teşrif eden Prof. Dr. Ahmet Arslan hocamız İbn Haldûn'un ilim ve fikir dünyasına dair eserler neşretti. Keza aramızda bulunan Prof. Dr. Süleyman Ulu dağ hocamız İbn Haldûn'un ölümsüz eseri *Mukaddime*'yi dilimize kazandıran mütercimlerden birisidir. Kuşkusuz İbn Haldûn'un mukaddimesi Osmanlı döneminden başlayarak birçok tercüme konusuna oldu. Diğer çevirilerin yaptığı baskılar bir yana hocamızın çevirisinin ilk baskısı Mayıs 1982 yılında neşredildi. Aradan geçen zaman zarfında hocamızın çevirisi ilk neşrinden altı yıl sonra 1988 yılında ikinci baskıyı, ondan altı yıl sonra 2004 yılında üçüncü baskıyı yaptı. Ardından 2005 yılında dördüncü, 2007 yılında beşinci, 2009 yılında altıncı, 2011 yılında yedinci, 2012 yılında sekizinci ve 2013 yılında da dokuzuncu baskıyı yaptı. Bu sıralama neredeyse son yıllarda bir veya iki yılda bir *Mukaddime*'nin yeni bir baskısının yayımlandığını gösteriyor. Kuşkusuz bu yoğun ilgi İbn Haldûn'un eserinin gördüğü teveccühü ve okuma alışkanlığı bulunmadığı söylenen ülke insanımızın büyük düşünürüne gösterdiği yoğun ilgiyi göstermektedir.

Yine bildiğiniz gibi İbn Haldûn'un *Mukaddime*'si son yıllarda Faslı araştırmacı Prof. Dr. Abdusselam Şeddadi tarafından tahkik edilerek neşredildi ve aynı zat tarafından Fransızcaya da tercüme edildi ve adı geçen araştırmacı, bu neşir dolayısıyla Suud Kraliyet ödülüne ve ardından daha başka ödüllere layık görüldü. Yine ülkemizde İstanbul'da Uluslararası İbn Haldûn Topluluğu kuruldu ve bu topluluk her üç yılda bir Uluslararası İbn Haldûn Sempozyumu gerçekleştirmektedir. Bütün bu gelişmeler gerek İslâm dünyasında ve gerekse ülkemizde İbn Haldûn'un gördüğü yakın ilgiyi göstermekte ve takdirle karşılamanız gereken çabalar olarak değerlendirilmektedir.

Değerli Katılımcılar,

Bugün burada aramızda İbn Haldûn hakkında müstakil araştırmalara imza atan ve eserler yayımlayan çok değerli hocalarımız, akademisyenlerimiz bulunmaktadır. Aramızda tez konusu olarak İbn Haldûn çalışan, onun hakkında makaleler neşredip bilimsel kongrelerde bildiriler sunan, lisansüstü çalışmalar yapan akademisyenler yer alıyor. Kısacası bugün aramızda gerek ülke içinden ve gerekse ülke dışından buraya kadar teşrif eden farklı disiplinlerden uzmanlar, tarihçiler, felsefeciler, sosyologlar ve farklı anabilim dallarına mensup ilahiyatçılardan oluşan 70 civarında

akademisyen bulunuyor. İşte bu etkinliği gerçekleştirmemizin amacı, gerek ülke içinden ve gerekse ülke dışından İbn Haldûn konusunda çalışma yapan bu akademisyenleri bir araya getirerek bir bilgi şoleni gerçekleştirmek, uzmanların çalışmalarından, akademik birikimlerinden, fikir ve görüşlerinden istifade etmek, kısacası birbirimizden yararlanmaktır.

Bu kadar akademisyeni bir araya getirmişken onlardan azami derecede yararlanmak için açılış konferansımız sonrasında st katta yer alan üç farklı salonda eşzamanlı olarak 16 paralel oturum ve bu oturumlar sonunda da bir değerlendirme oturumu gerçekleştireceğiz. Sempozyuma yurt içi ve yurt dışından toplam 70 civarında akademisyen katılmaktadır. Açılış konferansı sonrası bugün öğleden sonra başlayacak oturumlarda üç farklı salonda eşzamanlı olarak oturumlara başlanıp eşzamanlı olarak ara verilecektir. nc gün ise katılımcı hocalarımıza orum ilimizin tarihî ve turistik yerlerini gezdireceğiz.

İki gün boyunca icra edilecek oturumlarda, oturum başkanları ve katılımcı hocalarımızdan ve ayrıca oturumları izlemek isteyen dinleyicilerden ricamız, sempozyum programını dikkatle incelemeleri, hangi oturumu uygun görüyorlarsa ona katılmalarıdır. Bu çerçevede program akışında aksamalar yaşanmaması için oturum başkanlarından ve katılımcı hocalarımızdan oturumlara vaktinde başlamalarını ve ara verme saatlerine dikkat etmelerini, ara verirken eşzamana dikkat etmelerini rica ediyoruz.

Alan uzmanlarının önünde sözü daha fazla uzatmadan icra etmekte olduğumuz İbn Haldûn Sempozyumunu fikrini ortaya atan ve gerek bu sempozyumun gerçekleşmesi ve gerekse hemen her türlü bilimsel etkinlikte bize sürekli destek veren sayın Rektörümüz Prof. Dr. Reha Metin Alkan Bey'e huzurlarınızda yreктen teşekkür ediyorum. Yine hemen her türlü bilimsel etkinlikte bize her türlü desteği veren, bugüne kadar hiçbir bilimsel etkinlik teklifimize hayır demeyen, temel belediyecilik hizmetlerinin yanı sıra kültürel belediyecilik konusunda da önemli başarılarla imza atmış olan kısacası her açıdan orum'un çehresini değiştiren belediye başkanımız Muzaffer Külcü Bey'e de huzurlarınızda yreктen teşekkür ediyorum, kendisi için sizlerden özel bir alkış rica ediyorum.

Bu sempozyuma gelmeyi planlayan hatta uak biletini aldığı halde sağlığı bozulduğu için katılamayacak olan Ürdün İslâmî İlimler Fakültesi dekanı Prof. Dr. Emin el-Qudat'a, yine sağlık durumu nedeniyle gelemeyen Kuzey Kıbrıs Yakın Doğu Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Ümit Hassan'a acil şifalar diliyorum. İki gün önce annesini kaybettiği halde acısını içine gmererek aramıza katılan Doç. Dr. Ahmet el-Cuva'ya taziyeye dileklerimi iletiyorum.

Bu etkinliğin gerçekleşmesi konusunda beraber çalıştığımız tertip heyetine, işin mutfağında çalışan bütün ekip arkadaşlarıma teşekkür ediyorum. Azerbaycan, Katar, Ürdün, Mısır ve Cezayir gibi ülkelerden, bilhassa İbn Haldûn'ün memleketi olan Tunus'tan ilimize kadar teşrif eden akademisyenlere, kısacası gerek yurt içinden ve gerekse farklı ülkelerden buraya kadar teşrif ederek İbn Haldûn konusundaki bilgi ve birikimlerini bizimle paylaşacak olan çok değerli bilim insanlarına ve bu salonu dolduran siz değerli dinleyicilere en kalbi şükranlarımı sunuyor, sempozyumun verimli ve başarılı geçmesini diliyor, hepinize saygılar sunuyorum.

AÇILIŞ KONUŞMASI

Reha Metin ALKAN*

Bugüne kadar ilim, fikir ve sanat geleneğimizin önde gelen isimlerini anmak ve anlamak; onların tarihte mihenk taşı olan düşüncelerinden istifade etmek amacıyla pek çok etkinlik düzenledik. Bugün ise iktisat, tarih ve sosyoloji alanında hem çağını aydınlatan hem de ortaya koyduğu düşüncelerle geleceğe ışık tutmuş olan, İslâm dünyasının en önemli düşünürlerinden İbn Haldûn'u daha iyi anlamak ve onun fikirlerinden hareketle günümüz bilim dünyasına katkı sunmak için burada toplanmış bulunuyoruz.

Sosyolojinin kavramlarını teorik ve felsefi bir bakış açısıyla yorumlayan ilk bilim insanı olan İbn Haldûn, gördüğü ve yaşadığı olaylardan edindiği sosyal, insani ve siyasi izlenimleri kendi oluşturduğu teoriler üzerinden analiz etmiştir. Bu bağlamda devlet, medeniyet, göçebelik, kentlilik, soyluluk, ticaret ve sanat gibi pek çok kavramı, tarihsel esasları ve sosyolojik etkenleri açısından ele almıştır.

İbn Haldûn birçok ilim insanı tarafından modern tarih yazıcılığının, sosyolojinin ve iktisadın öncülerinden kabul edilen bir düşünür ve devlet adamıdır. Döneminin farklı toplum katmanlarını çok iyi gözlemleyen İbn Haldûn, bedevî kabileleri çok iyi tanımasından dolayı devlet idarecileri tarafından her zaman fikirlerine itibar edilen bir ilim adamı olmuştur. Ekonomi alanında da analizler yapmış ve emek-sermaye ilişkisini çağını aşan teknik ve teorik bir yaklaşımla irdeleyerek liberal ekonomik sistemi benimsemiş ve devletin ticari hayata müdahalesine karşı çıkmıştır.

İslâm medeniyetinin gurur duyduğu önemli bilim insanlarından ve düşünürlerinden biri olarak kabul edilen İbn Haldûn, Cemil Meriç'in tabiriyle göklere yükselmiş bir kartal ve kendi semasında bir yıldızdır. En önemli eseri olan yedi ciltlik *Kitâbu'l-İber* ve bu esere giriş olarak kaleme aldığı *Mukaddime*, Kâtip Çelebi ve Ahmet Cevdet Paşa gibi Osmanlı tarihçilerini derinden etkilemiş ve onların Osmanlı Devleti'nin yükselme ve gerileme safhalarını İbn Haldûn'un teorilerini temel alarak analiz etmelerini sağlamıştır.

İbn Haldûn Batılı araştırmacıların da övgülerine mazhar olmuş bir ilim insanıdır. Onlara göre İbn Haldûn en büyük tarih felsefecisi, tarih ve siyaset sosyolojisinin ve sosyal morfolojinin öncüsüdür. İbn Haldûn pek çok modern disiplinin temellerini çağından çok ileri bir düşünce uf-

* Prof Dr., Hitit Üniversitesi Rektörü.

kuyula ortaya koyan bir ilim adamıdır. Bu nedenle dünyaca ünlü bazı bilim adamlarının görüş ve teorilerinin temellerini ve benzerlerini, İbn Haldûn'un yaklaşık altı asır önce kaleme aldığı eserlerinde bulmak mümkündür.

Medeniyet ilim insanların omuzlarında yükselmektedir. Âlimler ve mütefekkirler, içlerinde buldukları toplumu ayakta tutan büyük şahsiyetlerdir. Cemiyet hayatının en önemli temel taşı durumundaki bu şahsiyetlerin fikir, düşünce, ahlaki yapı ve eserleri ile tanıtılması gerek bizlere istikamet vermesi, gerekse kimliğimizin küresel ölçekte korunması açısından çok önemlidir. Bu bağlamda medeniyet ve insanlık tarihinin ortak bir değeri olan İbn Haldûn daha çok okunmalı, tanınmalı ve elbette ki tanıtılmalıdır.

İbn Haldûn bilimsel çalışmalarıyla medeniyetin gelişmesini sağlayan İslâm bilginlerinden sadece bir tanesidir. Bu ve buna benzer sempozyumlar ile bilimsel toplantı ve organizasyonlar sayesinde insanlığa büyük katkılar sağlamış olan Fârâbi, İbn Sinâ, Harezmi, Ali Kuşçu, Katip Çelebi ve Hazerfen Ahmed Çelebi gibi İslâm tarihine ve insanlığa mâl olmuş yüzlerce filozof, bilgin ve entelektüelimizin tanıtılmasına ve fikirlerinin daha iyi anlaşılmasına vesile olacaktır. Bu sayede hem bilim ve bilgi dünyası zenginleşip güçlenecek, hem de yeni nesiller çağları aydınlatan bilim insanlarını tanıyarak özgüvenleri artmış bir şekilde ve güçlü bir motivasyonla geleceğe doğru emin adımlarla ilerleyecektir.

Bugün Çorum Belediyesi ile ortaklaşa düzenlediğimiz Uluslararası İbn Haldûn Sempozyumu'nu gerçekleştirmenin mutluluğunu yaşıyoruz. Üç gün sürecek olan bu sempozyumun amacı, büyük düşünür İbn Haldûn üzerine çalışma yapan ve konuya ilgi duyan akademisyen ve araştırmacıları bir araya getirmek, konuyla ilgili akademik bilgi üretimi sağlamak ve yeni bakış açıları ortaya koyarak günümüz problemlerine İbn Haldûn'un perspektifinden çözüm üretmeye çalışmaktır.

Yaptığımız tüm çalışmalarda her zaman ve hep Üniversitemizin yanında gördüğümüz Çorum Belediye Başkanımız Sayın Muzaffer KÜLCÜ'ye, bizlere verdiği tüm destekleri için şükranlarımı sunmak istiyorum. Böylesi güzel bir etkinliğin ortaya çıkmasındaki emeklerinden dolayı tüm mesai arkadaşlarıma ve etkinliğe sunumları ile büyük katkılar sağlayan akademisyenlerimize de ayrı ayrı teşekkür ediyorum. Sempozyumun bilim dünyasına önemli katkılar sunacağına, yeni nesillere de İbn Haldûn gibi büyük bir hazineyi bir kez daha anlatılmasına vesile olacağına inancım, bütün katılımcılara hoş geldiniz diyor, başarılı bir sempozyum gerçekleştirilmesi temennilerimle saygılarımı sunuyorum.

AÇILIŞ KONUŞMASI

Muzaffer KÜLCÜ*

Sayın Valim, Sayın Rektörüm, Sayın Dekanlarım, Saygıdeğer Akademisyenler, Protokolün Değerli Üyeleri, sözlerime başlarken sözlerime başlarken hepinizi sevgi ve saygıyla selamlıyorum.

Hitit Üniversitesi ile beraber gerçekleştirdiğimiz “Uluslararası İbn Haldûn Sempzyumu”na hepiniz hoş geldiniz. Bugün burada, Türkiye’imizin ve dünyanın farklı üniversitelerinden birçok akademisyeni ağırlamanın, onları şehrimizde konuk etmenin ve dinleyecek olmanın onuru ve mutluluğunu yaşıyoruz.

Hepinizin bildiği gibi İbn Haldûn gerek İslâm Düşünce Tarihinin ve gerekse Dünya Düşünce tarihinin unutulmazları arasında yer almış büyük düşünürlerden birisidir. Onun meşhur tarih eseri *el-İber’e* yazdığı giriş niteliğindeki Mukaddimesi yazıldığı tarihten günümüze güncelliğini ve tazeliğini koruyan abidevi bir eser özelliği taşımaktadır. Yine İbn Haldûn, tarih kadar diğer alanlardaki eserleri ve görüşleri ile de tarih boyunca etkili olmuş bir düşünürdür. İşte Çorum Belediyesi olarak Hitit Üniversitesi ile işbirliği içerisinde böyle bir düşünürü gündeme almanın, onunla ilgili eserler yazan ve yayınlar yapan siz değerli uzman akademisyenleri şehrimizde bir araya getirmenin mutluluğunu yaşıyoruz.

Değerli Katılımcılar,

Çorum Belediyesi olarak temel belediyeçilik hizmetlerinin yanı sıra kültürel belediyeçilik konusunda da çok önemli çalışmalara imza attık ve atmaya da devam ediyoruz. Hitit Üniversitemizle birlikte gerçekleştirdiğimiz bu sempozyum da kültürel belediyeçilik hizmetlerimizden birisidir.

Ülkemiz giderek gelişiyor, kalkınıyor ve zenginleşiyor. Birçok alanda eğitimden sağlığa, ulaşımdan haberleşmeye, teknolojiye sanayiye, kısacası merkezi yönetimden yerel yönetimlere kadar hemen her alanda ciddi atılımlar gerçekleştiriyor. Ülkemizin birçok alanda gözle görünür biçimde adeta dünyayı kışkırtacak şekilde ciddi mesafeler kat etmesi, sıçramalar yapması, merkezi yönetimden yerel yönetimlere, şehircilik anlayışından belediyeçilik hizmetlerine kadar birçok bakımdan önemli

* Çorum Belediye Başkanı.

hizmetleri gerçekleştirmesi, ülke insanımıza çok şeyler kazandırıyor. Ülkemizin gerçekleştirdiği ekonomik kalkınma ve refahın, şehirleşmenin getirdiği maddi zenginlik ve kalkınmanın aynı zamanda kültürel zenginliğe ve üretkenliğe de dönüşmesi için siz değerli bilim insanlarının çabalarına ihtiyaç var. Bu da bizi tarihe yön veren büyük düşünürleri inceleyen siz değerli bilim insanlarının geçmişten alacakları ilhamla geliştirecekleri yeni katkılara, ufuk açıcı fikirlere bağlıdır.

Çorum Belediyesi olarak profesyonel belediyeçilik hizmetlerinin yanı sıra kültürel belediyeçilik konusunda da ciddi çabaların içerisinde olduğumuzu belirtmek isterim. Belediye olarak göreve geldiğimiz tarihten bugüne şehrimize ve insanımıza hizmet noktasında ulaşımdan, elektronik belediyeçiliğe, kentsel tasarımdan çevre projelerine, kültür ve tarih çalışmalarından, spor projelerine, temel alt yapı hizmetlerinden park ve bahçe peyzaj ve mimarisine, şehircilikten sosyal projelere varıncaya kadar birçok alanda önemli başarılarla imza attık. İnşallah atmaya da devam edeceğiz. Bizden öncekilerden devraldığımız hizmet bayrağını daha yukarılara taşımak için bütün gayretimizle çalışıyoruz.

Çorum Belediyesi olarak yaptığımız altyapı çalışmaları ve temel belediyeçilik hizmetlerine ilaveten şehrimizi kültürel belediyeçilik hizmetleriyle de taçlandırmanın çabası içerisindeyiz. Bu amaçla çok sayıda panel ve konferans düzenledik, birçok aydın ve bilim insanını ilimizde konuk ettik. Bu çerçevede şehrin Ulusal ve ulusal ve uluslararası bilim insanlarının birikimlerinden yararlanmasını sağlamak amacıyla ulusal ve uluslararası sempozyumlar gerçekleştirdik. Panellerden konferanslara, müzikten tiyatro ve diğer kültürel etkinliklere varıncaya kadar birçok etkinliği gerçekleştirdik ve gerçekleştiriyoruz.

Açıkçası bir yandan Çorum'u yaşanabilir en güzel kentlerden biri haline getirmeye çalışırken, diğer taraftan da sosyal ve kültürel çalışmalara ağırlık veriyor, şehircilikle ilgili önemli projelere ilaveten kültürel bakımdan da ciddi etkinlikler gerçekleştiriyoruz. Bu bağlamda son dönemlerde şehrimizde pek çok bilimsel etkinliğe ev sahipliği yaptığımızı belirtmek isterim. "Uluslararası Şehir ve Medeniyet Sempozyumu, Uluslararası Osmanlı Medeniyetinde Şehir Sempozyumu, 34. Uluslararası Kazı, Araştırma ve Arkeometri Sempozyumu, Şehir ve Şehircilik Sempozyumu" gibi bilimsel toplantılar, Belediyemizin gerçekleştirdiği bilimsel etkinliklerden yalnızca birkaçıdır. Yine geçen yıl gerçekleşmesine destek verdiğimiz "Kur'an Nüzulünün Mekke Dönemi Sempozyumu" Belediyemiz kültür yayınları arasında basıldı ve siz değerli bilim insanlarının ve ilgililenlerin hizmetine sunuldu. Yine bundan yaklaşık bir ay önce "Orta Doğunun

Geleceği Açısından Şii-Sünnî İlişkileri” başlıklı bir ulusal sempozyum gerçekleştirerek alanında uzman akademisyenleri ilimizde ağırladık ve güncel bir sorunun bilimsel bir zeminde ele alınmasını sağlayarak uzman akademisyenlerin birikimlerinden yararlandık. Bugün de Hitit Üniversitesi ile işbirliği içerisinde gerçekleştirdiğimiz İbn Haldûn Sempozyumu dolayısıyla siz değerli bilim insanlarını, uzman akademisyenleri şehrimizde ağırlamanın mutluluğunu yaşıyoruz. Bütün bu etkinlikler ve gerçekleştirilmeyi planladığımız diğer kültürel belediyeçilik hizmetleri, şehrimizin kültürel faaliyetler açısından merkezî bir konuma geldiğinin açık bir kanıtıdır.

Bütün bu etkinlikler çerçevesinde İbn Haldûn gibi büyük bir düşünürün fikir ve görüşlerini Çorum iline ve ülke insanımıza taşımak maksadıyla yurt içinden ve yurt dışından buraya kadar teşrif eden sayın dekanlara, saygıdeğer bilim insanlarına, değerli akademisyenlere ve bu salonu dolduran Çorum insanına teşekkür ediyorum. Yurt içinden ve dışından buraya kadar teşrif ederek bilimsel birikimlerini bizimle paylaşan siz değerli “akademisyenlere” şehrimize hoş geldiniz diyerek sempozyumun verimli ve başarılı geçmesini diliyor, hepinize sevgi ve saygılar sunuyorum.

AÇILIŞ KONFERANSI

İBN HALDÛN'UN İLİMLER TARİHİNDEKİ YERİ

Süleyman ULUDAĞ*

Aslen Yemendeki Hadremut bölgesinde yaşamakta olan bir aileden gelen 732/1332'de Tunus'ta dünyaya gözlerini açan, 52 sene Tunus, Ceza-yir, Fas ve Endülüs'te yaşayan, 776/1374'te Tilemsen'deki Benu Selame kalesine çekilen, burada dört yıl kendisini ilme veren, 45 yaşında iken ünlü eseri *Mukaddime*'yi 779/1377'de beş ayda burada yazan, 52 yaşında iken 784/1382'de Mısır'a gelen ve 808/1406'da 76 yaşında burada vefat eden Abdurrahman b. Muhammed (İbn Haldûn) ilim fikir ve sanat tarihinde önemli yeri bulunan bir âlim ve mütefekkindir.

İlimler tarihi, Çin'den Amerika'ya uzanan bir bölgede 4000 senelik bir zaman dilimi içinde gerçekleştirilen bilimsel düşünceyi, çalışmaları, deneyleri ve uygulamaları kapsar. İnsanlığın bilimsel ve kültürel mirası olan bu çalışmalar içinde İslâm medeniyeti ve kültürünün İslâm âlemindeki bilimsel faaliyetlerin ve ortaya konulan eserlerin önemli bir payı vardır.

İbn Haldûn gerek İslâmî ilimleri tarihi alanında, gerekse dünya mikyasındaki ilimler tarihi sahasında ilme, fikre, sanata, kültüre ve medeniyete kayda değer ve hatırı sayılır katkılarda bulunan bir Müslüman düşünür, bilgin ve yazardır. *Lübâbü'l-Muhassal*, *Şifau's-Sail* ve *et-Tarif bi-İbn Haldûn* (otobiyografya) gibi birtakım eserleri varsa da İbn Haldûn'ü üne kavuşturan ve dünya çapında bir ilim ve fikir adamı niteliğini kazandıran *Kitabu'l-İber ve Divanu'l-Mübtedei ve'l-Haber* isimli dünya tarihini konu alan eserine önsöz mahiyetinde yazdığı ve *Mukaddime* diye bilinen ölümsüz şaheseridir. Bu eserin belli başlı bütün dünya dillerine tercüme edilmiş olması onun çalışmalarının bilimsel ve evrensel boyutta olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

İbn Haldûn'un İslâm İlimleri Tarihindeki Yeri

İbn Haldûn'un çalışması beşeri/toplum bilimleriyle ilgilidir. O bu alanda daha evvel adı şanı bilinmeyen yeni bir ilim kurmuş ve bunda *ilmu'l-umrân* adını vermiştir. Umrân ilminin konusu tarih felsefesi ve sosyal hayatın veçheleri, tezahürleri, kurumları, bunların işleme tarzları ve

* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

birbirleriyle olan bağlantıları ve ilişkileridir. Umrân ilmini sosyoloji olarak anlayanlar olduğu gibi bunu bir medeniyet tarihi veya kültür tarihi olarak görenler de mevcuttur.

Hiçbir ilim yoktan icad edilemez. Kurumsal olarak istenen bir ilmin doğada veya toplumda veyahut bireylerde var olan bir gerçekliğe ve olaylar kümesine tekabül etmesi gerekir. İbn Haldûn tarih ve toplum sahasında belli olaylar ve olgular dizisini sebep-sonuç ilişkisi içinde ve belli bir düzen dâhilinde cereyan etmekte ve vukua gelmekte olduğunu, bunların tesadüfi ve gelişigüzel olmadığını görmüş, bunların belli birtakım meseleleri ve kanunları olan bir ilim dalına konu olacağını fark etmişti. Kendisinin de temas ettiği üzere daha evvel de birtakım bilginler ve düşünürler olaylar dizisine kıyasından köşesinden temas etmişlerse de esas meseleyi yakalayamamışlardır.* İbn Haldûn fıkıh usulündeki bazı meseleleri, bilginlerin ve filozofların peygamberliğe ilişkin hususları tahlil ederken bahis konusu ettiği bazı meseleleri, Ebu Bekir Turtuşî'nin *Siracu'l-Mülük* isimli eserini, İranlı âlim ve Anuşirvân gibi bazı hükümdarların fikirlerini, İbn Mukaffa'nın bu konudaki görüşlerini ve Aristo'nun siyasetle ilgili kitabını örnek alarak verir.** Bunlar Umrân ilminin çevresinde dolaşmışlarsa da bu ilmin esasını yakalayamamışlardır. İbn Haldûn işte bu boşluğu görmüş ve umrân ilmiyle bu boşluğu doldurmuştur. İbn Haldûn yepyeni bir ilim kurduğunu, bu ilmin birtakım eksiklikleri ve kusurları olabileceğini, kendisinden sonra gelecek olanların bunu tamamlamaları gerektiğini ifade ettikten sonra Umrân ilmini kurma şerefine kendisine ait olduğunu vurgulamıştır.

Garip olan Umrân ilmi konusunda İslâm âleminde takipçilerinin olmayışıdır. Bu sebeple onun "benden sora gelenler Umrân ilmini geliştirsin ve tamamlasın" şeklindeki temennisi daha ziyade İslâm âleminde değil, birkaç asır sonra Batı'da gerçekleşmiştir.

Gerçi İslâm âleminde *es-Sülûk* isimli eserinde Makrizî, *Bedâiyü's-Silk*'te İbn Azrak onu izlemişlerdir. Ondan faydalanan daha başkaları da vardır ama bunlar Umrân ilminin gelişmesini ve yaygınlık kazanmasını temin edecek ölçüde olmadığından: "İbn Haldûn'un selefi de halefi de yoktur" denilmiştir.

Batı'da ise Machiavelli (1469-1512), Montesquieu (1669-1755), Vico (1668-1747), J. J. Rousseau (1712-1778), A. Comte (1798-1857), Trade (1843-1904) gibi düşünürler ve bilginlerde Umrân ilmindeki esaslara ve bunlara ilişkin yorumlara benzeyen açıklamalara rastlanmaktadır.

* Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, Tunus 1984, s. 71.

** İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 72.

Mukaddime'den ilk defa ciddi bir şekilde istifade eden Osmanlı müellifi Katip Çelebi'dir (1609-1659). Naima ve Müneccimbaşı A. Lütfullah Efendi de ondan faydalanan Osmanlı tarihçileridir.

Mukaddime ilk defa 1857'de Mısır'da Hurî'nî tarafından basılmıştır. E. M. Quatremère ise aynı eserin basımını 1858'de Paris'te gerçekleştirmiştir.

İlk defa 1730 senesinde Pirizâde Mehmet Sahib Efendi (1674-1749) tarafından *Mukaddime*'nin ilk beş bölümü Türkçeye tercüme edilmiş ve ilk defa 1859'da Kahire'de basılmıştır. Geri kalan 6. bölüm Cevdet Paşa (1822-1895) tarafından tercüme edilmiş ve bu tercüme Pirizâde tercümesiyle birlikte 1860-1861'de İstanbul'da yayınlanmıştır. De Slane'nin Fransızca tercümesi 1858'de Paris'te basılmıştır.

Mukaddime gerek basım ve neşr olarak gerekse tercüme olarak yaklaşık Avrupalılarla eş zamanlı olarak Osmanlılarda da basılmış ve yayımlanmıştır.

Mukaddime daha sonra Fars, Ordu, Hint, Çin, Japon, Portekiz, İspanyol, İbrani, Rus dillerine de tercüme edilmiştir.

Gerek metin olarak gerekse tercüme olarak çeşitli dillerde yayımlanan *Mukaddime*'nin özellikle son bir buçuk asırda beşeri ve kültürel alanlarda yapılan bilimsel çalışmalar ve araştırmalar üzerindeki etkisi önemlidir. *Mukaddime* pek çok çalışma ve araştırmada güvenilir bir referans olarak kullanılmış, ilimler tarihinde, özellikle toplum ve insan bilimleri alanında etkili olmuştur.

***Mukaddime*'nin İçeriği**

Burada İbn Haldûn'un ilimler tarihindeki yerini daha iyi görebilmek için *Mukaddime*'nin içeriğine ve *Mukaddime*'deki ilimler sınıflandırmasına kısaca temas etmek gerekir.

İbn Haldûn *Mukaddime*'nin başında gerçek tarihin konusunun, araştırma yönteminin ne olması gerektiğini belirtmiş, tarihçileri bazı noktalarda eleştirmiş, onların hatalarını ve hata yapma sebeplerini örnekler vererek açıklamış, tarihi hurafelerden, asılsız rivayetlerden ve temelsiz hikâyelerden, efsane ve mitolojilerden arındırarak, (temhis, tenkit ederek) onu gerçek anlamda bir hikmet, yani akla, aklı kıyas ve istidlallerle ve gözlemlere dayanan müspet bir ilim haline getirmiştir. Hali hazırda yaşanan toplumsal hayatla tarih arasındaki benzerlikleri ortaya koymuş, şimdiki toplumsal hayatı tarihtekinin devamı olarak görmüştür. Bundan dolayı Umrân ilminin arkayüzü tarih, önyüzü sosyolojidir.

İbn Haldûn bedevî ve hadârî umrân üzerinde durmuş, kırsal alanda yaşayan toplumlarla şehirlerdeki yaşayan toplumlardaki hayat tarzlarını ve aralarındaki farkları, bunların birbirleriyle olan ilişkileri ve değişim süreçlerini isabetle tahlil ve izah etmiş, özellikle asabiyyet kavramını ve bunun çeşitlerini açık bir şekilde açıklamıştır.

Mülk denilen devletin kuruluşu, yaşama şartları ve süresi, sosyal hayattaki kurumlar, bunların ortaya çıkışı ve aldığı şekiller, maruz kaldıkları değişim süreçleri, mülk kavramı, ülkenin yönetimi, devlet teşkilatı ve siyaset felsefesi *Mukaddime*'nin temel meselelerindedir. Kamu hukukuna *Mukaddime*'de geniş yer verilmiştir.

Asalet (haseb) ve asabiyyet bağlamında aile kurumu incelenir.

Şehirleşmenin ve değişim süreçlerinin ahlak üzerindeki etkileri ve çeşitli meslek mensuplarının ahlaki durumları üzerinde durulur. Hatta iklimlerin ve alınan gıdaların insanların huyları üzerindeki etkilerine işaret edilir.

İbn Haldûn özellikle eserinin 4. ve 5. bölümlerinde iktisadi, ticari ve mali konularda çeşitli meslek ve sanatlarda ayrıntılı bilgiler verir. Şiirden musikiye, tababetten ebeliğe kadar pek çok meseleyi inceler.

Mukaddime'de ilim, öğretim, öğrenim, ustalık-çıraklık konuları üzerinde de durulur.

Şiir, musiki ve mimari gibi estetik sanatlar konusunda İbn Haldûn önemli bilgiler verir. Zaten kendisinin de şiirleri mevcuttur. Kendine özgü bir yazı üslubuna sahiptir.

***Mukaddime*'nin Evrensel Boyutu**

Hukuk, ahlak, din, iktisat, ticaret, ilim, eğitim-öğretim, devlet-siyaset, sanat bütün toplumlarda bulunan ve herkesi ilgilendiren temel meseleler ve değerlerdir. Bütün bunların gözlem ve deneyimler çerçevesinde makul, mantıklı, tutarlı ve düzenli bir şekilde incelenmesi, aralarındaki sebeplilik bağının gösterilmesi, Umrân ilminin konusudur. *Mukaddime*'nin konusunu ve içeriğini oluşturan hususların insanî ve evrensel olması, ona klasik ve evrensel olma özelliğini kazandırmaktadır.

İbn Haldûn, kendi dönemine kadar dünya literatüründe bulunmayan ve ilimler sınıflandırmasında yer almayan yeni bir ilim koymuş, bu ilim ilimler tasnifinde ve literatüründe yerini almıştır. Bu ilim ve bunun dalları mesabesinde kullanılan çeşitli disiplinler gittikçe daha fazla önem ve değer kazanmaktadır.

İbn Haldûn *Mukaddime*'nin 6. Ana bölümünü ilimlere eğitime, öğretime, edebiyata ve şiire ayırmıştır. Adet olduğu üzere İbn Haldûn ilimleri önce iki kısma ayırır:

1- İslâmî ilimler (el-Ulûmu'l-İslâmiyye). Buna nakli ilimler veya şer'î ilimler, âli ilimler veya vaz'î ilimler de denir. Bunlar Allah Teala ve Resulü tarafından vazedilen, daha sonra çağlar boyunca önceki nesilden bir sonraki nesile nakl ve rivayet yoluyla intikal eden ilimlerdir. Bunlar vaz'ından alınır ve alındığı gibi nakledilir. Esaslarına dokunulmaz ama tefsirleri ve şerhleri yapılabilir.

Vaz'î ilimler de ikiye ayrılır:

- a) Maksad olan ilimler (Ulûmu'l-Makâsid): Bunlar tefsir, kıraat, hadis, fıkıh, kelâm ve tasavvuf gibi ilimlerdir.
- b) Vesile olan ilimler (Ulûmu'l-Vesâil): Lisan ilimleri vesile ilimlerdir. Bunlara alet ilimleri de denir. Lügat, nahiv, beyan, edebiyat, (ilmu'l-edeb) gibi. Bunlar şer'î ve nakli ilimleri öğrenmek için alet mesabesindedir. Lisan ilimleri de vaz'îdir.

Şer'î ilimlerde olduğu gibi akli ve hikemî ilimlerde de maksad-vesile ayrımı yapılır. Mesela Mantık felsefenin vesilesi ve aleti olan bir fen veya sanattır.

2- Hikemî/Felsefî ilimler. Bunlara el-ulûmu'l-dâhile veya akli ilimler veyahut ulûmu'l-evâil gibi isimler de verilir. Şer'î ilimler Müslümanlara özgü iken akli ilimler bütün insanların ortak malı ve mirasıdır.

Sihir, kehanet, arraflık, müneccimlik, esrar-ı huruf, kimya, simya, mehdilik, savaşlar da ele aldığı konular arasındadır.

I. OTURUM

İBN HALDÛN'UN HALİFELİK VE PAPALIK KARŞILAŞTIRMASI

Ahmet ARSLAN*

Mukaddime'nin 'Geniş hanedanlıklar, mülk, hilafet, devlet teşkilatındaki makamlar ve bütün bunlara arız olan haller' başlıklı üçüncü bölümünün 31. (Uludağ çevirisinde 33.) faslı, 'Hıristiyan dininde Papa ve Patrik kelimeleriyle Yahudiler tarafından kullanılan Kohen kelimesi üzerine düşünceler' adını taşımaktadır.

Bu fasıl ilk bakışta bu noktaya kadar ele alınan konulardan biraz ayrılma gibidir. Çünkü İbn Haldûn'un bütün bu üçüncü bölüm boyunca ele aldığı şeyler, esas olarak hanedanlık, mülk, asabiyye, devlet, devlet teşkilatındaki makamlar veya görevler gibi özü itibariyle toplumların dünyevi veya siyasi yönetimiyle ilgili konulardır. Ancak öte yandan İslâm dünyasında devlet ile din, siyasi toplum ile dinsel topluluk arasında son derecede sıkı ve karmaşık ilişkiler olmuş olduğu gibi, mülkle hilafet en azından teorik olarak sıkı bir biçimde bir arada bulunmaktadır. Halifelik, aynı zamanda hem dinin korunması ve gerekliklerinin yerine getirilmesi anlamında dini, hem de toplumun korunması ve siyasi yönetimi anlamında dünyevi olmak üzere ikili bir işlevle tanımlanmaktadır. Nitekim İbn Haldûn'un kendi sözlerine göre de hilafet, "(hem) dini korumak, (hem de) dünyayı siyasetle idare etmek konusunda Yasa (Şeriat) koyucuya naiplik temektir." (*Mukaddime*, Rosenthal çevirisi I, 388, Uludağ çevirisi, I, 543)

Öte yandan İbn Haldûn'a göre diğer iki büyük semavi dinde, yani Yahudilik ve Hıristiyanlıkta dinin veya dinî toplumun, dinî cemaatin korunması ve taleplerinin yerine getirilmesi görevini üstlenen bir kurum ve kişinin olmasına karşılık bu kişinin yani Kohen veya Patrik'in veya son zamanlardaki adıyla Papa'nın aynı zamanda siyasi toplumun yönetimiyle ilgilenmesi olayına, yani aynı zamanda dünyevi yönetici olmasına rastlanmamaktadır. Bu iki dinî toplulukta da gerçi nadir olarak onun en yüksek temsilcisi olan kişinin aynı zamanda siyasi toplumun yöneticiliği, liderliği demek olan mülke, yani dünyevi güce sahip olması olayıyla tarihsel olarak karşılaşmışsa da bu, İslâm'da olduğundan farklı olarak bu dinlerin kendi ilkelerinden, kendi doğalarından veya kuruluşlarından ötürü değil, tamamen tarihî ve olumsal şartların bir sonucu olarak ortaya çıkan bir durum olmuştur.

* Prof. Dr., Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

Sonuç olarak İbn Haldûn'un görüşüne göre İslâm ile bu diğer iki büyük semavi din, İslâm toplumu ile diğer iki büyük semavi dine dayanan toplum arasında hem benzerlik hem de farklılık vardır. Bu onların bu farklılık ve benzerliklerinin ortaya konması ve karşılaştırılmalarını İbn Haldûn için ortaya konması ve açıklanması konuya bir katkı getirmesi mümkün olan önemli bir problem kılmaktadır. Böylece İbn Haldûn'un *Mukaddime*'nin tam da bu, yani İslâm dünyasında halifelik kurumu üzerine görüşlerini tartışmaya başladığı noktada Halifelik, Papalık ve Kohenlik arasındaki karşılaştırma konusunu ele almasının hiç de rastlantısal bir şey veya konudan bir ayrılma olmadığını söyleyebiliriz.

İbn Haldûn'un bu fasıldaki gözlem ve düşünceleri iki ana grup altında toplanmaktadır. Bunlardan biri Yahudilik ve Hıristiyanlığın ortaya çıkışı ve gelişmesi ve bu süreç içinde din ve devlet ilişkileri konusunda ortaya çıkan değişik pratik ve uygulamalar üzerine verdiği bilgi ve açıklamalardan meydana gelmektedir. Diğeri, konumuz bakımından daha önemli olan ise Halifelik ile Papalık veya Kohenlik Kurumu arasındaki benzerlik ve farklılığı açıklamak için İslâm ile Hıristiyanlık ve Yahudilik arasında din ile siyaset, din ile devlet, dinî toplum ile siyasi veya dünyevi toplum arasında yaptığı karşılaştırmadan ve bu karşılaştırma vesilesiyle yapmış olduğu bazı ayrımlardan oluşmaktadır. Bu ayrımlar İbn Haldûn'un İslâm dünyasında Peygamber tarafından tesis edilmiş olan teokratik yönetimin veya Tanrı devletinin oldukça kısa süren bir dönemden, dört 'iyi yolda olan' Halifeler döneminden sonra Emevîlerle birlikte yerini neden ve ne tür bir süreç sonucunda önce karışık, sonra saf dünyevi yönetime, yani mülk ve sultanlığa bıraktığı konusundaki ünlü kuramını yeniden görmemize ve kavramamıza imkân veren bazı önemli ipuçları içermektedir.

Önce bu faslın en önemli gördüğüm kısa bir bölümünü olduğu gibi alıntılama istiyorum: "Bilinmelidir ki dinî bir grubun, peygamberinin ortadan kalkmasından sonra kendisiyle ilgilenecek bir insana ihtiyacı vardır. Bu insan bu dinî grubun dinî yasalarına uygun olarak yaşamasını ve davranmasını sağlama görevine sahip olacaktır. Bu insanın bu dinî grup içindeki (diğer) insanlara olan durumu, peygamberlerinin onlara yüklediği mükellefiyetlere kendilerini sevk etmesi bakımından bir çeşit onun [yani Peygamber'in] yerini tutan bir insanın durumu gibidir. Öte yandan yukarıda [yani buraya kadar verilmiş olan uzun ve ayrıntılı açıklamalarda] sözünü ettiğimiz toplumsal bir örgütlenmede siyasi liderliğe duyulan ihtiyaç gereği, insan türünü, kendisi için iyi olana uygun bir biçimde davranmaya; yine zor kullanma yoluyla kendisine zararlı olan şeylerden kaçınmasını sağlamaya yöneltecek bir insana da ihtiyaç vardır. Bu insan

da hükümdar, yönetici diye adlandırılan insandır." (*Mukaddime*'nin Uludağ çevirisinde I, 616; Rosenthal çevirisinde I, 472-473)

Alıntıya kısa bir ara vereyim ve İbn Haldûn'un bu çok kısa, ama son derecede veciz biçimde söylediği şeyin ne olduğunu günümüz siyaset felsefesinin, siyaset biliminin kavramlarıyla birkaç ana cümleyle ifade edeyim. Gördüğümüz gibi İbn Haldûn son derecede bilinçli ve açık bir biçimde dinî topluluk ile siyasi toplum, dinî cemaat ile sivil veya siyasi örgütlenme arasında ayırım yapmaktadır: Dinî cemaat veya topluluk, bir din kurucusunun getirdiği görüşleri veya inançları paylaşan ve onun tesis ettiği uygulamalara uygun olarak eylemlerde bulunan, yani pratikleri yerine getiren insanlardan meydana gelen dinî bir örgütlenme, dinî bir topluluktur ve sözü edilen din kurucusunun ölümünden sonra bu dinî topluluğun dinî topluluk olarak yaşaması ve varlığını sürdürmesi için bu din kurucusunun vekili, temsilcisi, naibi vb. olacak, onun yerini tutacak bir insana ihtiyacı vardır. Bu kişi İbn Haldûn'un söylediği gibi halifedir, yani bu din kurucusunun, din kurucusu olarak arkasından gelen, din kurucusu olarak onun yerine geçendir, kısaca bu dinî topluluğun dinî reisidir.

Ancak İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de bu fasla, daha doğrusu ilk defa hilafet konusunu ele aldığı ve 'Hilafetin ve İmametnin anlamı' başlığını taşıyan (Rosenthal çevirisinde 23., Uludağ çevirisinde 25.) fasla gelinceye kadar sergilediği genel toplum ve siyaset teorisinde geniş bir biçimde ortaya koyduğu ve yukarıda verdiğimiz kısa alıntıda çok kısa olarak tekrar ettiği üzere her toplumda bu dinî topluluk yanında bir başka topluluk daha vardır. Bu, günümüz terminolojisiyle medeni toplum, sivil toplum, İbn Haldûn'un belki daha doğru olan kendi terimleriyle siyasi toplum, dünyevi toplumdur. Bu toplum tümüyle doğal, ama aynı zamanda zorunlu olan insani, dünyevi ihtiyaçlardan, *Mukaddime*'nin insani toplumsal hayatın zorunluluğunu kanıtlama amacını güden birinci girişinde ortaya konulmuş olduğu üzere birey insanların yaşamak için topluma, toplumun var olmak için yasa ve kurallara, yasa ve kuralların ise onları uygulamak için zor kullanma (cebr ve kahr) gücüne sahip bir yöneticiye, yani mülk sahibine olan ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır.

Bu iki toplum, yani siyasi toplum ile dinî toplum, İbn Haldûn'un bütün *Mukaddime* boyunca üzerinde ısrar ettiği üzere, tarihsel veya pratik olarak veya bazı dinler veya dinsel gruplar söz konusu olduğunda birbirleriyle örtüşebilirler veya bir düşebilirler. Özellikle İslâm'ın ortaya çıkışı ve gelişmesi döneminde İbn Haldûn'a göre kısa bir süreliğine böyle de olmuştur. Peygamber ve ilk dört Halife zamanında, İbn Haldûn'un diğer

birçok Müslüman bilgin veya yazarla birlikte kabul ettiği gibi, İslâm bir din-ü devlet, dinî toplum olarak dünyevi ve siyasi toplum olmuştur. Ama İbn Haldûn'a göre bu onların, ilkeleri, kaynakları, varlığa geliş veya ortaya çıkış nedenleri, koşulları, cevap verdikleri veya karşıladıkları ihtiyaçlar bakımından gene de birbirlerinden ayrı oldukları vakiasını değiştirmemektedir. İbn Haldûn için bu durum veya vakia, bu konudaki yaygın İslâmî ideolojinin veya bu ideolojiyi temsil eden tarihçilerin, fıkıhçıların, kelâmcıların görüşlerinin tersine İslâm için de söz konusudur. Ona göre İslâm'ın deyim yerindeyse atipik, istisnai, kahramansı veya mucizevi olarak nitelendirilmesi mümkün olan ilk dönemi geçtikten, Muaviye ile Ali, daha doğrusu Emevî oğullarıyla Haşimi oğulları arasındaki asabiyyelerin çatışması olayı ortaya çıktıktan, yani şeylerin düzeni yeniden eski şekline döndükten, toplumun sularının yeniden eski mecrasında akmaya başlamasından, siyasi-dünyevi toplumun İbn Haldûn'un kendi sözlerine göre adeta bir süreliğine askıya alınmış gibi görünen ihtiyaç ve gereklerinin veya gerçeklerinin yeniden kendilerini belli etmeye başlamasından sonra, İslâm'ın getirmiş olduğu veya gerçekleştirmeye çalışmış olduğu bu din-ü devlet ideali veya ütopyası, teoride ve değerler veya ethos düzleminde ne kadar devam ettirilmeye veya korunmaya çalışılırsa çalışılsın, İslâm toplumunda da dinî toplum ile siyasi toplum birbirlerinden ayrılmaya gitmiştir. Bunun siyasal planda en açık ifadesi ise saf halifelğin yerini mülke, halifenin ise meliğe bırakması olayı olmuştur.

Ancak fazla hızlı gitmeyelim, tekrar konumuza dönelim ve bıraktığımız yerden alıntıya devam edelim: “İslâm ümmetinde *İslâm'ın davetinin evrenselliğinden ve herkesi ister ikna ederek, ister zor kullanarak İslâm dinine yöneltmek mükellefiyetinden* ötürü kutsal savaş (cihat) zorunlu kılınmıştır. Bunun sonucu olarak İslâm'da başta bulunan kişinin sahip olduğu gücü onların her ikisine aynı zamanda yöneltmesi için halifelik ile mülk birleşmiştir. Diğer dinî gruplara gelince, *onlarda ne böyle bir evrensel davet vardır, ne de savunma amacı dışında kutsal savaş mükellefiyeti*. Bunun sonucu olarak diğer dinî gruplarda dinî işlerle görevli insanın mülkle ilgili konularla bir ilgisi yoktur. Bu gruplarda mülk, ona sahip olanlara arzi olarak ve dinle ilgili olmayan bir sebeple ait olur. Onlar mülke İslâm'da olduğu gibi başka milletler üzerine galebe çalma (yönündeki) dinî mecburiyetten ötürü değil, daha önce açıkladığımız gibi doğası gereği mülke erişmeye çalışan asabiyyenin zorunlu sonucu olarak sahip olurlar. Bu diğer dinî grupların mecbur oldukları şey sadece dinlerini kendi toplulukları için tatbik etmekten ibarettir.” (*Mukaddime*, Rosenthal çevirisi, I, 473, Uludağ çevirisi, I, 617)

Görüldüğü gibi bu faslın asıl can alıcı kısmı burada ve italik olarak yazdığımız cümlelerde bulunmaktadır. Bu pasajda İbn Haldûn her biri diğerinden önemli bazı gözlemlerde bulunmakta ve değerlendirmeler yapmaktadır. Bu son derece önemli pasajı anlamak ve değerlendirmek için kendimize bazı sorular sormak ve onları cevaplamaya çalışmak suretiyle ilerlemek istiyorum. İlk sorum şudur: İslâm toplumunda, diğer iki toplumdaki farklı olarak, dinî cemaatle siyasi toplumun, onların ifadeleri olan halifelik ile mülkün, bunların da temsilcileri olan halife ile sultanın, hükümdarın birleşmesinin nedeni nedir? İbn Haldûn bunun nedenini görüldüğü gibi son derece açık ve somut olarak kutsal savaş (cihat) mükellefiyetinde bulmaktadır. İkinci sorum şudur: Peki bu İslâm'a özgü olan kutsal savaş mükellefiyetinin kendisinin nedeni nedir? Görüldüğü gibi İbn Haldûn bunun da nedenini yine açık ve basit olarak İslâm dininin diğer iki büyük tektanrıci dinden farklı olarak hem *evrenselci* olması, yani bütün insanlara veya insanlığa hitap etmesi, hem de eğer gerekirse insanları İslâm'a sevk etmekte *zor kullanmayı meşru, hatta dinî bir görev* kılmasında görmektedir. Aynı ölçüde açık olarak belirtmemekle birlikte zımni olarak öyle anlaşılmaktadır ki İbn Haldûn'a göre Yahudilik bütün insanlara hitap eden evrenselci bir davete sahip olmaması, Hıristiyanlık ise evrenselci bir davete sahip olmakla birlikte insanlara Hıristiyanlığı kabul ettirme konusunda zor kullanma yöntemine, yani kutsal savaşa başvurmayı mecburi kılmamasıyla İslâm'dan ayrılmaktadır.

Öte yandan İbn Haldûn'un genel kuramında iktidar, yani zor kullanma gücü mülkün, devletin alanına ait bir olgu olduğu, cihat ise başka insanlara İslâm'ı gerekirse zorla kabul ettirme girişimi olarak doğal olarak güç veya zor kullanmayı gerektirdiği için İslâm toplumunda halifelik ile mülkün, halife ile hükümdarın birleşmesi olayı ortaya çıkmaktadır. Buna mukabil yukarıda belirtilen ana özelliklerinden ve cihat diye bir kurum veya dinsel bir mükellefiyete sahip olmamalarından ötürü Yahudilik ve Hıristiyanlıkta, onların sadece dinî birer topluluk olarak devamını sağlayan ve İslâm toplumundaki tek başına alınan halifeliğin muadili veya müteakibi olan Papalık ve Kohenlik yeterli olmaktadır. Yine bu özelliğin bir sonucu olarak bu diğer dinî topluluklarda Papanın veya Kohen'in, yani dinî işlerle görevli en yüksek temsilcinin aynı zamanda mülk veya siyasetle ilgilenmesi gerekmemektedir.

İbn Haldûn'un gözlemleri veya düşünceleri bununla bitmemektedir. Yukarıda verdiğimiz alıntıda görüldüğü gibi onun bir başka önemli gözlemi ve buna bağlı olarak bir değerlendirmesi veya açıklaması daha vardır. Bu, bu diğer dinî toplulukların dinî liderlerinin de zaman zaman mülke sahip olmaları, yani İslâm'da olduğu gibi aynı zamanda dünyevi

bir yönetici, bir hükümdar olarak ortaya çıkmalarına ilişkin gözlemdir. İbn Haldûn bununla Yahudilik ve Hristiyanlıkta somut olarak hangi dönemleri veya kimi ya da kimleri kastettiğini belirtmemektedir. Bununla birlikte bu faslın devamında en azından Yahudilik hakkında verdiği bilgilerden bununla Saul'dan itibaren, ama özellikle Davut ve Süleyman ile birlikte ilk Yahudi devletinin kurulmasını, böylece Davut ve Süleyman zamanında Yahudilik'te de İslâm'a benzer şekilde bir süre için dinî cemaat ile dünyevi toplumun birleşmiş olmasını kastettiğini anlıyoruz. Ancak İbn Haldûn bu vesileyle Yahudilikte Davut ve Süleyman'da dinî liderlik ile dünyevi yöneticiliğin bu birleşmesinin İslâm'da olduğu gibi özel bir birleşme değil, tarihsel şartların sonucu olan tümüyle arzi bir birleşme olduğunu, yani söz konusu dinî liderlerin aynı zamanda mülke sahip olmaları olayının onların ait oldukları dinlerinden kaynaklanan, onun ilkelerinin gerektirdiği bir birleşme olmadığını belirtmeyi ihmal etmemektedir.

Çünkü İbn Haldûn'a göre Yahudi dininin, şeriatının kurucusu olan Musa'dan Saul'a kadar geçen dönemde İsrail oğulları mülkle ilgilenmemişler, sadece *dinî bir topluluk olarak dinlerini tatbik etmekle yetinmişlerdir*. İbn Haldûn'un bu konuda verdiği bilgiye göre yaklaşık olarak dört yüz yıl süren bu dönemde, İsrail oğullarının başında bulunan dinî lider, yani Kohen veya haham sadece Musa'nın halifesine benzer bir kişi olmuştur. Çünkü onun görevi sadece namaz ve kurbanla ilgili ayinleri, yani salt dinî törenleri yönetmekten ibaret kalmıştır. Öte yandan İsrail oğulları arasında bu dönemde ortada henüz bir mülk olmamakla birlikte siyasi veya dünyevi hayatın idaresi için gerekli olan bir yönetim, asgari yönetim, başka bir grup insan, yetmiş kişilik bir ihtiyarlar heyeti tarafından sağlanmıştır. Dinî liderin kendisi olan haham ise yine İbn Haldûn'un belirttiğine göre bu dünyevi yasalar ve yönetimle ilgili konulara tamamen uzak kalmıştır.

Bu arada bu bilgilerin Eski Ahit'te bu konuda anlatılanlarla tam bir uyum gösterdiğini belirtmek istiyorum. Gerçekten de Eski Ahit'in I. Samuel kitabında, İsrail oğulları içinde bazı ileri gelenlerin Peygamber Samuel'e gidip ondan kendilerine bir kral vermesini istemeleri, Samuel'in bunu Tanrı Yehova'ya iletmesi, Yehova'nın buna önce şiddetle karşı çıkması, İsrail oğullarının kralının zaten kendisi olduğunu, başlarına bir kral geçirmeleri durumunda bu kralın İsrail halkının çocuklarını ellerinden alacağı, kendi arabalarına ve atlarına koşacağı, tarlalarında çalıştıracığı, ürünlerinden pay almak isteyeceğini söylemesi, ama sonunda onların bu isteğine rıza göstermesi oldukça uzun bir biçimde anlatılmaktadır. (Geniş bilgi için bkz. *İslâm Felsefesi Üzerine*, s. 316 vdd.)

İbn Haldûn bu süreci böylece çok kısa bir şekilde özetledikten, İsrail devletinin Saul tarafından kurulması, daha sonra Davut ve oğlu Süleyman tarafından büyütülmesi ve geliştirilmesi, ancak kısa bir süre sonra ikiye bölünmesi ve daha sonra ortaya çıkan gelişmeleri kısaca anlattıktan sonra Hıristiyanlığa geçmekte ve benzeri şekilde Hıristiyanlığın ortaya çıkışı ve tarihsel gelişmesi hakkında da yine kısa, ama bizim bu konuda da bugün sahip olduğumuz bilgilere uygun düşen bir açıklama vermektedir. İbn Haldûn'a göre Hıristiyanlıkta Yahudilere göre önemli olan bir farklılık onların Yahudilerden (ve tabii Müslümanlardan) farklı olarak *her zaman sadece dinî bir topluluk olarak kalmış olmalarıdır*. Hıristiyan dinî cemaatinin başında bulunan, Hıristiyan dinî kurumlarından sorumlu olan kişi, İsa'nın halifesi olarak görev yapan Patrik veya Papa'dır ve bu kişinin atanması konusunda başlangıçta bazı tartışmalar ve farklı uygulamalar olmuşsa da zaman içinde onun Hıristiyan cemaatinin önde gelenleri olan piskoposlar tarafından seçilmesi usulü teessüs etmiştir.

İbn Haldûn bu arada İslâm ve Yahudilikten farklı olarak Hıristiyan dinî topluluğun dinle ilgili işleriyle görevli dinî bir lider olmak ve hiçbir zaman Yahudi ve İslâm dünyasında olduğu gibi aynı zamanda dünyevi iktidara, mülke sahip olmamakla birlikte Papa'nın Avrupalı Hıristiyanları arasında ihtilaf durumunda Hıristiyan birliğinin bozulmaması için yönlendirmek ve tek bir yöneticiye itaat konusunda tavsiyelerde bulunmak anlamında siyasi bir etkinliğinden söz edilebileceğine işaret etmektedir. Ona göre bu durumlarda Papa'nın genel olarak ağırlığını en güçlü asabiyyeye sahip olan aday lehinde ortaya koyduğu bir vakiadır. Bundan başka onun, yani Papa'nın hükümdarın başına tacını kendi eliyle giydirmesi yönünde bir uygulaması da vardır.

İbn Haldûn'un Hıristiyan Orta Çağ'ında Papalığın uzun bir süre Hıristiyan krallara öğüt vermek, onları yönlendirmek ve başlarına taçlarını giydirecek kutsamak dışında pratik olarak pekâlâ dünyevi bir güce de sahip olmuş olduğu hakkında bir bilgisi yoktur. Ancak bu tür bir bilgiye sahip olmuş olsaydı bile onun Hıristiyanlıkta papalık ve dünyevi yönetim üzerine söyledikleri şeyleri değiştirme ihtiyacını duymamış olacağını söylememiz mümkündür. Bu olguyla ilgili olarak söyleyeceği şey muhtemelen onların aynı zamanda siyasi ve dünyevi güce erişmiş olmalarının ait oldukları dinin kendisinden ileri gelen bir şey olmadığı, bu dinî liderlerin (örneğin Borjiyaların) aynı zamanda toplum içinde asabiyyeye sahip olmuş oldukları için dünyevi liderler olarak ortaya çıkmış oldukları ve papalık şapkasıyla dünyevi yöneticilik şapkasını birleştirmiş oldukları olacaktı ve bu açıklama da yine bu konuda bugün Hıristiyanlıkta dünyevi

ve tinsel dünyaların temelden ayrımı, İsa'nın çift kılıç kuramı vb. konusunda sahip olduğumuz bilgilerle uyuşan bir açıklama olacaktı.

İbn Haldûn'un bu fasılda söylediği şeyler üzerine görüşlerimi kısaca belirtmek istiyorum: İlk olarak onun dinî toplum ile siyasi toplum, medeni toplum arasında yaptığı bu ayrım, yukarıda işaret ettiğim gibi son derece önemli, geleceği olan bir ayrımdır. Başka hiçbir İslâm filozofu veya siyaset kuramcısının bu iki toplumu birbirinden bu kadar açık ve modern terimlerle, modern biçimde ayırt etmesinin benzer başka bir örneğini açıkçası bilmiyorum. Onun bu ayrımının temelinde İslâm'da hilafet ile mülk arasındaki ilişkiler üzerine bildiğimiz gözlem ve düşünceleri kadar İslâm ile Yahudilik ve Hıristiyanlığın teorisi ve pratiği veya ilkeleri ve uygulamaları üzerine sahip olduğu derin bilgisinin ve bu bilgiye dayanarak yaptığı ve yukarıda örneğini gördüğümüz karşılaştırmanın rol oynadığını düşünüyorum.

İkinci olarak İbn Haldûn'un Halifelik ve Papalık ve Kohenlik arasındaki benzerlik ve farklılıklar, her birinin ait olduğu gelenek içinde siyasi dünyevi siyasi yönetici veya iktidar sahibi ile ilişkileri hakkında söylediği şeyler, şüphesiz son derece bilgi verici, aydınlatıcı olması dışında yukarıda işaret ettiğim gibi aynı konularda bugün sahip olduğumuz tarihî bilgiler ve bu bilgilere dayanılarak yaptığımız yorum ve değerlendirmelerle çok büyük ölçüde örtüşmektedir.

Üçüncü olarak İbn Haldûn'un İslâm'ın diğer iki büyük dinden farklı olarak aynı zamanda bir din ve devlet olmasını sadece veya özellikle İslâm'daki cihat ödevine bağlaması ilk bakışta bana biraz şaşırtıcı gelmektedir. İslâm dininin sadece bir inançlar, ahlaki kural ve normlar ve Tanrı'ya karşı yerine getirilmesi gereken kulluk görevleri, yani ibadetlerden ibaret olmaması, aynı zamanda ve bütün bunlar kadar önemli olarak bir medeni, cezai, hatta siyasi yasalar topluluğu, yani şeriat olması ve Müslüman sitesinin yöneticisine yasama alanında değil ama yürütme ve yargı alanında hayati görevler yüklemesinin bu yöneticinin aynı zamanda dünyevi güce sahip olmayı gerektirdiğini benim kadar, daha doğrusu benden çok daha iyi bilen İbn Haldûn'un konunun bu cephesine temas etmemesi doğrusu ilk bakışta insana yadırgatıcı gelmektedir. Ancak bir yandan İbn Haldûn'un bu fasıldaki meselesinin bu olmadığı, öte yandan Emeviler zamanında halifeliğin mülke dönüştüğünü söylerken İslâm devletinde veya Müslüman sitesinde dinî cemaat ile siyasi toplumun bundan böyle tümüyle ayrıştığı, Müslüman sitesinin tümüyle laikleştiğini kastemediğini düşünürsek bu konu üzerinde neden daha fazla durmadığını belki açıklayabiliriz. İbn Haldûn'un bu süreçle sitenin başında bulunan

ve hem halife, hem melik olan yöneticinin bundan böyle İslâm sitesinin yapısını tümüyle değiştirdiği, halifelikle ilgili görevleri tümüyle bir yana bıraktığını değil, daha önce halife olarak kendi yetki ve görev alanı içinde bulunan dinî vazifeleri (örneğin namaz kıldırma, fetva vermeyi, kaza görevini giderek özel olarak bu işler için görevlendirdiği kişilere yani en geniş anlamında din bilginlerine, müderrislere, kadınlara vs. havale ettiği ve kendini mülke erişmenin doğal amaçları olan hedeflere, işlere hasrettiğini kastetmektedir.

Nitekim ona göre halifeliğin halifelik olarak veya eski konum ve statüsüyle ortadan kalkmasından sonra onun dinî görevinin en önemli mükellefiyeti olan cihat mükellefiyeti de ortadan kalkmıştır, daha doğrusu muattal hale gelmiştir. Yukarıda sözünü ettiğimiz gibi halife, halifeliğin dinî görevleri olan namaz, fetva, kaza vs gibi görevleri din adamlarına devredince halife olmak bakımından üzerine düşen cihat görevini de terk etmiştir. O şimdi de savaş yapmaktadır, vergiler koymaktadır, yargılamalarda bulunmaktadır. Ama bütün bunları halifelik görevinin bir parçası olarak veya bu görevin gerektirdiği bir şey olarak değil, mülkün gerektirdiği görevler, işler olarak yapmaktadır.

Halife İbn Haldûn'a göre İslâm dininin temel özelliğini ve gücünü teşkil eden bu cihat görevini niçin bırakmaktadır? İbn Haldûn bu konuyla ilgili özel bir açıklama vermemektedir. Ama biz gene onun genel toplum ve devlet kuramında, özellikle tavırlar nazariyesine dayanarak bir açıklama verme denemesine girişebiliriz. Bildiğimiz gibi İbn Haldûn *Mukaddime*'de bir devletin içinden geçtiği aşamaları esas olarak beşe ayırmaktadır. Bunlar kuruluş, mülkte infirat veya istibdat, mülkte istikrar veya mülkün meyvelerinden yararlanma aşaması, arkasından barış ve sükûn (*kûnu ve müsaleme*) yani mülk sahibinin artık tamamen durulduğu, hatta yorulduğu ve diğer hükümdarlarla iyi ilişkiler, barış ve huzur içinde yaşamak istediği aşama ve nihayet bunu izleyen çöküş aşamasıdır. Şimdi bu üçüncü ve özellikle dördüncü devrede ortaya çıkan refah ve yumuşamanın sonucu olarak sultanın zahmetli ve tehlikeli olan kutsal savaş görevini yerine getirmede fazla istekli davranmayacağını tahmin edebiliriz.

Nihayet İbn Haldûn'un bu İslâm'la cihat arasındaki ilişkiler, cihadın İslâm toplumu ve sitesi için önemi konusunda görüşü bize bir başka önemli tezinin bana bir teyit edilmesi gibi görünmektedir. Bununla kastettiğim onun İslâm ile Araplık ve mülk arasındaki ilişkilerle ilgili olarak geliştirdiği orijinal tezidir. İbn Haldûn bu tezinde bildiğimiz gibi, Arapların mevcut insan toplulukları içinde en vahşi, en göçebe insanlar olduklarını, bunun sonucu olarak hiçbirinin diğerinin, bu diğeri babası,

kardeşi bile olsa, hükmü altına girmekten hoşlanmadığını, dolayısıyla bir grubun başka bir grup üzerine egemenlik kurmasına imkân veren ve İbn Haldûn'un saldırıya dönük asabiyye tanımladığı mülke, devlete geçmeyi sağlayan asabiyyeye sahip olmadıklarını, bunun da sonucu olarak onların insan grupları arasında kendi doğal gelişim süreçleri içinde mülke erişmekten en uzak insanlar olduklarını, ancak dinî bir ilke, yani ya peygamberlik veya velilik veya din adına bir davet hareketiyle mülke erişmelerinin mümkün olduğunu ileri sürmekte ve Peygamber'in tesis etmiş olduğu Arap-İslâm devletinin ortaya çıkışını bu şekilde açıklamaktadır.

Şimdi İbn Haldûn dinin, yani İslâm'ın başka doğal topluluklarda veya halklarda olduğundan farklı olarak Arapların mülke, devlete, uygarlığa erişmeleri olayındaki özel rolü üzerinde böylece nasıl ısrar etmekteyse deyim yerindeyse burada da diğer büyük semavi dinlerde olduğundan farklı olarak bu kez İslâm'ın içinde de cihadın nasıl özel bir konuma sahip olduğu üzerinde ısrar etmektedir. İbn Haldûn'a cihadın neden Yahudilik veya Hıristiyanlıkta olmayıp İslâm'da olduğunu veya ona neden İslâm toplumu, Müslüman sitesi ve devleti için bu kadar önemli, farklı tayin edici bir rol verdiğini soracak olursak onun bize şu şekilde bir cevap vermesinin mümkün olduğunu düşünüyorum: İslâm Araplar ve Araplık için neden mülke, devlete, uygarlığa, şehir uygarlığına erişmek için hayati öneme sahip bir şey olmuşsa cihat ta İslâm için aynı nedenle veya aynı bakımdan önemlidir veya önemli bir şey olmuştur: Çünkü Mekke'de on yıl boyunca ancak çok küçük bir dinî cemaat olarak kalan İslâm ancak Medine'ye göç edip önce Mekkeli, daha sonra genel olarak Arap yarım adasındaki diğer müşriklere ve Yahudi kabilelere karşı yürütülen planlı ve sistemli bir kutsal savaş karakterine büründükten sonradır ki hesaba katılması gereken hatırı sayılır bir güç ve daha Peygamber'in zamanında tüm Arabistan yarım adasını egemenliği altına alan büyük bir toplumsal örgütlenme, devlet olmuştur. Benzer şekilde Peygamber'in ölümünün hemen arkasında ciddi bir biçimde çözülme tehlikesi gösteren yeni kurulmuş Müslüman sitesini ve devletini çözülmekten kurtaran, harekete geçmiş olan Arap-Müslüman dinsel şevk ve enerjisini, kutsal savaşın bayrağı ve sloganı altında Arap ve Müslüman olmayan halklara karşı yönlendirme başarısını gösteren Ebubekir ve Ömer'in yine aynı akıllı cihat politikası olmuştur. Daha sonra İslâm sitesinin yönetimini üstlenmiş olan Emevîler, Abbâsîler, Osmanlılar gibi bütün hanedanlıklar veya devletler, keza nasıl ki varlık nedenlerinin ve meşruiyetlerinin en büyük bir kısmını darül İslâm'ın sınırlarını genişletmek, darül harbin alanını daraltmak, dinî iddiasında bulmuşlarsa İslâm toplumlarında başta bulunan yöneticilere karşı girişilen başkaldırma olaylarında onlara karşı yöneltilen dini

ihmal etme, dinî görevlerini yerine getirmeme suçlamalarında en önemli payı yine cihat görevini ciddiye almayıp iktidarın rahatlığından yararlanma, dünya zevklerine kendilerini terk etme suçlaması olmuştur.

Sonuç: İbn Haldûn'un bütün büyük düşüncelerinde veya tezlerinde olduğu gibi İslâm'la diğer büyük semavi dinleri birbirinden ayırmasında kendine dayandığı veya kullandığı bu İslâm'ın temel özelliğini teşkil eden cihat ödevi üzerindeki ısrarında da bana göre son derecede önemli ve derin bir gözlem ve düşüncesi bulunmaktadır. Eğer zamanımızda yaşamış olsaydı onun birçok iyi niyetli Müslüman veya Batılı akademisyen tarafından ileri sürülen İslâm'da 'dinde zorlama yoktur' veya 'iki türlü cihat vardır. Bu iki cihattan önemli olan İslâm sitesinin sınırlarını dünyanın sınırlarının sonuna kadar uzatmak amacını taşıyanı değil, insanın kendi nefesine karşı yürüttüğü cihattır' tezlerine nasıl tebessümle bakacağını tahmin etmek benim için fazla zor değildir.

KAYNAKÇA

- İbn Haldûn, *The Mukaddimah, An Introduction to History*, Arapçadan çeviren F.Rosenthal, 3 cilt, Newyork, 1958.
- Mukaddime*, Hazırlayan Süleyman Uludağ, 2 cilt, Dergah yayınları, İstanbul, 1983.
- Ahmet Arslan, *İbn Haldûn*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009.
- İslâm Felsefesi Üzerine*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013.

REEL-POLİTİĞİN İLK FİLOZOFU İBN HALDÛN

Neşet TOKU*

Reel-politik; ahlak ve siyaset arasında kesin bir ayırım olduğu varsayımına dayanarak devletin iç ve dış politikasının ahlakî kaygılardan bağımsız bir biçimde, maddî gücünün gereklerine göre uygulamaya konulmasını savunan yaklaşımdır. Bir başka ifadeyle reel-politik, ahlakî ya da dinî her türlü değer politikadan dışlanması, politikanın mutlak sekülerleşmesidir. Seküler politikada belirleyici olansa “hak” değil, “güç”tür. Tabiatıyla böyle bir tavır; aynı zamanda siyasal meşruiyetin kaynağının, ahlak ya da din olmadığının da kabulü demektir... Reel-politik açısından ülke güvenliğini şekillendiren askerî konular birinciden; ekonomik, sosyal konularsa ikinciden ehemmiyeti haizdir. Güvenliğin olmadığı yerde devletin mevcudiyetinden de toplumsal hayatın sürdürülebilirliğinden de söz edilemez. Bu çerçevede reel-politiğin temel ilgi alanı, devletin var oluşuna yönelik tehditlerle mücadele etmek amacıyla geliştirilmesi gereken askeri güç, siyasal etkinlik ve sonuç alabilirliktir. Dâhilî ve haricî siyasal ilişkilerde, özellikle 20. yüzyılda belirleyici olan reel-politik yaklaşımın, modern siyaset felsefesinin kurucuları sayılan Machiavelli (1469-1527) ve Hobbes (1588-1679) tarafından icat edildiği söylenir ise de doğru değildir... Günümüzde sosyal bilim olarak değerlendirilen tarih, tarih felsefesi, ekonomi, sosyoloji ve benzeri disiplinlerin kurucusu nasıl İbn Haldûn (1332-1406) ise reel-politik yaklaşımın mucidi de İbn Haldûn'dur.

Toplumları; “bedevî” ve “medeni” olmak üzere ikiye ayıran İbn Haldûn, yönetim tarzlarını da “riyaset” ve “mülk” şeklinde tanımlar... İbn Haldûn için toplumsal hayat, insanların maişetlerinin temini ve tabiata karşı kendilerini savunmalarının nasıl zorunlu bir sonucu ise siyaset, yani devlet de toplu halde yaşayan insanların birbirlerine karşı korunmaları ihtiyacının zorunlu bir sonucudur. Her ne kadar insanlar yaratılış itibarıyla kötülükten ziyade iyiliğe mütemayil iseler de onların tabiatlarında başkalarına kötülük etme, başkalarının haklarına tecavüz etme temayülü de vardır ve tecrübe yoluyla kazanılan ikinci tabiat daha ziyade kötülüğe temayül yönündedir. Siyasî otorite ve siyasî otoritenin toplum üzerindeki hakimiyeti tesis edilmediği takdirde insanların birbirlerine zarar

* Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi.

vermeleri kolay kolay engellenemez. Dolayısıyla hem toplumsal hayatın emniyeti ve muhafazası için hem de insanlar arasındaki ilişkilerde adaletin tesisi için siyasî otoriteye, devlete ihtiyaç vardır. Devlet ise yalnızca güç ile kaimdir.¹

İbn Haldûn'a göre, siyasî otoritenin, devletin ortaya çıkışını sağlayan temel faktör, kurucu öge 'asabiyyet'tir. Asabiyyet, "bedevî umrân"da insanların birbirleriyle yardımlaşma ve dayanışmalarını sağlayan "grup şuru", yani mensubiyet duygusudur. Bedevî umrânda asabiyyetin yönetime yansıma tarzı da 'riyaset'tir. Riyaset, aynı kabileye mensup insanlara bir nevi rehberlik demek olup, riyaset makamı verdiği hükümleri kendisine tabi olanlara baskıyla, zorla tatbik etmez. Bu durum riyaset makamının başının yani reisin saygınlığının herkes tarafından kabul edilmesinden kaynaklanır. Reis, "eşitler arasında birincidir."² Ancak, reisin aynı kabile içerisindeki en güçlü gruba mensup olmasının da bunda katkısı vardır. Çünkü ister "bedevî toplum" isterse "medeni toplum" olsun, "siyasi otoriteye ihtiyaç duyulan her örgütlenme biçiminde siyasi otorite güce dayanmak zorundadır". Hâkimiyetin tabiatı bunu gerektirir. Riyaset de belli ölçülerde, aynı kabileye mensup farklı gruplardan birinin diğerlerinden daha güçlü olmasından kaynaklanır. Bununla birlikte, bedevî umrânda asabiyyet sahibi olan gruplara reis olmak, onların soyundan olmayanlar için mümkün de değildir.³

İbn Haldûn, asabiyyet duygusunun tabiatı gereği refahı, şehirleşmeyi, kısacası devlet olmayı kendisine hedef edindiği için, kabile içerisinde kurulan siyasî otoriteyle yetinemeyeceği kanaatinde. Ona göre asabiyyet, hedefe ulaşabilmek için kendi dışındaki kabilelerle mücadele etmek ve hâkimiyet alanını genişletmek zorundadır; ta ki refah ve lükse ulaşınca ya da devlet haline gelinceye kadar. Hâkimiyet alanı genişleyen galip asabiyyet, şayet inkıraz halinde bulunan bir devletle karşılaşır ve o devlet de kendisini savunacak güçten yoksun olursa istila sonucu onu yıkar ve yerine kendi devletini kurar. Yok eğer karşılaşılacak devlet inkıraz değil de yükselme aşamasındaysa o taktirde de güçlü devletin emrine girer. Sonuç itibarıyla devleti hedefleyen bedevî asabiyyet için, İbn Haldûn açısından iki ihtimal mukadderdir; ya güçlü bir devletle karşılaşır ona destek olma ve himayesine girme yoluyla refah ve lükse ulaşmak, ya da zayıf bir devleti ele geçirip, onu tasfiye ederek tam anlamıyla hedefe ulaşmak, yani devlet olmak.⁴

1 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. I., II., çev. S. Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1983.

2 Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. A. Çaksu, İz Yay., İstanbul, 1996.

3 İbn Haldûn, *age.*, C. I., ss. 435-436.

4 İbn Haldûn, *age.*, C. I., ss. 450-452.

İbn Haldûn bedevî toplumdaki siyasî otoriteyle medeni toplumdaki siyasî otoritenin farklı özelliklere sahip olduğu kanaatindedir. Şöyle ki medeni toplumsal yapılanmalarda ortaya çıkan devlet, riyasetten çok çok öte bir şeydir. Riyaset belli ölçülerde saygıya dayalı bir siyasî otoriteyken, “devlet” tamamen güç ve baskıya dayanan bir siyasî otoritedir. Devletin güç ve baskıya dayanan bir otorite olmasının sebebi toplumun medeni tabiatından kaynaklanmaktadır. Medeni toplumun geniş coğrafyasının muhafazası da kalabalık nüfusun yaşadığı büyük şehirlerin asayiş ve emniyeti de refah ve lüks sonucu belli ölçülerde ekonomik bireyciliğin ön plana çıktığı bir toplumsal aşama olmasından ötürü, ahlakî yozlaşmaya uğrayan insanların zapturapt altında tutulması da sadece güç ve baskıyla mümkün olmaktadır. Kısacası İbn Haldûn’un tespiti, reel dünyada gücün, maalesef hak olduğudur.

İbn Haldûn; güç temelli reel politik düşüncesini bir başka açıdan da şu şekilde ifade etmektedir: Asabiyyete ve güce istinaden kurulan her devletin mutlaka bir hukuk sistemi olacaktır, ancak bu hukuk sisteminin dinden kaynaklanma zorunluluğu yoktur. Siyasî otoritenin asayiş ve emniyeti tesis için uyguladığı hükümler, din kaynaklı olabileceği gibi, sadece akla dayanarak ortaya konulmuş hükümler de olabilir. Siyasal hayatın sürdürülebilirliği dine değil, hukuk sisteminin varlığına bağlıdır. İdealitede din gerekliyse de realitede gerekli değildir. Rasyonel siyasetin de iki türü vardır. Birinci tür siyasette halkın, toplumun menfaatleri devletin önünde tutulur, yani toplum devlet için değil, devlet toplum içindir ki filozofların medine-i fazıla dedikleri siyaset işte budur. İkinci tür siyasette ise devletin, daha doğrusu iktidar kadrolarının menfaatleri halkın, toplumun önünde tutulur, yani devlet toplum için değil, toplum devlet içindir ki bu da filozofların tiranlık dedikleri tarzıdır. İkinci tür siyasette, devlet asıl olduğundan, şiddet ve baskı yoluyla toplumu şekillendirmek devlet için kaçınılmazdır. Hangi dine mensup olduklarını iddia ederlerse etsinler, yeryüzündeki devletlerin, birkaç istisna dışında hemen hepsinin, halkı idarede esas aldıkları siyaset, maalesef ikinci tarz siyaset olmuştur.

İbn Haldûn rasyonel siyasete ilişkin kanaatlerini şu şekilde detaylandırır: Rasyonel siyasete dayalı olarak tatbik edilen hükümler, umumiyetle zulmü ve haksızlığı içerir. Devlet güce, kuvvete bağlı olarak kurulduğundan, umumiyetle yürütmeye esas olan kanunlar da siyasî otoritenin isteği doğrultusunda şekillenir. Ancak, zorla gerçekleştirilen egemenliğin neticeleri, şüphesiz halkı kendilerinin tasvip etmediği yönlerle sevk etmeye çalışacağından, insanlarda kaçınılmaz bir şekilde hoşnutsuzluk yaratır. Bu durumda devlete itaat etmek de kaçınılmaz olarak güçleşir. Bu yüzden, halk tarafından kabul edilen ve gönüllü olarak boyun eğilen

kanunlara müracaat etmek istikrar için gereklidir. Eğer devlet gönüllü olarak kabul edilen kanunlardan ya da hukuka müteallik dinî naslardan uzak durursa tam anlamıyla istikrarlı bir düzene kavuşamaz. Dolayısıyla halkının rızasını dikkate almayan siyasî hükümlere, yani rasyonel siyasete dayanan devlet yönetimi, ideal ölçülerde iyi bir yönetim biçimi olamaz.⁵ Şüphesiz İbn Haldûn'un bu görüşleri, olması gerekene yönelik temennilerini yansıtmaktadır. Real anlamda dinin zorunlu olmadığını bilahare kendisi de söylemektedir. Bunun içindir ki o, bazı İslâm düşünürlerinin din temelli bir kurum olan nübüvvetin, yani peygamberliğin rasyonelliğini ispatlamaya çalışarak, siyasî otoriteyi dinden kaynaklanmak zorundaymış gibi değerlendirmelerini isabetli görmez. Daha doğru bir tanımlamayla, toplumsal hayatın var olabilmesi için dinin zorunlu olduğunu ileri sürmeyi doğru bulmaz. İbn Haldûn'a göre toplumsal hayat ve düzen, din ve dinî otorite olmaksızın da pekâlâ mümkündür. Siyasî otoritenin ihdas ettiği hükümler, kanunlar veya insanları bir arada tutan grup şuuru asabiyyet, toplumsal hayat ve düzen için temelde yeterli bir faktördür. Zaten, yeryüzünde herhangi bir dine veya peygambere tabi olan toplumlardansa olmayanlar çoğunluktadır. Herhangi bir dine veya peygambere tabi olmayan insanların yeryüzünde yaşayan nüfusun çoğunluğunu teşkil etmeleri bir yana, devletler ve medeniyetler kurdukları da apaçıktır. Siyasal bir otorite olmadığı takdirde toplumsal hayat da devlet de medeniyet de imkânsızdır fakat herhangi bir dine veya peygambere bağlı olunmadığı takdirde bütün bunların imkânsız olacağı ispat edilemez.⁶ Şüphesiz; İbn Haldûn'un burada üzerinde durduğu husus, dinin veya peygamberliğin lüzumsuzluğu değil, dünyevî anlamda toplumsal ve siyasal bir hayat için zorunlu olmadıkları; din ve toplumsal hayat veya din ve siyasal hayat arasında, bazı İslâm düşünürlerinin iddia ettikleri gibi rasyonel veya reel zorunlu bir bağın yokluğudur. Toplumsal hayat için tabii ve zaruri olan sadece ve sadece siyasal otoritenin mevcudiyetidir. Herhangi bir toplumda dine dayanarak düzen ve emniyet tesis edilebileceği gibi, din dışı siyasal bir otoriteye ve o otoritenin ihdas ettiği kanunlara dayanarak da pekâlâ tesis edilebilir.

İbn Haldûn; toplumsal hayatın varoluş şartı olarak meseleyi bu şekilde temellendiriyor ise de ahlak, hukuk ve özgürlük açısından, dini dikkate alan ve almayan toplumsal-siyasal pratikleri mukayese ettiğinde, dini dikkate almayan toplumsal-siyasal pratiklerin ahlaka, hukuka ve özgürlüğe pek fazla ehemmiyet vermediklerini ve veremeyeceklerini bu anlamda salt seküler bir hayatın, devletin istikrarsızlığına azami katkıyı

5 İbn Haldûn, *age.*, C. I., ss. 541-542.

6 İbn Haldûn, *age.*, C. I., ss. 273-275.

sağlayacağını da belirtir. Ona göre; “Hukuku, zorbalık ve güç üstünlüğüne dayanan, öfkesi burnunda mizacın gelişimine yol açan devlet, elbette adaletsiz ve müstekbirdir. Siyaset felsefesinin de katılacağı gibi bu durum ahlak nazarında kınanmaya müstahaktır. Zira o, Allah’ın nurundan yoksun spekülasyonların ürünüdür... Halkın hem maddî hem de manevî çıkarlarını gözeten ve İslâm’ın hakiki uygulamasına dayanan devlet, yegâne mükemmel devlet olarak kabul edilmelidir.”⁷ Ancak reel durum ne yazık ki farklıdır. Kısacası tercih noktasında İbn Haldûn’un İslâm kaynaklı bir siyasal anlayışı benimsediği muhakkaktır fakat onun göstermeye çalıştığı husus reel dünyada siyasetin din ekseninde değil, güç ekseninde tezahür ettiği⁸ İbn Haldûn’un burada vurgulamak istediği şey, salt seküler bir hukuk anlayışının ve dolayısıyla da ona istinat eden devletin kural ve kaidelerinin insanlar tarafından kolay kolay içselleştirilemeyeceğidir. Şüphesiz dinin ya da ahlakın dikkate alınmadığı yapılanmalarda toplumsal ve siyasal ilişkiler, salt dünyevî, seküler birtakım hedeflere endeksleneneğinden, bu nevi hedefler kaçınılmaz biçimde rekabetlerin ve ihtilafların kaynağına dönüşecektir. Rekabetin ve ihtilafların hakim olduğu ilişkilerde ise insanları birleştirmek ve kaynaştırmak, yani toplumsal entegrasyon hayli zor olacaktır. Hakikati halde toplumsal dayanışmayı sağlayacak yegâne güç dindir. Dinin teklif ettiği toplumsal ilişki biçimlerinde nihai hedef, bireysel ve toplumsal maslahatlara birlikte riayet ederek bütün insanlar için hem dünyevî hem de dünya ötesi mutluluğu sağlamaktır. Ancak dünyevi pratik daha ziyade, siyaset tarafından dinin dikkate alınmadığını göstermektedir. Dolayısıyla; İbn Haldûn yapmış olduğu bu mukayeselerde din kaynaklı siyasetin toplumsal hayat için daha uygun olduğunu belirtiyor ise de bu yaklaşım, ona göre nübüvvetin ve din kaynaklı hukukun zorunlu olduğu ya da aklın, bir peygamber tarafından va’z edilen emir, inanç ve faziletleri ispatlayabileceği anlamına gelmemektedir. İki birbirinden tamamen farklı şeylerdir.⁹ İbn Haldûn’un vurgulamak istediği husus işte budur.

Rasyonel siyaset çerçevesinde halkın, toplumun menfaatlerini ön planda tutan devletin fonksiyonlarına gelince: Günümüz siyaset literatürünün diliyle konuşacak olursak İbn Haldûn açısından devletin fonksiyonları; iç güvenliğe yönelik adalet, savunmaya yönelik askeriye-hariciye ve bağındırlığa ve kamusal ihtiyaçlara yönelik maliyeden ibarettir. Onun ifa-

7 H. A. R. Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. K. Durak, vd., Endülüs Y., İstanbul, 1991, s. 190.

8 Ziyaüddin Serdar, *İslâm Medeniyetinin Geleceği*, çev. D. Aydın, İnsan Yay., İstanbul, 1986, s. 201.

9 Muhsin Mehdi, “İbn Haldûn”, çev. Y.Z. Cömert, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, C. 3. İnsan Yay., İstanbul, 1991, ss. 183-203.

deleriyle, devletin birinci ve en temel fonksiyonu şüphesiz adaletin tesis edilmesidir. Ülkenin bayındır ve mamur hale gelmesinin yegâne yolu, toplumda adaletin tesis edilmesinden geçer. Adalet, halk arasına konulmuş olan bir terazidir. Devlet, teraziye ve ölçüye nezaret etmekle mükelleftir. Devletin ekonomik faaliyetlerde bulunması, terazinin ve ölçünün bozulmasının başlıca sebebidir. Devletin ekonomik faaliyette bulunduğu sahalarda neticede siyasî otoritenin yandaşları için birer arpallığa dönüşür. Vergi sistemi bozulur. Devlete sırtını dayayanlar vergi ödemez. Devlet de buna göz yumar. Devletten bağımsız çalışan vergi mükellefleri haksızlığa maruz kalırlar. Dolayısıyla dürüst girişimcilerin ekonomik faaliyetleri sekteye uğrar. Bunun sonucu olarak da ülkenin bayındırlaşması engellenmiş olur. Neticede de toplumun düzeni bozulur. Devletin asli fonksiyonlarının dışına çıkması, kaçınılmaz olarak halka yönelik bir zulme dönüşür. Şüphesiz, zulümden kasıt, devletin insanlara zulmü olup, “umrân”ı yani toplumsal hayatı tahrip eden de budur. İnsanların birbirlerine zulmü asıl zulüm olamaz. Çünkü devlet istediği taktirde, insanların zulmüne mani olması mümkün değildir. Zulmün kaynağı devlet olunca maalesef ona mani olacak bir güç de yoktur. İnsanların mülkünü gasp etmek, onları zorla çalıştırmak, mükellef olmadıkları şeyleri onlardan istemek, hukuk harici şeylere mecbur etmek, haksız vergi toplamak, vergileri suiistimal etmek, insanlara haklarını vermemek gibi şeylerin hepsi, devletin asli fonksiyon alanının dışına çıkmasının sonucu olarak görülen şeylerdir. İbn Haldûn, devletten kaynaklanan bütün bu zulümlerin kaçınılmaz olarak devletin inkırazına ve umrânın, toplumun çöküşüne yol açacağını ısrarla belirtir. Çünkü devletin ve toplumun bu şekilde fesada uğraması, insan türünün inkıtaa uğramasına da sebep olur. Hâlbuki “Devletin varlık nedeni, halkın muhafazasına yönelik beş vazifeyi yerine getirmektir. Bu beş vazife de insanların hayatlarının, mallarının, akıl sağlıklarının, namuslarının ve hangi türden olursa olsun inançlarının muhafaza edilmesidir.” Devlet, esasında halk için bir kefalettir. Bu kefaletin maksadı da insanlar arasında adaletle hükmetmektir. Adalet yoksa devlet de yok demektir.

İbn Haldûn; halkın, toplumun menfaatlerini ön planda tutan rasyonel siyaset açısından devlet ve tebaa ya da fertler arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiği hususunda da şunları söyler: Devlet idaresi, halka yumuşak muamele (*rıfk*) esasına dayanmalıdır. Devlet, eğer insanlara sert bir şekilde muamele eden, onların mahremiyetlerini araştıran, zulüm ve baskıyı gerekli gören bir otorite olursa toplum üzerine korku ve zillet çöker. Bu durumda da yalancılık, hilekârlık ve benzeri şeyler, insanlarda huy ve karakter haline gelir. Dolayısıyla ahlakî zaafiyet kaçınılmaz olur. Böyle bir devletin ömrü elbette ki uzun sürmez. Oysaki yönetim yumuşak

muameleye dayanırsa halk ve devlet tamamen bütünleşir. Böyle olunca da insanlar devletin istikrarı için her şeyi yapar. Zaten iyi idarenin temel özelliği insanların canlarının ve mallarının güvenliğini sağlamak ve geçim şartlarını kolaylaştırmaktır. Böylesi bir siyasal anlayışın gerçekleşmesini İbn Haldûn yöneticilerde bulunması gereken birtakım niteliklere bağlar. Ona göre, fazla zeki olan insanların yönetimde bulunmaları halinde yönetilen insanlara yumuşak muamele etmeleri pek nadirdir. Böylesi muamele daha çok vasat düzeydeki insanlar tarafından sergilenir. Fazla zeki olan idareciler, halktan beklenilmemesi gereken şeyleri beklerler. Bu yüzden de halk sıkıntıya düşer. Fazla zeka haksızlık ve tabii olmayan şeylerle birlikte bulunur. İnsanlarda mevcut olan bütün sıfatların, ifrat ve tefrit şeklindeki her iki ucu da zararlıdır. İyi olan her zaman vasat haldir. İbn Haldûn bu anlamda siyasetten ve siyasî gidişattan en az anlayan insanların, teorik (dinî, felsefi) ilimlerle uğraşan düşünürler olduğunu, çünkü onların, zihinsel spekülasyonları alışkanlık haline getirmiş olduklarından ötürü, pratik hayatla ve tabii olaylarla fazla ilgilenmediklerini, hâlbuki pratik hayatla ve tabii olaylarla ilgilenmenin siyasette zorunluluk ifade ettiğini belirtir. Bunların aksine halktan olmasına rağmen, sağ duyu sahibi olan insanlar, siyasette her zaman daha başarılı olurlar.¹⁰

İbn Haldûn, devletlerin çöküşüne yönelik olarak da şunları söyler: Devletin istikrarı, adaletin tesisine ve insanların zulüm ve baskılarla mezellete düşürülmemelerine bağlıdır. Bir devletin yıkılacağına en açık delili, siyasî otoriteyi elinde tutan insanların çıkar peşinde koşmaya başlamaları, devlet harcamalarını israf derecesinde artırmaları, insanlara zulmetmeleri, kısacası adaletle hükmetmemeleridir. Oysaki insanlara hak ettikleri şeylere göre muamele etmek, herkese hakkı ne ise onu vermek doğruluğun ve dürüstlüğü icabı olup, devletin selameti için gerekli oldukları gibi, haddizatında adalet de budur. Herhangi bir devletin adaletten uzaklaştığı görüldüğünde inkızağa uğraması artık beklenebilir. Adaleti temsil eden insanların ise er veya geç devlete varis olacakları muhakkaktır.¹¹

İbn Haldûn, insanların hukukunu tanımayan, adaletsiz, zalim, otoriter ve totaliter devletlere karşı başkaldırma, "ihtilal"e girişme hususunda da şunları söylemektedir: Yaşadıkları toplumda hukukun ve adaletin hâkim olmasını isteyen bazı insanlar, iyiliği emretmek ve kötülükten menetmek üzere zalim iktidarlara başkaldırmış ve ezilen insanları da ihtilale sevk etmiş iseler de iyi netice almalarını sağlayacak kadar güçleri olmadığından, umumiyetle başarıya ulaşamamış, Tanrı'dan sevap umarken vebale girmişlerdir. Çünkü Tanrı, yeterli güçleri olmadığı takdirde, böyle bir şeyi

10 İbn Haldûn, *age.*, C. II., ss. 1302-1305.

11 İbn Haldûn, *age.*, C. I., ss. 458-461.

insanlara emretmemiştir. Bunun içindir ki *Peygamber*, “Kötü bir hareket gördüğünüzde onu elinizle, buna gücünüz yetmezse dilinizle, buna da gücünüz yetmezse kalbinizle değiştirmeye çalışın.” demiştir. Belli bir güce dayanmayan ihtilaller, haklı da olsalar, tasvip edilemezler. Hele hele ihtilale kalkışanların niyeti sadece siyasî iktidarı ele geçirmek şeklinde olur da samimiyetleri de şüphe içerirse önlerine birçok engelin çıkması ve birçok felakete maruz kalmaları da kaçınılmazdır¹²

Devletin kuruluşunu realiteye istinaden izah eden İbn Haldûn, yıkılışını da realiteye istinaden şu şekilde izah etmektedir: İnsanın tabii ömrüne benzer şekilde devletin de tabii bir ömrü vardır ve devlet de ömrünü muayyen birtakım aşamalardan geçerek tamamlar. Geçilen her aşamaya bağlı olarak toplumun karakteristik özellikleri de değişir. Söz konusu aşamalar da şunlardır:

1. Zafer Devri: Refahı ve devlet olmayı hedefleyerek güçlenen asabiyyet, inkıraz dönemini yaşayan bir devletin mirasına konunca zafer devri başlar. Bu aşamada siyasî otorite, yeni mülkler edinmede ve ülkeyi savunmada halk için örnek-lider konumunda olup, asabiyyet duygusu henüz devletle halk arasında birliği sağladığından, halka rağmen herhangi bir faaliyette bulunulmaz.

2. İstibdat Devri: Bu aşamada devlet istikrar kazandığından ve devletin nasıl kurulduğu da insanlar tarafından unutulduğundan, siyasî otorite devleti kuran asabiyyete ihtiyaç duymamaya ve artık otoritesini kurucu kadrolarla paylaşmamaya başlar. Onları tasfiye ederek yerlerine, kendisine bağımlı yeni bir güç, paralı ordu ve devlet işlerini yürütecek bürokratik bir kadro teşkil eder. Devlete bağlılık, itaat ve sadakat yeni kadrolar için dinî bir inanç haline dönüşür. Bu yeni kadrolar, mevcut iktidarın devamı için din adına cihat ediyorlarmış gibi savaşırlar. İşte bu yüzden devlet, kurucu kadrolara ve kurucu ruha ihtiyaç duymaz. Çünkü yeni kadrolar, mevcut iktidara itaati, Tanrı’dan gelen ve aksi düşünülemez bir emir olarak telakki ederler. Mevcut iktidarın muhafazası dinî bir inanç haline dönüşünce, devleti kuran asabiyyetin yerini devlet ideolojisini paylaşan, fakat kurucu asabiyyete mensup olmayan kadroların alması işin tabiatı gereğidir. Kurucu zihniyeti tasfiye hareketi de kaçınılmaz olarak istibdada dönüşür.

3. Refah ve Sükun Devri: Bu devir, siyasî otoritenin hasılatı topladığı dönemdir. Bu aşamada refahın çeşitli tezahürleri; saraylar, binalar, su kanalları, köprüler, bağ-bahçe, lüks kabilinden yiyecek, içecek, giyecek gibi şeyler kendilerini gösterirler. Yeni yeni sanatlar, uzmanlık alanları gelişir.

12 İbn Haldûn, *age.*, C. I., ss. 488-489.

Bedevilerin medenileri taklit etmeleri kaçınılmaz olduğundan, kendileri tarafından yıkılan devlet ve medeniyetler, refah döneminde taklit edilmeye başlanır. İbn Haldûn, toplumların bir diğerini taklit hadisesini savaştaki galibiyetten ziyade medeni aşamada olup olmamakla açıklamaktadır. Şayet, savaşta galip gelen toplum, medeniyet itibarıyla daha üstün ise bu durumda yenilen tarafın galip tarafı taklit edeceğini belirtmekte ve sebep olarak da şunu göstermektedir: İnsanlar herhangi bir mücadelede kendilerine galip gelen tarafta mutlaka birtakım üstün özellikler bulunduğuna inanırlar. Öyle ki, kendilerinin de bu türlü mücadelelerde galip gelebilmeleri için onlara benzemeleri gerektiğini zannederler. Neticede de galip tarafın örf, adet, gelenek, görenek, kılık, kıyafet, yeme içme ve benzeri bütün özelliklerini taklit etmeye başlarlar. Halbuki keramet galibiyette değil, medeniyettir. Yeni kurulan devletin galip olmasına rağmen, geçmişteki devlet ve medeniyetleri kaçınılmaz olarak taklit etmesi bunun en açık delilidir. İşte bunun için yeni kurulan devlet, refah aşamasında geçmiştekilere benzer şekilde vergiler toplayarak gelirlerini artırmaya, planlı şehirleşmeye, her tarafa siyasî otoritenin heykellerini dikmeye, taraftarlarına rant aktarmaya ve ordusuna aşırı ihtimam göstermeye başlar.

4. Barış Devri: Bu dönemde devlet, dahilde kendisine yönelik hiçbir muhalefet kalmadığından emin bir biçimde, mevcut yapıyı muhafaza için dışardan gelebilecek tehlikelere karşı önlemler almaya ve komşu devletlerle barış antlaşmaları yapmaya başlar.

5. İsrâf ve Yıkım Devri: Bu aşamada devlet, gücüyle orantılı olan tabii sınırlarına ulaşmış olup, onun ötesine artık geçemez. Tıpkı belli merkezlerden çıkan ışığın çevreye yayıldıkça zayıflamasında veya içine taş atıldığında gittikçe genişleyen su yüzündeki daireler gibi, merkezde güçlü olan siyasî otorite, sınırlara doğru zayıflamaya yüz tutar. Ayrıca siyasî otorite, devletin bütün imkânlarını taraftarları ve kendisi için savurganlık derecesinde harcamaya başlar. Ehliyet gerektiren işleri, liyakatsiz insanlara arpalık olarak sunar. Vergiler ve borçlanmalar yüklü bir şekilde artırılmasına rağmen, devlet harcamaları yine de karşılanamaz. Adalet suiistimal edilir. Devletin hemen her kurumu iyiden iyiye dejenere olur.¹³

İbn Haldûn'a göre devletin çöküşe yüz tuttuğunun emareleri öncelikle devletin üzerine bina edildiği iki temel kurumda kendini gösterir. Bu iki kurumdan biri askeriye, diğeri de maliyedir. Devletin savurganlık düzeyindeki harcamaları, bir taraftan maliyeyi dejenere ederken, diğer taraftan da askerî harcamaların kısılmasıyla devleti muhafaza eden gücü, yani askeriye yi zaafa uğratar. Ayrıca, refah ve lüks sebebiyle devlete mut-

13 İbn Haldûn, *age.*, C. I., ss. 414-416.

laka rüşvet, görevi suiistimal gibi birtakım ahlakî olmayan hastalıklar da arız olur. Bu durumun tedavisi veya ortadan kaldırılması mümkün değildir. Çünkü bu bir tabii hadise olup, değiştirilmesinin imkânı yoktur.¹⁴ Bu noktaya gelindiğinde, artık devlet gücünü yitirmiş ve yıkılmaya yüz tutmuştur. Neticede ya komşu olan devletler kendisine saldıracak ya da içerden yükselen yeni bir “asabe” (yeni kadro) iktidarı ele geçirecek ve böylelikle bir devlet yıkılıp, yok olurken, başka bir devlet kurulmuş olacaktır. Zira canlılar gibi devletlerin de tabii ömürleri vardır. Onlar da doğarlar, büyürler, gelişirler, yaşlanırlar ve ölürlar. Sonuçta da Tanrı'nın yaratılan her şey için takdir etmiş olduğu mukadder ölüm, devlete de tatbik edilmiş olur.¹⁵

Özetlemek gerekirse: İbn Haldûn; Charles Issawi'nin dediği gibi, günümüzde sosyal bilim olarak değerlendirilen tarih, tarih felsefesi, ekonomi, sosyoloji ve benzeri disiplinlerin kurucusu olmasına rağmen bilinmeyip, kendi ülkesinde ve diğer ülkelerde hak ettiği itibarı göremeden, beş asır boyunca nasıl “ümmetsiz bir peygamber” olarak kalmışsa¹⁶ reel politik hususunda da öyle kalmıştır. Çığır açtığı birçok alanda İslâm dünyasında nasıl halefsiz kalmışsa reel politik alanında da maalesef halefsiz kalmıştır. Oysaki beş asır önce ileri sürdüğü düşünceleri, bugün dahi geçerliliğini koruyan değerlerde düşüncelerdir.

KAYNAKÇA

- Gibb, H. A. R. *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. K. Durak, vd., Endülüs Y., İstanbul, 1991.
- Issawi, Charles. *An Arab Philosophy of History*, The Darwin Press Inc, Princeton, 1987.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*, C. I., II., çev. S. Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1983.
- Mehdi, Muhsin. “İbn Haldûn”. çev. Y.Z. Cömert, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, C. 3. İnsan Yay., İstanbul, 1991.
- Rosenthal, Erwin I. J. *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. A. Çaksu, İz Yay., İstanbul, 1996.
- Serdar, Ziyaüddin. *İslâm Medeniyetinin Geleceği*, çev. D. Aydın, İnsan Yay., İstanbul, 1986.
- Toku, Neşet. *İlm-i Umrân -İbn Haldûn'da Toplumbilimsel Düşünce-* Akçağ Yay., Ankara, 2002.

14 İbn Haldûn, *age.*, C. I., s. 721.

15 İbn Haldûn, *age.*, C. I., ss. 503-505.

16 Charles Issawi, *An Arab Philosophy of History*, The Darwin Press Inc, Princeton, 1987.

BOŞ VE TEHLİKELİ ALAN: FELSEFE -İBN HALDÛN'U ŞİMDİDE OKUMAK-

Mevlüt ALBAYRAK*

“Felsefenin tehlikeli olduğu” genel algısı İslâm dünyasında ve Müslümanlar arasında yaygınlığını korumaktadır. Felsefeye karşı geliştirilen ve bir gelenek algısı içinde sunulan aşırı yargılamacı ve ötekileştirici tutum, günümüz Müslüman kavrayışında dinî bilimlerle uğraşan “ulema”nın entelektüel bir kesinliği olarak kabul görmektedir. Bu kabul geleneğin felsefenin bir rakip ve öteki olarak görülmesinden mi yoksa geleneği belirleyen bir kurala dönüşen gelenek kavrayışının otoritere tutumu mudur? Ya da epistemolojik olarak dinî bilginin dışında gelişen her bir epistemolojik çabanın yetersizliği ve buradan da gereksizliği kavrayışından mıdır? Ben burada İbn Haldûn’u (1332–1406) referans alarak bunun yanlış bir gelenek algılaması ve uygulaması yarattığını ifade etmeye çalışacağım.

Bir durum tespiti yapmak uygun olacaktır. Bu çalışma Müslüman toplumlarda felsefeye –hem avam hem de havas arasında– karşı geliştirilen olumsuz ve ötekileştirici tavır alışın nedenlerinin çokluğu üzerinde durmayacaktır. İbn Haldûn’un felsefeye karşı tavır alışındaki nedenleri ortaya koymak, onları sorgulamak ve daha sonraki dönemlerde İslâm topluluklarında yaratmış olduğu olumsuz etkiler üzerinde durmak gibi sosyolojik uygulamaları gerektiren geniş çaplı bir istatistik sunmak niyetinde de değilim. Bu çalışma, entelektüel çabanın hayatı ve o hayatın şekillendirici gücü olarak tavır alışları biçimlendirecek gücü dikkate alınarak, zamanla bir kural olarak gelenek haline getirilmiş felsefe tasavvuruna yönelik kavrayış biçimlerinin arkasındaki entelektüel çabayı değerlendirmeye çalışacaktır. Bunun için de İbn Haldûn’a kadar uzanan serüveni kısa örneklerle izleyerek, İbn Haldûn’da almış olduğu son duruma getirmeyi deneyecektir. Bir gelenek vurgusundan dolayı geri bildirimlere yöneltmemim sebebi, tarihlik bir arka plan oluşturmadaki kavrayışın ortak aklı oluşturma gücüne dikkat çekmektir. Tecrübenin bütünlüğü kavrayışını dikkate alarak, İbn Haldûn’un felsefe karşısında geliştirdiği tutumun olumsuz etkilerinin günümüz İslâm entelektüel çevrelerinde yaratabilecek olumsuz sonuçlarını kişisel gözlemleri de dikkate alarak ortaya koymayı deneyecektir.

* Prof. Dr., SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi (mevalb@gmail.com)

Çalışma başlığım olumsuzlayıcı bir vurguyla ortaya çıkmaktadır. “Boş ve Tehlikeli Alan: Felsefe –İbn Haldûn’u Şimdide Okumak.” Öncelikle “Boş ve tehlikeli alan” tanımlaması bana değil, İbn Haldûn’a aittir. Başlığın bu olumsuzlayıcı vurgusu tam da bu vurgunun entelektüel yansımaları değerlendirmekle ilgili olacaktır. “Şimdide okumak” tabirim ise, bir moda uymaktan ziyade, İbn Haldûn’u şimdi ben bu öğretim durumumla ve Müslüman dünyanın şu anda içinde bulunduğu gerçeklik fotoğrafını göz önüne alarak okuduğumda değişen şeyin ya da değiştirilebilecek olan şeyin/lerin ne olabileceği üzerine, en azından bu metni okuyan ve dinleyen için, sorular geliştirebilmektir.

Bu çalışma bir onaylamayla başlamak ister. İslâm hem metinsel anlamda hem de ilahiyat alanında felsefi bakış açılarının zenginliğine açıklığıyla ilişkisini kabul etmektedir. Bu ilişkinin başlangıcı, Kur’an’ın kavramlık ve uygulamılık düzeyde düşünme (hem de çok boyutlu ve geniş kavramlık adlandırmalarıyla; tefekkürden, teemmüle, tezekküre kadar) ve araştırmaya (sorgulamaya) yaptığı ciddi vurgulara dayanır. Bir kural olarak da, felasife, mütekellimün ve mutasavvıf kişiler geleneğiyle zirveye ulaşır. Düşünmeyi tüm insan deneyimlerini ve evrenlik tüm varoluş örneklerini öne çıkarma yetisinin varlığı olarak alıyorum. Bu anlamda İslâm ilahiyatı ya da İslâm’ı referans olarak yapılan bir felsefe-din ilişkisi, insan tecrübesinin bütünlüğünün verileriyle uyumlu ve tutarlı rasyonel bir yapı oluşturmak konusunda inancın itici dürtüsüyle “objektif” çalışmalara katkı sağlayabilir. İbn Haldûn felsefeye karşı olumsuz tavrıyla yeni bir felsefe yapma biçimi önermekle birlikte, toplumda “genel anlamda” felsefe kavrayışına geleneğin serüveni içinde olumsuz katkı yapmış olmasıdır.

Felsefe ve ilahiyat iki ayrı alandır. Her biri kendi başarılarını kendi çalışma ve araştırma yöntemlerinden kazanmıştır. Felsefeyi salt ilahiyatın, ya da her hangi bir dinin hizmetinde bir alan olarak kabul ettiğimizde, felsefe istismar edilmeye açık bir alan ve kendi işlevinden uzak bir yapı içine hapsedilmiş olur. Kısaca o artık bir felsefe değildir. Aynı şekilde ne felsefeden uzak durarak ilahiyat, ne de ilahiyattan uzak durarak bilimi sığınak yapabiliriz. Kabaca söylenirse, “*hakikate kestirmeden ulaşamayız.*”¹ Müslüman entelektüel zamanın şartları gereği bu sıkıntının, yani “kestirmeden gitme” çabasını bir gelenek olarak benimsemiş olma kolaycılığının rahatlığını yaşıyor görünmektedir. Bir gerçekliğin ve tecrübenin vurgusu yapmaya çalışacağımız şeyi anlamak açısından bu tespit önemlidir. Tanrıya inanan ya da inanmayan insanlar aynı dünyada; bilim adamları, sosyal mühendisler, politikacılar, ilahiyatçılar, dilciler, sıradan insanlar,

1 Whitehead, A. N (1926), *Religion in the Making*, New York: Macmillan Company, s. 77. (2001), *Dinin Oluşumu* (çev. Mevlüt Albayrak), İstanbul: Alfa Yay.

öykülerin dilini mutlak ve vazgeçilmez kabul edenler hep birlikte yaşamaktadırlar. Tüm bu insan kümeleri ortaya çıkan problemlerle ilgilenmekte ve kendilerini sorumlu görmekte dirler. İlahiyatın, ortak yaşanan hayatla hiçbir ilgisi olmayan bireylik ve tek bir cemaate ya da hizb'e ait dar fikirli gerçeklik anlayışlarını tatmin edici bulması mümkün değildir.²

Bu bütüncül kavrayışı kabul etmemizde tarihlik bir tecrübe olarak İbn Haldûn, çalışmamızda birçok soruyu sormamızda geleneklik ayağı oluşturmaktadır. İbn Haldûn'un felsefeye fazlaca sevimli olmayan bakışı, felsefenin İslâm dünyasının sadece entelektüel düzeyinde değil, aynı zamanda her bir alanda da gereksiz, boş ve hatta tehlikeli bir alan olarak varlığına tahammül edilememesi yargısını güçlendirmiştir.

I

Müslüman gelenek içinde felsefeye karşı olumsuz bakışın temelinde genelde Gazâlî'nin entelektüel çabasının etkisinin büyük olduğu düşünülür. Ancak bu sorun ilk bakışta bir şahıs sorunu değil, epistemolojik kavrayış sorunu ve bu epistemolojinin uygulamalı alanı olarak etik-politik bir sorundur. Bu açıdan burada iki şeyin resmini kabaca vermeye çalışacağım. İlki, Müslüman kelâm geleneğinin akıl anlayışına kısaca temas etmek, ikinci olarak da geleneğin anlamının bir "miras" oluşturması bakımından Müslüman toplum ve birey hafızasındaki belirlenimine bir gönderme yapmak istiyorum.

Gazâlî öncesi Müslüman düşüncenin en belirgin akılcı ekolü Mu'tezile'ye göre, insanlar akılda eşittir. Ehl-i Sünnet düşüncesi ise bu genel görüşün aksine, Velilerin, Nebilerin ve Peygamberlerin akıllarının birbirine eşit olmadığını savunur. "Peygamberlerin akılları da bizim peygamberimizin Hz. Muhammed'in akıllarına eşit değildir." Mu'tezile ise, insanların hepsi akılda eşittir görüşüyle, aklın yardımıyla her bir birey evrende olup biteni anlayabilir, Tanrıyı bulabilir, diyor. Onların bu görüşünde temel referans Kur'an'daki Hz. İbrahim ve Ashab-ı Kehf'in akıllarıyla sürdürdükleri sorgulama serüveni yer alır. Ehl-i Sünnet'ten Pezdevi'ye (1027-1099) göre, akıl yaratılmıştır ve bir alet olarak da eşyayı, varolanı bilmeye aittir: "akılla ilim zikredilir."³ Ehl-i sünnet, bütün şer'i görevlerin nakil yoluyla, bütün bilgilerinde akıl yoluyla oluştuğunu savunur. Nedeni açıktır; akıl bir şeyi iyi ve kötü yapmaz, yapamaz. Bu akla dinî buyrukların ifadesi olan bir bildirim olmadan da üstün bir rol ve görev veren Mu'tezile'nin görüşünden farklıdır. Mu'tezile akıllı hâkim yapıp, onu şer'i hükümler sa-

2 Daniel Day Williams, *Essays in Process Theology*, Chicago: Exploration Press 1985, s. 2.

3 Abu'l-Yusr Muhammed Al-Bazdawi, *Kitabu Usul Ed-Din*, ed. Dr. Hans Peter Linss, Kahire: 1963/1383, s. 205, 207.

hasında iyiliğin ve kötülüğün ayırt edicisi haline yerleştirirken, Eş'arilik Allah'ı hüküm sahibi hâkim kabul ediyordu. Hanefiler ise, aklın şerait gelmeden önce de bazı şeylerin iyiliğini ve kötülüğünü bilme yetkisine sahip olduğunu düşünüyorlardı. Ancak onlar akla hâkim rolü vermemişler, tek hâkim Allah'tır demişlerdir.⁴ Geleneğin en dikkat çeken ayrımı ise, aklın potansiyel, garizi ve mustefad, kazanılmış akıl diye, psikolojik bir ayrıma tabi tutulmasıdır. İnsanda ahlaki iyi ve kötüyü bilme yeteneğine sınıflandırmada yer alan birinci akılla ulaşırsınız ve bu akıl herkeste eşittir. İkincisi ise tecrübe, deneyim ve yaratıcı çalışmayla kazanılır. Ancak bu iki anlamda da akıl, özellikle de dini, metafizik konularda tek başına karar verici, yargıda bulunucu mercide değildir.

el-İktisad'da Gazâlî, aşırılığı aklın sınırlarını aşmasına bağlıyor ve kendi görüşlerinin taklitçilik ile bu adı geçen aşırılık arasında olduğunu (orta yol) söylüyor. En dikkat çeken ise, akli kullanma açısından filozofları "kötü niyetli" kişiler olarak tanımlamasıdır. Kötü niyetleri sebebiyle felsefeciler ve Mu'tezile'nin müfritleri, şeriatın keskin delillerini reddedecek derecede akla dayanmakta ileri gittiler. Peygamberin haber verdiği hususlarda onu tasdik eden şey akıldır. Sırf akla uyup onunla yetinen, şeriatın nuruyla görmeye çalışmayan ve aydınlanmayan nasıl doğru yolu bulabilir.⁵

Felsefe yapma ve ilahi kararlar üzerine konuşma birbirinden ayrıdır. Buna göre şeriat gelmeden önce, insanların fiillerinin hükmünün olmadığı ve hükmün de sabit oluşunun akılla değil, şeriatla gerçekleştiği genel bir yargı olarak kabul edilir. Akla bu anlamda yer olmadığına göre, akıl şer'i hitabı anlamada sadece bir araç ve aletten başka bir şey olmayacaktır. Müslüman gelenek içinde din felsefesi yapma imkânı üzerinden gittiğimizde, yukarıda aklın işlevi ve ereği açısından baktığımızda, genel siyasal ve entelektüel düşüncenin hâkim olduğu Ehl-i sünnet çerçevesinde felsefe yapmak, şimdilik olanaksız görünmektedir.

Epistemolojik bir kavrayışın bir şahsa dönüştürülerek yargılanamayacağını kabul etmenin eksik ve hatalı olacağını vurgulamakla birlikte, Gazâlî'nin felasifeyi üç konuda tekfir etmesi, genel kavrayışın felsefeye bakışında etkili olmuş olabilir. Tekfir etme ciddi bir suçlamadır ve toplumsal hayatta yurtsuzluk demektir. Falan kimseye düşünce ve fikirlerinden dolayı kâfir'dir demek ne anlama gelmektedir? Öncelikle o kişi "ebediyen cehennemlik" bir kişi demektir. Gazâlî ürkütücü bir betimleme

4 Kazanç, F. Kerim (2007), *Gazâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlak Düşüncesi*, Ankara: Ankara Okulu, s. 90-1.

5 Gazâlî (1971), *İtikad'da Orta Yol* (çev. Kemal Işık), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., s. 7.

yapar:... Ahiretteki durumundan ve onun öldürülmesiyle kısas gerektirmeyeceğine, bir Müslüman kızla nikâhlanmasının mümkün olmadığına, canının ve malının helal olduğuna ve bunlara benzer diğer hükümlere dair dünyadaki hükmünden haber vermektir. Ayrıca bu sözde ondan sadır olan sözün yalan ve inancının cehalet olduğunu haber verme anlamı da vardır... bu kimsenin kanının akıtılmasının ve mallarının alınmasının her an mümkün olması ve ebedi olarak cehennemde kalacağına dair her şeyin serbestçe söylenmesinin mubah olmasıdır.⁶

Akla gelen bir soru da filozofların tekfir edilmesi, gerçekten de fikirlerinden dolayı mıdır, yoksa kurulu bir yapının terk edilmesi düşüncesinden midir? Gazâlî, “onlar Peygamberleri yalanlamaktadırlar” ve bu yalanlarını gerekçelendirmek için, “fasit mazeret ve sebepler uydurmaya çalışmaktadırlar,” diyor.⁷ Tüm bunlardan çıkarılabilecek sonuç, bu konuda Gazâlî'nin Müslüman düşünürün felsefeye bakışının serüveniyle ilgili entelektüel bir gelenek başlatmış olmasıdır. Bu gelenek bir “kural” olarak varlığını sürdürmüş ve öyle görünüyor ki, politik çevrenin de hoşuna giden bir geleneğe dönüşmüştür.

İbn Haldûn ve önceki ulema, filozofların dinî konularda akılla hüküm vermeleri yüzünden yanıldıklarını savunmakta ortak bir akıl ve deneyim geliştirmiş görünmektedirler. Bu anlamda, metafizik alanda saf aklın alanının sınırlandırıldığı düşüncesini İslâm geleneğinde açık örnekleriyle görmemize rağmen, bu sınırlandırma, maalesef felsefe yapma alanlarına imkân tanımamıştır.

İkinci olarak gelenek oluşturma kavrayışı üzerinde de kısaca durmak istiyorum. Gelenek oluşturma, felsefenin İslâm dünyasında sevimsiz ve tehlikeli bir alan olarak kabulünü bir kurala dönüştürmüş olmasını anlıyorum. Gelenek söz konusu olduğunda yaklaşık olarak devredilmiş olan herhangi bir şey anlaşılır: Bir geleneğin nesnesi, sıradan herhangi bir şey olabileceği gibi, nesilden nesile aktarılan bir kavrayış biçimi de olabilir. Mesela, korkular yaratma biçimi, insan aklının ortaya koyduğu düşüncelerin doğruluğu ya da yanlışlığı öğretisi, eylem tarzı veya özelliği bir gelenek olarak sunulabilir ve sürdürülebilir. Bu noktada önemli olan geleneğin nesnesi olan bir şeyin, ancak bir kuralın parçası olarak izlenmesi gereken bir şey olmasıdır. Kişinin kişisel bakımıyla ilgili kuralları izlemekten, sıkı sıkıya bağlanma olarak bir inanç durumunu yaşamasına, ya da bir otoriteye boğun eğme veya inancı rasyonel temellere bağlı olarak bir metafizik oluşturmaya kadar her bir şey bu kuralın içine dâhildir.

6 Gazâlî (1971): 186

7 Gazâlî (1971): 188-9.

İslâm toplumunda felsefe söz konusu olduğunda, alıştırılmış şartların, durumların aksine onun bir gelenek içinde savunulması, entelektüel bir dayanağı olan kuralları izlemeyle bağlantılıdır. Bu anlamda geleneğin sadece bir kurala bağlı olması da gerekmemektedir. Gelenekle devredilen şeyler esas olarak kurallardır. Değişik kurallar arasındaki ayrıma dikkat çekmek önemlidir. Ben buna örnek olarak 5. yy. Grek diliyle ortaya çıkan iki olayı ele alacağım. Atina'da yasaların ilk yazılı örneğini veren yasa koyucu Draco'ydu (yaklaşık MÖ 621). Ona göre her şeyin cezası aynıydı: Ölüm. Atinalılar bu yasaların bir insan tarafında değil, Draco'nun ismine çağrışım yapan drakon'dan, yani bir yılan tarafından yazıldığına inanıyordu. Bu kural thesmoi, yani teslim olunan veya buyrulan sözcüğüyle başlıyordu. Kurallar, keyfi, emirle, doğal olmayan ve en kötüsü insani olmayan bir anlama sahipti. Diğer yanda ise, hikmet sahibi Solon yer alır. Solon'un yasaları, *nomoi* adını alır, bu onların doğayla uygun oldukları anlamına geliyordu. *Nomos*'un köken anlamı, otlak, mera demektir, sığırların beslendiği yer, demektir. Çobanın görevi bu tür bir besleyici yeri sığırlara bulmaktır. Bu, sırasıyla farklı zamanlarda farklı otlar tahsis etmeyi gerektirir. Bu yüzden kelime, tahsis etme ya da kurala işaret etmek için kullanılmaya başlanmıştır⁸ ve zamanın akışıyla anlam zenginliğine işaret etmekte kullanılmıştır.

Bu tür bir gelenek tanımlaması çabası içinde olmam, Draco metaforundan hareketle, Müslüman toplumda felsefe hakkında olumsuz yargıların toptancı ve genelleyici olmasına dikkat çekmek ve *nomos*'u izleme denemesi içindir. Gelenekli tekrar edici toplumluk zihinlerde felsefe, 'sevimli' ve doğruluğa dayalı 'anlam yüklü' bir alan olarak kabul görmez. Gelenekli tekrar edici yapıdan kastedilen, geleneğin, kendi doğrusunu tekil bir tecrübe alanı içinde mutlaklaştırmasıdır. Mutlak bilgi olarak sunulan 'verilmiş bilgi'nin eleştiriye kapalı olması ve kendisini tek başına hayat biçimi olarak sunması temeldir. Burada gelenek, hem geçmişi ululamakta hem de geçmişin yaşanmışlığını değişmez doğru olarak görmektedir; "önyargı" ve "temayül" öz referanslardır. Felsefenin yeni bir disiplini olarak din felsefesi adlandırması ise bu gelenekli yapıda hem 'felsefeci' (felsefe bölümü mezunu) hem de din ve felsefenin bir arada bulunmalarını sakıncalı görenlerce 'tahammül' edilemez bulunur. Akademik kariyerim içinde çalışmaya başladığım Felsefe bölümünde ilk dikkatimi çeken şey, ders programında Din Felsefesi ve buna benzer derslere yer verilmesi olmuştu. Gerekçe olarak din ve felsefenin bir arada olamayacağı, şayet böyle bir adlandırmayla kabul edilirse, yerinin de İlahiyat Fakülte-

8 George Rudebusch (1988), "Plato on Knowing a Tradition," *Philosophy East and West*, vol. 38, no. 3 (July 1988), s. 325-6.

leri olabileceği gösterilmişti. En azından kişilik tecrübem açısından yeri ve konumu belirsiz bir disiplin olarak Din Felsefesi, kendini tanımlama telaşı içinde her iki tarafta da bir 'hoş geldin' durumu yaşamamaktadır.

II

Bu geleneğin izlerini kısa öykülerle sürerek "boş ve tehlikeli alan" yargısına gelmek istiyorum. Ehl-i Sünnet'in Matürîdî'den (v. 944) sonra ikinci düşünürü konumundaki Ebu Yusr Muhammed Pezdevî'nin (1027–1099), kelâm ilmiyle ilgili kitapların hangilerinin okunması, hangilerinin yasaklanması gerektiği konusunda verdiği yargı önemlidir. Ona göre, felasife'nin, Kindî (801–873) bunlardan biridir, hepsi "doğru yolun dışında" kişilerdir. Bu nedenle bunların kitaplarına bakmak, onlar üzerine düşünmek "caiz değildir." Hatta bu kitapları bulundurmamak da caiz değildir. Bu yarıdan nasibini, felsefeye yakın durduğu düşünülen Mu'tezile de alır. Onların kitaplarını bulundurmamak şüpheye ve bid'ata neden olduğu için caiz değildir. Ne okunmalıdır? "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaatın" kitapları.⁹

Gazâlî *Tehafüt*'ün üçüncü Mukaddimesinde politik bir endişenin yarılarını taşımaktadır.

(Bu kitabı teliften) maksat; filozoflar hakkında inancı iyi onları (hüsn-ü zann besleyenleri) ve onlar (filozofların) yöntemlerinin çelişkiden uzak olduğunu sananları; onların (filozofların) tutarsızlık yönlerini açıklayarak uyardıktan ibarettir. Bunun için ben onlara karşı itiraz hususunda, sadece iddia ve ispat eden kimsenin müdahalesi gibi değil, onların kesin olarak inandıkları şeyleri muhtelif ilzamlarla iptal edeceğim. Onları, bazen Mu'tezile mezhebine, bazen Kerramiyye mezhebine, bazen de Vakıfiyye mezhebine dayanarak ilzam edeceğim. Bu konuda özel bir mezhebe (görüşe) dayanarak hareket etmeyeceğim. Bilakis bütün fırkaları birleştirerek onların üzerine yürüyeceğim. Çünkü diğer fırkalar, çoğu kez bizim (inançlarımızın) tafsilatı konusunda bize muhalefet etmişlerdir, bunlar ise (filozoflar) dinin usullerine taarruz etmektedirler. Öyleyse biz de onlara (toplucu) karşı çıkalım. Çünkü şiddet anlarında kinler ortadan kalkar.¹⁰

Bu uzun alıntıdan felsefeye ilgi duyan ve felsefecilere karşı yakınlık hisseden bir kesimin varlığı anlaşılmaktadır. Bu durumda olan insanları uyararak bilim insanı olarak Gazâlî'nin bir görevidir. Felsefe ile ilgilenmek ve ilgi duymak, bir uyarı nedenidir. İkinci önemli nokta, felsefenin tüm Müslüman düşüncenin hedefine yerleştirilmiş olmasıdır. Yani felsefe, tehlikeli ve güçlü bir alan olduğu için, onun görüşlerini çürütmek

9 Abu'l-Yusr Muhammed Al-Bazdawi, *Kitabu Usul Ed-Din*, ed. Dr. Hans Peter Linss, Kahire: 1963/1383, s. 1.

10 Gazâlî (1981), *Tehafüt'ul-Felasife* (çev. Bekir Karlığa), İstanbul: Çağrı Yay., s. 11.

için, Gazâlî onlara karşı da olsa, tüm Müslüman düşünce içinde yer alan görüş ve okullardan yardım almanın gerekliliğini savunmaktadır. Böyle bir kavrayış, felsefenin tamamen öteki ve yabancı, hatta İslâm ve din düşmanı bir alan olarak algılanması için yeterli olacaktır. “Çünkü diğer fırkalar, çoğu kez bizim (inançlarımızın) tafsilatı konusunda bize muhalefet etmişlerdir, bunlar ise (filozoflar) dinin usullerine taarruz etmektedirler. Öyleyse biz de onlara (topluca) karşı çıkalım. Çünkü şiddet anlarında kinler ortadan kalkar.” Dikkat çeken nokta, filozofların, “ilahi sıfatlardaki tasarruflarına ve tevhid konusundaki inançları”, “Mu'tezile'nin görüşlerine yakın”¹¹ olmasına rağmen, felsefe karşısında takınılan tavır, felsefenin bir kural ve yasa olarak Müslüman zihninde ne derece tehlikeli ve terk edilmesi gereken bir alan olduğunun göstergesi olarak görülebilir. Gazâlî entelektüel bir çabayı politik ve hukuki bir alana taşır ve filozofları, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, küfürle yargılar. Gazâlî, “Onların (filozofların) üç meselede muhakkak olarak tekfiri gerekir.” diyor. Bu aynı şekilde onların inandıklarına inanan kişileri de kapsar.¹² Bir anlamda felsefe adının varlığı da bu topraklarda yurt edinebilecek durumda değildir, demektir bu. Çünkü dini ve dindarları koruma endişesi bir erk olarak entelektüel düzeyde işlevini gerçekleştirmediği gerekmektedir. Gereğesi pratiktir.

Şeriata, (şeriat) yolunun dışında yardım etmek isteyen kimsenin zararı; şeriata (şeriat yoluyla) darbe vurmamak isteyen kişinin zararından daha çoktur. Nitekim “Akıllı düşman cahil dosttan daha hayırlıdır.” denilmiştir.¹³

Bu “zararlı” insanları tekfir etmenin nedeni nedir? Peygamberi yalanlamaları ve bunları delillendirme çabaları yanı sıra, soyut akılla bilinemez olan konuda bilinebilirlik iddiası mı, yoksa aklın şeriata onaylamamış olduğu şeyin varlığı iddiası mıdır? Gazâlî'ye göre filozofların bazı görüşleri “şeriata aykırı değildir.” Gazâlî'nin felasifeye karşı çıkmasının nedeni, aklın sınırlarını zorlamaları ve akla dayalı olan şey konusunda yargıda bulunmalarıdır. Salt düşünce alanında gerçekleşen bir serüven bu anlamda dini ve toplumluk düzeyde tehlikeli bulunmaktadır. Bu da entelektüel düzeyde de olsa, neyin ve nasıl düşünülebileceğinin sınırlarının mutlaka belirlenmesi gerektiği algısını var eder. Çünkü Gazâlî'nin yargısı kesindir: “Biz onların bu hususları mücerret akılla bilme iddialarına karşı çıkıyoruz.” Bu görüşlerden şeriata muhalif ve tehlikeli olanlar nelerdir? “Cesetlerin haşrinin inkârı, cennetteki bedeni zevklerin inkârı, cehennemdeki cismani elemelerin inkârı.”¹⁴

11 Gazâlî (1981): 212.

12 Gazâlî (1981): 212.

13 Gazâlî (1981): 8.

14 Gazâlî (1981): 200.

Burada sorun olarak ortaya çıkan şey, bir yöntem ve bilginin kaynağı ile sınırlı değildir. Felsefeye karşı olumsuz bakışın, felsefenin neliği ve filozofların ilgilendikleri konuyla doğrudan ilişkisi var gibi görünse de, aslında otoriter bilgi kavrayışının din ve dindarlık adına her şeyi kontrol etme ve zararlı-boş olanları dışarıda tutma çabasıdır. Soruşturma alanımız, İbn Haldûn'un yaklaşımıyla bağlantılı kalacağı ve aynı gelenek içinde yer alan düşünce insanlarının bir alana karşı ortak tutumunu belirlemek olduğundan, daha sonraki nesillerin bilgi ve bilinç dünyalarında bıraktığı izi anlamada, başlangıç öyküsündeki benzerliklere dikkat çekmek zorunlu görünmektedir. Müslüman düşünürün sosyo-politik ve dinî kurumsal aklın dilinden kurtulamadığı görülmektedir. Tanrı'nın tek temsilcisi olarak kendilerini konumlandıran Müslümanlar, kendileri gibi inanmayan bir yana, kendileri gibi akıl yürütme yöntemini benimsemeyen herkesi kendilerini yok edecek bir dış güç ya da şeytanın dostları olarak algılar görünmektedir. Sosyo-politik dil, inananların inanmayanların her zaman "Müslümanlara tuzak" kurduklarının algısıyla yaşama serüvenine dâhil olmaya çalışmalarına neden olmaktadır. Bu endişe ve sıkıntı entelektüel çevrelerce de yaşanmaktadır. İbn Haldûn'un endişelerinden biri de bu "tuzak"tır. Mesela daha gerilere gidip, öz güven sorununun yaşanmaması düşüncesinde olduğumuz bir dönemde, bizim gibi düşünmeyenlerin ve yöntemimizi benimsemeyenlerin hangi tür bir davranışla karşılaşacağını örneğini buluruz.

III

İbn Haldûn, bir geleneğin tekrarı olarak felsefeyle uğraşmanın gereksiz ve fesada yol açabilecek bir alan olduğunu ve bu yüzden de boş ve terk edilmesi gerektiği yargısına ulaşır.¹⁵ Felsefi bilgiye ayırdığı bölüme İbn Haldûn şu önemli vurguyla başlamaktadır: "Bu fasıl ve bundan sonraki fasıl mühimdir, önemlidir." Niçin? "Çünkü bu ilimler umrânda, doğmuştur ve şehirlerde (mudun) çoktur." Öncelikle bu durum tespiti önemlidir. Felsefe bir umrân bilgisidir, yani toplumsal hayat yaşayan insan toplulukları arasında. Şehirlerde ortaya çıkan ve yaygın bir kabul gören bu bilgilerin dikkat çeken birinci özelliği "dine olan büyük zararlıdır." Dinde bu derece zararlı olan bu bilgi felsefedir. Bu cümleyi okuduktan sonra geleneksel bir kabulle önceki bilgilerle mevcut yargıyı gören biri için ardından gelecek cümlelerin fazlaca bir önemi olmayacaktır. Çünkü onun "zararı" ilk öncül olarak belirlenince, ardından gelecek açıklamaların fazla bir anlamı kalmayacaktır. Okumaya devam ettiğimiz de bu yargı des-

15 İbn Haldûn (1995), *Mukaddime*, tah. Derviş Cuveydi, Beyrut: ektebetu'l-Asriyye, s. 513. *Mukaddime* III (çev. Zakir Kadiri Ugan), İstanbul: MEB, s. 101.

teklennmektedir. Bu bilginin yanlışlığını ortaya koymak ve hakkı, doğruyu açık bir şekilde onunla değiştirmek zorunludur.¹⁶

Bu bilgi, felsefe, dine zararlı olduğundan, bilgin olana düşen görev, inanan insana bu bilginin zararlı olduğu göstermektir. Bunu da inanan insana, doğru bilgiyle yer değiştirecek düzeyde bir kabul edişe yöneltecek açıklama yapmakla gerçekleştirebilir. Bu kesin uyarıcı temalı yargı, felsefe adını alan tüm kavrayış deneyimini kapsamaktadır.¹⁷ Bu alanın zararlı ve tehlikeli olduğu düşüncesi, ulemanın uyarısıyla bir kurala ve yasaya dönüşmektedir. Bu tür bir yargının kabul edilmesi durumunda, felsefe, inanan biri için kesinlikle uzak durulması gereken bir alan olarak karşımıza çıkacaktır. Bu yargı, bir gelenek oluşturması bakımından böyle bir uzak durma durumunu var etmektedir.

İbn Haldûn etimolojik bir gönderme yaparak, kendi döneminde felsefenin ötekiliği ve yabancılığına bir vurgu yapmaktadır. "Filozof Yunanca bir kelime olup, hikmeti seven demektir. Müslümanlar filozofların eserlerini Yunancadan Arapçaya çevirdiklerinde, birçok Müslüman bu eserleri okudu ve inceleme imkânı buldular. Ancak, bu eserleri okuyan bazı Müslümanlar, "azgınlık ederek filozoflar mezhebini, [yani Aristoteles'in mezhebini] kabul ettiler" ve o görüşleri savunarak hayata geçirmeye çalıştılar.¹⁸ Gazâlî'nin yargısını destekler önerme İbn Haldûn tarafından da tekrarlanır. Filozoflara göre, "ahiretteki nimet ve azabın" karşılığı da bu dünyada kavranan saadetten başkası değildir. Çünkü akıl, mantık biliminin biricik enstrümanı olunca, "insan akli ve düşüncesiyle fazileti ve kötü işleri birbirinden ayır edebilecek" güçte olduğunu keşfedecektir. Yine filozofların aklına göre "şeriatler inmemiş olsa bile bunu idrak etmek mümkündür. Bu saadet hâsil olduğunda nefste aydınlık ve lezzet husule gelir. Bunu anlamamak ise sonsuz bir talihsizliktir."¹⁹

İkinci önemli nokta, akli ilimlerden "tabii ilimler"le ilgili yargıdır.²⁰ Tabiiyyat, felsefenin tabiatla ilgili şeylerden bahseden bölümüdür. Mesela fizik ve aynı zamanda tıp ilmi de tabiiyyat ilminin bir dalıdır.²¹ Ancak

16 İbn Haldûn (1995): 514; (19): 101.

17 Mantık bilimine sıcak bakılsa da sonuçları açısından sorunlu bir alan olarak o da nasibini almıştır. "Bunlar bu konuyu incelediler, maksat ve gayeye ulaşmak için son derece çalıştılar. Akıl hak ile yanlış birbirinden ayırt edebilmesi için, kanun koyup bu kanuna da Mantık adını verdiler". Mantık akli ilimlerin ilkidir. Bu ilmin faydası, "insanın fikri, akli ve iradesi ile, erebildiği derecede kainatın hakikat ve mahiyetini araştırırken, varlıklar ve varlıklara arzı olan halleri incelerken hataları doğrularından ayrabilmesine hizmet etmesidir." Mantık, "doğruyu yanlıştan ayırmak üzere düşünme"nin adıdır. *Mukaddime* III, s. 101; *Mukaddime* II, s. 566; *Mukaddime* III, s. 102.

18 *Mukaddime* III, s. 103.

19 *Mukaddime* III, s. 102.

20 *Mukaddime* II, s. 567.

21 *Mukaddime* II, s. 568.

onunla ilgili yargı hiç de olumlu sonuçlanmaz: “Tabiiyyat meseleleri dinimiz için olduğu gibi, dünyamız için de önemli değildir. Bundan dolayı bu meselelerle uğraşmamak gerekir.”²² Aynı şekilde metafizik de duyuların üstünde olanın peşinde olması yüzünden eksiktir. Ruhaniyet hakkında “delil ve burhan ileri sürülemez.” Ruhani varlıklarla zatlarla bu dünya arasında bir perde vardır ve bu da akılla bilmeye engeldir. Felsefe, hislerin üstünde olanın bilgisini elde etmede eksik ve başarısız kalmıştır. Filozofların akli delil ve burhan ile “huzur, sevinç ve lezzet husule gelir” demeleri doğru değildir.

Felsefe yapmak akılla mümkün ise, bu durumda felsefeye karşı çıkmak da bir anlamda felsefe yapmak olacaktır.²³ İbn Haldûn bunun, tıpkı Gazâlî ve onun yolunu izleyenler gibi, canlı deneyimini sunmakla birlikte mevcut haliyle felsefenin hedefsizliğini ve sonuçta da gereksizliğinin sonucuna ulaşır. Niçin? Felsefe'nin boş bir söz ya da alan oluşturması, hiçbir şeyi ispat edememiş olduğu gibi “saadete” de yol açmamıştır.²⁴ İbn Haldûn'un ulaştığı olduğu bu sonuç gelenekte yeni değildir. Felsefe bir alan oluşturması bakımında doğrudur. Ancak akli esas alıp, dinin ve şeriatın işlerine dâhil olması kabul edilemezdir. Bu konuya yukarıda temas etmiştik. Ancak bu noktada alanların ayrılması düşüncesiyle karşılaştığımız için, yeniden eğilmemiz gerekmektedir. “Felsefe haktır ama şeriatle hiçbir ilişkisi yoktur. Şeriat da haktır ama felsefeyle hiçbir ilişkisi yoktur. Şeriatı tebliğ eden kişi gönderilmiş kişi iken felsefeyi anlatan kişi kendisine gönderilen kişidir. Birine vahiy gelirken diğerinin kendi araştırması vardır... Felsefe yapmak isteyen kişi görüşleriyle dinlerden uzak durmalıdır. Aynı şekilde dindarlığı seçen kişi de felsefeye ilgi göstermekten kaçınmalıdır.”²⁵ Bu bir uzlaşma ifadesi olarak görülse de alanları tamamen birbirinin dışında tutmaktadır. Felsefeyi bir alana hapsederek onun gerçekliği ve nesnesini var etmede başarısız kaldığı düşüncesi de fazla iddialı bir yargıdır. Çünkü İbn Haldûn ve diğerlerine verilecek cevap da, felsefenin hiçbir şeyi ispat edememiş olduğu yargısına yönelik olacaktır; felsefenin bir şeyi ispat etme gibi bir yükümlülüğü yoktur. Din ile felsefe arasındaki bağda bir iççelik söz konusu edilmemektedir. Şimdi biraz gerilere uzanalım ve 9.-10. yüzyıl Müslüman zihin dünyasında kısa bir gezinti yapalım. Felsefeye saldırgan bir tavır içinde olmanın sıkıntıları, büyük olasılıkla felsefenin kendisinden kaynaklanmamaktadır. Mesela, Kindî (801–873) bu konuda şunları yazmaktadır:

22 *Mukaddime* III, s. 106.

23 Kindî (1994), *Felsefi Risaleler* (çev. Mahmut Kaya), İstanbul: İz Yay., s. 5.

24 *Mukaddime* III, s. 110.

25 Ebu Hayyan'dan naklen, el-Cabiri, M. A. (2000), *Arap-İslâm Akılının Oluşumu* (çev. İbrahim Akbaba), İstanbul: Kitabevi, s. 275.

Saldırgan ve zalim düşman durumunda olan bunlar, haksız yere işgal ettikleri kürsüleri korumak için, elde edemedikleri ve çok uzağında buldukları insani faziletlere sahip olanları aşağıladılar. Amaçları riyaset ve din tacirliğidir. Oysa kendileri dinden yoksundur. Çünkü bir şeyin ticaretini yapan onu satar, sattığı ise artık kendisinin değildir. Kim din tacirliği yaparsa, onun dini yoktur. Gerçekte varlığın hakikatinin bilgisini (felsefe) edinenlere karşı çıkan ve onu küfür sayanın dinle bir ilişkisinin kalmaması gerekir.²⁶

Geleneğin biraz daha ilerisine, farklı bir disipline bakalım. Burada felsefe hakkındaki yargı hiç de menfi bir tavır alış içinde var olmaz. Mesela, Endülüslü Mutasavvıf-filozof İbn Meserre (885–931) adı dikkat çekmektedir. Onun *el-Münteka Min Kelâmu Ehli't-Tüka* isimli eserinde düşünce tarihinde ilk defa felasifetu't-din, yani din felsefecileri (filozofları) kavramıyla karşılaşırız.²⁷ Bu adlandırma/tanımlama, farklı medeniyet tecrübesinde onu farklı yapan bilgi kuramına bağlı bir tanımlamadır ve o medeniyet/kültürün var ettiği din felsefesi yapma biçimidir.

İbn Meserre bu kavramı hakimlerle birlikte kullanmaktadır. Bu kavramın geçtiği yerde İbn Meserre şöyle diyor:

Anlayış ve idrak sahiplerinin durumuna bir bak. Tanrının kendilerini melekût ve ceberut âleminde nimetlendirdiği hikmet ehlinin tefekkürü konusunda çokça düşün. Fitnat kalbin düşünüp idrak etmesidir. Daimi ikbal, takva üzerine olmaktır. Bu konu din felsefecilerinin (felasifetu't-din) alanıdır.²⁸

Meserre'nin bu tanımlama çabası, olguluk bir göndermedir. Bu var olanın 'neliğini' ortaya koymaktadır. Birinci olarak "anlayış ve idrak sahipleri," "hikmet ehli," "tefekkür," "fitnat" ve "daimi ikbal" kavramları ile felasifetu't din alanı arasındaki doğrudan bağın bir tecrübe edimi olarak görülmesi ve onaylanması öne çıkmaktadır. İkinci olarak, din felsefecileri olarak kendilerini tanımlayanların konularının betimlenmesidir. Din felsefecileri "hikmet ehlidir." İbn Meserre'nin din felsefecilerinin alanı olarak kabul ettiği konunun günümüz din felsefesinin ilgi alanıyla ilişkisi dikkat çekicidir. Din felsefecileri, din alanının ilgilendiği bu ve öteki dünya tasavvurları üzerine düşünür. Din felsefecileri, Hegel'de çok sonraları bulduğumuz, din üzerine konuşmaktadırlar. Sonuçta düşünce, düşünülen şeyi anlamaya götürecektir. İbn Meserre'nin ifadesiyle fitnat, kelime olarak zihin açıklığı anlamına gelmekle beraber, kavramlık olarak kavrayış demektir. Ona göre, "kalpler fikirle dolunca, anlayış (kavrayış) artar ve bu hikmete dönüşür."²⁹ Felsefe, "hikmet-i bulmayı tercih etmek" ve "hikmet

26 Kindi (1994), s. 4-5.

27 Eser, Kütahya Vahit Paşa İl Halk Kütüphanesi 349 no'da kayıtlıdır. Necmettin Bardakçı tarafından *el-Münteka* (Muttakilerin Yolu) ismiyle Türkçeye çevrilerek yayımlanmıştır.

28 İbn Meserre 1995: 327–28.

29 İbn Meserre 1995: 320.

sevgisi” olarak kabul edilince, süreklilik açısından hem Kur’an hem de Felasife açısından hikmet kavramı çok zengin anlamlara bürünmektedir. Bu süreklilik hem hafıza (geçmiş vahiyler ve mitler) hem bir “kitap” hem de bir “hikmet” serüveni adını alır. Hikmet, her şeyi olduğu gibi yerli yerinde bulabilme doğasıdır ve buna göre de gerçek varlığın bilgisine ulaşmak gücü demektir.

Bu ve buna benzer bulguların varlığı felsefeyi şimdide yeniden keşfetme imkânı açısından olumludur. İbn Haldûn’a dönersek, felsefe ve hikmet tam da dışarıda bırakılması gereken bir alan değildir. Ancak bu boş alanla uğraşmak hazırlıklı olmayı gerektirmektedir. İbn Haldûn’a göre, “hikmet ve felsefe bilgileri okuyacak kimse, ilk önce tefsir, fıkıh ve diğer şer’i bilgileri hakkıyla öğrenmeli ve ancak bundan sonra bu bilgiyi öğrenmeye başlamalıdır. İslâmî bilgileri bilmeyen kimse bu bilgiyi öğrenmeye yanaşmamalıdır. Çünkü din bilgilerinin bilmeyenlerden bu bilgilerin ölüme götüren hallerinden sağlamca kurtulanları azdır.”³⁰

Bugün akademik alanda felsefe yapmaya çalışanların öğrencilerine tekrarladıkları bir bilgi aktarımı ve soru vardır. Felsefe yapmaya başlamadan, diğer bir ifadeyle felsefe yapma sürecine girmeden önce genç bir insan ne yapmalıdır? Soru, her ne kadar felsefeyi diğer alanlardan ayıran bir algılayış sunmasa da, felsefenin bir insan çabası ve ürünü olduğu kabul edilince, onunla ilgili bir başlangıç ‘anının’ olması gerekliliğini kendi içinde zorunlu olarak olumlar. Burada başlama anını yakalama adına teknik bilgi aktarımı kaçınılmaz olur. Felsefe, ya da hikmeti sevme sürecine girmeden önce kişinin bazı ayırıcı özelliklerinin olması beklenmektedir. Bu cümle her ne kadar seçkici ve ayırmacı görünse de, felsefenin ve filozofun ayrıcalığı dikkate alındığında ciddi bir problem oluşturmaktadır. Mesela kendi geçmiş bil-fiil tecrübe örneklerimizden biri olan Fârâbî’ye göre felsefe yapmak isteyen kişide şu üç özellik zorunlu olarak var olmalıdır: Kuramlık (nazari) bilgilere doğuştan hazırlıklı bir yeti, üstün kavrayış gücü ve güçlü bir hafıza. Bu üç doğal özelliğe ek olarak sıradan insanlardan farklı birçok erdemli davranışı ‘kazanma’ sürecinde olmayı içsel olarak benimsemelidir. Bu erdemli davranışlar günümüz gelişmiş toplumlarında insan doğasının ayırıcı özelliği olarak kabul edilmektedir. Sınıflandırırsak bunlar; okuma zevki, hak ve adalet duygusu, sevgi ve saygıyı ilke olarak yaşama geçirme becerisi, arzularını kontrol edebilme gücü, kendi beni ve toplumuyla barışık olma ve içinde bulunduğu dinin geleneğine inancının rasyonel ve içlik durumunda olması. Geçmişin şimdinin bil-fiil gerçekliği konusunda felsefe öğrencisi, ait olduğu ge-

leneğin tecrübesinde erdemli işler adını alan edimlere karşı duyarlı, onları tahrip edecek durumlara yönelik tedbir olarak hem entelektüel hem de uygulamılık tecrübe duyarlılığına sahip olmalı ve genel olarak kabul edilmiş doğru erdemlerin yaşanmasına katkı sağlamaya çalışmalıdır.³¹ Daha genel bir ifadeyle söylersek, felsefeye başlamadan önce dinî bilgileri bilmenin gerekliliği her dönemde geçerli bir kabuldür.

Şimdide okuma denemesine dönersek, felsefe, bir geleneklik tekrar eleştirisi olarak kabul edilirse, onun bir otoriteye yönelik sorgulama yapabilme gücü öne çıkarılmalıdır. Bunun yanı sıra felsefenin bir gelenek işi olduğu söylenebilir de, kastedilen, geleneklik olana yönelme değildir. Biz bu yazıda geleneğe başvuru yaparak geleneklik tekrar edici tavır alışa karşı çıkmanın imkânları üzerine sorular sorabilme imkânları var etmeyi deneme çabasıdayız. Kavrayabildiğim kadarıyla hem geleneksel yanlış aktarım hem de geleneğin mutlaklaştırılmasıyla, “bakış açısının ahlakiliğiyle” genel bakış açısı arasındaki bağ önemli görünmektedir. Uzun bir alıntı olarak şu cümleler yapmak istediğimiz şeyi yönlendirecektir:

Felsefenin bizzat kendisi, kendisine yakın duran din ve bilim ile, doğal ve sosyolojik bilim ile, ilişkisi sebebiyle etkisizliğin lekesinden uzak durur. Felsefe kendi asli önemini, din ve bilimi düşüncenin tek rasyonel şeması içinde birleştirerek elde eder. Din, belirli bir toplumda, belirli bir çağda varlığı dışarı taşan duygular, amaçlar ve özel geçmişindeki şartlanmışlığıyla birlikte felsefenin rasyonel genelliğiyle bağlantı kurmalıdır. Din, genel fikirlerin, özel düşünceler, özel duygular ve özel erekler içine tebdilidir. Din, bireyin ilgisini kendi ben-bozulmuşluğun özelliğinin ötesine uzanan gayeye yönlendirir. Felsefe dini bulur ve onda ufak değişiklikler yapar; diğer taraftan din, felsefenin kendi sahip olduğu şema içerisinde örneği gereken tecrübe verileri arasında yer alır. Din, ilke olarak sadece kavramlık düşünceye ait olan zamanlık olmayan genelliğe karışmak için (Tanrı'ya -MA), mutlak arzudur.³²

Ortak bir tecrübe olarak “din felsefesinin mevcudiyeti için dinî düşüncenin de, felsefi çabaların da belli bir seviye ulaşmış olması gerekir,”³³ yargısını kabul edersek, din ve felsefenin bir alan oluşturması sorunu özel bir durum haline gelir. Din felsefesini ele alışımdaki özel yaklaşım kesinlikle genelde felsefenin işlevini nasıl kavradığımızı bağlıdır. Felsefenin rasyonel kavramı, felsefenin teolojik inançların doğruluğu ve yanlışlığı da dâhil inançlarımızın içeriğini soruşturabilir olmasını ifade eder.

31 Fârâbi (1974), *Mutluluğu Kazanma*, (Tahsil'us-Saade) (çev. Hüseyin Atay), Ankara: AÜİF Yay., s. 59-60.

32 Whitehead, A. N. 1967, *Process and Reality*, New York: Macmillan Company, s. 23 [Bundan sonra PR olarak geçecektir].

33 Aydın, Mehmet 1999, *Din Felsefesi*, İzmir: DEÜİF Vakfı Yay., s. 1.

Bu Batı düşünce tarihi boyunca hâkim bir yaklaşımdır.³⁴ Felsefe yapma çabamız, anlamlı bir insan hayatı için yaşanılabilir bir çevre kazanma ve tüm var olanlarla birlikte yaşama ereğine uygun imkânlar sunabilmeye ilgilidir. Felsefe, insanın fikri ve insan olma yeteneklerinin ortaya çıktığı ya da insan olma yeteneklerinin farkına varmasına imkân tanıyan en yaratıcı insan tecrübesi olarak 'benleştirci'dir. Felsefe, "tecrübemizin her bir unsurunun yorumlanabileceği genel fikirlerin uygun, mantuki, zorunlu sistemini tasarlama teşebbüsü"³⁵ olarak kabul edilirse, dine karşı değil, dinin varlığına katkı sunabilecek ve din (dini anlayan dindar) ile felsefenin yanlışa dayalı düşmanlığı ortadan kaldırılabilecektir. Çünkü bu 'tasarlama' teşebbüsünde insan tecrübesinin hiçbir unsuru dışarıda bırakılmamaktadır. Kabul edilebilir olan vurgu, şayet Kadir-i Mutlak bir Tanrı bilincine sahipsek, hiçbir şeyin "evren sisteminden tamamen soyutlanarak idrak edilemez"³⁶ olduğudur.

Kanaatimce din üzerine çalışma, gerçeklikle birlikte insan varlığının bütünlüğünün arayışıdır. Bu şekilde kabul edildiğinde din, durağan ve nesnelliği "işte bu" denebilecek bir "yapılanmışlık" hali olmaktan daha geniştir. Dinî çaba, insanın bir özne olarak, kendinde var olan özgürlük ve sorumluluk bilincinin "somutlaştırılması"dır. Özgürlük ve sorumluluk bilinci ise her hangi bir sınırlamayı/sınırlandırmayı değil, sınırsızlığı erek edinerek "somutlaştırmayı" yaşayabilir.

Bizler genelde İslâm düşüncesinin ve özelde de felsefesinin zenginliğinden söz ediyorsak, geçmişin şimdisi olarak değil, onu gün yüzüne çıkarmak ve tartışma platformuna taşımak zorundayız. Şayet bu yapılamıyor ve tarihe hapsedilenin olarak kalması isteniyorsa –aslında kimse böyle bir tavır içinde değildir– günümüz bakış açısıyla yeni ve bizim tarafımızdan üretilmiş bir düşünceden bahsetmemiz imkânsızdır. Çünkü insan ürünü olan felsefe, din, ahlak, siyaset vs. bizlerin yaşam felsefelerinin birer yansımalarıdır. Bu nedenle tarihte olanla övünerek ya da tarihe hiçbir katkı sağlamadan aktarmak, hiçbir problemimize cevap olmayacaktır. Kesin ilkelere dayanan bilgi aktarımı, bizim yaratıcılığımızı engellediği gibi, o bilgiyi doğru anlamamızı da engellemektedir. Tarihten aktarılan her bilgi, yeni bir bilgi üretme sürecine yol açmalıdır. O, yok olurken, yeni imkânlara kapı açmalıdır. Ancak bu kapı, kesinlik ifade eden bir kapı değil, yeni fırsatların ve yeni yaratıcılıkların imkânını içinde

34 Michael, Peterson ve Arkadaşları 1991, *Reason and Religious Belief, An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press, s. 8.

35 PR 4.

36 PR 5.

barındıran belirsizliğe açık bir kapıdır. Her keşfedilen fikir, yeni alternatifler demektir.

Bu anlamda İbn Haldûn'un felsefe eleştirisi, İslâm felsefesinde Meşşâî akımın metafizik düşüncesi hakkındaki eleştirilerinden dolayı felsefe karşıtı gibi anlaşılabilir, gerçekte onun felsefeye karşı olmadığını söylenece de, bu o dönem okumasında çok büyük bir zorlama olacaktır. O var olan ve bilinen alanların doğruluğu ve mutluluğunu kabulden sonra böylesi tehlikeli bir alanla uğraşmanın zaman kaybı ve beyhude olduğu düşüncesindedir. İbn Haldûn, karşı çıkılsa da, geleneğin baskın epistemolojik ve otoriter düşünce baskısından uzak durmamıştır ve bu da felsefenin "azgınlığa" yol açabilecek gücünü hep canlı tutmuştur. Onun temel iddiası sadece metafiziğe ait iddiaların akılla bilinebilirliği iddiasını eleştirmek değildir. O geleneğin sorgulanmadan aktarılan tekrarlayıcı kavrayışını umrân içinde yeniden eskinin uygulayımı olarak sunmanın çabası içindedir.

İbn Haldûn'un ince bir uyarıyla felsefenin yabancılığı ve dindarın dünya evinde yerinin olmadığı düşüncesini sorgulama tavrımız da önemlidir. Felsefe'nin yabancılığı ve dışarıdan olması vurgusuna karşın, felsefenin problem ettiği doğa, insan ve insan-toplum ilişkileri dikkate alınca, insan deneyiminin en büyük ve en tartışmalı alanı olarak felsefenin dine karşı tutumunun problemlili olup olmayacağı fazla problematik görünmeyecektir. "Atina'nın Kudüs'e yapabilecek neyin olduğu" meşhur soru, özellikle dinî oluşumun başlangıç dönemlerinde felsefeyi pek de sevimli kılmamıştır, ancak hem Atina'nın hem de Kudüs'ün kendi sistemlerini yoluna koyduktan sonra her iki alanda kendi yolunda güvenle yürüyebilme öz güvenini yakalayabilmiştir.

İbn Haldûn, "tabiiyyat dindar için gereksizdir" vasiyeti yerine, gereklidir ve "mü'minin yitiğidir," demiş olsaydı, Müslüman entelektüel gelenek yönünü nerede bulurdu? Bilimin ve bilginin dini ve onun varlık kaynağı Tanrıyı anlayabilmekte, en büyük insanı ve tanrısal kaynak olduğunun "sorumluluğunu" bize miras olarak bıraksaydı, Müslüman gelenek felsefeyi "boş" ve gereksiz bir alan olarak görebilir miydik? Nesnel bir tespit olduğunu düşündüğüm aşağıdaki cümleler, anlatmak istediğim kavrayış tavrını ifade edebilecek gerçekliktedir:

Dinin vicdanlarda mutlak hüküm sürdüğü devirler, felsefenin sustuğu devirlerdir. Felsefe şüpheden doğar, şüphe imanın zıddıdır. Kalabalığa tek kitap yeter. Din, bütün meselelerine cevap bulmuş insanın. Doğu'da felsefe, din şeklinde gelişir, Doğu peygamberlerin vatanıdır.³⁷

Bu sonuca rağmen, İbn Haldûn modern adlandırmalardan hareketle hem bir sosyolog hem de bir filozoftur. Onun sisteminin bütünlüğünden hareketle çabasının Atina'nın dışında yeni bir felsefe yapma çabası olduğunu kabul etmekle birlikte, mevcut haliyle felsefeye karşı argümanlar geliştirerek onun gelenek içindeki olumsuz etkisine katkı sağlamıştır. Draco'cu geleneğin kavrayış biçimine ve etkinliğine katkı sağlamış olmakla beraber, onu bir filozof olarak okuma imkânını yok edemeyiz. Bir telafi ifadesi olarak, felsefe okumak isteyenlerin varlığı dikkate alınarak, "dini bilimleri öğrensinler" tavsiyesi göz önünde bulundurularak söylenirse, şimdiden yeni felsefeleri okumakla, Müslüman entelektüel zihinde felsefenin yabancılığı ve din dışılığı keyfi geleneğini, en azından entelektüel çevreler, yıkabilme imkânına sahip olabileceğimiz sonucunu çıkarabiliriz. Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'nde yapmış olduğu alanların yerini belirleme çabası dikkate alınarak yeni bir epistemoloji çabası içine girebiliriz. İki farklı alandan, Kindî ve Meserre örneğinde olduğu gibi, geleneğin saf ve nomos'a göre işleyen kökenlik dönemine daha nesnel yaklaşabilir ve orada felsefenin özgürlüğünü keşfedebiliriz. Dahası İbn Haldûn'un çabasını olumlama anlamında konuşursak, onun kısmen tecrübenin bütünlüğü vurgusundan dolayı, yeni bir felsefe yapma imkânı olarak, 20. yüzyılda yeni-realizm akımının çağrışımının yaklaşımını bizce yakalamanın imkânlarını soruşturabiliriz.

İBN HALDÛN VE İMAMET-SİYASET ALGISINDA FARKLILAŞMA ARAYIŞLARI

Cemil HAKYEMEZ*

İmamet/hilafet konusu, İslâm tarihinde meydana gelen siyasi olaylarla bağlantılı en önemli tartışmaların yapıldığı meselelerden biridir. Bu yüzden imâmetle ilgili ele alınan çalışmalarda tartışmalar Hz. Peygamber dönemine kadar götürülmektedir.

Hz. Peygamber vefat etmeden önce kendi yerine herhangi bir yönetici halef bırakmadığı için vefatıyla birlikte ümmet içerisinde farklı arayışlar ortaya çıkmıştır. Hz. Ali ve Abbas başta olmak üzere Haşimoğulları Hz. Peygamber'in defin işleriyle uğraşırken Ensar'dan Hazrec kabilesinin lideri Sa'd b. Ubade ve taraftarları, Beni Saide gölgeliğinde bir araya gelerek kendisini halife seçmişlerdir. Olayı haber alan Hz. Ömer, Ebu Ubeyde, Ebu Bekir ve bir grup Muhacirle birlikte derhal olay yerine giderek duruma müdahale etmişlerdir. Birtakım tartışmaların yaşanmasının ardından Ömer, Ebu Bekir'in elini tutarak ona biat etmiş, Sa'd b. Ubade hariç geri kalanların çoğu onu takip ederek Ebu Bekir'in imâmetini benimsemişlerdir. Bu şekilde İslâm tarihinde Müslümanların ilk halifesi seçilmiş oldu.¹

Yukarıda kısaca özetlemeye çalıştığımız Ebu Bekir'in halife seçilmesiyle ilgili süreçte onun bizzat Hz. Peygamber'den duyduğunu ifade ettiği "İmamlar Kureyş'tendir" hadisini delil olarak sunması, sonraki imâmet/hilafet meselelerinde sıkça gündeme gelmiş ve tartışmaların ana çerçevesini oluşturmuştur.

İmametın Kureyş'ten olduğunu ima eden rivayetin değişik versiyonlarının bir kısmı şu şekildedir: "Kureyş imâmet ehlidir...", "Melik Kureyş'tendir...", "...Siz bu işe (emirlik) insanların en layık olanıdır...", "Bu iş (emirlik) Kureyş'tedir...", "İnsanlardan iki kişi var olduğu müddetçe bu iş (emirlik) Kureyş'te devam edecektir."

İmâmetın Kureyş'e ait olduğunu ifade eden söz konusu hadislerle siyak-sibak ve tarihî bağlamları açısından bakıldığında aslında bunların hilâfet meselesinden ziyade daha özel bir durum arz eden ve Hz. Peygam-

* Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Ebu'l-Hasan el-Eşî'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, çev. Mehmet Dalgılıç, Ömer Aydın, İstanbul 2005, ss. 27-28.

ber döneminde cereyan eden seriyye ve savaşların komutasında “emirlik” meselesiyle alakalı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu rivayetlerin, Hz. Ebu Bekir’in seçimiyle ilgili olaylarda kendisi için biat isteyen Sa’d b. Ubade ve onu destekleyen bazı Hazreçliler tarafından da dikkate alınmaması, onun bağlamının farklılığını gösteren işaret olsa gerektir.²

Kureyşlilik meselesiyle ilgili bu tür rivayetler Sünnî hadis kitaplarında yer almakla birlikte esasında imâmet probleminin esas sahibi Şia olup, diğer İslâm fırkaları onlara reddiye yazmak amacıyla ilgilenmek zorunda kalmışlardır.³ Şia, imâmetin Kureyş soyunun Haşimoğulları kolundan Hz. Ali’nin Fatıma’dan olan çocuklarına,⁴ Ravendiye ise yine Haşimoğullarından Hz. Abbas’ın çocuklarına hasretmiştir.⁵ Sünnî ulemanın büyük ekseriyeti ise halkayı daha geniş tutarak imâmetin sadece Kureyşliler içerisinde olabileceğini iddia etmiştir.

İslâm düşüncesinde imâmetin Kureyş dışındaki kabile mensuplarına da verilebileceğini, hatta onların Kureyşliye tercih edilmeleri gerektiğini ileri sürenlerin başında Hariciler, bazı Mu’tezililer ve müstakil bir şahıs olarak değerlendirilen Dırar b. Amr gelmektedir.⁶

Hariciler, bedevî-içtimai yaşantılarının da tesiriyle yerleşik hayata karşı olan tepkilerini, hâkim merkezî gücü elinde bulunduran Kureyş kabilesine karşı çıkmakla göstermişlerdir. İmamet için şûrâ yoluyla seçim, ümmetin biatını almak, adalet ve emr-i bi’l-maruf nehy-i ani’l-münkere riayet dışında herhangi bir şart ileri sürmeyen Hariciler, Kitap ve Sünnete aykırı hareket eden zalim idareciye karşı isyanının da farz olduğunu iddia etmişlerdir.⁷ Benzer iddialarla gündeme gelen Dırar b. Amr’a göre de; Nebatlı ile Kureyşli arasında imâmetle ilgili yapılacak tercihte Nebatlı tercih edilir. Zira Kureyşli bir imam adaletten saptığında onu azledecek

2 Tüm rivayetler ve daha ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Bakkal, “Ebû Bekir’in Halife Seçilmesinde İmamlar Kureyş’tendir Hadisinin Rolü”, *İSTEM*, Yıl: 3, Sayı: 6, 2005, ss. 14-16.

3 Ehl-i Sünnet, Hz. Ali ve soyunun imâmetin nassla olduğu yönündeki Şii iddialarına yönelik ilk sistemli karşılığı Eş’arî âlim Bakıllânî (403/1012) ile birlikte vermiştir. O, Hz. Ali’nin değil, Hz. Ebu Bekir’in nass-ı celî ile atandığını ileri süren İbn Hazm (456/1064) gibi reaksiyoner bir tutum takınmamıştır. Bakıllânî, ilk dört halifenin imâmete gelişlerinin seçimle olduğunu, bu konuda herhangi bir nass bulunmadığını ispat edecek metodik bir yöntem geliştirmiştir. Bu yüzden sonraki Ehl-i Sünnet mensubu âlimler, büyük oranda onu tekrar etmekten öte bir şey yapmamışlardır. İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 275; Avni İlhan, “İmâmet Nazariyesinde Seçim ve Nass Münakaşası” *DEÜİFD*, İzmir 1983, ss. 3, 7-11.

4 Şia, imamları hakkındaki nass ve tayin iddialarını, Mu’tezile’den iktibas ettikleri “aslah” prensibiyle güçlendirmiştir. Avni İlhan, “İmâmet Nazariyesinde Seçim ve Nass Münakaşası” *DEÜİFD*, İzmir 1983, s. 8.

5 Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, ss. 52-53.

6 Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, ss. 331-332.

7 Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, el-Milel ve’n-Nihal, ç. Mustafa Öz, İstanbul 2005, s. 121; Ö. Faruk Teber, “Hâricî İmâmet Nazariyesi ve Mutlak Hakikatin Meşruiyeti Sorunu”, *Ekev Akademik Dergisi*, yıl: 12, sayı: 34 (Kış 2008), ss. 61, 63, 66, 67.

daha güçlü bir alternatifi yoktur. Oysa zayıf olan Nebatlı için aynı durum söz konusu değildir.⁸

Yukarıda Hariciler örneğinde görüldüğü gibi erken dönem Müslüman grupların imâmet meselesine karşı takındıkları tutum, bir yönüyle onların mensup oldukları kabilelerle bağlantılı bir konudur. Bundan dolayı çok farklı bir konumda değerlendirilmesi gereken Mu'tezililer bile, büyük oranda Basra'da meskûn Haricilerle aynı kabilelere mensubiyetlerinden dolayı olsa gerektir⁹ imâmet konusunda onlara yakın görüşler serdetmişlerdir.

Mu'tezile'nin önemli bir kısmı, imâmetin Kureyş dışında birine de verilebileceğini benimseyerek Dırar b. Amr'a katılmış, sadece takdimde aksini savunmuştur. Örneğin Ebu'l-Hüzeyl el-Alla'fa göre adalette kaldığı sürece Kureyşli tercih edilir. Ancak doğruluktan saptıkları anda ise azledilmesi gerekir. Yani ona göre Kureyşli olup olmamak imâmet için bir sebep değildir.¹⁰ Bir başka önemli Mu'tezilî düşünür Cahız da, imâmet konusuyla ilgili tartışmalarda daha ziyade Şia'yı hedef aldığından olsa gerektir veya dikkate almadığından dolayı Kureyşlilik meselesini pek değinmemiştir. O, özellikle Şia'nın Hz. Ali'nin imâmeti hakkındaki nass ile imamın masumiyeti ve olağanüstü bilgiyle donatıldığı iddialarına karşı cevap verirken devlet reisinin tayininde akıl, liyakat ve dürüstlüğü dışında hiçbir şartın geçerli olamayacağını ileri sürmüştür.¹¹

Ehl-i Sünnet ise, ilk halife seçiminden itibaren oluşan düzenin korunmasını en sağlıklı yöntem olarak benimsediği için geçmişten yapının ve bu çerçevede mevcut idarenin zalim de olsa devamını savunmuştur. Bu yüzden imâmetin Kureyş soyuna mahsus olduğu fikri Eş'arî âlimlerde olduğu gibi Matürîdî âlimler için de geçerli olmuştur. İki grup arasında en önemli fark ise, Matürîdîlerin bu meseleyi maslahat icabı olarak görmeleleri, Eş'arîlerin ise nassın bir gereği olarak kabul etmelerinden kaynaklanmıştır. Bu yüzden de sonraki bazı Matürîdî uleması şartlar ve maslahat gereği görüşünü değiştirebilmiştir.

Ehl-i Sünnet'in ilk temsilcilerinde İmam Matürîdî, imâmet için gerekli ehliyet ve takva vb. şartları saydıktan sonra bunların gerçekleşmesinin

8 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 332; Şükrü Özen, "Matürîdî ve Siyaset: Hilafetin Kureyşliliği Meselesi", *Büyük Türk Bilgini İmam Matürîdî ve Matürîdîlik*, İstanbul 2012, s. 536; Osman Aydınlı, "Mu'tezile'nin İmâmet Nazariyesi", *Dirî Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2000, C. 3, sayı: 7, s. 26.

9 Muharrem Akoğlu, "Entelektüel Mu'tezile'de Bedevî Etki", *Bilimname*, XX, 2011/1, ss. 7-24.

10 Osman Aydınlı, "Mu'tezile'nin İmâmet Nazariyesi", *Dirî Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2000, C. 3, sayı: 7, s. 27.

11 Mehmet Baktır, "Cahız'a Göre Hilafet", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, C: XVI, Sayı: 2, s. 103.

de ancak soya bağlı olduğunu ileri sürmüştür. Zira ona göre kavmine uyulmayan, eğitimden geçmeyen ve liderlik özelliklerinden yoksun soydan olmayan bir kişide bu özelliklerin olması mümkün değildir. Bu yüzden gerek Hz. Peygamber olsun gerekse ona tabi olan ashab ve sonrakilere, bu kabiliyetlere sahip kabile olarak Kureyş'i görmüşlerdir.

Gerek Eş'arilerden olsun gerekse Matürîdilerden farklı dönemlerde yaşamış pek çok âlim bu meseleyle ilgili görüş belirtmişlerdir. Fakat burada bunların hepsine değinmenin bir anlamı olmadığını düşünüyorum. Örneğin imâmetin Kureyş soyuna niçin mahsus olması gerektiğini farklı gerekçelerle ayrıntılı olarak izah etmiş olan Matürîdî, bu meselenin maslahat gereği olduğunu kanıtlayacak pek çok akli delil öne sürmüştür. Ancak onunla aynı dönemde yaşayan Belhli âlim Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed el-İskâfî (333/944) ise "İmamlar Kureyş'tendir" hadîsinin "Kureyş'ten seçilip üzerinde karar kılınan" olarak anlaşılması gerektiğini, benzer durumun Acem'den biri için de geçerli olabileceğini söyleyerek bu şarta katılmamıştır. Sonraki dönemlerde bir başka Matürîdî âlim Ebu Bekir el-Kâsânî (587/1191) ise, Arapların en üstünü olmaları gerekçesiyle "İmamlar Kureyş'tendir" hadîsini de delil göstererek imâmetin Kureyş soyuna mahsus olduğunu ifade etmiştir.

Eş'arilerin büyük çoğunluğu gibi kendisi bir Eş'arî olan İmam Haremeyn el-Cüveynî (478/1085) de, Kureyşlilik meselesinin imâmetin şartlarından olduğunu iddia etmiştir. Ona göre bu şartı kabul etmeyen tek şahıs, dikkate alınmaya değmez bir olan Dırar b. Amr (200/815)'dir. O, kendi dönemine kadar Kureyşliden başka birinin hilafet iddiasında bulunmamasının da bu görüşün doğruluğunun bir delili olduğunu söyler.¹²

Yukarıda örneklerini verdiğimiz Ehl-i Sünnet âlimleri ve onların yazmış olduğu akaid kitapları içerisinde bir bölüm olarak ele alınan imâmet/hilafet meseleleri, Mâverdî (450/1058) tarafından *Ahkâmü's-Sultaniye* isimli müstakil çalışmasıyla çok geniş bir şekilde değerlendirilmiştir. O, meseleye başlarken hilafet ile din arasında sarsılmaz bir bağ kurarak, hilafetin, din ve dünyanın korunmasında Peygamber'e vekâlet olduğunu söylemiştir. Bu yüzden de hilafeti akli bir meseleden ziyade şer'i/dini bir konu olarak görmüştür.¹³

Nesebi, yani Kureyş kabilesine mensup olmayı halife olabilmenin şartlarından biri olarak gören Mâverdî'nin geleneksel bir mesele olarak ken-

12 Şükrü Özen, "Matürîdî ve Siyaset: Hilafetin Kureyşliliği Meselesi", *Büyük Türk Bilgini İmam Matürîdî ve Matürîdilik*, İstanbul 2012, ss. 536-541; Osman Aydın, "Mu'tezile'nin İmâmet Nazariyesi", *Dini Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2000, C. 3, sayı: 7, s. 26.

13 Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve'l Vilâyâtü'd-Defniyye*, Mısır 1393/1973, s. 5.

disine kadar gelen bu konuyu ayrıntılı bir şekilde ele alması, bu şartın kendi döneminde çok daha önemli hale geldiğini göstermektedir. Zira Abbâsiler gibi Kureyş ve hatta Hz. Fatıma soyundan geldiklerini iddia eden Fatimiler, onlar açısından çok ciddi tehdit oluşturmaya başlamıştı. Özellikle el-Kadir ve el-Kaim gibi Abbâsî halifeleri de, Fatimilerin nesep iddialarını reddetmek için olağanüstü bir gayret sarfetmekteydiler. Mâverdi de Kureyşlilik şartına vurgu yaparak onların bu gayretlerine teolojik destek sağlama gayreti içerisine girmiş olabilir.¹⁴

Bir başka Eş'arî âlim İmam Gazâlî (558/1111)'nin de benzer görüşleri savunduğu görülür. Ona göre İslâm uleması, imamlar için altısı yaratılıştan, dördü ise sonradan kazanılan toplam on tane vasıf üzerinde ısrar etmiş olup bunlardan biri de Kureyş soyuna mensubiyettir. Diğer dokuz haslet ise; buluş yaşı, zihinsel sağlık, hür olmak, fiziksel sağlık gibi yaratılıştan gelenlerin dışında yiğitlik, kabiliyet, ilim ve veradır.¹⁵

Aslında Gazâlî bazı yerlerde imâmetin Kureyşliliği yönünde geleneksel iddiaları benimser gibi gözükmekle beraber bazı çalışmalarında ise bu şarttan vazgeçtiği intibahı vermektedir. Onun bu yaklaşımı, yaşadığı dönemdeki siyasi ikilemin bir yansıması olsa gerektir. Zira bir tarafta Kureyş soyuna mensup olmakla birlikte güç ve kudretini kaybetmiş Abbâsî halifesi dururken diğer tarafta ise gücü elinde bulunduran ve Abbâsî hilafetinin hamiliğini üstlenerek onun tükenmekte olan ömrüne zaman kazandıran Selçuklu Türkleri bulunmaktaydı.¹⁶

Tüm buraya kadar ifade ettiklerimizden de anlaşılacağı üzere imâmet ve Kureyşlilik meselesi dinî bir konu olmaktan ziyade siyasi-içtimai bir mahiyet arzettiği için İbn Haldûn (808/1406)'a gelene kadarki süreç içerisinde meydana gelen şartlar gereği farklı zaman ve bölgelerde değişik şekilde yorumlanabilmiştir. Zaten İbn Haldûn'a göre halifenin Kureyş'ten olmasının zorunluluğu Kadı Ebûbekir Bakıllanî (403/1012) tarafından da gerekli görülmemiştir. Zira ona göre kendi döneminde Kureyş'in bir gücü kalmamış ve Arap olmayanlar Kureyş üzerinde tahakküm eder duruma gelmişlerdi.¹⁷

Benzer görüşler sadece Bakıllanî ile sınırlı kalmayıp daha sonra farklı âlimler tarafından da paylaşılmıştır. Örneğin Hicrî sekizinci asır Matürîdî ulemasından Sadrüşşeria Ubeydullah b. Mesud el-Buhârî (747/1346), kendi döneminin şartlarının bir gereği olarak meseleyi "hilafetin 30 yıl

14 Ahmet Güner, "Mâverdi'nin Hilâfet Kuramının Tarihsel Arkaplanına Bir Bakış (II)", *DEÜİFD*, sayı: XVII, İzmir 2003, s. 242.

15 Gazzali, *Batnîliğin İcyüzü*, s. 113-123.

16 Musa Koçar, "Dini Otorite Bağlamında Gazzâlî'de İmâmet ve Siyasal Egemenlik Sorunu", *Dini Araştırmalar*, c: 6, Sayı: 18, s. 182.

17 İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, Eylül 2004 İstanbul, C. I, s. 275.

olduğu...” rivayeti çerçevesinde yorumlamıştır. O, kendi döneminde zaruretten de olsa artık Kureyşlilik şartının kalmadığını bu yüzden Kureyşli bir imam olmadan da Cuma ve bayram namazları, nikâh gibi ahkâmın uygulamasının geçerli olacağını ifade etmiştir. Yine aynı dönem Memlûklü âlimlerden Necmüddin et-Tarsûsî (758/1357) de Kureyşli olma şartına karşı çıkmış ve iktidarda olan Türk’ün saltanatının meşruluğunu iddia etmiştir. O, Kureyşlilik şartını öne süren ve Türk’ün imâmetini meşru saymayan Şafii ulemasına karşılık Ebû Hanife ve taraftarlarının da kendi görüşünde olduğunu iddia etmiştir.¹⁸

Moğol istilasıyla birlikte Abbâsî hilafeti siyasi gücünü tamamen kaybetmiş ve politik nüfuzdan tamamen yoksun kalarak Memlûklere sığınmak zorunda kalan Halife, varlığını ancak manevi bir önder olarak devam ettirebilmiştir. et-Tarsûsî de, Kureyşli olmamasından dolayı Memlûklerin idaresini kabul etmeyen Şafîiler yerine Hanefîlere görev vermesini Memlûk sultanlarından özellikle istirham etmiştir.¹⁹

Başta da ifade edildiği gibi imâmet ve hilafet konularının dünyevi bir mesele olarak ele alınması gerektiği İbn Haldûn’dan çok önceki bazı âlimler tarafından savunulmuştu. Erken dönemde Haricîlerin İbâzî kolundan Şemmâhî ve Kelhâtî, sonraki dönemlerde Hanefî-Matürîdilerden Nesefî, et-Tarsûsî ve Ubeydüllah b. Mesud el-Buhârî gibiler bunların başında gelmektedir. İbn Haldûn (808/1406) ise, kendisinden önceki tarihçilerden farklı olarak, kendi dönemine kadar oluşmuş olan malzemeyi çok iyi bir şekilde analiz ederek meseleye farklı bir açıdan yaklaşabilmiştir.

İbn Haldûn’un farklılığı, onun tarih, din ve siyaset ilişkilerine getirdiği yeni bakış açısına bağlıdır. Hicri üçüncü asrın ortalarında sistemleşen hadis ilmi ve onun da etkisiyle oluşan İslâm tarihçiliği, analiz yerine, konu edindiği olayları art arda sıralamakla yetinmekteydi. İbn Haldûn ise, kendinden öncekilerden farklı olarak hadiselerle etki eden unsurları da dikkate alarak birtakım sosyal tahlillere yönelmiştir. O, sosyal olay ve olguların kişinin arzu ve isteği dışında ve belli bir sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde gerçekleştiğini öne sürmüştür. Ona göre insan ve hayvanların davranışları ve kâinattaki cereyan eden tüm hadiseler, kendilerinden önce meydana gelen birtakım sebeplere dayanmaktadır.

İbn Haldûn, İslâm dünyasında ortaya çıkan tüm problemlerin çözümünü sihirli “asabiyye” teorisıyla izah etmeye çalışır.²⁰ O, imâmet maka-

18 Şükrü Özen, “Matürîdî ve Siyaset: Hilafetin Kureyşliliği Meselesi”, *Büyük Türk Bilgini İmam Matürîdî ve Matürîdîlik*, İstanbul 2012, s. 542.

19 Talip Türcan, “Hilafet Teorisindeki Dönüşümde Türk Siyaset Düşünürlerinin Yeri”, *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyete Katkıları Sempozyumu*, Isparta 2007, s. 301.

20 Muhammed Âbid el-Câbirî, “Niçin İbn Haldûn”, Çeviren: Harun Yılmaz, *DİVÂN İlmî Araştırmalar*, Sayı: 21 (2006/2), s. 15.

mının zorunlu bir müessese olduğuna inandığı için de tüm Müslümanlar için farz olan şeriatın tatbikinin ancak asabiyyet ve güçle mümkün olacağını düşünmüştür. Ona göre asabiyyet ise devlet olma zorunluluğunu doğurur.²¹ Hadisler çerçevesinde gündeme getirilen hilafette Kureyşlilik esası, asabiyyetle bağlantılı bir konudur. Zira o devirde asabiyyet Kureyş'te mevcut olduğu için dirlik ve düzenin oluşması adına imâmet de onlarda olmuştur. Fakat zamanla zayıflayarak lüks ve refaha dalan ve değişik bölgelere dağıldıkları için sayıları azalan Kureyş, asabiyyetini kaybetmiş ve bu yüzden de hilafeti elinde tutmaktan aciz kalmıştır. Neticede ehlül'akd ve'l-hal görevi olan hilafet de gayrı Arapların eline geçmiştir. Bu durum, Hilaftin Kureyşliliği şartının ve buna dayanak olan hadislerin bazı âlimler tarafından tekrar gözden geçirilmesine yol açmıştır. Onlar, söz konusu hadisleri tevil yoluna giderek Kureyşli olmanın hilafetin bir şartı olmayacağını söylemişlerdir.

İbn Haldûn'a göre bir kişinin Müslümanların halifesi olması için ilk olarak Müslüman olması, daha sonra da ilim, adalet, kifayet, vücut sağlığı ve Kureyşli olması gibi şartlar gerekir. O, Kureyşli olma şartını öne sürerken de konuyla ilgili birtakım hadislere müracaat eder. Ona göre sahih bir hadiste Hz. Peygamber; "Bu iş (emirlik, halifelik) Kureyş'in bu kabilesi içinde olmaya devam edecektir" demiştir. Söz konusu hadislerle asabiyyet arasında kurmuş olduğu bağı Hz. Ömer'in bir sözüyle delillendirmiştir. Rivayetlere göre Hz. Ömer "Şayet Hüzeyfe b. Yeman'ın azatlısı Salim hayatta olsaydı onu halife tayin ederdim" demiştir. İbn Haldûn'a göre bir kavmin velisi o kavimden sayılacağı için Salim de velayet bağıyla Kureyş'in asabiyyeti içerisinde yer alarak bu şartı elde etmiş oluyordu. Bu şekilde (kan bağı yoluyla) Kureyş'ten olması şartı Hz. Ömer tarafından gerekli görülmemiştir. Zira asabiyyet olmazsa nesepten beklenen fayda da hâsıl olmaz.²²

İbn Haldûn, Muaviye ve Ümeyyeoğullarının hilafetini de bu çerçevede değerlendirmiştir. Ümeyyeoğulları Kureyş'in asabiyyet açısından en üstünü oldukları için onların hilafeti idare açısından gerekli bir durumdu.

İbn Haldûn'a göre kabile veya soy gücü ve desteği olmadan mehdilik, hatta bir peygamber davetinin bile başarı sağlaması mümkün değildir. Abbâsîler döneminde, arkasındaki ve karşısındaki toplulukların gücünü kavrayamadan mehdilik iddiasında bulunan pek çok kişi başarısız olmak zorunda kalmıştır.²³ Zira ona göre "başkanlık, kuvvet ve kudrete dayandığı için, bir sülalenin diğer boy ve ailelere başkanlık yapabilmesi, diğer-

21 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. I, s. 177.

22 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. I, ss. 273-275.

23 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. I, ss. 224-226.

lerinden daha güçlü ve kudretli olmasını gerektirmektedir. Güç ve kudretin kaynağı ise asabiyyettir. Asabiyyet sahibi, yani hem devleti ve hem de kendisini koruyabilecek ve devleti iade edebilecek bir kabileden bir zatın devletin başına geçmesi, Müslümanların gönüllerini rahatlatır ve istikrar meydana getirir. Bunun sebebi şudur: Kureyş o çağda Mudar kabilelerinin asabiyyetini kendisinde toplamış ve Mudar'ın diğer kabileleri arasında izzet ve şerefleriyle tanınmıştı. Aynı zamanda sayılarının çokluğu ve asabiyyetinin gücü ile ötekilerinden ayrılıyordu. Diğer Arap kabileleri, Kureyş'in bu kudret ve şerefini kabul ediyor ve onların bu üstün kuvvetlerine boyun eğiyorlardı. Mudar kabileleri Kureyş'le ihtilafa düşmekten ve savaşa girmekten çekinirlerdi. Çünkü bu takdirde aradaki birlik bağları çözülür ve toplulukları dağılırdı. Kureyş, üstün kudretiyle halka dilediğini yaptıracağı için dirlik ve düzeni temin edebilirdi. İşte bunlardan dolayı halifenin onlardan olması gerekli görülmüştür."²⁴

İbn Haldûn, değişik milletlerden oluşan bir devletin bekasını, o devletin aslı unsuru olan soyun gücünün devamına bağlamıştır.²⁵ Ona göre Araplar, bir peygamber veya ermiş gibi dinî liderleri olmadan devlet kuramazlar. Daha ziyade göçebe topluluklardan oluştukları için devlet kurmaları çok zordur. Birbirlerine boyun eğmek istemedikleri için bir araya gelmeyi beceremezler. Onun için özellikle bir dine ihtiyaçları vardır. İslâm'la birlikte medeniyetin kural ve yasalarını öğrenince devlet siyasetleri güçlenerek art arda halifeler ortaya çıkarmışlardır. Ancak zamanla devlet siyaseti ve dinden uzaklaştıkça çöllere döndüler ve yabanileştiler. Devletle olan ilgileri ise ancak halifelerin soyundan gelmekten öteye gitmedi. Halifelik de bu şekilde ellerinden çıktı.²⁶

Değerlendirme

Cabirî'nin deyimiyle İslâm dünyasının yetiştirdiği en büyük tarihçilerden biri olan İbn Haldûn'un *el-Mukaddime*'si; sadece şeytanın değil, mümin, inkârcı, kâhin, sihirbaz, filozof, tarihçi, iktisatçı, sosyolog vb. herkesin kendini destekleyecek birtakım bulgular içermektedir.²⁷ İbn Haldûn'un, ıstılahların ancak ortaya çıktıkları dönemdeki ve o dönemde yaşayan insanların onlara yükledikleri anlamlarıyla bilinmesi gerektiği kanaati, tarihçilik açısından çok önemli bir aşamayı temsil eder. Bu yüzden onun sıkça tekrar etmiş olduğu nesep, asalet, beyt, velâ, devlet,

24 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. I, ss. 176, 276.

25 Osman Elmâlî, "İbn Haldûn ve Machiavelli'nin Realist Siyaset Kuramları", *Ekev Akademi Dergisi*, yıl: 7, sayı: 15 (Bahar 2003), s. 137.

26 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. I, ss. 208-209.

27 Muhammed Âbid el-Câbirî, "Niçin İbn Haldûn", Çeviren: Harun Yılmaz, *DÎVÂN İlmî Araştırmalar*, Sayı: 21 (2006/2), s. 10.

Kayser, Araplar, Türkler vb. kavramları belli bir zaman-mekân bağlamı içerisinde kullandığı dikkate alınmazsa onun ne demek istediğini anlamamız zorlaşır.²⁸ Yine aynı yöntemle ele aldığı anlaşılın imâmet/hilafet, hilafetin Kureyşliliği meselelerindeki yaklaşımları Müslüman siyaset düşüncesi çok özel bir yere sahiptir.

İmamet/hilafet meselesi, Şia'nın bu konudaki nass ve tayin ısrarlarının da etkisiyle İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu tarafından dinî bir mesele olarak görülmüş ve bu konu hakkındaki kanaatler, büyük oranda Hz. Peygamber'den geldiğini ileri sürdükleri birtakım rivayetlere dayandırılmıştır. İmamet/hilafetle ilgili dikkat çeken en önemli husus da, imâmetin Kureyş soyundan olması gerektiğiyle ilgili inançtır. Bu görüş, ilk dönem Müslümanlar arasında, Kureyş'in otoritesine karşı çıkan birtakım Haricî gruplar hariç büyük oranda benimsenmiştir. Şia, meseleyi nas ve tayin çerçevesinde Kureyş'in Hz. Ali soyuna hasretmiş, Ehl-i Sünnet ise tüm Kureyş içerisinde tutarak ilk dört halifenin ardından Emevîlerin ve Abbâsîlerin hilafetlerini meşrulaştırmıştır. Erken dönemde meseleyi farklı olarak değerlendirebilen Haricî ve bazı Mu'tezilî şahıslar olmakla birlikte onların bu görüşleri daha ziyade kabile mensubiyeti çerçevesinde ele alındığı için çok fazla dikkat çekmemiştir. Ta ki on asır sonra meseleyi politik bir durum olarak değerlendiren bazı Matüridî âlimler ile tarihî rivayetleri değişik bir yöntemle okuyan İbn Haldûn'a kadar.

İbn Haldûn, imâmet/hilafet meselesini geleneksel yaklaşımların dışına taşıyarak asabiyyet konusuyla bağlantılı olarak ele alma gereği duymuştur. Ona göre bu hadisler çerçevesinde gündeme getirilen hilafette Kureyşlilik şartı, asabiyyetle bağlantılı bir konudur. Zira o devirde asabiyyet Kureyş'te mevcut olduğu için dirlik ve düzenin oluşması adına imâmet de onlarda olmuştur. Fakat zamanla zayıflayarak lüks ve refaha dalan ve değişik bölgelere dağıldıkları için sayıları azalan Kureyş, asabiyyetini kaybetmiş ve bu yüzden de hilafeti elinde tutmaktan aciz kalmıştır.

II. OTURUM

İBN HALDÛN'UN TARİHÇİLERE YÖNELTİĞİ TENKİTLER

Adnan DEMİRCAN*

Giriş

Tarih ilmine büyük önem veren İbn Haldûn, *Mukaddime*'nin başında, "Din ve dünya işlerini sağlam temeller üzerine kurmak isteyen biri, geçmiş toplumların ahlakını, peygamberlerin yaşamları ve mücadelelerini, hükümdarların yönetim ve siyasetlerini ancak tarih ile bilip örnek alabilir." demektedir.¹

Onun ifadesiyle, "İslâm'daki büyük tarihçiler, geçmişe ait haberleri çok kapsamlı bir şekilde toplayıp bir araya getirmişler ve onları kitaplaştırarak muhafaza altına almışlardır. Bu konuda (yetersiz ve ehliyetsiz) başkalarının hazırladıkları konular ise, (doğru) tarihî bilgileri uydurma rivayetlerle veya bizzat uydurdıkları yalanlarla birbirine karıştırmışlardır. Onlardan sonra gelen pek çok kişi de bu uydurma haberlere tabi olmuş, *olayları ve durumları inceleyip değerlendirmeden, bunların gerçekliğini ve olabilirliğini gözden geçirmeden, atılması gerekenleri ayıklayıp atmadan* her şeyi duydukları şekilde bize nakletmişlerdir."²

İbn Haldûn'a göre "nakledilen haberler çok az araştırılmış, doğruların yanlışlardan ayıklanması işi ise yok denecek kadar zayıf kalmıştır. Bu yüzden yanlışlar ve vehimler, bu haberlerin yaranı ve ayrılmaz bir parçası olmuştur. Çünkü (körü körüne) taklit etmek, ilimlerde (hiçbir emek harcamadan) başkalarının hazırladıkları konulara konmak ve cehalet, insanların derin ve yaygın özelliklerinden biridir."³

İbn Haldûn, Yemen Tubbalarının uzak diyarlara seferler düzenlediklerine ilişkin haberleri eleştiriye tabi tuttuktan ve bunların asılsız olduğu hükmüne vardıldıktan sonra "Eğer bu haber, sahih bir kanaldan nakledilmiş olsaydı bile, dile getirdiğimiz hususlar onun sahihliğine gölge düşürürdü."⁴ vurgusunu yaparak "sahi" hükmünün ötesinde değerlendirmeler yapmak gerektiğine işaret etmektedir.

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, Yeni Şafak Kültür Armağanı, İstanbul 2004, I, 31.

2 *Mukaddime*, I, 26.

3 *Mukaddime*, I, 26.

4 *Mukaddime*, I, 37.

A. Eleştirdiği Tarihçiler ve Eleştiri Konuları

İbn Haldûn *Mukaddime*'nin önsözünde söze gayretli tarihçilerin hakkını teslim ederek başlar: "Haberler konusunda çok fazla eser telif edilmiştir. İnsanlar, dünyadaki milletler ve devletler hakkındaki tarihî bilgileri toplamışlar ve bunları yazıya geçirmişlerdir. Ancak bu konuda, emanete riayet eden, öncekilerin kitaplarından yararlanırken doğruyu yanlıştan ayıklamak için bütün gayretini sarf eden ve bu yüzden haklı bir şöhrette sahip olanların sayısı iki elin parmaklarını geçmeyecek kadar azdır. İbn İshak, et-Taberî, İbnü'l-Kelbi, Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, Seyf b. Ömer el-Esedî ve el-Mesûdî gibi... Her ne kadar el-Mesûdî ve el-Vâkıdî'nin kitaplarında –güvenilir ve basiretli kişilerce malum olan– kabul edilemeyecek nakiller varsa da insanların geneli, saydığımız bu tarihçilerin verdiği haberleri kabullenmişler ve kitaplarındaki bilgilere tabi olmuşlardır."⁵

İbn Haldûn, değerlendirmelerine şu sözleriyle devam eder: "Genel olarak, adı anılan bu tarihçilerin naklettikleri haberlerin çoğu, İslâm'ın ilk dönemlerindeki, Emevîler ve Abbâsîler zamanındaki ülkeler ve durumlarıyla ilgilidir. Bunlar içinde, kitaplarında İslâm'dan önceki devletlerin ve milletlerin haberlerini toplayan tarihçiler de vardır. el-Mesûdî ve onun yolundan gidenler böyle yapmıştır. Daha sonra sadece kendi dönemi ve bölgesiyle ilgili haberleri toplayan tarihçiler geldi... Onlardan sonra ise anlayışsız, kıt akıllı ve taklitçi bir kuşak geldi. Bu kuşak, *zamanın birçok şeyi değiştirdiğine, toplumların ve yeni nesillerin gelenek ve alışkanlıklarının değiştiğine* hiç dikkat etmeden, eskilerin yolunu (olduğu gibi) takip etti ve onların yöntemlerini (tartışmasız) örnek edindi. Devletler hakkındaki haberleri ve eski dönemlerde vuku bulmuş olaylara ilişkin rivayetleri, tıpkı kapağından ve cildinden soyutlanmış sayfalar gibi, kendi şartlarından soyutlayarak naklettiler. Bu yüzden de naklettikleri şeyler, onları değerlendirmede esas alınacak unsurlardan mahrum olduğundan, kabul edilemeyecek bilgiler olarak kaldı. Daha sonra, haberleri aşırı derecede kısaltarak nakleden bir kuşak geldi. Bunlar, neseplerinden ve onlarla ilgili başka haberlerden bahsetmeden sadece hükümdarların isimlerini ve hüküm sürdükleri süreleri zikretmekle yetindiler. Örneğin İbn Reşîk'in *Mizânü'l-amel* adlı kitabındaki usul budur. Bunların söylediklerine ve naklettiklerine itibar edilmez. Çünkü bunlar (tarihten beklenen) faydaları ortadan kaldırmışlar, tarihçilerin bilinen usullerini ve görüşlerini tamamen bozmuşlardır."⁶ İşte İbn Haldûn bunların kitaplarını okuyunca kitabını yazmaya karar vermiştir.

5 *Mukaddime*, I, 27.

6 *Mukaddime*, I, 27-28.

İbn Haldûn, kitabında hem bazı tarihçileri, hem de tefsircileri, yalan ve yanlış haberleri kitaplarında naklettikleri için eleştirmektedir. Onun eleştirdiği âlimler arasında et-Taberî (310/923),⁷ el-Cürçânî,⁸ el-Mesûdî,⁹ İbnü'l-Kelbî,¹⁰ el-Bilî¹¹ İbn Abdürabbih,¹² es-Seâlibî,¹³ ez-Zemahşerî¹⁴ ve Ebû Bekr el-Bâküllânî'nin¹⁵ (403/1013) isimleri yer alır.

İbn Haldûn, tarihçilerin yanlışlarıyla ilgili çeşitli örnekler zikreder. Bunları şöyle zikredebiliriz: Tubbaların Mağrib'e ve başka uzak diyarlara gittiklerine dair anlatılanlar,¹⁶ İrem'le ilgili anlatılanlar,¹⁷ Bermekîler ve Abbase olayı, Bermekîlerin Harun Reşid'in gazabına uğramalarının sebebi,¹⁸ Yahya b. Eksem (242/857) hakkında anlatılanlar,¹⁹ Me'mun'un Bûrân ile evliliği hakkında anlatılanlar,²⁰ Fatmîlerin ehl-i beyt soyundan olmadıklarına dair anlatılanlar,²¹ İdrisîlerin ehl-i beyt soyundan olmadıklarına dair anlatılanlar,²² Muvahhidler devletinin kurucusu el-Mehdi hakkında söylenenler.²³

7 *Mukaddime*, I, 35, 38, 44.

8 *Mukaddime*, I, 35.

9 *Mukaddime*, I, 32, 35, 44, 65.

10 *Mukaddime*, I, 35.

11 *Mukaddime*, I, 35.

12 *el-İkdü'l-ferîd* adlı kitabında geçen Me'mun'un Bûrân ile evliliği hakkında anlatılan zembil hikâyesi sebebiyle İbn Abdürabbih'i eleştirir (*Mukaddime*, I, 47).

13 *Mukaddime*, I, 38.

14 *Mukaddime*, I, 50. Onu, tarihçilerin Fâtımîler hakkında iler sürdükleri sakat ve zayıf görüşü benimsediği için eleştirmiştir (I, 50).

15 *Mukaddime*, I, 50. Onu, tarihçilerin Fâtımîler hakkında iler sürdükleri sakat ve zayıf görüşü benimsediği için eleştirmiştir (I, 50).

16 Yemen ve Arap yarımadası hükümdarları olan Tubbaların Mağrib'e giderek Berberîlerle savaştıklarına dair anlatılanların doğru olmadığını söyler. Yine Tubbaların Türklerle ve Çinlilerle savaştıklarına dair anlatılanların da doğru olmadığını belirtir (*Mukaddime*, I, 34-37).

17 İrem kavramının şehirdeki şatafatlı binalar değil, çadır direkleri olduğunu söylemektedir (*Mukaddime*, I, 39). Öte yandan İrem şehrinin sonraki dönemlerde bazı insanlar tarafından görüldüğüne ilişkin iddiaları, insanların böyle bir şehrin mevcudiyetine dair rivayetleri eleştiriye tabi tutarak reddetmektedir (*Mukaddime*, I, 38-39).

18 Bermekîlerin cezalandırılmasının Cafer ve Abbase arasındaki aşk hikâyesi ile ilgisi olmadığını, bu hikâyenin uydurma olduğunu, Bermekîlerin devlet yönetimini ellerine almaları ve devlet mallarını kendile tasarrufları altında bulundurmaları, Cafer el-Bermekî'nin ehl-i beytten Yahya b. Abdullâh'ı izinsiz serbest bırakması gibi başına buyruk hareket etmeleri sebebiyle cezalandırıldıklarını anlatır. Bu bağlamda Harun Reşid'in içkiye müptela olduğu iddiasının bir iftira olduğunu belirtir (*Mukaddime*, I, 40-43).

19 Halife Me'mun dönemi bilgilerinden ve kadı Yahya b. Eksem hakkında anlatılan Me'mun ile birlikte içki içtiğine dair rivayet edilenlerin doğru olmadığını, Yahya'nın dönemin önemli bilgilerinden ve muhaddislerinden biri olduğunu anlatır (*Mukaddime*, I, 46-47).

20 Bu hikâyeye göre Me'mun bir gece Bağdat sokaklarında gezerken bir evin damından sarkıtılan bir zembile binerek tpleri çekince zembil yukarıya çıkarak akıllara durgunluk veren güzellikte bir salona ulaşır. Perdelerin arkasından insanı büyüleyecek bir kız çıkar. Sabaha kadar birlikte içki içerler. Böylece kıza aşık olup onu babasından ister. İbn Haldûn, Me'mun'un dindarlığından bahisle söz konusu hikâyenin doğru olmadığını söyler (*Mukaddime*, I, 47-48).

21 İbn Haldûn, Fatmîlerin ehl-i beyt soyundan olmadıklarıyla ilgili rivayetleri eleştirerek bu tür rivayetlerin Abbâsî halifelerine yakınlaşma arzusuyla ortaya çıktığı eleştirisinde bulunmaktadır (*Mukaddime*, I, 48-52).

22 *Mukaddime*, I, 52-56.

23 *Mukaddime*, I, 56-58.

İbn Haldûn'un eleştirisi konusu yaptığı konuların çoğu Mağrib bölgesiyle ilgilidir. Bu hususta şu açıklamayı yapmayı da gerekli görmektedir: "Bu kitapta, imkânlar dâhilinde ve sadece Mağrib hakkında, bazen açık, bazen anlattığım olayların içinde yer alacak şekilde, oradaki toplumların, nesillerin, ülkelerin ve devletlerin durumunu anlatacağım. Mağrib dışındaki bölgeleri ele almamamın sebebi ise, Doğu'yla ve Doğu'daki toplumlarla ilgili yeterli bilgiye sahip olmamamdır. Oralarla ilgili nakledilen haberler, istediğim yeterlilikte değildir. el-Mesûdî'nin bunun yapmış olması, kitabında kendisinin de ifade ettiği gibi, çok fazla yolculuk edip ülkeleri gezmesindedir. Ancak o da Mağrib'le ilgili verdiği bilgilerde yetersiz kalmıştır. Her ilim sahibinin üzerinde bir bilen vardır. İlmin tamamı Allah'a döner. İnsan aciz ve eksiktir. Bunu da itiraf etmesi gerekir."²⁴

B. Abartıların Olduğu Alanlar ve Abartılara Yer Verilmesinin Sebepleri

Tarihçiye ulaşan rivayetlerin bir kısmında ciddi abartılar olduğunu düşünen İbn Haldûn, özellikle yaygın abartıların olduğu konulara dikkat çekmektedir. Buna göre, *malların miktarı (hükümdarların malları, topladıkları vergiler, zenginlerin harcadıkları paralar), askerlerin sayısı, coğrafi ve ekonomik koşullardan*²⁵ söz edilirken ciddi abartılarla karşılaştığımızı söyler. Ancak abartı konularının bunlardan ibaret olduğu düşünülmemelidir. Başka konularda da pekâlâ abartılarla karşılaşmak mümkündür.

Haberlerde abartılara yer verilmesinin çeşitli sebepleri vardır. İbn Haldûn'a göre bu abartıların sebebi, *nefsin garip şeylere ilgisi, abartılı ifadelerin dile kolay gelmesi, haberlerin iyice araştırılıp tenkit edilmemesidir*.²⁶

O, aynı zamanda insanın yalan konusundaki zaafından da söz eder: "Kişi, kendisini haberin hatalı veya bilerek yalan söylenmiş olabileceği noktasında hesaba çekmez, gerçekliği ve olabilirliği üzerinde düşünmez ve doğru olup olmadığını araştırıp kontrol etmez. Yaptığı tek şey, yalan otlaklarında yemlenmesi için dilinin yularını serbest bırakmaktır. Böylece Allah'ın ayetlerini eğlence edinir ve Allah'ın yolundan sapturmak için boş sözlerin ticaretini yapar."²⁷

C. Uydurma Rivayetlerin Nakledilmesinin Sebepleri

Bazı rivayetlerde abartılar bulunmasına rağmen tarihçiler tarafından neden nakledildiği hususu da dikkat çeken bir sorudur. İbn Haldûn,

24 *Mukaddime*, I, 65.

25 *Mukaddime*, I, 34.

26 *Mukaddime*, I, 34.

27 *Mukaddime*, I, 34.

Bermekiler ve Abbase olayı, Me'mun dönemi bilginlerinden Yahya b. Eksem hakkında anlatılanlar ile Abbâsî halifesi Me'mun ile Bûrân'ın evliliği ile ilgili hikâyeleri anlattıktan sonra, "Bu hikâyelerin örnekleri çoktur ve tarihçilerin kitaplarında anlatılmıştır." tespitini yapıp, tarihçileri bu hikâyeleri kitaplarına koymaya ve anlatmaya sevk eden şeyin, *haram zevklere dalmaları, iffetli kadınları lekelemek istemeleri, arzularına uyarak eğlenip teselli bulmaya aşırı düşkünlükleri*²⁸ olduğunu vurgular.

İnsanlar hakkında olumsuz rivayetleri nakledenler, bir kısmı doğru olsa bile, hayatın bir anında meydana gelmiş bir olayı, kişinin hayatının tümüne teşmil edecek şekilde naklettiklerinde onlarla ilgili bir algı oluştururlar. Bu seçmeci yaklaşım, tarihçilerin her zaman kaçınması gereken bir durumdur.

İbn Haldûn'a göre bu tip hikâyelere ilgi duyanların, "böyle hikâyeleri bulmaya çok istekli oldukları ve karıştırdıkları kitaplardan bunları özellikle seçtikleri görülür. Oysa haklarında bu tür asılsız hikâyeler anlatılan şahsiyetlerin, gerçek ve bilinen güzel halleri ve olumlu özellikleriyle ilgilenseler kendileri için daha hayırlı olurdu. Keşke böyle bir davranışın sonuçlarını bilselerdi!"²⁹

D. Rivayetlerin Değerlendirilmesinde Dikkat Edilecek Kriterler

İbn Haldûn, tarihçilerin rivayetleri değerlendirirken dikkat etmeleri gereken hususlara, gerek tarihinin donanımından, gerekse kaçınması gereken hususlardan söz ederken değinmektedir.

İnsanları yönlendiren yanlış haberlerden sakınmak için kişi, kendisine ulaşan her haberi kabul etmemeli, doğru olup olmadığını anlamak için *onların üzerinde iyice düşünmeli ve doğru kriterlerle ölçüp değerlendirmelidir.*³⁰

Tarihçiler, müfessirler ve raviler haberleri, tarihî hikâyeleri ve olayları; *temel kriterlere sunmadan, benzerleriyle ölçüp değerlendirmeden, hikmet terazisine vurmadan, varlıkların temel özelliklerini dikkate almadan, gözlem ve incelemeyi hakem kılmadan* rivayetleri naklederlerse doğrudan saparlar, vehim ve yanlışların içinde kaybolurlar."³¹ Dikkat edilmesi gereken bir başka husus da olguların vukuunun yansımalarının olup olmadığıdır.³²

Tarihçi donanımlı olmalıdır. "Tarih ile ilgilenen kişinin, doğruya ulaşmak ve yanlışlara düşmekten korunmak için *değişik kaynaklara ve siste-*

28 *Mukaddime*, I, 48.

29 *Mukaddime*, I, 48.

30 *Mukaddime*, I, 37.

31 *Mukaddime*, I, 31-32

32 *Mukaddime*, I, 36.

matîge, çeşitli bilgi dallarına, dikkatli ve sağlam bir bakış açısına ihtiyacı vardır. Çünkü tarihî haberler konusunda sadece nakle dayanılır, toplumsal hayattaki, temel örfler, siyasi ilkeler, uygarlık ve medeniyetlerin kendilerine has özellikleri dikkate alınmaz ve geçmişte olan mevcut olanla ölçülüp değerlendirilmezse, gelen haberlerin doğruluğundan ve yanlışla düşülmediğinden emin olunmaz.”³³

Tarihle ilgilenen kimse, *siyasetin kurallarını, varlıkların özelliklerini, yaşayış, ahlak, gelenek, din, inanç, mezhep ve diğer hususlarda değişik toplumlar ve bölgeler arasındaki farklılıkları bilmeye ihtiyaç duyar.*³⁴

Aynı şekilde içinde yaşadığı zamanda da bu konularla ilgili bilgileri kuşatması gerekir. Çünkü bu şekilde geçmişte olanla mevcut olanın benzeştiği ve ayrıldığı noktaları ortaya koyabileceği gibi, devletlerin ve milletlerin hangi temeller üzerinde kurulduğunu, ortaya çıkışlarındaki temel ilkelerin neler olduğunu, ortaya çıkışlarına ve var olmalarına hangi etkenlerin sebep olduğunu ve onları kuranların durumlarını da tespit eder. Böylece bütün olayların sebeplerini idrak eder ve bütün haberlerin köklerine vakıf olur. O zaman nakledilen bir haberi, bu ilkelere ve kurallara göre değerlendirir. Eğer haber bu ilke ve kurallarda aranan şartlara uyarırsa onun doğru olduğuna hükmeder, aksi takdirde uydurma olduğunu anlar ve onu almaz.³⁵

Böylece İbn Haldûn, tarihçinin yanılmağa düşmemesi için *gözlem, inceleme, karşılaştırma, değişim ve olguyu anlama* gibi temel ilkelerin dikkate alınmasını önermektedir.

1. Geçmişî Günümüzle Karşılaştırma

İbn Haldûn; askerlerin sayısı, elde edilen ganimetler, malların miktarı gibi konularda yanılmağa düşmemeleri için tarihçiye geçmişte meydana gelen olguları kendi yaşadığı dönemdeki olgularla karşılaştırmasını önermektedir. Zira geçmiş, geleceğe, suyun suya benzediğinden daha çok benzer.³⁶

Karşılaştırma ile ilgili olarak verdiği örneklerden biri, el-Mesûdî ve pek çok tarihçi tarafından nakledilen, İsrailoğullarının Mısır'dan çıktıkları zamanki sayıları hakkında verilen rakamlardır. Buna göre Hz. Mûsâ, özellikle yirmi yaş ve üstünde olanların silah taşımalarına izin vermesinden sonra Tih çölünde ordusunu saydığında 600.000 veya daha fazla olduk-

33 *Mukaddime*, I, 31.

34 *Mukaddime*, I, 58

35 *Mukaddime*, I, 58.

36 *Mukaddime*, I, 32.

larını görmüştü.³⁷ Hz. Yakub'un çocuklarından ve torunlarından meydana gelen 70 kişilik bir heyetle Mısır'a gidişleri ile Hz. Mûsâ zamanında Mısır'dan ayrılışlarının üzerinden 220 yıl geçmiştir. Bu sürede ileri sürülen sayıda bir ordu çıkarabilecek bir sayıya ulaşmaları mümkün değildir. Bu süre zarfında Firavunların onları diledikleri gibi ellerinde oynattıkları hesaba katılırsa, "Dört nesil içinde onların böyle bir sayıya ulaşmış olmaları uzak bir ihtimaldir."³⁸ Ona göre İsrailoğullarının ordularının Hz. Süleyman ve ondan sonra gelenler zamanında bu sayıya ulaştığı iddia edilirse, bu da çok uzak bir ihtimaldir. "Çünkü Hz. Süleyman ile Hz. Yakub arasında sadece onbir kuşak vardır."³⁹

İbn Haldûn, İsrailoğulları ordusunun sayısı ile ilgili zamanın gözlemlenmesi suretiyle bir karşılaştırma yapmayı önermektedir. Bununla ilgili olarak, "Eğer içinde bulunduğumuz zamanı ve bilinen yakın geçmişi gözlemleyecek olursak bu iddianın geçersiz ve bu rivayetin yalan olduğunu anlarız. İsrailiyat'ta da Hz. Süleyman'ın ordusundaki asker sayısının 12.000 ve kapılarında bulunan atların sayısının da 1400 olduğu sabittir. İşte onlar hakkındaki haberlerin doğrusu bu olup, hurafelere iltifat edilmemelidir. Üstelik Hz. Süleyman zamanı, devletlerinin ve hükümlerlerinin zirveye ulaştığı dönemdir."⁴⁰ demektedir.

2. Değişim

İbn Haldûn'a göre, "Tarih ilminde farkında olunmadan düşülen yanlışlardan biri de, zamanın geçmesi ve çağların değişmesiyle, toplumların ve nesillerin durumunun değiştiği gerçeğinin gözden kaçırılmasıdır. Bu, çok uzun bir zaman içinde gerçekleştiği için, ancak parmakla sayılacak kadar az kişinin farkına varabildiği çok gizli bir hastalıktır. Çünkü dünyanın ve toplumların durumu, gelenekleri, örfleri ve inançları hep aynı şekilde ve istikrarlı bir çizgi halinde devam etmez. Aksine günlerin geçip zamanın değişmesiyle onlar değişir ve bir halden başka bir hale dönüşürler. Tıpkı zamanla kişilerin ve şehirlerin değiştiği gibi. Bu gerçek, bütün zamanlar, bölgeler ve devletler için geçerlidir: '*Allah'ın kulları hakkında geçerli olan kanunu (sünnetullah) budur.*' (Mümin 40/85)."⁴¹

Toplumların hallerinin ve geleneklerinin değişmesinin en yaygın sebebi, her neslin gelenek ve âdetlerinin, hükümdarın âdetlerine bağlı olmasıdır. Hikmetli bir atasözünde ifade edildiği gibi, "İnsanlar hükümdarlarının dini üzeredirler."⁴²

37 *Mukaddime*, I, 32.

38 Bk. *Mukaddime*, I, 33.

39 *Mukaddime*, I, 33.

40 *Mukaddime*, I, 32-34.

41 *Mukaddime*, I, 59.

42 *Mukaddime*, I, 60.

Farklı şeyleri mukayese edip karşılaştırmak ve birilerini örnek alıp taklit etmek, insanın bilinen bir özelliğidir. Ancak bunu yaparken dikkat edilmesi gereken pek çok hususu gözden kaçırıp onu gerçek amacının dışına çıkarmak, bu konuda sıklıkla düşülen yanlışlardan biridir. Eğer geçmiştekilere ait haberler duyulduğunda, pek çok şeyin değişmiş olacağına dikkat edilmeden o duyulanlar hemen bilinen ve mevcut olanla mukayese edilip karşılaştırılırsa, çoğu zaman yanlışla düşülür.⁴³ İbn Haldûn, bununla ilgili örnekler olarak Haccâc'ın öğretmenlik mesleği,⁴⁴ kadılık,⁴⁵ devletler ve hükümdarlar⁴⁶ üzerinde durmaktadır.

Sonuç

İbn Haldûn, tarihî uydurmaların bazı önemli sebepleri üzerinde durduktan sonra tarihçilerin kendilerine ulaşan haberleri eleştiriye tabi tutmalarını tavsiye etmekte ve rivayetleri değerlendirmede dikkat edilmesi gereken prensipleri ortaya koymaktadır. Ancak İbn Haldûn'un yönteminde eleştirilerin hepsi metne ilişkindir.

İbn Haldûn'un yönteminde geçmişin koşullarını iyi bilmek, geçmiş günümüzle karşılaştırmak önemlidir. Bunu yaparken zamanla bazı değerlerin ve olguların değiştiğini de unutmamak gerekir.

İbn Haldûn, tarihî bilgilerin bir kısmını sorgularken, elimizdeki sahih addettiği verileri referans olarak kullanmaktadır. Bu durum, birçok bilgin tarafından sıklıkla başvuru bir yöntem olmasına rağmen, söz konusu bilgilerin doğruluğuyla ilgili bir kıstas oluşturmak güçtür. Rivayetlerin bir kısmını eleştirirken, çoğu zaman kültürel şartlanmışlık çerçevesinde kabul ettiğimiz başka rivayetlerin doğru olduğundan hareket ediyoruz. Oysa sadece akla uygun olmayan rivayetler değil, akla yatkın rivayetler de uydurma olabilir. Hatta rivayet uydurmak isteyen birisinin yapacağı ilk şey, yalanının akla yatkın olmasına dikkat etmesidir. Bu rivayetleri "nasıl eleştiriye tabi tutacağımız" hususu ise üzerinde düşünmeye değer bir sorundur.

43 *Mukaddime*, I, 60.

44 *Mukaddime*, I, 60-62.

45 *Mukaddime*, I, 62-63.

46 *Mukaddime*, I, 63-64.

İBN HALDÛN'UN MEMLÛK SULTANLARI İLE İLİŞKİSİ

İlyas GÖKHAN*

İbn Haldûn'un nesebi Yemen Araplarına dayanmakta olup atası İbn Haldûn aile mensupları ile birlikte Endülüs'e göç etmiştir. İbn Haldûn aile fertleri Endülüs Emevî Devleti'nin hizmetine girmiş ve birçok olaya iştirak etmişlerdir. Daha sonra aile mensupları Tunus'a geçmiştir. Tunus'ta 1332'de doğan müellifin babası Muhammed Ebubekir 1348-49 Kara veba salgınından ölmüştür. Tunus'ta öğretim hayatına başlayan İbn Haldûn devrin en önemli âlimlerinde dersler aldı ve kısa süre içinde Kuran'ı ezberleyerek, dinî ilimlerde ve edebiyatta çok ilerledi. Özellikle Maliki fıkhında söz sahibi olarak bir İslâm hukukçusu yani kadı oldu. 1348 Kara veba salgını İbn Haldûn'un yaşadığı Tunus'a da yayılarak aile efradından ve hocalarından pek çoğunun ölümüne sebep oldu.¹

İbn Haldûn Mısır'a gelmeden önce Mağrip bölgesini dolaşarak Endülüs'e geçti. Bu bölgelerde hükümdarlarla, ümera ve ulema ile oturup kalkarak büyük iltifatlara mazhar oldu. Fas'ta Divanül-Mezalim (Yüksek yargıçlık) görevini üslendi. Endülüs'e geçtiğinde Gırnata Beni Ahmer Devleti'nin adına Kastilya kralı Petro'ya elçi olarak gönderildi. Bu görevi başarı ile yaptı. Beni Ahmer Devleti'nin veziri İbn Hatib'in kıskançlığı yüzünden bu ülkeyi terk ederek Muvahhidilerin memleketi olan Kuzey Afrika'da Bicaye'ye döndü. Burada haciplik görevini üslendi. Bu ülkedeki karışıklıklardan dolayı buradan ayrılarak Tilamsen hükümdarı Ebu Hammu'nun yanına gitti. Buranın Mağrip hâkimi Abdüaziz tarafından ele geçirilmesi üzerine onun hizmetine girdi. Daha sonra Fas sultanı Ebu'l-Abbas'ın hizmetine girdi. Ancak burada da aleyhindeki faaliyetler sebebiyle ikinci kez Endülüs'e gitmek zorunda kaldı. Gırnata sultanı İbnü'l-Ahmer tarafından kabul edildi. Ancak hakkında çeşitli iftiraların atılması üzerine (vezir ile sultanın arası açılmıştı. Vezir İbn Hatip) geri Tilemsan'a dönerek tekrar Ebu Hammu'nun hizmetine girdi. Sultan tarafından verilen görevi yapmamak için inzivayı bir hayat yaşamayı tercih etti. Bu amaçla Cezayir'de Arif oğulları memleketinde İbn Selâme kalesi-

* Doç. Dr., Nevşehir Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi.

1 İbn Haldûn, *Blm İle Siyaset Arasında Hatıralar*, (çev. Vecdi Akyüz), Dergâh Yay, İstanbul 2001, s. 41; İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, (çev. Zakir Kadiri Ugan), MEB Yay, İstanbul 1986, s. I-XIII.

ne çekilerek burada dört yıl yaşadı. Müellif burada *Tarih-i İberî*'i yazmaya başlamış ve *Mukaddime*'yi tamamlamıştır.²

İbn Haldûn 1378'de yeniden memleketi Tunus'a döndü. Sultan Ebu'l-Abbas tarafından kabul gördü. Sultana çok yakındı. Bu yüzden kıskançlıklara maruz kalarak Hacca gitme bahanesi ile sultandan izin alarak 24 Ekim 1382'de (784 yılı Şaban ayının ortasında) Mısır'a doğru yola çıktı. Denizde 40 gece yolculuktan sonra 1382 Ramazan Bayramında İskenderiye'ye ulaştı. Böylece onun bundan sonraki hayatını geçireceği Mısır dönemi başlamış oldu.³

İbn Haldûn Mısır'a geldiğinde Memlûk Devleti eski parlak günlerinde değildi. 1341'de Sultan en-Nasır Muhammed b. Kalavun öldüğünde daha küçük yaşlarda bulunan oğullarının 1362'ye kadar sürecek saltanatı başlamıştı. Arka arkaya altı oğlunun saltanatından sonra 1362'den 1382'ye kadar sürecek dört torununun sultanlıkları başlamıştı. Bu süreç içinde Memlûk sultanların yaşlarının küçük olması sebebiyle ümera arasında rekabet artmış ve ülke birçok sıkıntıya maruz kalmıştı. Haçlılar Akdeniz'de üstünlüğü ele geçirip sık sık Memlûk sahillerine saldırılar yapmışlar ve başta İskenderiye olmak üzere bazı şehirler yağmalanmış, tahrip edilip ahali öldürülmüş veya esir edilmişti.⁴

Memlûk Devleti'ndeki karışıklıkların en önemli müsebbiplerinden biri Memlûk askerleri arasındaki mücadeleydi. Memlûk ordusunun esasını oluşturan Memlûk askeri teşkilatı Bahrî (Türk Memlûkları) ve Burcî (Çerkez Memlûkları) olmak üzere ikiye ayrılmıştı. İki zümre arasında devlete hâkim olmak için mücadele yapılmaktaydı. 1382'de Burcî Memlûkların ileri gelenlerinden Zâhir Berkûk, Bahrî Memlûklardan Sultan Hacı'yı tahtan indirerek 26 Kasım 1382'de sultan olmayı başarmıştı. İbn Haldûn İskenderiye toprağına ayak bastığında Berkûk'un tahta çıkışının onuncu günüydü.⁵ İbn Haldûn hayranı olduğu Kahire hakkında Mısır'a gelmeden önce birçok bilgi edinmişti. O, bu bilgileri Hacca gidenlerden ve Mısır'dan gelenler öğrenmişti. Memlûklar zamanında Mısır bilhassa da başkent Kahire İslâm dünyasının en gelişmiş bölgelerinden biriydi. Daha önce medeniyet ve kültürün merkezleri olan Anadolu, Irak, Şam, İran ve Türkistan şehirleri XIII. yüzyılda Moğolların istilasına uğramıştı. Bu istila sırasında söz konusu İslâm ülkeleri büyük tahribata uğramış, camiler, medreseler, rasathaneler yıkılmış ve ilim adamları öldürülmüştü. Bu sebeplerden İslâm dünyasının ilmî, iktisadî ve ticarî kayıpları büyük

2 İbn Haldûn, *Hatıralar*, s. 134.

3 İbn Haldûn, *Hatıralar*, s. 153.

4 Kazım Yaşar Koprıman, *Memlûkler*, DGBİT, C. VI, İstanbul 1987, s. 491-499.

5 İbn Haldûn, *Hatıralar*, s. 154; Koprıman, s. 511.

olmuştu. Bu süreç içinde İslâm'ın en önemli üç beldesinden ikisi olan Dimaşk ve Bağdat sükûta uğramış ve sadece Kahire ayakta kalabilmişti. İbn Haldûn'un memleketi Tunus da Mısır gibi bu istiladan kurtulmuştu.

İbn Haldûn'un doğduğu XIV. yüzyılda Moğol istilasının getirdiği yıkım ve tahribat ortadan kaldırılmış ve İslâm uygarlığı yeniden filizlenmeye başlamıştı. Anadolu'da Osmanlılar, Suriye ve Mısır'da Memlûklar, Doğu Anadolu ve İran'da Akkoyunlu ve Karakoyunlu devletleriyle, Türkistan'da Timurlular ortaya çıkarak siyasi, ilmî, iktisadî, ticarî ve mimarî alanlarda ülkelerinde önemli gelişmelere imza atmışlardı.

Müellif İskenderiye şehrinde bir ay kaldıktan sonra 784 Zilkade ayı başında/1 Ocak 1383'te Kahire'ye geldi. Müellif Kahire'ye geldiğinde 50 yaşını geçmiş olup tam olgunluk zamanındaydı. Bu yaşına kadar özlem duyduğu bu şehri "*Zilkade ayı başında Kahire'ye geçtim. Dünya incisini, âlem bahçesini, milletler mahşerini, karınca gibi insanları, İslâm'ın eyvanını ve iktidar koltuğunu gördüm. Çevresinde köşkler ve konaklar görünüyordu. Ufuklarında hangâhlar ve medreseler parlıyordu. Bilginlerden oluşan dolunaylar ve yıldızlar ışıldıyordu. Nil denizi kıyısı, cennet ırmağını ve gökyüzü sularının kopuş kaynağını andırıyordu. Suyu susuzunu ve hastasını suluyordu. Dalgaları, onlara meyveler ve hayırlar sağlıyordu. Kalabalıkları yutan kent sokaklarında, nimetlerle dolu çarşılarında dolaşım. Bu beldeden, ileri bayındırlığından ve durumlarının genişliğinden söz edip durduk. Hocalarımızdan ve arkadaşlarımızdan, ister hacı, ister tacir olsun görüştüklerimizin Kahire ile ilgili sözleri hep farklıydı." İbn Haldûn Kahire ile ilgili "*Kahire'yi görmeyen İslâm'ın yüceliğini anlayamaz.*" İnsan bir hayal kurar, ama gördüğü kurduğu hayalle ilgili değildir. Çünkü hayal duyumsananları aşar. Ama Kahire hariç. Çünkü hayal edilebileceklerin hepsinin ötesinde".⁶*

Yukarıdaki ifadelerden İbn Haldûn'un Kahire ve Mısır'a ne kadar hayran olduğu anlaşılmaktadır. Müellif bu hayranlığını da göstermiş ve ispatlamıştır. Tunus'ta bulunan ailesini Mısır'a getirtmek için mücadele etmiştir. Hac farizasını yerine getirmek için şehirden ayrılışından ve Timur'la görüşmek için gittiği Şam'dan başka bu şehirden ayrılmamıştır. Kahire'de ölmüş ve buraya defnedilmiştir.

Kahire'deki İlmî Faaliyetler

İbn Haldûn, Kahire'ye geldikten sonra Mısır uleması ve ümerası tarafından ilgi duyulan ve merak edilen bir âlim olmuştur. Sultan Berkûk'un ümerasından Emir Altunboğa el-Cevbani ile tanıştırılan müellif Kahire'de

ilk olarak el-Ezher Camii'nde ders vermeye başlamıştır. Kendisinin fazla bir şey bilmediğini söyleyecek kadar tevazu sahibi olan müellifin dersleri ve vaazı dinleyenler tarafından büyük ilgi ve heyecanla karşılanmıştır. Ahali ve öğrenciler bir sel gibi akarak ondan faydalanmayı amaçlamışlardır. Sultan Berkük'la tanıştırlan müellife sultan büyük iltifat etmiş ve ailesinin Mısır'a getirilmesi arzını yerine getirerek Tunus sultanına mektup göndermiştir. İbn Haldûn, ailesini Mısır'a getirerek burada kalıcı olduğunu göstermiştir.⁷

İbn Haldûn, ilk görevinden sonra Sultan Berkûk tarafından Kahire'de Selahaddin Eyyubi vakfından el-Kamhiyye⁸ medresesine ders vermesi için görevlendirilmiştir.⁹ Onun buradaki derslerine Sultan Berkûk'un ümerasından Emir Altunboğa, Emir Yunus ed-Devâdar, kadıyu'l-kudatlar ve ileri gelenler katılmıştır. Bu kişileri Sultan Berkûk, İbn Haldûn'a değer verdiğini göstermek için göndermiştir.¹⁰ İbn Haldûn Maliki baş kadılığından alındıktan sonra yeniden ilmî çalışmalara başlamıştır. O görevden azledildiğine adeta sevinmekteydi. Bu durumu ilim öğretmeye, kitap okumaya, tedvin ve yazım işleri ile uğraşmaya bir fırsat olarak görmekteydi.¹¹

İbn Haldûn, el-Kamhiyye medresesindeki görevine ek olarak Sultan Berkûk'un yaptırdığı el-Berkûkiyye¹² medresesinde Maliki fıkıhı öğretme işiyle de görevlendirilmiştir. Bu medresenin açılış töreninde uzun bir konuşma yapan İbn Haldûn, Sultan Berkûk'u öven cümleler de sarf etmiştir.¹³ İbn Haldûn'un Kahire'deki diğer bir ilmî faaliyeti Sargatmış Medresesi'ndeki¹⁴ görevidir. 1389/791 Muharrem ayında Sargatmışşkiye Medresesinde hadis hocalığına atanmıştır.¹⁵ Müellif sultanın kendi medresesinden kendisini buraya atadığını ve burada ilk dersinde uzun bir konuşma yaptığını belirtmektedir. Yine Sultan Berkûk'u öven cümleler sarf etmiştir.¹⁶ 1388'de Baybars Hangâhın'nda yöneticilik görevinde bulunmuştur.¹⁷

7 İbn Haldûn, *Hatıralar*, s. 154; el-Makrizî, *Sülûk*, C.III/I (neşr: Said Abdulfettah Aşur), Kahire 1972, s. 450.

8 Medresetü'l-Kamhiyye: Selahaddin Eyyubî tarafından yaptırılan bu medresenin el-Feyyum'da vakıf arazileri vardı. Bu arazilerden elde edilen buğdayla ihtiyaçları karşılandığı için bu isimle anılmıştır. Bkz. el-Makrizî, *Hıtat*, C. II, s. 371.

9 el-Makrizî, *Sülûk*, C.III/I, s. 513.

10 İbn Haldûn, *Hatıralar*, s. 155; el-Makrizî, *Sülûk*, C. III/III, s. 360.

11 İbn Haldûn, *Hatıralar*, s. 162.

12 Bu medrese ile ilgili bkz: Şehabeddin Tekindağ, *Berkuk devrinde Memlûk Sultanlığı*, İstanbul Üniversitesi Yay, İstanbul 1961, s. 117.

13 İbn Haldûn, *Hatıralar*, s. 183.

14 *Sargatmış Medresesi*: Ahmet b. Tolun camii yakınında Emir Seyfeddin Sargatmış tarafından H. 756/M.1355'de yaptırılan medresedir. Bkz. el-Makrizî, *Hıtat*, C. II, s. 403-405.

15 el-Makrizî, *Sülûk*, CIII/I, s. 590.

16 İbn Haldûn, *Hatıralar*, s. 187.

17 el-Makrizî, *Sülûk*, CIII/I, s. 600.

Kadılık Görevi

İbn Haldûn 1384'te Sultan Berkûk tarafından Kalatü'l-Cebele çağrıldı. Bu sırada kendisinden memnun olmayan Maliki baş kadısı Cemaluddin Abdurrahman b. Süleyman b. Hayr el-Malikî görevinden azledilmişti. Onun yerine bu makama getirildi. Müellif Sultandan affını istediye de kabul edilmedi. Bu atama sırasında Emir Altunboğa da bulundu. Birçok ulema ve ümera bu atama törenine katıldı. Sultan Berkûk hilat giydirdiği İbn Haldûn'a veliuddin unvanını verdi. Bu tören iki köşk arasındaki Medresetü'n-Nasırıyye'de yapıldı.¹⁸

İbn Haldûn Sultan Berkûk'tan aldığı bu emaneti doğruluk ve dürüstlükle ve Allah'ın hükümlerine göre yapmıştır. Bu konuda kendisinin ifadesine göre kimseyi kayırmamış ve korumamıştır. İnsanlara karşı tarafsız davranmış, onların şahitlerini dinlemiş ve kanıtları titizlikle incelemiştir. Fakat dönemin şartları o kadar kötüydü ki müellifin ifadesine göre “*güzel ile çirkin ayırt edilemez olmuştu. Kadılar kötülüklerini bildikleri halde emirlerin üzerine gidemezlerdi. Onlarla düşüp kalkmaktaydılar. Görevlilerin kimi Kur'an-ı Kerim öğretmeni kimi camii imamı olup bunlar adaleti yanılıyorlardı.*” İşte bu şartlar altında görev yapmaya çalışan İbn Haldûn büyük güçlüklerle karşılaşmıştır. Bu yüzden mahkemede söz konusu kişilerin tanıklık yapmasını engellemiştir. Mahkemede görev yapan kâtipleri ve tuğracılar istediklerini yapmaya alışmışlardı. Vakıflarda her türlü yolsuzluk vardı. Onların istedikleri şekilde karar vermeyen hâkimlere her türlü iftirayı atarlardı. Bunlar bu yöntemlerle istedikleri kararları aldırıyorlardı. Bu yüzden vakıfların zararları artmıştı. Müftüler de istedikleri şekilde fetva verirler veya verdirilirdi. Halk bunların yaptıklarının farkında olmazdı. İbn Haldûn bunlarla da uğraşmıştı. Onların oyunlarını bozup zor durumda bırakmıştı. Görevliler cahil olup herhangi bir maharetleri de yoktu. Bunlar islediklerini yapmak için insanların ailelerine dil uzatıyorlardı. Zaviye sahipleri yandaşları ile kafa kafaya verdiler. Bunlar Allah'a karşı zulmetmek üzere makam satın alırlardı. İbn Haldûn onların oyunlarını bozunca bu zaviyelere gelen giden olmamıştır. Bunun üzerine onlar İbn Haldûn'a iftiralar attılar. Onun hakkında yalanlar yaydılar. Bu yalancılar Sultan Berkûk'a kadar ulaşarak İbn Haldûn'u şikâyet ettiler. Sultan, İbn Haldûn'a güvendiği için yalancı ve iftiracıların sözlerine aldırış etmedi. İbn Haldûn doğru yolda ilerleyip kimseye taviz vermeyerek boyun eğmedi. İbn Haldûn'un tutumu ve hareketleri diğer kadılara benzemiyordu.

18 el-Makrizî, *Sülûk*, C. III/I, s. 517; İbn Hacer, *İnbâü'l-Gumrbi-Ebnâi'l-Umr*, (Neşr: Abdülvahab el-Buhârî), C.V, (neşr: Muhammed Abdul Muid Han-Seyyid Abdülvahap el-Buhârî (Darü'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut 1986, s. 331; Abdülhak Adnan Adıvar, *İbn Haldûn*, İA, V/I, İstanbul 1987, s. 740; İsmail Yiğit, *Memlükler*, Kayıhan Yay., İstanbul, 2008, s. 342.

Bu yüzden de ona karşı tavrı aldılar. Çünkü ümera ekâbirin rızasını kazanmaya, ayanı gözetmeye, makam ve mevkie göre karar vermeye alışmıştı. İbn Haldûn'un tavizsiz davranışları ve doğru kararları yüzünden herkes ona karşı birleşmiştir. Sultan Berkûk'un yargıç ve müftüleri İbn Haldûn'un durumunu görüşmek üzere toplantılar yapmışlardır. Ancak Sultan Berkûk, İbn Haldûn'dan yana tavrı aldı. Bu durum müellife karşı kinin daha da artmasına neden oldu. İbn Haldûn'un düşmanları onunla sultanın arasını açmaya muvaffak olamadılar ama Memlûk ümerası ile arasını açmayı başardılar. Bu sırada İbn Haldûn'un ailesi bir gemiyle Mağrip'ten Mısır'a gelirken fırtınaya tutulmuş, hanımı ve beş kızı boğularak ölmüş, iki oğlu ise kurtulmuştu. Kendisine karşı artan muhalefet ve yaşadığı acının da etkisiyle yakın dostlarına Maliki baş kadılığından ayrılmayı düşündüğünü söyledikten sonra, sultanla görüşerek bu görevden kendisinin affedilmesini istedi. Sultan Berkûk, İbn Haldûn'un aleyhine olan muhalefeti susturmak ve üstadı içinde bulunduğu durumdan kurtarmak için onun isteğini yerine getirerek mazeretini uygun gördü ve yerine eski Maliki kadısını getirdi.¹⁹

İbn Haldûn'u hiçbir makam ve servet vereceği karardan alıkoymamıştır. Hiç kimseden çekinmeden ve yapılan tehditlere aldırmandan yürüttüğü kadılık görevi esnasında nüfuz sahibi muhaliflerle karşılaşmıştır.²⁰ Müellif kadılık görevinden ayrıldıktan sonra hacca gitmek için üç yıl beklemiştir. Kendisine izin çıktıktan sonra Sultan Berkûk'u ziyaret ederek ondan bol yardımlar alarak Mekke'ye gitmiştir. Hac görevi sırasında karşılaştığı Beni Ahmer Devleti'nin sır kâtibi Ebu Abdullah b. Zemrek, İbn Haldûn'u metheden bir kaside yazmıştır. Ayrıca bu şahıs Sultan Berkûk'a iletmek üzere bir kaside daha yazmış ve bunu sultana sunmasını istemiştir. İbn Haldûn Hac dönüşünden sonra bu kasideyi sultanın huzuruna çıkararak ona vermiştir. Sultana yazılan mektupta Endülüs hâkimi ondan çeşitli kitaplar istemekteydi.²¹ İbn Haldûn'un Mısır'daki kadılık görevinin bitmesi Endülüs'te dahi yankı bulmuştu. Ancak onun görevden alınmasının kendi isteğiyle olduğu haberini alan Endülüs ileri gelenleri buna sevinmişlerdir.

1389'da Sultan Berkûk, Nâsirî fitnesi denilen olay sırasında sultanlıktan ayrılmak zorunda kalmıştı. Bu sırada Sultan Berkûk ile arası açılan İbn Haldûn, daha sonra kendisini affettirerek ilimle meşgul olmaya başlamıştır. 1395'e kadar ilimle uğraşan, öğreten ve okuyan müellif kendi ifadesine göre dört duvar arasında yaşamıştır.²² Sultan Berkûk'un son

19 İbn Haldûn, *Hatralar*, s. 158-162; el-Makrîzî, *Sülûk*, CIII/I, s. 533.

20 İsmail Yiğit, *Memlûkler*, s. 342-343.

21 İbn Haldûn, *Hatralar*, s. 171; el-Makrîzî, *Sülûk*, CIII/I, s. 580.

22 İbn Haldûn, *Hatralar*, s. 176.

zamanlarında yeniden Malikî Baş kadılığına getirilen İbn Haldûn, onun ölümünden sonra yerine geçen oğlu Nasıreddin Ferec zamanında bu göreve devam etmiştir. Hatta bu göreve birkaç defa atanmıştır.²³

İbn Haldûn'un Memlûk Devleti ile İlgili Görüşleri

İbn Haldûn eserlerinde devamlı Memlûk sultanlarını övmüştür. Onlardan bahsederken Türk hükümdarları ifadesini kullanmıştır. Müellif Mısır ve Suriye'deki Türk hükümdarlarının ve yöneticilerinin Eyyubiler zamanından beri ilmin gelişmesi için medrese ve hangâh yapımına özen gösterildiklerini belirterek onların da bu geleneği kendilerinden önceki hilafet devletlerinden aldıklarını ifade etmektedir. Türk sultanları bu amaçla binalar kurarlar, öğrencilere ve eğitim gören yoksullara harcamak için gelir getiren toprakları vakıf yaparlardı. Artan parayı muhtaçların zayıf çocuklarına harcamak için ayırırlardı. Bu gelenek Memlûk ümerası tarafından da tekrar edildi. Medreseler ve hangâhlar yoksul, fukaha ve sufi-lerin geçim kaynağı olmuştur. Bu durum Türk devletlerinin iyilikleri ve ölümsüz güzel eserleri arasında yer alır.²⁴

İbn Haldûn el-Kamhiyye medresesinde verdiği ve Memlûk ümerasının da dinlediği dersinde Türkleri öven ifadeler kullanmıştır. Onların "Mızrak ışıltılarıyla sapıklık şer karanlıklarını yok eden, keskin temrenleriyle yalan ve iftira bağlarını kesen, batıcı oklarıyla cehalet ve şirk deliğini tıkayan, yaptıklarında ve terk ettiklerinde "ümmetim içinde bir bölük hep olacak" hadisinin sırrını muzaffer kılan, Türklerin bu zaferine erişmiş öbeğinin devletleri, İslâm'ı gölgesine almışlardır. İslâm coğrafyasını genişletmişler, hilafet davetini en güzel şekilde yürütmüşlerdir, Hicaz ve Şam'ın en uzak yerlerine yaymışlardır, Haremeyn-i Şerefeyn'e hizmette halkın hükümdarlarına üstün gelecekleri şeylere dayanmışlardır. Mısır'a hâkim olan Türkler bu ülkeyi bayındır hale getirmişlerdir. Medreselerinde hep Kuran okunmuştur. Camiler, taşların ve yıldızların sayısını geçen namaz ve ezanla coşmuştur. Minareler, iman simgesini duyurarak, istiğfar ve tesbihine dayanmıştır." Bu uzun konuşmasından sonra Sultan Berkûk'un meziyetlerini övmüştür.²⁵ İbn Haldûn, el-Berkûkiyye Medresesinin açılış töreninde Sultan Berkûk'u ve Türkleri öven sözler sarf etmiş, Berkûk'un ülkenin ve dinin koruyucusu olduğunu ifade etmiştir.²⁶ İbn Haldûn yeryüzünün iki büyük milleti olarak Türkleri ve Arapları zikretmektedir. Türklerin yer kürenin kuzeyini kapladığını belirtmektedir.²⁷

23 İbn Tagribirdî, *Nücumü'z-Zahire*, C.XII, (Neşr: Muhammed Hüseyin Şemseddin), Beyrut 1992, s. 132

24 İbn Haldûn, *Hatralar*, s. 177.

25 İbn Haldûn, *Hatralar*, s. 179.

26 İbn Haldûn, *Hatralar*, s. 183.

27 İbn Haldûn, *Hatralar*, s. 233.

İBN HALDÛN'UN MİSİR'DA SİYASİ FAALİYETLERİ

Sultan Berkük'la İlişkileri

Mısır'a geldikten sonra Sultan Berkük'la ilişki kuran ve onun yakın adamlarından biri olan İbn Haldûn, sultan tarafından birçok göreve getirilmiştir. Getirildiği görevleri yüzünün akıyla yapan ve hiç kimsenin tesiri altında kalmadan kararlarını veren büyük âlim birçok kişinin tepkisini çekmiştir. Ancak o bunlardan etkilenmemiş, hak ve hukuku gözeterek hareket etmiştir. Sultanla sık sık görüşmeler yapmış, ülkenin durumu hakkında fikirler beyan edip yanlış giden işler ve uygulamalar konusunda sultana uyarılarda bulunmuştur. 1390'da sultan Berkük'a karşı başlayan ve onun tahtan indirilip sürgün edilmesiyle sonuçlanan Yelboğa olaylarının ortasında kalmıştır. Berkük'a muhalif olanların topladığı bir mecliste yanında 600 Şübekli Hıristiyan olduğu için onunla savaşılmasının dinen caiz olduğuna dair fetvayı imzalayanlar arasında İbn Haldûn da vardı. Kendisi bu imzanın zorla attırıldığını belirtmektedir. Berkük yeniden sultan ilan edildiğinde bütün görevlerinden azledilen İbn Haldûn, sultana durumunu anlatmaya çalışsa da o bunu kabul etmemiştir. Hatta Sultan Berkük, İbn Haldûn'u azarlayarak suçlamış ve ayıplamıştır.²⁸ İbn Haldûn sultan Berkük'tan özür dilemek ve kendisinin affedilmesini sağlamak için ona uzun bir şiir yazmıştır. Bu şiir 66 beyittir. Bu şiirde müellif özetle içinde bulunduğu durumu, kendisinin sultanın aleyhine gösterildiğini, bunların doğru olmadığını ve sultanın kendisini affetmesini istemektedir. Müellif, Mağrip'ten gelirken ailesinin boğulduğunu bu durumun kendisini sarstığını da şiirinde beyan ederek düşmanlarının kendisine iftira attıklarını belirtmektedir. Yine kendisine yapılan suçlamanın kabul edilebilir bir suçlama olduğunu, sultanın aleyhine verilen fetvaya zorla imza attırdıklarını beyan etmektedir. Yemin ederek bu fetvaya rıza göstermediğini bunu isteyerek yapmadığını ve peşinden gitmediğini belirtmektedir. Bu fetvanın kendisine zalim biri tarafından dayatıldığı bu defetmeye çare bulamadığını, Berkük'un uzağında olmadığını, Mintaş'ın da yanında olmadığını, kendisinin dalkavuk ve uşak olmadığını da şiirine yazmaktadır.²⁹

Sultan Berkük İbn Haldûn gibi bir dehayı yanından uzaklaştırmamak için onu affetmiş ve onu Baybars Hangâhı dışındaki görevlere geri iade etmiştir. 1399'da Berkük Malikî kadısının ölümü üzerine müellifi yeniden bu göreve getirmiştir.³⁰

28 İbn Haldûn, *Hatıralar*, s. 210-211; el-Makrizî, *Sülûk*, CIII/1, s. 672.

29 İbn Haldûn, *Hatıralar*, s. 211-216.

30 el-Makrizî, *Sülûk*, CIII/1, s. 933.

Sultan Ferec ile İlişkileri

1399'da babasının ölümüyle tahta çıkan Ferec, 11 yaşında bir çocuktur. Onun adamları İbn Haldûn'un Maliki kadılığı görevinde kalmasını uygun görmüşlerdir. Ferec ile birlikte Timur'a karşı Suriye seferine çıkan müellif sultandan izin alarak Kudüs'ü gezmiştir. 5 Eylül 1400'de kendisinin vekili Nureddin b. Hilâl'in yaptığı oyunlarla Maliki Baş kadılığında azledilmiştir.³¹ 1400 Kasım ayında Sultan Ferec'le birlikte Timur'a karşı ikinci kez Şam'a doğru yola çıkmıştır. Sultan Ferec, Timur'un bir İslâm beldesi olan Şam'a saldırısını durdurmak için yanına mutasavvıfları, fakihleri, kadıları ve İbn Haldûn'u da almıştır. Müellif görevinden azledilmesine ve mazeret belirtmesine rağmen sultan onu da yanında götürmüştür. Bu sırada Memlûk ordusunun Timur karşısında bozularak çekilmesi üzerine Sultan Ferec de Mısır'a kaçmıştı. Bunun üzerine İbn Haldûn yanına fakih ve kadıları alarak bir toplantı yapmıştır. Bunları da yanına alarak aman dilemek için Timur'un huzuruna gitmiştir. Timur'la birkaç kez görüşmüş ve belki de onun Mısır'ı istila etmesini engellemiştir.³² İbn Haldûn'un şefaati ile Timur'un elinde esir olan bazı Memlûk ümerası ve uleması da serbest bırakılmıştır.³³ Timur tarafından iltifat edilen, ikram gösterilen ve saygı duyulan İbn Haldûn, onun izin vermesi ile başarılı şekilde görevini tamamlayarak Mısır'a dönmüştür.³⁴ Bunlardan dolayı olmalı ki Sultan Ferec, İbn Haldûn'u Nisan 1401'de yeniden Maliki baş kadılığına tayin etmiştir.³⁵ Ancak o bir yıl sonra bu görevden geri alındı. 1403 Eylül ayında yeniden bu göreve atandı. 1405 Şubat ayında bu görevden tekrar azledildi. Mayıs 1405'te yeniden bu göreve atansa da üç ay sonra yeniden azledildi.³⁶ Müellif kendisinin en büyük rakiplerinden biri olan ve yerine rüşvetle Maliki baş kadısı olan Cemaluddin b. Bisâti'yi açıkça eleştirerek onun ve onunla işbirliği yapanlara "Allah hepsinin canını alsın" diyerek beddua etmektedir. Şubat 1406'da Maliki baş kadılığına yeniden atandı ve ölümüne kadar bu görevi sürdürdü.³⁷ İbn Haldûn H. 808 yılı Ramazan ayının ilk günü Kahire'de vefat etti. H. 732 yılında doğmuştu. Fen ilimlerinde, nazımda ve nesirde ulema biriydi.³⁸

31 el-Makrizî, *Sülûk*, CIII/III, s. 1027.

32 İbn Haldûn, *Hatıralar*, s. 256; el-Makrizî, *Sülûk*, III/III, s. 1149; İbn Hacer, s. 332; Yiğit, s. 343; el-Aynî, Bedreddin Mahmud B. Ahmed, *İkdu'l-Cuman Fi Tarih Ehli'z-Zeman*, Topkapı Sarayı Müzesi, III. Ahmet Kütüphanesi, No: 2911/19, İstanbul, s. 241; Adıvar, İbn Haldûn, s. 740.

33 Esra Çıplak, *el-Melik en-Nasır Ferec b. Berkuk Devri Memlûk Sultanlığı (791-815/1399-1412)*, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Ortaçağ Tarihi Bilim Dalı Yüksek-Lisans Tezi, Ankara 2005, s. 108.

34 el-Makrizî, *Sülûk*, CIII/III, s. 1052.

35 el-Makrizî, *Sülûk*, CIII/III, s. 1059.

36 el-Makrizî, *Sülûk*, III/III, s. 1116.

37 İbn Haldûn, *Hatıralar*, s. 259-260; el-Aynî, *İkdu'l-Cuman*, C. XIX, s. 241.

38 el-Makrizî, *es-Sülûk*, C.IV/I. (Neşr: A. S.Aşur), Kahire 1972, s. 24; İbn Hacer, *İnba'ül-Gumr*, C.V, (tahkik. Muhammed Amdulmuid Han), Beyrut 1986, s. 327-328; İbn Tagribirdî, C. XIII, s. 112.

Sonuç

Yukarıda ayrıntılı olarak ilmî, yöneticilik ve siyasi hayatı üzerinde durduğumuz büyük müellif İbn Haldûn, muasırlarından çok farklı kişiliğe ve karaktere sahip bir kişidir. Tunus, Cezayir, Fas, Endülüs ve Mısır gibi ülkelerde hep sultanlara yakın olmuş ve onların meclislerinde bulunmuştur. Sultanlara görüş ve düşüncelerini söylemekten çekinmemiştir. Bazı zamanlar sultanlarla ve devlet adamlarıyla ters düşmüş ve görevden azledilmiştir. Bazı kaynaklarda onun sultanlara yakın olmak için her türlü yola başvurduğu belirtilse de bu doğru değildir. Zaman zaman iktidar mücadelelerinin, siyasi olayların, çeşitli entrikaların ve isyanların içinde kalan İbn Haldûn sakin ve uysal kişiliği ile bunların üstesinden gelmiştir. İbn Haldûn'un yaşadığı dönemin Memlük âlimlerinden el-Makrîzî, İbn Hacer ve el-Aynî ondan sitayişle bahsetmişler ve meziyetlerini övmüşlerdir. İbn Haldûn devrin büyük hükümdarlarından Timur'la görüşmesi ve ikili arasındaki diyaloglarda çok ilginç olup ayrı bir inceleme konusudur.

KAYNAKÇA

- el-Aynî, Bedreddin Mahmud b. Ahmed, *Ikdu'l-Cuman Fi Tarih Ehli'z-Zeman*, Topkapı Sarayı Müzesi, III. Ahmet Kütüphanesi, No: 2911/19, İstanbul.
- Adivar, Abdülhak Adnan, *İbn Haldûn, İA*, V/I, İstanbul 1987.
- Çıplak, Esra, *el-Melik en-Nasır Ferec b. Berkuk Devri Memlük Sultanlığı (791-815/1399-1412)*, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Ortaçağ Tarihi Bilim Dalı Yüksek-Lisans Tezi, Ankara 2005.
- İbn Hacer, *İnbâü'l-Gumrbi-Ebnâi'l-Umr*, (Neşr: Abdülvahab el-Buhârî), C.V-VII, (neşr: Muhammed Abdul Muid Han-seyyidAbdulvahap el-Buhârî (Darü'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 1986.
- İbn Haldûn, *Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar*, (çev. Vecdi Akyüz), dergâh Yay, İstanbul 2001.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. I,II,III, (çev. Zakir Kadiri Ugan), MEB Yay, İstanbul 1986.
- Koprman, Kazım Yaşar, *Memlükler, DGBİT*, C. VI, İstanbul 1987.
- İbn Tagribirdî, *Nücumü'z-Zahire*, C.XII-XIII, (Neşr: Muhammed Hüseyin Şemseddin), Beyrut 1992.
- el-Makrîzî, *es-Sülük*, III/III, IV/I, (Neşr: A. S. Aşur), Kahire 1972.
- Yiğit, İsmail, *Memlükler*, Kayıhan Yay., İstanbul 2008.

İBN HALDÛN'DA YERLEŞİK HAYAT ELEŞTİRİSİ

Nevzat TARTI*

Giriş

Toplumsal yapının İbn Haldûn tarafından bedevî/göçebe ve hadârî/yerleşik hayat şeklinde iki temel kategoride ele alındığı bilinmektedir.¹ Gözlemlerine dayanan² bu ayırımından dolayı o, toplum hayatını bu tarzda inceleyen ilk düşünür olarak kabul edilmektedir.³

İbn Haldûn *Mukaddime*'de yerleşik ve göçebe hayatı, zaman zaman, mukayese etmektedir. Bu mukayese esnasında, yerleşik ve şehir hayatının bazı açık noktalarına dikkat çekmekte ve hatta kimi zaman eleştirel bir pozisyon almaktadır. Çalışmamızda İbn Haldûn'un medeniyetin önemli bir göstergesi olan yerleşik hayat hakkındaki bazı eleştirileri ele alınacaktır. Çalışmanın medeniyet eleştirisi olarak ifadesi de mümkünken, onun kullandığı hadârilik lafzının Türkçe karşılığına tebliğ başlığında yer vermeyi uygun bulduk. Aslında o, *medeniyet* terimini de kullanmış olup, *Mukaddime*'nin "medeniyet", "umrân" ve "ictimâ" kavramlarının ortak yanlarına işaret etmektedir⁴. Fakat İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de umrân ve içtima terimlerine daha çok yer verdiği ve medeniyet kelimesini fazla kullanmadığı da bilinmektedir.⁵

Mukaddime'de yer alan hadârî hayat eleştirilerinin bir kısmının, referansını nasslarda yani ayet ve hadis metinlerinde bulduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, çalışmamızda, İbn Haldûn'un nass/dinî metin temelli yerleşik hayat ya da şehir hayatı eleştirisi, kullandığı bir hadis çerçevesinde yaptığı yorumlar üzerinden değerlendirilecektir.

* Prof. Dr., YYÜ İlahiyat Fakültesi.

1 İbn Haldûn, *Tarihü İbn Haldûn*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 2010, I, 96. (Bu eser daha sonraki atıflarda *Mukaddime* olarak zikredilecektir.) Bedevî hayat, İbn Haldûn'a ait umrân nazariyesinin kısmen köy ve kır hayatı ile göçebe ve yarı göçebe toplulukların hayatını kapsayan kısmı, hadârî hayat ise, kendi içinde çeşitlilik gösterse de umrânın yerleşik ve şehir hayatına tekabül eden kısmı olarak tanımlanmaktadır. Bkz. Ünver Günay, "İslâm Dünyasında Bir Din sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldûn (1332-1406)" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 6, Erzurum 1986, 78.

2 Tahsin Görgün, "İbn Haldûn", *DİA*, XIX, İstanbul 1999, 547.

3 Süleyman Uludağ, *İbn Haldûn*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, 63.

4 Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (çev.: Ahmed Asrar), İstanbul, tsz., 190.

5 Ejder Okumuş, "İbn Haldûn'da Kur'an'ı 'Sosyolojik' Okuma", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, İstanbul 2010, 339.

İbn Haldûn ve Nass

Öncelikle İbn Haldûn'nun, *Mukaddime*'de görüşlerini kimi zaman bir Kur'an ayetine dayandırdığını, ya da ondan bir çıkarımda bulunduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Onun referans olarak kullandığı çok sayıda ayetten birisi *İsrâ Sûres*'nin 16. ayetidir. İktidarın, toplumlardaki çürümeye bağlı olarak el değiştirmesini işlediği yerlerde kullandığı⁶ söz konusu ayetin meali şöyledir: "Biz bir kenti helâk etmek istediğimiz zaman onun varlıklarına emrederiz, orada kötü işler yaparlar, böylece o ülkeye (azâb) karâr(i) gerekli olur, biz de orayı darmadağın ederiz."

İkbal, İbn Haldûn'un ayet kullanımını şu ifadeleriyle daha ileri bir noktada değerlendirmiştir: "Gerçek şudur ki, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinin *bütün ruhu*, tarihçinin Kur'an-ı Kerim'den aldığı ilhama dayanır. Hatta çeşitli insan toplulukları ve ulusların davranışı ve karakteri ile ilgili görüşünü ileri sürerken Kur'an-ı Kerim'den yararlandığı açıkça belli olmaktadır..."⁷

Benzeri bir biçimde, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinin, bir bakıma "Kur'an'ın sosyolojik tefsiri" olma niteliği taşıdığından bahsedilebileceği de gündeme gelmiştir.⁸

Mukaddime'de hadislerle de çok sayıda atıf yapılmaktadır. Örneğin İbn Haldûn, nahiv konusunu işlerken Arap dilinin bazı özelliklerine işaret etmektedir. Ona göre konuşmacının maksadını en güzel ifade eden dil Arapçadır. Çünkü bu dilde kelimenin yapısı dışında anlamı zenginleştiren çok sayıda unsur bulunmaktadır. Örneğin *fâilî mefûlden* ve *mechrûr* konumundan ayıran hareketler ile fiillerin şahıslarla irtibatını kolayca sağlayan harfler bu kabildendir. Bu özellik sadece Arapçada bulunmaktadır. Bu yüzden Arap olmayanların sözleri Arap olanlara göre daha uzun olur. Hz. Peygamber de dilinin bu özelliğini kullanmıştır. İbn Haldûn bu yöndeki açıklamasını "*Bana az sözle çok şey anlatma özelliği verildi.*"⁹ mealindeki hadisle delillendirmektedir.¹⁰

İbn Haldûn'un kullandığı hadisler, Yavuz Köktaş tarafından konuyla ilgili bir makalede değerlendirilmiştir.¹¹ Hatta o çalışmada İbn Haldûn bir

6 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 114, 294

7 Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce'nin Yeniden Doğuşu*, (çev.: Ahmed Asrar), İstanbul, tsz., 190.

8 Yavuz Köktaş, "İbn Haldûn'un Mukaddime Adlı Eserinde Hadis İlimleri ve Hadis-Sosyoloji İlişkisi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: VII/1, Haziran-2003, ss. 299-343.

9 Buhârî, *el-Camiu's-Sahih*, İstanbul 1992, Cihad, 122, Tabir, 22, İtisam, 1; Müslim, *el-Camiu's-Sahih*, İstanbul 1992, Mesacid, 5, 6, 7.

10 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 469-470. Krş. 477-478.

11 Yavuz Köktaş, "İbn Haldûn'un Mukaddime Adlı Eserinde Hadis İlimleri ve Hadis-Sosyoloji İlişkisi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: VII/1, Haziran-2003, ss. 299-343.

muhaddis-sosyolog olarak nitelendirilmiş, hadis âlimi oluşunun da, tarih ve sosyoloji sahasındaki şöhretinin gölgesinde kaldığı söylenmiştir.¹²

Nass kullanmasına bağlı olarak, İbn Haldûn'un bir müfessir veya bir muhaddis olarak nitelendirilmesinin ne kadar sağlıklı olduğu ise tartışmaya açık gözükmektedir. Her branşın ya da çalışmanın ilgi alanına girer konulara bakarak o alanın adamı gibi sunulması ilerleyen zamanlarda sorunlara yol açabilecektir. Nitekim onun çok farklı şekillerde nitelendiği ve bu nitelermelerin bir taraftan da eleştiri aldığı bir gerçektir. Fakat bu problemi konunun sonuna bırakarak, İbn Haldûn'un hadise dayalı yerleşik hayat eleştirisine geçmek istiyoruz.

Yerleşik/Şehirli Hayat Eleştirisi

İbn Haldûn'un şehir hayatı veya medeniyet eleştirisi, eserde sık sık rastlanan iki yaşam biçimini mukayese ettiği yerlerde ortaya çıkmaktadır.

Hadis metinlerine dayanan en belirgin eleştiri, ikinci bölümün dördüncü faslında yer almaktadır. Müellifin bu konuya "Bedevîlerin Hayır ve İyiliğe Şehirlilerden Daha Yakın/Yatkın Oluşları" şeklinde bir başlık koyması oldukça dikkat çekicidir. Çünkü bu tercihi ile o daha baştan bu yöndeki yargısını belirlemiş olmaktadır. İbn Haldûn bu durumu insanın ilk ve temiz yaratılışının korunmasına bağlamakta ve bu iddiasına delil olarak meşhur *fitrat hadisini* kullanmaktadır.¹³

Söz konusu hadise göre Hz. Peygamber, her çocuğun fitrat üzere doğduğunu, fakat ebeveyninin onu Yahûdî, Hıristiyan veya Mecûsî yaptığını söylemiştir.¹⁴ İbn Haldûn'un bu hadisi kullanmasının nedenini anlamak ilk planda biraz zor görünmekte, hatta bazı araştırmacılarca ele alınan olgu ile hadisin birebir örtüşmediği söylenmektedir.¹⁵ Fakat İbn

12 Köktaş, "Hadis-Sosyoloji İlişkisi" 300. Yazarın İbn Haldûn hakkındaki açıklaması şöyledir: "Çok yönlü olan İbn Haldûn'un, İslâmî ilimlerde, bilhassa hadis ilminde de ihatalı bilgilere sahip olduğu belirtilmelidir. Fakat tarih ve sosyoloji sahasındaki şöhreti, onun hadis âlimi olma yönünü gölgelemiştir. Mağrib ülkelerinde fazlaca rağbet gören İmam Malik'in *Muwatta*'ı yanında Müslim'in *Sahîh'ini* de iyi biliyordu. Hadis istihlaları ve senedleri konusunda kendisine yetecek ve bu sahalarda ders verecek kadar bilgisi vardı. Mısır'da iken yüksek seviyedeki okullarda *Muwatta* okutmuştu. İbn Haldûn'un, o devrin ilim merkezi olan Kahire'de, İbn Hacer gibi büyük muhaddislerin bulunduğu ve yetiştiği bir zamanda, Surtatmışiye Medresesi gibi yüksek bir okulda hadis hocalığına tayin edilmiş olması da bu sahadaki ehliyetinin delilidir. Ayrıca İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de "Ulumu'l-hadis" başlığı altında verdiği bilgiler de onun hadis sahasındaki bilgisinin genişliğine ve sağlamlığına tanıklık eder mahiyette olduğu ifade edilmektedir. İbn Haldûn'un hadisçiliğiyle ilgili bu bilgileri dikkate aldığımızda onun hadisçi sosyolog değil, sosyolog-hadisçi olduğunu söylememiz mümkündür. Burada "hadisçi" tanımlamasını kullanmamızın sebebi, onun teknik anlamda hadisçi olması dolayısıyla değil, hadis sahasındaki bilgisinin genişliği ve hadislerin yorumlanmasıyla ilgili derin katkısından dolayıdır." krş., 313.

13 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 98.

14 Malik b. Enes, *Muwatta*, İstanbul 1992, Cenaiz 52; Buhârî, *Sahîh*, Cenaiz 80, Kader, 93; Müslim, *Sahîh*, Kader 22, 23, 24; Tirmizî, *Sünen*, İstanbul 1992, Kader 5; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul 1992, II, 233, 315.

15 Buhârî, *Sahîh*, Fiten 14, Ayrıca bkz. Müslim, *Sahîh*, İmare 82.

Haldûn'un maksadı sorgulandığında neden böyle bir istidlâl yaptığı anlaşılmalıdır. Sanki o, bedevilerin çocuklarını kendileri gibi temiz yetiştirdiğini ve buna karşın yerleşik hayat yaşayanların da çocuklarını kendileri gibi bozduğunu anlatmaya çalışmaktadır. Nitekim o, iyiliğe alışan/alıştırılan kişinin kötülükten sakınacağı ve kötülüğe alışan/alıştırılanın da iyilikten kaçınacağını hatırlatarak, birkaç satır sonra sözlerini şöyle devam ettirmektedir:

Hadâriler (şehirliler), zevk veren sanatlara çok düşkün, nimetlere alışık, dünyaya rağbetli ve ona karşı daima hırslı oldukları için ruhları çok sayıda ahlâksızlık ve kötülük ile kirlenerek, o oranda hayra götüren yol ve imkânlardan uzaklaşmıştır. Hatta hal ve hareketlerinde utanma ve arlanma duyguları da yok olmuştur. Onlardan çoğunun meclislerde büyüklerinin ve mahremlerinin arasında küfürlü (kötü sözlerle) konuştuğuna şahit olursun. Utanma duygusunun yaptırımı onların bunu yapmalarını engelleyemez. Çünkü söz veya davranışlarında kötü ve çirkin hareket etme alışkanlığı kendilerini sarmıştır.¹⁶

İbn Haldûn şehirlilerin davranışlarındaki kötülükleri böylece sıraladıktan sonra, tam bir mukayese için, bedevilerin davranışlarındaki farklılıkları bir bir sayıyor ve sözlerini şöyle sürdürüyor:

Bedevilere gelince onlar hadâriler gibi dünyaya rağbet etseler de, bu durum bolluğa alışmaktan, dünyaya karşı hırslı ve istekli olmaktan kaynaklanmayıp veya ona götüren şeylerle irtibatlı olmayıp, zorunlu ihtiyaçları karşılayacak miktar ile sınırlıdır. Muamelelerdeki alışkanlıkları bununla paraleldir. Yani kötü alışkanlıklar ve nahoş ahlâklar da hadârilere nispetle çok daha az gerçekleşmektedir. Onlar bozulmamış ilk yaratılışa daha yakın olup, çok sayıda kötü alışkanlık ile oluşan ve insanda bir tabiat haline gelen nahoş melekelerden de uzaktır. Onların bundan kurtuluşu da hadârilerden daha kolaydır. Bu apaçık bir şeydir. Bütün bunlardan şu sonuç ortaya çıkmaktadır: Hadaret, umrânın sonunun gelmesi, bozulmaya başlaması, kötülüğün son noktasına varması ve hayırdan uzaklaşması demektir. Böylece bedevilerin iyiliklere hadârilerden daha yakın/yatkın olduğu kesinleşmiş oldu.¹⁷

İbn Haldûn kendi bakış açısının verdiği rahatlıkla bu sonuca ulaşmaktadır. Ancak bu kadar kesin konuşsa da, onun bazı itirazlar beklediği de anlaşılmalıdır. Çünkü bu sözlerinin hemen ardından, gelmesi muhtemel itirazların yolunu kesmeye çalışmaktadır. Kendini ifade etmekte zorlandığını ya da yanlış anlaşılmaktan endişe ettiğini de düşünebiliriz. Söz konusu endişeye sebep olan şey, Emevî valisi Haccâc ile Seleme b. Ekva arasında geçen diyalogdur. Haccâc onun badiyeye yerleşip bedeviliğe döndüğünü duymuş ve ona şöyle demişti: "Ey İbn Ekva! Sen gerisin ge-

16 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 98.

17 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 98.

riye mi döndün? Bedevî mi oldun?” O da: “Hayır! Fakat Rasulullah bana badiyede yaşama izni verdi.” şeklinde cevap vermişti.¹⁸

“Bu söylediklerimize *Sahîh-i Buhârî*’deki Haccâc’ın Seleme b. Akva’ya söylediği söz ile itiraz edilemez.” diyerek, düşüncesinde başka rivayetlerle çelişme izlenimi vermemek ve dolayısıyla kendini sağlama almak istemiş ve daha ileri açıklamalar yapmıştır. Bu açıklamalarda o, Haccâc ile Seleme arasında geçen ve yukarıda zikredilen diyalogun arka planını okumayı amaçlamaktadır. Orada yaptığı açıklamaya göre bunun arkasında Hz. Peygamber’in, hicretten sonra Müslümanların Medine’den ayrılıp, tekrar geldikleri yerlere veya başka mekânlara yerleşmemeleri yönündeki temennisi yatmaktadır. Mekke’de hastalanan Sad b. Ebi Vakkas’ı ziyareti sırasında o: “Ey Allah’ım ashabımın hicretini tamamına erdir, onları artık geriye döndürme.”¹⁹ şeklinde dua etmişti. Diğer yandan ashab, hicret etmeyen biri olmaktan Allah’a sığınıyor ve hicretten sonra Medine’den ayrılmayı hoş karşılamıyor ve hatta bunu özürsüz yapan kişi, İbn Esir’in dediği gibi, dinden dönmüş gibi algılanıyordu.²⁰ Sonraki hadis şarihleri ise bunu *haram* olarak ifade etmiştir.²¹ Anlaşıldığı kadarıyla, Haccâc’ın Seleme’yi hesaba çekmesinin perde arkasında bu kaygılar da vardı. Hatta meşhur *Sahîh-i Buhârî* şarihi İbn Hacer el-Askâlânî’ye göre, “Riba yiyen, yediren ...ve hicretten sonra geri dönen lanetlenmiştir.” şeklindeki hadis de bunda etkili olmuştur.²² Özetle İbn Haldûn’a göre Haccâc onu, badiyeye yerleştiği için değil, Medine’yi terk ettiği için ayıplamıştır.

İbn Haldûn, başka mantıklı izahlar da yaparak sözlerini şöyle tamamlıyor: “Her halükarda (Haccâc’ın) taarrub diye ifade ettiği bedevî yaşamın kötülendiğine dair bir işaret bulunmamaktadır. Çünkü hicretin emredilmesinden maksat, gördüğün gibi, bedevî hayatı yermek değil, Hz. Peygamber’i desteklemek ve onu korumaktır. Bedevîleşerek bu emri terk etmenin yerilmesinde bedevîliği kötülemeye bir delil yoktur.”²³ Bu açıklamasından, onun problemi çözdüğü yönünde bir kanaate sahip olduğu sonucunu çıkarabiliriz.

İbn Haldûn *fıtrat hadisî*’ne, Arapların İslâm’ı kolay kabul etmelerinin sebebinin açıklama bağlamında, ilerleyen sayfalarda tekrar değinmektedir. Ona göre Araplar, bazı olumsuzluklara sahip olsalar da, lüks hayatın getirdiği kötü alışkanlık ve çirkin ahlâkî davranışlardan uzak olmaları ve bedevîlikten getirdikleri bozulmamış/saf yaratılışlarını korumuş olmaları

18 Buhârî, *Sahîh*, Fiten 14, Ayrıca bkz. Müslim, *Sahîh*, İmare 82.

19 Malik b. Enes, *Muvatta*, Vasiye 4; Buhârî, *Sahîh*, Cenaiz 37; Müslim, *Sahîh*, Vasiyye 5

20 İbnü'l-Esir, *en-Nihâye, fi Ğaribi'l-Hadis*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût, III, 202.

21 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 119.

22 İbn Haldûn *Mukaddime*, 99.

23 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 99.

nedeniyle hakikati kabulde insanların en hızlısı olmuşlardır.²⁴ Böylece İbn Haldûn, görüşlerini somut bir örneğe dayandırarak güçlendirmiş olmaktadır.

Mukaddime'de bedevî ve hadârî mukayesesinde bedevîler lehine sonuçlanan çok sayıda değerlendirme yer almaktadır. Bunların bazıları doğrudan İbn Haldûn'un konu başlıklarına dahi yansımıştır. Örneğin biraz önce örnek olarak verdiğimiz konudan sonra gelen bazı başlıklar ve içerikleri şöyledir:

İkinci Bölüm/Beşinci fasıl: Bedevîler hadârîlerden daha cesur olurlar. Çünkü, şehirliler güvenliklerini başkalarına teslim etmiştir ve bu yüzden korunmaya muhtaç kadın ve çocuklar gibi olmuşlardır.²⁵

İkinci Bölüm/Altıncı fasıl: Yöneticilerin buyruğuna katlanmaları, şehirlilerin kuvvet, cesaret ve yiğitliklerini azaltmaktadır.²⁶

İkinci Bölüm/Dokuzuncu Fasıl: Karışmamış ve bozulmamış neseb sadece ıssız çölde yaşayan bedevîlerde bulunur.²⁷

İkinci Bölüm/On altıncı fasıl: Çölde vahşi hayat sürenler diğerlerine üstün gelir.²⁸

İkinci Bölüm/Yirmi birinci fasıl: Çölde vahşi hayat süren bedevîlere ait devletin sınırları daha geniş olur.²⁹

Üçüncü Bölüm/üçüncü fasıl: Şehir hayatındaki lüks ve israf, devletlerin çöküşüne neden olmaktadır.³⁰

Dördüncü Bölüm/On altıncı fasıl: Şehirde zenginlik fazla görüldüğünden, zenginlerin malları hem vatandaşların hem de yöneticilerin gözüne batmaktadır. Dolayısıyla zenginler malını kaybetme sıkıntısı ile karşı karşıya kalır.³¹

Dördüncü Bölüm/On sekizinci fasıl: Şehir hayatında tüketim israf haddine ulaştığı için, insanların kazançları yetersizleşir ve bu nedenle onlar daha çok kazanmak için bir yarış içine girerler. Bu durum yalancılığın, yalan yeminin, aldatmanın hırsızlığın, faizciliğın ve her türlü hileli işin artmasına neden olur. Şehir kötülüklerle çalkalanır ve umrân bozulmaya yüz tutar.³²

24 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 119.

25 İbn Haldûn *Mukaddime*, 99.

26 İbn Haldûn *Mukaddime*, 100.

27 İbn Haldûn *Mukaddime*, 103.

28 İbn Haldûn *Mukaddime*, 109.

29 İbn Haldûn *Mukaddime*, 114.

30 İbn Haldûn *Mukaddime*, 133-134.

31 İbn Haldûn *Mukaddime*, 290.

32 İbn Haldûn *Mukaddime*, 227.

İbn Haldûn'un eserinde sosyal vakıayı, normatif hedeflere sürüklenmeden, daima bir objektiflik kaygısıyla incelediği düşüncesinin³³ bir haklılık yönü vardır. Ancak "göçebe cemiyetini şehir hayatının tenevvüü ile mukayese ederken göçebelige karşı belli bir temayül göstermesi"³⁴ de yapılan haklı tespitlerdendir. Nitekim daha çok şehir hayatının eksiklerini ortaya koymaya ve bedevî hayatı öne çıkarmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Bir bakıma şehir dışı hayata hayranlık duyduğunu da düşünebiliriz. Bu bağlamda pek çok örnek mevcuttur. Örneğin, bedevîliğin umrânın aslı olduğunu vurgulaması³⁵ gibi. Buradan hareketle onun şehir hayatı ve medeniyete tamamen pozitif bir değer yüklediği sonucuna ulaşmak da mümkündür.

İbn Haldûn'un şehir/medeniyet eleştirisi, ismi konmuş herhangi bir medeniyetin eleştirisi değildir. Bu, medeniyet olgusunun, ayırım yapılmaksızın, bütün medeniyetlerin problemidir. Dolayısıyla bu yaklaşım, günümüzde sıkça rastlanan başka/yabancı medeniyetlerin tek taraflı eleştirisinden ayrılmaktadır.

Bu açıklamalar İbn Haldûn'un şehir hayatını her zaman olumsuz değerlendirdiği şeklinde anlaşılmalıdır. Zira o, zaman zaman şehirlilerin üstünlüklerinden de bahsetmektedir. Örneğin; bazı ihtiyaçlar açısından bedevîlerin şehirlilere muhtaç oluşları³⁶, ilim ve sanatların, umrânın güçlü olduğu yerlerde gelişmesi gibi.³⁷ Yine dinin kök saldıği ortamların bir yönden medeniliğini de vurgulayan şu açıklama onun yerleşik hayatı ve özellikle şehri öncelediği sonucunu deklare etmektedir: "Rahatlıkla söyleyebiliriz ki hiçbir din köyden doğmamıştır, hiçbir peygamber köylü değildir. Her din şehirden doğar ve daha sonra köye ulaşır. İbn Haldûn'un da belirttiği gibi şehir kültürünün çöküşünde ise dinler için köyler en son sığınak olurlar. Ancak onların dine bakışları samimi de olsa derinliksiz, kaba ve basittir."³⁸

İbn Haldûn Nitelemeleri ve Medeniyet Eleştirmenliği

Çalışmanın başlığındaki yerleşik hayat eleştirisi tamlaması yerine medeniyet eleştirisi tamlamasının da kullanılabileceğini ancak bundan bilinçli olarak kaçındığımızı girişte ifade etmiştik. Bunun sebebi, onu bu günün bakış açısıyla bir medeniyet eleştirmeni olarak niteleme ve dolayısıyla anakronizme düşme riskidir.

33 Satı el-Hursi, "İbn Haldûn Sosyolojisi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev.: Mehmet Bayyigit, yıl: 1991, sayı: 4, 226

34 Albayrak, "İbn Haldûn", 595 (Harun Han Şirvani, *İslâm'da Siyasi Düşünce ve İdare*, İstanbul 1965, s. 132'den nakil.).

35 İbn Haldûn *Mukaddime*, 227.

36 İbn Haldûn *Mukaddime*, 114.

37 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 344-345.

38 Albayrak, "İbn Haldûn", 596.

İbn Haldûn günümüzde değişik şekillerde nitelendirilmekte ya da pek çok branşın kurucusu ve önderi olarak sunulmaktadır. Örneğin, Auguste Comte'tan beş asır önce sosyoloji biliminin temellerini atan kişi³⁹, sosyolog⁴⁰, tarihçi⁴¹, bir tarihçi veya sosyolog vs. olmaktan ziyade bir medeniyet kuramcısı⁴², tarih felsefesinin kurucusu⁴³, determinist, pozitivist, tarihî materyalist, ampirist ve rasyonalist⁴⁴, hurafeci, arap milliyetçisi/teorisye⁴⁵, agnostik bir rölativist⁴⁶, siyaset adamı ve düşünürü⁴⁷, filozof ve devlet adamı⁴⁸, bir çöküş teorisye⁴⁹, günümüzün deneysel ve sistematik din sosyolojisinin gerçek bir öncüsü⁵⁰, bir din sosyoloğu⁵¹, ünlü bir İslâm filozofu⁵², tarih ve toplum teorisye⁵³ kimliğine ilaveten bir dinler tarihi yorumcusu⁵³ ve nihayet muhaddis-sosyolog⁵⁴ olarak nitelenmiştir.

İbn Haldûn'un eseri *Mukaddime* ise, bir sosyoloji kitabı veya bir tarih kitabı olmaktan çok dev bir medeniyet ve beşeri ilimler ansiklopedisi⁵⁵, bir sosyoloji klasiği olmak kadar, bir iktisat klasiği⁵⁶, ansiklopedik bir Din Sosyolojisi eseri⁵⁷, bir İslâmî uyanış teorisye⁵⁸ ve Kur'an'ın sosyolojik tefsiri⁵⁹ olarak tavsif edilmiştir.

Böylesi vasıflandırmalar bazı araştırmacılar tarafından bir anakronizm olarak yorumlanmaktadır. Aşağıdaki alıntıda, onu değerlendirme konusunda düşünülen bu probleme karşı bir uyarı yer almaktadır.

- 39 Günay, "İbn Haldûn", 65; krş. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1985, 161-162.
- 40 Süleyman Uludağ, "İbn Haldûn", *DİA*, XIX, İstanbul 1999, 538, Ejder Okumuş, "İbn Haldûn'un Osmanlı Düşüncesine Etkisi" *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 15 yıl: 2006, 141; Akkuş, "İbn Haldûn'un Kelâm İlmine Yaklaşımı ve Yöneltili Eleştiriler", *Usul: İslâm Araştırmaları*, Sayı: 8, Temmuz-Aralık 2007, 109.
- 41 Uludağ, "İbn Haldûn", *DİA*, XIX, 538
- 42 Albayrak, "İbn Haldûn", 589.
- 43 H. Ziya Ülken, *İctimai Doktrinler Tarihi*, İstanbul 1941, 36.
- 44 Albayrak, "İbn Haldûn", 592.
- 45 Cengiz Tomar, "Mit ve Gerçek Arasında: Arap Dünyasında İbn Haldûn Yaklaşımları, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 16, yıl: 2006, 2
- 46 Faruk Yashçimen-Lütfi Sunar, "Sosyal Bilimlerde Bir Yenilenme İmkânı Olarak İbn Haldûn", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 16, yıl: 2006, 145 vd
- 47 Günay, "İbn Haldûn", 65.
- 48 Uludağ, "İbn Haldûn", *DİA* XIX, 538, Akkuş, "İbn Haldûn'un Kelâm İlmine Yaklaşımı", 109.
- 49 Okumuş, "Osmanlı Düşüncesi", 141.
- 50 Salime Leyla Gürkan, "Bir Dinler Tarihi Yorumcusu Olarak İbn Haldûn: Seçilmişlik İnancına Asabiyyet Kavramıyla Bakmak", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 13 Sayı: 39 (Bahar 2009), 341.
- 51 Ejder Okumuş, "Osmanlı Düşüncesi", 141.
- 52 İsmail Yakıt, "İbn Haldûn'a Göre Devletlerin Ömrü ve Osmanlı İmparatorluğu", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2001, sayı: 8, 2.
- 53 Salime Leyla Gürkan, "Bir Dinler Tarihi Yorumcusu Olarak İbn Haldûn: Seçilmişlik İnancına Asabiyyet Kavramıyla Bakmak", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 13 Sayı: 39 (Bahar 2009), 341.
- 54 Köktaş, "Hadis-Sosyoloji İlişkisi" 300. Krş., 313.
- 55 Albayrak, "İbn Haldûn", 591.
- 56 Mustafa Özel, "Bir iktisat klasiği Olarak İbn Haldûn'un Mukaddimesi", *Divân İlmî Araştırmalar*, Sayı 21 (2006/2), 1.
- 57 Günay, "İbn Haldûn", 69, krş. 71.
- 58 Syed Farid Alatas, "İbn Haldûn ve İslâm Reformu: Bir Kavramsallaştırmaya Doğru", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 16, yıl: 2006, 126.
- 59 Okumuş, "Kur'an'ı 'Sosyolojik' Okuma", 339.

Ancak şunun altını çizerek belirtmek gerekir ki, İbn Haldûn'un medeniyet anlayışı ile kendinden önceki, çağdaşı ve sonraki düşünürlerin medeniyet anlayışları arasında farklılıklar olabilir. Bu nedenle özellikle günümüzde medeniyete yüklediğimiz anlamla, İbn Haldûn'un medeniyete yüklediği anlamı aynı saymak bizi yanılgıya düşürebilir. Böyle bir yaklaşım çok açık bir anakronizm örneği oluşturur. Nitekim Müslüman ve Batılı İbn Haldûn yorumcularının İbn Haldûn'u yanlış anlamalarının temelinde de anakronizm yatmaktadır. Günümüzde birçok yorumcu, İbn Haldûn'u pozitivist toplumbilimin öncüsü veya kurucusu olarak görmektedir ki, bu çok büyük bir yanılgıdır. İbn Haldûn, her ne kadar söz konusu bilimlere öncülük yapmış olsa da, pozitivist bir yaklaşım sergilememiştir.⁶⁰

Yukarıdaki alıntıda yer alan pozitivism probleminin, sadece İbn Haldûn'u anlama konusunda değil, sosyoloji veya bu sosyolojiye dayanan din sosyolojisini esas alan ve Müslümanlar tarafından gerçekleştirilen her türlü yaklaşım için söz konusu olduğunu bir *istidrad* olarak burada belirtmekte yarar vardır.

Bu vasıflandırmalara yapılan anakronizm eleştirilerine katılmakla birlikte diğer yandan bu durumun bir gerçekliği işaret ettiğini de hatırlatmakta yarar vardır. Büyük ihtimalle onun çok yönlü ya da öyle değerlendirilmeye müsait oluşu bunda etkili olmuştur. Bu nedenle *Mukaddime*'yi her okuyuşta insanın İbn Haldûn'a ve eserine hayranlığı artmaktadır. Bireysel ve toplumsal hayatın bu denli entelektüelce bir tahlilinin kendisinden sonra onunki kadar başarılı bir şekilde yapılamayışı bunda etkili olmalıdır. Ancak Câbirî'nin şu sözleriyle işaret ettiği noktaya gelecek kadar bir tüketime maruz kalması da onun adına dikkatli olunması gereken bir çizgidir: “*Mukaddime*'de sadece şeytan değil, mümin, inkârcı, kahin, sihirbaz, filozof, tarihçi, iktisatçı, sosyolog, hatta Karl Marks'ın bizzat kendisi bile benimsediği ve reddettiği birtakım şeyler ve İbn Haldûn'un fikirleri hakkında ortaya atmış oldukları herhangi bir yorumu destekleyen bulgulara rastlayabilirler.”⁶¹ Bu türden anakronik yaklaşımlarda romantik duyguların etkili olduğunu şu ifadelerin sahibi dile getirmektedir: “İbn Haldûn'u kimi zaman taltif etmek adına kimi zaman ise fikirlerinin boyutlarını kavrayabilmek adına yapılan karşılaştırma ve eklemlendirmeler genellikle onu sosyal bilimlerin ve modern birçok akımın babası olarak tavsif ederek bitirilmiştir. Literatürdeki bu nostaljik, yarı roman-

60 Şentürk, “Medeniyetler Sosyolojisi”, 104-105. İbn Haldûn ve *Mukaddime* hakkındaki anakronik okumalara ilişkin daha geniş bilgi için bkz. Yalçınmen-Sunar, “İbn Haldûn”, 143 vd.; bir başka örnek için bkz. Süleyman Dönmez, “İbn Haldûn'un Tarih ve Umrân Anlayışına Felsefi-Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 2, Sayı 1, Ocak-Haziran 2002, 36-7.

61 Muhammed Âbid el-Câbirî, “Niçin İbn Haldûn”, çev.: Harun Yılmaz, *Divân İlmi Araştırmalar*, Sayı: 21, (2006/2), 10.

tik ve reaksiyoner eğilimden rahatsız olan Franz Rosenthal (1958) bu durumu “öncü sendromu” (forerunner syndrome) olarak adlandırmıştır. Gerçekten de bir sendrom haline dönüşen bu tür yaklaşımlar son zamanlarda İbn Haldûn üzerine yazılan birçok yazarın da eleştirdiği bir husus olmuştur.”⁶²

Biz yukarıdaki uyarıları dikkate alarak anakronizme düşmesi muhtemel yorumlara ve nitelermelere kapı aralamamak adına, onu bir *medeniyet eleştirmeni* şeklinde nitelermekten kaçınıyoruz.

Sonuç

Toplumsal yapıları bedevî/göçebe ve hadârî/yerleşik hayat şeklinde temel iki kategoride ele alan İbn Haldûn *Mukaddime*'de bu iki yaşam biçimini zaman zaman mukayese etmekte, yerleşik ve şehir hayatını kimi zaman eleştirmektedir. İbn Haldûn'a göre şehir hayatında çok fazla sayıda ahlâkî problem ve kötülük yaşanmaktadır. Bedevî hayatta ise bunun tam tersine insanlar ahlâkî açıdan daha temiz yaşarlar. Bu durum tam da fitrat hadisi ile anlatılmak istenen şeyin somutlaşmış halidir. Ona göre Arapların İslâm'ı kolay kabul etmelerinin sebebi de bu hadiste ifade edilen hilkatlerinin bozulmamış olmasıdır. Kanaatlerini objektif biçimde ortaya koysa da İbn Haldûn'un, göçebeleri ve şehirlileri mukayese ettiği yerlerde daha çok göçebeliğe karşı sempati ile baktığı ve şehir hayatının eksiklerini ortaya koymaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Fakat görüldüğü kadarıyla, İbn Haldûn ve medeniyet ilişkisi gündeme geldiğinde konunun bu tarafı gözden kaçmaktadır. Fakat zaman zaman şehirlilerin olumlu yönlerinden bahsettiği de göz ardı edilmemelidir. İbn Haldûn'un yaptığı işin, bir anlamda medeniyet eleştirisi kapsamında değerlendirilmesi mümkünse de, kendisini böyle nitelermemiş olması nedeniyle onu bizim de bir medeniyet eleştirmeni olarak isimlendirmemiz zor görünmektedir.

İBN HALDÛN'UN MÛLK KURAMININ TEMEL KAVRAMI ASABIYYETİN MAHİYETİ VE TEZAHÛRLERİ

Âdem APAK*

GİRİŞ

Asabiyyet kelimesi a.s.b. kökünden türemiştir. Aynı kökten gelen asabe ise, kısaca baba tarafından kan bağı bulunan akrabanın meydana getirdiği topluluk demektir.¹ Asabeden türeyen asabiyyet ise, kişinin (özellikle baba tarafından) akrabasını, yani asebesini yardıma çağırması neticesinde, onların ister haklı ister haksız olsun, rekabet ettiği kişi ve gruplara karşı davet sahibiyle ortak hareket etmesidir.² Başka bir tanımla asabiyyet, aralarında kan yakınlığı bulunan bir topluluğun bütün fertlerini birbirine bağlayan ve muhtemel bir dış tehlike durumunda onları karşı koymaya sevk eden veya başka bir topluluk üzerine saldırı halinde bütün aile üyelerinin tereddütsüz ortak harekete geçmesini temin eden birlik ve dayanışma ruhudur.³ Asabiyyetle ilgili özgün bir tarif ortaya koyan, asabiyyeti toplumun maddî manevî tüm dinamiklerinin temeli olarak kabul eden İbn Haldûn, asabiyyetin kan bağı üzerine inşa edilmiş olmasını şu şekilde izah eder: Kan bağı insanlık için tabii ve gerçek bir bağıdır. Çok az istisna olmak üzere, yakınlarla herhangi bir haksızlık yapıldığında bu bağ hemen etkisini gösterir. Nitekim akraba olan kişi, yakınının bir zulme uğraması durumunda ona karşı kalbinde bir yumuşaklık hisseder, bunun sonucu olarak da akrabasının derhal bu durumdan kurtulmasını arzu eder ki, bu tavır aslında insanî ve fitrî bir temayüldür.⁴

Arap kabile sisteminde farklı soydan gelenlerin de kabilenin nesebine dahil edildiği dikkate alındığında, asabiyyetin, aynı soya mensup olanların birbiriyle dayanışması şeklinde tanımlanması eksik bir tarif olur. Ayrıca nesep cetvelleri üzerinde bir çok şüphe ve uydurma iddialarının bulunduğu da göz önünde bulundurulduğunda, asabiyyete soy birliğini aşan daha şümulü bir tanım getirme ihtiyacı hâsıl olur. Bu durumda soy ilişkisini de merkeze almak suretiyle asabiyyeti şu şekilde tarif et-

* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Beyrut ts., (Dâru's-Sâdır), I, 605-506; Zebidi, *Tâcu'l-Arûs*, I-X, Beyrut ts., (Dâru Sâdır), I, 384.

2 Zebidi, *Tâcu'l-Arûs*, I, 384.

3 Ateş, Ahmed, "Asabiyyet", *İA*, I, 663; Çağrıncı, Mustafa, "Asabiyyet", *DİA*, 3:453.

4 İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdülvâhid el-Vâfî), I-III, Mısır 1957, II, 484.

mek mümkündür: Asabiyyet, hakikatte nesepleri bir olsun veya olmasın, nesep cetvellerindeki kabile ilişkilendirmeleri ister doğru ister yanlış veya eksik olsun, kabile üyelerinin kendilerinin bir asılda birleştiklerine inanmaları sonucunda, onların her şartta birbirlerine destek olmalarını sağlayan manevî güç ve ortak dayanışma duygusudur. Bu tanımda asabiyyette asıl olan kriter, biyolojik değil, psikolojiktir; yani yakınlık gerçek akrabalık yerine, akraba olduğuna inanmayla gerçekleşir. Tanımda da ifade edildiği gibi, asabiyyetin temeli olan nesepte, bilgiden ziyade inanç asıdır; kısaca asabiyyette aynı soydan gelindiğini bilmek yerine aynı soydan gelindiğine inanmak esastır. Zira Araplarda soy bilinci ve soya bağlanma bir inanç olarak vardır ve bu inanç kabileyi canlı bir bütün haline getirmektedir.⁵ Bu durumda nesep çizelgeleri, kabilenin bilinen gerçekleri değil, doğruluğu konusunda hiç tereddüt edilmeyen kabile inanç esaslarının önemli bir kısmını teşkil etmektedir.

A. ASABIYETİN MAHIYETİ

Asabiyyet kavramını reel ve rasyonel çerçevede açıklayan İbn Haldûn, asabiyyeti beşerin fitrî bir özelliği olduğunu dile getirmekte; onu, en küçük sosyal birlik kabul edilen aileden başlayarak büyük imparatorluklara kadar bütün toplulukların kuruluş, gelişme ve aynı zamanda yıkılışlarında önemli rol oynayan bir kitle enerjisi olarak kabul etmekte; öfke, sevgi, nefret benzeri psikolojik kabiliyetler gibi asabiyyetin de insan hayatında müspet ve menfî tarafları bulunan manevî enerji kaynağı olduğunu ileri sürmektedir.⁶ Benzer şekilde İzzet Derveze asabiyyeti toplumu oluşturan çeşitli güçler arasında bir dengenin sağlanmasında, insanların birbirleriyle savunulmasında, onların haklarının gözetilmesi ve hayatlarının korunmasında çok güçlü bir etken olarak kabul ederek, sosyal hayatta asabiyyetin müspet rolüne ve gereğine işaret etmektedir.⁷ Bu durumda asabiyyetin, toplumu felâkete sürükleyip parçalamakla, ayakta tutmak gibi birbirine tamamen zıt fonksiyonları içinde barındırdığı söylenebilir. Dolayısıyla asabiyyet, hem güvenliğin esası, hem de sıkıntı kaynağı olan; onunla birlikte olununca zaman zaman problem çıkaran, ancak onsuz da yapılamayan iki yüzü de keskin bir bıçak etkisi göstermektedir. Câbirî asabiyyetin bu zıt fonksiyonlarını şöyle ifade eder: Asabiyyet bir taraftan toplayıcı ve birleştiricidir, aynı zamanda da ayırıcı ve parçalayıcıdır. Asabiyyet sebebiyle kabile, birlik içinde çokluk, yarış ve rekabet dairesinde dayanışma üzerine kurulmuş bir cemaat olur.⁸ O zaman asabiyyeti müs-

5 Wellhausen, Julius, *Arap Devleti ve Sukutu*, (çev. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 2.

6 İbn Haldûn, *Mudaddime*, II, 484, Çağrıcı, "Asabiyyet", *DİA*, III, 454.

7 Derveze, İzzet, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, (çev. Mehmet Yolcu), I-III, (İstanbul: 1989), I, 146.

8 Câbirî, Fikru İbn Haldûn *el-Asabiyye ve'd-Devle*, ? 1984, (Dâru'l-Beyzâ), s. 170, 262.

pet veya menfî yöne sevk etmek, ondan fayda elde etmek ve bu sayede toplumun güvenliğini sağlamak, yahut onun sebebiyle felâkete sürüklenmek gerek fertlerin, gerekse toplumların niyet ve davranışlarına bağlıdır.

Kabile, kadim insan topluluklarının yaşadıkları ve tanıdıkları en önemli içtimaî görünüm olduğuna göre asabiyyet, kabilenin bütünlüğünü temin eden ana unsur, kısaca toplumsal nizamın esasıdır. Kabile asabiyyeti günümüzdeki aşırı kavmiyetçiliğin (ırkçılık) belli bazı yönlerini yansıtır. Gerçekte aşırı kavmiyetçilik, kendi ırkına taassup derecesinde bağlı olmayı, ırkının diğer ırklardan mutlak olarak üstün olduğuna inanmayı gerektirir. Kabile asabiyyetinde de benzer bir durum söz konusudur. Nitekim asabiyyet, herhangi bir kabileyi diğer kabilelerden farklı ve üstün tutma düşüncesini barındırır. Bilindiği gibi hem asabiyyette hem de ırkçılıkta asıl çıkış noktası nesep (soy), yani kan bağıdır. Bu sebeple asabiyyeti bir yönüyle ırkçılığın ilk basamağı, ya da bir çeşidi olarak değerlendirmek yanlış olmaz. Ancak bununla birlikte kabile asabiyyeti, ırkçılıkla çelişen bir hususiyet de arz eder: Bir ırkı üstün kabul edip, o ırka mensup olanları bir araya getirmeyi, bütünleştirmeyi hedefleyen ırkçılığın aksine asabiyyette aynı ırka mensup olanları birleştirmek yerine onları farklı gruplara (kabile, cizm, fasîle vs.) bölme, parçalama ve onlar arasında rekabet ve düşmanlık meydana getirme daha ağır basar. Farklı kabile ve aşiretlerin ortak yol takip etmelerini gerekli kılan ve umumî bir şuur olan kavmiyet düşüncesi, bir bütünlük faaliyetini akla getirirken, aksine asabiyyet ayrışmayı ve dağınıklığı çağırır.⁹ Buna göre meselâ bir Arap, kendi asabiyyetinden (kabilesinden) olan zenci bir mevâliyi, başka asabeden olan bir araba karşı üstün tutup bu araba karşı korumak zorundadır. Dolayısıyla aynı ırktan gelen küçük insan grupları arasındaki menfaat ortaklığı, hâkimiyet tesisi veya hayatta kalma mücadelesi rolünü yerine getiren asabiyyeti bu konuda ırkçılıktan ayrı kategoride değerlendirmek gerekir.¹⁰

Asabiyyet kavramı, şovenizm (ırkçılık) kavramlarının yanında bazen milliyetçiliğin de eş anlamlısı olarak kullanılmıştır. Meselâ T. Khemiri, Von Kramer, Salahattin Hudâ Bahş gibi araştırmacılar, asabiyyetle milliyetçiliğin aynı anlama geldiğini iddia etmişlerdir. Buna karşılık F. Gabrieli ise asabiyyetin milliyetçilikten farklı olduğunu ileri sürmektedir.¹¹ Milliyetçilik, genel anlamıyla, bir toplumda milli kültürü hâkim kılmak, başka toplumların baskısından kurtulmak ve bağımsızlık kazanmak için uyanan kültür ve siyaset eğilimi olarak tanımlanabilir. Bir millet içinde birden fazla kabile ve kabileler içinde de daha dar kapsamlı gruplar ve

9 Nasrî, Hâni Yahya, *Asabiyye Lâ Tâifîyye*, Beyrut 1983, s. 11-12, 154-155.

10 Gedikli, Ahmet Ercüment, *İslâm Asabiyye Milliyetçilik*, Ankara 1990, s. 64.

11 Uludağ, Süleyman, *Mukaddime Giriş*, I, 121-122; Gabrieli, F. "Asabiyya", *Ef*, I, 681.

asabiyyetler bulunur. Bu nedenle asabiyyet, ferdi dar bir daire içinde hapseder. Hâlbuki milliyetin dairesi çok daha geniştir; bu topluluğun içinde birbirleriyle yakın akrabalık ve menfaat ilişkisi bulunmayan insanlar da daire içinde kendilerine yer bulabilirler.¹² Sonuç olarak asabiyyetle anlam ilişkisi kurulan kavramlar dar çerçeveden geniş çerçeveye göre dercelendirildiğinde şöyle bir sıralama ortaya çıkar: Asabiyyet, Şövenizm (İrkçılık, Aşırı kavmiyetçilik), Milliyetçilik (Kavmiyetçilik). Burada son iki kategoride aynı soydan gelenleri birleştirme asıl hedef iken, asabiyyette ise aynı soydan gelenlerin daha küçük birim olan kabilelere ayrışması ve parçalanması ön plandadır.¹³

Cahiliye dönemi ve İslâmî tebliğin başlangıcındaki şartlar dikkate alındığında Arapların asabiyyet sınırını aşarak kavmiyet şuuruna erişemedikleri görülür. Başka bir ifadeyle Araplar o dönemde kabileler halinde yaşadıkları için, onlarda millet bilinci gelişmemiştir. Zira bu bilincin oluşabilmesi için Arapların başka milletler ile karşılaşmaları ve bir bütün halinde onlarla hesaplaşmaya girmeleri gerekiyordu. Esasında İslâm'dan önce Arap Yarımadası'na komşu olan Fars, Rum ve Habeş milletleriyle Araplar arasında zaman zaman savaşlar meydana gelmişti. Ancak bunlar hiçbir zaman topyekun bir Arap-Fars/Arap-Rum/Arap-Habeş savaşına dönüşmemiş, çatışmalar adı geçen milletlerin orduları ile onlara komşu bazı Arap kabileleri arasında gerçekleşmiştir. Bu nedenledir ki, İslâm öncesi dönemde Araplarda millet (kavmiyet) şuurundan bahsetmek mümkün değildir.¹⁴ Araplar millet şuuruna ancak başka milletler ile bir bütün halinde mücadeleye/rekabete girdikleri zamanda ulaşabilmişlerdir ki, bu Hulefâ-i Râşidin ve Emevîler dönemi fetihleriyle, özellikle de Abbâsîlerin ilk asrına tekabül eder. Emevîler döneminde Arap-Mevâlî ilişkileri merkezinde görünürleşmeye başlayan ve erken Abbâsîler safhasında tekemmül eden Şuûbiyye¹⁵ hareketi, Araplarda kavmî şuurun, başka bir ifadeyle kavmî asabiyyetin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Öyle ki Araplar ancak bundan sonra kabile sınırlarını aşarak daha üst derecede yer alan Şa'b birliği şuuruna erişebilmişler, bu dönemden itibaren onların nefsindeki kabile

12 Gedikli, *İslâm Asabiyye Milliyetçilik*, s. 64.

13 Hanî Yahya Nasrî, asabiyyet kavramıyla taife kavramını karşılaştırmış, asabiyyeti soya dayalı ferdi ve ictimâî dayanışma ruhu olarak nitelerken, taifeyi ise asabiyyetle çatışan manevî birliktelik olarak tanımlamıştır. Ona göre taife, nesep temelli asabiyyete karşı ideolojik cemaat demektir. (Nasrî, *Asabiyye Lâ Tâifîyye*, Beyrut 1983, s. 146. krş. Kabbâni, Abdülaziz, *el-Asabiyye Bünyetü'l-Müctema'il-Arabiyye*, Beyrut 1997, s. 91, 148-149, 204, 212.

14 Kılıçlı, Mustafa, Mustafa, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, İstanbul 1992, s. 79.

15 Şuubiyye başlangıçta fetihler neticesinde Arapların idaresine giren Arap asıllı olmayanlarla Araplar arasındaki eşitlik meselesini dile getiren, ancak daha sonra zamanla Araplara karşı -onların mevâlîye gösterdikleri tavırlara tepki olarak- mutaassıp davranarak Arap soyuna düşman olan ve Arap olmayan kavimleri Araplardan üstün tutan siyasi fırka, düşünce ve edebiyat akımıdır. (bk. Kılıçlı, *Şuubiyye*, s. 71-75). Ayrıca bk. Zâhiye Karrûra, *eş-Şuubiyye*, Beyrut 1988, s. 65-172.

taassubunun yerini kavmî taassup, yani kavmî (millî) asabiyyet almıştır. Bütün bu değerlendirmeler dikkate alındığında, ilk dönem Arap sosyal hayatı için yaygın içtimaî birliğin kabile, sosyal dayanışma ruhunun ise kabile asabiyyeti olduğunu ileri sürmek mümkün olur.

Kabile asabiyyeti varlığını iki unsurdan alır; birincisi kabile üyelerinin aynı soydan geldiklerine inanmaları¹⁶, diğeri ise kabilenin ortak menfaatidir.¹⁷ Bu iki temel sâik, kabile üyelerinin her şartta birleşmelerine, kabileleri lehine ferdiyetçiliklerinden vazgeçmelerine ve kabileleri adına taassupta bulunmalarına sebep olur.

Kabile toplumunda asabiyyet, çöl sosyal hayatının zorunlu ve tabii neticelerinden birisidir. Zira kabile, ancak asabiyyet sayesinde ayakta durabilmekte, asabiyyet ile varlığını ve güvenliğini sağlayabilmekte ve yine asabiyyet sebebiyle hayatta kalmak için mücadele kuralının geçerli olduğu kabileler toplumunda geçim vasıtalarını elde edebilmektedir.¹⁸ Aynı şekilde, siyasi ve hukukî alanlardaki otorite boşluğunu doldurarak kabile fertlerinin mal, can ve ırz güvenliğinin sağlanması da asabiyyet sayesinde mümkün olmaktadır.¹⁹ Kısacası asabiyyet, kendi içinde tutarlı bir sistem ortaya koymakta, insanlar da ancak bu sistemin sağladığı nizamla hayatlarını sürdürebilmektedirler.²⁰ Dolayısıyla asabiyyet, Arap sosyal hayatının kurulması ve korunması için vazgeçilmez bir kitle enerjisi ve birlik ruhu, Arap toplumunun coğrafi, sosyolojik ve psikolojik gerçeğidir.²¹ Kabileyi insanın bedeni olarak değerlendirmek mümkün olursa, asabiyyeti de bedene can veren, onun her türlü maddî ve manevî faaliyetlerini düzenleyen, canlılığını sağlayan ruh olarak kabul etmek gerekir.²² Ruhsuz beden bir anlamının kalmadığı gibi, bu durumda asabiyyet olmaksızın da kabileden bahsetmek mümkün olmaz.

Kabile asabiyyeti, kabile mensuplarını manevî/sanal bir daire içinde toplayıp, üyelerine mensubiyet şuurunu vererek onlara bağlılık ruhu kazandırır. Yine asabiyyet sayesinde ki, kabileden yaşayan her fert, kendisinin bütün bir cemaatten mes'ul olduğu bilincine ulaşır, aynı şekilde bir bütün olarak kabile topluluğu da kendine bağlı fertlerden her birinin sorumluluğunun idraki içinde olur. Sonuçta kabile için fert, fert için kabile kuralı gerçekleşir; bu durumda adeta fert küçük bir kabile, kabile de

16 Câbirî, *Fikru İbn Haldûn*, s. 258.

17 Cevad Ali, *el-Mufasssal fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, I-X, Beyrut 1993, I, 467; Câbirî, *Fikru İbn Haldûn*, s. 260, 268, 335, 358.

18 Nass, *el-Asabiyyetü'l-Kabeliyye ve Eseruhâ fi's-Şi'ri'l-Emevîyye*, Beyrut 1964, s. 108.

19 Câbirî, *Fikru İbn Haldûn*, s. 294; Çağrıncı, "Asabiyyet", *DİA*, III, 453; Uludağ, *Mukaddime Giriş*, I, 11.

20 Kabbânî, *el-Asabiyye*, s. 15, 69.

21 Câbirî, *Fikru İbn Haldûn*, s. 254.

22 Ateş, Ahmed, "Asabiyyet", *İA*, I, 663.

büyük bir insan haline gelerek kabile-fert ayrılmazlığına ulaşılır, “ben” yerine “biz” duygusu hâkim olur.²³ Diğer taraftan asabiyyet, Arabın nefsinde, uğrunda yaşadığı bir ideale bağlılık şuurunun da temelini oluşturur. Asabiyyeti kutsal hale getiren ve onu bilgidan inanç ve değer düzeyine yükselten de bu özelliğidir. Zamanımızda mezhep, siyasî parti, ideoloji, devlet, vatan-millet unsurlarına bağlılık gibi, insanların uğrunda her türlü fedakârlığı göze aldığı, hatta canını vermeye hazır olduğu değerlere benzer şekilde asabiyyet de bir kabile mensubu için hayatın gayesi olan ve adına kan akıtılan kutsal değerler manzumesini oluşturmaktadır.²⁴

B. ASABİYETİN TEZAHÜRLERİ

Asabiyyet, kabileye hayat veren manevî güç ve kabile toplumunun dinamik enerji kaynağı olduğu için, kabile üyeleri üzerinde çeşitli şekillerde varlığını ve etkinliğini gösterir. Bunların başında kabile övünmesi ile kabile intikamı (kan davaları) gelir.

1. Nesebe Düşkünlük ve Kabile Övünmesi

Araplar, asabiyyet duygusunun tesiriyle kendilerini ve soylarını daima yaratılmışların en üstünü olarak görmüşlerdir. Onlar, tüm hasletlerini atalarından aldıklarına inanarak, asil kabul ettikleri soyları ve nesepleriyle sonsuz derecede iftihar etmişler, bunun için nesep şecerelerini yakın dedelerine kadar uzatmakla iktifa etmeyip, bazen ilk insan olan Hz. Adem'e kadar ulaştırmışlardır.²⁵

Övünme cahiliye şiirinin en önemli mevzularından birisidir. Övgüde bir şahsın taşıdığı taç, ziynet gibi arızî yönler değil, daha ziyade cesaret, cömertlik ve adalet gibi şahsî vasıflar öne çıkarılır.²⁶ Medhin zıt kardeşi ise hicvidir. Kendi soyunu öven kabile mensubunun bunun karşılığı olarak rakip soyu zemmetmesi de icap eder. Burada amaç, rakip kabilenin övgüyle karşılanan hasletlerden soyutlanıp, korkaklık, cimrilik gibi menfi sıfatlarla anılması, bunun sonucunda muhatap kitlenin toplum nazarında küçük düşürülmeye çalışılmasıdır.²⁷

Asabiyyet, kabilenin ortak inancı ve tereddütsüz kabul edilen kutsal değeridir. Bu nedenle kabileler ve fertler soylarını yüceltmeyi, neseplerinin üstünlüğünü dile getirmeyi kendileri için en öncelikli vazife addetmişlerdir. O kadar ki, kabilelerinin adı kötü bir isim de olsa kutsal sayıldığı için kabile üyeleri her ne surette olursa olsun bunun değiştirilmesini

23 Câbiri, *Fıkru İbn Haldûn*, s. 257.

24 Nass, *el-Asabiyye*, s. 105, 139; Kabbânî, *el-Asabiyye*, s. 11.

25 Hittî, Philip, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, (çev. Salih Tuğ), I-V, İstanbul 1980, I, 52.

26 Çetin, Nihat, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul 1973, s. 87.

27 Demiryak-Savran, *Arap Edebiyatı Tarihi Cahiliye Dönemi*, Erzurum 1996, s. 77.

dahi kabul etmemişlerdir. Nitekim Hz. Peygamber (sav) müslüman olmalarının akabinde Benî Zeniyye (Zinakâr oğulları) kabilesinin kötü çağırışım yapan ismini değiştirmek istemiş, fakat kabile mensupları bu teklifi reddetmişlerdir.²⁸ Neseplerine aşırı düşkünlük sebebiyle kabile mensupları başka kabileden bir reise itaat etmemişler, her zaman kendi reisleri idaresinde savaşmışlardır. Kabile nesebi konusundaki aşırı hassasiyet, Arap ferdiyetçiliğinin adeta cemaate yansımış şekli gibidir.

Kabile övünmesi hissi, aynen nesep iftiharında olduğu gibi Arabın bariz özelliklerindedir. Kabilenin aslının (nesep) yüceltilmesinin yanında, şeref ve kahramanlığı ile övünülmesi, kabilenin diğer kabilelere karşı methedilmesi kabile asabiyyetinin alametlerindedir.²⁹ Asabiyyet derecesine göre ferдин övünme şiddeti de farklılık arz eder. Nitekim bir kabilenin ayrı batınları birbirlerine karşı yakın atalarını methetmek suretiyle övünmekte, fakat onlar başka kabilelerle karşılaştıklarında ise onlara karşı müşterek asıllarıyla övünmektedirler. Asabiyyet halkasında olduğu gibi, mufâheret halkası da aile ve batın gibi dar sınırdan başlayıp en uzak kabile asabiyyeti çerçevesine kadar genişleyerek, ancak buna karşılık tesir gücü de azalarak devam etmektedir.³⁰

Cahiliye asrında Arap kabileleri bir yerde toplandıklarında mutlaka mufâdaleye (karşılıklı övünme) başlarlar, menkıbe ve kahramanlık yarışına girmişlerdir. İbn İshâk'ın rivayetine göre insanlar hususiyle hac zamanı el-Muharref denilen yere geldikleri zaman "Ben filan oğlu filanım, şöyle yaptım, babam şöyle yaptı, dedem şöyle yaptı" diye övünme yarışına girmişlerdir.³¹ İlk önce sözlü atışmalarla başlayan bu toplantılar çoğu defa çatışmalara, bazen de bütün kabileleri içine alan kanlı hadiselerle sebep olmuştur. Nitekim İsfahânî, Kureyş'in Şi'âb-ı Mekke'de toplanıp övünme yarışına girdiğini, burada karşılıklı atışmaların gerçekleştiğini ve kabilelerin kavga etmeksizin oradan ayrıldıklarını aktarır.³²

Kabile övünmesi her kabile üyesinin tabî vazifesidir. Ancak bunu asıl ve en iyi şekilde gerçekleştirenler ise kabile övünmesini bir meslekî vazife olarak da gören kabile şairleri ve hatiplerdir. Kuşkusuz asabiyyetin şair

28 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-VIII, Beyrut ts. (Dâru's-Sâdır), I, 292.

29 Kabbâni, *el-Asabiyye*, s. 78.

30 Nass, *el-Asabiyye*, s. 157.

31 İbn İshâk, *Siretü İbn İshâk*, (thk. Muhammed Hamidullah), Konya 1981, s. 77.

32 İsfahânî, *Kitâbü'l-Eğâni*, (thk. İbrahim el-Ebyârî), I-XXXI, Kahire 1970, IX, 3295. Kabile övünmesi sadece İslâm öncesi dönem ile sınırlı değildir. Bu adet in gerek İslâm'ın ilk asrı, gerekse daha sonraki dönemlerinde de devam edeceğini Hz. Peygamber (sav) şu sözleriyle haber vermiştir: "Ümmetimin içinde cahiliye döneminden kalma, onların tamamen terk edemeyecekleri dört adet vardır. Asaletleriyle övünmek, başkalarının soyuna dil uzatmak, yıldızları vesile ederek yağmur beklemek, ölünün arkasından yüksek sesle ağlamak". (Müslim, Cenâiz, 2). Dikkat edildiğinde burada zikredilen iki özelliğ in kabile övünmesi, yani asabiyyetle doğrudan ilgili olduğu görülür.

ve hatiplerin faaliyetlerine tesiri büyüktür. Öyle ki şairin gönlünü coşturan şeyler hep asabiyyet ruhunun yansımalarıdır. Onların eserlerinin çoğu asabiyyet saiki ile ortaya çıkar. Cahiliye şiirinin ana konularının genelde kabileyi övmek ve yüceltmek, düşmanları hicvetmek, hasımlara meydan okumak, soyu intikama teşvik ve düşman kabilelere saldırıya tahrik etmek, kavmin gözünü kırpmadan içine daldığı savaşları aktarmak, savaşta ölenlere mersiye söylemek gibi kabile asabiyyetiyle ilgili, yahut ondan esinlenen davranışlar olduğu görülür.³³ Günümüz toplumlarında siyasi mücadeleler esnasında bir demagogun attığı nutuğa benzer şekilde, şairin şiirleri de bir kabileyi toptan ayağa kaldırmaya muktedirdir. Hulasa dönemin şairleri umumî efkara hem şekil vermişler, hem de onun sözcüsü olmuşlardır.³⁴

Arap şairleri varlıklarını ve sanatlarını kabileleri adına vakfederek, bütün güçleriyle kabile lehine çalışmayı kendilerine zorunlu bir vazife sayarlar. Kabile şairi sanatını asabiyyetin emrinde kabul etmesi sebebiyle, şiirinde şahsî hislerini izhar etmeyi kendisine yasaklar. Onun için, kabilesinin övünmesiyle övünmek, gazabıyla gazaplanmak esastır. Eğer böyle davranmazsa o kınanmaya müstehak olur. Nitekim sanatını kabilesi lehine icra etmeyip şahsî kazanç karşılığında başka kabileleri met-hetmek, cahiliye döneminde hoş karşılanmamış, bu durum şairlerin mal karşılığında şereflerini satmaları olarak algılanmıştır.³⁵

Şair, kabilesine bir zarar dokunduğunda veya soyu kınandığında bu saldırıyı geri püskürtmekle birinci derecede yükümlüdür; bunun için derhal karşı hücumla geçerek kabilesini övmeye ve kahramanlıklarını seslendirmeye başlamalıdır. Kabilesi hezimete uğradığında ise buna mazeret bulmak, çarpışmalar esnasında ölenlere ağıt yakmak, geride kalanları teselli etmek ve düşmanlarını da yakın zamanda intikam ile tehdit etmek onun görevleri arasındadır. Şair, kendi kabilesini övme görevini yerine getirirken, aynı şekilde rakip kabileleri ve onların neseplerini yermek, karşılaştıkları talihsiz hadiselerini hatırlatmak da şairin yapması gereken vazifeler cümlesindedir.³⁶

Arap şairi, asabiyyetten derin bir şekilde etkilenmiş, şiirinin ana konularının asabiyyet tarafından şekillendirilmiştir. Benzer şekilde şair, asabiyyeti aynı derecede beslemiş ve asabiyyet ateşini sürekli canlı tutmuştur.³⁷ Kısacası şiir asabiyyetin önemli bir neticesi olmuş, asabiyyet

33 Cevad Ali, *el-Mufasssal*, I, 477; Watt, *Peygamber ve Devlet Adamı Hz. Muhammed*, (çev.Ünal Çağlar), İstanbul 2001, s. 60.

34 Hitti, *İslâm Tarihi*, I, 142.

35 Demirayak-Savran, *Arap Edebiyatı Tarihi Cahiliye Dönemi*, s. 56.

36 Ali Mazhar, *el-Asabiyye 'Inde'l-Arab*, Mısır 1923, s. 60-61.

37 Demirayak-Savran, *Arap Edebiyatı Tarihi Cahiliye Dönemi*, s. 47.

de şiirden sürekli olarak beslenmiş ve destek almış; cahiliye hayatının bu iki gerçeği karşılıklı ve sürekli olarak etkileşim içinde birbirlerine hayat ve destek vermişlerdir.

2. Kan Davaları/İntikam Savaşları

Kan davası veya kan gütme, bir kimsenin ailesinden, akrabasından (kabile/aşiret) birini öldüren kişiyi, ya da onun akrabalarından herhangi birisini, öldürülenin kanına karşılık olarak öldürmesidir.³⁸ Başka bir ifadeyle kan gütme, aile/akraba/cemaat üyelerinden birini öldüren kimseyi ya da onun aile/akraba/cemaatinden birini öldürmekle uygulanan ölç alma şeklindedir.³⁹ Bu uygulama, özellikle kamu gücünün mevcut olmadığı zaman ve hallerde düşman ailelerinin karşılıklı olarak birbirlerini cezalandırması olarak da tanımlanmıştır.⁴⁰

Arap toplumunda tek etkin bağ, kan bağıdır ve bundan doğan asabiyyet de aynı atadan gelen insanların gerek saldırı gerekse savunma için bir araya getirilmesini emreder. Bu iki tavır (saldırı ve savunma) da kan gütme, yani intikam yasasını gündeme getirmiştir. Dolayısıyla kan bağından kaynaklanan asabiyyetin en önemli tezahürlerinden biri, belki de en etkili ve görünür olanı intikam duygusudur. Buna göre herhangi bir kabileye mensup kişi, başka kabile ferdi öldürdüğü zaman, öldürülenin yakınları, ölenin intikamını almak için katilin kendilerine teslimini istemekle yükümlüdürler. Çünkü, asabiyyet onları intikam almakla sorumlu tutar. Aynı şekilde bir kabile mensubu başka kabileden başka birini öldürürse, katilin kabilesi de maktulün diyetini ödemek başta olmak üzere hadisenin diğer bütün sonuçlarına katlanmak zorundadır. Zira asabiyyet düşüncesi, kabile dışında ferdiyetçiliği tanımaması sebebiyle diğer kabilelerle meydana gelen hukukî ihtilâflarda ferdi ceza ve mükafat uygulamasını kabul etmeyip, kollektif sorumluluğu esas almakta, dolayısıyla bir ferdin suçu, sadece onu işleyene değil, bütün kabileye teşmil edilmektedir.⁴¹ Öldürme olayının intikamını almak, öldürülenin kabilesinin, özellikle de onun en yakın mirasçısının birinci görevi olduğu için, maktulün yakınları katilin ailesinden suçlunun kendilerine teslim edilmesini isterler.⁴² Suçlunun rakip kabileye verilmesi, kabilenin zayıf-

38 Teczan, Mahmut, *Kan Davaları*, Ankara 1981, s. 6.

39 Örnek, Vedat Veyis, *Etnoloji Sözlüğü*, Ankara 1971, s. 130.

40 Ülken, Hilmi Ziya, *Sosyoloji Sözlüğü*, İstanbul 1969, s. 317.

41 İlk adalet sisteminde ferdi sorumluluk olmadığı gibi, gerçek suçluya hiç dokunulmadan onun yakınlarından herhangi birinin cezalandırılmasıyla adaletin sağlandığı düşünülmektedir. Bu genel hüküm Eski Hammurabi yasasında şu şekilde ifade edilir: "Şayet evin yıkılması sebebiyle evin sahibinin çocuğu ölürse, o evi yapan ustanın çocuğunun ölüm cezasına çarptırılması gerekir". (Rousselet, Marcel, *Adalet Tarihi*, (çev. Adnan Cemgil), İstanbul 1993, s. 6.

42 Meydâni, Riyad, "Law in the Middle East: Origin and Development of Islamic Law", (ed. Macid Khadduri-Herbert Liebesny, Washington 1995, s. 225.

lğının bütün rakip kabilelere ilânı anlamına geleceği için, katilin teslimi hadisesi çok nadir gerçekleşir. Zira katilin kabilesi, cinayet işleyen evladını himaye hissiyle ve kabilenin itibarının zedeleneceği düşüncesiyle onu düşmanlarına teslimden kaçınır, çok mecbur kalırsa da teslim etmek yerine katili bizzat kendisi öldürmeyi tercih eder.⁴³ Bu durumda karşılıklı olarak himaye gerçekleşince genel teamül, katilin kabilesinin maktulün kabilesine diyet teklif etmesidir. Diyete olumlu cevap verilirse muhtemel bir çatışmayı önlemek mümkün olabilir. Suçlu tarafın öldürülenin kabilesine göre güçlü olması durumunda diyet, maktulün yakınları tarafından istemeyerek razı olunan zorunlu bir çözüm olur.⁴⁴ Bu çözüm, İslâm öncesi dönemde de uygulanmakla birlikte, oç alma yönündeki kuvvetli eğilim ve toplumsal baskı, diyetin tercih edilmesini zorlaştırmıştır. Baskıyı hafifletmek için takiyye denilen bir çözüm üretilmiştir ki, buna göre –eğer katil olayı kabile içinde gerçekleşmişse– problemin çözümü için gökyüzüne ok fırlatılması teklif edilir, ok kanlı düşerse kisas istenir, değilse diyete razı olunurdu.⁴⁵ Diyetin gerçekleşmemesi durumunda intikamın alınması için savaştan başka çare kalmamış demektir.

Cahiliye dönemi Arap tarihinde intikam sebebiyle Eyyâmü'l-Arab denilen birçok hadise meydana gelmiş⁴⁶, bu olaylarda her kabile ya ölen, ya da öldürülenler tarafında yer almış, bazen cinayetle hiç ilgileri bulunmadığı halde sırf anlaşmalı (halif) olmaları sebebiyle başka kabileler de muharebelere iştirak etmek zorunda kalmışlardır. Çatışmalar, intikam almak için kabileler yahut bir kabile içindeki ayrı batınlar arasında uzun süren karşılıklı saldırılara sebep olmuş, öldürülenlerin arkasından yeni düşmanlıklar gündeme gelmiş, daha da tehlikelisi intikam hissi miras olarak sonraki nesillere aktarılmıştır.⁴⁷ Bu savaşlarda ancak bir çok kayıp yaşandıktan ve her iki kabile yok olma tehlikesiyle karşı karşıya geldikten sonra diyete müracaat edilerek çarpışmalar durdurulmaya çalışılmıştır.⁴⁸

Cahiliye döneminde çeşitli sebeplerle meydana gelen savaşlar sürekli olarak intikam duygusunu canlı tutmuştur. Kabilenin intikamını almak,

43 Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara 1971, s. 89. Nadir olarak da, katilin yakınları maktulün yerine öldürülmek üzere kabilelerinden bir kişiyi karşı tarafa teklif ettiklerinde, genellikle aralarında yoksul birini seçerlerdi ki, buna kebşü'l-fida= fidiye keçisi/ fidiye kurbanı" adı verilmektedir. (bk. Cevad Ali, *el-Mufasssal*, V, 581).

44 Bardakoğlu, Ali, "Diyet", *DİA*, IX, 473.

45 Âlûsi, *Ukûbâtü'l-Arab fî Cahiliyyetihi*, (nşr. Muhammed Behcet el-Eseri), I-II. ? 1984, II, 67.

46 Kan davaları sadece Araplara mahsus sosyal hadiseler değildir. Diğer milletlerdeki (Eski Yunanlılar, Germanler, İskandinavlar vs.) kan davaları hakkında bk. Tezcan, *Kan Davaları*, s. 10-13, 16-20.

47 Bu savaşlar hakkında bk. *Eyyâmü'l-Arab Fî'l-Cahiliyye*, (Hz. Muhammed Ahmed Câdül-Mevlâ Bek-Ali Muhammed el-Becâvi-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), ts., (el-Mektebetü'l-İslâmiyye).

48 Nass, *el-Asabiyye*, s. 120.

ancak düşmana aynı acıyı tattırmakla mümkündü. Kaldı ki, Araplara göre kan yine kanla temizlenirdi ve intikam uğruna ölenin kanı boşa akmazdı.⁴⁹

Kabileler arasında uzun yıllar süren düşmanlıklara sebep olan intikam düşüncesi, şaşkırtıcı bir şekilde gerek ferdin, gerekse kabilenin hayatını sürdürebilmesi için aynı zamanda hayat sigortası işlevini de yerine getirmektedir. Öyle ki, intikam düşüncesi, kabile toplumunun varlığını sürdürebilmesi için gereklidir, demek yanlış olmaz. Çünkü herhangi bir hukuk sistemi ve yargı makamının bulunmaması sebebiyle kabileler arasında sükûnet ancak kısasa kısas şeklindeki kan davaları ilkesiyle sağlanabilmiştir.⁵⁰ Zira bir kişinin diğerini öldürmekten veya ona eziyet etmekten kaçınması, ona insan olarak duyduğu saygıdan değil, onun kabilesinin yapacağı misillemeden (kisas) duyduğu korkudan kaynaklanıyordu.⁵¹ Bu kanunun gölgesinde bir Arap, kendisine herhangi bir saldırı vuku bulması halinde intikam kuralının işleyeceğinin bilinci ve güveniyle ıssız çöllerde rahat bir şekilde dolaşabilmiş ve bu sayede kendini emniyet altında hissedebilmiştir. Yine bu intikam sebebiyle yeni savaşlara meydan verilmemesi için kabile saldırılarında mümkün olduğunca kan dökmekten sakınılmış, çarpışmalar esnasında insan kaybının en aza indirilmesi için her zaman âzamî hassasiyet gösterilmiştir.⁵² Bu sebeple kabile dayanışmasının bir tezahürü olan kan davaları, öldürme suçunun kolayca ve sorumsuzca işlenmesini engellemek için çöl hayat şartları dikkate alındığında belki de tek çözümdür.⁵³ Dolayısıyla intikamın sonucu olan kisasın gayesi sadece kan gütme hissinin tatmini değildir; kısısta en az onun kadar önemli olan diğer bir sonuç, suçların kolayca işlenmesinde caydırıcılığı temin etmek, daha da önemlisi öldürmeyi zorlaştırmak suretiyle nispeten güvenli bir sosyal ortam oluşturmaktır.⁵⁴ Bu durumda intikam düşüncesi ve uygulamasının aynen asabiyyette olduğu gibi Arap sosyal hayatının bir sonucu, tabii bir görünümü, belki de bir ihtiyacı olduğunu söylemek yanlış olmaz.

İntikam almak kabile mensubu için zorunlu bir görevidir. Bununla yükümlü olan kişi, hedefini gerçekleştirinceye kadar zaruri ihtiyaçlar dışında içki içmek, et yemek, elini suya sürmek gibi faaliyetleri kendisine yasaklamakta, hayatını şiddetli bir mahrumiyet içinde sürdürmeye

49 Cevad Ali, *el-Mufasssal*, V, 581.

50 Hodgson, M.G.S., *İslâm'ın Serüveni*, (çev. Komisyon), I-III, İstanbul 1995, I, 87.

51 Watt, *Devlet Adamı*, s. 181.

52 Nass *el-Asabiyye*, s. 120.

53 Watt, *Hız Muhammed Mekke'de*, (çev. Rami Ayas-Emrullah Yüksel), Ankara 1986, s. 24.

54 Cevad Ali, *el-Mufasssal*, V, 578.

çalışmaktadır.⁵⁵ İntikam almakla yükümlü olan şahıs ve kabile sadece yakın asabiyyetinin telkiniyle değil, aynı zamanda sosyal baskıya da maruz kalır. Zira Arap sosyal hayatında intikamını al(a)mayan kabile veya şahıs şiddetle kınanmakta, sürekli bir şekilde toplumsal baskı altında tutulmaktadır.⁵⁶

Kabile övgüsünde olduğu gibi, kabile intikamının alınmasında da şairlerin önemli görev ve sorumlulukları vardır. Eğer bir kabile başka kabileden intikam almakta yavaş davranırsa, kabile şairinin derhal devreye girerek soyunu ayıplamaya, öldürülenlerin intikamının alınması için kardeşlerini tahrik ve teşvik etmeye başlaması gerekir. Şairler, ailelerini ölünün kanını almaya sevk edinceye kadar bu faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Kabile şayet ölüleri için diyete razı olursa, o zaman da şairler, kanı (savaş) değil, sütü (diyet) tercih etmeleri sebebiyle kabile ileri gelenlerini tenkit etmişler, onları intikam alma konusunda korkaklıkla suçlayarak tekrar savaşa döndürmeye çalışmışlardır.⁵⁷

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse asabiyyet, kabile asabiyyeti veya Arap asabiyyeti, genelde kabile birlikleri, özelde de Arap toplumu için marazî, anormal ve içtimâî bünyeden atılması gereken bir unsur değil, İbn Haldûn'un da dikkat çektiği gibi, bilakis çeşitli sebeplerden etkilenecek tesir gücü artan veya azalan, tabiî ve fitrî bir insan ve toplum gerçeğidir. Asabiyyet gerek kabile mensubuna, gerekse kabile toplumuna iki önemli sorumluluk yüklemektedir. Bunlardan birincisi kabilenin nesebi ve üstünlüklerine sahip çıkıp bunlarla iftihar edilmesi, diğeri ise her şartta kabile intikamının alınmasıdır. Bunların ihmal edilmesi kabile fertleri için mutlak kınanma vesilesi olduğu gibi, kabile bütünlüğü ve dayanışmasını tehdit eder. Bu iki önemli görevin yerine getirilmesi, her kabile üyesinin görevi olmakla birlikte, bu konuda asıl sorumlu, görevli ve yetkili olanlar kabilenin şair ve hatipleridir.

55 Meselâ Bedir yenilgisinin ardından intikam yemini eden Ebû Süfyan, yukarıda saydığımız dünya nimetlerini intikamı alıncaya kadar kendisine haram kılmıştır. (İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebevîyye*, (thk. Mustafa es-Sakkâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhafız Şelebi), I-IV, Beyrut ts., III, 47).

56 Nass, el-Asabiyye, s. 128. Araplar arasında intikamı teşvik amacıyla şöyle bir inançtan bahsediler. Araplar bir adam öldürüldüğünde şayet intikamı alınmazsa, onun başından bir kuşun (Hâme Kuşu) çıkacağına ve "beni sulayın" diye bağracağına inanmaktadırlar. Buna göre ancak kan dökülüp intikam alınınca kuşun susuzluğu gider ve bağırmayı bırakır. (Zebidi, *Tâcü'l-Arûs*, IX, 112; Cevad Ali, *el-Mufassal*, VI, 126).

57 Bu konuda örnekler için bk. Âlûsi, *Ukûbât*, II, s. 39-58.

III. OTURUM

SON OSMANLI VAK'ANÜVİSİ ABDURRAHMAN ŞEREF EFENDİ VE İBN HALDÛN

Mehmet DEMİRYÜREK*

Tarih-i Devlet-i Osmaniyye'de İbn Haldûn

Abdurrahman Şeref Efendi'nin *Tarih Musahabeleri* dışında en çok tanınmış eseri *Tarih-i Devlet-i Osmaniyye*'dir. Dönemin yüksek seviyeli okulları için ders kitabı olarak yazılan bu eserin "Mukaddime" (Önsöz) bölümünde Abdurrahman Şeref Efendi İbn Haldûn'a ve onun tarih felsefesine yer verir. Ona göre;

Mekâtip (okullar) için ders kitabı yazmak müşkilâtı (zorlukları) en ziyade (fazla) Tarih'te zahir ve aşikâr (açık) olup çünkü vakayî'in (olayların) sırasıyla zikr ve ta'dadından (söylenmesi ve sayılmasından) ibaret olan muhtasarât (özetlemeler/kısaltmalar) bu fennin ders olarak okutulmasından intizar olunan (beklenen) menâfii (faydaları) mutazammın olmadığı (içermediği) halde tafsilâta (ayrıntulara) girişmek dahi fayda ve imkânın haricindedir (dışıdır.) Hakim-i zü-fünûn (üstad) İbn Haldûn'un bu fende (bilimde) açtığı çığır ki elyevm (bugün) Avrupalılar nezdinde (tarafından) gayetle mergûb (oldukça beğenilen) ve Hikmet-i Tarih (Tarih Felsefesi) ismiyle ma'ruftur (bilinmektedir) ve havadis-i günüyye (günlük olaylar) ve tağvirât-ı şeniyyeyi (gerçekten meydana gelen değişimleri) tecârüb (tecrübeler) ve müşahedât-ı şahitlikler) mütetabiadan (birbirini izleyen tecrübeler ve şahitlikler/tanıklıklardan) münbais (doğan/ileri gelen) bir kanun-ı nazariyye (teorik bir kanuna) tabi farz ederek (bağlı kabul ederek) vukuatın (olayların) sadece suret-i cereyanını (oluş şeklini) nakil ve hikâye (nakledip anlatarak) ile iktifa etmeyip (yetinmeyip) esbâb (sebeplerini) ve netâicini (sonuçlarını) dahi taharri (araştırma) ve istiksa (özünü kavrama) ve ahvâl-i cariyeden (olup biten olaylardan) sûver-i atiyeye (geleceğin manzaraları ve hallerine) intikal eylemektir (geçiş yapmaktır.) İşte terbiye-i tarihiyyeyi (tarih eğitimi) tazammun eden (kapsayan/içeren) yalnız bu tarik-i müstahsendir (güzel yoldur.)

Devlet-i Ebed Müddetimizin (ölümsüz devletimizin) tarihini mekâtibde (okullarda) tedris olunmak (öğretilmek) üzere telhis ve tedvin eden (özet olarak yazıp kitap haline getiren) erbab-ı himmet (bir şeyler yapmak isteyenlerin) bu noktayı çendân nazar-ı dikkate almadıkları (bu noktayı o kadar dikkate almadıkları) eserlerinde görülmektedir.

* Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi.

İbn Haldûn'un Tarih Felsefesi

Ahmet Arslan İbn Haldûn'u tarih felsefesini şöyle özetlemektedir:

İbn Haldûn bir devletin ortaya çıkması, gelişmesi, en yüksek noktasına erişmesi ve çözülmeye gitmesi ile bir ailenin belirmesi, sivrilmesi, çözülmeye gitmesi arasında sıkı bir paralellik kurmaktadır. Ona göre böyle bir ailenin şeref ve prestiji, birbirini takip eden dört neslinde başlıca şu safhalardan geçer. I. Birinci nesil veya baba. Bu nesil veya baba, ailenin şeref ve şöhretini (al-macd) kurar (bani al-macd). II. İkinci nesil veya babanın oğlu. Bu, şeref ve şöhreti devam ettirir. III. Üçüncü nesil veya bunun oğlu. Bu sözü edilen şeref ve şöhreti elde tutmaya çalışır. IV. Son olarak bundan sonra gelen nesil veya onun oğlu. Bu ise bütün bunları yıkar. Bu nesillerin sayısı beş veya altı olabilir. Ama kural olarak sözü edilen şeref ve prestij dört nesilde sona erer."... "Zaman olarak da bir devlete 120-130 yıllık bir ömür tanır." "Ona göre her devlet veya hanedanlık, sayısı kural olarak beşi geçmeyecek, birbirinden farklı karakterlerle ayrılan devrelerden geçmek zorundadır. Bu devrelerden birincisi, devletin veya hanedanlığın 'kuruluş' devresidir... Devleti eline geçiren grup, henüz bedevî hayatından getirdiği alışkanlıklarını terk etmemiştir. Bu grubun üyeleri mütevazı, kanaatkâr bir hayat tarzını devam ettirmektedirler... İkinci devre, mülkü elinde tutan kimsenin kendi kabilesi üzerinde de otoritesini tesis etmeye, mülkü ve onun nimetlerini yalnız kendi için istemeye gittiği devredir. Bundan sonraki devre, artık mülkün meyvelerinin toplanmaya başlandığı 'rahatlık çağı'dır (tavr-al farağ). Bu meyveler insan tabiatının sahip olmak istediği servet, mal, adını ölümsüzleştireceği düşünülen eserler, şan ve şöhret gibi şeylerdir. İbn Haldûn'a göre, bu devre devletin en mükemmel biçimine eriştiği devredir... Bu devre de yerini devlet sahibinin artık durulduğu barış ve huzur içinde yaşamak istediği dördüncü bir devreye bırakır (tavr-al kunu va'l musalama). Bu devrede hükümdar kendisinden önce gelen atalarının bıraktığı şeylerle yetinir. Benzeri olan hükümdarlar ile iyi ilişkiler içinde rahat ve huzurlu bir hayatı arar. En doğru yolun kendisinden önce gelenlerin bıraktıkları örnekleri taklit etmek olduğunu düşünür... Bundan sonra beşinci ve sonuncu devre gelir. Bu, israf, saçıp savurma devresidir (tavr-al israf va'l tabzir). Bu devrede hükümdar, kendisinden önce gelen atalarının biriktirmiş olduğu her şeyi, arzu ve zevkleri uğruna saçıp savurur. Bunun yanında devlet makamlarına ehliyetsiz kişileri geçirir. Böylece atalarının kurmuş ve yükseltmiş oldukları devletin temellerini tahrip eden ve onun yıkılmasına gidecek süreci başlatır.

İbn Haldûn devletlerin ve hanedanların yaşamı arasında bağ kurmakta ve tarihte belli kanunların varlığını ifade etmektedir. Abdurrahman Şeref Efendi bu görüşten etkilenmiş görünmektedir. Emevî Devleti'nin zayıflamasından bahsederken şöyle der: "*Lakin ber mukteza-yı hüküm-i ezeli her kemâlin bir zevali olmak kanun-ı umûmîyyesine Devlet-i Emevîye dahi ittiba ile şikve ve satvetine Ömer bin Abdülaziz'den sonra alâim-i sükûn ve inhitâta nümâyân olmuştur.*"

Osmanlı Tarihi'nin Dönemlendirilmesi

Bütün devletler canlı bir organizma gibi doğacak, gelişecek ve büyüyecek ve sonunda ölecekse Osmanlı Devleti'nin sonu ne olacaktır? XIX yüzyılın ikinci yarısında, özellikle okullar için yazılan tarih ders kitaplarında Osmanlı Devleti tarihi çeşitli safhalara ayrılmış ve uzantıları bugüne kadar gelen bir sınıflamaya tabi tutulmuştur. Bu anlayışı başlatan kişi Ahmet Vefik Paşa'dır. Onun tarafından yazılan *Fezleke-i Tarih-i Osmani* adlı bir eser vardır. Bu kitabın birinci baskısının basım tarihi belli değildir ve *Ceride-i Havadis* nüshalarında Ahmet Cevdet Paşa imzasıyla yayımlanmış ise de bu eseri yazan Ahmet Vefik Paşa'dır.

Mükrimin Halil Yınanç'a göre "Bu küçük kitap tıpkı Avrupa'nın mektep tarihleri tarzında, Osmanlı tarihini teşekkül, terakki, tekâmül ve inhitat nokta-i nazarından devrelere ayrılmış ve her fasılda teşkilat ve medeniyet hakkında malumat verilmiştir. Paşa'nın bu eseri kendisinden sonra bu yolda tedrisi veya terkibi eserler yazmak isteyen kimselere rehber olmuştur."

Mükrimin Halil Yınanç "inhitattan" bahsetmekte ise de Ahmet Vefik Paşa'nın eserinde böyle bir bölüm yoktur. Ahmet Vefik Paşa'ya göre;

Cihânın hali daima bir kararda durmamasıyla Devlet mesâlihine niş ve tabiatı altı defa tağyir edip bu altı müddetin her biri tarih-i hicretin yüz seneden ibaret olan birer asrına tesadüf etmiştir. Her asrın vakayı'î bu kitabın birer faslı ittihaz olunup fasl-ı evvelde bina-yı devletin tesisine ve fasl-ı sanide tevsî-i memlekete nasıl akdem olunduğu ve fasl-ı sâlisde âl-i Osman evc-i ittila-yı şan ve azimete terfî ettiği ve fasl-ı râbi'de kavanîn ve nizâmâtın bazı mer-tebe ihlâli askerinin itaatten çıkmasına ve milletin ihtilâlîne netice verdiği ve bu fenalığın müstevcib-i zaaf olarak fasl-ı hâmisde artık umûr-ı hariciyyece hayli mazarrâtı müstelzim olmuş ise de fasl-ı sâdisde yine teceddüd-i usûl-i hükûmete karar vererek mihr-i saltanat tekrar kesb-i fer ve şevket eylediği şerh ve beyân kılınmıştır.

Görüldüğü gibi, Ahmet Vefik Paşa, Osmanlı Tarihini –herhalde ilk kez– her biri bir asra tesadüf eden altı bölüme ayırmıştır. Bu bölümler şunlardır:

1. Osman Bey'in padişah olmasından Yıldırım Bayezid'in ölümüne kadarki 106 yıllık dönem
2. 11 yıllık fasıla-i saltanat dönemi de dahil olmak üzere Çelebi Mehmet döneminden II. Bayezit'in ölümüne kadarki 113 yıllık dönem
3. Yavuz Sultan Selim Döneminden III. Murat'ın ölümüne kadarki 85 yıllık dönem

4. III. Mehmet Döneminden II. Süleyman'ın ölümüne kadarki 99 yıllık dönem
5. II. Ahmet Döneminden I. Abdülhamit'in ölümüne kadarki 101 yıllık dönem
6. III. Selim Döneminden Abdülmecit'in ölümüne kadarki 75 yıllık dönem

Ahmet Vefik Paşa'nın eserinin yayımlandığı yıllarda yazılmış ve konusu Osmanlı Tarihi olan eserlerin hepsinde Ahmet Vefik Paşa'nın örnek alındığını ve bölümlenme usûlünün benimsendiğini düşünmek yanlıştır. Bu cümleden olarak 1293 (1876) tarihinde, Sami Aziz ve Şevki tarafından yazılan *Mirat-ı Tarih-i Osmanî* adlı eserde böyle bir bölümlenmeye rastlanmamaktadır. Yine 1291 (1874) tarihinde Selim Sabit Efendi tarafından yazılan *Muhtasar Tarih-i Osmanî*'de, 1307 (1890) tarihinde Ali Nazima tarafından yazılan *Tarih-i Nazima*'da, 1307 (1890) tarihinde Galip tarafından yazılan *Müntehabat-ı Tarih-i Osmanî*'de ve 1309 (1892) tarihinde Ateşizâde Mehmet Bedrettin tarafından yazılan *Telhis-i Tarih-i Osmanî* gibi, hepsi de eğitim amaçlı yazılmış eserlerde böyle bir bölümlenmenin olmadığı görülmektedir. Ancak yine o dönemde yazılan ve Osmanlı Tarihini konu alan bazı eserlerde de bu usûlün varlığı müşahede edilmektedir. Bu konuda Abdurrahman Şeref Efendi'nin eserinden önce yazılıp yayımlanmış ve ona rehberlik ettiği anlaşılan şu iki eseri de zikretmek gerekmektedir. Bunlardan birincisi 1298 (1881) tarihinde yayımlanan Ahmet Mithat Efendi'nin *Devlet-i Osmaniyye* adlı eseridir. Yazar bu eserde Osmanlı tarihini şu bölümlere ayırmış ve şöyle isimlendirmiştir:

1. Devr-i İstila-yı Osmaniyan (1299-1574): İbtida-yı istiklalden beliye-i Timur'a kadar, beliye-i Timur'dan İstanbul'un fethine kadar, (Devr-i İstilanın gayeti)
2. Devr-i İnhitat-ı Osmanî (1574-1789): Devr-i vukûf, devr-i sahih-i inhitat)
3. Devr-i Teceddüd ve Tanzimat (1789-1876)

İkinci eser ise 1302 (1885) tarihinde yayımlanmış olan ve Mehmet Vefik tarafından yazılan *Telhis-i Tarih-i Osmanî* adlı eserdir. Bu eserde ise şöyle bir bölümlenme ve isimlendirme yapılmıştır:

1. Devlet-i Osmaniye'nin zuhûr ve İntişar ve tesisi (699-857) (Devlet-i Osmaniye'nin zuhûrundan Timur İstilasına kadar, Timur dahiyesinden İstanbul'un fethine kadar)
2. Devlet-i Osmaniye'nin takaffül ve devr-i istilas (857-986) (İstanbul'un fethinden Sokullu Mehmet Paşa'nın ölümüne kadar)

3. Devr-i Tevakkuf ve İnhitat (986-1203) (Sokullu Mehmet Paşa'nın ölümünden III. Selim zamanına kadar)
4. Devr-i Teceddüd ve inkılâp (1203-1277) (III.Selim döneminden Gülhane Hatt-ı Hümayununa kadar, Gülhane Hatt-ı Hümayunun- dan zamanımıza kadar)

Abdurrahman Şeref Efendi ve Osmanlı Tarihi'nin Dönemleri

Abdurrahman Şeref Efendi, *Tarih-i Devlet-i Osmaniye* adlı iki ciltlik eserinde sadece siyasi olayları ele almakla kalmamış kültür ve medeniyet tarihine ait konuları da ele almıştır ki bu konuda ona rehberlik eden Ahmet Vefik Paşa ile Mustafa Nuri Paşa'nın eserleridir. O, *Tarih-i Devlet-i Osmaniye* adlı eserini yazarken Osmanlı Tarihini bölümlere ayırmıştır. Onun bölümlemesi ve bu bölümlemede temel aldığı tarihler şu şekildedir:

- a) "Teessüs ve Tezelzül" (Kuruluş ve Sarsılma, 1300-1403)
- b) "İntibah ve Te'yid" (Toparlanma ve Güçlenme, 1403-1512)
- c) "Şükûh ve İkbâl" (Ululuk, Büyüklük ve Mutluluk, 1512-1595)
- ç) "Tevakkuf ve Teşettüt" (Duraklama ve Dağılma, 1595-1789)
- d) "Teceddüdât ve Terakkiyât" (Yenilenmeler/Yenileşmeler ve İlerle- meler, 1789-1856)

İbn Haldûn, Ankara Savaşı ve Abdurrahman Şeref Efendi

Abdurrahman Şeref Efendi, 1402 Ankara savaşını değerlendirirken, bu olaydan önceki gelişmelerin nedenlerine değinmekte ve şöyle yazmaktadır:

Ancak bu şa'âşa-i kemâl içinde müverrih-i zü-funun, İbn Haldûn'un tabayi-i düvel hakkında vaz' eylediği kavanân-i nazariye hükmünce inhitat-ı hafî alayimi lemean ediyordu... Diğer taraftan İbn Haldûn'un kavlince asıl bais-i tenezzül-i ümem olan ahvâl ki servet-i ganâim ile tereffuh ve ten'im mevsimi erişip muhrib-i i'tisam olan safa ve sefeh-i şahsi ve selatin-i kadimeye caygir olmak ve ahlâk-ı umûmiyyeye birdenbire hâlel gelmektir, hasb-el mevsim bu halat asârı sernüma-yı zuhûr oldu.

Bu haller gerçi pek az müddet sürdüyse de salabet-i milliyemizin nim-heva ile mütezelzil olduğunu müş'ar ve meslekte böyle tebeddül-i ser'i vuku'u saltanat-ı seniye-i müebbede için zarar ve hatayı mucib idi. İşte Ankara muharebesi bu hakaiki bi-tamamiha izhar ile İbn Haldûn'un kaide-i nazariyesine bir delil daha irad etmiş ve fakat savn-ı samedani Osmanlı ocağının ihyasına müteallik ve erzani buyurulmağın hakim-i zü-fünûnun kanun-ı nazariyesini bozmağa da birinci misal olmuştur... Lütf-ı hak bu hanedana yaver ve murad-ı ilahi hakim-i zü-fünûnun kaide-i mevzuasına bu devlet-i ebed müddet ile istisna izharı suretinde cilveger olmağla...devlet kuva-yı kadimine vasil olmuştur.

Abdurrahman Şeref Efendi ve Tarihçinin Vazifesi

Abdurrahman Şeref Efendi'nin, Ankara Savaşı'nı değerlendirirken kullandığı "Eğer ihya-yı hanedan-ı Osmanî murad-ı ilâhi olmasa idi, Cenab-ı Kadir-i mutlak fezail ve kemalât-ı beşeriyeyi bir zatta cem' ederek öyle bir hengâme-i fetrette bu devlete bahş ve ihsan etmezdi." şeklindeki ifadesi, onun bazen olayların sebebinin ilâhi bir güce bağladığını da göstermektedir. Ama aynı zamanda "Saltanat-ı seniyyenin o tarihlerde iktidar ve ikbalde bir derece-i âliyyül-alâ ve kavanin ve nizâmâtının mertebe-i kemale vüsûlü ve ondan sonra yavaş yavaş nizâmâta sûriş ve usûle riayetsizlik turpanıyla iki yüz sene enva-ı gavâil içinde uğraşarak asr-ı hazır ibtidalarına erkan-ı rükniyesinin teceddüdüyle itilası hep tecelliyâtan ise de müverrihînin hadisat-ı tarihiyenin esbabını taharri ve istiksa ile memur olduklarından satvet ve kudret-i salifenin esas-ül esası olan nizâmât ve teşkilât-ı kadimemizle suret-i teşvişlerini ber verch-i ati zikir edelim" diyerek tarihçinin görevinin ne olduğunu da açıklamaktadır.

Abdurrahman Şeref Efendi'nin, bazı olayların nedenini ilâhi sebeplere bağladığını gösteren başka ifadeleri de vardır. Örneğin, çeşitli eserlerinde yer alan "takdir-i ezeli...", "ne çare ki hüküm-i kadir...", "bi-hikmet-i Teâla büyük bir bozguna giriftar oldu.", "hüküm-i kadir yerini buldu." gibi ifadeleri bu anlamda değerlendirmek mümkündür.

O, Osmanlı Tarihini İslâm tarihinin bir parçası olarak değerlendirmektedir. *Tarih-i Devlet-i Osmaniyye* adlı eserine İslâm tarihinin özeti ile başlar. Emevîler zamanında İspanya'da Müslüman ordularının yenilmesi ile Köprülü Fazıl Ahmet Paşa'nın ölümü arasında şöyle bir bağ kurmaktadır: "114 tarihinde Fransa'da Puwatya muharebesinde şehit olan Endülüs emiri Abdurrahman el-Gafiki ile Fazıl Ahmet Paşa'nın şهادetleri kadar Devlet-i İslâmiye'ye tesir eden vekayi azdır."

Sonuç

1853-1925 yılları arasında yaşamış olan Abdurrahman Şeref Efendi, birçok Osmanlı tarihçisi gibi, İbn Haldûn'u tanımakta ve onun tarih felsefesi hakkında yeterli bilgiye sahip bulunmaktaydı. Ancak İbn Haldûn'un, özellikle devletlerin/hanedanların ömrü konusundaki görüşlerini aynen benimsediği söylenemez. Abdurrahman Şeref Efendi, özellikle Ankara Savaşı'nı değerlendirirken İbn Haldûn'u hatırlar ama "ilahî bir müdahale sayesinde tarihin gidişatının değişebileceğine" inanır.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında, özellikle eğitim amacıyla yazılmış tarih kitapları, Osmanlı Tarihi'nin dönemlere ayrılarak ele alındığı görülmektedir. Bu sınıflandırmanın temelini İbn Haldûn'un görüşlerinin oluşturdu-

ğu söylenebilir. Abdurrahman Şeref Efendi'nin Osmanlı Tarihi'ni dönemlere ayırırken kendisinden önce yapılmış sınıflandırmalardan etkilenmiş ve benzer bir dönemlendirme yapmıştır. Ancak son aşamada, Mehmet Tevfik ve Ahmet Mithat Efendi gibi, İbn Haldûn'un görüşünün aksine, devletlerin yıkımdan kurtulabileceğine inanır. Zaten sınıflandırmasının son kısmı "inhitat/yıkılış" değil, "teceddûdât ve terakkiyât (yenilenmeler ve ilerlemeler)" başlığını taşır.

KAYNAKÇA

- Ahmet Arslan, *İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987.
- Mehmet Demiryürek, *Tanzimattan Cumhuriyete Bir Osmanlı Aydını: Abdurrahman Şeref Efendi*, Phoneix Yayınları, Ankara 2003.
- Mehmet Demiryürek, *Son Vakanüvis Abdurrahman Şeref Efendiyle Osmanlı Tarih Sohbetleri*, Akademik Kitaplar, İstanbul 2010.

OSMANLI DEVLETİ'NİN KURULUŞ MESELESİNE İBN HALDÛNCA BAKMAK VEYA İBN HALDÛN ODAĞINDA YENİ BİR MODELLEME

Altan ÇETİN*
Galip ÇAĞ**

Giriş: Devleti Yeniden Kurmak

Osmanlı Devletinin kuruluş tarihi üzerine bir dönem yoğunlaşan hareketli tartışmalar bize Osmanlı Devletinin kurulduğu tarih sorusu kadar, nasılımı düşünmeyi de ilham etti. Zira kronolojik bir belirlemenin bir devleti yalın kat temsil etmeyeceği herkesin malumudur. Kuruluş belli süreçlerden müteşekkil bir yapıyı temsil eder. Bunda tarihi ve kültürel unsurlar kadar aktüel durumların da etkili olduğu muhakkaktır. Bu noktada Osmanlı Devletinin kurulduğu çağda bir devlet hangi aşamalardan geçerek kurulur, hangi niteliklere sahip olur ve bir devletin yerine yenisi nasıl geçer soruları gündeme gelmektedir.

Geçmişle uzun bir sürecin tarihi devamcısı olan Osmanlılar klasik bir yapının tarihi tezahürlerinden birisidir. Osmanlı Devleti kurulduğu zaman hayatta olan İbn Haldûn eserini yazdığı Osmanlı Devleti bir asırlık ömrünü neredeyse tamamlamıştı. Binaenaleyh İbn Haldûn, meşhur *Mukaddime*'sinde devlete dair yaptığı teorik tespitleriyle Osmanlı Devletinin kuruluşu sürecini de kapsayan önemli ipuçları vermektedir. Zira muasırı olduğu Osmanlılar kuruluş yıllarında İbn Haldûn'un verdiği bilgiden azade ve uzak bir medeni yapının ürünü değildir. Bu noktada İbn Haldûn'un teorisi belki de, modern zamanların ürünü bazı yaklaşım veya ekollerin, tarihimizi analizde kullanılmasından daha etkili ve hakikate ulaşmamızda daha faydalı bir yol olabilir. Zira her ekol kendi tarihi, kültürel ve felsefi yapısının üzerinde kurulur ve yükselir. Oradaki parametrelerin tümü veya bir kısmı diğer bir tarihi süreci açıklamakta sıkıntıya düşebilir. Zira evrensellikleri tartışmalıdır. Bu noktada Türk tarihinin genetik ve mevzi analizlerinin yapılması noktasında yaşadığı teori kısırlığı aşılması zaruri olan hususlardan birisidir.

Bu noktadan hareketle, İbn Haldûn'un devletin manasına, *asabiyyete*, devletin ortalama ömrüne, geçirdiği devrelere dair kaydettiği malumatla-

* Prof. Dr., Gazi Üniversitesi, altanoides@hotmail.com

** Yrd. Doç. Dr. Çankırı Karatekin Üniversitesi, galipcag@gmail.com

rın umumunu ihtiva eden formülasyonu ekseninde Osmanlı Devleti'nin kuruluş meselesi çalışmanın ana eksenini oluşturacaktır. Bu manada İbn Haldûn'un devlet kuruluşuna dair umumi değerlendirmelerinin Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemine pratik yansımaları ele alınarak mesele ortaya konulacaktır. I. Murat Devrinde yaşanan birtakım kurumsal gelişmeler üzerinden de okunacak olan bu süreç Selçukluların kuruluş dönemi dinamiklerinin İbn Haldûn üzerinden yapılan değerlendirilmesi ile Osmanlıların kıyaslanması suretiyle tarihî devamlılığa da dikkat çekilecektir. Bu tebliğ bugüne kadar Osmanlı kuruluş tezlerine bir katkı ve İbn Haldûn nazariyeleri üzerinden bir yeni açıklama çabası olarak sempozyuma katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Karışma teorisi(Gibbons), Gaza Teorisi (Witteck), Süreç teorisi (Köprülü, İnalçık), Kara Delik (Imber) gibi teorilerinin yanında Osmanlı Devleti'nin kuruluşu *asabiyye teorisi* olarak adlandırdığımız yapısal değişim ve gelişimi açıklayan yaklaşımla açıklanmaya çalışacaktır.

Erwin I. J. Rosenthal eserinde İbn Haldûn'u ele aldığı kısımda, "*Tam anlamıyla tek Müslüman siyasi düşünür olan İbn Haldûn'u bu çalışmaya dâhil etmemizi kolayca haklı gösterebiliriz. Birincisi, o teorisini geçmişteki ve kendi zamanındaki İslâm devletlerini gözleme üzerine kuruyor. İkincisi ya da birinciyle aynı derecede önemli olarak şeriat üzerine kurulu hilafetin kendi tahlil edip tanımladığı güç devletine olan üstünlüğünden emindir. İbn Haldûn'un araştırmasının kendisini İslâm'ın sınırlarını aşan genel idari prensipleri geliştirmeye sevk etmesi ise teorilerinin önemini daha da artırır ve onların İslâmî arka planını açıklığa kavuşturur.*"¹ derken İbn Haldûn'un yaklaşımının, Osmanlı Devleti'nin kuruluşu problemine dair bu çalışmaya konu edilmesini açıklar gibidir. Zira yine ona göre, bu mühim ve özel mevkiinden dolayıdır ki, Onun çağını ve çağının hadiselerini anlamlandırabilir. "*İbn Haldûn tarih ve siyaset yasalarını kendi gözlemlerinden ve kendi tarih yorumundan çıkarır. Siyasetname yazarlarınınukilerle aynı sonuçlara ve hatta aynı ya da benzer formüllemelere ulaşıyorsa da amacı farklıdır; başka ve daha önemli nedenlerin dışında, sırf bu nedenlerden dolayı Mukaddimesi siyasetnâmeler ile uyuşmaz.*"²

- 1 Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çakısu, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 11; "İbn Haldûn'un teorisi belki de, modern zamanların ürünü bazı yaklaşım veya ekollerin, tarihimizi analizde kullanılmasından daha etkili ve hakikate ulaşmamızda daha faydalı bir yol alabilir. Zira her ekol kendi tarihi, kültürel ve felsefi yapısının üzerinde kurulur ve yükselir. Oradaki parametrelerin tümü veya bir kısmı diğer bir tarihi süreci açıklamakta sıkıntıya düşebilir. Zira evrensellikleri tartışmalıdır. Bu noktada Türk tarihinin genetik ve mevzi analizlerinin yapılması noktasında yaşadığı teori kısırlığı aşılması zaruri olan hususlardan birisidir.", Altan Çetin, *Haldunnâme* (İbn Haldûn'un İzinde Metodoloji ve Tarihi Yeniden Düşünmek), Ankara, 2012, s. 201-202.
- 2 Rosenthal, *age.*, s. 100-101; "İbn Haldûn, devlet başkanlarının ve yöneticilerin öğütçüsü değildir, fakat kendisinin araştırma konusu olan insan uygarlığının içindeki tarihi ve siyasi

Bu noktadan hareketle İbn Haldûn'un devletin manasına, asabiyyete, devletin ortalama ömrüne, geçirdiği devrelere dair kaydettiği malumatların umumunu ihtiva eden formülasyonu ekseninde Osmanlı Devleti'nin kuruluş devresinin inşa uygulaması en yoğun evresi olan Sultan I. Murad dönemi bu çalışmada bazı kaynaklara bakan veçhesiyle analize tabii tutulacaktır. Bu dönem, Emecen'in tabiri ile hanedanın kendini soyutlama sürecinin başlangıcında önemli gelişmeleri temsil eder.

İ. H. Uzunçarşılı, Sultan I. Murad'ı kısaca şu şekilde tarif eder. "*Murad Hüdavendigar ve Gazi Hünkâr adları ile meşhur olan bu Osmanlı hükümdarı Orhan Gazi'nin altı oğlundan dördüncüsüdür. 1333'ten sonra Bursa Sancak Beyliği'ne tayin edilmiştir. Orhan Gazi'nin 1362'de vefatı üzerine, o tarihlerde 36-37 yaşlarında bulunan Murad, ahilerin kararı ile, Bursa'ya davet edilerek hükümdar ilan edilmiştir.*"³ F. Köprülü onun dönemini izaha çabalarken; "*Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun manasını, Anadolu Türklüğü'nün tarihî yürüyüşü bakımından, şu şekilde izah edebiliriz. Bu devlet, münkariz Selçuk sultanlığı ile ve ona halef olan sair Anadolu beylikleriyle hiç alakası olmayan yeni bir uzviyet, yeni bir etnik ve siyasi teşekkül değildir; bilakis, vaktiyle Anadolu Selçuklu Devleti'ni, Danişmendîleri, Anadolu beyliklerini de kuran, Anadolu Türklüğü'nün xii-xv'üncü asırlardaki siyasi ve içtimâi tekâmülünden doğan yeni bir synthése, yeni bir tarihî terkip'dir*"⁴ der ve bir anlamda süreç bakımından tevarüs edilen asabiyyeyi ortaya koyar. Buradan Osmanlıların bir siyasi teşekkül olarak zuhurunu ve Sultan I. Murad'ın selefleri devresini nazar-ı itibara aldığımızda bölgesel konjonktürlerin ve asabiyyelerin ahvaline göre tavır takınıldığı anlaşılmaktadır. Gibbons, beyliğin bu ahvaline dair şunları zikreder: "*Osman ile Orhan kimse farkında olmadan bir ırk ve bir millet vücuda getirebilmişler, binaenaleyh henüz hiçbir mukavemete maruz kalmamışlardı. Çünkü Anadolu'daki o ufacak köşeyi Bizanslılar terk etmişlerdi. Sonra İstanbul'un Latinler tarafından zaptından itibaren İznik'in imparatorluk payitahtı olduğundan beri Avrupa ile olan ticari münasebetleri*

sürecin altında yatan sebepleri inceleyen bir siyaset bilimcisidir.", Rosenthal, *age.*, s. 117; "Tarih tecrübesine, sosyal ve siyasi hayatın gözlemlenmesine ve akli çıkarımlara dayanan gerçekçi, akılcı ve doğal siyaset anlayışı doğrultusunda yazılan İbn Haldûn'un Mukaddimesi siyasetin ve devlet yönetiminin kendine özgü kanunları bulunduğu inancındadır.", Süleyman Uludağ, *İslâm Siyaset İlişkileri*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2008, s. 159.

- 3 İ. H. Uzunçarşılı, "Murad I (1326-1389)", *İ.A., M.E.B.*, C. VIII, İstanbul, 1979, s. 587; "Cihan egemenliğinin yüce tahtı, padişahlık makamının güzel durağı, şahlık etme sırlarına erişmiş, ilahi nurların doğuştuğu yer olmuş, Allahın lutf ve keremine ulaşmış, "Gazi Hüdavendigar" sanıyla tanınmış, Sultan Murad Hazretlerinin, devlet ışıklarıyla süslenip parladı.", Hoca Saadeddin Efendi, Tacüt-Tevârih, Sad. İsmet Parmaksızoğlu, C. I, K.B.Y., Ankara, 1979, s. 107.
- 4 Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, T.T.K., Ankara, 1991, s. 110; "Kuruluş belli süreçlerden müteşekkil bir yapıyı temsil eder. Bunda tarihi ve kültürel unsurlar kadar aktüel durumların da etkili olduğu muhakkaktır. Bu noktada Osmanlı Devleti'nin kurulduğu çağda bir devlet hangi aşamalardan geçerek kurulur, hangi niteliklere sahip olur ve bir devletin yerine yenisi nasıl geçer soruları gündeme gelmektedir.", Çetin, *age.*, s. 201.

kesilmişti. Osmanlılar Trakya'da göründükleri zamana kadar hiç kimse bunların zuhurunu bilmiyor ve buna ehemmiyet vermiyordu. Orhan saburane beklemek suretiyle kendisine bu mirası temin etmişti. Murat'tan ise derhal hareket geçmesi bekleniyordu.”⁵ İşte bu bekleyiş onun şahsında son bulmuş ve Köprülü'nün ifadesiyle çağının en esaslı meselelerinden birisi olmuştur ki, bunu İbn Haldûn'un devletlerin kuruluşu formülasyonundaki kuvvet, kudret, galebe çalmak ve güçlü asabiyyenin kudretinin zayıflamasını beklemek olarak idrak ve ifade edilebilecek şu sözleri ile açıklayabiliriz. “XIII'üncü asrın son yarısında İran Moğolları'nın tazyik ve tahakkümü altında çöken Anadolu Selçuk Devleti'nden sonra, xv'üncü asırda Anadolu'nun şimal-i garbi müntehasında Selçuk-Bizans hudutları üzerinde beliren yeni bir siyasi teşekkülün, yüz yıl bile sürmeyen kısa bir zaman içinde Balkanlar'a ve Selçuk Anadolu'sunun büyük bir kısmına hâkim kuvvetli bir devlet halinde inkişafı, doğurduğu büyük ve devamlı neticeler bakımından, aşağı Ortazaman tarihinin en esaslı meselelerinden biri sayılabilir.”⁶ İşte bu büyük mesele İbn Haldûn zaviyesinden incelenmeye ve çözülmeye çalışılacaktır.

Bu giriş ışığında Osmanlı inkişaf ve intişarının şüphesiz ki mühim bir tesisat ve dönüşüm/değişim süreci yaşadığı aşikârdır. Bunu İbn Haldûnca ifade etmek gerekirse şu değerlendirmeyi yapmak mümkündür: “Devlet, merkezden uzaktaki ülkeleri korumaktan aciz kalıp şevket ve kudreti kırıldıktan sonra, etraf valilerinin bağımsızlıklarını ilan etmeleri ile kurulabilir⁷; yeni devlet kuranlara gelince, onlar, göçebelik çağında olup, darlık ve fakirlik içinde yaşadıkları için, bunların hepsinden mahrumdurlar. Bu hallerin her biri ve eski devletin durum ve ululuğuna dair işittikleri, onların kalplerinde korkaklık vehmi husule getirir; bundan dolayı bunlar bu eski devletle savaşmaktan çekinirler, işi uzatmak yolunu, seçerler; ihtiyarlama devam ederek, devleti koruyan kuvvette çözüme tehlikesi geniş bir hal alıncaya ve devletin vergi işleri, çığırından çıkıncaya kadar bu hal devam eder; devlette çözüme alametleri görüldüğünde; yeni kurulan devletin başında bulunan kimse harekete geçip, bir müddet sonra bu, çözülmeye istifa ederek eski devleti yıkar.”⁸ İbn Haldûn'a göre bir diğer yol ise; hariçten gelen bir topluluğun eski devletin toprakları ve ahalisine boyun eğdirerek idareyi ele geçirmesidir.

Bu değerlendirmeyi göz önünde tutarak; Osmanlıların siyasi bir teşekkül olarak zuhuruna dair, Batı'da, esaslı bir referans olarak ka-

5 Herbert A. Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, Haz. Mustafa Everdi, 21. Yüzyıl Yayınları, Ankara, 1998, s. 93.

6 Köprülü, *age.*, s. 1.

7 İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, M.E.B., C. II, 1990, s. 107-108.

8 İbn Haldûn, *age.*, C. II, s. 109-110.

bul gören H. A. Gibbons'un fikirlerine bakmak faydalı olacaktır. Zira Köprülü bunu yapmış ve şu sonuçlara varmıştır: “(Gibbons’un) Osmanlı Devleti’nin ancak Balkan Yarımadası’ndaki fütuhattan sonra Anadolu’daki topraklarını genişletebildiği hakkındaki fikri çok doğrudur; bunun gibi, mesela ‘Osmanlıların Balkanlar’daki fütuhatının tahrip ve yağma maksadıyla yapılmış bir akın değil, planlı bir yerleşme’ olduğu mütalaası da çok haklıdır. Fakat, bütün bunlara rağmen, Osmanlı Devleti’nin kuruluşu hakkındaki esas tezi, en basit bir tarihî tenkide dayanamayacak kadar çürüktür.”⁹Onun bu tezi ise; “Osmanlı Devleti’nin kuruluşunu yalnız dinî bir sebeple izaha çalışmakta ve kabul edilen yeni dinin yeni bir ırk, bir Osmanlı ırkı vücuda getirdiğine inanmaktadır. Onun delillerini tenkide girişmeleri evvel şunu söylemek lazımdır ki, bu kadar büyük ve ehemmiyetli bir tarihi hadisevi yalnız dinî bir amil¹⁰ ile izaha kalkışmak, yani ‘tek cep-heli bir izah’ kısmî bir hakikati ihtiva etse bile, tarihî realitenin karışıklığı (complexite) karşısında, daima kifayetsizdir. Müellif, bundan başka, ırk (la race) tabirini de daima kavim (le peuple) ile karıştırarak büyük bir vuzuhsuzluğa sebebiyet” veriyor; hâlbuki tarihî bir realite olarak bir Osmanlı İmparatorluğu bulunmakla beraber hiçbir zaman bir Osmanlı ırkı, hatta bir Osmanlı kavmi mevcut olmamıştır.”¹¹

Yine Köprülü, Gibbons’a itiraz ettiği ve ona katılmadığı bir diğer değerlendirmesi de şöyledir; “Osmanlı Devleti’ni sadece ‘dört yüz çadır halkından mürekkep göçebe veya yarı göçebe’ küçük bir aşiretten çıkmış farz etmek ve Osmanlı Devleti’nin kuruluşu gibi çok büyük bir tarihi hadisevi bu yanlış ve ibtidâî görüşe dayanmak suretiyle izaha çalışmak! Eski Osmanlı kroniklerinden başlayarak tenkidsiz surette tekrarlarına tekrarlarına ta Gibbons’a kadar gelen ve hatta ondan sonra da şark ve garp tarihçileri tarafından –basit bir görenek sevgiyle– bırakılmayan bu görüş tarzı kadar pozitif düşünceye ve tarihî zihniyete mugayir bir şey olamaz. Ortazaman kronikçileri, kendi teolojik zihniyetlerine uygun olarak, bu mucize mahiyetindeki hadisevi –mesela rüya, lejandı gibi– fevkattabia sebeplerle

9 Köprülü, *age.*, s. 3.

10 Bunu dinî amil mevzuunda F. Giese, devletin zuhurunda ahilerin rolü üzerinde durur ve ekler: “F. Giese, Osmanlı Devleti’nin kuruluşu hakkında Gibbons tarafından ileri sürülen izah tarzının esassızlığını tamamı ile kanaat verici ve kâfi derecede müdellel olmamakla beraber oldukça açık olarak meydana koydu ve Osmanlı Devleti’nin kuruluşunda, İbn Battuta tarafından xiv. asırda Anadolu’daki içtimai ehemmiyetleri çok iyi tasvir edilen Ahiler teşkilatının en büyük rolü oynadığını iddia etti. Onun fikrine göre: “Osman’ın kayınbabası Şeyh Edebalı, Osman’ın birçok silah arkadaşları, hatta Orhan’ın kardeşi ‘Ala’al-din Paşa, bu teşkilata mensuptular; ilk hükümdarlar, Osmanlı Devleti’ni kurmak için, bu kuvvetli dinî zümreyi büyük bir yardımcı olarak kullanmışlar, ilk askeri teşkilat olan yaya teşkilatında Ahilerin üniformalarını taklit etmişler, Murad I. devrindeki Yeniçeri teşkilatında da bu yeni askerler için Ahilerin serpuşlarını muhafaza etmişlerdir”. Daha Giese’den evvel element Huart, Osmanlı Devleti’nin kuruluşunda muhtelif tarikatların ve Ahi teşkilatının rolleri meselesini ihmal etmemek lazım geldiğini haklı olarak hatırlatmışlardı.”, Köprülü, *age.*, s. 13.

11 Köprülü, *age.*, s. 5.

izah ediyorlardı. Hâlbuki XX. asırda –her ne kadar bazı te'villerle daha pozitif bir şekle sokulmak istense bile– hala bu cins izahlarla iktifa etmek, mantıksızdır.”¹² İşte İbn Haldûn'un yaklaşımı, Köprülü'nün bahsettiği Ortzaman kronikçilerinden farklı olarak meseleyi son derece pozitif bir mahiyette lakin kendi medeniyet bağlamı içinde izah etmemizi sağlamaktadır. İbn Haldûn bizatihi kendisi Ortaçağ müelliflerini Köprülü'nün eleştirdiği noktada uzun uzun tenkit etmektedir. Bu cümleden I. Murad devri hadisatını onun çerçevesinden değerlendirmek tüm bu mahzurları izale edici gözükmektedir.

Osmanoğulları İbn Haldûn'un formülize ettiği devlet türleri kategorisine –uygulamalar ve işleyiş– bağlamında tabii tutulduğunda, 'Siyase-i akliye ile diniyenin bir imtizacı' türünde olduğu anlaşılır. "İbn Haldûn idare ve maksatlarına göre üç tür devlet bulunduğunu belirtir: siyase-i diniye, vahiy kanuna (şeriata) dayanan yönetim, ideal İslâm teokrasisi; siyase-i akliye, insan aklının koyduğu bir kanuna dayalı yönetim; ve siyase-i medeniyye felsefecilerin ideal devletinin yönetimi, el-Medinetü'l-fadıla, Eflatun'un devleti."¹³ O halde devlet denilen müessesenin ne olduğunu ve manasını da Haldûnca hatırlamakta bir gerekliliktir: "İçtimai hayat teşekkül ederek dünya mamur olduktan sonra birbirinin saldırganlığından kendilerini korumak için insanlar yasakçıya (hükümet ve hâkime) muhtaçtırlar. Yoksa, düşmanlık ve zulüm insanın hayvanî olan bir tabiatı olduğu için, insanlar birbirlerine saldırlar ve tecavüzlerde bulunurlar. Hükümet olmadığı takdirde onları bu tecavüzlerden kimse koruyamaz. Isırcı ve yaralayıcı hayvanlara karşı kullandığı silah ve aletler de insanları bundan koruyamaz. Çünkü bu silahlar onların hepsinde de var. Bundan ötürü bu yasakçının insanların kendilerinden biri olması zaruridir. O yasakçı onlara galebe çalmış, iktidarı eline almış, onları kendine itaat ettirmiş olduğu için, kimse diğerlerine tecavüz edemez. Devlet ve hükümetin manası işte budur."¹⁴ İbn Haldûn bununla yetinmez ve devletin dayandığı temelleri de ifade eder elbet. Rosenthal bu değerlendirmeyi kısa şu şekilde özetlerken aslında bir tamamlama da yapar: "İbn Haldûn'un güç devletinin gelişimi ve çöküşünü açıkladığı sistemli incelemesinde.....devlet binası iki

12 Köprülü, *age.*, s. 10.

13 Rosenthal, *age.*, s. 128; "İslâm'da devlet nasıl bir siyaset takip eder konusuna gelince, bu noktada İbn Haldûn'un şu fikirlerine dikkate almak icap eder: devletin bir siyasete göre sevk ve idare edilmesi şarttır, aksi bir durum başsızlığa ve kargaşaya yol açar, bu da insanlığın sonunu getirir. Bir devletin izleyeceği ve uygulayacağı siyaset ya devletteki ilim ve fikir adamları tarafından kanunlar halinde belirlenir. Buna akli (dünyevi, beşeri, medeni) siyaset denir. Ya da dince belirlenir. Dinî siyaset yürütülürken geçici ve yalancı olan dünyevi ve maddi menfaatlere değil, uhrevî saadete ve öbür âleme öncelik ve ağırlık verilir.", Uludağ, *age.*, s. 45.

14 İbn Haldûn, *age.*, s. 103-104; "Ortaçağ'daki yaygın görüşleri aşan bir güç devleti teorisi ortaya attı. Devlet, yalnızca, tabii ve gerekli bir beşeri kurum olan nedensellik kanununun yönettiği bir hayat süren bağımsız bir amaç değildir; aynı zamanda tek başına insan uygarlığını mümkün kılan siyasi ve sosyal birimdir.", Rosenthal, *age.*, s. 123-24.

vazgeçilmez, temel üzerinde durur. İlki, ordu olarak anlaşılan, iktidar ve asabiyye (itici güç)'dir. İkincisi ise orduyu besleyen ve devlet başkanı için gerekli şartları yaratan paradır. Eğer devleti karmaşa kaplamışsa, bunun sebebi bu iki temelin sarsılmasıdır."¹⁵ Devletin dayandığı bu temeller ki, aslında Sultan I. Murad döneminin de dönüşüm noktasıdır. Ordu ve devlet yeni bir nizam ile değişerek müstakbele hazır hale getirilecektir. Yine Rosenthal'a göre İbn Haldûn, asabiyyeye dayanır, fakat onu kendi amaçları için bağımsızca kullanır. Aynı görüş *infrad bi'l-mecd* teriminde, "kişisel çaba ve başarıyla elde edilen üstünlüğe dayanarak tam otorite iddiasında" ifade edilir. Bu otokrasi bazen bir hanedanın kurucusu ve ilk yöneticisi, bazen ikinci, bazen de üçüncü yöneticisi tarafından meydana getirilir.¹⁶ Eğer burada ara bir hüküm ortaya konacaksa Sultan I. Murad dönemi asabiyyenin üçüncü halkası olarak kabul edilebilir.

Sultan I. Murad'ın tesis ettiği asabiyyenin kendine bağlı güçlerle sağladığı açık olmakla birlikte bu bilginin teyit ve uygulanabilirliği açısından yine İbn Haldûnca bakmak çalışmanın ruhuna uygun bir tavır olacaktır. O'na göre; "*hükümdarlık, kahır ve şiddetle galebe çalmak ve hükmü altına almaktan ibarettir, arkasında kendisini koruyan ve kendisine yardım eden nesilden gelen akrabaları veyahut kölelik, azatlık, anlaşma ve kademelik gibi bağlarla kendisine bağlanmış olan yardımcıları bulunan kimse, ululuk derecesine erişir ve uyruğunun kuvvet ve kudreti yeter derecede olup da kahır ve galebe yolunu bulur ise, bu fırsatı kaçırmaz, galebe çalarak idareyi eline alır. Çünkü bu nefsin arzu ve talep ettiği bir şeydir. Hükümdar bunu ancak kendisine tabiiyet ettirecek derecede kuvvet ve kudret sahibi olmakla elde edebilir. Üstün gelerek devlet kurmak asabiyyetin amaç ve sonudur.*"¹⁷ Merkezileşerek kendini soyutlayan hanedan bu manada galebe çalarak üstün gelir ve devlete hâkim olur. Neseb asabiyyesinin kuruluşu tam da bu durumu karşılarken bir anlamda

15 Rosenthal, *age.*, s. 117.

16 Rosenthal, *age.*, s. 130.

17 İbn Haldûn, *age.*, s. 353; "Asabiyyet, düşmanların saldırısından korunmak ve saldıranları kovmak (ve servet kazanmak) ve (istilalar), birlikte harekete geçmek ve diğer sosyal faaliyetlerle olur." Görüldüğü üzere, asabiyyet, esas olarak, bir hareket tarzını içermektedir. Asabiyyet'in varlığını oluşturan temel olgu kendisini, "korunmak", "kovmak", "kazanmak", "harekete geçmek", "faaliyette bulunmak" eylem ve işlemleriyle göstermektedir. Bu bakımdan, asabiyyet'te kandaş toplum özelliklerinin uzantısı olan "birlik duygusu" bulunmakla beraber, bu "duygu", soyut bir duygu ve sadece duygu planında kalan bir olay değildir." Duygu, kendisini hareket (eylem) ile yaşatmakta, hareket ile "beslenmekte" ve varlığını sürmektedir. Asabiyyet, davranış biçimidir. Bu davranış biçimi kolektif olmaktadır. Ortaklaşa yaşayış ve örgütlenme belirli bir ortak düşünceyi doğurmaktadır, bu düşünce yine ortaklaşa yaşayış ve örgütlenmeyi pekiştirmektedir. F. Rosenthal'ın asabiyyet'i (MR) çevirisi boyunca, "grup duygusu" (group feeling) olarak karşılanması yeterli sayılmamalıdır. Çünkü, asabiyyet'in içerdiği süreklilik ve değişkenliğin var olması, ancak aksiyon ile mümkün olabilmektedir. Asabiyyet soyut bir duygu (bir his) değildir.". Ümit Hassan, *İbn Haldûn Metodu ve Siyaset Teorisi*, Sevinç Matbaası, Ankara, 1982, s. 198.

sebeup asabiyyesine geçişinde miladıdır. Zira artık devlet kurulmuş ancak gelişmesi için yeni bir ufka ihtiyaç duymuştur.

Ortaçağlarda riyaset ya da hükümdarlık nasıl elde ediliyordu mevzuuna gelindiğinde ise bunu İbn Haldûn şöyle kaydeder: “‘‘Hükümdarlık şerefli bir derece olup, kuvvetle talep edilir; korunma mecburiyetleri hâsıl olur. Bunlardan hiçbirisi asabiyyetsiz husule gelmez. Asabiyyetler ise birbirinden farklıdır. Her asabiyyet kendisine komşu olan diğer boy ve aşiretlere tahakküm eder. Bundan dolayı her asabiyyet sahibi devlet kurarak hükümdar olamaz. Ancak tebaayı kendisine boyun eğdiren, vergiler toplayan, delegeler gönderen ve sınırları koruyan hükümdar olabilir. Yurtta onun kuvvetinden üstün diğer bir kuvvet bulunmaz. Hükümdarlığın manası işte budur. Sınırları koruma, vergiler toplama ve delegeler gönderme gibi devletlere mahsus olan görevleri yapabilecek asabiyyeti, yani kendisine arka olan kuvvet ve kudreti olmayan kimse tam manasıyla hükümdar değildir.’’¹⁸

İbn Haldûn’un dört unsur olarak zikredip ve formülize ettiği hususları Sultan I. Murad döneminde somutlaştırmaya çalışırsak; evvela onun tebaasına bakmak lazım gelir. Onun tebaası, selefleri döneminden kendi dönemine tevarüs eden muhitlerdeki halktır diyebiliriz. Yani, Söğüt, Domaniç, Bilecik, Bursa ve civar bölgelerdeki halk. Dolayısıyla bu tebaayı İbn Haldûn’un Ortazamanları özelinde ifade edersek, “kandaş toplumdur” diyebiliriz. “Kavimlerin şevket ve kudret kazanmaları ancak nesep bağı ile birbirine bağlanmaları veyahut buna benzer ortak bir bağ sayesinde [olabileceğine] göre, hısnılık ve akrabalık bağının mahiyetine bakmak gerekir. Bu bağ, ‘insanlarda tabii bir halettir.’ ‘Tabii oluş, yalnızca organik –fizyolojik– bir durum değildir. Yine, bu durum, bir duygu olmakla da kalmaz. Kişi, kandaşlık bağı ile bağlı olduğu diğer kişilerin, ‘başına gelen felaketlere engel olmak ister’, onlara ‘yardım eder’, ‘zulüm ve tecavüze uğramalarına karşı çıkar’ ve onları ‘savunmak üzere harekete geçer’ Kısaca, tabii olan bu bağ, sonuç itibarıyla, aksiyona yönelik bir potansiyel taşımaktadır. Asabiyyet’in ilk çeşidi kandaşlık bağlarından doğar ve bir çeşit öncelik taşır. Bu bağ, ‘silat al-rahim’ (kan bağı) adını alır.’¹⁹

Pençik: Sebep Asabiyyesine Geçiş

İbn Haldûn’un hükümdar olabilmenin şeraiti içerisinde addettiği ‘ver-giler toplayan’ şartı yine mezkûr dönem özelinde ‘pençik’ uygulaması muvacehesinde somutlaştırılabilir. Bu pençik uygulaması İbn Haldûn’un devlet binasının temelleri olarak addettiği ‘ordu’ ve ‘para’ muvacehesinde

18 İbn Haldûn, *age.*, s. 473.

19 Ümit Hassan, *age.*, s. 198.

de düşünebilir ki, aslında bu uygulama İbn Haldûn'un teorideki bu fikrinin pratikteki bir tezahürü olmak bakımından önem ihtiva eder. Çünkü bu uygulamanın yürürlüğe girmesi ile birlikte devlet sınırlarının genişlemesini mucip hem asker ihtiyacını karşılamış hem de vergi elde etmiş oluyordu. Aşıkpaşazade'nin şahitliği durumun Osmanlı pratiğindeki gelişimini çok vazıh bir surette anlatır. Şöyle ki; *"Bir gün Karaman ilinden Kara Rüstem derler bir bilgiç kişi geldi, Kazasker olan Çandarlı Halil'e geldi. Dedi ki: "Efendi! Bunca hanlık malını niçin ziyan edersiniz?". Kadı: "O dediğin hangi maldır" diye sordu. Rüstem: "İşte bu esirler ki gaziler alırlar, Tanrı buyruğunda bunların beşte biri hanındır. Niçin almazsınız" dedi. Kazasker bunu hana arz etti. Han: "Tanrı buyruğu neyse yap" dedi. Kendi Gelibolu'da oturdu. Her esirden 25 akça aldı. Bu yeni iş iki bilgicini tedbiridir. Biri Çandarlı Halil, biri Karamanlı Kara Rüstem. Gazi Evrenüz'e de ismarladılar: Akınundan elde edilen esirlerin beşte birini al dediler. Beş esiri olmayanın her esirden 25 akça al dediler. Bu tertip üzerine Evrenüz de bir kadı tayin etti. Hayli oğlanlar toplandı. Hana getirdiler. Halil dedi ki: "Bunları Türklere verelim. Türkçe öğrensiner. Bunları da çeri yapalım". Öyle yapıldı. Günden güne çoğaldılar. Tamam, Müslüman oluncaya kadar Türkler nice yıllar bunları hizmette kullandılar. Sonra devlet kapısına getirdiler. Ak börk giydirdiler. Adları eskiden beri çeri iken Yeniçeri koydular. Yeniçeri bunun zamanında ortaya çıktı."*²⁰

20 Aşıkpaşazade, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, Haz: A. Nihal Atsız, K.B.Y., Ankara, 1985., s. 58; Oruç Bey, *Oruç Bey Tarihi*, Haz. Nihal Atsız, İstanbul, 1972, s. 4, 126; 763 yılında, Rumeli Beylerbeyi Evrenos Bey, İpsala ve Malkara'yı aldıktan sonra komşu toprakları yakıp yıktı ve çok sayıda tutsak getirdi. Veziri Azam Kara Halil Paşa bu kalabalığı görünce şu alaylı sözleri söylemekten kendini alamadı: "Geleneklerimize göre sözde bütün ganimetler Padişaha aittir, oysa ben her şeyin şahıslara gittiğini görüyorum ... İstedikimiz kadar esir alalım, Padişahın payına bunlardan bir tanesi bile düşmüyor. Bana kalırsa, Gelibolu boğazına girişine, beş tutsaktan birine Padişah adına el koyacak Agavat yerleştirmeli, böylece Saray ve Ordunun boylu boslu ve sağlam yapılı adam ihtiyacını karşılamış oluruz." Murat bu fikirden hoşlandı ve çok geçmeden bir ferman yayınlayarak bu yöntemi yasallaştırdı. Kısa bir süre içinde bu savaş tutsaklarının sayısı artıktı. Sultan bu yeni orduyu, mucizeleri ve kehanetleriyle ünlü Hacı Bektaş'a gönderdi, ona bir sancak ve bir ad vermesini ve başarıları için Allah'a dua etmesini diledi. Şeyh savaş tutsaklarından oluşan bu orduyu karşısında görünce, içlerinden birinin başına cüppesinin yenini koydu ve şöyle dedi: "Adı Yeniçeri olsun, dinç ve başı dik olsun; zaferleri bol, kılıcı keskin, mızrakları her dem düşmanı öldürmeye hazır olsun ve nereye giderse gitsin yüzünün akıyla dönsün." Bu yeni ordu o günden beri Yeniçeri adını almış ve kol yeni biçiminde bir başlık giye gelmiştir.": Compofée en Anglous par une Société de Gens de Lettres, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, çev. Şiar Yalçın, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1999, s. 90; "Sevinçle dolu bu günlerde zamanın bilginlerinden şeriat bilimlerinde ve toplum konularında geniş tecrübesiyle büyük şöhret yapmış bulunan ve Karaman ülkesinden cihan padişahının otağına gelmiş olan Mevlana Kara Rüstem, gaziler arasında şeriatın öngördüğü beşte bir vergi ödemek usulünün yerine getirilmediğini görünce, Kazasker Mevlana Halil'in katına çıkarak toplanan ganimetlerden beştebir alınmasının gereğini ortaya koymuş ve "ele geçirdiğiniz ganimetin beştebiri Allah içindir" ayetini açıklamıştı. Mevlana Halil, onun iddiasının doğruluğuna imza atınca, durum hemen padişahın eşine bildirildi. Şeriatı gölge eden padişahın tek yolu, kitap ve sünnet olduğundan, Kur'an-ı kerim nassı ve salât ile selamlar, üzerine olsun keremli peygamberin sünneti gereğince hükümünü verecek toplanan ganimetlerden beştebir alınmasını kabul edip, bu işi yürütmek üzere Mevlana Rüstem görevlendirildi.", Hoca Sadeddin Efendi, *age.*, s. 119-120; Oruç Beğ, *age.*, s. 24; Hoca

Oruç Beğ tarihinde Kosova Harbinin izah edildiği bölümde geçen şu kayıt değerlendirmeye delil teşkil edecek mahiyettedir. “*Murad Han Gazi dahi her tarafa hükm itdüğü yirlere namerler göndürdi. Çeriler cem’ itmege başladı. Anadolu, Rum-ili leşkerleri cem’ idüp, Anadolu’dan on bin yaya ve Rumeli’nden on bin azab hazır idüp ve akıncılardan dahi yigirmi bin mikdarı akıncılar çıkarup elli altmış bin leşkerler cem’ olup Kosova’ya varup çıkdi. İttifaki cem’iyyet Kosova’da oldu.*”²¹ İbn Haldûn’un sözünü ettiği, ‘kendi asabiyyesini başka asabiyyeler üzerinde kabul ettirebilen’ ifadesine delil olmak bakımından da Oruç Beğ’in bu kaydı mühimdir.

İbn Haldûn’un hükümdar olabilmenin gerekleri içerisinde son olarak zikrettiği şart ise ‘sınırları koruyan’ şartıdır ki, bu da Aşıkpaşazade’de Sultan I. Murad dönemiyle alakalı şu kayıt ile müşahhaslaştırabilir. “*Han, devletle Edirne tahtına oturunca lalası Şahin’e Zağra tarafına ve Filib’e ye akın emrini verdi. Evrenüz Gazi dahi vardı, İpsala’yı fethetti. Bunlar yerli yerinde uç beğleri oldular.*”²²

Bir devlet teşkil edip hükümdar olarak hükümetin başına geçmek ancak mensup olduğu uruğun hamiyet, kudret ve kuvveti veyahut diğer herhangi yardımcı ve arka olan kuvvetler sayesinde mümkündür. Çünkü gerek devlet kurmak isteği, gerekse başkaca asabiyyet adıyla anılan hamiyet, kudret ve kuvvetlerle temin olunur²³ şeklinde tanımladığı devletin doğasını birtakım öncül ve gereklere bağlayan İbn Haldûn aslında bu-

Sadeddin Efendi, bu usulün bazı çevreler nezdinde yarattığı olumsuz havayı ve olumsuz havanın anlamsızlığını da şu ifadeleriyle kaydeder: “Ganimetlerin bol olduğu bu günlerde bolluk nedeniyle fiyatlar da düşük bulunuyordu. Bunun için her tutsak başına yüz yirmi beş Osmanlı akçası baha kesildi ve bunun beştebiri, yirmi beş akça hums-pençik olmak üzere kararlaştırıldı. İslâm’ın küffar üzerine olan ağır baskısı ve gazilerin ölçsüz ganimetlerle ne denli gözleri doyduğu da belli olur. Osmanlı tarihini yazmaya kalkışan bazı kafasız yerli yazarlar, beştebir alınması usulünü kötü bid’atlerden biri olarak değerlendirmişler ve Kara Rüstem böylece ilk kez zulüm yolunu açmıştır diye bildirmişlerdir. Bu suretle de ulemaya dil uzatmaya kalkışmışlardır. Din bilginlerinin temiz etekleri ol asılları bed kişilerin diliyle kirlenmez. Üzülecek, yüz kez üzülecek taraf, Osmanlı padişahlarının şanlı gazilerini, ulu adlarını ki, bunlar İslâmiyet’in en büyük padişahlarıdır, bu makule kişilerin yazılarında anmaları ve bu bilgisizliğin boş kavramlarını züğürtlük örneği olan çirkin yazılı kalemleriyle zaman defterine yazmış olmalarıdır.”, Hoca Sadeddin Efendi, *age.*, s. 120; bu minval üzere bir değerlendirme de Gibbons’un eserinde yer alır ki, o bu duruma dair şunları derc eder: “Yeniçerilerin teşkilatına dâhil Avrupa müverrihlerinin müttefikken kabul ettikleri bu fikirden ayrılmak mecburiyeti his olunmaktadır. Bunların çok noksan itikatları bir Fransız müverrihi tarafından şu yolda icmal edilmiştir. “Bu, galipler tarafından mağluplardan alınan en korkunç bir insan eti vergisidir ...” Osmanlıların asırlarca müddet Avrupalılar tarafından bir nefret mevzuu ihdas edilmelerine hak memkedir. İlave edelim ki bu garip asker alma usulü ile birlikte Osmanlılar aynı zamanda Hıristiyanların en raculi unsurunu ortadan kaldırmak ve mağlupların eline silah vermeksizin kendi askerlerinin miktarını iki kat artırmak çaresini bulmuşlardır.”, Gibbons, *age.*, s. 99.

21 Oruç Beğ, *Oruç Beğ Tarihi*, Haz. Necdet Öztürk, Çamlıca Basım Yayın, İstanbul, 2008, s. 29.

22 Aşıkpaşazade, *age.*, s. 56.

23 İbn Haldûn, *age.*, s. 473.

günün devlet teorisyenlerine devletlerin beylikten devlete geçiş şartlarını verir. O zaman burada I. Murat'ın siyasi teşekkül olarak neye riyaset ettiğini yani bir beyliğe mi yoksa bir devlete mi riyaset ettiğini ortaya koymak gerekmektedir. Yani beylik olma ile devlet olma arasındaki o nüansı şu şekilde formülize etmektedir: *“Devletin mahiyetini anlatırken yurdundaki diğer bütün asabiyyetleri yenerek, onları idaresi altına alamayan ve yurdunda her muhalif kudreti ortadan kaldıramayan ve kendi hâkimiyetini üzerinde başka bir kuvvet ve hâkimiyet bulunan hükümdar dahi tam bir hükümdar olamaz ve gerçek hükümdarlık onda mevcut değildir. Bunlar memleketin etrafında hükümet süren emîr/bey ve etrafın başkanları olup, başka devletin hükmü altında toplanmışlardır demektir.”*²⁴ Yani kuruluş evresinin başlarında kafi gelen neseb birliği kudrete geçişte kafi gelmez, bu durumda sebep birliği/asabiyyesi mühim bir ihtiyaç olarak doğar.

Bu tespitten yola çıkarak ve mezkûr dönem özelinde yine kaynaklara bakan yönüyle bunu biçimselleştirme çabasına girilirse evvela Sultan I. Murad'ın riyaset ettiği dönemde muhitindeki diğer siyasi teşekkülleri tespit etmek gerekir. Ama öncelikle onun uygulamalarından ve faaliyetlerinden yola çıkarak bir tespitte bulunan Gibbons'un şu değerlendirmesine yer verilmelidir ki; akabinde nakledilecek hadiseler bir nebze olsun daha iyi anlaşılabilir: *“Murad saltanatını Balkan Yarımadası'nda kurmaya karar verdi. Vakti Anadolu dağlarına ve vadilerine göz atmıyor veya Toroslar'a kadar uzanmaya hursı kâfi gelmiyor değildi. Fakat şu hakikati görece kadar bir görüşe malikdi ki Osmanlı ırkı Anadolu'daki Türk unsurlarını yalnız kendi anasırı ile tedricen temsil edemezdi. Irk ne tarzda inkişafa başladı ise yine o tarzda yani Avrupa'ya karşı davranabilmek ve Bizans İmparatorluğu'nun mirasını idare etmek için lazım gelen inceliğe siyaset bilgisine ve teşkilat kabiliyetine malik yegâne unsur olan muhtelif cins Hıristiyanların asli nüfus meyanına ithali ile devam etmeliydi. Avrupa'dan Anadolu ve daha öte feth edilebilirdi. Asya'dan ise Avrupa'nun hiçbir kısmı feth edilemezdi.”*²⁵

Sultan I. Murad'ın dönemine dair bu son atıf ile birlikte çalışmanın ilk bölümlerindeki değerlendirmeleri İbn Haldûn süzgecinden geçirmek uygulamalı İbn Haldûnculuk açısından bir pratik bilgi sunulacak ise önce İbn Haldûn'u dinlemekte fayda vardır, şöyle der; *“İçtimai haller ve nesil bağları, nesepten gelen hamiyet, kudret ve yardımları insan bedeninin terkibine ve vücuttaki mizaca benzer ki, mizaçta dört unsur, yani safra, balgam, sevda ve kan birbirinin dengi olup, unsurlardan biri galebe çalmaz ise o varlık hayata salih değildir. Varlık için bu unsurlardan birinin*

24 Çetin, *age.*, s. 205-206.

25 Gibbons, *age.*, s. 103.

galebesi şarttır. Unsurlardan biri üstün gelmediği takdirde vücudun terkihi tamam olmaz. Nesillerin hamiyet ve yardımlaşmakla kudret kazanmalarının galebe ve üstünlüğün şart olmasının sebebi işte budur."²⁶ İşte bu şerait sayesinde devlet teşekkül etmekteydi. Çünkü "devlet, ancak kuvvet, kudret ve galebe çalmak sonunda kurulur. Galebe çalmak ise ancak asabiyyet ve bir düşünce etrafında toplanarak onu tahakkuka azim ve kalpleri birbirine ülfet ettirmekle olur."²⁷Bu cümleden olarak I. Murat'ın ilk siyasi faaliyetlerine bakıldığında, "Rumeli taraflarında olduğu esnada Orhan Gazi'nin vefatını müteakip, Ankara'da bulunan ahiler Karamanoğlu ve Sivas hükümdarı Gıyas al-Din Mehmed'in teşvikleri ile Osmanlı muhafızlarını kovarak evvel ki beylerinin idaresine dönmüşlerdir. Bunun üzerine Sultan I. Murad, ahilerin üzerine yürüyerek Ankara'yı almış ve akabinde de Eskişehir'i zapt etmiştir"²⁸ şeklindeki kayıt önemli bir özet hükmündedir.

I. Murat daha sonra Rumeli taraflarına hareket etmiştir. Ama ondan evvel devlet içerisinde yaptığı görev taksimatı önemlidir ki, aslında devlet içerisindeki bir dönüşümün Osmanlılar özelindeki adı olmuştur. "Murad Gazi, yetişkin oğlu olmadığı için lalası Şahin Paşa'yı beylerbeyi²⁹, yani ordu kumandanı ve Basra kadısı Cendereli (Çandarlı) Kara Halil³⁰'i ilk defa olmak üzere, Kazasker tayin ettikten sonra, hemen Rumeli'ye geçerek, Bizanslıların ellerine düşmüş olan yerleri istirdada başladı."³¹

26 İbn Haldün, *age.*, s. 332.

27 İbn Haldün, *age.*, s. 401-402.

28 Uzunçarşılı, *agm.*, s. 587-88.

29 Lala Şahin'in beylerbeyliğine atanmasına dair J. Hammer şu tespiti yapmaktadır. "Lala Şahin, beylerbeyi unvanıyla Osmanlı ordularına başkomutan seçilmiştir. Ondan önce vezirlik görevini de kapsayan bu hizmet padişahın yakın akrabalarına verildi. Orhan'ın kardeşi Alaattin ve ondan sonra da Süleyman bu iki görevi birden yapmışlardı. Murat, bu uygulamada bir karışıklık ve sultanlığın geleceği için de bir tehlike sezdiği için, bu tarihten sonra oğullarını Divanlara kabul etmemek ve askerın başkomutanlığını yabancılara bırakarak, eski usulü değiştirmiş oldu. Hükümete yeni bir güven veren bu düzenleme, I. Murat'tan sonra gelenler tarafından da değiştirilmemiş ve ona uyulmuştur.", J. Von Hammer, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, Edit: İlhan Bahar, Kumsaati Yayınları, İstanbul, 2008, s. 56.

30 "Beş yıl süren seferlerden sonra Avrupa'daki girişimlerinin sonuçlarından memnun olan Sultan Murat, Asya' da dinlenmeye çekildi. Bu zaman içinde kazaskeri Çandarlı Kara Halil'i vezirlik makamına getirdi. Bu yüksek görev on yıldan beri boştu. Ancak bundan sonra hiç açık kalmamıştır. Çandarlı'nın yeniçerilik kurumunun ve sürekli orduların mucidi olduğu hatırlardadır. Çandarlı, Sultan Osman'dan sonra Orhan'ın uzun süren padişahlığı sırasında kadılık görevini üzerine almıştır; on yıldan beri de Murat'ın ordusunda kanunları ve tüzükleri o kadar özneli uygulamış ve düzen ve itaati kadar iyi korumasını bilmişti ki, bu hizmetlerinin sonunda padişah, onu kendisinden sonra en büyük olan vezir unvanına layık görmüştür. Bu tanınmış ihtiyar, on sekiz yıl daha "Hayrettin Paşa" unvanıyla ve az görülür bir beceriyle devlet işlerini yönetti. Hayrettin Paşa, önemli tarihi hatıraların kendisine bağlandığı bir kişidir. Ailesinin kökeni karanlık olmakla birlikte ilk defa sadrazam unvanını o kazanmış ve bu hizmet İstanbul'un alınışına kadar onun ailesinde kalmıştır.", Hammer, *age.*, s. 62.

31 Uzunçarşılı, *agm.*, s. 588; "Murad Han, Rumeli'ye geçmeye azmedip doğru Bursa'ya geldi. Karesi'den ve kendi ilinden iyi asker topladı. Çandarlı Halil, Bilecik kadısı idi. Sonra İznik kadısı oldu. Bursa kadısı da olmuştu. Onunla tanışmıştı. Onu kendisine kazasker yaptı. Lala Şahin'i beraber aldı. Büyük ordu topladı. Geldi, Gelibolu'dan geçti.", Aşıkpaşazade *age.*, s. 55-56; Oruç Beğ, *Oruç Beğ Tarihi*, s. 22; Çandarlı Halil'in kazasker yapılması yahut böyle

Bu dönüşüm ki, İbn Haldûn'un da sık sık zikrettiği nesep asabiyyesinden sebep asabiyyesine geçişin Osmanlılar ve Sultan I. Murad dönemindeki bir emsali olmak bakımından önemlidir. Rosenthal, Ortaçağ'daki İslâm siyaset düşüncesi özelinde bunu şu kaydıyla izah eder. *"Mutlak-yetçi hükümdar ancak sayesinde iktidara geldiği asabiyyeyi zayıflatarak bağımsız yönetimini sürdürebilir. İçeride düzeni sağlamak ve dışarıdan gelen saldırılara karşı devletini korumak amacıyla bir orduya dayanmak zorunda olduğu için, önceleri güçlü bir asabiyye taşıyan destekçilerinin zayıflaması hükümdarı bunları paralı askerlerle değiştirmeye zorlar. Bu da vergilendirmeye ya da sık sık ticaret ve sanayiye aktif katılım yoluyla toplanması gereken çok büyük miktarda para ister."*³²

Sultan I. Murad'ın siyasi faaliyetlerine yeniden dönecek olursak beyler önderliğinde Balkanların fethine girişildiği görülmektedir. *"Evrenos ve Hacı İl-Beyi kumandalarındaki kuvvetlerden birincisi Malkara, Keşan ve İpsala'yı, ikincisi de sahile inerek, Dede-Ağacı'nu ve Dimetoka'yı zapt etti."*³³ Akabinde, Balkanlardaki siyasi yapının ayrı bir kolunu oluşturan Rum ve Bulgarlar ile yapılan mücadele neticesinde Edirne zapt edilecektir. *"Edirne'yi zapt etmek için nihayet Babaeski ile Pınar-Hisar arasında Sazlı-Dere'de toplanmış olan Rûm ve Bulgar kuvvetleri ile yapılan meydan muharebesinde düşman kuvvetleri (Rûm ve Bulgarlar) bozuldu; bunun neticesinde Edirne mukavemet göstermeden teslim oldu."*³⁴

Edirne'nin zaptını müteakiben, ileriki noktalarda artık fetihlerin önemli bir sonucunu oluşturan iskân başlar. *"Edirne'nin fethinden sonra Filibe ve Gümülcine'de zapt edilmişti"*³⁵ ki, Filibe'nin alınması Bizans, Bulgar ve Makedonya Sırp Prensiği'nin irtibatlarını kestiği gibi, Bulgar ve Sırp ülkelerini de tehdiye başlamıştır. Bu esnada Bizans İmparatoru İoannes, Türklere karşı Venedik dukası ile anlaşmış ise de, Türklerin yeni zapt olunan yerlere Anadolu'dan mütemadiyen muhacir getirerek, sahilleri iyice muhafaza altına almaları bu anlaşmanın fiile çıkmasına engel olduğu için, İmpa-

bir kuruma ihtiyaç duyulmasını Hoca Sadeddin şu ifadelerle derc eder: "Devletli padişahın günlerinde asker sayısının artması üzerine ayrıca bir kazasker atanmasına gerek doğdu.", Hoca Sadeddin Efendi, *age.*, s. 111.

32 Rosenthal, *age.*, s. 134.

33 Uzunçarşılı, *agm.*, s. 588.

34 Uzunçarşılı, *agm.*, s. 588; "Sultan Murad Han Gazi, sırasıyla Bantoz, Burgus ve Eski gibi hisarları ele geçirdikten sonra Edirne üzerine yürümüş ve 1360 yılında burası zapt edilmiştir.", Aşıkpaşazade, *age.*, s. 56.

35 Aşıkpaşazade, *age.*, s. 56; "Han, devletle Edirne tahtına oturunca lalası Şahin'e Zağra tarafına ve Filibe'ye akın emrini verdi. Evrenüz Gazi dahi vardı. İpsala'yı fethetti. Bunlar yerli yerinde uç beğleri oldular.", Aşıkpaşazade, *age.*, s. 56; "Hacı İlbeği ve Evrenos Bey'e bahadırlıkları, işi tutuşlarındaki başarı ile de bilindiklerinden, Rumeli yakasında açılan ülkeler ucunda, her birine bir uc verilmiş, kendilerinden yeni topraklar ele geçirmeleri istenmişti.", Hoca Sadeddin Efendi, *age.*, s. 114; Oruç Beğ, *age.*, s. 24.

rator ister istemez Murad Gazi ile anlaşmaya mecbur olmuştur.³⁶ İşte bu fetihler Osmanlı Devleti bünyesinde yeni kurumların vücuda gelmesinde müessir olmuştur ki, bunlardan bir tanesi de ihtiyaca binaen oluşturulan 'yeniçerilik' kurumudur. "Bu işler bittikten sonra Anadolu'ya dönen I. Murad Gelibolu'ya geldiği zaman, kazasker Kara Halil'i Hayreddin Paşa unvanı ile vezir tayin etmiştir. (1365) Yeni vezirin tavsiyesi ile, muharebede esir alınan Hıristiyan gençlerinden istifade edilmek üzere, yeniçeri (yeni asker) ismi ile bir askeri ocak vücuda getirilmiştir. Alınan esirler Anadolu'da Türk çiftçilerine verilerek, İslâm ve Türk adetleri üzerine terbiye gördükten sonra, Yeniçeri ocağına kabul edileceklerdi."³⁷ Nicolae Jorga çok daha romantik bir devşirme değerlendirmesi sunar ki aslında sadece bir müessese olarak yeniçeri/devşirme usulüne değil bir hükmediş metodu olarak rızanın tesisini de betimler ve şöyle der³⁸:

Türk toplumu ile Hıristiyan Balkan toplulukları gerçekte de sadece inançlarından dolayı birbirlerinden ayrılıyorlardı. Osmanlılar, inançlarından vazgeçmek için hiçbir sebep görmezken, Doğulu bazı Hıristiyanlar dinlerinden dönüp, Müslüman olmaya karar vermişlerdi, zira dinlerinden vazgeçmek için yeterince sebep bulunuyordu. Aşk bunlardan biri idi. Bir Hıristiyan erkeğin Türk kadını ile ilişkisi olduğu kanıtlandığında, hayatını kurtarmak için dininden dönüp, devşirme olarak hayatını sürdürmekten başka çaresi yoktu. Arnavutluk ve Sırbistan'dan fakir insanlar sipahilerin

36 Uzunçarşılı, agm., s. 588.

37 Uzunçarşılı, agm., s. 588-89; "Devletin ihسانlarına erenler, köle ve azatlıları ise o devletin kuruluşuna iştirak etmeyen kimselerdir. Çünkü bunların devletin idaresiyle ilgileri yoktur. Bunlar ancak o devletin adamlarının terbiye ve himayesinde yaşayan kişilerdir ve devletin yardımcılarıdır.", İbn Haldûn, *age.*, s. 442. "Murad'ın 'devşirme kanunu' Avrupa'da feth edilmiş olan mıntikalardaki Hıristiyan gençlerinden haraç bedelinin tediyesi suretiyle askeri hizmet mecburiyetinden kurtulma imtiyazını nez' ediyordu. Osmanlılar bu Hıristiyan gençler arasında istediklerini seçip yurtlarından ve akrabalarından ayırarak İslâm dinine sokmak hakkını kendilerine tahsis ediyorlardı. Bunlar sultanın hassa bölüklerinde talim görüyorlardı. Doğrudan doğruya sultanın emrinde bulunuyorlar ve ondan muayyen meratime göre ulufe alıyorlardı. Alametleri kâse ve kaşıktı ve zabıtları de sahra matvahu vezaifini temsil eden birtakım isimler alıyorlardı.", Gibbons, *age.*, s. 99; Köprülü, söz konusu bu devşirme kanunu ve devşirmelerle alakalı olarak devletin kuruluşunda oynadıkları rol ve ileriki yıllarda kazandıkları ehemmiyete binaen şunları kaydeder: "Osmanlı Devleti'nin xv. asırda, hatta xv. asrın ilk yarısında şöret kazanan büyük adamları arasında meselâ Köse Mikhal ailesi gibi Hıristiyan dönmeleri çok azdır; Selçuk ve İlkhanî ananeleri üzerine kurulmuş olan bürokrasi, tamamıyla Türk unsurundan mürekkep olduğu gibi, idare ve ordunun başında bulunanlar da hemen umumiyetle Türklereydi. Eldeki bütün tarihî vesikalar bunu kat'i olarak göstermektedir. Devleti idare eden bu yüksek Türk aristokrasisinin nüfuz ve ehemmiyetlerinin düşülmesi ve onların yerine devşirme çocuklarının iş başına geçmesi, daha ziyade xv. asrın ikinci yarısında başlayan bir hadisedir. Muhtelif unsurlar üzerinde kurulan mutlakiyetçi imparatorluklar için zaruri olan ve büsbütün başka sebeplerden doğan bu hadiseyi "göçebe Türklerin devlet teşkilatı kurmak kabiliyetine malik olmadıklarına" atfetmek manasızdır.", Köprülü, *age.*, s. 11-12; devşirmelerin idari mekanizmaya girişine dair de, "Osmanlı Devleti xv'üncü asırda doğrudan doğruya Türk unsuru tarafından kurulmuştur. Devlet, xv.'inci asrın ilk yarısından sonra muhtelif unsurlara hâkim büyük bir imparatorluk şeklinde inkişafa başladıktan sonra ki, Bizans İmparatorluğu, Abbâsi İmparatorluğu gibi, idare makinesine Osmanlılaşmış diğer unsurlar da girmiştir.", Köprülü, *age.*, s. 83.

38 Nicolae Jorga, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, I, Yeditepe Yay., İstanbul 2005, s. 412-413

timarlarında iş bulmak için geliyor ve buradaki hayatın rahatlığı o kadar hoşlarına gidiyordu ki, Müslüman olup, burada kalmayı tercih ediyorlardı. Türkler ise atalarının inancını her türlü zorluğa rağmen koruyamayacak kadar zayıf olanları hor görüyor ve hiçbir Hıristiyan'ı Müslüman olmaya zorlamıyorlardı. Yine de Balkan şehirlerinde süslü bir at üzerinde dininden dönmek üzere etrafında sevinç gösterilerinde bulunan halk eşliğinde camiye giderken görülen devşirme adayları hiç de ender görülen bir şey değildi. Rum işlerini icarcı, dragoman veya elçi olarak devam ettirmek; Bulgar, açgözlülüğünü doyumlamak; Levanten, yeteneklerini daha bir biçimde kullanmak ve Napoli'de bile orduda faaliyet gösteren Arnavut; Dünya'nun en büyük ordusunda kahramanlıkları ile bayrağın ve hükümdarlarının zafer kazanmasına katkıda bulunmak üzere Müslüman oluyordu. Gönüllü devşirmeler, sultanın ganîmet olarak toplanan köleler üzerinden yüzde beşlik (pencik) hakkını oluşturan savaş esirleri (kölelerin dağıtımı saray yakınlarında merasimle yapılırdı), savaş sırasında toplanan çocuklar ve ancak devletten aldığı bir ruhsatla çalışan köle tüccarlarından köle pazarlarında alınan köleler arasından devletin en yüksek memurları, ordunun en iyi komutanları ve haremın en sevilen gözdeleleri çıkıyordu; örneğın Celaleddin Paşa (1430) Rum asıllı idi. Vezir Hamza Bey, Yunan dünyası ile ilgilenen Batılı bir gezgine Bizans sınırlarında doğum yeri olan Erdek'in geçmişinden bahsediyordu. Eskiden kapıkulu olan ve daha sonra Rumeli Beylerbeyliği'ne getirilen Sinan Paşa, Hıristiyan olarak Bulgarlar arasında doğmuştu. 1441 yılında Gelibolu'da Kapudan Paşa olarak faaliyet gösteren Manuk Bey'in damarlarında Ceneviz kanı dolaşıyordu. Vezir Bayezid Paşa ile Varna savaşına katılan ve devlet içinde yine önemli bir görevde bulunan kardeşi Özgür Paşa ile II. Mehmed'in ilk veziri Zağanos Paşa ve aynı dönemin bir diğer veziri Saruca Paşa, Rumların arasında doğmuşlardır. Bu devşirmeler, inançları ile birlikte siyasi görüşlerini de değiştirmişler ve kendi soydaşlarını düşünmüyorlardı bile. Kendi soydaşları boşuna umut besliyorlardı. Sultan'ın adamları, hatta her şeyleri Sultan'ın bir el hareketi ne bağılı olan kulları olarak kayıtsız şartsız sadakat altında yaşıyorlardı. Sadece dillerini unutmamışlardı ve kullanmaya devam ediyorlardı. Yabancı bir dil konuşan yeni Osmanlıların sayısı o kadar artmıştı ki, Türkiye'de uzun zaman kaldıktan sonra 1458 yılında ayrılan bir savaş esiri: "Sultan'ın etrafında Türkçe neredeyse hiç duyulmuyor, zira saray görevlilerinin tamamı ve ileri gelenlerin büyük bir kısmı devşirmelerden oluşuyordu." demiştir.

Sultan I. Murad'ın biraz yukarıda zikredilen ilk siyasi faaliyetlerine bakıldığında, genel itibarıyla muvaffak olunduğu ve galebe çalındığı anlaşılmaktadır ki, bu vaziyetin teorik alt yapısı da bunu göstermektedir.

İbn Haldûn, devletlerin ömrü meselesini formülize ettiği kısımda ilk batin için “bahadırılık, atılganlık saldırganlık, ululuk ve şeref gibi göçebelik alışkanlık ve tabiatını yani asabiyyetin şiddet ve kudretini muhafaza eder ve kılıçlarının çalın yerleri keskin olur”³⁹ ifadelerine yer verir ki, biz bunu incelediğimiz devre için, yukarıdaki pratikte olan uygulamalarla müşahhaslaştırabiliriz. Gibbons, Sultan I. Murad döneminde Osmanlıların elde ettikleri muvaffakiyeti şu şekilde izah eder: “İlk Osmanlılar akıncı değildiler. Ülke kurucu idiler ve muvaffak oluyorlardı. Çünkü unutmuyorlardı ki, halletmeleri lazım gelen en büyük mesele temsil idi. Filhakika fetihlerini temsilin mümkün olduğu sahadan ötelere tevsî’ ettikleri zaman inhitat devri kendiliğinden hulul etmişti.”⁴⁰Temsil cümlesinden olmak üzere Balkanlardaki ve Anadolu’daki vaziyeti bakıldığında; “1371-72 Makedonya seferini takip eden on senelik müddet cenubî Bulgaristan ve Şarkî Makedonya’nın Osmanlılaştırılması, Trakya’daki temsil işinin tamamlanması, ordunun yeniden tensiki, tumar veya askerî emlâkın tevzi’ usûlünün yeniden tanzimi işlerine sarf edildi. Mirî emlâk ihdas edildi ve camilerle sair dinî müesseselerin ihtiyacatını temine medar olmak üzere “vakıflar” tesis olundu.”⁴¹ Temsil noktasında da Anadolu’daki vaziyete bakıldığında, Murad’ın daha ziyade önceliklerinin olduğu anlaşılmaktadır ki, onun önceliği de Balkanlar olmuştur der: “Üç sene kadar Murad gayretini Germiyan, Hamid ve Teke ilinden alınan arazi dilimlerinin asayiş ve temsili işini yoluna koymak için sarf etti. Fakat bu üç beylikten hiçbiri tamamen söndürülmüş değildi. Saruhan, Aydın, Mentеше Beylerine de dokunulmamıştı. Garbî Anadolu’da daha yapılacak çok şey vardı. Lakin Murad, Edirne’ye dönmeyi tercih etti. Çünkü Avrupa’daki kudretini ve nüfuzunu artırmak ordularına Balkanlardan asker toplamak ve sonra tekrar Anadolu’ya dönmek istiyordu.”⁴² Sultan I. Murad’ın bu önceliği ki, kendisine kısa zamanda akıncıların da nezaretinde Kırklareli’ni de içine alan muhiti fethetme imkânı vermiştir. Bu esnada onun siyasi muhataplarına bakıldığında, galebe çaldığı grupların müşterek olarak hareket ettikleri görülmektedir, kaldı ki; Sırp-Sındığı bunun bir göstergesidir. Sırplar ile Bulgarlar Edirne’nin geri alınması için faaliyette bulunarak, Avrupa’da Osmanlılar aleyhine bir harekete geçmeye karar vermişlerdi. Bu cümleden olarak Sırp-Bulgar, Papa Urban V, Macar kralı, Ulah (Eflâk) ve Bosna hükümetleri arasında bir anlaşma vuku bularak, Edirne’ye yürüdüler. Hacı-İlbeyi kumandasındaki Osmanlı öncü birlikleri ile müttefik ordu arasında cari olan savaşa ‘Sırp-Sındığı’ denilmiştir”⁴³ve müttefik orduları yenilmiştir.

39 İbn Haldûn, *age.*, s. 433.

40 Gibbons, *age.*, s. 123.

41 Gibbons, *age.*, s. 123.

42 Gibbons, *age.*, s. 130-31.

43 Uzunçarşılı, *agm.*, s. 589.

Sırp-sındığı sonrasında da Osmanlı akıncılarının seferleri sona ermemiştir. Kara Timurtaş Bey, Bulgarlara ait Kızıl-ağaç ve Yanbolu'yu Lala Şahin Paşa da İhtiman ile Sofya'nın cenûbundaki Samakov'u almıştır. Murad I'de Bulgarlara ait Aydos, Karnabad, Sözebolu kasabası ile Bizans'a ait Hayrebolu şehrini almıştır. Daha sonra da Kırklareli'ni zapt etmiştir.⁴⁴ Sultan I. Murad'ın bu fetihleri sonuçları itibariyle, önemli gelişmelere sahne olmuştur. Bu fetihler sayesinde Makedonya'ya kadar olan sahalarda Türk hâkimiyetine girmiştir. Bu girişle birlikte aynı zamanda planlı bir iskân da başlamıştır ki, en mühim sonuç bu olmuştur. Çünkü Anadolu'dan aşiretler getirtilerek uç kabul edilen muhitlere yerleştirilmiştir. Bu iskânı müteakip bölgede aynı zamanda dinî, ilmî ve içtimâî müesseseler tesisine başlanmıştır.⁴⁵

Kapıkulu ve Timar Teşkilatı

Müessese cümlesinden olarak 'voynuk teşkilatı burada zikredilebilir: "Bu esnada Kara Timurtaş Paşa'nın tavsiyesi ile, Rumeli'de elde edilen yerlerde timar ve kapıkulu süvarisi ve Voynuk teşkilatı kurulduktan başka, yeni zapt edilen şehir ve kasabalara muhacirler getirtilip, dinî, ilmî ve içtimâî kurullar tesisine başlanmıştır."⁴⁶

Gibbons ve Uzunçarşılı'nın Balkanlar'da Osmanlı Devleti'nin kalıcılığı ve devamlılığını sağlamak bakımından dikkatleri çektikleri üç mühim mevki vardı ki, bunlar Sofya, Niş ve Manastır idi. "Sultan I. Murad'ın "1380'de Osmanlı ordusu Balkanlar'daki durumu sağlamlaştırmak için, Sofya, Niş ve Manastır'ın alınmasını zarurî gördü. Sofya'nın zaptı Osmanlı istilasının Bulgaristan'da tutunabilmesini emniyet altına alacağı gibi, Niş'de Yukarı Sırbistan'ın kapısı demek idi. Arnavutluk'a doğru bir hareket yapılması gerektiği takdirde, Manastır'ın hareket üssü olarak elde bulunmasına ihtiyaç vardı. Bunun için Sultan Murad I 1380'de harekâta başlanmasını emretti. Önce İştîp (1380), akabinde Manastır (1385) ve Ohri kasabaları alındı."⁴⁷

Sultan I. Murad'ın diğer asabiyyelerle olan münasebetine bakıldığında Latinlere karşı olabildiğince ihtiyatlı davrandığı anlaşılmaktadır. "Murad

44 Uzunçarşılı, agm., s. 589.

45 Uzunçarşılı, agm., s. 590.

46 Uzunçarşılı, agm., s. 590; "Timurtaş Bey'in güzel tedbirleriyle bir nice hayırlı işler oldu. Bunlar arasında sipahi oğlanları kuruluşu meydana getirildi. Ölen sipahilerin görev ve timarları evlatlarına bölüştürülerek kuloğullarının, babaları görevlerinden yoksun kalmamaları yönümlü, bu şanlı beyin güzel eserlerinden biridir. Yine seferlerde gerekli donatımın korunması, at ve katır gibi hayvanların bakımı için Voynuk askerinin düzenlenmesi de onun buluşlarındanıdır.", Hoca Sadeddin Efendi, *age.*, s. 147.

47 Uzunçarşılı, agm., s. 591; "Osmanlıların Balkanlar'daki faik mevkilerini sağlamlaştırmak için üç şehrin zaptı zarurî idi. Sofya'nın zaptı Osmanlı hâkimiyetinin Bulgaristan üzerinde Tuna'ya yayılması demektir. Niş, Sırbistan'ın anahtarı idi ve Osmanlılar Vardar'ın garbında sadece akıncı kalmak istemiyorlarsa Manastır'ın alınması da elzemdi.", Gibbons, *age.*, s. 131.

I Hüdevendigar'ın silsile halindeki programlı ve sevkü'l-ceyş kaidelerine uygun başarıları Avrupa'da hayret uyandırmış idi. Murad, bu fetih hareketinde Latinler ile bir hadise çıkarmamaya dikkat ederek onları Balkan devletleri ile beraber, kendi aleyhine tahrik etmekten imkân dâhilinde çekinmiştir."⁴⁸

Anadolu coğrafyasındaki dönemi itibariyle Sultan I. Murad'ın en güçlü siyasi rakibi olmak bakımından Karamağullarının da nazar-ı dikkate alınması bu manada önemlidir zira onlarla 1387'de yapılan muharebeden sonra da sulh yapılarak teskin edilmişlerdir. *"Karamanoğlu'nun yenilmesi onun Anadolu beylikleri üzerindeki nüfuzunu zaafa uğrattığı gibi, Osmanlı Devleti'nin de beylikler üzerindeki kudret ve nüfuzunu arttırmış olduğundan, I. Kosova muharebesinde bunlar Osmanlı ordusuna yardımcı kuvvet göndermişlerdir.*"⁴⁹

Tüm bu hareketlilik için genel bir değerlendirme yapılacak olunursa; I. Murat, çağına damgasını vuran önemli bir fatih, müessis-i olduğu müesseseler nokta-i nazarından iyi bir idare adamı, zamanla kurduğu güçlü asabiyesi sebebiyle coğrafyasının söz sahibi bir lideri idi.

Pratikte nakledilen malumatın da gösterdiği üzere o, kuvvet, kudret ve galebe çalmaya bakan yönüyle bir bahadır, fütuha bakan yönüyle bir fatih, pençik, yeniçeri, voynuk müesseselerine bakan yönüyle müessis, temsil ettiği siyasi teşekkülün hüviyetine bakan yönüyle ve İbn Haldûn'un teorik zeminde ortaya koyduğu hükümdar olabilme şeraitine bakan yönüyle bir bani-i devlettir. *"Murad Hüdevendigar'ın Venedik, Ceneviz, Latin Cumhuriyetleri ile ticaret ve esir mübadelesi gibi hususlarda münasebetleri vardı. Sultan Murad I'in Anadolu beyleri üzerindeki nüfuzu kuvvetli idi. Bilhassa Karamanoğlu'nun yenilmesinden sonra, bu nüfuz pek ziyade artmış ve Kosova seferi münasebeti ile beyliklerden istemiş olduğu yardımcı kuvvet derhal gönderilmiştir. Bizans İmparatoru, hem asker hem de vergi vermek suretiyle Osmanlı hükümdarının emrine tabii idi. Yine Sırp despotu da bu şekilde Murad I'in yüksek hâkimiyetini tanımış idi. Murad I'in İslâm âlemi üzerindeki manevî nüfuzu sebebiyle Memlûk sultanları ile de dostça münasebetlerde bulunmuştur.*"⁵⁰ *"Murad Hüdevendigar, saltanatı müddetince, zaferden zafere koşmuş. Anadolu'da ve bilhassa Rumeli'de devletin hududunu çok genişletmiş ve babasından bir beylik olarak teslim aldığı ülkeyi bir imparatorluk halinde oğluna bırakıştır.*"⁵¹

48 Uzunçarşılı, agm., s. 591.

49 Uzunçarşılı, agm., s. 593.

50 Uzunçarşılı, agm., s. 596.

51 Uzunçarşılı, agm., s. 596.

Sonuç

Osmanlı Devleti'nin kuruluşu meselesi pek çok önemli tarihçi tarafından belgeler bağlamında defalarca ele alındı. Bu devletin kuruluşuna dair yerli ve yabancı pek çok tez ve yaklaşım ileri sürüldü. Bunlar bu hadiseyi kimisi içeriden kimisi dışarıdan bakışlarla ortaya koydular. Ancak genelde olan bazı öze dair temaslar olsa da olan biteni belgeler şahitliğinde tespit ve mevcuda ad koymanın ötesine geçemediler. Hülasa Osmanlı Devleti'nin kuruluşu bu devletin kendi dinamiklerine dayalı ve buna ek olarak da gerçekçi bir tarzda tamamıyla analiz edilemedi. İbn Haldûn Ortaçağ ve sonrasında İslâmî dönem Türk tarihini anlamak noktasında pek az kullanılmış bir kaynaktır. Onun yapıya dair verdiği malumat tarihi vakıamıza tatbik edilerek meselelerin arka planına pek az konuda nüfuz edilebildi. Osmanlı Devleti'nin kuruluşu meselesi de bu cümledendir. Bu çalışmaya da konu olan I. Murad devri gelişmeleri İbn Haldûn tatbikatında okunduğunda pek anlaşılamadığını gördüğümüz birçok olay ve olgu vuzuh kazanmakta ve devletin kuruluşundaki bazı gelişmeler kendi medeniyet ve zaman çerçevesi için anlamlandırılabilir. Bu noktadan neseb asabiyyesinden sebep asabiyyesine geçişi Ortaçağ'da bir devletin cihan devleti olma sürecinde okuyamayan zihinlerimiz Osmanlıya dair bazı dışlama hikâyeleri üretmiştir. Hâlbuki tebliğ de görüldüğü üzere pençik uygulaması bir dışlama değil Selçukludan beri devam eden gulam sisteminin İslâm hukukundaki beşte bir kaidesiyle birleşmesinden oluşan bir gelişmedir. Bu yolla devlet genişlediği coğrafyayı kendi devlet mantığına dâhil etmekte ve infirad bi'l-mecd anlayışıyla İbn Haldûn'da ifade edilen hanedanın kendisini soyutlaması ve merkezileşmesi hadisesi vuku bulmaktadır. Bu bir dışlama değil zamanın ruhu ve çağın iktizasına göre devletin dönüşümüdür. Bu dönüşüm İbn Haldûn tarafından teorize edilmiş ve devletin kan bağından intisab bağına geçişiyle büyümesi olarak anlatılmıştır. Bunun yanında merkezleşmenin diğer ayağı kan bağına dayalı devletin değişim teorisidir. Buna göre devlet kan bağı ile kurulur. Zamanla hanedan kendi merkezileşmesi içinde akrabaları uzaklaştırarak değişik vasıtalarla kendisine dâhil olan grupları etrafında istihdama başlar. İşte Osmanlı'nın pençik uygulaması ve akabinde gelişen Kapıkulu teşkilatı ve tumar sisteminin kurulması merkezleşen yapının kurumsallaşması olarak ortaya çıkmıştır. Osmanlı Devleti gazilerle ve geçmişten gelen bir süreçteki süreklilikle teşekkül etmiş bir devlettir. Ancak bunun yapısal gelişimini İbn Haldûn olmadan anlamak mümkün değildir. Hele bu gelişimi patronaj ve emperyal gelenek gibi kavramlarla izaha kalkışmak bu tarihî gelişmeyi bazı Batılı izahlarla kısırlaştırmak demektir. Bu nedenle Osmanlı Devleti'nin kuruluşu süreci asabiyye te-

orisi ile ortaya konulmalı ve müstakbel çalışmalar bu teorinin imkân ve kavramları ile gerçekleştirilmelidir. Bu tebliğ mercek altına aldığı I. Murad devri ile bu manada bir izaha kapı açmış ve adım atmıştır. Osmanlı Devleti Selçuklu çizgisinde Balkan fetihlerinin önünde açtığı imkânlarla Türk tarihini altı asır ileriye taşımayı başarmıştır. Bu başarı şüphesiz izahını İbn Haldûn'da bulmuştur.

KAYNAKÇA

- Rosenthal, Erwin I. J., *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996.
- Çetin, Altan, *Haldunnâme (İbn Haldûn'un İzinde Metodoloji ve Tarihi Yeniden Düşünmek)*, Ankara, 2012.
- Uzunçarşılı, İ. H., "Murad I (1326-1389)", *İA.*, C. VIII, M.E.B., İstanbul, 1979.
- Uludağ, Süleyman, *İslâm Siyaset İlişkileri*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2008
- Hoca Sadeddin Efendi, *Tacü't-Tevârih*, Sad. İsmet Parmaksızoğlu, C. I, K.B.Y., Ankara, 1979.
- Köprülü, Fuad, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, T.T.K., Ankara, 1991.
- Gibbons, Herbert A., *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, Haz. Mustafa Everdi, 21. Yüzyıl Yayınları, Ankara, 1998
- Hassan, Umit, *İbn Haldûn Metodu ve Siyaset Teorisi*, Sevinç Matbaası, Ankara, 1982
- Oruç Bey, *Oruç Bey Tarihi*, Haz. Nihal Atsız, İstanbul, 1972
- Oruç Beğ, *Oruç Beğ Tarihi*, Haz. Necdet Öztürk, Çamlıca Basım Yayın, İstanbul, 2008
- Hammer, Von, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, Edit: İlhan Bahar, Kumsaati Yayınları, İstanbul, 2008
- Jorga, Nicolae, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, I, Yeditepe Yay., İstanbul 2005

DOĞAL KOŞULLARIN İNSAN YAŞAMINA ETKİLERİ BAKIMINDAN İBN HALDÛN'UN VE MONTESQUIEU'NUN DÜŞÜNCELERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Aytekin DEMİRCİOĞLU*

Giriş

İklimin, yeryüzü şekillerinin, doğa koşullarının, coğrafi özelliklerin insan ve toplum yaşamı üzerinde doğrudan ve belirleyiciyi bir etkiye sahip olduğuna dair görüşler ilk çağlardan bu yana yüksek sesle dile getirilmiştir. Bu düşünceye göre, insanların karakterleri, davranış biçimleri, sosyal ilişkileri, toplumsal kurumları ve hukuk kuralları gibi insan yaşamına dair pek çok şey, insanın içinde yaşadığı doğal çevre, iklimsel ve coğrafi özelliklerle yakından ilintilidir.

Kutsal metinlerde, insanın yaşadığı yer ve yaşam koşulları ile dine inanma biçimleri arasında ilgi kurulmuştur. Kur'an'da çölde yaşayan bedevîlerin dinî hakikatleri inkâr etmeye meyilli olduklarına dair ayetler vardır: “*Bedevîler, inkâr ve nifak bakımından daha ileri ve Allah'ın peygamberine indirdiği hükümlerin sınırlarını tanımamaya daha yatkındırlar. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.*” (Kur'an, 9: 97). Bu ayetin yorumunda bazı düşünürler, konargöçer yaşam tarzları sebebiyle Bedevîlerin mizaçlarının disipline edilmeye müsait olmadığını; bu sebeple de sınırları kesin hükümlerle belirlenmiş olan İslâmî yaşam tarzının onlara zor geldiğini belirtmişlerdir. Hatta bu yorumdan hareketle, Kur'an'ın göçebe çöl yaşamı yerine, yerleşik yaşamı teşvik ettiğini iddia edenler vardır (Bulaç, 1985: 202, Dipnot: 15). İnanç ile yeryüzündeki yaşanan yer arasında bağ kurma girişimi İncil'de de söz konusudur. Buna göre tanrı insanları bilerek yeryüzünün farklı coğrafyalarına yerleştirmiştir ki birbirleriyle tanışsınlar ve arayıp kendisini bulsunlar diye (İncil, Elçiler, 17: 25-27).

Doğanın insan yaşamına ve toplumların kanunlarına etkileri bakımından Aristoteles'in görüşleri ile Montesquieu'nun görüşleri arasında paralellik kurmak mümkündür (Long, 1996: 775). Aynı şekilde, Aristoteles'in soğuk iklimlerde yaşayanların özgürlüklerine düşkün oluşu ve sıcak iklimlerde yaşayanların bunu önemsemediğini belirttiği görüşleri ile İbn

* Yrd. Doç. Dr., Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, demircioglu.aytekin@gmail.com

Haldûn'un zor doğa koşullarında yaşayan bedevilerin özgürlüklerine düşkün cesur insanlar oldukları yönündeki görüşleri arasında da paralellik kurulabilir.

Aralarındaki üç yüzyıllık zaman farkına rağmen İbn Haldûn ve Montesquieu iklimin ve coğrafi koşulların insan yaşamına olan etkilerini belirtmeleri bakımından aynı konu etrafında birleşmişlerdir. İşledikleri konulardaki paralellik dolayısıyla J. V. Hammer *Mukaddime*'yi ilk okuduğunda İbn Haldûn için 'Arapların Montesquieu'su' demekten kendini geri alamamıştır. Yine Rus bilgin A. Krimsky İbn Haldûn'a 'İslâm'ın Montesquieu'su' demiştir (Uludağ, 2009: 120). Bu betimlemelerde kronolojik olarak bir hata görünmektedir. İbn Haldûn Batı dünyasında geç tanınmıştır ve Montesquieu'ya oranla daha az bilinmektedir. Bu nedenle İbn Haldûn'u ilk kez okuyanlar onu Montesquieu'ya benzetmişlerdir. Oysa aralarında bir benzerlik kurulacaksa yaşadıkları tarihlere ilişkin zamansal fark dikkate alınmalı ve Montesquieu, İbn Haldûn'a benzetilmelidir; İbn Haldûn, Montesquieu'ya değil. Diğer bir deyişle, İbn Haldûn için 'Arapların Montesquieu'su' veya 'İslâm'ın Montesquieu'su' demek yerine; Montesquieu için 'Fransızların İbn Haldûn'u' veya 'Hıristiyanlığın İbn Haldûn'u' demek daha doğru olacaktır.

Doğal Koşulların İnsan Yaşamına Etkisi Bağlamında İbn Haldûn'un Düşünceleri

İbn Haldûn iklim teorisini açıklarken arzın küre şeklinde olduğunu ve başlangıçta her yerin su tarafından kuşatıldığını ancak daha sonra suların çekilmesiyle birlikte kara parçalarının ortaya çıktığını ve insan için yaşamaya elverişli hale geldiğini ifade ederek işe başlar. Ona göre coğrafyacılara farazi bir çizgiyle (ekvator çizgisi) dünyayı ortadan ikiye bölmüşlerdir. Bu bölümlenmeden sonra kuzey tarafında daha fazla kara parçası, güneyde ise daha çok deniz kalmıştır. Bu nedenle ekvatorun kuzeyi yaşamaya daha elverişli olduğu için dünya nüfusunun büyük çoğunluğunu barındırmaktadır. İnsan yaşamına imkân tanıyan dünyanın bu bölümü ona göre güneyden kuzeye kendi içinde yedi iklim bölgesine ayrılmıştır. Ona göre yaşamaya en elverişli yerler bu yedi iklim bölgesinin orta bölümlerine denk düşen dördüncü iklim kuşağıdır. Diğer iklim kuşaklarında, bu orta kuşaktan uzaklaştıkça yaşamı kolaylaştıran unsurlar da azalmaktadır. Bu nedenle dördüncü iklim kuşağına kuzeyden bitişik olan beşinci kuşak ile güneyden bitişik olan üçüncü kuşak yaşama elverişlilik açısından ikinci sıradadır. Diğer iklim kuşakları da benzer bir mantıkla sıralandığında yaşama elverişlilik bakımından üçüncü ve dördüncü sıralarda olmaktadır (İbn Khaldun, 2012: 1/II-III, 90-96,

123). İbn Haldûn'a göre orta iklim bölgelerinde yaşamı kolaylaştıran, diğerlerinde ise yaşamı zorlaştıran şey hava sıcaklığıdır. Orta bölgeler ılıman bir iklime sahiptir, diğerlerinde ise sıcaklık veya soğukluk fazladır. Dolayısıyla ılıman olmayan bölgelerde yaşamak ve medeniyet kurmak, oraları 'umrân' haline dönüştürmek zordur. Öyleyse İbn Haldûn'a göre bir bölgede medeniyet kurabilmenin ön koşullarından biri iklimin oradaki insan yaşamına ne derece izin verdiği ile ilgilidir.

Dördüncü iklim kuşağında ve buna bitişik üçüncü ve beşinci iklim kuşaklarında hava sıcaklığının uygun olması sebebiyle ilimler, sanatlar, binalar, giyecekler, yiyecekler, meyveler, hayvanlar ve canlılar dâhil her şey 'itidal' üzeredir (en mükemmel haldedir). Beden, renk, ahlak ve din bakımından en mutedil insanlar da burada yaşar. Peygamberlik kurumu bile bu iklimlerde ortaya çıkmıştır. Zira bu üç iklim bölgesi dışındaki güney ve kuzey bölgelere peygamber gönderildiğine dair bir bilgi yoktur (İbn Khaldun, 2012: 1/III, 123). İbn Haldûn bu iddiasını, peygamberlerin beden ve ruh açısından en mükemmelleri olması gerektiği, bu tarzdaki insanların da iklimin uygun olduğu orta kuşaklarda ortaya çıkabileceği şeklindeki bir açıklama ile desteklemek istemiştir. Hatta ona göre beden ve ruhen iyi görünmeyen birinin anlattıklarını insanlar kabul etmek istemez. O nedenle peygamberlerin bu açılardan kusursuz olmaları gerekir (1/III, 123). İbn Haldûn'un orta iklim kuşakları dışında kalan yerlere peygamber gönderilmediğine ilişkin iddiasını destekleyecek veya çürütecek somut verilere ulaşmak pek mümkün görünmemektedir. Esasen İbn Haldûn'un 'mutedil' diye bahsettiği üçüncü, dördüncü ve beşinci iklim kuşakları dünya nüfusunun büyük bir çoğunluğunu kapsamaktadır. Bu sebeple peygamberlerin büyük çoğunluğunun bu bölgelere gelmiş olması akla yatkın görünmektedir. Ancak Kur'an'da yüz yirmi dört bin peygamberin varlığından söz edilmesine karşılık bunların yalnızca yirmi sekizine ilişkin bilgiler yer alması bu konudaki bilinen bilgilerin, bilinmeyen bilgilere oranla çok daha sınırlı olduğunu göstermektedir. Ayrıca "Biz peygamber göndermedikçe azap edecek değiliz." (Kur'an, 17: 15) ayeti ile "Hiçbir ümmet yoktur ki, aralarında bir uyarıcı gelip geçmiş olmasın" (Kur'an, 35: 24) ayeti İbn Haldûn'un bu açıklamalarını biraz zora sokmaktadır. Zira bu ayetlere göre tüm insan topluluklarına uyarıcı olarak peygamberler ve elçiler gelmiştir. Öyleyse İbn Haldûn'un bu yaklaşımı dinî bilgilerle uyuşmamaktadır.

İbn Haldûn'a göre dördüncü iklim kuşağında yaşayan halklar her bakımdan mükemmeldir. Bunların evleri, giyim eşyaları, yiyecek maddeleri ve zanaatları gelişmiştir. Burada yaşayan insanlar demir, bakır, kurşun ve kalay gibi madenleri işlemekte ustalaşmışlardır. Ticarete ve ekono-

mik ilişkilerinde nakit yerine geçerli olmak üzere altın ve gümüş gibi iki değerli madeni kullanırlar. Aşırıktan uzak bu halklar Mağrip, Suriye, Hicaz, Yemen, Irak, Hint, Sind (İndus) ve Çin'de yaşarlar. Buralara yakın olmaları sebebiyle Endülüs, Avrupa'nın bazı güney kısımları, Rum ve Yunan ülkelerinde yaşayan halklar da bu gruba dâhil edilebilirler. İbn Haldûn'a göre bunlar arasında en yaşanılabilir yerler, en ortada bulunmaları sebebiyle Irak ve Suriye'dir (İbn Khaldun, 2012: 1/III, 123). Günümüz açısından değerlendirildiğinde, Ortadoğu coğrafyasına denk gelen bu ülkeler siyasi karışıklıkların, mücadele ve çekişmelerin yoğun olarak yaşandığı bölgelerdir. Gerçi bu durum şöyle de yorumlanabilir: Bu bölgelerde bu kadar yoğun çekişmelerin olmasının sebebi, insanlar açısından çok değerli olan bu bölgeleri ele geçirme veya orada üstünlük kurma çabasından kaynaklanmaktadır. Diğer bir deyişle bu bölgeler çeşitli siyasal ve jeopolitik nedenlerle de insanlar için önemlidir. Diğer bir deyişle İbn Haldûn'un bundan altı yüzyıl için iklimi açısından önemsendiği bu bölgelerin değeri günümüzde daha da artmıştır. Zira günümüzde iklime ilaveten bu bölgeleri önemli kılan yeni değer biçme unsurları eklenmiştir.

İbn Haldûn, insanların yaşam sürdüğü ekvatora yakın bulunan birinci ve ikinci iklim kuşaklarında yaşayan halklar ile kutuplara yakın bulunan altıncı ve yedinci iklim bölgelerinde yaşayan halkları değerlendirirken bunların her açıdan normalden uzak olduklarını belirtmiştir. İbn Haldûn bu durumu örneklendirirken, bu toplumların binalarını çamurdan ve kamıştan yaptıklarını, gıdalarını darı ve ottan temin ettiklerini, elbiselerini ağaç yapraklarından veya hayvan derisinden yaptıklarını hatta bir kısmının giyinmeyi bilmediklerini ve çıplak geldiklerini belirtmiştir. Ona göre buralarda yetişen ürünler de genellikle yemeğe uygun olmayan yabancı şeylerdir. Buralardaki alışverişlerde altın ve gümüş kullanılmaz. Bunun yerine daha düşük değerli metaller kullanılır. İbn Haldûn birinci iklim bölgesine denk gelen Sudan'da insanların birçoğunun vahşi yaratıklar gibi mağara ve ormanlarda yaşadıklarını söylemiş, hatta bunların insan eti yediklerine dair rivayetler işittiğini eklemiştir. Yedinci iklim bölgesinde yaşayan Eskimolar ve bazı Slav kabilelerin de böyle olduğunu belirten İbn Haldûn, bu insanların insandan çok konuşamayan hayvanlara yakın olduklarını söylemiştir. Bunların durumları dinî açıdan da aynıdır. Bu insanlar nübüvvetten ve dinden habersiz olarak yaşarlar. Ancak İbn Haldûn'a göre bütün bu olumsuz özellikler orta iklim Kuşaklarına yaklaştıkça azalmaktadır (İbn Khaldun, 2012: 1/III, 123). Ona göre, varlıkların doğası hakkında yeterli bilgiye sahip olmayan bazı soy âlimleri (genaologist), Hz. Nuh'un oğlu Ham'ın soyundan gelen ve zenci olan Sudan gibi kavimlerin halklarının zenci olmasını, Hz. Nuh'un, oğlu Ham'a

beddua etmesi ve Ham'ın da bu sebeple kararmasına bağlarlar. Bu ona göre, sıcağın ve soğüğün insan üzerindeki etkilerinden habersiz olanların yaptığı bir açıklamadır. Çünkü ona göre deri rengini belirleyen şey iklimsel özelliklerdir (1/III, 124). İbn Haldûn'un bu açıklamaları gözlemlerine ve ilimlere dayanarak yaptığı bu açıklamalar yerinde ve abartıdan uzak görünmektedir.

Birinci, ikinci, altıncı ve yedinci iklim kuşaklarında yaşayanlar ile ilgili bu tür olumsuz şeyleri sayan İbn Haldûn dördüncü, üçüncü ve beşinci iklim kuşaklarında yaşayanları değerlendirirken de çeşitli olumlu özellikler aktarmıştır. Ancak belirtmek gerekir ki, bu iki iklim kuşağı grubu İbn Haldûn'a göre birbirinin zıddı değildir. Ona göre en olumlu iklimsel özelliklere sahip olan dördüncü iklim kuşağında kuzeye veya güneye doğru uzaklaşıldıkça, olumlu özellikler tedrici olarak azalmaktadır. Yoksa bu değerlendirme iyi iklim kuşakları (dört-üç-beş) ile kötü iklim kuşaklarının (bir-iki-altı-yedi) karşıtlığı gibi bir ikilemi içermemektedir.

İbn Haldûn'a göre orta iklim kuşaklarında yaşayanların huyları da vücutları gibi iyidir. Çünkü bunların geçimlik gelirleri, meskenleri, zanaatları, ilimleri, başkanlık ve mülk (royal authority) gibi bütün halleri gelişmiş durumdadır. Bu nedenle de buralarda siyaset ve peygamberlik gibi kurumlar, mülk, devletler, kanunlar, ilimler, şehirler, kasabalar, binalar, mimari ve çeşitli meslekler gibi üst birtakım durumlar hep var olagelmıştır. Zencilerin beddua ile zenci oldukları iddiası gibi bu topluluklar için de bazı âlimler, buralarda yaşayan halkların, soylarından gelen bir özellik sebebiyle gelişmiş olduklarını iddia etmektedir. İbn Haldûn'a göre bu konuda belli ölçülerde soyaçekimin etkisi kabul edilse bile bu toplumların gelişmesine asıl etki eden unsur iklimin onlara sağladığı olumlu yaşam koşulları ve yine iklimin onların kişilikleri üzerine yaptığı olumlu etkidir (İbn Khaldun, 2012: 1/III, 124–125). İbn Haldûn'un orta iklim kuşağında yer aldığını belirttiği devletlerde gerçekten de bu kurumlar ve özellikler gelişmiş durumdaydı. Elde ettiği sonuçlara gözlemleri neticesinde ulaşan İbn Haldûn, varlığını gözlediği bu durumları iklime dayandırarak temellendirmek istemiş ve iklim ile toplumsal gelişmişlik arasında determinist bir bağ kurmaya çalışmıştır.

İbn Haldûn iklimin sıcaklığı ile insanların ahlaki yapıları arasında da bir bağ olduğu görüşündedir. Ona göre sıcak hava buharın genişleyerek yayılmasına ve zerreciklerin arasına daha kolay nüfuz etmesine yol açar bu nedenle sıcak iklimlerde yaşayan insanlar hafif meşrep, aceleci, zevke düşkün, müziğe ve dansa meraklı, ahmak kimselerdir. O, kendi gözlemlerine dayanarak ve başkalarının ifadelerinden hareketle Sudanlıların

(zencilerin) bütün bu özelliklere sahip olduğunu söylemektedir. Neşe ve sevincin doğası hayvani ruhun yayılmasından ve genişlemesinden ibarettir. Sıcak da, bu ruhu genişleten temel unsurdur. Hüznün ve üzüntünün doğası ise bunun tam tersidir. Yani hayvani ruhtaki tutukluk ve yayılmama halidir. Sarhoşluğun insana aşırı bir neşe katmasının sebebi de bedende ve ruhta oluşturduğu genişleme durumudur. Bu genişleme sebebiyle alkolün etkisi kalbe sirayet eder ve insan boş bir sevince ve neşeye kapılır. İbn Haldûn hamamlardaki keyiflenme halini de bu teoriyle açıklar. Ona göre deniz kenarında yaşayan halklar da birebir Sudanlılar kadar olmasa bile genel bir ferahlık ve hafiflik hissine sahiptirler. Denizin hafifletici etkisini üçüncü iklim kuşağında yer alan Cezayir'de ve Mısır'da bile görmek mümkündür. Bunlar genelde kaygısız olurlar, gelecekte ihtiyaç olur diye bir yıllık değil, bir aylık bile gıda biriktirmezler. Buna karşılık kısmen daha soğuk olan Fas'ta bir tedirginlik ve yoğun bir gelecek kaygısı vardır. Bu nedenle onlar en az iki yıllık yiyecek depolarlar (İbn Khaldun, 2012: 1/IV, 127). İbn Haldûn Sudanlıların (zencilerin) hafif meşrep, kararsız ve keyiflerine düşkün olmaları konusuna tarihçi Mesudi'nin de temas ettiğini, ancak; bu durumun sebebini açıklamak yerine Galenos ve Yakub bin İshak Kindî'nin görüşlerini tekrar ettiğini söylemiştir. Galenos ve Kindî ise bu durumu, Sudanlıların beyinlerinin gelişmemiş olması ve bu nedenle de akıllarının zayıf kaldığı şeklinde bir iddia ile açıklamak istemişlerdir. Bu açıklama İbn Haldûn'a göre bir delille dayanmayan temelsiz bir açıklamadır (1/IV, 127-128). İbn Haldûn'un bu konuda takındığı tavrın Galenos ve Kindî'ye oranla daha makul olduğu söylenebilir.

İbn Haldûn toprağın verimliliği ve yiyeceklerin bolluğu ile insanların çeşitli durumları arasında da ilgi kurmuştur. Buna göre ılıman iklimlerde olmasına rağmen her ülkenin toprağında bolluk yoktur. Buralardaki insanlar çoğunlukla kıtlık içinde yaşarlar, ancak bu durum onların başka hallerine olumlu tesir eder. Örneğin bu insanların renkleri daha saf, bedenleri daha temiz, vücut yapıları daha düzgün, ahlakları daha yüksek ve anlama kapasiteleri geniştir. İbn Haldûn bunu şöyle açıklar: Fazla yemek vücutta gereksiz atıklar oluşturur ve bu atıklar hem bedensel olarak, hem zihinsel olarak hem de ruhen insana zarar verir (İbn Khaldun, 2012: 1/V, 129-132). İbn Haldûn'un bu söylediklerine katılmamak mümkün değildir. Zira modern tecrübe ve pozitif bilimler onun bu konuda söylediklerini teyit etmektedir.

Doğal Koşulların İnsan Yaşamına Etkisi Bağlamında Montesquieu'nun Düşünceleri

Tam adı Charles-Louis de Secondat olan Montesquieu, 18 Ocak 1689'da Bordeaux yakınlarındaki la Brède kasabasında bir şatoda doğmuştur. Hukuk eğitimi alan Montesquieu 1716'da amcasının mahkeme başkanlığı görevini devralmıştır. Hukuk ile olan ilgisi böylece daha da kuvvetlenen Montesquieu 1728-1731 arasında Avrupa'nın birçok ülkesini gezmiş, oradaki hukuk sistemleri ve yaşayışlar hakkında gözlemler yapmıştır. Birçok konuda irili ufaklı eserler yazan Montesquieu'nun en önemli eserleri şunlardır: 1721'de Hollanda'da basılan "Les Lettres Persanes" (İranlı Mektupları) (Montesquieu, 2008); 1734 yazdığı ve Hollanda'da yayımladığı "Les Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadences" (Romalıların Yükselişinin ve Düşüşünün Nedenleri Üzerine Değerlendirmeler – İng: Considerations on the Decline of the Romans); 1748'de ise en ünlü eseri olan "The Spirit of the Laws" (Kanunların Ruhu)'nu Cenevre'de bastırmıştır (Macfarlane, 2013: 5-7).

Montesquieu'ya göre kanunlar en geniş manasıyla olayların doğasından meydana gelen zorunlu bağlardır. Bu nedenle tanrının, insanüstü varlıkların, maddi evrenin, insanların, hayvanların ve bütün varlıkların tâbi oldukları kanunlar vardır. Ona göre evrende ilkel bir neden vardır. Kanunlar ise bu ilkel neden ile varlıklar arasındaki bağlardır. Böyle bir neden olmaksızın evrenin var olabileceğini söylemek ona göre saçmadır. Bu açıdan, yaratan ve devam ettiren olduğu için tanrının da evren ile bağı vardır. Tanrının evereni yaratmak için dayandığı kanunlar ile düzeni devam ettirmek için dayandığı kanunlar birbirinin aynıdır (Montesquieu, 2001: 1/I, 18).

Montesquieu açısından var olan her şey, var olmadan önce potansiyel olarak vardır. Dolayısıyla onların potansiyel olarak var olması kanunların da henüz yapılmadan önce potansiyel olarak var olduklarının göstergesidir. İnsanın doğada hazır bulunduğu ve tanrı tarafından kendisi için gönderilmiş kanunları sürekli olarak ihlal etmesi de bu durumun delillerindendir (Montesquieu, 2001: 1/I, 19).

Montesquieu, kanunların ve sebeplerin doğada hazır bulunduğu fikrini "Kanunların Ruhu" boyunca sürdürmektedir. Onda bu fikrin oluşmasında yaptığı Avrupa gezisinin etkili olduğu söylenebilir. O, gezdiği ülkelerdeki insanları, toplumları ve karşılaştığı olayları çok iyi gözlemlemiştir. Bu gözlemlerinde toplumsal ilişki ve olaylar için yakaladığı zorunlu nedensel bağların gelişigüzel olamayacağını; yani bir kanuna ve ilkeye dayanması gerektiğini keşfetmiştir. En son olarak da bu kanunlardan

hareketle, o olaylar üzerinde nesnel açıklamalar yapmaya çalışmıştır. Böylece Montesquieu *olguşal determinizm* fikrinden doğadaki *kanunluluk* fikrine oradan hareketle de *olguşal açıklamalar* yapmak suretiyle sosyal durumları açıklamak üzere bir yöntem geliştirmiştir.

Montesquieu bu görüşler doğrultusunda kendi *doğal hukuk* öğretisini oluşturmuştur. Ona göre hukukun kaynağı doğadadır ve her zaman, her yerde geçerli olan evrensel bir hukuk anlayışından söz edilemez. Çünkü kanunları hem yapan hem de ona uyan varlık olarak bizatihi insanın kendisi değişkendir (Gürkan, 1988: 11-12). İnsanı değiştiren ve ona etki eden iklim, din, kanunlar, yönetsel politikalar, geçmişten alınan dersler, ahlak ve gelenekler gibi çok sayıda unsur vardır (Montesquieu, 2001: 19/IV, 322). Üstelik bu unsurların standart bir etkisinden de söz edilemez. Bunlardan bazıları yere, zamana ve şartlara göre insanlar üzerinde diğerlerinden fazla etki bırakabilir.

Bu unsurlardan iklimin insanları etkilemesi üzerinde önemle ve ayrıntılı olarak duran Montesquieu, *Kanunların Ruhunu*'nun on dördüncü kitabına şu sözlerle başlamıştır: "Farklı iklimlerde insan aklının özellikleri ve kalbin ihtiraslarının aşırı derece farklı olduğu doğruysa, kanunlar aklın bu özellikleri ile kalbin ihtiraslarındaki farklar gözetilerek düzenlenmelidir." (Montesquieu, 2001: 14/I, 246). Montesquieu'nun, ifadeyi 'eğer doğruysa' gibi şartlı bir yapıda vermesi muhtemelen okuyucuyu konuya dâhil etmek ve okuyucunun ilgisini çekmek amacıyla yapılmış olabilir. Zira bundan sonraki pek çok bölümde doğruluğundan emin bir şekilde, iklim yapısı ile insan davranışları arasında yoğun bir nedensellik ilişkisi olduğunu açıklamaya çalışmıştır.

Montesquieu, iklim teorisine bilimsel bir temel kurma çabasında olmuştur. Bu nedenle, havanın sıcak ya da soğuk olmasından kaynaklı olarak insan vücudundaki liflerin boy uzunluğunun ve esnekliğinin değiştiğini insan davranışlarına etki eden esas unsurun da bu olduğunu söylemiştir. Buna göre, soğuk iklimlerde yaşayanlar, vücutlarındaki lifler kısa ve esnek olduğu için cesur ve kuvvetli olurlar. Çünkü onların kalpleri daha iyi çalışır, liflerin uçları daha iyi tepkide bulunur ve vücut sıvıları daha dengeli olur. Bunlar vücutlarındaki bu üstünlük nedeniyle kendilerine daha çok güvenirlere, mert olurlar, korkak insanlar gibi oç alma duygusuyla yaşamazlar, hileye ve riyakârlığa başvurma ihtiyacı hissetmezler. Sıcak iklimlerde yaşayanlar ise, bu özelliklerin tersine niteliklere sahip olurlar. Çünkü sıcak, liflerin çalışmasını bozar; dolayısıyla kalp tam anlamıyla işlevini yerine getiremez. Montesquieu, bu iddiasını, "bir insanı çok sıcak bir yere koyun, kalbi sıkışacak, baygınlık geçirecek

ve hiçbir şey yapamaz hale gelecektir” örneğiyle desteklemeye çalışmıştır (Montesquieu, 2001: 14/II, 246–247). Bu görüşler, farklı insan karakterlerine bir açıklama getirme çabası nedeniyle değer görmeyi hak ediyorsa da insan fizyolojisine dair verilen bu bilgilerin bilimsel gerçeklerle tam olarak uyduğu söylenemez.

Ancak Montesquieu açıklamalarını, sağlam olduğuna inandığı bu bilimsel temel üzerinden sürdürmüştür. Ona göre, soğuk sebebiyle lifleri güçlü olan kuzey ülkelerinde yaşayan insanlar yiyecekleri kolay sindirirler. Bu durum onların vücutlarının iri yarı ama davranışlarının yavaş olmasına sebebiyet verir. Aynı şekilde soğuk ülkelerdeki insanların deri dokuları sıkışiktır, memecikler basık ve sinir uçları iyi çalışmaz durumdadır. Bu nedenle onlar ancak çok kuvvetli duyuları alırlar. Sıcak ülkelerde ise deri dokusu gevşek ve sinir uçları hassas derecede açıktır. Bu nedenle sıcak iklimlerde yaşayan insanlar her türlü duyumu kolayca alırlar (Montesquieu, 2001: 14/II, 247). Bu durumun yol açtığı sonuç, soğuk iklimlerde yaşayan insanlar dış unsurlardan çok fazla etkilenmezken, sıcak iklimlerde yaşayan insanların dış etkiye çok açık olmalarıdır.

Zevklerin hissedilmesi bakımından ılıman iklimlerde yaşayan insanlar orta karardır. Sıcak iklimlerde yaşayanlar zevklere aşırı düşkünken soğuk iklimlerde yaşayanlar zevklere pek düşkün olmazlar. Acının hissedilmesi ve acıya dayanıklılık bakımından soğuk iklimlerde yaşayanlar daha dayanıklıdırlar. Aşk açısından değerlendirildiğinde, kuzey ülkelerinde yaşayan insanlar aşkın daha çok fiziksel haz tarafıyla ilgilenirler, güneye sıcak iklimlere inildikçe insanlar aşkı daha çok duygusal boyutuyla yaşarlar ve hayata mutluluk kattığı için âşık olurlar (Montesquieu, 2001: 14/II, 248).

Aşk duygusunun farklı iklim koşullarında farklı hissedilmesinin bir uzantısı olarak insanların ahlaki açıdan da farklı karakterlere bürünmesi söz konusudur. Kuzey ülkelerindeki insanlar aşkın büyümesine kendilerini kaptırıp ruhları sarsılmadığı için, kusurları daha az, iyi özellikleri daha fazla, içten ve açık yürekli olurlar. Bu nedenle soğuk iklimlerde yaşayan insanlar ahlaki açıdan daha yüksek karakterli oldukları söylenebilir. Sıcak güneye doğru inildikçe insanlar tutkularının peşinden daha fazla koştuklarından onları gerçekleştirebilmek için daha fazla hata yaparlar ve daha fazla suç işlerler. Bu nedenle onların ahlak düzeylerinde bir düşme olur. İliman iklimlerde yaşayan insanlar ise iyi olsun, kötü olsun genel olarak tüm davranışlarında kararsız olurlar. Bu bölgelerdeki iklim yapısı onların kararsızlığını giderecek kadar güçlü değildir (Montesquieu, 2001: 14/II, 248–249).

Montesquieu'ya göre Doğu ülkelerinde yaşayanlar iklimin de etkisiyle beden ve ruhen güçsüz kalmışlardır. Bu nedenle onlar, dışarıdan gelen güçlü etkilere karşı koyamamışlar ve varlıklarını başkalarının belirlediği şekilde sürdürmüşlerdir. Böyle bir etkiyle bu ülkede benimsenen kanunlar, gelenekler, davranışlar ve haller bu ülkelerde öylesine yer etmiştir ki kimse onları değiştirmek için herhangi bir çaba göstermez (Montesquieu, 2001: 14/IV, 250). Montesquieu bu söylediklerini örneklemek için Hindistan'ın ismini zikretmektedir. Ona göre doğa, Hintlilere cesaret diye bir şey vermemiştir. Hatta Hindistan'da doğan Avrupalılar bile kendi atalarında var olan cesaret duygusundan ve özel yeteneklerden mahrum olarak doğmaktadır. Onların bazı durumlarda gösterdikleri cesaret örnekleri ise doğanın onlara verdiği hayal gücü sayesinde. Onları bir şeylere karşı korkutan da cesaretlendiren de bu hayal gücüdür (Montesquieu, 2001: 14/III, 249). Montesquieu, mevzunun devamında Hintlilerin özelinde Doğu kavimlerini aşağılamaya devam etmiş ve onları 'barbar' olarak nitelendirmiştir. Hintliler üzerinden Doğu toplumlarına bu kadar ağır eleştiriler getirmesi kanaatimizce abartılı ve hakkaniyet duygusundan uzaktır. Zira Doğu, Hindistan'dan ibaret değildir. Ayrıca incelenen bir toplumun sadece olumsuz özellikleri bakımından ele alınması da bilimsel yaklaşıma pek uygun düşmemektedir.

Sıcak iklimin insanın hareket etmesini zorlaştırması nedeniyle tembellik ve hareketsizlik Doğuda bir mutluluk kaynağı olarak algılanmıştır. İklimin insanlara kattığı bu kusur kanun koyucular tarafından yapılan yanlış kanunlarla pekiştirilebilir. Örneğin Hint hükümdarı Foe'nin koyduğu kanunlar böyledir (Montesquieu, 2001: 14/V, 250). Hareketsizliği destekleyen bu kanunlar halkı mülkiyet duygusundan uzaklaştırmak suretiyle iyice tembelleştirmişlerdir. Zaten tembel olan Hintliler, mülk edinmek gibi bir amaçtan uzaklaşınca iyice tembelleşmişlerdir (14/VI, 251). Bu nedenle Hindistan, çalışmadan yaşamayı ahlak edinmiş keşişlerle ve dervişlerle doludur (14/VII, 251). Montesquieu'ya göre Çinli hükümdarlar bu konuda daha başarılı kanunlar yapmışlar ve iklimin verdiği olumsuz etkiyi azaltmaya çalışmışlardır (14/V, 250). Montesquieu'nun bu konuda kanun yapıcılara biçtiği görev, iklimin insanlar üzerindeki etkilerini gözeterek kanun yapmalarıdır. Zira kanunlar iklimin etkisini ya artırır ya da azaltır.

Montesquieu, iklim dışındaki coğrafi koşullarla da insan yaşamı ve kanunların yapısı arasında ilgi kurmuştur. Örneğin bir ülkenin dağlık ya da ovalık oluşu, ada oluşu ya da nehirlerle çevrili oluşu o ülkenin savunmasını doğrudan etkiler. Bu nedenle Asya'da her zaman için büyük imparatorluklar olmuştur. Çünkü Asya toplumları kendilerini savunmak

için kullanabilecekleri doğal engellere sahip değildirler. Bu yüzden oradaki güçlü imparatorluklar diğer güçsüz kavimleri kolayca istila etmişlerdir. Avrupa'da ise doğal bölümler ve engeller olduğu için bir diğerini istila edebilen imparatorlukların kurulması kolay değildir (Montesquieu, 2001: 17/VI, 296). Hatta Montesquieu'ya göre, kolay istila edilebiliyor olmak Asyalılara köle ruhu kazandırmıştır. Ona göre Asya kıtasının tarihinde özgürlüğüne düşkün bir millete rastlanmamıştır (17/VI, 296). Montesquieu'nun bu düşüncelerinin yoğun bir önyargı ile oluştuğu görülmektedir. Bilimsel ya da tarihsel gerçeklerle uyuşmayan bu yorumlarına katılmak mümkün değildir.

Bunlar dışında Montesquieu, içki tüketimiyle ve bu konuda yapılan yasalarla iklimin sıcaklığı-soğukluğu arasında da bir ilgi kurmuştur. Ona göre sıcak ülkelerde vücut fazla su kaybettiği için en uygun içecek sudur. Bu iklimlerde sert içkiler sıcak ülkelerde insana zarar verir. Bu nedenle sıcak bir iklimde bulunan Araplara Hz. Muhammed'in koyduğu içki yasağı o toplumun yapısına uygun bir kanundur. Aynı şekilde sıcak bölgede yaşayan Kartacalıların şarabı yasaklaması da iklime uygun bir yasadır. Bu iki ülkenin iklimleri aşağı yukarı aynıdır. Ancak ona göre içkiyi yasaklayan kanunlara soğuk Kuzey ülkelerinde gerek yoktur. Çünkü içki buralarda vücuda o kadar zararlı değildir (Montesquieu, 2001: 14/X, 252). Montesquieu bu yorumunda, kanun yapımında iklimin etkisini dinin etkisinin önüne taşımış görünmektedir. Oysa Hz. Muhammed'in içkiyi yasaklaması iklimden bağımsız olarak başka dinî gerekçelerledir. Aksi olsaydı Arap ülkelerinde yaşayan Müslümanlar için içki yasakken, soğuk ülkelerde yaşayanlar için serbest olması gerekirdi. Bu nedenle Montesquieu'nun bu açıklaması dinî ve toplumsal gerçeklerle uyuşmayan zorlama bir açıklamadır.

Sonuç Yerine

İbn Haldûn doğada birtakım zorunlu nedensel bağların bulunduğunu kabul eder. Ancak ona göre bu zorunlu bağlar Allah'ın tercihi sonucu doğaya yerleştirilmiş olup Allah'ın sonsuz kudretini sınırlamazlar. Örneğin güneş her gün doğduğu için insanların gecenin bitmesi ile güneşin doğması arasında zorunlu bir bağ olduğunu kabul etmeleri normaldir. Çünkü bu konudaki şahit olunan olgusal bilgi hiçbir zaman değişmemiştir. İbn Haldûn'a göre bu durumun sebebi yüce Allah'ın, işleri insanoğlunun alıştığı bir düzene ve sisteme göre yapma konusunda gösterdiği tercihtir. Buna *adetullah* ya da *sünnetullah* denir. Fakat doğada şahit olunan bu kanunluluk ve zorunluluk Allah'ın da buna tabi olduğu anlamına gelmez. Diğer bir deyişle Allah isterse yarın güneşin doğmasına izin vermeyebilir.

Montesquieu açısından ise durum biraz daha farklıdır. Ona göre tanrının evreni yaratırken ve yönetirken belli kanunlar dâhilinde yapması zorunludur. Ona göre tanrı, kendi dayanacağı kanunları ve kuralları kendisi yapmıştır. O, bilgeliği ve gücü sayesinde bu kuralların neler olması gerektiğini yine kendisi tespit etmiştir. Ama Montesquieu'ya göre, evrenin bir kurallar silsilesi olmadan yönetilebileceğini söylemek mantıksızdır. Çünkü kurallar ve kanunlar olmadan böylesine büyük ve karmaşık bir evrenin var olması ona göre mümkün değildir. Böylece Montesquieu, tanrının tabi olduğu kuralları yine tanrının kendinin yarattığını söyleyerek hem tanrının varlığını ret etmemiş, hem de her şeye hâkim olan kanunluluk fikrinden vazgeçmemiştir.

Montesquieu'nun toplumsal bağlamdaki gözlemlerinden hareketle iklimin, yaşanılan yerin ve doğa koşullarının insanların karakterlerine ve davranışlarına yöne vermesi arasında kurduğu ilgiyi bir kanun, zorunlu bir ilke olarak kabul etmesi kanaatimizce çok katı ve aşırı bir tutumdur. İklim ile insan davranışları arasında bir bağ olduğuna dair kabuller pek çok kişi tarafından benimsenmiş olsa da bunu determinist bir kanunluluk fikriyle açıklamak oldukça iddialı bir çözümlerdir. Aynı aşırılıkta ve katılıkta olmasa da iklim ile insanın davranışları arasında nedensel bir ilişki olduğuna dair kabuller İbn Haldûn için de söz konusudur. Yalnız İbn Haldûn bu durumu, kanunların yapısında belirleyici bir rol oynayan temel bir durum olarak kabul etmemiştir.

Her iki düşünür de iklimin ve hava sıcaklığının insan davranışları üzerinde kuvvetli bir etkisi olduğunu kabul etmekle birlikte bu etkinin yönü ve hangi hava sıcaklığının olumlu ya da olumsuz olduğu konusunda ciddi görüş ayrılıklarına sahiptirler. İbn Haldûn iklimlerin insan davranışlarına etkisini belirtirken ılıman olan orta iklimlerin insan yaşamına daha uygun olduğunu ve bu bölgelerde yaşayan insanların genel olarak daha uyumlu, davranışlarında da daha düzgün olduklarını kaydetmiştir. İbn Haldûn'un sınıflamasında orta iklim kuşağına denk gelmesi sebebiyle İspanya, Kuzey Afrika, Rumeli (Anadolu), Hindistan ve Çin halkları her bakımdan gelişmiş, aşırılıktan uzak, bedenlen ve ruhen sağlıklı, bilimlerde ve sanatta ilerlemiş, kısacası üstün medeniyetler kurmuş halklardır.

Ancak Montesquieu açısından ılıman iklim istenilen, arzu edilen bir şey değildir. Zira ona göre bu iklimlerde yaşayan insanlar her bakımdan kararsız ve tutarsız olurlar. Çünkü iklimin onları herhangi bir tarafa yaklaştıracak kadar kuvvetli bir etkisi yoktur. Ayrıca İbn Haldûn'un övdüğü ve yüksek medeniyetin örnekleri diye gösterdiği İspanya, Kuzey Afrika, Osmanlı, bir kısmı itibarıyla Çin ve Hindistan halkları Montesquieu açı-

sından gelişmemiş, tembel, temizlikten uzak, yüksek bir medeniyete ve iyi yapılmış kanunlara sahip olmayan halklardır. İklimin etkileri bakımından aynı halkları inceleyip bu kadar farklı sonuçlara ulaşmak iki düşünür açısından önemsenmesi gereken ciddi bir farktır.

Montesquieu'nun soğuk iklimlerde yaşayanların karakterlerini övme-si, soğuk havanın sıcak havaya oranla insanların davranışlarına daha olumlu etkiler bıraktığını ifade etmesi onun Avrupalı oluşundan kaynaklı sübjektif bir açıklama izlenimi vermektedir. Zira düşük ahlaklı, tembel ve korkak diye nitelediği güney iklimlerden bahsederken Avrupa'da yalnızca İtalya'nın ve İspanya'nın güneylerinden söz etmektedir. Kendi yaşadığı Fransa ve İngiltere gibi ülkelerle ilgili olarak böyle bir değerlendirmesi yoktur. Ayrıca Doğu ve Asya ülkeleri için yoğun eleştirileri, hatta eleştiriye aşan hakaretleri söz konusudur.

Gerçi Montesquieu bu aşırılığını fark etmiş olacak ki, Kanunların Ruhu'nun önsözünde kitabını yirmi yıllık araştırma ve emek sonunda oluşturduğunu söylemekte ve bu nedenle de öyle birkaç saatlik okumay-la hemen eleştirilmemesini istemektedir (Montesquieu, 2001: 14). Ancak kitabındaki bilimsel hatalar ve toplumsal yapıyla ya da sosyolojik gerçek-lerle uyuşmayan ifadeler kitabın eleştirilmesini haklı kılmakta; hatta ge-rektirmektedir. Üstelik onu sadece bizler değil çağdaşı ve dostu Voltaire de sert bir dille eleştirmiştir. Voltaire'ye göre, Montesquieu *Kanunların Ruhu* adlı kitabında düzmece kaynaklara başvurmuş, yalan yanlış çok sayıda yargı dile getirmiş, başkasına ait bazı düşünceleri kendine aitmiş gibi göstermiştir (Bkn. Voltaire, 1947).

İbn Haldûn'u da iklimin insan yaşamına etkisini abarttığı gerekçe-siyle eleştirenler olmuştur. Hatta buna, İbn Haldûn'un iklimin etkileri bağlamında dile getirdiği görüşlerin orijinal olmadığı ve uzun zamandan beri İslâm coğrafyacılara tarafından dile getirildiğini söyleyen eleştiriler eklenmiştir (Bkn. Uludağ, 2009: 120). İklimin insan yaşamına tesiri ile ilgili İbn Haldûn'un bazı durumlarda abartıya başvurduğunu kabul et-mek gerekir. Özellikle dünyayı yedi iklim bölgesine ayırması ve bu iklim bölgelerinin özelliklerine dair belirlediği hususlar objektif özelliklere da-yanmamaktadır. Ancak yine de Montesquieu'nun iklim teorisine oran-la daha başarılı, bilimsel ve toplumsal gerçeklerle daha uyumlu ve akla daha fazla yatkındır.

İklim teorileri bakımdan ulaştıkları sonuçlar çok farklı olsa da her iki düşünürün teorilerini oluştururken başvurdukları kaynaklar ve yöntemler benzerlik göstermektedir. İbn Haldûn Tunus'ta doğmuş, aile kökleri dola-yısıyla Endülüs'ü gezmiş, Afrika'da birçok yere gitmiş ve Mısır'da yaşamış-

tır. Montesquieu da Fransa'da doğmuş, İngiltere, İspanya, İtalya, Hollanda gibi birçok Avrupa ülkesini gezmiştir. Yaşamlarında her ikisi de siyasetle ilgilenmiş ve yine her ikisi de yargıçlık yapmışlardır. Dolayısıyla teorilerini oluştururken bu kişisel özelliklerinin etkili olduğunu söylemek yanlış olmaz. Özellikle yaptıkları seyahatlerde edindikleri bilgiler onlara olgusal gözlemlerini başlangıç noktası yaptırmıştır. Bu nedenle her iki düşünürün de teorilerinin dayandığı temel unsur, bireysel gözlemleri olmuştur.

Yine her iki düşünür gözlemlerinden hareketle oluşturdukları teorilerine bilimsel dayanaklar oluşturma gayretinde olmuşlardır. Bu bağlamda İbn Haldûn sıcak havanın buharın yayılmasına ve genişlemesine sebebiyet vererek deri üzerinde bulunan gözenekleri açtığını, bunun da insanda bir hafifleme ve genel bir rahatlık duygusu oluşturduğunu iddia etmiştir. Benzer şekilde Montesquieu da, vücutta liflerin boy uzunluğunun ve esnekliğinin havanın sıcaklığına göre belirlendiğini, bunun da hem kalbi çalışmasına hem de insanın diğer özelliklerine etki ettiğini söylemiştir. Ancak her iki düşünür de bu iddiaları için kendi zamanları için geçerli bilimsel kaynaklara başvurmadıkları ve bilimsel olduğunu düşündükleri bu iddialara da gözlemleri sonucunda ulaştıkları anlaşılmaktadır. Bugün için, bilimsel geçerlilikten uzak bu iddialara düşünürlerin teorilerini kuvvetlendirmek adına başvurdukları kabul edilebilir.

İklimin insan üzerindeki etkilerini İbn Haldûn'un daha geniş bir kapsamda ele aldığı görülmektedir. Ona göre iklimin etkilerine göre şekillenen bireyler yaşadıkları toplumu buna göre şekillendirmekte ve toplumsal yaşamın medeniyete ilişkin unsurları olan binalar, yeme-içme halleri, ekonomik ve siyasal ilişkiler gibi birçok husus bu etkilenme süreciyle oluşmaktadır. Montesquieu iklimin etkileri daha dar kapsamda ele almıştır. Onun özellikle üzerinde durduğu husus, iklimin kanunların yapılmasına etkisinin nasıl ve ne şekilde olduğudur.

İki farklı kültürde, iki farklı bölgede ve iki farklı zamanda yaşamış iki ayrı düşünürün iklimin, coğrafi ve doğal koşulların insana ve onun çeşitli hallerine etkilerini karşılaştırmalı olarak incelediğimiz bu çalışmanın okuyucuya faydalı olmasını umuyorum.

KAYNAKÇA

Bulaç, A. (1985). *Kur'ân'ı Kerim Meali*. İstanbul: Birim Yayıncılık

Web: <http://kuran.diyaret.gov.tr/adresinden> 15.09.2013'te alınmıştır.

Gürkan, Ü. (1988). *Montesquieu ve Kanunların Ruhu*. Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, C: 40, S: 1, s. 9-31.

Web: <http://auhf.ankara.edu.tr/dergiler/auhfd-arsiv/AUHF-1988-40-01-04/AUHF-1988-40-01-04-Gurkan.pdf> adresinden 22.06.2013'te alınmıştır.

Ibn Khaldun (2012). *The Muqaddimah*. Translator: Franz Rosenthal.

Web: http://asadullahali.files.wordpress.com/2012/10/ibn_khaldun-al_muqaddimah.pdf adresinden 18.09.2013'te alınmıştır.

İbn Haldün. (2009). *Mukaddime* (2 Cilt). Çeviren: Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları

Kutsal Kitap Derneği, *İncil Meali*.

Web: <http://kutsalkitap.org> adresinden 15.09.2013'te alınmıştır.

Long, R. T. (June, 1996). *Aristotle's Conception of Freedom*. The Review of Metaphysics (49), p: 775-802

Web: <http://praxeology.net/AriConcFree.pdf> adresinden 15.09.2013'te alınmıştır.

Macfarlane, A. (2013). *Montesquieu and the Making of the Modern World*. Create Space Independent Publishing Platform

Web: http://www.alanmacfarlane.com/TEXTS/Montesquieu_final.pdf adresinden 16.09.2013'te alınmıştır.

Montesquieu, (2001). *The Spirit of Laws* (Original Published in 1748). Translator: Thomas Nugent. Kitchener, Ontario, Canada: Batoche Books

Web: <http://socserv.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/montesquieu/spiritoflaws.pdf> adresinden 16.09.2013'te alınmıştır.

Montesquieu, (2008). *Persian Letters* (Original Published in 1721). Translator: Margaret Mauldon. Introduction: Andrew Kahn. Newyork, USA: Oxford University Press

Web: <http://m.friendfeed-media.com/b4431911cb8c033f6fe71da63d53a56e8920f11d> adresinden 17.09.2013'te alınmıştır.

Montesquieu, (Trh.). *Kanunların Ruhu Üzerine*. Çeviren: Fehmi Baldaş. İstanbul: Hiperlink Y.

Uludağ, S. (2009). *Giriş (Mukaddime İçinde)*. İstanbul: Dergâh Yayınları

Voltaire, (1947). *Feylosofça Konuşmalar ve Fıkralar*. Ankara: MEB Yayınları

İBN HALDÛN'UN HİLAFET ANLAYIŞI

İsmail PIRLANTA*

Giriş

Sözlükte başkasının vekili olmak, onun yerini tutarak temsil etmek anlamlarına gelen hilafetin ıstılah anlamı ise görevi İslâm'ın hükümlerini uygulamak ve dini muhafaza etmek olan, din ve dünya işlerini peygamber adına yöneten kimsenin (halifenin) başında bulunduğu, geçerliliğini kaçınılmaz oluşundan alan kamu otoritesidir.¹ Yönetim olgusu zamana ve zemine göre değişiklik arz eden bir yapıda olmasından dolayı değişen ihtiyaçlara göre yeniden şekillenmek gereği duymaktadır. Bu bağlamda, bir yönetim biçimi olan hilafet kurumu da dinî temellendirilmesinde bu özellik dikkate alınarak temellendirilmiş diğer dinî yapılar gibi değerlendirilmemiştir. Örneğin; Kur'an-ı Kerim'de İnsanlar arasında uygulanacak hükümlerden ve bu hükümleri uygulamakla yükümlü lidere itaatten bahsedilmektedir. Ancak bir devlet oluşumuna ve yapısına dair bağlayıcı bir hüküm bulunmamaktadır.² İnsanları uyarma maksadıyla inen en son ilahi kitaptaki bu üslup siyasî alanda toplumun barış, düzen, adalet, hoşgörü, eşitlik, hukukun üstünlüğü gibi temel ilke ve kavramlar ışığında bir düzen içerisinde yönetilmesinin istendiğini göstermektedir. Vaki böyle olduktan sonra yönetim sisteminin adının, şeklinin ve fonksiyonunun bir önemi yoktur. Kur'an'da kendisine açık bir dayanak bulamayan hilafet kurumu ihtiyaç duyduğu temeli Kur'an'ın dolayısıyla İslâm'ın yukarıda bahsettiğimiz isteğine uygun olarak zamana ve zemine göre toplumun ihtiyaçlarına uygun olarak ortaya çıkmak suretiyle sahabe icmaında bulmuştur.³

İslâm cemaatinin ilkleri olan sahabilerin dönemsel faktörlerin de etkisiyle geliştirdikleri bir yönetim biçimi olarak tanımlanan hilafetin geçmiş olduğu tarihî süreç hakkında bilgi vermek istediğimizde şu hususları söyleyebiliriz:

Benî Sâide sâkifesinde Hz. Peygamber'in vefatı akabinde toplanan Ensar ileri gelenlerinin Sa'd b. Ubâde'yi başkan olarak seçmek istemelerine

* Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Mehmet Azimli, "Hilâfet/Halifelik", *İslâm Kurumları Tarihi*, ed. Eyüp Baş, Grafiker Yay. Ankara 2013, s. 58-59.

2 Kur'an'da halifelik konusunun işlenişi hakkında bkz: Erdoğan Pazarbaşı, "Kur'an'a Göre Halifelik ve Toplumsal Süreklilik", *Bilimname I*, 2003/1, s. 15-40.

3 İbn Haldûn, *Mukaddime*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., I, İstanbul 1988, s. 546-547.

karşı çıkan Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ebu Ubeyde b. Cerrah, Hz. Ebu Bekir'in lider olarak tanınmasını sağlamışlardır. Böylece hem ilk halife seçilmiş hem de hilafet müessesesi başlamıştır. Hz. Ebu Bekir'den başlamak üzere Muaviye'ye kadar gelen süreç içerisinde bu kurum gerek şekil gerekse işleyiş bakımından Hz. Peygamber döneminin devamı olarak telakki edilmiş ve bu yüzden söz konusu döneme de asr-ı saadet denmeye devam edilmiştir. Hz. Ebu Bekir'den sonra Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali sırasıyla hilafet makamına gelmişlerdir.

Muaviye b. Ebu Süfyan'ın Hz. Ali döneminden itibaren halifelik iddiası ile ortaya çıkması ve bu davasının ısrarla takipçisi olması hilafet kurumunun artık ilk dönemdeki kuruluş felsefesinden ve işleyiş şekline uzaklaşıp başka bir çehreye bürüneceği anlamına gelmekteydi. Nitekim 661 Miladi yılda hilafet makamına geçen Muaviye gerek tarz gerekse düşünce bazında önceki halifelerden çok farklıdır. O, bu farklılığının zirvesine oğlunu kendinden sonra veliaht olarak ilan etmesi ile çıkmıştır. Bundan sonra hilafet kurumu artık saltanat halini almıştır. 750 yılına kadar hilafet makamı saltanat şeklinde tam 14 Emevî ferdiyi ağırlamıştır.

Emevîlerden sonra yönetim bayrağını alan Abbâsî iktidarı dönemi saltanat halinde varlığını sürdüren hilafet kurumunun daha değişik şekillere büründüğü bir dönem olmuştur. 850 yılına kadar dirayetli Abbâsî idarecileri ile kudretli bir dönem yaşayan bu kurum bu tarihten itibaren etkinliği bitmiş bir hale gelmiş ve Türk komutanların kontrolü altına girmiştir. 945'ten 1055'e kadar ise Sünnî ekolün zirvesi olan hilafet makamında Şîî Bûveyhîler vardır. Abbâsî halifelerini bu silik durumlarından kurtaran Tuğrul Bey melikü'l-meşrik ve'l-mağrib unvanı ile siyasi yönden bütün yetkileri üzerine almış ve hilafet kurumu artık halifenin, sultanın ismini hutbelerde kendi adından sonra okunmasını sağladığı, onlara hilat gönderdiği bir kurum haline gelmiştir. 1258 yılına kadar zikrettiğimiz tarzda varlığını sürdürmüş olan hilafet makamı Moğolların Bağdat'ı işgali neticesinde yok olma durumu ile karşı karşıya kalmış ve bu zor durumdan Memluk Sultanı I. Baybars'ın son Abbâsî halifesi Mustasım Billah'ın amcası Ebul-Kasım Ahmed'i Şam'dan Kahire'ye getirip 1261 yılında halife ilan etmesiyle kurtulmuştur. Memluk sultanlarının yanında sembolik bir makam halinde kalan hilafet makamı nihayet 1517 yılında Yavuz Sultan Selim'in Memluk devletini ortadan kaldırmasıyla Osmanlı Devleti'ne geçmiştir. Ama artık Abbâsî hanedanlığına ait değil Osmanlı soyuna aittir. Osmanlı padişahları kendi yetkilerinde olan bu makamı 1727 yılına kadar kullanma ihtiyacı hissetmemişlerdir. Artık devletin parlak dönemi geride kalıp parçalanma ve dağılma dönemlerine girildiğinde hilafet makamının, tüm Müslümanları toplayıcı özelliğinden dolayı kullanım sa-

hasına yeniden çıktığı görülmektedir. Nitekim 1727 yılında ilk defa III. Ahmed kendisini bütün Müslümanların halifesi diye nitelemiştir. Ancak bu unvanı, devleti içinde bulunduğu kötü durumdan kurtarmak için etkili bir şekilde kullanmaya başlayan padişah II. Abdülhamid olmuştur. Ondan sonra ise bu kurum giderek güç kaybetmeye ve zayıflamaya başlamıştır. Batılı güçler özellikle İngilizler hilafetin Osmanlı'nın elinden çıkmasıyla birçok siyasî ve ekonomik çıkar elde edeceklerini anlayınca bu kurum aleyhine faaliyetler içerisine girmişlerdir. Bütün bunlar yavaş yavaş hilafet kurumunun sonunu getirmiştir. 1 Kasım 1922'de saltanatın kaldırılmasıyla ondan ayrılan hilafet, Abdülmecid Efendi halife ilan edilmiş olsa bile daha fazla varlığını sürdürememiş nihayetinde 3 Mart 1924'te ortadan kaldırılmıştır.⁴

Genel olarak muhtevası ve tarihî süreci hakkında bilgi verdiğimiz hilafet kurumunu İbn Haldûn kendi düşünce mekanizmasına ve döneminin siyasî ve kültürel şartlarına göre ele almış ve derinlemesine tetkik etmiştir. O, hilafet kurumunu uhrevî hayatın güzelliğini elde etmek amacıyla buna bağlı olan dünyevî hayat biçimini "nazar-ı şer'inin gereğine göre" tanzim etmek ve bu düstur üzere tüm insanları sevk ve idare etmektir diye tanımlamış bu konu hakkındaki düşünce çatısını bu sacayağı üzerine oturtmuştur. Bu bağlamda İbn Haldûn akli ve dinî siyaset kavramlarının içeriklerini açıklamış, hilafetin bunların hangisine dâhil olduğunu, mülk ile arasındaki farkının neleri kapsadığını anlatmıştır. Daha sonra en iyi yönetim şekli olarak nitelediği hilafet kurumunun zamanla nasıl saltanat ve mülke dönüştüklerinden bahsetmiş ve bu durumun ortaya çıkmasının psikolojik ve sosyolojik tahlillerini yapmıştır.

I. Akli ve Dinî Siyaset Kavramlarının Tanımları ve İbn Haldûn Nazarındaki yerleri

Mülkün (devlet veya iktidarı elinde bulunduran gücün) hakikati ve mahiyeti, insanların bir arada yaşama yani toplumsal bir yapı oluşturma zorunluluğundan kaynaklanmaktadır. Toplumsal yapı içerisinde yaşayan gruplar var olan menfaatleri kendi lehleri doğrultusunda daha etkin kullanma ve yapıyı oluşturan çarkları bir düzen ve hiyerarşi içerisinde çalıştırma hususunda birbirleri ile kıyasıya bir üstünlük mücadelesi içerisine girerler. Bu mücadelede asabiyyesi güçlü ve yeterli olan diğeri üzerine galip gelmekte mülkün sahibi olmaktadır. İbn Haldûn'a göre mülkü gerektiren şey insan tabiatında var olan gadab ve hayvâniyetin eseri olan kahr ve tagallübdür.⁵ Yani insanın insanı sevk ve idare etmesinin ve onun

4 Azimli, s. 55-58; bu konu hakkında ayrıca bkz: İsmet Kayaoğlu, Halifelik, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* IV, Ankara 1980, s. 133-149.

5 İbn Haldûn, I, s. 541.

üstünde üstünlük kurmasının psikolojik sebebi gadap, savunma, hırs ve galip gelme gibi insan tabiatında mevcut olan hayvânî duygulardır.⁶ İbn Haldûn'un mülk ve hâkimiyet kurmada aktif olan duyguların hayvânî olması üzerinde ısrarla durmasının sebebi bu duyguların insanın tabiatında doğuştan var olan tabii duygular olduğu için insanın bunları ortaya çıkarmak için giriştiği mücadelenin yadırganmamasını vurgulamak istemesidir. Arkasındaki asabiyye gücü ile Mülkü ele geçiren grup içerisinden sivrilen zat tabiatında var olan yukarıda zikri geçen duygularından ötürü hükmü altındaki insanlara kendi dünyevî arzu ve gayeleri için ekseriye zulüm ve haksızlık yapmaya başlayacaktır. Buna ilaveten onlara altından kalkamayacakları birtakım sorumluluklar yüklemeye çalışacaktır. Bu hâl öyle bir durum arz edecektir ki, halka itaat hali artık zor gelecek ve onlar arasında bir itaatsizlik durumu ortaya çıkacaktır. Halk arasındaki huzursuzluk ve itaatsizlik hâli o dereceye gelecektir ki anarşi ve ölümler yaşanmaya başlayacaktır.⁷ Bunu önlemek için mevcut mülk sahibi herkesin kabul edeceği nitelikte siyasî kanunlar vaz' etmek, bu kanunlara göre idarî kararlar almak ve gerektiği zaman inzibâtî tedbirlere başvurmak zorunda kalacaktır.⁸ Bütün bu anlatılanlardan sonra mülk ve iktidar sahiplerinin uygulama sahasına koydukları iki tür siyasetten bahsetmek mümkündür. Bunlar akli ve dinî siyasettir.

Akli Siyaset: Gerçek manada tam bir laik idare şekli olan bu siyasi biçimde amaç devleti ve halkı dünyevî zararlardan korumaktır. Bunun içinde maslahat ve umumi menfaat neyi gerektiriyorsa onu yapmak gerekmektedir. Bu siyaset biçiminde kanunlar, kaideler ve bunları uygulama usûlleri devlet idaresinde basiretli olan akıllı, aydın ve devlet işlerinde tecrübeli kişiler tarafından ortaya konulmuştur.⁹

Dinî Siyaset: Yaşadığımız dünya ve ölümden sonra başlayacak olan ahiret ile ilgili işleri düzenlemeye yönelik olan bu siyaset tipinde kanunlar, kaideler Allah tarafından ortaya konmuş ve bu kanun ve kaidelerin takrir, teşri, tatbik ve tebliği şârî' vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Dinî siyasette sınırların sadece dünya ile sınırlı tutulmamasının sebebi fânî olan ve esasında oyun ve eğlenceden ibaret olan dünya hayatının insanlar için asıl gaye olmamasıdır. Onlar için asıl gaye ahiret hayatının kazanılmasıdır. Zaten bunu kazanmak için ortaya konmuş olan din gerek dünyevî muamelelerin gerekse ibadet esaslarının düzenlenmesinde Allah tarafından vaz' edilmiş olan ahkâm ve kanunları baz almaktadır.¹⁰ Böylelikle her şeyin şârî'in

6 İbn Haldûn, I, s. 543, 15. dipnot.

7 Ahmet Arslan, *İbn Haldûn (İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası)*, Vadi Yay., Ankara 1997, s. 185.

8 İbn Haldûn, I, s. 543, 15. dipnot.; Şeyh Şamil Yılmaz, *İbn Haldûn'da Tarihsel Varlık Alanının Nedenselliği*, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2009, s. 81.

9 İbn Haldûn, I, s. 541; s. 543, 15. dipnot.

10 İbn Haldûn, I, s. 541-542; s. 543-544, 15. dipnot

kontrolünde olması için toplum hayatında vazgeçilmez ve tabii bir kurum olan mülk ve devlet de dîni esaslara göre ayarlanmıştır.¹¹

II. Hilafetin Tanımı ve Mülk ile Arasında Mevcut olan İlişki

İbn Haldûn tarafından ortaya konmaya çalışılan yönetim mekanizması-na göre; kahr, tagallüb ve asabiyet kuvvetinin sorumsuz bir şekilde ortaya konması suretiyle oluşturulmuş olan mülk, zulüm ve haksızlık üzerine bina edilmiş bir mülktür. Bu şekilde hayat bulmuş olan bir yönetim şârî tarafından kabul edilmemektedir. Ayrıca özünde dünyevî kaygı, istek ve hırs olan ve salt dünyevî işler dikkate alınarak oluşturulmuş olan bir mülk de şârî tarafından onay görmemektedir.¹² Şârî dünyevî saadetin yanında uhrevî güzellik ve saadeti de insanlara kazandırmayı amaç edindiği için mülk ve iktidarda şeriatın usûl ve esaslarına riayet edilmesini istemektedir. Şârî'in ön görmüş olduğu mülk ve iktidara layık olan kimseler şeriat ehli olan nebiler ile bu hususta onların makamına geçen halifelerdir.¹³

İbn Haldûn'un anlattığı hususları daha anlaşılır bir halde sunmak istersek mülkü şu şekilde kategorize etmek mümkündür:

Tabii Mülk: Tamamen keyfi zor kullanmaya, güce, galip gelmeye, şahsi arzu ve gayeleri tatmin etmeye dayalı olan ilkel bir çeşit hayvânî iktidar örneğidir.

Siyasî Mülk: Seküler bir özellik arz eden, akli düşünce baz alınarak vücuda getirilmiş olan, tamamen dünyevî gayeleri temin etmeyi ve bu husustaki zararları ortadan kaldırmayı amaçlayan iktidar örneğidir.¹⁴ Bu mülk ve iktidarın iyi ve faydalı olmasının yegane şartının yukarıda anlatılanlar baz alındığında dine hürmet ve şerî hükümlere riayet etmesi olduğu anlaşılmaktadır.¹⁵

Hilafet: İnsanların huzur ve saadeti için merkeze temelinde uhrevî maslahatlar olan dünyevî menfaat ve faydaları ve salt uhrevî maslahatları alan idare şekline verilen isimdir. İnsan ve onu hem dünya hem de ahirette mutlu edecek şeyler bağlamında düşünüldüğünde hilafet şu şekilde tanımlanabilir: İnsanı her alanda ve anlamda mutluluğa erdirmek için vaz' edilmiş olan dinin korunmasını ve dünyanın ona göre idare edilmesini temin etmek için bizzat Allah'ın emirleri doğrultusunda hareket eden peygamberlere naiblik ve vekillik etmektir.¹⁶ Tanımın detaylarına dikkat ettiğimizde mülk tabirinin burada kullanılmasına gerek olmadığı-

11 Arslan, s. 186-187; 202-203.

12 İbn Haldûn, I, s. 542.

13 İbn Haldûn, I, s. 543.

14 Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, Ülken Yay., İstanbul 1995, s. 255.

15 İbn Haldûn, I, s. 544, 15. dipnot.

16 İbn Haldûn, I, s. 543, 546.; Arslan, s. 204-205.

nı görmekteyiz. Zira şahsi arzular, dünyevî kaygılar ve hırslar barındıran iktidarları vasıflandırmak için kullanılan ve bu manada hükümdarlık, krallık ve saltanat anlamlarına gelen mülk kelimesi tamamen yüce yaratıcının rızasına matuf bir yönetim gösteren halifelik için geçerli bir terim değildir. Toplumsal yaşamın vazgeçilmez tabii bir kurumu hüviyetinde olan mülk, dinî hükümler ve şartlardan beslenmek zorunda değildir. Asabiyyet gücü, akıl ve tecrübe onun oluşması için yeterli olur. Oysa şer'î hükümleri baz alan hilafet kurumu için en önemli hususiyet gerçek yaşam yeri ahiret yurdunun kazanılması uğruna bu dünyanın kural ve kaidelerinin tanzim edilmesidir. Böylelikle ortaya konulan kanun ve kurallarla hem dünyevî hem de uhrevî huzur ve mutluluk temin edilir.

Burada önemli bir hususun aydınlığa kavuşturulması gerekmektedir. Bu husus siyasî mülk ile hilafetin dayandığı temel ilkelerdir. Aklî düşünce baz alınarak tamamen dünyevî gayeleri temin etme ve bu husustaki zararları ortadan kaldırma temeline dayanan siyasî mülk ve iktidarın karşısında, şer'î hükümler bağlamında geliştirdiği kaide ve kuralları uhrevî saadet temeline oturtan ve bu kurumun temsilcileri olan halifeleri, nebilerin naibi ve vekili sayan hilafet kurumu akıldan ziyade iman ve nass ile ilgidir. Çünkü şer'î ahkâm aklî değildir, imana ve nassa dayanmaktadır. Onun için bu nevi ahkâmın aklileştirilmesi uygun değildir.¹⁷

Yukarıda da geçtiği üzere İbn Haldûn, mülkü alışılmış bir olgu ve toplumsal yapıda yerini almış tabii bir kurum olarak kabul etmektedir. Onun gözünde hilafet ise mutad olmayan olağanüstü bir olgu ve kurumdur. Hâl böyle olunca mülkün din veya bir başka deyişle şeriatın kapsamı alanından çıkmasını hilafetin ise aklın ve tecrübenin hudutlarından çıkmasını normal karşılamak gerekir. Buradan yola çıkan İbn Haldûn hilafetin gerekliliğini sadece sahabe icmâına dayandırmakta ve onu akıl ile temellendirmemektedir. Gerçekte Aklen düşünülduğünde, hilafet kurumunun dünyevî anlamda yaptığı işlev yani kargaşa ve düzensizliğin önlenmesi, huzur ve güven ortamının sağlanması işi tabii ve siyasi mülk ile de gerçekleşebilir. Hatta kargaşa çıkararak bir terör ortamı oluşturmak suretiyle insanlara zarar vermenin yasak ve kötü bir fiil olduğu akıl yolu ile idrak edilebilir. Bu durum şöyle bir sonuca bizi götürülebilir: Bir insan topluluğu için hilafetin gerekliliğini ispat eden hiçbir aklî delil ortaya koyamayız. Böyle deliller ortaya koymak bizi, bu konudaki savımızın tam tersi bir sonuca yani hilafetin gerekli bir kurum olmadığına götürür. İşte bu gerekçeden hareket eden İbn Haldûn hilafetin lüzumu için aklı değil de sahabenin icmâmı temel almaktadır.¹⁸

17 İbn Haldûn, I, s. 545, 15. dipnot.

18 İbn Haldûn, I, s. 546-547.

Denilebilir ki İbn Haldûn hilafeti aklın sınır ve yetkisinden çıkararak makla mülkü ve devlet kurumunu daha gerçekçi bir zemine oturtma ve makul bir şekilde tetkik etme şansı yakalamıştır.¹⁹ Zira müteaddit defalar zikredildiği gibi mülk ve devlet insanî kurumlar arasında tabii ve zorunlu olması cihetinden önemlidir. Bu durum da bize bu kurumu akla, tecrübeye, gözleme ve tarihî vakıalara bakarak inceleme fırsatı vermektedir.

III. Hilafet Makamının Hükmü ve Bu Makama Gelecek Olan Kimsede Aranacak Şartlar

İbn Haldûn'un dinin muhafaza edilmesi ve dünya işlerinin dinî bir siyasetle idare edilmesi hususunda şeriat sahibine niyabet veya vekâlet olarak tanımladığı hilafet, halife veya imam diye isimlendirilen kişiler tarafından temsil edilen bir makamdır. Hz. Peygamber'in vefatının akabinde onun yerine geçip siyasî ve idarî hususlar başta olmak üzere her hususta ona vekâlet eden şahsa halife denilmiştir. Bu kavramın eş anlamı olarak imam tabiri de kullanılmaktadır. İbn Haldûn halifenin namaz kıldırarak imama benzetilmesini halifeye imam denmesinin sebebi olarak zikretmekte hilafete imâmet-i kübra dendiğini ifade etmektedir.²⁰ Bu kavramlarla bağlantılı olarak türetilmiş olan hilafet terimi Sünnî dünyanın tercih listesinde yer almasına rağmen imâmet ise büyük oranda Şîî dünyanın kullandığı bir terim olmuştur.

Hilafet makamındaki kişiye Halifetullah isminin verilmesi noktasının tartışmalı olduğundan bahseden İbn Haldûn, Hz. Ebu Bekir'in kendisine Müslümanların Halifetullah diye hitap etmelerini istihlafın sadece gaib hakkında bahis konusu olacağı hazır için böyle bir şeyin söz konusu olmayacağı savından hareketle reddettiğini dile getirmekte ve hilafet makamındaki kişiye Halifetullah isminin verilmemesi gerektiğini ifade eden cumhur ulemanın görüşüne uymaktadır.²¹ Bundan dolayı bu makamdaki kişiye Halife-i Resulullah denir.

İbn Haldûn İslâm dünyasında gerçek manada hilafetin ortadan kalkmasından ve bu hususta birtakım ihtilafların ortaya çıkmasından sonra hilafet iddiasıyla bu makamı işgal edenlerin çoğaldığını söylemektedir. Bu durum ona göre bu kurumun dünyevî anlamda siyasallaşması ve ilk tesis edilme maksadından uzaklaşması anlamına gelmekteydi. O, bu kişilere Müslümanların sultan ismini verdiğini, onların, birbirinden uzak bölgelerde yaşama zorunluluğu ve makamdaki şartların bulunmaması

19 İbn Haldûn, I, s. 549, 18. dipnot.

20 İbn Haldûn, I, s. 546.

21 İbn Haldûn, I, s. 546.

sebebiyle mütagallib olan ve bu suretle de devlet kuran herkese biat etmek zorunda kaldıklarından bahsetmektedir.²²

İbn Haldûn bir önceki bölümde de temas edildiği üzere imam naspetmenin yani halife belirlemenin sahabenin icmâ ile şer'an zaruri olduğunu dile getirmektedir. Ona göre Müslümanlar Hz. Peygamber'in vefatının akabinde hemen Hz. Ebu Bekir'e biat etmişler ve ondan sonra da hem dünyevî hem uhrevî manada işlerinin görüp gözetilmesi bağlamında halifeler seçmişlerdir. Bütün bunlar imam naspetmenin zaruretine delalet eden bir icmâ ve ittifakın bir göstergesidir.

O, hilafet kurumunun varlığının gerekliliği konusunda insanların bir takım fikirler içerisinde olduğunu söylemektedir. Bu fikirlerden birine göre mesele aklîdir, icmâ ise bu aklî durumun neticesi ve tezahürüdür. Fikrin savunucularına göre bir halife veya imam naspetmek sadece aklen zorunludur. Şöyle ki, İnsanlar toplu yaşamak durumunda olan varlıklar olmalarından ötürü bir süre sonra onların arzu ve maksatları bir noktada çatışacak ve bir arada yaşayan kişiler arasında çekişmeler ve kargaşalıklar yaşanmaya başlayacaktır. İşte bu durumda ortadaki ihtilafları önleyici ve engelleyici bir hâkimin varlığı aklen gereklidir. Aksi takdirde insanlar mahvolma ve nesiller kesilme tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır. İbn Haldûn imam denilen halifeyi tayin etmenin aklen zaruri olduğunu savunan bu tezi kabul etmemektedir. Hatta o bir adım öteye giderek akıl, halife tayin etmenin zarureti değil, halifesiz barış içinde yaşamının bile imkân dâhilinde olabileceğini gösterir demektedir. Bu düşünceler bağlamında İbn Haldûn, aklî zarurettten bahseden ve peygamberlik müessesesini böyle bir temele dayandırmak isteyen İslâm filozoflarına karşı çıkmaktadır. Konuyu Ayet ve hadisler çerçevesinde değerlendirdiğimizde de İmam ve halife tayin etmenin gerekliliğini ortaya koyan her hangi bir ayet ve hadisin bulunmadığı görülmektedir. O zaman bu zarureti ortaya koyabilecek tek argüman sahabe ve tabiunun icmâı olacaktır. Yani başka bir deyişle imam ve halife tayin etmenin gerekliliği içtimaî zarurete dayanmaktadır.²³

Hilafet kurumunun varlığının gerekliliği bağlamında İbn Haldûn'un zikrettiği diğer bir grup "hiçbir şekilde ne akıl ne de şer' ile imam nasbetme zarureti yoktur" diyen gruptur. Şâz bir topluluk olarak nitelenen bu grup "vâcib ve zaruri olan sadece şer'i ahkâmın yerine getirilmesinden ibarettir. Şu halde ümmeti ve milleti teşkil eden fertler adalet üzere olma

22 İbn Haldûn, I, s. 546-547.

23 İbn Haldûn, I, s. 547-548, 17. dipnot.; Hilafetin gerekliliğinin icmâyâ dayandırılması konusunda Ahmet Arslan ilginç tespitlerde bulunmaktadır. Bunlar için bkz: 207-208. Bu konu için ayrıca bkz: Hilmi Ziya Ülken-Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *İbn Haldûn*, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1940, s. 75-76.

ve yüce Allah'ın ahkâmını tenfiz etmek hususunda anlaşılabilir mi, artık imama ihtiyaç duyulmaz ve onu nasb etmek de zaruri olmaz" demekteydiler.²⁴ Bu grubun görüşünü de beğenmeyen İbn Haldûn özetle cevaben şöyle demektedir: hilafetin aklen ve şer'an vacip olmadığını iddia edenler hem sahabenin bu konudaki icmâını görememişler hem de söz konusu nasbın zorunlu olmadığını söylemek suretiyle mülkten kaçmak istemişlerdir. Fakat böyle bir kaçış kendilerine hiç bir fayda getirmemektedir. Zira onlar, ileri sürmüş oldukları önermelerine göre şer'i ahkâmın tatbik edilmesinin zarureti kabul etmektedirler. Bu durum ise asabiyyet ve azamet olmadan meydana gelemez. Doğası gereği mülkü gerektiren en önemli argüman asabiyyettir. Bu durumda bize imam nasb olunmasa bile, mülkün husule geldiğini gösterir. Yani belki imam nasb edilmemiştir lakin aynı fonksiyonları icra eden bir melik ortaya çıkmıştır. Bu sonuç onların kabul etmekten kaçınmış oldukları hususun ayrıdır.

Hilafet kurumunun konumu, gerekliliği ve hükmü konusunda lüzumlu açıklamaları yapıp gereken yerlere cevabını verdikten sonra İbn Haldûn önceden de temas ettiğimiz gibi imam veya halife nasbının icmâ ile vacip ve zorunlu olduğunu bir kez daha vurgulamakta ve böyle bir nasb etme işinin toplum içerisinde ehl-i akd ve hal olma özellikleriyle muteber olan zümreye farz-ı ayndır demektedir. Umum halka düşen görev ise seçilen şahsiyete itaat etmektir.²⁵

Daha sonra İbn Haldûn aynı asırda birden fazla imamın hilafet mansıbında ictima etmeleri konusuna temas etmektedir. Bu konuda hem olumlu hem de olumsuz görüş bildirenleri açıklamakta akabinde kendi görüşüne söylemektedir. O, halifelerin birden fazla olması tevhid ehlinin birliğini bozar, Müslümanların işlerini aksatır, onun için bir tek imama biat etmek lazım gelir diyen ve birden fazla imama biat etmenin Müslümanlar arasındaki icmâyâ muhaliftir diyen kişilerin görüşlerini reddetmektedir. İbn Haldûn bir tek imama veya halifeye tâbî olma durumunun birbirine yakın olan beldeler için söz konusu olduğunu, birbirine uzak beldelerde ise bir imamın hâkimiyet kurmasının problem olmasından dolayı burada yaşayan halkın maslahatı için başka bir imama daha uyulmasını kabul eden kimselerin görüşlerine uymaktadır.²⁶

İbn Haldûn'a göre hilafet makamının şartları dört tanedir. Bu şartlar: İlim, adalet, kifayet, duyu organlarının ve uzuvların düşünmeye ve serbestçe hareket etmeye etki eden hususlardan salim olması. Soy itibarıyla Kureyş'ten olma şartında ise ihtilaf bulunduğunu söylemektedir.

24 İbn Haldûn, I, s. 548.

25 İbn Haldûn, I, s. 550.

26 İbn Haldûn, I, s. 550-552.

İbn Haldûn hilafet makamına gelecek olan kişinin ilim ve bilgi ile dolu olması gerektiğinin altını çizmektedir. Çünkü tenfiz ve tatbik için önce bilgi gerekmektedir. Ona göre bu ilim ve bilgi o kişiyi müctehidler sınıfına sokacak derecede olmalıdır. Aksi takdirde taklit ehlinin durumuna düşer ki, taklit etmek eksikliklerdir. Bir halife namzedinin evsaf ve ahval bakımından kemal derecede olması gerekmektedir. Şartlar müctehid derecesinde bir halife ortaya çıkmasını engelleler mahiyette geliştiğinde ise hilafet makamına gelecek olan şahıs bu eksikliğini kaza makamına adil kadı ve hâkimler tayin ederek ve âlim ve fakihlerden fetva isteyerek giderebilir.²⁷

Halife adayının devlet teşkilatı içerisinde adaleti gerektiren diğer makamlara nezaret edeceğinden dolayı önce kendisinin adalet sahibi olması gerekmektedir. İbn Haldûn, hilafet makamına gelen zat eğer kendisinin fâsik olarak nitelenmesine sebep olacak mahzurlu görünen şeyleri ve benzeri hususları organlarıyla işlerse bu durumun ondaki adalet duygusunu yok edeceğini söylemekte ve bu husus üzerinde ihtilaf edilmediğini zikretmektedir. Ancak o, halifenin bidat sayılabilecek itikatlara sahip olmasının ondaki adaleti yok edip etmeyeceği konusunda ihtilaf bulunduğunu anlatmaktadır.²⁸

Halife olacak zatın kanunları, gerektiği durumda cezaları tatbik etme hususunda cüretli, savaşla ilgili zorlukları göğüslemede basiretli, halkı ona hazırlama ve sevk etme işinde muktedir, asabiyyeti kullanmada ve dâhilikte marifet sahibi ve siyasetle alâkalı sıkıntıları göze alma konusunda kuvvetli olması demek olan kifayet hilafet makamı için önemli bir koşuldur. İbn Haldûn kendisine havale ve teslim edilen dini koruma, düşmana karşı cihat ilan etme, ahkâmı ve kanunları uygulama, devlet ve ümmetle ilgili maslahatlar konusunda tedbirli olma gibi hususiyetleri bir halifede olmazsa olmaz özellikler olarak sıralamaktadır.²⁹

İbn Haldûn'a göre bir halife adayı üzerine düşen yükümlülükleri ve kendisine havale olunan meseleleri tam olarak yerine getirme bağlamında sağlam bir vücuda sahip olmalıdır. Zira, duyu organlarının ve diğer uzuvlarının delilik, körlük, sağırılık ve dilsizlik gibi kusurlardan birine sahip olması ve iş göremez bir durumda bulunması hilafet makamında yer alan kişi ile bağdaştırılan özellikler değildir. Hatta İbn Haldûn bir adım daha öteye giderek bu hususla bağlantılı, kusur veya organ eksikliğinin sadece manzara itibarıyla bir çirkinlik yaratıp, asli işlerin yerine getirilmesinde bir mahzur teşkil etmese bile hilafet makamının kemale ermesi

27 İbn Haldûn, I, s. 552.

28 İbn Haldûn, I, s. 552.

29 İbn Haldûn, I, s. 552.

sadedinde halifenin bu kusurlarından da salim olması gereklidir demektir. Elbette bu gereklilik hilafetin aslından olan bir gereklilik değildir.³⁰

İbn Haldûn bir halife adayının işini yapma hususunda hiçbir yönden kısıtlı olmaması gerektiğini dile getirmektedir. Onu kısıtlayan durumun iyi tahlil edilmesi ve gerektiğinde bu durumun ortadan kaldırılması için Müslümanların seferber olmasını istemektedir. "...halife adayının salim olması, söz konusu duyu organlarında ve uzuvlardaki kusurdan salim olmasının zaruri oluşu gibi mecburi olarak şart kılınır ve o hükümde tutulur. Meselâ kahr altında bulunması, bütün tasarruflardan tamamen âciz olması ve benzeri durumlar böyledir. Diğeri buna ilhak olunamaz. Bu da bir isyan ve ihtilaf hali bahis konusu olmaksızın avanesinin halife üzerinde hâkimiyet kurmaları şeklindeki hacrdır. Bu takdirde halifenin üzerinde hâkimiyet kuran müstevlinin haline nazar edilir, şayet iyi bir siyasetin, adaletin ve dinin hükmüne göre hareket ediyorsa, yerinde bırakılması caiz olur. Aksi takdirde halifenin fiili nâfiz ve tesirli olsun, diye bu zata, o işlerden el çektirecek ve onun illetini (sultasını) defedecek bir kimseye Müslümanların yardımcı olmaları icap eder."³¹

Soy itibariyle Kureyş'ten olma şartında ihtilaf bulunduğunu söyleyen İbn Haldûn'un bu konudaki görüşünü şu şekilde özetlemek mümkündür: Hilafet makamına atanmak için halife namzedinin Kureyş'ten olması gerekliliği bu kabilenin gayet güçlü bir asabiyyeti olmasındandır.³² Ancak zamanla söz konusu asabiyyet zayıflayıp tesiri kalmayınca, Kureyş'ten olma şartının da ortadan kalkması gayet tabiidir. Ortaya konan her hükümde olduğu gibi halifenin Kureyş'ten olması hükmünde de bir hikmet ve gaye vardır. Halifelik için konulmuş olan bu şartın teşri' kılınmasının genel geçer sebebi asabiyyettir.³³ Süleyman Uludağ hazırlayıp istifademize sunduğu *Mukaddime* isimli çalışmada İbn Haldûn'un halifenin Kureyş'ten olması meselesi hakkında söylemiş olduğu görüşleri dikkate değer bir biçimde değerlendirmiştir. Konunun daha iyi anlaşılması için söz konusu değerlendirmeyi aynen vermek istiyoruz: "İbn Haldûn'a göre devlet kurma hak ve yetkisine sahip olan kabile, asabiyyet bakımından kabilelerin en kuvvetli olanıdır. Bu kanun İslâm'ın bir hükmü olmaktan çok bir cemiyet kanunu olduğu için Müslim-gayrimüslim bütün cemiyetler bu esasa tâbi olmak mecburiyetindedirler. Durumun başka türlü olması mümkün değildir. O halde çok umumi ve gayet şümüllü olan bu tabii kaide ve içtimaî kanun İslâm devletinin kuruluşunda ve devam et-

30 İbn Haldûn, I, s. 553.

31 İbn Haldûn, I, s. 553.

32 İbn Haldûn, I, s. 555.; Ziya Kazıcı, "Tarihi Seyri İçinde Hilafet Meselesi", *Bilim-Felsefe-Tarih Dergisi*, İstanbul 1991, sa. I, s. 195-240.

33 İbn Haldûn, I, s. 553-558.; Arslan, s. 211-212

mesinde de işleyecek, yürürlükte olacak ve en açık şekilde tesirini gösterecektir. Başlangıçta halife olmak için Kureyş'ten olmanın şart kılınması, bu kabilenin gayet güçlü bir asabiyyeti olmasındandır. Zamanla asabiyyeti zayıflayıp tesiri kalmayınca, Kureyş'ten olma şartının da ortadan kalkması gayet tabiidir. Her şer'î hüküm gibi halifenin Kureyş'ten olması hükmünün de bir hikmeti ve maksadı vardır. Bu şartın teşri' kılınmasının mucip sebebi de asabiyyettir. İbn Haldûn'un "günümüzde bir bölgede kimin asabiyyeti galip ise, hükümdar o olur" demesi son derece gerçekçi bir tespittir. Bu sebeple halifenin Kureyş'ten olma şartının ve hükmünün gerekçesi ortadan kalktığından artık bu şart ve hüküm de yürürlükten kalkmış, zaman ve İçtimaî şartlar tarafından nesh edilmiştir. Kelâm âlimleri, boş yere bu hükmü savunurken İbn Haldûn'un bu kadar makul ve gerçekçi bir izah yapması her veçhile takdire layıktır. Hariciler sırf cehaletlerinden ve zâhirperestliklerinden Kureyş'ten olma şartını reddederken, yine aynı sebeplerden dolayı Mazerî ve Nevevî gibi zevat da bu şartın hâlâ muteber olduğunu ve bu konuda icmâ bulunduğunu boşuna iddia edip durmuşlardır, İbn Haldûn'a göre, bu konudaki hadis sahih olmasa bile, Kureyş'ten olmak, o gün için şart idi. Vakıa buna delâlet eder. "Nadir haller müstesna emr-i şer'î emr-i vücudiye muhalif olmaz" diyen İbn Haldûn'un bu sözünden, onun din bakımından da ne kadar realist olduğunu anlamak mümkündür. Mademki, tabii vakıalar ve İçtimaî esaslar, nadir haller dışında şeriatın hükümlerine aykırı olmayacak, o halde bir insanın içtimaî kanunlara göre hareket etmesi, aynı zamanda şer'î hükümlere göre hareket etmesi demek olacak, böylece içtimaî araştırmalara geniş bir kapı açılmış bulunacaktır. İbn Haldûn hilafetin mülke kalb edilmesinden bahsederken de bu esastan hareket edecektir."³⁴

IV. Hilafet Kurumunun Mülke Dönüşmesi

İbn Haldûn şartlar olgunlaştığında hilafetin mülke dönüşmesinin kaçınılmaz olacağını söylemektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in nübüvvet görevini eksiz bir şekilde yerine getirmesinde ve ilk dört halifenin vazifelerini ifa etmesinde en önemli amil olan Kureyş asabiyyeti her dünyalık şey gibi geçicidir ve yıpranmaya mahkûmdur. Bu asabiyyet sağlamlığını yitirdiği andan itibaren ona dayanan kurumlar ister istemez bir başkalaşma devresine girecektir. Nitekim fetih hareketleri neticesinde ortaya çıkan iktisadi amiller İslâm toplumu içerisinde mevcut olan kuvvetli Kureyş asabiyyetini dağıtmış ve sevk ve idare artık İran ve Türk asıllı asabiyyetlere geçmiştir.³⁵

34 İbn Haldûn, I, s. 558, 20. dipnot.; Halifenin Kureyşliliği konusunda geniş malumat için bkz: M. Said Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, Kitabiyat Yay., Ankara 2005.

35 İbn Haldûn, I, s. 569-570.

Hilafetin mülke dönmesini daha iyi anlayabilmek için genel geçer esaslar olarak ortaya koyabileceğimiz bazı şartlar vardır. Bu şartlara göre:

Göçebe karakterli (Bedevî) toplumlarda idare tarzı riyaset iken yerleşik hayata geçmiş (medenî veya hadârî) toplumlarda ise mülktür.

Göçebe toplumlarda asabiyyet duygusu güçlü iken yerleşik hayata geçmiş toplumlarda ise bu duygu zayıftır.

Asabiyyetin bizleri götüreceği temel hedef mülktür.

Mülkü ele geçiren güçlü bir asabiyyet hadârîlik ortamında ve iktisadî şartlar çerçevesinde yok olup gider.³⁶

Yukarıda zikrettiğimiz şartlar muvacehesinde ve İbn Haldûn'un: "Mülk asabiyyetin tabii gayesidir. Asabiyyetin mülke yürümesi ihtiyarî değil, zorunludur"³⁷ sözleri ışığında hilafetin mülke dönüşme serüvenini şöyle değerlendirebiliriz: Mudar kabilesinin bir kolu olan Kureyş boyu güçlenmiş, sivrilmiş, Mudar kabilesinin diğer boy ve aşiretlerinin önüne geçmiş ve onları kendi etrafında toplamıştır. Kendi içerisinde riyaset şekli ile yönetilen Kureyş boyu İslâm ile birlikte Hz. Peygamber'in bu boydan gelmesinin de etkisi ile hem daha güçlenmiş hem de İslâm'ın kuvvetlenmesine ve yayılmasına yardım etmiştir. Ancak Kureyş, İbn Haldûn'un dediği gibi toplumsal kanunun hükmü gereği kendileri için kaçınılmaz olan mülke doğru adım adım gitmiş ve nihayetinde Muaviye zamanında saltanata dönen sistem ile mülk kurumunun içerisinde girmiştir. Ancak burada asrı saadet diye isimlendirilen, İslâm öncesi bedevî Mudar ve bilhassa onun baskın kolu olan Kureyş'in riyaset şeklindeki idaresi ile Muaviye'nin mülk tarzındaki idare ve siyaset sistemi arasında bir geçiş ve ara dönem vardır ki, işte bu İbn Haldûn'un övdüğü hilafet dönemidir.³⁸ İşte bu dönemde ve hatta bizzat İslâm'da mülk yoktur ve iyi de karşılanmamıştır. Ancak İbn Haldûn'un tabiri ile mülk asabiyyeti hilafet asabiyyetine galip gelmiştir. Böylece dinin bir kaidesi toplumsal bir kanuna yenilmiştir.³⁹ Bu tabii ve kaçınılmaz döngüde seyreden süreç Hz. Ali ve Muaviye'yi karşı karşıya getirmiştir. İbn Haldûn'a göre bunlar bu sahaya kendi iradeleriyle atılmamışlar, bu yolda kendi ihtiyaçlarıyla yürümemişlerdir. Toplumsal ve siyasî hâdiseler, cemiyet hayatına hâkim olan kanunlar ve olaylar, Hz.

36 İbn Haldûn, I, s. 577, 22. dipnot.

37 İbn Haldûn, I, s. 566.

38 Hz. Peygamber'in bu dönemin süresinin otuz yıl olacağı ve bundan sonra yönetimin saltanata döneceğine dair hadisi ve bu hadisin değerlendirilmesi hakkında bkz: İlyas Canikli, "Siyasi Kültürde Saltanata Dayanak Kabul Edilen Rivayet Üzerine Bir Değerlendirme", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI (2006), sa. 4, s. 265-295.; Hem bu konu hakkında hem de hilafet kurumunun kurumsallaşması hakkında bilgi için bkz: Mehmet Azimli, *Halifeliğin Kurumsallaşması-Başlangıçtan Günümüze Kadar M. 800 Yılına Kadar*-, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Konya 1999; Halifelik Tarihine Giriş, Konya 2012.

39 İbn Haldûn, I, s. 578, 22. dipnot.

Ali ve Muaviye'yi bu sahaya atmış ve bu yolda yürümek için zorlamıştır.⁴⁰ Olaya İbn Haldûn'un bu gözle bakması bir anlamda onun İslâm tarihinde Muaviye'ye karşı başlatılmış olan linç girişiminin aslında haksız olarak yapıldığını ortaya koymak istediğini göstermektedir. Zira mülkün tabiatı ortaya çıkıp tagallubu, kahrı, zora ve güce dayalı üstünlüğü beraberinde getirince artık onun önünden kaçmak veya onun çekim gücünden kurtulmak imkânsız hale gelmektedir. Bundan dolayı gerek Hz. Ali gerek Muaviye hakkın peşinden koşmuş ve onun için mücadele etmişlerdir.⁴¹ Onların birbirlerinden ayrıldıkları nokta bu hakkın ve doğrunun nerede olduğu hususundaki görüş ayrılıklarında yatmaktadır. Olaya bu bağlamdan bakıldığında Hz. Ali'nin daha haklı ve daha doğru bir noktada bulunduğu kabul edilse bile Muaviye'nin niyetinin iyiliğinden, doğruluğundan şüphe edilmemelidir.⁴² İbn Haldûn'a göre varlığını yavaş yavaş belli etmeye başlayan asabiyyet ve mülk talepleri Muaviye'nin daha haklı olmasını ortaya koymaktaydı ki zira kuvvetli asabiyyet ondan yana idi.⁴³ Burada Muaviye'nin mülkün tabiatı olan bütün şerefi kendi ve grubu için istemeyi reddetmesi onun grubunu karşısına almasına ve henüz yeni tesis edilmiş olan İslâm toplumunun birliğinin tehlikeye düşmesine yol açacaktır. Bunu hissetmiş olan Muaviye daha sonra kendisine yöneltilmesi muhtemel olan birçok eleştiriye göğüs gererek girmiş olduğu yolda yürümeye karar vermiş ve mülkün ve onun temelinde bulunan asabiyyetin gerekliliklerini yerine getirmiştir.⁴⁴ İbn Haldûn'un modern tarihçilere örnek olacak tavrını burada açık bir şekilde görmekteyiz. O popülizm yaparak bir tarafa haklı veya haksız demek yerine tarihsel bir vakayı o günün şartları içerisinde değerlendirmiştir. Yargılamadan fotoğraf çekmeye yönelik tespitler bilimin ihtiyacı olan bir şeydir. Asabiyyet, mülk, bedavet, hadaret gibi kavramları ortaya koyduktan ve ilişkilendirdikten sonra, bu kavramları tarihî bir vakaya uygulayarak, mihenge vurarak test etmiş bulunmaktadır. Mademki her bedevî toplumun asabiyyeti güçlüdür ve mülke ulaşma arzusunda, aynen öyle de bedevî Arapların hâkimiyetlerinin bir gün mülke dönüşmesi kaçınılmaz görülmektedir. Bu ütöpik hayaller değil realitenin kendisidir.⁴⁵ Muaviye ile birlikte Mülk ve refah gelmiştir ancak bütün bunlar toplumun bozulmasının haksızlıklar ve yolsuzlukların iyice artmasının önüne geçememiş bilakis iyice arttırmıştır. Netice Emevî hanedanlığının çökmesi ile sonuçlanmıştır.

40 İbn Haldûn, I, s. 571.

41 Süleyman Uludağ, *İbn Haldûn*, TDV, Yay., Ankara 1993, s. 103.

42 Arslan, s. 215

43 İbn Haldûn, I, s. 572.

44 Arslan, s. 216.; Konu ile ve İslâm siyasi kültüründe saltanatla ilgili tarihi ve siyasi değerlendirmeler hakkında bkz: Şahin Uçar, *Tarih Felsefesi Açısından İslâm'da Mülk ve Hilâfet*, İz Yay. İstanbul 1996.

45 Yılmaz, s. 86.

İlk dört halife döneminde mevcut olan hilafet sistemi ortadan kalkmış olmakla beraber şekli, anlamı, erdemleri, ahlâki davranışları gibi birçok özelliği Abbâsî iktidarının Harun Reşid ve oğulları dönemine kadar sürmüştür. Bu dönemden sonra artık hem kurum hem anlam olarak ortadan kalkan hilafetin iktidarın katıksız bir mülk haline gelmesi ile birlikte ancak ismi kalabilmiştir. Fahrî olarak teberrüken varlığını sürdürür duruma gelmiş olan hilafet kurumu için bir özet sunmak gerekirse önce mülk olmaksızın var olan hilafet daha sonra mülk ile iç içe olmuş, en sonunda ise mülk hilafetten ayrılarak tek başına varlığını sürdürmüştür.⁴⁶

Hilafetin mülke dönmesini tabii bir süreç olarak değerlendiren İbn Haldûn ortaya çıkan durumu meşrulaştırma gayreti içerisine girmektedir. Şöyle ki o, zora ve baskıya dayanan mülkün bu niteliğinden arındırılması halinde kötülenecek bir yanının kalmayacağını söylemektedir. Ona göre Şeriat sahibi mülkü kınamıştır ama o, haklı bir galibiyete, zorla halkı dine yöneltme ve çıkarları gözetme temeline dayanan bir siyaset şekli olduğu için mülkü kötölemiş değildir. Onun kötölemiş olduğu mülk batıl bir galibiyete dayanan, insanları şahsi amaç ve arzular doğrultusunda yönetmeyi içeren mülktür. O halde mülkü ve iktidarı elinde bulunduran kişi gücünü Allah için ve onun yolunda harcarsa ve bu gücü teb'asını Allah'a ibadet etmeye sevkte kullanırsa bu kişinin sahip olduğu mülk kötü ve kınanmış bir mülk olmaz.⁴⁷ Bu görüşünü desteklemek için İbn Haldûn, Süleyman peygamberin Allah'tan mülk istemesini delil olarak getirir. Buradan hareketle aslında İbn Haldûn'un varmak istediği nokta, insan toplumlarında tabii bir vakıa olan mülkün Hz. Süleyman ve Hz. Davut peygamberlerde olduğu gibi onu kötölemeye sebep olan niteliklerden arındırılabilmesinin imkân dâhilinde olduğu ve bu gaye üzere kurulmuş olan bütün İslâm sultanlıklarının ve hanedanlıklarının meşru sayılması gerektiğidir.⁴⁸

İbn Haldûn hilafetin mülke dönmesini yukarıda arz etmeye çalıştığımız şekilde açıkladıktan sonra konuyla ilgili olarak veliahdlık mevzu üzerinde durmuştur. Veliahdlığın cevazı ve in'ikadı üzerinde ümmetin icmâ etmiş olduğunu ve bunun şer' ile malum bulunduğunu söyleyen İbn Haldûn bu konuda dört halife devrindeki uygulamaları örnek göstermektedir. Ona göre: "Babasını veya oğlunu bile veliahd yapsa, bu hususta imam ve halife itham olunamaz. Zira hayatta iken Müslümanların maslahatına olan şeyleri gözeteceği hususunda emin olarak kabul edilen bir kimsenin, ölümünden sonra bu hususta bir vebal yüklenmeyeceği

46 Uludağ, s. 103.

47 İbn Haldûn, I, s. 568.; Ziya Kazıcı, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, Kayhan Yay., İstanbul 1999, s. 124; Hamilton A. R. Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. Kadir Durak, Endülüs Yay., İstanbul 1991, s. 190.

48 Uludağ, s. 104.

gayet aşikârdır. ... Zira halife bütün bu hususlarda su-i zandan uzak bir durumdadır. Bilhassa tercih edilen bir maslahat veya vukua gelmesi muhtemel olan bir mefsedet gibi bir sebep halifeyi böyle hareket etmeye sevk ederse, bu konudaki su-i zan tamamen ortadan kalkar.”⁴⁹ Olaya bu zaviyeden bakan İbn Haldûn özellikle Muaviye'nin oğlu Yezid'i veliahd olarak atamasından sonra İslâm tarihinin en nazik konularından biri haline gelen bu mevzuyu bütün içtimaî hadiselerin illet ve sebep bağı ile birbirine bağlı olmasından hareketle çözmeye çalışmaktadır. Her davranışın kendi içerisinde haklı gerekçelere binaen gerçekleştiğinin altını çizmiş ve sosyolojik olaylarda bireysel iradeyi çok da önemli bulmayarak şartların gereği ne ise onun ola geldiğini ifade etmiştir. Mesele İbn Haldûn'a göre gayet basittir. Şöyle ki Muaviye istese de Hz. Ali'ye biat edemezdi veya Yezid'den başkasını veliahd olarak tayin edemezdi çünkü Emevî asabiyyesi buna izin vermezdi.⁵⁰ Aynı şekilde Abbâsî halifesi Me'mun, İmam Ali Rıza'ya hilafeti bırakmak istemesine rağmen asabiyyesinin baskılarıyla geri adım atmak zorunda kalmıştır. O, meseleyi çözümlerken hadiselerin illi bağlarını, toplumsal sebeplerini ve tabii kaidelerini tespit edip bize göstererek gözlemlerimiz dâhilinde bulunan hikmet ve gerekçeleri ortaya koymaktadır. Onun bu metodu İslâm tarihinin en feci hadiselerini, en kanlı katliamlarını ve en hunharca işlenmiş cinayetlerini bile kişinin hislerine kapılmadan gayet soğukkanlı, çok rahat ve gerçekçi bir şekilde tasvir edebilmesine imkan hazırlamaktadır.⁵¹

V. Halifelikle İlgili Dîni Vazifeler

İbn Haldûn'un önceki bölümlerde de değindiğimiz gibi hilafeti dünya işlerinin idaresi ve dinin muhafazası hususunda şeriat sahibine niyabet olarak tanımlaması bu makamdaki şahsın dinde şer'i tekliflerin gereğine göre tasarruf yapmasını dünya işlerinde insanların maslahatları doğrultusunda hareket etmesini gerektirmektedir. Halife bu vazifeleri yerine getirirken birtakım makamlara ihtiyaç duymaktadır ki bu makamların her birine tâbii olan birtakım görevler bulunmaktadır. Bu görevler devlet ricali arasında onlara makamlar verilerek tevzi edilir. Bu suretle hâkimiyeti altında buldukları halifenin yaptığı tayine göre herkes kendi görevini yerine getirir. Halifenin iktidarı ve hâkimiyeti böylece tam olarak gerçekleşmiş olur ve hükümeti ile ilgili işleri güzelce idare etmiş bulunur.

İbn Haldûn bizzat hilafetin tasarrufunda bulunan birtakım dîni makamlar ve onlara ait vazifelerden bahsetmektedir. Namaz, fetva, kaza, cihad, hisbe gibi şer'i hükümlerle alâkalı bütün dîni vazifeler hilafet de-

49 İbn Haldûn, I, s. 581.

50 Mehmet Ali Kapar, *Halifeliğin Emevîlere Geçiş ve Verasete Dönüşmesi*, Beyan Yay., İstanbul 1998, s. 47-52.

51 Yılmaz, s. 87.

mek olan imâmet-i kübrada dâhil bulunmaktadır.⁵² Halifer bu görevlerle başlangıçta (ilk dört halife dönemi) bizzat kendileri ilgilenmişler. Ancak daha sonraki dönemde (Emevîler ve Harun Reşid ve oğulları dönemi sonuna kadar Abbâsiler) yukarıda izah ettiğimiz gibi bu görevleri devlet ricali arasında onlara makamlar vererek tevdi etmişlerdir. Bu suretle hâkimiyetlerini sağlam bir şekilde tesis etmişlerdir. Ancak İbn Haldûn'a göre ne yazık ki halifenin murakabe ve yetki alanına giren bu hususlar zamanla hükümdarların yetki ve görev sahası haline gelmiş ve neticede hilafetle birlikte onunla ilgili fonksiyonlar da ortadan kalkmıştır.

Hilafet kurumunun üstlenmiş olduğu makamlar ve onlara ait vazifeler hakkında yukarıda yapmış olduğumuz değerlendirmelerden sonra bu vazifeler hakkında kısa bir bilgi vermemiz gerekirse şunlar söylenebilir:

1. Namazda İmam Olmak: Namazda imamlık yapma vazifesi hilafet makamında bulunan kimse için üstlenmiş olduğu diğer bütün vazife ve fonksiyonlar arasında önem itibari ile en yüksek olanıdır. Zira Namaz özellikle kendisiyle birlikte hilafet makamına dâhil bulunan mülkten ve siyasetten daha üstündür. Bu makamın hususiyeti konusunda İbn Haldûn sahabenin Hz. Ebu Bekir için söylemiş olduğu "Resûlullah (s.a.) dinimiz konusunda ondan razı oldu, dünyamız konusunda nasıl olur da biz ondan razı olmayız, onu beğenmeyiz" sözünü baz alarak namaz, siyasetten daha yüce bir makam olmasaydı, kıyas sahih olmazdı demektedir.⁵³ İlk halifeler, namaz kıldırma görevini kendi dışındaki kimselere tevdi etmemişlerdir. Hatta Emevî idarecileri bile bu görevi kendi inhisarlarına almışlardır. İbn Haldûn'a göre mülkün tabiatı ve ona arız olan katılık, din ve dünyaları itibariyle kendilerini halkla eşit görmeyip üstün bilmek gibi hususlar ortaya çıkınca yönetim erkini elinde bulunduran hükümdarlar ve devlet ricali namaz kıldırma için naipler tayin etmişlerdir.⁵⁴

2. Fetva: Halifeler bu görevi, bizzat kendileri icra etmekten ziyade vazifeyi ehil olan insanlara tevdi etmekle yerine getirmişlerdir. Bu bağlamda onlar ilim ehli ve müderris olan kimseleri tespit etmekte, onları bu göreve getirmekte, görevlerini layıkı ile yapmaları için onlara yardımcı olmakta, ehil olmayan kimseleri bu işten men etmekteydiler.⁵⁵

3. Kaza: Anlaşmazlıkların ortadan kaldırılması ve karşılıklı hak iddialarının halledilmesi için halk arasındaki davaları karara bağlayan bir makam olan kaza verilen kararlara esas teşkil eden kanunların Kur'an ve hadisten alınmış olan şer'î ahkâm ve kaideler çerçevesinde hazırlanmış

52 İbn Haldûn, I, s. 596.

53 İbn Haldûn, I, s. 596.

54 İbn Haldûn, I, s. 597.

55 İbn Haldûn, I, s. 598.

olmasından ötürü hilafetle ilgili vazifelerden olarak görülmüş ve onun şümülüne dâhil edilmiştir. Hz. Ömer ile birlikte halifeler bu yetkilerini bu iş için ehil olarak gördükleri kişilere tevdi etmişlerdir. İbn Haldûn bu görevin halifeler tarafından başka kişilere tevdi edilmesi hakkında yapmış olduğu değerlendirilmede şunları söylemektedir: “Kaza, her ne kadar halifelerle alâkalı bir vazife ise de, sırf umumi siyaset ve amme idaresiyle uğraştıkları için onlar bu işe başkalarını memur ediyorlardı. Onların idare ile ilgili cihad, fütuhat, hudutların muhafazası ve ülkenin himayesi gibi birçok meşguliyetleri vardı. Bu işler, kendilerinden başkasının yapabileceği cinsten olmayan, büyük önem ve ilgi isteyen işlerdi. Onun için halk arasında meydana gelen hâdiseler hususunda hükmetmeyi daha hafif ve az önemli bir iş olarak gördüler. Onun için bu hususta kendi yerlerini tutacak şahısları İstihlaf ederek naip tayin ettiler ve üzerlerindeki yükü hafiflettiler.”⁵⁶ Bu işlerin tevdi edilmesiyle ortaya çıkan kadılık makamına getirilecek kişilerin seçilmesinde halifeler kendi asabiyetlerine mensup olan kişileri seçmekteydiler. Halifelik kurumunun bütün yetki ve salahiyetiyle kaim olduğu dönemde kadı sadece hasımlar arasındaki ihtilafı halletme ve karara bağlama gibi davalara bakma yetkisine sahiptir. Bundan sonraki dönemlerde ise halife ve hükümdarların siyaset ve umumi idaredeki işlerinin fazlalaşması diğer birtakım işlerin daha onun üzerine havale edilmesi sonucunu doğurmuştur. Nihayetinde o, hasımlar arasındaki ihtilâfları halletme ve davaları karara bağlama işine ilaveten, Müslümanların amme hukuku ile ilgili bazı hususları da yerine getirme işini üzerine almıştır.

4. Sahibu’ş-şurta: Kadılığın vermiş olduğu hükümlere nazaran faaliyet sahası daha geniş olan bu makamın töhmet ve zanna istinaden hüküm verme, suç vaki’ ve sabit olmadan önce önleyici ve caydırıcı cezalar takdir etme, sabit olan cezaları infaz etme, yaralama, dövme ve katl gibi hadiselerde kısasa hükmetme, suç işlemekte ısrar edenleri ta’zir ve tedip cezalarına çarptırma gibi yetkileri bulunmaktaydı. Hilafetle ilgili hususların unutulduğu hanedanlıklardan önceki zaman dilimlerinde dinî vazifelerden sayılan bu iş şer’i görevlerden addedilmiştir. Ama daha sonraki dönemlerde gerek kadılık diğer bir deyişle mezalim gerekse şurta farklı bir şekil almıştır. Mezalim kurumu bizzat sultana bağlanmış şurta vazifesi ise ikiye ayrılmıştır. Bunlardan biri şüphe üzerine suçları takip etmek ve araştırmak, gereken cezalarını vermek, sabit olması halinde doğrudan hırsızlık ve adam öldürme cezalarını infaz etmektir. Bu işler bazen vali bazen de şurtaların görevleri arasında yer almıştır. Diğeri ise, yukarıdaki hususlardan geriye kalan, şer’an sabit olan cürümlerle ilgili cezaların tatbik edilmesi ve tazirlerdir. Bu hususlar, yukarıda bahsettiğimiz şartlarla kadılarda

topllanmış ve onların velayetleri ve yetkisi ile ilgili vazifelere tâbi olmuştur. İbn Haldûn'a göre halifeler şurta görevi için sadece kendi asabiyyetlerinden olan Arapları veya mevâlilerinden ve kullarından bu vazife için yeterli ve yetenekli şahısları tayin ederken Hal, tavır ve karakter olarak hilafet, inkıza uğrayıp hâkimiyet ve iktidar tümü ile mülk ve saltanat şekline dönüşünce hâkimiyet ve iktidar Arapların ellerinden çıkıp Acem, Türk ve Berberî gibi milletlerin ellerine geçmiş ve bu durumda söz konusu vazife hem biçim hem de fonksiyon itibari ile değişikliğe uğramıştır.⁵⁷ İki dönem arasındaki fark şu şekilde özetlenebilir: Araplar şeriatın kendi dinleri, peygamberin onlardan biri, onun tarafından ortaya konan hükümlerin ve şer'i kaidelerin kendilerine ait bir şey olduğunu düşünmekteydiler ve bunu meslekleri olarak görmekteydiler. Arap olmayanlar ise bu hususta böyle düşünmemekteydiler ve İslâm'ı sırf din olarak kabul ettikleri için tazim ve hürmet anlayışı içinde zikri geçen vazifelere tayin yapmaktaydılar.

5. Adalet: İlm-i sicillât ve şurût, ehl-i vukuf, resmi şahadet, noter gibi vazifelerin şumulüne girdiği adalet kazaya tâbi ve onun tatbikatı ile alâkalı dinî bir vazifedir. Bu vazifenin mahiyeti, kadının izni ile iddia ve ithamlar bahis konusu olduğu zaman belli şahısların halk arasına girecek onların lehinde veya aleyhinde şahadette bulunmalarından ibarettir. Şahadeti üzerlerine almak, ihtilaf hallerinde bunu eda etmek ve defterlere kaydetmek suretiyle bu görevi yerine getirirler. İbn Haldûn'a göre kadının izninin alınmasındaki hikmet şudur: Fısk ve fücür halinde dürüstlük ve doğruluk karışık bir vaziyete girip, kimin şahadete ehil, kimin ehil olmadığı tespit edilemediğinde bu işi en iyi kadının yapacağına hükmedilmektedir. Bundan dolayı âdil şahitler tayin etmek, onun takdirine ve yetkisine bırakılmıştır. Kadı halkın muamele ve hukukunu zabt ve tescil için adaleti ve dürüstlüğü açık ve güvenilir kişileri şahadetle görevlendirir. Bu suretle isabetli hükümlerin verilmesi sağlanır.⁵⁸

6. Hisbe ve Sikke: Müslümanların işlerini üzerlerine almış olan zata, emr bi'l-ma'ruf ve nehy anil-münker kabilinden olmak üzere farz olan dinî bir vazife hüviyetindeki hisbe, bu kişinin söz konusu vazifeye ehil olduklarına kanaat getirdiği şahısları tayin etmek suretiyle yürütülmektedir. Toplumda düzen ve intizam adına lüzumlu olan bütün hususiyetlerle ilgilenen bu makam Mısır ve Mağrip'teki Fatımilerde, Endülüs'teki Emevilerde olduğu gibi, birçok İslâm devletinde kadının umumi velayetine bırakılmıştı. O bu vazifenin icrası için kendi takdir ve tercihinine göre görevliler tayin etmekteydi. Daha sonraki devirlerde saltanatla ilgili vazifeler, hilafetle alâkalı işlerden ayrılıp, siyasi işlerdeki hükümdarın neza-

57 İbn Haldûn, I, s. 602.

58 İbn Haldûn, I, s. 606.

reti umumi bir hale gelince, artık hükümdarın vazifelerine dâhil edilmiş ve müstakil bir daire haline getirilmiştir.⁵⁹

Halk arasında ve piyasada tedavülde olan nakitlere nezaret etmek, paraların bozuk ve eksik olmamalarını temin etmek bunların yanında para ile ilgili her türlü düzenlemeleri yapmak gibi görevleri olan makamın adı sikkedir. Hilafetin yetki şumulünde olan bu görev kadının umumi vekâletine tevdi edilmiş bulunmaktaydı. O, bu göreve işin ehli, kabiliyetli ve her açıdan güvenilir kimseler atayarak söz konusu vazifeyi yerine getirmeye çalışmıştır. Sonraki dönemlerde bu makam da hisbe gibi müstakil vazife haline getirilmiştir.⁶⁰

İbn Haldûn yukarıda zikrettiğimiz görevler dışında saltanatla ilgili vazifeler arasında gösterdiği imaret, vezâret, harp ve haraç ile ilgili görevlerin önceleri hilafet kurumunun içerisinde yer aldığını söylemektedir. Yine ona göre bazı görevler daha vardı ki, bunlar hilafetin ortadan kalkmasıyla yok olup gitmişlerdir. Bunlara en güzel örnek Nikâbetül-ensâb vazifesidir.⁶¹

Sonuç

İbn Haldûn sosyal bilimlerin her alanında nev-i şahsına münhasır bir karakter arz etme özelliğini hilafet konusunda da sürdürmüştür. Önceki bölümlerde, detaylı bir şekilde işlemeye çalıştığımız bu konu hakkında onun fikirlerinin ne olduğunu, fikirlerini hangi felsefi temele oturttuğunu, yaşadığı dönemin sosyokültürel şartlarını nasıl analiz ederek çıkarımlara ulaştığını anlattık. Hilafet kurumu hakkında İbn Haldûn'un görüşlerinin daha kalıcı bir şekilde akılda kalması için yapmış olduğu tespitleri maddeler halinde sunmanın daha faydalı olacağı kanaati taşımaktayız. Bu bağlamda onun hilafet anlayışını şöyle maddelememiz mümkündür:

1. İbn Haldûn halifelik kurumunu Hz. Peygamber'e vekâlet ve niyabet olarak telakki etmekte ve bu bağlamda hilafetin Müslümanların dünya ve ahiret işlerini düzenlemeyi esas aldığını söylemektedir.
2. Hilafet makamı yönetimde geçici olan dünyaya değil ahirete öncelik ve ağırlık vermektedir. Bundan dolayı İbn Haldûn'un gözünde hilafet öbür yönetimlerden daha tercihe şayan ve övülmeye layıktır.
3. İbn Haldûn insanların toplum halinde yaşamaları ve devlet kurmaları için dinin varlığını ve dinin emrine göre bir halife tayin etmenin zorunluluğunu kabul etmemektedir. Ona göre dünya üzerinde semavi bir dine inanmayanların sayısı inanlara göre daha fazladır ve hepsinin de bir devleti bulunmaktadır.

59 İbn Haldûn, I, s. 608.

60 İbn Haldûn, I, s. 609.

61 İbn Haldûn, I, s. 609.

4. Peygamberlik ve halifelik müesseselerinin varlıklarının gerekliliği konusunda İbn Haldûn akılcı yorum ve çıkarımları kabul etmektedir. O, bunların dinî ve imanî konular olduğunu söylemekte ve gereklilikleri hususunda sahabenin icmânını şart koşmaktadır.
5. İbn Haldûn'un Peygamberlik ve halifelik konularını dinî çerçevede değerlendirip akılcı yorumlara pirim vermemesi onun, dini kendi tabii sınırları içerisinde görmek istediğini ve ona akli karıştırma eğiliminde olduğunu göstermektedir.
6. Mülk (Devlet) İbn Haldûn'a göre tabii ve varlığı zorunlu bir sosyal kurumdur. Varlığı ve gerekliliği tabii olan her şeyde olduğu gibi mülkün de ispatı hususunda deney ve akıl yeterlidir. Bu konuda nakli delillere gerek yoktur.
7. İslâm'da hilafet ile mülk bir araya getirilmiştir. Yani dinî önderlik ile dünyevi önderlik birleştirilmiştir. Bu durum hülefâ-i râşidîn döneminde olduğu gibi tabii ve gerekliliği zorunlu olan mülkün hilafetin genel çerçevesi içerisine sokulması anlamına gelmektedir.
8. İbn Haldûn bir önceki maddenin devamı mahiyetinde İslâm'ın ilk döneminde dinin yayılcı bir özellik taşımasından dolayı devletle yani mülk ile dinin iç içe olduğunu kabul etmektedir.
9. İbn Haldûn'a göre hilafet ve mülk iki tarzdır ve bu tarzlar bir dönem birlikte bulunmuşlardır. Daha sonra hilafet gerçek anlamda yok olup gitmiş geriye sadece adı kalmıştır. Yani o, artık fahri olarak teberrüken, onur için vardır.
10. İbn Haldûn'a göre eğer mülk haklı bir galibiyete dayanmakta, halkı dini yaşamaya teşvik etmekte ve dinin genel ve özel çıkarlarını gözetmeye özen göstermekte ise böyle bir mülkü şariat sahibi kötülemez. Onun kınadığı ve kötülediği mülk batıl bir galibiyete ve insanların şahsi amaç ve arzular doğrultusunda yönetilmesine dayanmaktadır.⁶²
11. İbn Haldûn ömrü kısa olsa da hilafeti övmekte ancak mülkün meşru bir siyaset ve idare tarzı olduğunu ispat etmeye gayret göstermektedir. Bu bağlamda o, Hz. Süleyman ve Hz. Davut gibi peygamberlerin birer melik olduklarını hatırlatarak bütün İslâm sultanlıklarının ve hanedanlıklarının eğer şariat sahibinin övdüğü tarzda bir yönetim sergilerlerse meşru olduğunu söylemektedir.
12. İbn Haldûn hilafetin yerini mülke bıraktıktan sonra İslâm Dini'nde din önderliği ile devlet yönetiminin birbirinden ayrıldığını kabul etmektedir.

13. İbn Haldûn hilafetin tasarrufunda bulunan birtakım dinî makamlar ve onlara ait vazifelerden bahsetmektedir. Namaz, fetva, kaza, cihad, hisbe gibi şer'î hükümlerle alâkalı bütün dinî vazifeleri o, hilafetin görevleri arasında saymaktadır.
14. İbn Haldûn'a göre halifenin murakabe ve yetki alanına giren hususlar zamanla hükümdarların yetki ve görev sahası haline gelmiş ve neticede hilafetle birlikte onunla ilgili fonksiyonlar da ortadan kalkmıştır.

KAYNAKÇA

- Arslan Ahmet, *İbn Haldûn (İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası)*, Vadi Yay., Ankara 1997, s. 185.
- Azimli Mehmet, *Halîfeliğin Kurumsallaşması-Başlangıçtan Günümüze Kadar M. 800 Yılına Kadar-*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Konya 1999
Halifelik Tarihine Giriş, Konya 2012.
"Hilâfet/Halifelik", *İslâm Kurumları Tarihi*, ed. Eyüp Baş, Grafiker Yay. Ankara 2013, s. 58-59.
- Canikli İlyas, "Siyasi Kültürde Saltanata Dayanak Kabul Edilen Rivayet Üzerine Bir Değerlendirme", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI (2006), sa. 4, s. 265-295.
- Hamilton A. R. Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. Kadir Durak, Endülüs Yay., İstanbul 1991, s. 190.
- Hatiboğlu M. Said, *Hilâfetin Kureysliliği*, Kitabiyat Yay., Ankara 2005.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., I, İstanbul 1988, s. 541.
- Kapar Mehmet Ali, *Halîfeliğin Emevîlere Geçışı ve Verasete Dönüşmesi*, Beyan Yay., İstanbul 1998, s. 47-52.
- Kayaoğlu İsmet, Halifelik, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi IV*, Ankara 1980, s. 133-149.
- Kazıcı Ziya, "Tarihi Seyri İçinde Hilafet Meselesi", *Bilim-Felsefe-Tarih Dergisi*, İstanbul 1991, sa. I, s. 195-240.
İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi, Kayıhan Yay., İstanbul 1999
- Pazarbaşı Erdoğan, "Kur'an'a Göre Halifelik ve Toplumsal Süreklilik", *Bilimname I*, 2003/1, s. 15-40.
- Uçar Şahin, *Tarih Felsefesi Açısından İslâm'da Mülk ve Hilâfet*, İz Yay. İstanbul 1996.
- Ülken Hilmi Ziya, *İslâm Düşüncesi*, Ülken Yay., İstanbul 1995, s. 255.
Fındıkoğlu Ziyaeddin Fahri, *İbn Haldûn*, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1940, s. 75-76.
- Uludağ Süleyman, *İbn Haldûn*, TDV. Yay., Ankara 1993, s. 103.
- Yılmaz Şeyh Şamil, *İbn Haldûn'da Tarihsel Varlık Alanının Nedenselliği*, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2009, s. 81.

IV. OTURUM

İBN HALDÛN İLE M. WEBER'İN ŞEHİR ANALİZLERİ ÜZERİNDEN MÜSLÜMAN TOPLUMLARIN SOSYOLOJİSİNE KAPI AÇMAK

Celaleddin ÇELİK*

Giriş

Bu bildiride amacımız farklı zamanlarda ve farklı epistemolojik dünyalarda yaşamış iki düşünürü, salt anakronik bir karşılaştırmaya konu etmek değildir. Aynı şekilde Weber'in şehirle ilgili analizlerinde İbn Haldûn'un etki ve izlerini ortaya koyma gibi bir niyeti de taşımamaktadır. Ancak birbirinden çok farklı anlam dünyalarında yaşamış olsalar da, her iki düşünürü bir arada değerlendirmeyi anlamlı kılan dikkat çekici yakınlıklar, bildirinin hareket noktalarından biridir. Her ikisinin de düşünce sisteminde şehir olgusunun merkezi bir noktada olması, öne çıkan yakınlıklara temel bir örnektir. Bir başka deyişle şehir, her iki düşünürde, tarihsel ve toplumsal gelişmeyi açıklayan teorilerinin anahtar kavramıdır. Elbette bu bağlamda başka bazı benzerlikler de bulmak mümkündür; ancak sadece şehir analizleri bile iki düşünürü sosyal bilimsel bir tartışmanın ortak konusu yapmakta ve bu bildirinin düşünce ekseninde yerini almaktadır.

Her iki düşünürün yaklaşımlarında şehir gibi sosyal dünyayı ve tarihsel gelişimi anlamının önemli bir boyutunun ekseninde yer alması, iki farklı dünyada tarihe ve topluma bakışın ortak bir veçhesini ortaya koyuyor. Nitekim bu veçhe iki farklı dünyanın epistemolojik öncüllerini karşılaştırma açısından da önem arz ediyor. İbn Haldûn ve Weber'in farklı zamanlarda yaşamış olmaları, bu bildiriye anakronik bir karşılaştırmanın tuzaklarına düşürme riski taşımaktadır. Ancak iki düşünürün de ilgili oldukları ya da ortaya koydukları yaklaşım için ilk kez bir metodoloji belirlemeleri, yine insan bilimleri için şehri bir inceleme nesnesi olarak düşüncelerinin eksenine koymaları, bizim yaklaşımımızdaki özgül çıkış noktasını oluşturur. Bir başka deyişle yaşama mekânı olarak şehir ile sosyal bilimsel düşünce arasında ilişki kurma eğilimi, farklı zaman ve mekanlarda yaşayan düşünürleri ortak bir dili konuşmaya zorlamaktadır. Farklı zaman ve coğrafyalarda yaşayan toplumların yapısal ve dinamik özellikleri, şehir gibi bir ilişkiler ve kurumlar düzeninden hareketle çözümlenmeye çalışılıyor.

* Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, celikc@erciyes.edu.tr

Şehir, Sosyolojik Teorinin Eksenini Oluşturur

O zaman sorumuzu şu şekilde ortaya koymak zorundayız: şehir neden önemli bir sosyolojik kavramsallaştırmadır? Tarih ve toplum hakkında konuşmanın şehirle ilişkisi nedir? Çok yaygın bir şekilde bilinmektedir ki, şehir kavramsal olarak ele alındığında, basitçe ve yalnızca insanların bir araya gelip oluşturdukları mekansal birliktelikleri ifade etmez. Bundan daha ziyade kavramsal yaklaşımda onun bir hayat tarzı, kültür, zihniyet ve ahlak sistemi oluşuna dair vurgular ön plana çıkar.

Bu bakımdan şehir olgusu, insanın sosyal bir varlık olarak mahiyetini kazandığı, bireysel ve sosyal varlığını özgül bir kültür üzerinden inşa ve ifade ettiği bir ortamdır. Yaşama mekânı olarak şehir, insanın kendisiyle, çevresiyle ve hayatla ilişkisini tanzim etmeye çalıştığı, bir başka deyişle kendisini bulduğu yerdir. İnsan şehir üzerinden kolektif bir temsil, sembol ve idrakin parçası olurken, yine şehirde ancak farklı olanla karşılaşır, farklılıklarını ortaya koyar ve gelişir. Şehrin gündelik hayatında, düşünce, zihniyet, tutum ve davranışsal rutinler ve değişimler, geçmişle geleceği birbirine bağlayan kültürel kodlardır. Şehir kültürü, sakinleri için hem kimliksel bir geçmiş hem de varlığı geleceğe taşımaya imkân veren kolektif bir muhittir.

Şehrin toplumsal ve tarihsel bir mekân olarak sembolize ettiği hayat tarzı, şehir üzerinden toplumsal benzerlikleri ve farklılıkları anlama ya da tarihsel gelişmenin özel veçhelerini izleme imkânı sunmaktadır. Bu bakımdan sosyoloji her ne kadar belli bir coğrafyanın sorunlarından neşet etse de, şehri hem sakinlerinin düşünce, inanç, değer, zihniyet ve davranış tarzları, sosyal ilişkiler, süreçler ve kurumlar açısından ele alır. Şehir benliğinin dönüşümleri ve izharları yönünden de, tarihsel kültürel süreçlerin tezahürü bakımından da sosyolojik göstergeler sahasıdır.

Şehrin sosyolojik bir temsil ve ayrıştırmaya konu olması, sosyal ve kültürel dünyaya ait problemler, gerilimler, çatışma ve dönüşümlerin mekânı olmasından kaynaklanır. Şehir, sakinlerinin gündelik ilişkilerini belirleyen sosyolojik bir mekân olarak, içerdiği farklılıkların işbirliği, uyum ya da çatışma süreçlerinden etkilenir. Bu anlamda şehir sakinlerinin müdahalesiyle bir yandan değişirken, diğer yandan da onları değiştirir. Bir başka deyişle toplumsal sorunlar ve çözümleri şehir pratiği içinde anlaşılıp çözüme bağlanabilir.

İnsan ilişkilerinin ve kültürlerin gelişimi açısından bir medenileşme vasatı kabul edilen şehir, farklı kültür çevrelerinden gelen insanların ortak yaşam tecrübesinde şekillenen değer, ilişki, davranış ve zihniyeti pay-

laşmalarını temin eder. Bu bakımdan şehir sadece bir medeniyetin özgül değerlerinin bir yansıması olmayıp, o aynı zamanda ortak bir mekânda belli değer ve anlayışlara göre bir arada yaşama kültürünü mümkün kılan bir terbiye sistemidir. Zira öncelikle şehir, özel bir anlayış ve ilişkiler sistemine ait düşünce, zihniyet ve davranış kodlarının da sebebidir. Burada şehir kavramı bir mekândan daha çok bir değerler ve ilişkiler sistemi, bir zihniyet kodu ve yaşam tarzıdır.

Bir diğer yönüyle ise, her bir şehir daha çok ait olduğu medeniyet dünyasına göre şekillenen bir diyardır. Bu anlamda her şehrin bağlı olduğu bir medeniyet merkezi, her medeniyetin de sembollerinden anlaşılan bir şehri vardır. Medeniyetlerin şehir tasavvurları, kendilerine ait ontolojik ve epistemolojik kabullerinden bağımsız gelişmez. Şehir ütopyaları ile dünya görüşleri arasındaki ilişki bu yüzden önemlidir.

Şehirde yaşama ve şehir yaşam tarzının evrensel göstergeleri vardır elbette. Sosyolojik anlamda bir düşünce, davranış ve yaşama şekli olarak evrenselleşen şehir budur. Ancak medeniyete özgü dünya görüşünde şekillenen farklı şehir tasavvurları vardır. Bu şehir tecrübesi sadece tasavvurda kalmayıp, estetik anlayışından mimariyle ilgili, sokaklarına, evlerine, çarşısına, pazarına mahallesine, insan ilişkilerinden sosyal ve kültürel dokusuna kadar nüfuz eden bir varlık tanımından beslenir. Nitekim şehir ütopyalarının temelinde de bu farklılık, yani medeniyet perspektiflerinin özgüllüğü vardır. Medeniyetler sadece tarihsel ve toplumsal tecrübeleriyle değil, ütopyalarında da şehri kendi ontolojik ve epistemolojik inşaları için mevzu ederler.

Tarihsel şehir pratiğinde, gündelik hayatın satır ve zaman aralıklarında her medeniyetin kendine özgü sembolleri arzı endam eder. Ancak medeniyet, özellikle varlığa bir anlam ve mahiyet tayin eden köklere sahipse, onun geleceğe, zaman ve mekâna yönelik inşa ve belirleme çabası, bitmeyen bir yöneliştir. Bu bakımdan bir kültür olarak kendine ait şehirlerin dokusuna nüfuz etse de, ütopya olarak geleceğine yönelik inisiyatifi elinde tutmak ister.

Modernliğin Krizinde Şehir

Sosyolojide yaygın şehir tanımı ile modernlik ve modern toplum arasında bir ilişki vardır. Modern şehir tasavvuru, dünyaya özel bir bakışın ve dünyayla ilişki kurmanın özel mekânsal zeminedir. "Gerçek anlamda şehir, yalnızca Batıda ortaya çıkmıştır" diyen Weber'in sözlerine de bu açıdan bakmak gerekir. Şehirler bu süreçte, modern kapitalizmin gereklerine göre kurgulanan yapılar, kurumlar, ilişkiler ve sistemlerden olu-

şurlar. Şehir hayatı sosyal sınıflara ve katmanlara ayrılmış bir toplumun işbölümü düzenine ve zaman tanzimine uygun bir düzeni gerektirir. Bugün gelinen noktada ise modern şehir, küresel bir tahakküm ve dönüştürme muhiti olarak evrenselleşmekte, bir bakıma kültür ve medeniyet farklılıklarını ortada kaldırmaktadır. Oysa Weber'in analizinde şehir, medeniyetler arası farklılaşmanın ya da Batı karşısında bir öteki tasvirinin enstrümanı olarak işlevselleşmişti.

Modern insanın şehir hayatında giderek insani ilişkiler ve değerler sisteminden uzaklaştığı, devasa kurumlar ve bürokratik organizasyonlar arasında bireyin gerçek bir yabancılaşma ve benlik krizi yaşadığı konusunda yoğun bir eleştiri vardır. Bu eleştirilerin odak noktasını modern şehir yapısının mekanik bireyci ve tektipleştirici doğası oluşturmaktadır. Şehir sosyolojisi, bir bakıma modern şehir hayatını anomi kavramı üzerinden, şehir hayatında aratan stres, gerilim ve çatışmalar, yapısal ve kültürel dönüşümler, artan suç ve hastalık oranları, sekülerleşme, yabancılaşma ve benlik krizi gibi sosyopsikolojik problemlerle tartışmaktadır. Bir başka deyişle şehir modernliğin yaşadığı krizin de ondan çıkışın da tam ortasında yer almaktadır.

İbn Haldûn ve Weber'de Şehir

İbn Haldûn ve M. Weber'in düşüncelerinde şehir olgusu açıklayıcı bir kavramsallaştırma ve tipolojik bir unsurdur. İbn Haldûn'da asabiyye teorisi, göçebeler ile şehirli yerleşikler arasında gerçekleşen ve merkezinde şehir hayatı ve kültürünün yer aldığı tarihin döngüsel bir yorumudur. Weber'de ise şehir toplumsal dönüşümün tipolojik bir çerçevesi, tarihsel farklılaşmanın sosyolojik bir anahtarıdır. Weber düşünce sisteminde şehri, Batı ile Doğu arasında medeniyetler arası farklılaşmanın ayırt edici bir unsuru olarak kavramsallaştırır.

Şehir, İbn Haldûn'da medeniyetin başlayıp bittiği yer ve tarihsel dönünün zeminidir. O, şehir üzerinden tarihsel ve toplumsal değişimin sebeplerini ortaya koymak ister. Şehir, bir zafer ve refah devrinden sonra, yani yüksek bir refah toplumunun çöküşe geçişinin vasatıdır. Ancak her şeyden önce şehir hayatı ile medenilik arasındaki ilişkiye dikkat çekmesi önemlidir. Zira şehirlerde sosyal hayatın gelişmesiyle birlikte sanat, mimari ve sanayide güzelleşme artacak, mükemmel ve nefis birçok eserler oluşur. Böylelikle medeni hayatın gelişmesine imkân veren şehirlerde sanat, musiki ve edebiyat güçlenir, bu alanlarda yetkin insanlar ortaya çıkar. (*Mukaddime-II*, 370)

Bilindiği üzere İbn Haldûn şehrin dinamiklerini, geçim ve yaşam tarzlarıyla farklılaşan göçebelik ve yerleşiklik (bedevîlik-hadârîlik) gibi kate-

goriler temelinde açıklar. Söz konusu farklı yaşam tarzları ve organizasyon biçimleri, şehirlerin sosyal dünyasındaki değişmelerin formal ve kültürel sebebini oluşturur. Zira şehir hayatı da belirli aidiyet ve kimliklerin varlığını sona erdirmez. Birlikte yaşamanın zorunluluğu ve hayatın zorlukları, nerede olursa olsun insanları aidiyetleri etrafında bir dayanışma ve yardımlaşmaya sevk eder (*Mukaddime* II, 467, 468). Ancak şehir hayatı, soy asabiyesinin yerine başka bağılıkların devreye girdiği bir hayat tarzıdır. Artık şehirliler, nesep bağlarından zayıf dahi olsa kardeşlik bağlarının yerini tutacak olan diğer bağlarla birbirine bağlanır. İbn Haldûn bu yeni bağların da en azından soy bağında olduğu kadar bir koruma ve dayanışma ağı oluşturduğu düşüncesindedir (*Mukaddime* II, 311).

İbn Haldûn'a göre şehirlerin dinamizmi, daima medeniyete yani şehre yönelik bir hareket halinde olan göçebelerden-göçmenlerden gelir. Şehir hayatı, göçebeler için bir cazibe merkezidir. Medeni yaşam için şehirde büyük bir genişlik ve bolluk bulunmaktadır. Şehrin sosyo-ekonomik potansiyeli, göçebeleri şehre çekmekte, göçmenler bu sebeple şehir hayatının özel bağlarına ve şartlarına tabi olmaktadır. Bu sebeple aslında şehir halkının büyük çoğunluğu çevreden merkeze yani şehre akın eden göçebelerden ve bedevilerden oluşur. Şehirlerin büyümesi kendi iç dinamikleriyle değil, şehrin içerdiği sosyoekonomik cazibe nedeniyle dışarıdan gelen göçmen dalgasıdır (*Mukaddime* I, 307-309).

Bir diğer açıdan bakıldığında İbn Haldûn'da Weber gibi şehirlerin güvenlik bakımından bir ilgi ve sığınma merkezleri olmasına işaret eder. Zira şehirler ve kaleler, büyük ölçüde korunmak ve saldırılardan emin güvende yaşamak için inşa olur. Kalesi bulunmayan bir şehrin içine sığınarak korunmak mümkün değildir (*Mukaddime* I, 87).

İbn Haldûn şehir hayatının sosyoekonomik boyutuna kültür ve insan ilişkileri üzerinde özel belirleyicilik konumu atfeder. Şehirdeki ticari ve sınai hayatın geniş imkanları, hem servetin hem de sosyal refahın artmasına yol açar. İktisadi gelişmeyle birlikte insanların sosyal yaşantılarında, alışkanlıklarında ve tüketim eğilimlerinde çeşitlenme ortaya çıkar. İbn Haldûn aslında kültür ve medeniyet dediği umrânın bununla, yani iktisadi gelişme ve sosyal hareketlilikteki artışla ilgili olduğunu belirtir (*Mukaddime* II, 290).

Ancak İbn Haldûn şehir hayatında artan refah düzeyi ve iktisadi gelişmenin gelecekteki toplumsal çöküşün de tohumunu içinde barındırdığını savunur. Yani şehir hayatı, ileride ortaya çıkacak bir sosyal çatışmanın nüvesini içinde büyütür. Weber, İbn Haldûn'un keşfettiği bu çatışmacı özü pek dikkate almaz. Aslında Weber'de şehir hayatının iktisadi te-

mellerine dair ayrıntılı analizlere gitmiştir. Ancak şehirleri tüketim veya üretim temelinde, coğrafi özelliklerinde ya da Doğu veya Batı gibi farklı medeniyet ekseninde tipleştirir. İbn Haldûn, yeni sosyal sınıflar ve gelişen refah düzeyinin, gösteriş ve tüketimde de bir artışa yol açacağını vurgular. Şehir sakinlerinin talep ve ihtiyaçları, şehrin sosyal ve iktisadi açıdan mamur ve mükemmel hale gelmesini sağlarken, sistemin de kendini ayakta tutması birtakım yeni masraflar ve vergiler anlamına gelir. Nitekim yöneticilerin gelişen sosyal mekanizmayı idame ettirebilmek için vergileri çeşitlendirerek artırması, ihtiyaç maddelerinin pahalalanmasına sebep olur (*Mukaddime* II, 298-300).

İbn Haldûn'a göre gelişen her şehir yapısı, şehirli sosyal katmanların refah ve tüketim konusunda haddi aştığı bir düzeye gelecektir. Bir çözülme sürecine giren şehirde iktisadi hayatın yüksek vergi ve yoksullaşma sarmalına yuvarlanması mukadder olur. Weber'in de sosyolojisinde şehir hayatına özgü gördüğü "şehre özgü statü grupları", artık gösterişçi ve tüketimci eğilimleriyle iktisadi, ahlaki ve kültürel bir çözülme hazırlar. İnsanlararası ilişkiler, değerlerin ve ahlakın yozlaşması sonucu bir güvensizlik ortamına doğru sürüklenir. İşte burada ayetin haber verdiği durum; "Biz bir şehir ve bölgeyi helak etmek istediğimizde onun bollukları içinde yaşayan cebbarlarına kötülüklerden sakınmayı emrederiz, onlar bizim buyruğumuzun tersine olarak fasık kesilirler ve bununla cezaya çarpmaya müstehak olurlar..."(17/17), emri vaki olur (*Mukaddime* II, 298-300).

İbn Haldûn'un şehir hayatı temelinde tasvir ettiği döngüsellik teorisi, bazı oryantalist düşünürlerin söylediği gibi İslâm dünyasında bir "şehir kültürü ve şehirlilik aidiyeti" konusundaki sorunun varlığına bir işaret midir? Doğrusu burada öncelikle İslâm dünyasında veya tarihinde bir şehir kültürü ya da şehre ait olma duygusunun varlığı veya yokluğu tartışılmalıdır. Esasen bu düşünce ilk dönem Batılı düşünür ve tarihçilerle sınırlı kalmadığı anlaşılmaktadır. Weber, İslâm şehrinin karakteristiği konusunda biraz oryantalist açıklamaya sadık kalır, biraz da kendi anlayıcı yöntemine ters düşer.

İbn Haldûn şehir hayatında artan refah ve iktisadi bolluğun, neticede dinin öngördüğü ahlaki düzeyden uzaklaşmaya sebep olacağını, bunun da şehirde merkez ile çevre arasında bir iktidar değişimini getireceğini düşünür. Zenginleşen ve kurumsallaşan merkez rahata ve zaafına yenik düşerken, asabiyyesi güçlenen çevre merkezi fethetmeye koyulur. Weber ise, şehirli zanaatkârların ve statü gruplarının dindarlığının Batılı şehri diğerlerinden farklılaştıran bir özerkleşmeyi sağladığını düşün-

mektedir. Ona göre İslâm'da kapitalizm sorunu şehirli dindarlığı ve şehir özerkliğinin olmayışından kaynaklanmaktadır (Turner, 170-171).

İbn Haldûn şehir sosyal hayatının ahlaki yapısı üzerine çok durur. Ahlaki yapı şehir sosyal hayatında iktisadi gelişme neticesinde artan refah ve bollukla ilişkili olarak bir tahribat yaşar. Zira değişen sadece sosyoekonomik yapı değil, insanların da müreffeh yaşam tarzı içerisinde özentici ve gösterişçi bir tüketime saplanmalarıyla artık kişiler arası güveni yıkan bir ahlaki fesada düşerler. Toplumun ihtiyarladığı döneme denk gelen bu süreçte, nesillerin karışmasına yol açan bir aile yozlaşması, yeni nesillerin eğitimi ve terbiyesinin ihmali gibi ahlaki sorunlar ortaya çıkar (*Mukaddime* II, 302).

İbn Haldûn'un şehir analizinde, şehir kurumları veya çevre-merkez mücadelesi kadar, şehir sakinlerinin sosyo-psikolojisi de belirleyicidir. Şehir hayatındaki iktisadi ve sosyal çözümler, şehir sakinlerinin ruh ve karakter dünyasında karşılığını bulur. İki şey şehirlinin tabiatını bozar, idari baskı ve istibdat, ceberrut yönetim ile bolluk ve nimetlerin artan çeşitliliği. Burada insanın kendi yaşadığı ortama ve zaman yabancılaşması olarak okuyabileceğimiz bu durum, Haldûn'a göre insanın kendi ahlakını ve dinini korumaktan aciz hale gelmesi şeklinde tanımlanır (*Mukaddime* II, 303).

İbn Haldûn yine dikkat çekici bir şekilde sosyo-psikolojik yansımaları açısından "şehirde utanma duygusunun kaybolmasına" işaret eder. Nitekim bu anlayış modern şehir sosyolojisinin ilk zamanlarında da vurgulanmıştı. İbn Haldûn, şehir yaşam tarzının daha çok tüketim kültürü temelinde, sakinlerinin huy ve tabiatlarını bozduğunu, arzu ve heveslerini peşine düştüklerini, iyilikten uzaklaştıklarını, dolayısıyla utanma hissinin kaybettiklerini vurgular (*Mukaddime* I, 310). Esasen bu durumu bir tür dünyevileşme ya da modern sosyolojide kent hayatı ile sekülerleşme arasında kurulan ilişkiye benzer bir tasvir olarak anlamak mümkündür. Modern kent hayatı ile dinin sosyokültürel hayattan uzaklaşması anlamına gelen sekülerleşme arasında doğrudan bir ilişki vardır. İbn Haldûn şehir hayatında yerleşiklerin göçebelere nispeten iyilik ve hayra meyillerinin azalmasını, dinî hassasiyetlerinin düşmesini hep şehir hayatındaki lüks, refah ve kurumsal gelişmeyle ilişkilendirir.

İbn Haldûn şehirlilerin kendi kurumlarını ve güvenlik mekanizmalarını kurmaları nedeniyle kendilerini koruma ve savunma içgüdülerinin zayıfladığını, buna karşılık göçebelere sığınacak surları ve kaleleri olmadığı için kendilerini korumaya mecbur olduklarını söyler (*Mukaddime* I, 314). Bir başka deyişle çözümlenin temelinde bireysel ve grupsal

direnç ve dayanışmayı zayıflatan kurumsal güveni, yani işlerin temsili kurumlara aktarılmasını görür. İbn Haldûn burada sonradan Weber'in bir yerin şehir sayılabilmesi için gereken güvenliği sağlayan kale, adalet, askeri garnizon gibi bazı özelliklerine işaret eder. Ancak daha önemlisi şehir hayatında bazı kişisel sorumluluk ve görevlerin bir kurumsallaşmaya devredilmesinin hem bir kişisel (bedeni, ruhi) zaafı hem de bazı sosyal sorunlara yol açtığını vurgular. (*Mukaddime* I, 1986, 314) Bu tespit önemlidir. Weber'in bürokrasi konusunda dikkat çektiği bu durum, İbn Haldûn'da yöneticilerin baskı ve zulümlerine katlanmanın şehirli için olumsuz sonuçlarına değinmesinde kendini gösterir. Ona göre bu durum (katılımsızlık, pasifize olma, apathie) şehirli için direncini kırarak, korkaklığa alışmalarına ve kendilerini koruma kuvvetinden mahrum kalmalarına yol açar (*Mukaddime* I, 316). Burada İbn Haldûn'un "Zulüm ve şiddetle kırılmış olan kalpler, isteksizce ağır davranmaya mahkum oldukları için, onlar kendilerini müdafaa ve nefislerini korumak kuvvet ve tabiatını kaybederler." derken (316) adeta şehir hayatının sosyo-psikolojik etkileri arasında yabancılaşma ve dayanışma yoksunluğu gibi olgulara işaret ettiğini düşünebiliriz. Bu durum modern şehir pratiğine yönelik postmodern eleştirilerde "bireyselleşme ve katılımsızlık" gibi vurgularla paraleldir.

Weber'in şehir kavramsallaştırmasında genelde bir tipoloji geliştirme eğilimi kendini göstermektedir. Nitekim bu anlamda öncelikle şehirleri, içinde yaşayanların daha çok ticaretle uğraştığı iktisadi yönelimli şehirler ile gelişmiş bir özerklik ve bağımsızlığa sahip siyasal yönelimli şehirler olarak ayırt eder (Schluchter 1988, 342). Onun teorik yaklaşımlarında şehir; genel anlamda bazı asgari özelliklere (kale, pazar, özerk mahkeme, hukuk sistemi ve siyasi özerklik) sahip olması gereken bir yerleşimdir (Weber, Şehir, 59). Bununla birlikte tarihsel gelişimde en temelde Doğu ve Batı şehirleri olarak ayırt ettiği şehirlerin üretim sistemlerine göre de tarım, tüketim, üretici, ticaret şehirleri, coğrafi özelliklerine göre kara, kıyı şehirleri gibi karakteristiklerle farklılaşmalarına işaret eder. Ancak bu farklılaşmalar bile temelde Doğu ile Batı medeniyetleri arasındaki ayrımları göstermeye yarar. Örneğin, kıyı şehirleri gelişmeye açıklığı temsil ederken, neredeyse hepsi kara şehri olan Doğu şehirleri ise içe kapanmaya örnektir. (Sunar 2011, 427-428). Yaklaşımını daha çok şehrin doğası üzerine kuran Weber, bu sebeple şehir kavramı tamamen ekonomi üzerine biçimlendirmez (Weber 2000, 57).

Weber şehrin farklılaşmasını da, kapitalizmin ortaya çıkışını da Protestan değerler ve ahlakının toplumsal sisteme ve iktisadi hayata etkileri olarak açıklar. Bu yüzden aslında Weber ideal tip kavramlarıyla Batı

ile diğer medeniyetler arasındaki farklılıkları ortaya koyar. Weber'e göre "rasyonalizasyon" sadece Batı'ya özgü bir süreç olarak ayırt edicilik kazanır. Rasyonalizasyon sürecinde bilginin sistematik üretilmesi olarak bilim, Batıyı diğer medeniyetlerden farklı kılan hususlardan biridir: bunlardan bir diğeri de şehirdir. Medeniyetler arasındaki toplumsal ve tarihsel gelişim farklılıklarını şehir kavramsallaştırması üzerinden teyit etmeye çalışmıştır. Batı şehrine özgü kabul edilen özellikler aslında Doğu şehrindeki eksiklikleri tescil etmek içindir.

Weber'de Orta Çağ Batı şehrinin ortaya çıkışını anlatırken, Roma'nın yıkılışı ile şehirleri ayakta tutan siyasi ve iktisadi zeminin kaybolduğuna işaret eder. Antik şehirler öncelikle bir şehir krallığı olarak başlamış, ancak bu krallıklar gelişen şehir aristokrasisi tarafından ortadan kaldırılınca, siyasi bakımdan özgürleşen kır şehri egemenliği altına almıştır (Sunar 2011, 433). Burada Antik Şehirden Orta Çağ Batı şehrine geçişin dönüşüm dinamikleri İbn Haldûn'un bedeviler ile hadâriiler arasındaki iktidar dönüşümüne benzemektedir. Ancak İbn Haldûn'dan farklı olarak Orta Çağ şehri kazandığı siyasi özerklik, özerk hukuki temel, özel idari yapı, özerk iktisadi ticari birlik, feodallerin ve kilise otoritelerini azaltan şehir vatandaşlığı avantajları sayesinde Batılı kapitalizmin gelişimine zemin hazırlar. Şehirlerde vatandaşlığa dayanan bir şehir topluluğunun varlığı Orta Çağ şehrinin hem Antik Şehirden hem de Doğu şehirlerinden farklı kılar. Orta Çağ şehirlerinde önce zanaatkarlık ve daha sonra ticaretin gelişimi ekseninde burjuvazinin öncülleri, yani bağımsız şehir toplulukları ortaya çıkar. Bu iktisadi güç, şehir topluluğunun merkezi siyasi otoriteden ve feodal beylere olan bağımlılığını kırar. (Sunar, 434, 436).

Weber'in şehir tipolojisinde Doğu ve Batılı şehirlerin, içinde etkin olan sosyal sınıflar ya da kategoriler temelinde ayrıştığı anlaşılmaktadır. Buna göre Batılı şehir burjuva sınıfının, Doğulu şehir ise eşraf-ayan sınıfının geçim karakteristikleriyle farklılaşır. Doğu şehirlerinde vakıflar ve hayırseverlerin faaliyetleri, Batı şehirlerinde ise burjuvaların halkın bir kesimine koyduğu vergiler gelir kaynağını oluşturur. Siyasal karakter bakımından ise Doğu şehirleri meşruiyetin devlete ait kılındığı ve devletin otoritesini paylaştığı eşraf dışında meşru siyasal güç kaynağının bulunmadığı yerlerdir (Mardin 1990, 57). Weber'e göre şehrin yapısal durumunu belirleyen devlete ait bu patrimonial özellik, Doğu şehirlerinde Batıdaki gibi bağımsız sosyal sınıfların oluşmasına engel teşkil ediyordu (Turner 1991, 136).

Weber, Hıristiyanlıkla birlikte başlayan bireysel günah çıkarmanın Batı şehirlerinin kurumsal mizacına etkisini öne çıkarır ve özerk yasal

topluluklarıyla bütünleşmiş Batı şehrinde orta sınıf dindarlığının çıkışı için de uygun bir zemin oluştuğunu belirtir (Ülgener 1981, 61). Weber Batılı özerk şehir ile Avrupa Kapitalizminin gelişmesi arasında kurduğu ilişkiyi, Hıristiyanlığın bazı özellikleriyle tamamlamaktadır. Kapitalizmin bu özgül biçimlenmesinde, mesleki topluluklar ve yönetime ilgi kadar şehirli dindarlığın da özel bir etkisi bulunmaktadır (Turner 1991, 136).

Weber'in İslâm şehri ile ilgili sistematik olmayan görüşleri, belki de İslâm sosyolojisi bağlamında yapılan tartışmaların sebeplerinden birini oluşturur. Kuşkusuz bu tartışmalarda kendini gösteren tepkisellik, biraz da Weber'in İslâm söz konusu olduğunda belirginleşen oryantalistik yorumlarına cevap verme gayretinden gelir. Oysa İbn Haldûn'un bedevîlik-hadârîlik döngüsü, her ne kadar dönemi içindeki Müslüman şehirlerini dikkate alsa da, daha kapsayıcı ve yansız bir teoriye imkân tanır.

Ona göre, İslâm şehrinin patrimonial yapısı birbiriyle rekabet eden sosyal sınıfların ortaya çıkışını engeller (Turner 1991, 229). Rasyonel kapitalizmin ortaya çıkması Batı şehirlerinde olduğu gibi farklılaşmış sosyal sınıflar ve çoğulculuk şartına bağlanmaktadır. Ancak Weber'e göre İslâm şehirleri bu bakımdan gerekli tarihsel ve sosyokültürel şartlara sahip değildir. İslâm şehri Batı'da olduğu gibi müstakil, siyasi güce sahip, kendi yasalarını çıkartan, özerk mahkemelere sahip birimler değildir (Mardin 1990, 56). Bu yoruma göre İslâm şehirlerinde devletin ticarete müdahale etmesi ve hukuki keyfilik gibi sebeplerden dolayı, mülkiyet ve ticaret konusunda güvensizlik özerk bir şehirli burjuva sınıfının oluşumunu engellemiştir. Weber'in İslâm şehri analizleri, oryantalist metinlere dayanması nedeniyle bazı boşluklar içermektedir. Bu bakımdan mesela İslâm şehirlerinde ortaya çıkmış özgün dayanışma ağları ve kurumlarını gözden kaçıran Weber, Doğu şehirleri için kullandığı eksiklikler şablonunu İslâm şehirleri için de geneller (Turner 1991, 229).

Sonuç

İbn Haldûn ve Weber'in yaklaşımlarında şehir, toplumsal ve tarihsel değişim için bir çözümleme unsurudur. İbn Haldûn'da şehir, asabiyye teorisıyla izah edilen dönüşümün mekansal ve kültürel zeminidir. Weber'de ise, medeniyetler arası farklılıkların ortaya konmasında işlevselleşen şehir, aynı zamanda rasyonel kapitalizmin gelişmesinde belirleyicidir. Ancak bu belirleyicilik, tarihsel şartlar bakımından sadece Batı tarihine ve Batı şehrine özgü kılınmaktadır.

Weber'in sosyolojiyi ve özel anlamda şehri Batılı rasyonel kapitalizmin özgüllüğünü ortaya koymada araçsallaştırması, bir bakıma Müslüman

dünyada İslâm sosyolojisini tartışma ve inşa etme sebepleri arasında temel rol oynamaktadır. Bir başka deyişle İslâm sosyolojisi, Batılı sorun ve değerlere angaje olmuş sosyolojinin eleştirisinden güç almaktadır. Bununla birlikte İslâm şehri üzerinden yapılacak bir sosyolojik özgüleştirme, birtakım riskler de taşımaktadır. Örneğin Weber'in Doğu ve İslâm şehrinde birtakım yerel idari yapılar, özerk sosyal sınıflar ve sivil toplumun yokluğu gibi değerlendirmelerini eksen alarak, "aksine bu olguların mevcut olduğunu ispatlamaya çalışan eğilim", bir bakıma oryantalist kavramsallaştırma ve tanımlamaların özcü yaklaşımlarını içselleştirmek anlamına gelebilir. İslâm şehri konusunda sosyolojik bir yaklaşım, her şeyden önce tarihsel şehir tecrübelerini yine tarihsel kaynaklarından hareketle ortaya koyabilmelidir. Burada rasyonel kapitalizm gibi Batılı tarihsel kavramlaştırmanın yerine, Müslüman kültüründe şehir dinamiklerini öne çıkaran bir yaklaşım, kültürel özgüllükleri anlamaya yönelmiş yeni sosyolojik eğilimler için bir zenginlik sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

Mardin, Şerif (1990), *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Sunar, Lütfi (2011): "Weber'in Tarihsel Şehir Sosyolojisi: Modern Toplumun Temeli Olarak Şehir", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 22. Sayı, 2011, 423-442.

Weber, Max (2000): *Şehir, Modern Kentin Oluşumu*, çev. Musa Ceylan, Bakış Yayınları, İstanbul.

Turner, Bryan S. (1991): *Max Weber ve İslâm*, çev. Yasin Aktay, Vadi Yayınları, Ankara.

Ülgener, Sabri F. (1981): *Zihniyet ve Din*, Der Yayınları, İstanbul.

İBN HALDÛN'UN HADÂRİLİK VE BEDEVİLİK AYRIMI VE BU AYRIMIN İMA ETTİĞİ 'HADÂRÎ DİN DİLİ' İHTİYACI

Adem EFE*
Selim SÖZER**

1. Giriş

Bugün dünyada insanların 2/3'ü şehirlerde oturduğu bilinmektedir. Türkiye'de de durum aşağı yukarı aynıdır ve köyler hızla boşalmaya kentler hızla kalabalıklaşmaya devam etmektedir. Kentli nüfus oranı yüksek olmayan ülkelere ise geri kalmış ülkeler adı verilmektedir.

Kentleşme modernizmin en belirgin unsurları arasında gösterilmektedir. Modern dünyada artık insanlar kentlerde yaşamakta ve kırsalla olan ilişkilerini olabildiğince azaltmaktadırlar. Bu durum mega kentleri yaratmış, bu mega kentler de mega sorunlarla hepimizi boğuşur hale getirmiştir. Göç olgusunun hediye ettiği sorunlara karmaşa, kimlik sorunları, barınma ihtiyaçları, trafik, hava kirliliği gibi pek çok sorun eklemlenmiş durumdadır.

Şu andaki kent olgusu ile İslâm şehirleri arasında da ayrı bir mütakabiliyet sorunu vardır. İbn Haldûn'un "Umrân İlmi" çerçevesinde kavramlaştırmaya çalıştığı bedevilik-hadârilik kavramlarının bugünkü anlamda medeniyet, kent ve köye tekabül edip etmediği de ayrı bir tartışma konusudur. Biz, İbn Haldûn'un "umrân" terimi ile ortaya koymaya çalıştığı şey ile bugün her kesimin dilinden düşürmediği, *Mukaddime* mütercimlerinin ve İbn Haldûn çalışanlarının özellikle kullandıkları "medeniyet" teriminin aynı anlamı taşıdığını düşünmüyoruz. İbn Haldûn "Umrân İlmi"ni açıklarken medeniyet kelimesi üzerinde hiç durmaz ve sadece şehir anlamında "medine"yi kullanır. Hadârî umrân ve bedevî umrândan bahsediyor olması umrânın bir nitelik sorunu olduğu fikrinden bizi uzaklaştırır. Hadaret varılması gereken bir sonuçtur ve bedavetten sonra gerçekleşir. Hadârilik aynı zamanda toplumun, dolayısıyla devletin sonunu da hazırlayan bir süreçtir. Şu anda zihinlerdeki medeniyet telakkilerinde bir üstünlüğü, ulaşılması gerekli bir hedefi, aynı zamanda çürümüşlüğü göstermelerini görmek mümkündür. İlm-i Umrân'ın anlatmak istediği ile 1750'lerde ortaya çıkmış, Batılıların civizilation kelimesinin karşılığı ola-

* Doç. Dr., SDÜ İlahiyat Fakültesi.

** Uz. SDÜ İlahiyat Fakültesi.

rak bugün Müslüman toplulukların medeniyeti anlamında, galat-ı meşhur olarak kullana geldiğimiz “İslâm Medeniyeti” ve Batı toplumlarının üstünlüğünü çağrıştıran “Batı Medeniyeti” terimleriyle anlatılmak istenenin aynı şeyler olup olmadığı ve aynı dünyaları vaat edip etmediği de başka bir çalışmanın konusudur.

İslâm peygamberinin ve İslâm bilginlerinin badiyede oturulmamasına dair sözleri ve bazı yorumcuların Kur’an’da geçen bedevilerle ilgili ayetlere yükledikleri olumsuz anlamların bugünün kent olgusu için söylenip söylenemeyeceğinin de üzerinde durulması gerekir. Mabet merkezli oluşan ve bir hiyerarşik sistemle otokontrolü sağlayan İslâm şehri veya geleneksel şehre karşılık olarak tam bir bireysellik ve özgürlük olarak telakki edilen sosyal kontrolsüzlük üzerine bina edilmiş kent olgusunu bir ve aynı olarak görmemiz sanırım mümkün olmayacaktır. Kent ve kır ayrımını tarımsal üretim, nüfus yoğunluğu, tabiatla haşır neşir olmak, mesleki uzmanlık üzerinden izah etmenin çok ta açıklayıcı olmadığı söylenebilir. Burada belki üzerinde durulması gereken şeyin kent ve köy kavramlarının zihniyetle ilişkisi olmalıdır. Tek tip düşünceyi önceleyen, ötekine ve yabancıya tahammülü olmayan, tek katmanlı, faydaya odaklı, hoyrat ve zevk-i selim bir anlayışa uzak, gösterişe meraklı, kurallardan çok birincil ilişkilerle hayatını idame etmek isteyen, 3B olarak tanımlayabileceğimiz barınma-bürünme ve beslenme sorunlarının ekseninde olduğu bir zihniyeti köylü zihniyeti olarak tanımlamamız mümkün olabilecektir. Bunun karşısında olan anlayışa ise şehirli veya kentli tabirini kullanabiliriz.

İslâm’ın “Ümmü’l-Bilad” olarak adlandırılan Mekke’de doğuşu ve yine önemli bir şehir olan ve isminin bizzat İslâm peygamberi tarafından Medine-i Münevvere olarak değiştirildiği Yesrip’te yaşanılırlığa ulaşması Müslümanların ilk dindarlık tecrübelerini oluşturmaktadır. Dindarlığın dinin kendisinden farklı bir şey olduğu bilinmektedir. Ayrıca farklı yerleşimlerde, farklı süreçlerde, hatta farklı insan topluluklarında ve farklı bireylerde, farklı dindarlıkların olduğu da bilinen bir gerçektir. Bu durum dindarlık tipolojileri dediğimiz konunun ana eksenini oluşturmaktadır. Bugün yaşadığımız tecrübelerle bağlı olarak farklı dindarlık tipolojileri içerisinde “köylü dindarlığı” ve “seçkin dindarlık” olarak ta adlandırabileceğimiz “kent dindarlığı” tipolojisi en fazla tartışılan dindarlık çeşitlerindenidir. Köylü dindarlığının tek tipçi, yaşaya geldiği dindarlığı sorgulamaksızın sürdüren, taklitçi, “mahalle baskısı” ile dinî ritüelleri yapmaya ve ahlaklı kalmaya çalışan tipolojisine karşılık kent dindarlığını; seçkin, özgür seçime dayalı, bireysel ve sorgulayıcı bir dindarlık olarak tanımlayabiliriz. Kent dindarlığını çokça tartışıldığı şekliyle liberal ve kültürel İslâm bağlamında algılamamız gerekmiyor. Bugün gelinen

noktada insanların büyük bir çoğunluğu kentlerde yaşıyorsa ve kentlerin kendi davranış biçimlerine uygun insan tipini oluşturmaları mümkün oluyorsa; kentli yaşam şeklinin tecrübe edeceği dindarlık tipinin nasıl olabileceği tartışılmalıdır. Seçkinliğin kötü görüldüğü ve bayağılığın natürel olarak algılanıp yüceltildiği bir anı yaşıyoruz. Alatlî'nin paçoçluk olarak tanımladığı bu durum¹ kentliliği ve İslâm'ın şehirli pratiği anlamında kent dindarlığını acil gündemimize çağırılmaktadır.

Dillerin insanlar tarafından inşa edildiği gerçeğini göz ardı edemeyiz. İnşa süreci kişinin içerisinde bulunduğu halin yansıması olacaktır. Aynı zamanda sahip olduğumuz düşünce biçimleri dilimizin yapısını ve sınırlarını belirleyecektir: Dilimizin sınırları da düşüncemizin sınırlarını.

İslâmî ilimlerle ilgili üretimin hemen tamamının tarım toplumu döneminde gerçekleştirildiği gerçeğini göz önünde bulundurursak; bu zihni durumun, bizim din dilimizi ürettiğini de anlamış oluruz. Tarım toplumu şartlarına uygun fıkıh üretiminin ve yeni inanç ve düşünce ile ilgili problemlerle yoğun olarak ilgilenmeyen kelâmî düşüncenin yeni bir dil üretebilmesi de mümkün olmamaktadır. Bu cümlelerden İslâm'ı çağdaş kavramlarla anlamak şeklinde bir çıkarımda bulunulmamalıdır. Söylemek istediğimiz kentli ilişkilerinden, kentli davranışlarından, kentin ürettiği problemlerle iç içe yaşayan bireyin sorunlarından müstağni kalmayan ve çoğulculuğu barındıran bir dilin üretilmesi gereğidir.

Bu çalışmamızın ana eksenini İbn Haldûn'un umrân ilmi, bu ilmin ışığında üretilen hadârîlik ve bedevîlik kavramlarına yüklenen anlamlar, bu anlamların günümüze aktarımı oluşturacaktır. Bu çerçevede insanların ekseriyetle kentlerde oturması münasebetiyle kentlilik ve dindarlık kavramları muvacehesinde kent dindarlığı tartışılacak ve bu süreç içerisinde üretilmesi gereken bir din dilinin önemi ve imkanı üzerinde durulacaktır. İlkine inceleyeceğimiz kavramların tanımlarına yönelmekte fayda umuyoruz.

2. Tanımlar

i. Bedevîlik ve Hadârîlik

Ortaya çıkma ve ilk olma anlamlarına gelen bedavet (bedv., Bedv-Bedavet, sözlük anlamı olarak zahir olmak, görünmek, ortaya çıkmak² önce peyda olan, iptidaî, iptidailik³ anlamlarına gelmekte olup, İbn Haldûn tarafından da bu anlamları çağrıştıracak şekilde toplumsal hayatın ilk gö-

1 Alev Alatlî'nin paçoçluk kavramı için bak. <http://www.alevalatli.com.tr/forum.asp?s=detay&ID=271> (12-09-2013)

2 *Sosyal bilimler Ansiklopedisi*, İstanbul, 1990, s. 142

3 İbn Haldûn, *Mukaddime I*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 2012, s. 103

rünen biçimi olarak kullanılmıştır. Bedevîlik genellikle göçebelik anlamına gelir. Bedevî, ehl-i bedv ve ehl-i badiye ise konargöçer demektir. Hadaret (hadar, hadârîlik) ise şehir, kasaba ve beldede yerleşmiş olma, yerleşik hayat, Hadârî ve ehl-i hadar (ehl-i havadır) ise yerleşik insanlar demektir.⁴

ii. İlm-i Umrân

İlm-i umrân İbn Haldûn'un kendisinin bulduğunu iddia ettiği ve *Mukaddime*'nin belkemiğini oluşturan bir teoridir. İlm-i umrân'ın genel konusu insan ictimaiyatıdır. Bu çerçevede "Umrân" kelimesinin "a-m-r" fiilinden müştak bir isim olduğunu görürüz. Kelime uzun yaşamak, uzun kalmak, ev yapmak, bina etmek, imar etmek gibi manalara gelir.⁵ İmaret, mamure, imar, mimar, tamir, itimar, istimar kelimeleri de aynı kökten türemişlerdir. Umrânın zıttı harap, harabe, viran virane ıssız ve kimsesiz yer anlamlarına gelir.⁶ İsim olarak "imara" ve "amara" kelimeleri de kabile veya kabileden küçük boyu tanımlar.⁷

iii. Kent, Köy, Köylülük, Kentleşme, Kentleşme

Kent: sosyologlar genellikle kent denilen sosyal grubu köy topluluğunun karşıtı olarak görmüşler ve bu anlamda tanımlamışlardır. Şöyle bir tanım denemesi yapılabilir: "Nüfusa oranla coğrafi temeli dar olan ve aileler, meslek grupları, sosyal sınıflar, mezhepler vs. gibi çeşitli heterojen grupları içerisine alan karmaşık bir yerleşme grubudur. Tarımsal üretimin yapılmadığı, belirli teknolojik seviyelere göre büyüklük, heterojenlik ve bütünleşme düzeylerine varmış yerleşme biçimleridir."⁸

Köy/Kırsal; Yönetim durumu, toplumsal ve ekonomik özellikleri veya nüfus yoğunluğu yönünden şehirden ayırt edilen, genellikle tarımsal alanda çalışılan, konutları ve öteki yapıları bu hayata uygun yerleşim birimine genellikle köy denilmektedir. Kırsal kelimesi ise köylük yer, köy yeri⁹ kırılık, köylük,¹⁰ az insanın barındığı, genellikle kır durumunda olan yer anlamlarında kullanılmaktadır.¹¹

Köylülük; bu kelimeye Türk dil kurumu "köylü olma durumu, köylere özgü davranış"¹² anlamını vermektedir. Biz bu çalışmamızda köylü-

4 Süleyman Uludağ, *İbn Haldûn*, Ankara, 1993, s. 63

5 Faruk Yashçimen, Lütfi Sunar, "Sosyal Bilimlerde Bir Yenilenme imkânı Olarak İbn Haldûn," (ed.) Recep Şentürk, *İbn Haldûn: Güncel Okumalar*, İstanbul, 2009, s. 303

6 İbn Haldûn, *Mukaddime* I, ss. 112, 113

7 Yashçimen, *agy*.

8 Hüseyin Bal, *Kent Sosyolojisi*, Ankara, 1999, s. 21

9 http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.51f67302c3a3a3.44216720

10 D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe SÖZLÜK*, İstanbul, 1996 s. 648

11 [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.51f6703d571922.45479745\(30-07-2013\)](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.51f6703d571922.45479745(30-07-2013))

12 [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.51f675043a4977.29129167\(30-07-2013\)](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.51f675043a4977.29129167(30-07-2013))

lügü köyde doğmuş, köyde yaşamış veya yaşıyor olma halinin ötesinde bir anlam veriyoruz. Bu tanım kentliliği gerekli kılan şartların birçoğunu üzerinde barındırmama hali olarak tasvir edilecektir. Köylülük, bizim kullandığımız haliyle, ikincil ilişkilerin değil birincil ilişkilerin hâkim, faydacılık ilkesinin baskın olduğu, estetik, sanatsal, felsefi anlayış ve çalışmaların ve çoğulculuğun ıskalandığı, mesleksizliğin öne çıktığı bir hayat telakkisi demektir. Köylülük sürekli kendini tekrarlayan, hayatın yavaş aktığı, çeşitliliğe imkân bırakmayan, farklılıklara alışkın olmayan, akıl boyutunda yenilik aramaktan ziyade gelenekselliğe uyum sağlayan, “öteki” kavramının gelişmediği bir hayat karşılık gelir.¹³ Köylülük kavramına farklı bir anlam olarak: “Medeniyetimiz ve insanlığımız, ötekini yok etmek için üretilen teknik ilerlemelerin globalleşmesi ile öteki ile barış içerisinde yaşamının etik ürünlerinin yokluğunun doğurduğu köylüleşme arasında boğuluyor”¹⁴ şeklinde bir ifade kullanılabilir. Buna göre köylülük öteki ile bir arada yaşamının etik ürünlerinin yokluğu demektir.

Kentleşme; kenti oluşturan sürece veya kentin oluşması sırasında ortaya çıkan yapısal değişmelere kentleşme denilmektedir. Bu anlamda kentleşme, nüfusun tarımdan endüstri ve hizmetler sektörüne kayması ve buna bağlı olarak kentsel iş-güç biçimlerinin ekonomide etkinlik kazanması demektir.¹⁵

Kentlileşme; kırsal insandan kentsel insana doğru yaşanan bir süreci anlatır. Kentleşme akımı soncunda gerçekleşen toplumsal değişimin insanların davranışlarında ve ilişkilerinde, değer yargılarında, maddi ve manevi dünyalarında değişiklikler yaratması sürecidir.¹⁶

iv. Kent Dindarlığı

Bu kavrama ister şehir dindarlığı, ister medeni dindarlık, isterse hadârî dindarlık diyelim; kavram aslında bir مکانı değil bir din algısını anlatmaktadır. İslâm'ın şehirli pratiğini yansıtır. Bu, geleneksellikten, popülizmden, fundamentalizmden, tek tipçilik ve tek doğruculuktan uzak; biraz elitist, biraz da medeniyet iddiasını uhdesinde taşıyan bir algıdır. Kent dindarlığı dinin kendi derinliğine uygun bir anlayışı sahiplenebilecek donanıma ulaşmak, sosyal hayatta da insan ilişkilerinin olması gerektiği gibi yaşanması demektir.¹⁷ Şehirli/kentli özelliklerini üzerinde taşıyan kişilerin üzerlerinde taşıdıkları veya taşıdıkları vehmedilen dinin

13 Mehmet Altan, *Kent Dindarlığı*, İstanbul, 2010, ss. 40-41

14 Halis Çiftçi, “Medeniyet Tutulmasından Mahalle Baskısına: Global Köylülük”, *Muhafazakar Düşünce*, Ankara, 2009, sayı: 21-22, s. 169

15 Bal, *Kent Sosyolojisi*, ss. 31-33

16 Bal, *Kent Sosyolojisi*, s. 34

17 Mehmet Altan, *Kent Dindarlığı*, İstanbul, 2011, s. 71

anlayış ve uygulanış biçimidir. Kent dindarlığı tanımı ile tamamen seküler, liberal ve şeriatlı bir din anlayışını kastetmiyor, İslâm'ın şehirli pratiğinden söz ediyoruz.

v. Din Dili, Kentli Din Dili

Biz burada din felsefesinin son yüzyıldaki en önemli konularından olan "din dili"nin ne olup olmadığını tartışmayacağız. Tanrı hakkında konuşulup konuşulamayacağından, dinî bilgi ile din dili arasındaki ayırmadan söz etmeyeceğiz. Burada din dili ile kastettiğimiz şey; öncelikle, düşüncenin ürettiği bir dil gerçeğinden hareketle bu dilin ve bu düşüncenin nasıl olması gerektiğidir. Seçtiğimiz kelimeler, konuşulan üslup, öne çıkan konular, tartışılan ana başlıklar bizim nasıl bir din algısına sahip olduğumuzu ele verir. Yansıttığımız dil, sahip olduğumuz düşüncemizdir. Dilimizin sınırlarını düşüncemizin sınırları oluşturur. Çoğulcu bir dile sahip olmak ötekileştirmeden ötekini anlayabilmemizi mümkün kılacak fikri bir yapıya sahip olduğumuz anlamına gelmektedir.

Kentli/şehirli din dilinden kastımız da şehirli özelliklerine sahip bireyin oluşturduğu düşünce yapısı ve bu yapıdan akseden dildir.

3. Umrân İlmi Bağlamında Bedevîlik ve Hadârîlik

Mukaddime'nin temel kavramlarından birisi umrândır. Hatta İbn Haldûn'un kullanımı itibariyle, toplumsal hayatın bütün tezahürlerinin (toplumsal hayat, toplumsal yapı, sosyal ilişkiler, asabiyyet, bedevîlik, hadârîlik, şehir, devlet, din, ekonomi, ahlâk, meslekler, vd.) sergilendiği bir zemin olması itibariyle, belki de en önemlisidir. Kelime anlamı olarak umrân, mamurluk, mamur yer anlamlarına geldiğini tanımlar başlığı altında görmüştük. İbn Haldûn'da umrân, doğrudan doğruya ve bütünüyle "beşerî ve toplumsal" olana işaret etmekte olup, diğer anlamlar ise bu temel anlamın tezahürleri konumundadır. O, bu konuda şunları söyler: "Malum olsun ki, tarihin hakikati âlemdeki umrândan ibaret olan insan cemiyetinden (insanî ictimâ) haber vermektir. Bu da âlemin umrânı ve bu umrânın tabiatına ârız olan vahşilik, ehlileşme, asabiyyetler, insanların yekdiğerine galip olma yolları gibi haller ve bundan meydana gelen mülk, hanedanlıklar, bunların mertebeleri, kazanma, geçinme, ilimler ve sanatlar gibi insanların iş ve çalışmaları ile edinmiş oldukları meslekler ve bu gibi şeylerden olmak üzere, tabiatı icabı umrândan doğan diğer ahvaldır."¹⁸ Bir başka yerde: "Bu husus haddizatında müstakil bir ilim gibidir (independent science). Çünkü (ayrı ve özel bir) konusu vardır. Konu; beşerî umrân ve insanî ictimadır (human civilization, social

organization)”)19 ifadelerini görürüz. Bir başka yerde ise konu: “Şüphesiz ki insanî ictîma (insanların toplum hâlinde yaşamaları) zarurîdir. Filozoflar bu hususu ‘insan tabiatı icabı medenîdir’ sözleriyle ifade etmişlerdir. Yani insan için cemiyet düzeni içinde yaşamak şarttır. Hükemânın istilâhında bu içtimaa medeniyet (medine) adı verilir ki, umrânın manası da bundan ibarettir”20 şeklinde izah edilmiştir. Bu tanımlamada, aynı zamanda, İbn Haldûn’un umrân kavramına aynı anda birden fazla anlam yüklediğine de tanık oluruz; toplum, toplumsal hayat, toplumsal organizasyon, kent yaşamı. Meriç bu anlamlara; “bir kavmin yaptıklarının ve yarattıklarının bütünü, içtimai ve dinî düzen, adetler ve inançları”21 da ilave eder.

Mukaddime’ye göre bedavet ve hadaret kelimelerine göçebe ve yerleşik olmak anlamlarını vermek pek de mümkün gözükmemektedir. Çünkü İbn Haldûn *Mukaddime*’de, bazı hallerde küçük yerleşim merkezlerinde toprağa bağlı olarak yaşayan insanları ve toplulukları da bedevî olarak tarif etmiş; buna mukabil toprağa bağlanmamış bazı göçebe topluluklarının da kendilerine has umrânlarının olduğunu belirtmiştir. Buradan şunu söylememiz mümkün olmaktadır: Bedavet/bedevî terimleri İbn Haldûn’un kendisine has ilkel toplum tipini ifade etmektedir. Bu terimlerin aldığı manaya göre de hadaret/hadârî tabirlerinin anlamı belirlenmiş olmaktadır. Bu bakımdan Rosenthal, *Mukaddime* tercümesinde bu kelimeleri çevirmeden aynen kullanmıştır.22

İbn Haldûn’a göre toplumsal gelişme belirli bir sıra takip eder; asıl olan badiyedir. Mülk badiyeden doğar. Badiye şehir ve kasabaların köküdür. Mülk şehri doğurmak zorundadır. Bu zorunluluk kişilerin kırsalda gerçekleştiremedikleri refahın gerçekleşebilmesi ve mülkün güvenlik ihtiyacından doğar. Bedeviler temel ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra yerleşmeye başlarlar. Bu yerleşimler köyleri, kasabaları ve nihayetinde şehirleri oluşturur. Gelişmenin tarihsel seyri hadârîliğe doğrudur.23 Hadârîlik ziraatın dışında meslek sahibi olmayı gerektirmektedir. Aynı zamanda incelmış zevkleri, sanat ve bediiyatta ilerlemeyi ve ardından lüks ve israfı zorunlu kılar. Şehir umrânı genel olarak bolluk, rahatlık, zenginlik, konfor, lüks umrânıdır. İnsan, insan olarak içerisinde barındırdığı bütün özelliklerini en iyi bir şekilde şehirde ortaya koyabilir. Kültürel

19 İbn Haldûn, *Mukaddime* I, s. 204

20 İbn Haldûn, *Mukaddime* I, s. 213 Tarık Dursun tarafından yapılan tercümede; “bu toplumsal yaşama kent yaşamı denilir.” ifadeleri geçmektedir. Tercümelerdeki medeniyet veya uygarlık kelimeleri “medine” kelimesinin tercümesi olarak kullanılmaktadır.

21 Cemil Meriç, *Umrândan Uygarlığa*, İstanbul, 1977, s. 154

22 İbn Haldûn, *Mukaddime* I, İstanbul, 2012, s. 105

23 Kadir Canatan, *İslâm Sosyolojisi*, İstanbul 2005, ss: 105-106; Ahmet Aslan, *İbn Haldûn*, İstanbul, 2009, s. 111

bakımdan badiyede bulunmayan bilimsel çalışmalar ve felsefe üretimi gibi birtakım faaliyetler ortaya çıkar. Şehir insanları önceden olmayan bazı zevkler, huylar ve alışkanlıklar edinirler. Bedevî hayatın her türlü zorluklarına tahammüllü, sert mizaçlı insanlar gitmiş yerine sükûnet ve rahatını arayan, savaştan ziyade barışı isteyen insanlar gelmiştir.²⁴ Sonuç İbn Haldûn'a göre kaçınılmazdır. O, bunu şu cümlelerle ifade eder: "Umrânın gayesi ve hedefi, hadaret ve refahtan ibarettir. Gayesine ulaşan umrân bozulma haline dönüşür, ihtiyaçlamaya başlar; aynen canlıların tabii ömürlerinde olduğu gibi."²⁵ İbn Haldûn deterministtir. Kaçınılmaz sonu engellenmenin imkânsızlığını belirtir. Geciktirmek ise çok uzun süreli olmayacaktır. İbn Haldûn bu düşüncesini; "Açıkça anlaşılmuştur ki, hadaret(in kemal) safhası, devlet ve umrân âleminin ömrü için duraklama çağıdır."²⁶ şeklinde açıklar.

4. İbn Haldûn'da Hadârî Din Anlayışı

İbn Haldûn'un umrân teorisinde hadârîliğin kaçınılmaz bir süreç olduğunu belirtmiştik. Bu sürecin bir çürüme ve yozlaşma süreci olduğunu da belirtmeliyiz. O, hadârîliğin bedevî asalet ve ahlak üzerindeki olumsuz etkileri nedeniyle hiç de olumlu bir gelişme olmadığı kanaatinde. Batı'da 19. yüzyılda ortaya çıkan romantiklerde olduğu gibi İbn Haldûn'da da medeniyetin insanı ve doğayı bozucu bir gelişme olduğu fikri hâkimdir. Bu noktada karamsar bir tablo ortaya koymaktadır.²⁷ Burada tam bir paradoks vardır: Bedevî umrânın gayesi hadârî umrâna geçmek, insanın amacı yerleşik düzene geçip insan olma potansiyelini gerçekleştirmektir. Hadârî hayat ise devletin ve uygarlığın çöküşü ile sonuçlanmaktadır. Bu paradoksu aşmaya çalışmak anlamsızdır.

Aynı süreci dinî hayat ile ilgili olarak da görmemiz mümkündür. O, bunu şu ifadeyle anlatır: "Sonra hadârî, ekseriya dini itibarıyla da bozulmuştur."²⁸ Burada İbn Haldûn'un coğrafi ve iklimsel şartların insanların bedenlerinin şeklinde belirleyici olduğu gibi onların dindarlıkları, huyları, mizaçları ve ahlaki özelliklerinin de belirleyicisi olduğu fikrini savunduğunu görüyoruz. Belirleyicilerden birisinin de ekonomi olduğu bariz bir şekilde görülmektedir.²⁹ İbn Haldûn, dinî duygunun şiddeti ve bireyin dindarlık derecesi ile onun sosyo-ekonomik şartları arasında sıkı bir ilişki kurar. Genel olarak zenginlik ve fakirliğin kişinin dinî duygularının ve ibadete düşkün olup olmamasının temel belirleyicilerinden oldu-

24 Aslan, s. 115

25 İbn Haldûn, *Mukaddime* II, s. 673

26 İbn Haldûn, *Mukaddime* II, s. 680

27 Canatan, ss. 106, 107

28 İbn Haldûn, *Mukaddime* II, s. 673

29 İbn Haldûn, *Mukaddime* I, ss. 259-275

ğunu, şehir umrânında zahitlerin az görünüyor olmasının sebebinin yiyecek maddelerinde görülen bolluk ve çeşitlilik olduğunu düşünür. Lüks ve konforun onun ahlakını bozduğu, bedenini gevşettiği gibi dinini de bozacağını ve gevşeteceğini bildirir.³⁰ İbn Haldûn şehir hayatının dindarlığa etkisini değerlendirirken hayli eleştireldir: “Zira çok nadir haller müstesna, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, (lüks ve konfor ile ilgili) adetler ve bunlara boyun eğme hali onu bozmuş, nefis de bu türlü adetlerden hâsıl olan melekelerin boyasıyla boyanmış (bu çeşit kuvvetler ve itiyatlar sebebiyle kirlenmiş)tir. Evvela (fiziki) kudreti, sonra ahlakı ve dini itibarıyla bozulan bir insanın, aslında insanlığı bozulmuş, hakiki manasıyla onun üzerinde mesh (şekil değişmesi)³¹ vaki olmuştur, (yani hayvan suretine istihale etmiştir).”³² İbn Haldûn bu görüşünü özellikle bozulmamış fiziki ve sosyal bir ortamla ilişkilendirir.

Ayrıca İbn Haldûn’un köylülere mal ettiği değerleri kentlilerin sanayileşme döneminden günümüze kadar geçen süreç içerisinde ekonomik, sosyal, kültürel, maddi ve manevi ortak kazanımları korumak için üretim ahlakı çerçevesinde içselleştirdiklerini³³ söylemeden geçemeyeceğiz.

5. İslâm Düşünürlerinin Badiyede Kalmak ile İlgili Görüşleri

Arapçada “a’râbî” çöl ve bâdiyede yaşayan bedevî arap manasına geldiği gibi, Türkçede de “türkmen” kelimesi göçebe hayatı tercih edenler için kullanılmıştır. Çölde yaşayan göçebe Araplara a’râbî, kırsal alanda yaşayan göçebe Türklere türkmen denir. Kur’an’da 10 yerde bedevî anlamına a’râbî kelimesi geçmektedir.³⁴ Kur’an’daki ifadelerle göre a’râbî kişiler, eğitimsiz, kaba ve sert tabiatlı olduğundan onların tavır ve davranışlarında taşkınlık ve ölçsüzlük hâkimdir. Bu yüzden bir ayette a’râbîlerin taşkınlık ve ölçsüzlükleri sebebiyle imanlarının geçerliliğine teenni ile yaklaşılması emredilmektedir: “*Bedevîler/a’rabiler ‘iman ettik’ dediler. De ki: ‘İman etmediniz. Fakat boyun eğdik (İslâm’a girdik) deyiniz.’ Henüz iman kalplerinize girmedi.*”³⁵ Münafıklıkta kötü bir tavır içinde bulunan bedevîlerin Müslüman olanlarının da kabalıktan kurtulmalarının da çok kolay olmadığı şu ayetten anlaşılmaktadır: “*(Resulüm!) sana odaların arka tarafından bağırانların çoğu akli ermez kimselerdir. Eğer onlar, sen yanlarına çıkıncaya kadar sabretselerdi, elbette kendileri için daha iyi*

30 Arslan, s. 149

31 Yasin suresi, ayet: 67. “Yine eğer dileseydik, onları başka yaratıklara dönüştürürdük de ne ileri gidebilirler, ne geri dönebilirlerdi.”

32 İbn Haldûn II, s. 673

33 Altan, s. 42

34 et-Tevbe, 90,97,98,99,101,120; el-Ahzâb, 20; el-Feth, 11,16; el-Hucurât, 14.

35 el-Hucurât, 49/14.

olurdu.”³⁶ Çünkü Allah Resulü'nü, odasının arkasından bağırıp çağırarak rahatsız edenler bedevilerdi.³⁷

Hadis-i şeriflerde köylülük ve bedeviliğin, mesleklerin ve yaşanan çevrenin karakter üzerindeki etkisine işaret edilmektedir: “Tenha köylerde yerleşmeyin. Çünkü böyle yerlere yerleşenler mezarlara yerleşmişler demektir.”³⁸

Mevlana, şehir kökenli bir sûfi kimliğiyle *Mesnevî*'sinde şehirliliği, şehirde yaşamayı teşvik eden, insanların yüzlerini ve yönlerini şehirden ve medeniyetten yana çevirmelerini özendiren ifadeler kullanmaktadır. O, bu ifadelerinde köylü düşmanlığı veya köylülüğe tepeden bakıcı yaklaşımdan çok, köylülük ve şehirliliğin farklı özelliklerini tespitte çalışmakta ve bununla birlikte sosyal bir varlık olan insanın daha çok şehir ortamında eğitilebileceğini ifade etmektedir.³⁹ Nitekim Mevlana *Mesnevî*'sinde köy ile ilgili şunları söylemektedir:

Köye gitme; köy, adamı ahmak bir hale sokar
Aklı nursuz, fersiz bir hale getirir
Peygamber'in sözünü dinle, ey seçilmiş temiz adam!
Köyü yurt tutmak aklın mezarıdır
Köyde sabah akşam bir gün kalan kişinin
Aklı bir ayda yerine gelemez
Tam bir ay onun ahmaklığı gitmez
Köy otlarından da bundan başka ne biçilebilir ki?
Köyde bir ay kalan kişi,
Nice zaman bilgisiz ve kör kalır.⁴⁰

Yılmaz şehirli/köylü mukayesesi ile ilgili olarak şunları zikretmektedir: Mevlana köy insanının eğitim eksikliği sebebiyle bulunduğu konuma bakmadan yanlışa düştüğünü, bunun da temel sebebinin köylü kalmakta inat ve ısrarı olduğunu ifade etmektedir. Çünkü inat ve ısrarı sebebiyle kendini geliştirmeyen, köylülüğünü mizaç haline getiren kişiler, taklit batağına saplanarak varlık iddiasına düşebilir; akıllı insana yakışmayacak davranışlar sergileyebilirler. Bu yüzden köyde doğmaktan dolayı köylü olmak kusur ve ayıp değil, köylü kalmak kusur ve ayıptır.⁴¹

36 el-Hucurât, 49/4-5.

37 Tefsirlerde bahsi geçen topluluğun badiyeden gelen Temim Oğulları olduğu beyan edilmektedir. Bkz. *Hak Dini Kuran Dili*, Tefhim ü'l Kuran vb.

38 Bkz. Buhârî, *el-Edebü'l-müfref*, nr. 579; Suyûti, *Câmiu's-Sağîr*, nr. 9797; Münâvî, *Feyzû'l-Kadîr*, VI, 521, nr. 9797; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 477, nr. 3024.

39 H. Kamil Yılmaz, http://akademik.semazen.net/author_article_detail.php?id=1237 (03. 09. 2013)

40 Mevlana Celalaeddin Rumi, *Mesnevî*, haz. Adnan Karaismailoğlu, Konya 1984, III, b. 517-521

41 Yılmaz, http://akademik.semazen.net/author_article_detail.php?id=1237 (03. 09. 2013)

Mevlana *Mesnevî*'de kuşun bile yönünün şehre doğru olanının köye doğru olanından daha hayırlı olduğunu şu sözlerle ifade eder: "Yüzü şehre, kuyruğu köye doğru olan kuşun yüzü/gagası, kuyruğundan kıymetlidir. Ama kuyruğu şehre, yüzü köye doğru olanın ise kuyruğuna kurban ol. Çünkü onun kuyruğu gagasından daha değerlidir. Kuş, kanatları ile uçar, insanların kanadı ise himmetleri ve gayretleridir."⁴²

Bursalı İsmail Hakkı bedevilik, dağlılık ve göçebelik konusunda Mevlana'dan geri kalmayacak ifadeler kullanmaktadır. Nitekim O; "Bedeviler, kâfirlik ve münafıklık bakımından hem daha beter, hem de Allah'ın Resulü'ne indirdiği kanunları tanımamaya daha yatkındır"⁴³ ayetinin tefsirinde bedevilerin özelliklerini şöyle açıklar: Çöl halkı bedeviler ve dağlılar, itaate yanaşmama, emre boyun eğmeme bakımından vahşi hayvanlara benzerler. Sıcak ve kuru iklimde yaşamaları onların kalplerindeki katılığı artırmıştır. Kalp katılığı onlarda kibir, övünme ve haktan sapma gibi kötü hasletleri doğurmuştur.⁴⁴

Yılmaz'a göre Bursalı İsmail Hakkı mezra türü köy sakinlerini, büyük şehir ve Cuma kılınan kasaba yüzü görmediklerinden böyle değerlendirmiştir. Bu tür köyler, şehirlere ve ilim ehlinin toplandığı merkezlere uzak olduğundan burada yaşayanlar, cahillikleri sebebiyle bidatlara daha çabuk ve daha kolay düşebilmektedir.⁴⁵

6. İbn Haldûn'un Kavramlaştırdığı Hadârîlik ve Bedevîlik Kavramlarının Günümüz Köylülüğü ve Kentliliği ile Mütakabiliyet Sorunu

İbn Haldûn'un umrân ilmi kapsamında incelediği bedevîlik ve hadârîlik kavramlarının günümüz köyü ve günümüz kenti ile ne kadar uyduğu; o günkü badiyenin bugünkü kırsala veya köye, o günkü hadar veya medinenin bugünkü kente tekabül edip etmediğini gözden geçirmemiz gerekiyor. Önce şunu vurgulamakta fayda mülhaza ediyoruz. Geldiğimiz süreç içerisinde modernitenin uğramadığı, geleneksel kodların aşınmadığı, küresel etkilerin hissedilmediği saf ve doğal kalmış ne bir köy, ne bir mezra, ne bir kasaba, ne de bir şehir kalmış olsun. Küresel yaşam biçiminin önemli taşıyıcısı telekomünikasyon aygıtları sayesinde böyle bir şeyin olmasını düşünmek mümkün gözükmemektedir. O zaman şu soru akla gelmektedir: Hadârî din anlayışı veya bedevî din anlayışı ne ifade eder? Burada hadârî din anlayışı terimi ile dinin şehirli pratiğinden söz etmeye çalışıyoruz.⁴⁶

42 *Mesnevi* VI, beyit: 132-134.

43 et-Tevbe, 9/97.

44 İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu'l Beyan* III, İstanbul, 1389, s. 489.

45 Yılmaz, http://akademik.semazen.net/author_article_detail.php?id=1237 (03. 09. 2013)

46 Dinin şehirli ve köylü pratikleri ile ilgili olarak A. Turan Alkan, *Ateş tecrübeleri*, İst, 2004, ss. 95-103

Yukarıda kavramlar bölümünde İbn Haldûn'un badiye ve hadara kelimelerine kendisinin özel bir anlam yüklediğini görmüştük. Badiye belirli bir ilkeliliğin, hadar ise belirli bir gelişmişliğin ismiydi. Umrân ilmi çerçevesinde konu edilen terimlerden birisi de medine; yani şehir terimidir. Şehir demek olan medine kelimesinden türetilmiş medeniyet, temeddün kelimesi bugünkü anlamda civilisation yerine kullanılmaktadır. Gelişmişliğin veya başka bir ifade ile uygarlığın şehirle olan ilişkisi dolayısıyla medeniyet kelimesinin kullanıldığı düşünülebilir. Medine kelimesinin din ve deyn ile olan ilişkisi göz önünde bulundurulursa⁴⁷ şehirleşmenin dindarlaşma ve yükümlü olma ile olan irtibatını da gözden ırak tutmamak gerekir. Bugün kent tabir edebileceğimiz, kentleşme ve kentleşme ifadelerini de peşi peşine sıralayacağımız kavramın modernizmin taşıyıcısı ve belirgin bir göstergesi olduğunu unutmamalıyız. Kavram bizi ister istemez şöyle bir ayırım içerisine sokmaktadır: Geleneksel şehirler; özellikle İslâm Şehirleri ve modern kentler.

a. Geleneksel İslâm Şehirleri

Dinlerin şehirlerde vücut bulduğu ve özellikle İslâm'ın bir şehir dini olduğu gerçeğinden hareketle Şehirlerin Anası olan Mekke'den sonra Yesrib'in Aydınlanmış Şehir (Medine-i Münevvere) unvanı ile yeniden doğması sonrası gelişme devrinde İslâm Devleti temeddün kabiliyetini göstererek Bağdat ve Kahire olmak üzere iki büyük şehir' inşa etmiştir. Bizzat Müslümanlar tarafından planlanan ve hayata geçirilen bu şehirlerle İslâm, gündelik hayata dair tezlerini kuvvetle ifade edebilme imkânına erişmiştir. İstanbul ise bir Osmanlı birikimi, Bizans'la karşılaşma sonucu gerçekleşen olağanüstü bir terkinin şehridir. Yani bir Osmanlı tezidir.⁴⁸ Modern kentlerden farklı olarak inancın görselleştiği mekânlar olarak tasvir edebileceğimiz İslâm şehirleri konusunda Gencer (Spiro Kostof'tan alıntılıyarak) şunları söyler: "Şehir, geleneksel dünya görüşüne göre vahdet ve uyuma dayalı bir bedeni temsil eden organizmadır ki; bu en somut bir tarzda şehrin gövdesini oluşturan külliyyede görülür. Din, 'tin, can ve ten' denilen madde ve manadan mürekkep kompleks bir varlık olarak yaratılmış insanın maddi ve manevi tüm ihtiyaçlarını karşılamak için gönderilen ilahi bir ekonomi olarak tanımlanabilir. Dinin bu mantığına uygun olarak insanın maddi ve manevi tüm ihtiyaçlarını en iyi bir şekilde karşılamak üzere büyük bir incelikte tasarlanmış külliyyede bu açıkça görülür. Külliye bir caminin etrafında kurulmuş medrese, mektep, kütüp-

47 Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, Ankara 2012, s. 38. Ayrıca bkz. Gencer, "Hıristiyanlaş-tırmadan Medenileştirmeye Batılı Kozmopolitanizmin Dönüşümü", *Muhahazakar Düşünce*, Ankara, 2009, sayı, 21-22, s. 9-40

48 Alkan, ss. 98-99

hane, zaviye, türbe, sebil, çeşme, imarethane, han, hamam, kervansaray, tabhane, darüşşifa, helâ, hazire binalarından oluşur.”⁴⁹ Burada tevhibi bir mantık yatmaktadır. Allah'ın evi sayılan cami merkeze alınarak bir planlama yapılmıştır. Bunların hepsi kibleye yönelmekle ortak bir kozmik bir vahdet oluştururlar.

Geleneksel yapının modernleşme süreci ile birlikte bozulması geleneksel İslâm Şehri'nin geleneksel mimarisinin ve toplumsal yapısının da bozulmasıyla neticelenmiştir. Geleneksel ev ve konak hayatından apartmana geçiş, geniş aileden çekirdek aileye doğru dönüşen aile yapılarının, otorite anlayışının yani kolektif değerler manzumesinin tedricen değişmesine⁵⁰ sebep olmuştur. Bundan sonrası ise ekonomik örüntülerden sosyal ilişkilere, ev hayatından mahalle anlayışına kadar her şeyin değiştiği, rasyonelleştiği ve sekülerleştiği bir hayatı sürdürmektedir.

b. Kent/Şehir Modernite İlişkisi

Kent kelimesi ile şehir kelimesi çoğu kere aynı anlamda kullanılıyor olsa da arasında bazı farklılıklar olduğundan söz edilir. İskender Pala biraz da şairane bir anlatımla şehir/kent ayrımını şu cümlelerle ifade eder: “Şehir dediğimizde biraz da milletin yüzyıllar boyunca yaşattığı eserlerin biriktirilmesini anlarız. Son zamanlarda sık kullanılmaya başlayan kent sözcüğü, bu yüzden şehir kelimesini tam olarak karşılamaktan uzaktır. Nitekim bu kelime Soğdca kökenli olup hisar, kale gibi anlamlar taşır (Taşkent, Yarkent vb.). Şehrin kişilikler ve kimlikler üzerindeki etkisi, şehir adında biriktirilmiş bir iltifat gibidir ve söz gelimi şehir, kimliklerimizi muhafazakâr ölçülerde belirleyen bir mekan iken, kent sözcüğüyle kendimizi biraz daha nevezuhur hissediveririz. Şehir dendiğinde zihnimizde bir kuşatıcılık ve insicam, kent dediğimizde ise duyarsızlık ve tekilleşme çağrışımı belirir.”⁵¹ Ali Bulaç da aynı konuda şunları söyler: “Kent, geleneksel yerleşim birimi olan “şehir” değildir. Esasında Avrupa’da hiçbir zaman şehir olmamıştır; şehir İslâm’a aittir. Avrupa’da kapitalizm ve Sanayi Devrimi’nden önce de şehir yoktu, var olan feodalizm idi, bu da serf-senyör ilişkisine dayanıyordu, ilişki kırsal kesimde sürüyordu. Bugünkü kentin tohumunu atacak olan küçük yerleşim birimleri vardı fakat bunlar şehir değil, kontluktu.”⁵² Böylesi

49 Gencer, “Kent Dindarlığında İslâm'ın Kaybı”, *Demokrasi Platformu*, Ankara, 2010, sayı: 21, s. 92 İslâm şehirleri konusunda ayrıca bkz. Corci Zeydan, “İslâm Şehirleri” (Yay. haz.) Adem Efe, *Muhafazakar Düşünce*, Ankara, 2010, sayı 23, s. 87-98

* Bu şehirlere Basra, Küfe, Fustat, Samarra gibi şehirlere de ilave edebiliriz.

50 Gencer, s. 96

51 http://www.zaman.com.tr/iskander-pala/sehir-ile-kent-arasinda_234032.html (30-07-2013)

52 http://www.zaman.com.tr/ali-bulac/kent-ve-sehir-arasinda-muslimanlik_1045839.html (30-07-2013)

bir tanımlama bizi geleneksel olanın şehir, modern olanın ise kent olduğu anlamına ulaştırıyor.

Modernleşmenin, tabii ki modern olanın en önemli göstergeleri arasında rasyonelleşme, sekülerleşme, sanayileşme ve kentlerde yaşama gösterilmektedir. Kentlerin ön plana çıkmasının tarihi Batı'da 1800'lerden itibaren başlamaktadır. Yüzyılın başlarında %85'i kırsalda yaşarken 1850'ye geldiğimizde oran neredeyse yarı yarıyadır.⁵³ Kentleşme oranları düşük toplumlara modernleşmemiş toplumlar nazarı ile bakılmakta ve kentleşme modern olmanın veya modernleşmenin temel göstergesi sayılmaktadır.

İbadethaneyi merkeze yerleştiren geleneksel şehir düzenlemelerine karşı üretim ve tüketim alanlarına göre şekil almış modern kentler ortaya çıktı. Bu durum kenti modern devletin kendisini daimi kılmak istediği muhkem bir mekâna dönüştürdü. Kentin planlayıcılarının modern devletle aynı düzlemi paylaşan mühendisler olması, işlevsellik ve tahakküm edebilme yeteneğinin planlamada ön plana çıkması, kozmik vahdet gibi aşkın ilkeden yoksun olarak sadece rasyonel ve istatistikî olması kentleri seküler hayatın başat mekânları haline getirmiştir.

Bugün çoğumuz seküler ve rasyonel değerlerin başat olduğu modern kentlerde yaşıyor. Kırsalda yaşayanlarımız da modernleşmeden nasiplerini televizyon ve internet vasıtasıyla alıyorlar. Süreç içerisinde hepimiz modernleşiyoruz. Modernleşirken modern değerler de geleneksel değerlerimize karışıyor. Bu Batı dışı modernlik⁵⁴ örneklerini ortaya çıkartıyor. Süreçte din yeni bir forma kavuşuyor. Dinin yorumları da gündelik hayata yansımaları da değişiyor.

Uzun veya kısa bir süreç sonunda köyden kente göçle gelenlerimiz de kentlileşecekler. Bu oluşturduğumuz kentlerde dinî hayatımız dâhil olmak üzere hayatımıza dair yeni pratikler oluşturacağız. İşte bu pratiklerin nasıl oluşturulacağına dair endişe bu çalışmanın asıl konusunu oluşturuyor. Geleneksel anlamda planlanmış ve yaşamaya devam eden "İslâm Şehri"imiz yok bugün. Bu şehirlerin vücut verdiği İslâm'ın şehirli tecrübelerini de unutalı hayli zaman oldu. Şehirlerimiz kırsaldan yapılan göçlerle tıksık tıksık olalı ve tek parti yönetiminin özellikle dinin şehir pratiğinin üzerinden silindir gibi geçeli dinin şehirli pratiği hatırlanamıyor. Şehirlerimizde yaşayanlar da dinin uygulamalarına yönelik yeni bir

53 Hüseyin Gül, Cem Ergun, "Kent ve Göç Sosyolojisi", *Sosyolojiye Giriş*, Ed. Muammer Tuna, Ankara, 2012, s. 278

54 Batı dışı modernlik kavramı için bkz. Nilüfer Göle, *Melez Desenler*, İstanbul, 2011, ss. 159-174

tecrübeyi oluşturmamışlar. Şehir hayatı kırsaldan yapılan göçlerle dönüşürken; bu dönüşüm dinin köylü pratiğini ön plana çıkartıyor. Bu pratik içerisinde gelenek ve birikim değersizleşiyor ve yüksek sesle seslendirilen sığ slogancılık, yüzeysellik, radikalizm ön plana çıkıyor, tüm değerler birer birer aşınıyor. Köyde işe yaramayan kimi sembollerin şehirde kimlik oluşturmaya yarayan birer sosyal parola teşkil ettiği birden fark edilince abartılı bir şekilde üzerine gidiliyor.⁵⁵ Semboller üzerinden kimlikler belirleniyor, kimlikler üzerinden de aidiyetler ortaya çıkıyor.

7. Dindarlık ve Dindarlık Tipolojileri Bağlamında “Kent Dindarlığı”

Dindarlık tanımları üzerinde farklı farklı anlamların verildiğini görmek mümkündür. Biz bu çalışmamızda enikonu bir tanım tartışmasına girmek istemiyoruz. Özlü ve genel geçer bir tanım olarak şunu ifadelerimizin arasına alabiliriz: “Kutsal olanın, yahut onun özel bir formu olmak itibarıyla belli bir dinin, muayyen zaman ve şartlarda, belli bir kişi, grup veya toplum tarafından yaşanmasıdır. Bu ifadeden anlaşılacak dindarlığın yaşanan din olduğudur. Yani dindarlık dinin hayata geçirilerek bilfiil yaşanan biçimi demektir.”⁵⁶ Başka bir tanımla şu şekilde ifade edebiliriz: “Dindarlık inananın dinle bağını kurma ve yaşama tarzıdır.”⁵⁷ Bu tanımlar içerisine şu cümleyi de almak istiyoruz: “Din bir inancın ötesinde hayatın her alanında izlerini gördüğümüz toplumsal bir kültürdür.”⁵⁸ Bu din tanımları bizi bu kültürle uzaktan ve yakından ilişkili bulunan tüm bireylerin dindar olduğu algısına götürür. Erkeklerin sünnetli olması, bayram ziyaretleri, başa gelen veya gelebilme ihtimali olan olaylar için “Allah korusun” ifadelerinin ve bir yere girerken ağızdan dökülen “Bismillah”nin dindarlık belirtisi olarak görülmesini iktiza ettirir.

Dindarlık dinin otantik yapısından farklı tezahür eder. Dinin farklı topluluklarda, farklı zamanlarda, hatta farklı coğrafyalarda farklı tezahürleri olmuş, toplum içerisindeki farklı tipolojilere uygun olarak farklı şekillerde tecrübe edilmiştir. Tipoloji kavramını ilk olarak ortaya koyan Max Weber birçok dinî tipolojilerin varlığına işaret etmiştir. Türkiye’de de dindarlık tipolojileri hakkında yapılan çalışmalardan söz edilebilir. Biz tipolojiler hakkında uzun uzadıya malumat vermeyeceğiz ve sadece kent dindarlığı; yani İslâm’ın şehirli pratiğini konu edineceğiz.

Hepimizin bildiği üzere endüstri devrimi sonucunda dünyada hızlı bir kentleşme sürecine girilmiştir. Türkiye’de de 1950’lerden itibaren kentleş-

55 Alkan, ss. 100, 102

56 Ünver Günay, “Dindarlığın Sosyolojisi”, ed. Ünver Günay, Celalettin Çelik, *Dindarlığın Sosyolojisi*, Adana 2006, s. 22

57 Olivier Roy, *Küreselleşen İslâm*, Ter. Haldun Bayri, İstanbul 2003, s. 59

58 Altan, s. 55

re doğru yoğun bir göç yaşanmış, bu köyden kente göç, sanayinin varlığı ve sanayinin şekillendirdiği bir formasyondan uzak bir şekilde gerçekleşmiştir. Köyden kente göçün farklı sebepleri ve farklı tezahürleri vardır. Öncelikle ciddi bir toplumsal hareketlilik söz konusudur ve toplumsal dönüşüm gerçekleşmeye başlamıştır. Bu dönüşüm sosyal yapıda ciddi kaosa sebep olmuş ve kentler köylerin yaşam biçimlerinin yaşandığı alanlara dönüşmüştür. Gecekondu bölgeleri oluşmuş; İstanbul, Bursa gibi dinin kentli pratiğinin yüzyıllar süresince oluşturulduğu kentler de dinin köylü pratikleri ile yüz yüze gelmişler ve değişen şartlara uygun olarak dinin kentli pratiğine ilişkin yeni bir pratik üretmemişlerdir. Köylerden şehirlere akım durmamış ama bir veya iki kuşak önce kente gelenler kent kalıplarını içselleştirmeye ve kentli pratiklerini oluşturmaya başlamışlardır. Buna kentlileşme denilmektedir. Kentlileşmiş kentlinin nitelikleri arasında din ve inanç hürriyetine saygı, bireyleşme, anonim ilişkiler kurma sayılabilir.⁵⁹ Kentlileşen kuşak birincil ilişkilerin yerine rasyonel ilişkiler oluşturmaya, meslek sahibi olmaya, seküler ve modern eğitim kurumlarında tahsil görmeye, modern iş yaşamında yer almaya başlamışlar ve bu süreç artan bir şekilde devam etmektedir.

8. Kentin/Şehrin Dili ve Bu Dilin Oluşturduğu Din Dili

Kentin dili olur mu? Bu soru bizi kent algısının farklılığına tekrar götürür. Kentte yaşanan öteki ile ilişkiler, aidiyetlerin farklılığı, çoğulculuk, ilkelerin oluşturduğu ikinci türden ilişkiler bütünü, meslek ve kurum organizasyonları, kentin düşünce hayatının oluşumuna yaptığı katkılar, insanların tabii ihtiyaçlarının ötesinde kendisinin ihtiyaç olarak hissetmeye başladığı sanatsal ve estetik arzular, üretim ve tüketim ilişkilerinin dayattığı hayat şehirde yaşayan insanda yeni bir dil oluşumunu gerekli kılacaktır. Çünkü dil inşa edilen bir şeydir ve özellikle toplumsal ilişkiler, yaşam biçimleri, düşünce dünyası insanın dilini inşa eden unsurlar olarak karşımıza çıkar.

Dil bilinçli olarak meydana getirilmiş, toplumsal bir semboller sistemidir. Dil ile insan duygu ve düşüncelerini başkasına aktarır. İnsanın hüküm vermesi, mukayese etmesi, akletmesi ve seçim yapması her ne kadar düşüncenin işlevi olsa da, düşünce de dilden bağımsız var olamaz. “Yaşantılarımıza, çabalarımıza bakarsak, neredeyse bütün davranışlarımızın, isteklerimizin, başka insanların varlığıyla bağıntılı olduğunu görürüz. Bilgilerimizin ve inançlarımızın büyük bir kısmı, bize başkalarının yarattığı bir dil aracılığıyla, gene başkaları tarafından verilmiştir. Dil olmasaydı, akıl gücümüz, geliştirilmiş hayvanlarla kıyaslandığında çok

düşük kalırdı.⁶⁰ Bu ifadelerden konuştuğumuz dilin toplum tarafından şekillenmiş olduğu da açıkça anlaşılmaktadır. Düşünce de dilden bağımsız değildir. O zaman toplumsal yaşamın dilimizin inşasına, dolayısıyla düşünce yapımızın oluşumuna doğrudan bir etkisi var demektir.

Sosyalleşme süreci ile çocukluğumuzdan itibaren başta aile, okul çevresi, arkadaşlıklar olmak üzere etrafımızı çeviren bir toplumsal ilişkiler ağıyla karşı karşıya kalırız. Dolayısıyla sosyalleşme süreci ile birlikte elde etmeye başladığımız bilgi ve deneyimlerin üzerinde, bu toplumsal ilişkiler ağının büyük etkisi vardır. Konuşulduğu toplum tarafından etkilenen dil gibi bir olgudan bahsediyorsak, sosyalleşme sürecinde dilimizin de, davranışlarımızın da, toplumsal çevremiz tarafından şekillenmesi doğal bir gelişim sürecidir. Burada dinin aktarımı konusunda bize yardımcı olacak veya bizi engelleyecek şeyin din dili olduğu düşünülebilir. Dini algılayış biçimimiz, dinin hayatımızdaki yeri, onun bir siyasi kimlik olarak temsil edilip edilmediği, çok kültürlülüğe açık olup olmadığımız ve kendimize değer katma aracı olarak dini ne kadar kullanıp kullanmadığımız din dilimizin belirleyicisi olmaktadır. Din dilinden muradımız yukarıda da belirttiğimiz gibi felsefi anlamda bir din dili değildir. Felsefi anlamda din dili, dinin konuşulacak alanlarının neler olduğuyla ilgilidir. Yani aşkın varlık olan “Tanrı”nın konuşulup konuşulamayacağından, dünyanın dışından olan dinin dille aktarılıp aktarılamayacağından söz etmektedir. Bu yüzden Wittgenstein; “dilimin sınırları dünyanın sınırları kadardır” demektir. Bizim yeni bir din dili oluşturmaktan muradımız; burada, dinin kentli pratiklerinin oluşmasının önünü açacak bir dinî düşünceye ulaşmaktır.

İslâmcılığın bizim toplumumuzda bırakmış olduğu en önemli iki etkiyi burada göz ardı etmemeliyiz. Bunlardan birincisi İslâm’ın siyasallaştırılması ve bu siyasallaşma üzerinden meydan okumalardır. İkincisi ise savunucu bir din dilinin oluşumuna sebebiyet vermesidir. Siyasal olarak İslâm algısı düşman ötekilerin üretilmesini ve düşman ötekiler üzerinden bir kimlik inşasını gerekli kılmıştır. Kimliği kendimizi tasavvur etme biçimimiz, yaşama, ilişki kurma, tanınma ve farklı olma tarzımız olarak kabul edersek birçok kimliği bir arada üzerimizde bulundurduğumuzu ve bununla “ben kimim?” sorusuna cevap aradığımızı görürüz.⁶¹ Bu kimliklerden bir veya bir kaçını baskın olarak vurgulamamız veya bunlar üzerinden baskı kurmaya kalkmamız yaşantımızda, ilişkilerimizde ve dilimizde arıza olarak belirmektedir. Dinin siyasi bir kimliğe indirgenmesi, kişinin yetersizliklerini, hayat karşısındaki

60 Aktaran: Cengiz Özakıncı, *Dil ve Din*, İstanbul, 1998, s. 111.

61 Hakan Bayrı, *Türkiye’de Kimlik Siyaseti*, Ankara, 2011, ss. 19-20

eksikliklerini giderecek, kendisi olmayı, tutunabilmeyi sağlayacak bir araç olarak görülmesi⁶² arıza şeklinde ve İslâm'ın kentli pratiklerinin görünmesini engelleyen en önemli unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. İslâm siyasi anlamda ön plana çıkartılmasaydı; belki de, Müslümanlar, düşman olarak ötekileştirdiklerine karşı mevziler oluşturarak savunucu pozisyonunda kalmayacak, savunucu bir dil geliştirmeyecekti. Bu ise sanat, bilim, kültür gibi hayatı kuşatan tüm alanlarda nitelikli bir insan dokusu ile karşı karşıya kalmamızla sonuçlanabilecekti. Belki herkes sanatkar olmayacaktı ama; daha fazla enstrüman çalan, daha fazla resim, minyatür, ebru ve hatla uğraşan, daha fazla edebi zevki olan, meşk eden, düşünce üreten, sorunlarımıza soğukkanlılıkla çözüm üretebilme yeteneğine sahip olan insanımız olabilirdi. Eskiden bu işlevi gören, toplumsal rehabilitasyon ve oryantasyon görevini üstlenen tek-kelerin ve diğer yapıların fonksiyonel ve formel olarak işlevsizleşmesi bizi bu tür imkandan da mahrum bırakmıştır. Çalışmamızın en başında söylemiş olduğumuz şu ifadelerle tekrar dönmenin uygun olduğunu düşünüyorum: Müslümanlar olarak Şeyh Galip'ten Taliban'a, Hafız'dan Bin Ladin'e, Mesnevi'nin birleştirici dilinden, günümüzün ötekileştirici diline uzanan derin bir tereddiyi niçin yaşıyor olduğumuz sorusu daimi olarak önümüzde durmalıdır.

Bugün üstlendiğimiz bu savunucu dil, dinin siyasallaşması ve din üzerinden kimlik vurgusu ile eksikliklerimizin örtülmeye çalışılması bizi şu anlayışın bile ötesine savurmuştur: "Dinle ve ortak iyiyle çatışmadığı müddetçe bütün kültür formları mubahtır. Batı bugün İslâm dünyasının modern ötekisi haline gelmiş durumda. İslâm dünyası kendi değerlerine dayanan bir gelecek inşa etmesi bu psikolojiden kurtulmasına bağlı. Müslüman dünyanın Batı algısını gözden geçirmesi ve bir öteki olarak Batı'yı aşması gerekiyor."⁶³ İslâm'ın siyasal boyutundan daha ziyade kültürel boyutunun ön plana çıkartılması, İslâm'ın kentli pratiklerinin inşa edilerek gün yüzüne çıkmasını, Müslümanların ahlaki ve insani zaaflarla maluliyetlerinin ortaya serilmesini, niteliksel eksikliklerinin fark edilmesini sağlayabilir. Bu bizi şu anlayışa doğru yöneltir: "İslâm toplumlarının artık Batı'dan ne alabilecekleri kadar, Batı'ya ne verebileceklerini de düşünmeye başlamaları gerekir. Böyle bir başlangıç, iki dünya arasındaki diyalogun yolu olduğu kadar, kendini tanımanın ve tanımlamanın da bir imkânıdır."⁶⁴

62 Altan, s. 57

63 İbrahim Kalın, *İslâm ve Batı*, İstanbul, 2008, s. 19

64 "Ali Yaşar Sarıbay'la İslâm Sosyolojisi Üzerine Bir Söyleşi", ed. İhsan Toker, *İslâm ve Sosyoloji*, Ankara, 2013, s. 166

9. Sonuç Yerine

Çalışmamızda Müslüman dünyanın yetiştirmiş olduğu orijinal ve en önemli bilim adamı ve mütefekkirlerden birisi olan İbn Haldûn'un ünlü kitabı *Mukaddime*'de yer alan görüşlerinin başında gelen "İlm-i Umrân"ı imkânımız el verdiği ölçüde incelemiş ve bu umrân ilmi içerisinde geçen bedevîlik/hadârîlik kavramları üzerinde durmuş bulunuyoruz. Bu kavramlardan hadârîliğin; bedevîliğin kaçınılmaz bir sonucu olduğu İbn Haldûn'un dilinden aktarılmıştır. İbn Haldûn kaçınılmaz bir süreç olarak gördüğü şehirleşme diyebileceğimiz hadârîliği ortaya koyarken şehirliliğin kimi ahlaki yozlaşmayı da beraberinde getirdiğini ve toplumu medeniyetin çöküşü olarak adlandırdığı sona yaklaştırdığını açık bir şekilde izah etmiştir. Ahlaki çöküşü hazırlayan sebeplerin neler olabileceği ve süreç içerisinde bu sebeplerin hangi yollarla giderilebileceği de tarafımızdan söz konusu edilmiştir.

Bugüne geldiğimizde modernleşen toplumların önemli bir kısmının kentlerde yaşadığını görmekteyiz. Bu durum kırdan kente göçle oluşmuş ve kent endüstrinin kendi formuyla şekillenmiş, kentte yaşayanlar da endüstrinin oluşturduğu formlar doğrultusunda biçim almışlardır. Kırsaldan kente göçün sebebinin endüstrileşme olmadığı Türkiye gibi ülkelerde göçle kente gelen kalabalıkların kente uyum sağlamaları bir süreci gerekli kılmış ve bu süreçte köyden kente uyumu sağlayacak kurum ve politikaların olmayışı kaosa sebebiyet vermiştir. Bu, kente intibak ve kaostan çıkış sürecine de kentleşme adı verilmiştir. Kent kendi toplumu, toplumun düşünce biçimini, beğenisini, hayat tarzını oluşturmaktadır. İbn Haldûn kent hayatının özelliklerinden sıkça söz etmektedir. Bizim vurgulamaya çalıştığımız kentli din dilinin İbn Haldûn'da yer almıyor oluşu şaşırtmamalı ve böyle bir kavramın var olmadığı zehabını üretmemelidir. Çünkü kentli din dili dediğimiz İbn Haldûn'un da üzerinde durduğu kentli yaşam biçiminin bir tezahürü olmaktadır. Kentli gibi düşünmek, kentli gibi üretmek, kentli gibi tüketmek aynı zamanda farklı bir dili üretmektedir. Bu dil kentin dilidir. Şehirlinin dini algılayış biçimi onun dindarlığını belirlemektedir. Bu dindarlık tipolojisi de dindarın din dilinin belirleyicisi konumundadır. Biz bugün çoğunluğu kentte yaşayan Müslümanların kentli bir dindarlık pratiğine ihtiyaçları olduğunu, bu pratikleri tarihî süreç içerisinde İstanbul'da, Bursa'da, Bağdat'ta, Kahire'de, Samarra'da, Kurtuba'da, Fustad'da tecrübe ettiklerini ve özellikle İstanbul'un bir Osmanlı tezi olarak ortaya çıktığını belirttik. Bugün belki de bir başka teze ihtiyaç vardır ve bu ihtiyacı görmek, bu ihtiyaca bir cevap üretmek gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- Alkan, Ahmet Turan, *Ateş Tecrübeleri*, İstanbul, 2004
- Altan, Mehmet, *Kent Dindarlığı*, İstanbul, 2010
- Aslan, Ahmet, *İbn Haldûn*, İstanbul, 2009
- Bal, Hüseyin, *Kent Sosyolojisi*, Ankara, 1999
- Bayri, Hakan, *Türkiye’de Kimlik Siyaseti*, Ankara, 2011
- Bursevi, İsmail Hakkı, *Ruhu’l-Beyan*, İstanbul, 1389
- Canatan, Kadir, *İslâm Sosyolojisi*, İstanbul, 2005
- Gencer, Bedri, *İslâm’da Modernleşme*, Ankara, 2012
- Göle, Nilüfer, *Melez Desenler*, İstanbul, 2011
- Günay, Ünver-Çelik Celalettin, *Dindarlığın Psiko-sosyolojisi*, Adana, 2006
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, (haz.) Süleyman Uludağ, İstanbul, 2012
- Kalın, İbrahim, *İslâm ve Batı*, İstanbul, 2008
- Meriç, Cemil, *Umrândan Uygarlığa*, İstanbul, 1977
- Mevlana Celaleddin Rumî, *Mesnevî*, (haz.) Adnan Karaismailoğlu, Konya, 1984
- Özakıncı, Cengiz, *Dil ve Din*, İstanbul, 1998
- Roy, Olivier, *Küreselleşen İslâm*, (ter.) Haldun Bayri, İstanbul, 2003
- Şentürk, Recep, *Sosyal Bilimlerde Bir Yenilenme İmkânı Olarak İbn Haldûn: Güncel Okumalar*, İstanbul, 2009
- Toker, İhsan, (ed.) *İslâm ve Sosyoloji*, Ankara, 2013
- Tuna, Muammer, (ed.) *Sosyolojiye Giriş*, Ankara, 2012
- Uludağ, Süleyman, *İbn Haldûn*, İstanbul, 1993

İBN HALDÛN'UN VAHİY ANLAYIŞI (Önermesel ve Önermesel Olmayan Vahiy Bağlamında)

Hasan TANRIVERDİ*

Vahyin Tanımı

Vahiy, ilahi hakikatlerin ve gayb aleminin bilgisiyle alakalı bir kavram olması hasebiyle teolojik ve epistemolojik boyutu olan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira vahiy, beşeri tecrübeye konu olmayan ilahi varlıklarla ilgili bilgi sağlayan en önemli kaynaktır. Bu özellikleri vahyi, din felsefesinin önemli meselelerinden biri haline getirmiştir.

Vahiy, v-h-y kökünden türeyen bir mastar olup kelime anlamı itibariyle; gizli ve hızlı şekilde bildirmek, konuşmak, ima ve işarette bulunmak, yazmak, fısıldamak, elçi göndermek, emretmek, ilham anlamlarına gelir.¹ İngilizce vahiy anlamında kullanılan 'revelation' kelimesinin türediği Latince 'revelatio' kelimesi de 'açıklamak, ifşa etmek, örtüsünü kaldırmak, göz önüne sermek'² anlamlarında kullanılmaktadır. İstilahta ise vahiy, Allah'ın insanlara ulaştırmak istediği ilahi bilgileri ya melek vasıtasıyla ya da vasıta olmaksızın, tebliğ etmeleri üzere peygamber ve resullerine, gizli ve hızlı bir şekilde, yakini ilim ifade edecek bir tarzda bildirmesi anlamına gelmektedir.³ Bu doğrultuda Cürcani vahyi, bir manayı nefse/ruha gizli ve hızlı bir şekilde iletme, ilka etme;⁴ Rağib el-İsfahani ise, Allah'ın peygamber ve veli kullarına gönderdiği ilahi söz⁵ şeklindeki açıklamışlardır. "Revelation" kelimesinin de bilginin insana ilahî ve tabiatüstü bir yolla bildirilmesi⁶ anlamında kullanıldığını görmekteyiz. Bu bildirim insanın idrak kapasitesinin üstünde, ilahi ve tabiatüstü bir yolla gerçekleşmektedir. Bu bağlamda vahiy; bir objeden süjeye değil de,

- * Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hasantanriverdi@gumushane.edu.tr
- 1 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut 1956, cilt XV, s. 381; Ebu Tahir Muhammed b. Yakub Firuzabadi, *Kâmûs Tercümesi* IV, İstanbul Matbaa-i Bahriye, İstanbul 1887, s. 1212.
 - 2 James D.G. Dunn, "Biblical Concepts of Revelation", *Divine Revelation*, Ed. Paul Avis, Cambridge 1997, s. 1; Recep Kılıç, "Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulanması Üzerine", *Milel ve Nihal*, 8, 2011/1, s. 23.
 - 3 Ebu'l Kasım Hüseyin b. Muhammed Râğib el-İsfehânî, *el-Müfredât Fi Garîbi'l-Kur'an*, İstanbul 1986, s. 809-810; Muhammed Abduh, *Risaletu't-Tevhid*, Kahire 1969, s. 95 vd.; Abdül-gaffar Aslan, *Kur'an'da Vahiy*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000, s. 48.
 - 4 Hasen Ali b. Muhammed b. Ali el-Huseyni el-Cürcani, *et-Ta'rifat*, Beyrut 2003, s. 44.
 - 5 İsfehânî, *age.*, s. 809.
 - 6 The Shorter Oxford English Dictionary, Ed., C.T. Onions, Oxford 1983, C. II, s. 1819.

süje'den süje'ye olan bir bildirimini dile getirmektedir ki; bu süje, zat sahibi olan Tanrı'dır.⁷ Vahiy tanımında şu beş unsur üzerinde durulmaktadır:

1- Vahyin kaynağı; dinlerde vahyin kaynağı Tanrı ya da ruh gibi tabiatüstü varlıklardır. 2- Vahyin vasıtası; vasıta tabiatüstü varlıklar (melek), tabiattaki kutsal işaretler (yıldızlar, hayvanlar, kutsal yer ve zamanlar), rüya, vecd halleri, kelimeler veya kutsal kitaplardır. 3- Vahyin muhtevası veya konusu; muhteva öğreten, yardım eden veya cezalandıran güç, irade, varlık, faaliyet ya da ilahî buyruk olabilmektedir. 4- Vahyin alıcısı veya muhatapları; vahyin muhatabı peygamberlerdir. 5- Vahyin alıcısı üzerinde bıraktığı tesir; tesir ise kişisel talimat veya ikna oluş, ilahî olarak görevlendirilmedir.⁸

Vahiy fikrinin, tüm din ve kültürlerde mevcut olduğunu görmekteyiz. Bazı unsurlar ortak olmakla birlikte, bu farklı kültür ve dinlerde, vahye farklı anlamlar yüklenmiştir. Vahiy anlayışlarındaki bu farklılık dinlerin Tanrı, peygamber ve Kutsal Kitap anlayışlarına da yansımıştır.⁹ Söz konusu farklılıklar bu dinlere mensup teolog ve felsefecilerin, hatta aynı dine mensup teolog ve felsefecilerin de vahiy, peygamber ve Kutsal Kitap konusunda farklı düşüncelere sahip olmasına yol açmıştır. Bu bağlamda Müslüman düşünürlerin vahiy anlayışını belirleyen Kur'an'da geçen ayetler olmuştur.

Kur'an'da vahyin, her şeyden önce, kelâmi bir nitelik taşıdığı görülmektedir. Zira Kur'an'da "şüphesiz o (Kur'an), şerefli bir elçinin getirdiği kelimadır"¹⁰ buyrulmuştur. Kelamın iletilme şekli ve formu ise şu şekilde açıklanmıştır. "Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur yahut da bir elçi gönderir de kendi izniyle dilediğini vahyeder."¹¹ Bu ayet vahyin; doğrudan, perde arkasından ve bir elçi vasıtasıyla vahyetme olmak üzere üç şekilde gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

Doğrudan Vahyetme: Allah'ın muradını, herhangi bir vasıta olmaksızın doğrudan bildirmesidir. Bu vahiy türü bazı Müslüman düşünürlerce, ilham ya da rüya olarak yorumlamıştır.¹² Onları bu düşünceye sevk Kur'an'daki bazı ayetler olmuştur. Bu ayetlerden biri Hz. Mûsâ'nın annesiyle ilgili olan ayettir. "Musa'nın annesine; 'Çocuğu emzir, başına bir geleceğinden korktuğün zaman onu suya bırak, korkma, üzül-

7 Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Yay., Ankara 2002, s. 5-9.

8 Kılıç, *age.*, s. 16.

9 Cemalettin Erdemci, "Kelâm İlminde Vahiy", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, cilt VIII, sayı 1, s. 139.

10 Tekvir, 81/19.

11 Şura, 42/51.

12 Erdemci, *agm.*, s. 134.

me. Biz şüphesiz onu sana döndüreceğiz ve peygamber yapacağız' diye vahyetmiştik".¹³ Bir diğer ayet ise havarilerle ilgili ayettir. "Hani havarilere, 'Bana ve peygamberime iman edin' diye vahyetmişim".¹⁴ Bu ayetlerden anlaşılacağı üzere, doğrudan vahyin ya da ilhamın muhatabı sadece peygamberler değildir, bilakis diğer insanlar da böyle bir vahye muhatap olmuşlardır. Ayrıca insanlar dışındaki diğer varlıkların da bu vahye muhatap oldukları görülmektedir. Zira Kur'an'da arı ve yeryüzüne vahyedildiğinden de bahsedilmektedir.

"Rabbin bal arısına 'dağlardan, ağaçlardan ve hazırlanmış kovanlardan kendine yuva edin. Sonra meyvelerin hepsinden ye, Rabbinin sana gösterdiği yollardan yürü' diye vahyetti".¹⁵ "İşte o gün, Rabbinin yeryüzüne vahyetmesiyle kendi haberlerini anlatır".¹⁶ Bu ayetlerin birincisinde vahiy içgüdü, ikincisinde ise emretmek anlamında kullanılmıştır. Ayrıca Hz. Zekeriya'nın kavmine işarette bulunması,¹⁷ Hz. Meryem'in kendisini ayıplayan kavmine Hz. İsa'yı işaret ederek onunla konuşmalarını istemesi vahiy kelimesiyle ifade edilmiştir.¹⁸ Bu ayetlerdeyse vahiy, simge ve işaret yoluyla anlatma anlamına gelmektedir.¹⁹ Dolayısıyla vahiy Kur'an'da, Allah'ın peygamberlerine mesajlarını iletmesi şeklindeki geleneksel anlamının yanında canlı ya da cansız bir varlığa bir mananın gizli ve hızlı bir şekilde ilka edilmesi anlamlarında da kullanılmıştır.

Vahiy, teolojik ve felsefi literatürde, bazı maddi ve tabii varlıklara verilen içgüdü ve emir anlamında değil de ilahi varlığın peygamber olarak seçtiği kullarına bildirim anlamında kullanılmaktadır. "Vahyin peygamber olmayan kişilere yapılan özel bildirim anlamındaki kullanımı ile muhatabı hayvanat veya tabiat olan kullanımları, vahiy teriminin asli kullanımı değil, mecazi/metaforik kullanımıdır. Dinî ve felsefi tartışmaların üzerinde yoğunlaştığı vahiyse, bir peygamberin şahsında gerçekleşen vahiydir".²⁰ Bu anlamdaki vahyin kaynağı Tanrı'dır; inanan için kesin ve mutlak bir hakikati dile getirmektedir.

13 Kasas, 28/7.

14 Maide, 5/111.

15 Nahl, 16/68-69.

16 "Bunun üzerine Zekeriya, yakarış yerinden ayrılıp halkının karşısına geçti ve onlara, 'sabah-akşam tespih edin' diye işaret verdi". Meryem, 19/11.

17 "Bunun üzerine Zekeriya, yakarış yerinden ayrılıp halkının karşısına geçti ve onlara, 'sabah-akşam tespih edin' diye işaret verdi". Meryem, 19/11.

18 "Bunun üzerine Meryem çocuğu gösterdi. Onlar: 'Biz beşikteki bir çocukla nasıl konuşuruz?' dediler". Meryem, 19/29.

19 Erdemci, agm., s. 122-123.

20 Paul Helm, Divine Revelation: The Basic Issues, London 1982, s. 61; Kılıç, agm., s. 26. Bu vahye, din felsefesi literatüründe 'özel vahiy' denilmiştir. Özel vahiy, insanların kendi yetileriyle bilme imkânlarının olmadığı konularda Tanrı'nın vahyetmiş olduğu önermeler bütünüdür. Çağdaş din felsefesi metinlerinde, peygamber olmayan kişilere kendilerini ilgilendiren meseleler hakkında verilen 'özel mesaj' veya 'ilham' anlamındaki bu vahye 'küçük vahiy' denilmektedir. Küçük ve tabii vahiy hakkında ayrıntılı bilgi için bkz; Kılıç, agm., s. 22 vd.

Perde Arkasından Konuşma: Bu vahye Hz. Mûsâ'nın Tur dağında Allah ile konuşması örnek gösterilmiştir. "Allah, Musa'ya konuşmuştur"²¹ ve "Ona Tur'un sağ yanından seslenmiş ve konuşmak için onu yaklaştırmıştık" ayetlerindeki konuşmanın perde arkasından gerçekleştiği ileri sürülmüştür. Yine Hz. Peygamber'in miraç hadisesi ile ilgili ayetleri,²² Allah'ın Hz. Muhammed'i tüm vasıtaları ortadan kaldıracak şekilde kendisine yaklaştırıp onunla doğrudan doğruya, maddi araçların arada olmadığı bir mahiyette konuştuğu şeklinde yorumlayanlar olmuştur. Bu konuşma, peygamberlere özgü bir tecrübe olup onun nasıl gerçekleştiği ve mahiyetinin nasıl olduğunu bilme imkânımız yoktur. Bu ayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Allah kelamını, peygamberlerine onların diliyle, yarattığı harf ve seslerle iletmiştir. Onlar, Allah'ın kelamını işitmekle birlikte zatını görememişlerdir.²³

Elçi Vasıtasıyla Vahyetme: Allah'ın dinî hükümleri melek vasıtasıyla peygamberlerine bildirmesidir. Tanrı'nın emirlerini insanlara ulaştırmakla görevli olan meleğin Cebrail (Gabriel)²⁴ olduğuna dair üç ilahi dinin kutsal metinlerinde de ifadeler yer almaktadır.²⁵ Felsefi literatürde ise Cebrail, Faal Akıl kavramı ile ifade edilmiştir. Cebrail ile Hz. Peygamber ontolojik olarak birbirinden farklı varlıklar olduğundan onlar arasındaki iletişimin nasıl gerçekleştiği konusunda iki görüş ileri sürülmüştür. Bunlardan biri, Cebrail'in insan suretine girmesi yani insan düzeyine inmesi; diğeri ise Hz. Peygamber'in beşeri niteliklerden sıyrılarak melek düze-

21 Nisa, 4/164.

22 "O ufku en yukarısında idi. Sonra indi ve yaklaştı. Nihayet kendisine iki yay kadar, hatta daha da yakın oldu. Sonra da vahyolunacak şeyi Allah kuluna vahyetti. O'nun gördüğünü kalbi yalanlamadı. Şimdi O'nun gördüğü hakkında onunla mücadele mi edeceksiniz? And olsun ki Rabbinin ayetlerinden en büyüklerini gördü". Necm, 53/7-18.

23 Ebu Mansûr Matürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Beyrut 2001, s. 76.

24 Kur'an'da şöyle buyrulmaktadır: "De ki: Cebrail'e kim düşman ise şunu iyi bilsin ki Allah'ın izniyle Kur'an'ı senin kalbine bir hidayet rehberi, önce gelen kitapları doğrulayıcı ve müminler için de müjdeci olarak o indirmiştir". (Bakara, 2/97). Allah'tan vahiy alan ve bunu peygamberlere tebliğ etmekle görevli olan meleğin Cebrail olduğu konusunda Müslüman düşüncüler arasında görüş birliği vardır. Cebrail'in vahiy alış şekliyle ilgili iki görüş ön plana çıkmaktadır. Bu görüşlerden biri; Cebrail'in (a.s) önceden Levh-i mahfuzda kaydedilmiş olan vahiy alıp peygambere iletmiştir. Zira Kur'an'da "O, levhi mahfuzda bulunan şerefli bir Kur'an'dır". (Buruc, 85/21-22). "O katımızda bulunan ana kitaptadır". (Zuhruf, 43/4). "Şüphesiz bu, korunmuş bir kitapta bulunan değerli bir Kur'an'dır" (Vâkıa, 56/77-78) buyrulmaktadır. Bu nedenle Kur'an'ın Leh-i mahfuzda yazılı olduğu Ehl-i sünnet ve Mu'tezili âlimlerin çoğu tarafından kabul edilmiştir. Bu konudaki ikinci görüş ise, Cebrail'in vahiy Levh-i mahfuzdan değil de bizzat Allah'tan işiterek aldığı ve peygambere iletmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Sinan Öge, *İlahi Kelamın Yapısı*, İnsan Yay., İstanbul 2008, s. 197.

25 Yusuf Şevki Yavuz-Zeki Ünal, "Cebrail", *DİA*, VII, 202. Kur'an'da konuyla ilgili ayetlere olarak şunlar zikredebiliriz: "Şüphesiz bu Kur'an, âlemlerin Rabbi'nin bir tenzilidir. Uyancılardan oluşan diye onu, Ruhul'emin (Cebrail) senin kalbine apaçık Arapça bir dil ile indirmiştir". (Suara, 26/192-195). "De ki: 'Kur'an'ı, Ruhul Kudüs (Cebrail) Rabbinin katından, inananların inançlarını pekiştirmek, Müslümanlara doğruluk rehberi ve müjde olmak üzere hak olarak indirmiştir". (Nahl, 16/102).

yine çıkmasıyla bu iletişimin gerçekleştiğidir.²⁶ Vahiydeki iletişim ister Cebrail'in insan düzeyine inmesiyle isterse Hz. Peygamber'in melek düzeyine çıkmasıyla gerçekleşmiş olsun lafız ve mana bakımından Cebrail ile Hz. Peygamber'in vahye hiçbir katkısı, ekleme ya da çıkarması yoktur; onlar birer aracı konumundadırlar.

Hz. Peygamber'in beşeri niteliklerden sıyrılarak melekut alemine yükselmesi nasıl olmaktadır? Peygamberlerin melekut alemine yükselmeleri, meleklerle ittisal kuracak bir ruha sahip olmalarıyla açıklanmıştır. Örneğin Gazâlî ruhları beş kategori ayırarak gayb ve ahiretle ilgili şeylerin, göklerin ve yerin melekutuyla ilgili bazı hususların, akli ve fikri ruhların idrakten aciz kaldığı rabbani marifetlerin "Nebevi Kutsi Ruh" ile bilineceğini iddia etmiş bu ruha sahip olanların peygamber ve bazı evliyalar olduğunu belirtmiştir.²⁷ Bu bağlamda peygamberler, tabiat ve mizaç itibarıyla seçilmiş şahsiyetler olup akıl ve ruh, yani vahyi kabule istidatlı olmaları itibarıyla diğer insanlardan ayrılırlar.²⁸

Vahyi nakli esas alarak açıklamaya çalışan Kelâm alimleri, onu Allah'ın kelâm sıfatı çerçevesinde açıklamışlardır. Onlara göre, vahyin imkânının kabul edilebilmesi için Allah'ın kelâm sıfatının imkânını kabul edilmesi gerekir. Bu anlamda risalet Allah'ın kelâmını tebliğden ibarettir; peygamber de bu kelâmın tebliğcisidir. Elçi gönderenin, kelâmı tasavvur edilemeden, Resul tasavvur edilemez. Örneğin "ben, yeryüzünün resulüyüm" veya "size dağların elçisi olarak gönderildim" diyen birine, kelâm ve risaletin dağdan veya yerden gelmesi mümkün olmadığı için hiç kimse itibar etmez. Aynı şekilde Allah'ın kelâm sıfatını imkânsız olduğuna inanan biri, peygamberi de tasdik etmeyecektir. Kelâm sıfatını yalanlayanın, kelâmı tebliğ edeni yalanlayacağı da muhakkaktır.²⁹

Mu'tezile ve Ehl-i sünnet kelâmcıları, Kur'an'ın lafız ve mana itibarıyla Allah'a ait olduğu fikrindedirler. Bu konuda kelâm ekolleri arasında bir ihtilaf yoktur.³⁰ Vahyin bir bildirim, bildirilenin de hakikat olduğu konusunda da hem fikirdirler. Bu bildirim mucizevi bir şekilde gerçekleştiğini kabul etmişler ve naklin ötesinde farklı bir açıklama getirme de-

26 Erdemci, agm., s. 132.

27 Duyularla gelenleri kabul eden, hayvani ruhun aslı ve ilk hali olan duyuşal ruh; duyularla gelenleri kaydedip mahsusatı ihtiyaç duyduğunda kendisinden üstteki akli ruha iletilmek üzere koruyan hayali ruh; insana has bir cevher olup hayvanlarda ve çocuklarda bulunmayan, his ve hayalin dışındaki manaları idrak eden akli ruh; salt akli bilgileri alıp, bunları sentezleyerek nefsi bilgiler elde eden fikri ruh; peygamberlere ve bazı evliyalara mahsus olup kendisi vasıtasıyla gayba ait şeylerin bilindiği Nebevi Kutsi Ruh. Gazâlî, *Nur Metafizikî* (Mişkâtü'l-Envar), Terc., A.Cüneyd Köksal, Sufi Kitap, İstanbul 2007, s. 107.

28 Gazâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, çev. Serkan Özburun, İnsan Yay., İstanbul 2007, s. 114.

29 Gazâlî, *İtikat'ta Ölçülü Olmak* (el-İktisâd fi'l-İtikâd), çev. Hanifi Akın, Ahsen Yay., İstanbul 2005, s. 148vd.

30 Erdemci, agm., s. 133-134.

nemesine girişmemişlerdir.³¹ Onların ittifak ettiği bir diğer husus ise; Hz. Âdem'in hem ilk insan hem de vahye muhatap olan ilk peygamber olmasıdır. Onunla başlayan vahiy süreci, Kur'an'ın Hz. Muhammed'e indirilmesiyle son bulmuştur. Kelâm ekolleri arasındaki görüş birliğine rağmen Meşşai geleneğe mensup filozoflar, vahyi kelâmcılardan farklı anlamışlar ve ona farklı anlam yüklemişlerdir. Bu filozoflar akıl teorilerinden hareketle vahyi temellendirmeye çalışmışlardır.

Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre, maddi varlık tabakasının en üst seviyesinde yer alan insan düşünen nefis sayesinde diğer canlılardan ayrılır.³² Burada düşünen nefisle kastedilen akıldır, onun teorik ve pratik olmak üzere iki işleyiş biçimi vardır. Pratik akıl, aklın sanat ve pratik işlerle ilgili olan yönüdür. Teorik akıl ise düşünülür suretlerinin bilgisini sağlar ve onları idrak etmesi açısından kısımlara ayrılır. Bu aşamaların ilk sırasında; bilme imkanına sahip olmakla birlikte bu imkanın bilfiil hale geçmediği maddesel (bilkuvve) akıl bulunur. Özünde bilfiil olmayan bu akıl, kendisini bilkuvve durumdan bilfiil duruma yükseltemez. Bunun için başka bir nedene ihtiyaç duymaktadır ki; o neden "Faal Akıl"dır.³³ Bu Akıl, Tanrı'nın kendini düşünmesi sonucu sudur eden bağımsız akıllar silsilesinin sonuncusu olup gök cisimleri ile birlikte ay altı dünyasındaki oluşu belirleyen, maddeye suret vererek cisimlerin varlığa gelişini sağlayan ve düşünen nefsi aydınlatarak yetkinleştiren akıldır.³⁴ Madde ve maddesel özelliklerden tamamen ayrı soyut bir cevher olan, "Ruhu'l-emin ve ruhu'l-kuds"³⁵ diye isimlendirilen Faal akıl kendisinde bulunan düşünülür formları maddesel akla vermek suretiyle onu bilfiil hale getirir. Bu formlar ilk düşünülürlerdir.³⁶

İlk düşünülürlerin elde edilmesinde bilişsel bir faaliyet söz konusu değildir, uygun kabiliyet ve yaratılışa sahip olan herkese Faal Akıl tarafından verilirler. Bununla birlikte tüm insanların ilk düşünülürleri elde etmesine imkân yoktur, çünkü herkes onları kavrayacak kabiliyette yaratılmamıştır.³⁷ Bu süreçte insana düşen, ilk düşünülürler kendisinde oluştuğunda bilinçli bir bilme faaliyeti içine girmektir. Bunun neticesinde

31 Kılıç, agm., s. 29.

32 Fârâbî, *İdeal Devlet* (el-Medinetü'l-Fazıla), çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1997, s. 91; İbn Sînâ, *eş-Şifa*, Tabiiyyat II, en-Nefs, Nşr., C. Anawati-Said Zayed, Kahire 1975, s. 32.

33 Fârâbî, *age.*, s. 89 vd.; İbn Sînâ, *age.*, s. 208-209.

34 Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 24 vd; İbn Sînâ, *eş-Şifa*, İlahiyat I, Nşr., C. Anawati-Said Zayed, Kahire 1960, s. 210 vd.

35 Fârâbî, *age.*, s. 2; İbn Sînâ, *eş-Şifa*, İlahiyat II, Nşr., Muhammed Yusuf Musa-Süleyman Dünya-Said Zayed, Kahire 1960, s. 442.

36 Fârâbî, *age.*, s. 89 vd.; İbn Sînâ, *age.*, s. 208-209; İbn Sînâ, *en-Necat*, Nşr., Muhyiddin Sabri Kürdî, Kahire 1938, s. 165.

37 Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 40-41.

Faal Akıl, insani nefse feyezana eder ve bilfiil akıl düzeyine geçilir. Burada çeşitli ilimler üzerine yoğunlaştığı takdirde belirli bir safhadan sonra Faal Akıl'la iletişimde alışkanlık kazanılır. Böylece insan düşünülür suretleri kendisinde hazır bulur; onları bilfiil düşünür ve düşünüşünü bilfiil bilir hale gelir. Maddesel aklın bilfiil akıldan sonraki bu aşamasına, müstefad (kazanılmış) akıl denilmiştir.³⁸ Akıl müstefâd akıl mertebesine ulaşınca, Faal Akıl ile doğrudan ilişki kurma yeteneği kazanmış olur. Böylece Faal Aklın feyezana münfail, oradan müstefâd akla ulaşır.³⁹ Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bilgi teorisinde bilginin kendisinden alındığı nihai kaynak Faal Akıldır ve ondan bilgi alınışını iki şekilde olmaktadır:

Birincisi; idrak ve muhayyile gibi bilme vasıtalarıyla duyulur nesnelere tikel formların soyutlandığı form ve anlamlara Faal Aklın nurunun feyezana etmesiyle aklın düşünülürleri kavradığı dolaylı yoldur. İkincisi ise; maddesel akıl düzeyinden bilfiil akıl düzeyine yükselirken elde edilen ilk düşünülürlerde veya müstefad akıl düzeyinde Faal Akıl ile kurulan ilişki de olduğu gibi direkt kavranılmasıdır. Filozof ve peygamber gibi üstün bilgi yetilerine sahip bazı insanlar vasıtasız olarak Faal Akıl'dan bilgi alabilirler.⁴⁰ Dolayısıyla bazı insanlar bilişsel faaliyetle bilgi kazanırken, bazıları bilişsel bir faaliyette bulunmaksızın doğrudan ve akli kesinliğe sahip bilgi elde ederler. İkinci gruptakiler her şeyi kendiliğinden biliyor gibidirler; işte bu peygamberlik makamına tekabül eder.⁴¹ O halde vahiy, müstefâd akıl aracılığıyla, Faal Akıldan elde edilen bilgidir. Fârâbî, bu bilgiyi peygamberlere özgü kılmamış, uygun yaratılışa sahip ve entelektüel gelişimini tamamlayan herkesin Faal Akıl'dan vahiy alabileceğini ileri sürmüştür. Şu farkla ki; vahiy, Faal Akıl'dan münfail aklına taşınca o kimse hâkim, filozof ve tanrısal nitelikli akıl kullanan düşünür olur. Faal Akıldan hayal gücüne taşarsa peygamber, geleceği bildiren uyarıcı, mevcut tikeller hakkında bilgi veren bir haber verici olur.⁴² Fârâbî'de, nazari aklın son aşaması müstefad akılken, İbn Sînâ'da kutsi akıldır.

İbn Sînâ'nın kutsi akıl dediği bu safha, bilmeleke akıl cinsinden olup akıl aşamalarının en üstünü ve diğer insanların ulaşamayacağı en yüksek safhadır. Duyulur ve düşünülür objeler üzerine yoğunlaşmaksızın Faal Akılla iletişime geçebilen bu akla sahip olan peygamberlerdir.⁴³ Dolayısıyla peygamberler kutsi akla sahip olmaları ve Faal Akıldan feyezana

38 Hidayet Peker, "Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 1, 2008, s. 162-163; Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 88 vd.; İbn Sînâ, *eş-Şifa*, Tabiiyyat II, en-Nefs, s. 208.

39 Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 45.

40 Fârâbî, *age.*, s. 106; İbn Sînâ, *age.*, s. 208.

41 İbn Sînâ, *eş-Şifa*, Nefs, s. 219 vd.

42 Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 106-107.

43 İbn Sînâ, *eş-Şifa*, Tabiiyyat II, en-Nefs, s. 219-220.

eden bilgileri bir seferde ya da belli bir zaman dilimi içerisinde doğrudan almaları itibariyle diğer insanlardan ayrılırlar.⁴⁴ Bu anlamda vahiy akli alemde, bu bilgileri almaya yetenekli olan beşeri nefislere, gizli bir ilkadır. Bunun uyanıkken olanına vahiy; uyku halinde olanına ilham denir.⁴⁵ Duyu ve arzular uyanıkken Faal Akılla ilişki kurulmasına engel teşkil ederler. Ancak peygamberler ruhsal kuvvetlerinin üstünlüğü nedeniyle dış duyuların etkisi altında kalmazlar ve başkasının uykuda iken görebildiğini uyanıkken görürler.⁴⁶

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın vahiy anlayışında karşımıza çıkan önemli kavramlardan biri de muhayyile yetisidir. Muhayyile yetisinin etkinliği nefsin duyum, iştihak ve akıl ile olan irtibatı kesildiği ya da minimum seviyeye indiği anlarda ortaya çıkar ki; bu da uyku anında sadık rüya olarak gerçekleşir. Ancak bir çok insanın uyku anında aldığı formları, bazı insanlar uyanıkken de alabilir. Onlara bunu sağlayan olağanüstü muhayyile güçleridir; zira muhayyile yetisi duyulurlar tarafından akılsal kuvvetlere yönelmesi engellenecek şekilde istila edilmemişse onun uyanıklık hali, onlardan tamamen kurtulduğu uyku hali gibidir. Böyle bir muhayyile yetisine sahip olan ve bu gücü en gelişmiş olan kişiler peygamberlerdir.⁴⁷ Dolayısıyla vahiy muhayyile yetisi ve nefsi duyulurlar, beşeri istek ve arzular tarafından istila edilmeyen kişilere özgü bir bilgi elde etme yoludur. Çünkü nefis şehvet, gazap, his ve hayal gibi şeylerden ilgiyi kesip emr alemine yöneldiğinde melekut alemine yükselir. Böylece ilahi feyzden akan düşünülürler onda belirir. Ancak nefsin bedenle ilişkisinin sürekliliği ve yoğunluğu Faal Akıldan gelecek feyzi kabul etmesine engel teşkil eder. Bu nedenle nefsin Faal Akılla tam bir ittisal kurabilmesi için bedeni engellerinden kurtulması gerekir.⁴⁸

Filozofların düşünce sisteminde vahiy, her ne kadar, Faal Akıl'dan alınsa da, nihai noktada vahyi veren Tanrı'dır. Çünkü "Faal Akıl, İlk Sebep'in varlığından çıkmıştır. Bunun için Faal Akıl aracılığıyla insana vahyedenin İlk Sebep olduğu söylenebilir".⁴⁹ Fakat burada vahyetme işleminin, tanrısal irade tarafından belirlendiği söylenemez. Vahiy sürecinde Faal Akılın fonksiyonu olmakla birlikte, belirli bir çaba içine girilmediği takdirde vahyin alınma imkânı yoktur. Böyle bir çaba içine giren herkese

44 İbn Sînâ, *İsbati'n-Nübüvât fi Te'vili Rumuzihim ve Emsalihim*, Nşr., Michael Marmura, Beyrut 1968, s. 45.

45 İbn Sînâ, *Risale fi'l-F'îl ve'l-İnfi'al ve Aksamiha, bi-Matba'ati Meclisi Daireti'l-Ma'arifi'l-Osmaniyyeti*, H. 1353, s. 3.

46 Ovacık, *age.*, s. 68-69.

47 Fârâbî, *age.*, s. 96-97.

48 İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, Nşr., Fazlurrahman, Oxford University Press, Oxford 1970, s. 247-248.

49 Fârâbî, *es-Siyaseti'l-Medeniyye*, s. 45.

ise vahiy alma imkanı doğar. Dolayısıyla bu vahiy, peygamberlere özgü değil de, uygun yaratılışı ve entelektüel gelişimini tamamlayan herkeşe açık bir bilgi türüdür. Ancak bu tür vahiy dinî mahiyetteki vahiyle pek örtüşmemektedir, daha çok metafiziksel bilgiyle alakalıdır. Vahyin müstefâd akıl düzeyinde gerçekleşmesi ve bu aklın “maddesel akıl cinsinden kabul edilmesi, böyle bir bilgi akışının, entelektüel gelişimini tamamlamış, kendisini Faal Aklın aydınlatmasına açabilmiş her insan için mümkün görülmesinin nedeni”⁵⁰ budur.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın vahiy anlayışlarını ontoloji anlayışları çerçevesinde şekillenmiştir, yani sudur nazariyeleriyle ilişkili bir vahiy öğretisi geliştirmişlerdir. İnsanın vahiy alabilmesini, melekut alemindeki varlıklarla aynı özü taşıyan ve onlarla irtibat kurabilme kabiliyeti kendisine bahşedilen nefse sahip olmasıyla açıklamışlardır. Bu bağlamda nefis, hem ontolojik olarak metafiziksel bir hüviyete sahip hem de epistemolojik fonksiyon icra eden insani yeti olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani nefis, fiziki alem ile metafiziksel alem arasındaki iletişimi sağlayan ontolojik ve epistemolojik bir ilke konumundadır. Ancak nefis bu işlevini gerçekleştirebilmesini Faal Akla borçludur, zira onu harekete geçiren amil Faal Akıldır.

Netice itibarıyla kelâmcılar vahyi naklin etkinlik alanı içerisinde gördüklerinden akli temellendirme yoluna gitmemişlerdir. Vahyi Allah'ın kelâm sıfatı çerçevesinde açıklayıp vahyin mahiyetini açıklama gibi bir teşebbüse girmemişlerdir. Filozoflar ise vahye naklin etkinlik alanı içinde bir süreç olarak yaklaşmaktan ziyade epistemolojik bir problem olarak ele almışlardır. Dolayısıyla da vahyi akli ve felsefi gerekçelere dayandırarak temellendirmeye çalışmışlardır. Vahyi akli ve mantıki bir temele oturtmakla birlikte geleneksel İslâm düşüncesindeki vahiy anlayışından ayrılmışlardır. Bu nedenle Kılıç'ın da ifade ettiği⁵¹ gibi filozofların vahye getirdiği açıklama, nübüvveti inkâr edenlere karşı 'özel' vahyi, dolayısıyla peygamberliği rasyonel olarak temellendirme girişimi olarak değerlendirilebilir. Ancak tecrübesini yaşamadıkları ve hakkında a priori bilgiye sahip olmadıkları bir konuyu, tecrübe etmişçesine veya hakkında a priori bilgiye sahipmişçesine rasyonelize etme girişimlerinin tutarlılığı sorgulanmaya açıktır.

İslâm düşünce geleneğinde vahiy anlayışını inceledikten sonra şimdi Batı düşünce geleneğindeki vahiy anlayışını incelemeye geçebiliriz. Batı düşünce geleneğindeki vahiy anlayışıyla İslâm düşünce geleneğindeki va-

50 Peker, agm., s. 167.

51 Kılıç, agm., s. 32.

hiy anlayışı arasında ne gibi benzerlikler ve farklılıklar vardır? Batı düşüncesinde vahiy nasıl anlaşılmış ve yorumlanmıştır?

Batı Düşüncesinde Vahiy

İlk dönem Batı düşüncesinde vahiy, Tanrı ve ilahî şeyler hakkındaki bilginin bildirimi olarak tanımlanmıştır. Vahiy, vahyedilmiş bilgi ile tabii veya rasyonel bilgi arasındaki farktan hareketle açıklanmıştır. Şöyle ki; Tanrı'nın ve ilahî şeylerin bilgisinin elde edebileceği iki yol vardır: Bir tarafta aklın tabii ışığı ile yaratılmış şeylerden Tanrı'nın bilgisine yükseliş, diğer tarafta zihni kavramayı aşan ilahî hakikatin vahiy yoluyla bildirilişi söz konusudur. Ancak bu iniş, gözümüze sunulan bir gösterim şeklinde değil, inancımıza tevdi edilen bir bildirim şeklinde olmaktadır. Tanrı ve ilahî şeyler hakkındaki bilginin bir kısmının "tabiat ve aklın ışığı" ile vahiyden bağımsız olarak bilinebileceği, bir kısmının ise bu şekilde elde edilen veya doğrulanan bilgiye ilave edildiği uzun zaman kabul görmüştür.⁵² Daha sonraki dönemlerde ise bir bilginin bildirimi şeklindeki vahiy anlayışı rasyonalist ve Protestan düşünürlerin eleştirileri sonucunda bazı düşünürler tarafından terk edilerek yeni bir vahiy anlayışı benimsenmiştir. Bu vahiy anlayışlarından birincisine "önermesel", ikincisine ise ve "önermesel olmayan (veya kişisel) vahiy" denilmiştir.

Önermesel vahiy, "dini hakikatlerin önerme formda bildirilmesi" şeklindeki vahiy anlayışına denir. İnsanların kurtuluşu için gerekli olan bu hakikatler Tanrı tarafından, kendisinin seçtiği bazı özel kullarına, önerme ve doktrin formunda esrarengiz bir yolla bildirilmektedir.⁵³ Bu bağlamda vahiy, "dini hakikatlerin akıllı bir varlığa Tanrı tarafından doğal metotların dışındaki bir metotla bildirilmesi"⁵⁴ demektir. Bu vahiy anlayışı 13. y.y.da Thomas Aquinas tarafından ortaya atılmış⁵⁵ olup Roma Katolikliği tarafından benimsenmiştir. Önermesel vahiy anlayışında vahyin, Tanrı'nın insana bildirmiş olduğu bilgi yığını ile özdeşleştirilmesi eğilimi vardır. Tanrı tarafından insana bildirilen bu bilgiler kısmen Tanrı hakkındaki bilgilerdir; bunun yanında İsrail krallarının tahta çıkışlarından Hz. Yusuf'un nesebine kadar birtakım tarihî hakikatleri içeren bilgiler de verilmiştir.⁵⁶

Önermesel vahiy anlayışını benimseyenlere göre Tanrı, Kitab-ı Mukaddes yazarlarına yazacakları kelimeleri bizzat bildirdiğinden, Kutsal

52 Kılıç, *age.*, s. 27-28.

53 John Hick, *Faith and Knowledge*, Cornell University Press, New York 1957, s. 228

54 John Hick, "Revelation", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed.by Paul Edwards, volume 7, London 1967, s. 189.

55 Hick, "Revelation", s. 191.

56 Kılıç, *age.*, s. 54.

Kitap Tanrı tarafından yazdırılmış olan bir kitaptır. Her ne kadar Kutsal Kitabın yazımı insanlar tarafından gerçekleştirilmiş olsa da, onun yazımı Kutsal Ruh'un ilhamı ile gerçekleşmiştir. O halde Kitab-ı Mukaddes, dinî hakikatlerin kayıt altına alınmış halidir.⁵⁷ Kendi dönemi sonrasında yaşayanlar insanlar için objektif hâle getirilmiş ilahi buyruklar bütünüdür ve bu buyrukların tüm insanlığa ulaşmasına imkân sağlamaktadır. Bir bütün olarak okunduğunda kendi kendisini yorumlar, bu nedenle kendisi dışında yanılmaz bir yorumlama organına ihtiyaç duyulmaz. Bu bağlamda Kitab-ı Mukaddes, hem bir bütün olarak hem de cüzleri itibariyle hatadan münezzehtir ve Tanrı'nın yazılı sözüdür.⁵⁸

Önerme merkezli vahiy, Tanrı-insan ilişkisini oldukça donuk ve statik bir ilişkiye indirgelediği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Bu vahiy anlayışında Tanrı, öylesine geri palandadır ki insanlar bir metin ve zihin ile baş başa bırakılmıştır. Dolayısıyla vahyin bildirilmiş hakikatler ile özdeşleştirilmesinin neden olduğu en önemli teolojik problem olarak, bildirilen hakikatin insana, Tanrı'yla olan kişisel karşılaşmasından daha az şey sunması gösterilmektedir. Ayrıca Tanrı'nın geri plana çekilmesinin, Yeni Ahit'in ulûhiyet anlayışına da aykırı olduğu iddia edilmiştir.⁵⁹ Bu nedenle Tanrı'nın bazı dinî hakikatleri insanlara önerme formunda bildirmesi şeklindeki vahiy anlayışı eksik bulunmuş, vahyin Tanrı'nın insanlara kendini sunduğu şeklinde anlaşılması gerektiği ileri sürülmüştür.

Bu eleştiri sahip olunan Tanrı tasavvurundan ve buna göre şekillenmiş olan zihin dünyasından kaynaklanmaktadır. Zira sahip olunan Tanrı tasavvuru, ondan olan beklentinin sınır ve boyutlarını da belirlemektedir. Örneğin maddi olmayan, tüm noksanlıklardan münezzehe olan, ilim ve kudret sahibi bir Tanrı tasavvuruna sahip olan biri, Tanrı'nın insanlarla peygamberleri vasıtasıyla iletişim kurmasını onun kendisini geri planda tuttuğu şeklinde yorumlamayacaktır. Zira ontolojik olarak bizden tamamen farklı bir varlık düzleminde bulunan varlıkla, kendisiyle aynı varlık düzleminde bulunduğumuz varlıklarla kurduğumuz iletişim gibi iletişim ve ilişki kurmak ontolojik ve epistemolojik açıdan mümkün gözükmemektedir. Çünkü insanın epistemolojik yapısı sadece kendisi ile aynı varlık düzleminde bulunan objeleri kavrayabilme ve onlarla iletişim kurabilme yetisiyle donatılmıştır. Ayrıca burada önemli olan; insana Tanrı tarafından doğrunun, hakikatin ve kurtuluş yolunun bildirilmiş olup olmadığıdır. Bu bildirim formatını, yani nasıl olacağını belirleyecek olan Tanrı'dır; insan bu konuda belirleyici konumda değildir.

57 Hick, *age.*, s. 62.

58 Kılıç, *age.*, s. 23, 57.

59 John Baillie, *The Idea of Revelation in Recent Thought*, Oxford University Press, London 1956, s. 30 vd.; Kılıç, *age.*, s. 68-69.

Yeni Ahit döneminin ardından şekillenmeye başlamış olan önerme merkezli vahiy anlayışı, skolastik düşünce döneminde gelişimini tamamlamış, 16. yüzyılda reformcular, özellikle de Martin Luther tarafından eleştirilmiştir. 17. ve 18. yüzyılda Protestan Skolastisizmi doğrultusunda tekrar düzenlenmiş ve 19. yüzyılın sonlarında, özellikle de 20. yüzyılda yeniden eleştirilmeye başlanılarak bazı Hıristiyan düşünürler tarafından terk edilmiştir.⁶⁰ Zira onlara göre vahiy, Tanrı hakkındaki gerçekliklerin önerme formunda bildirimini demek değildir.

Birtakım dinî hakikatler Tanrı tarafından önerme formunda ilahi bir yolla bildirilmiş⁶¹ olmakla birlikte vahiy, Kutsal Kitap'taki önermelerden ibaret değildir. Bilakis tarihsel süreç içerisinde kendisini açığa çıkaran Tanrı'nın fiillerinin tecrübe edilmesi hadisesidir.⁶² Tanrı'nın tecrübeye konu olması ise kendisini insanların tecrübe edebileceği bir şekilde açmasına bağlıdır. Bu anlamda vahiy "Tanrı'nın kendisini tecrübeye konu olacak şekilde açması sonucu insan ile Tanrı arasında kurulan, süje-obje arasındaki mevcut ilişkiye canlılık kazandıran bilişsel ilişkidir".⁶³ İlahi gerçekliklerin nihai varlığın teminatı altında önerme formunda bildirim olmayıp Tanrı'nın, insanlık tarihinde ve evrende meydana gelen olaylarda kendisini açığa çıkarması şeklindeki bu vahiy anlayışına önermesel olmayan vahiy denilmiştir.

Önermesel olmayan vahiy anlayışını savunanlara göre, vahiy hakkında konuşmak için vahyedilen bir şeylerin olması gerektiği gibi Tanrı'dan söz etmek için de Tanrı'nın bizzat kendisini birilerine vahyetmiş olması gerekir. Bu yüzden Tanrı belirli bir dönemde beşeri tarih sahnesinde faaliyet göstermek suretiyle, insani tecrübeye konu olmuştur. Yani Tanrı, İsa'ya hulul ederek insani tecrübe alanına girmiş ve tarihsel süreçte faaliyetlerde bulunmuştur. Dolayısıyla vahiy, Tanrı ile "kişisel karşılaşma veya yüz yüze gelme" tecrübesidir. Burada vurgu söz konusu karşılaşmanın neticesinde bu durumu anlatan soyutlanmış teolojik önermeler üzerine değil de, Tanrı'nın kendisini ifşa etmesi olayı üzerinedir. Zira teolojik önermeler önerme formunda vahyedilmiş hakikatler değildir; vahiy karakterli olayları anlamak ve anlatmak için gösterilen beşerî çabanın ürünüdür.⁶⁴ Böylece tarihsel olaylara, dinî anlam yüklenmekte ve olaylar bu açıdan yorumlanarak Tanrı'nın tarihsel süreç içerisindeki faaliyeti kabul edilmiş olmaktadır.⁶⁵

60 Hick, "Revelation", s. 189.

61 Hick, *age.*, s. 60.

62 John Hick, *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs 1963, s. 70.

63 John Hick, "Religious Faith as Experiencing-as", *A John Hick Reader*, ed. Paul Badham, London-Hong Kong 1990, s. 46.

64 Hick, "Revelation", s. 190; Hick, *age.*, s. 60-61.

65 Hick, "Revelation", s. 190; Hick, *age.*, s. 60-61.

Önermesel olmayan vahiy anlayışında vahiy, sadece süjenin süjeye bildirdiği önermeler olmayıp, süjenin süjeye kendisini ifşa etmesi olayıdır.⁶⁶ Dolayısıyla vahyin içeriğini önerme formundaki bir dizi hakikatlerden ziyade Tanrı'nın zati, onun zatinin tecrübesi oluşturmaktadır.⁶⁷ Bu vahiy anlayışına paralel olarak iman, tarihsel süreçte ve evrende meydana gelen olaylarda Tanrı'nın fiillerinin tecrübe edilmesi ve kavranması⁶⁸ olarak tanımlanmıştır. Aynı zamanda bu vahiy anlayışı "Kutsal Kitap"ın insan ürünü kabul edilmesiyle sonuçlanmıştır. Çünkü Kitab-ı Mukaddes, belli bir zaman diliminde farklı tarihsel ve kültürel şartlar içersindeki insanlar tarafından yazılmış bir dokümanlar toplamı olarak kabul edilmiştir.

Kitab-ı Mukaddes'te yer alan pek çok ifadeyi günümüz insanı için önemli kılan, onların yazılmasına katkıda bulunanların tabiat ve tarihle ilgili bilgileri değil, dinî tecrübeleridir. Dolayısıyla Kitab-ı Mukaddes'te dünyanın düz olduğu, birtakım hastalıklara cinlerin neden olduğu şeklindeki söylemlere, bizim inanma zorunluluğumuzun olmaması gerekir.⁶⁹ Tanrı, Kitab-ı Mukaddes yazarlarına belirli hakikatleri kavramalarına imkân vermiş, onlarda kavradıkları hakikatleri sonrada kendi seçtikleri kelimelerle ifade etmişlerdir.⁷⁰ Bu nedenle Kutsal Kitap insan ürünü⁷¹ onda yer alan ve modern bilimin verileriyle çelişen bazı hususlar binlerce yılda oluşmuş bir koleksiyon olarak görülmelidir.⁷² O, Hıristiyanlığın gelişim sürecindeki olayların kayıt altına alındığı bir kitap olup önemi yazarlarının Tanrı hakkındaki tecrübelerini dile getirmesinden kaynaklanmaktadır.

Yazarlarının dinî tecrübelerini yansıtan Kutsal Kitap zamanla Tanrı tarafından bildirilen ilahi gerçeklikleri içeren bir kitap olarak anlaşılmaya başlanmıştır.⁷³ Ancak Kitab-ı Mukaddes, Tanrı'nın tarihsel süreç içersinde yapmış olduğu şeylerin kaydı niteliğinde olduğundan Tanrı'nın kelamı değil, kelam için temel ve ayrılmaz bir şahittir. Tanrı'nın gerçekleştirmiş olduğu olayların, tarihî vesikaların bir koleksiyonudur. Diğer kutsal kitaplardan ayrıldığı en önemli nokta, onun bu tarihsel özelliğinde yatmak-

66 Hick, *age.*, s. 70.

67 Hick, *age.*, s. 70.

68 Hick, "Revelation", s. 190.

69 John Hick, "A Pluralistic View", *More Than One Way? Four Views on Salvation into Pluralist World*, Ed. Dennis L.Ocholm and Timothy R.Philips, Grand Rapids, Zonderwan Publishing House, Michigan 1995, s. 33; Ruhattin Yazoğlu, "John Hick'in Dini Çoğulculuğunun Arka Planı", *Dini Çoğulculuk John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, Der. ve çev. Ruhattin Yazoğlu, Hüsnü Aydeniz, İz Yay., İstanbul 2006, s. 40-41.

70 Kılıç, *agm.*, s. 27.

71 Wilfred Cantwell Smith, *What is Scripture?*, SCM Press, London 1993, s. 18.

72 Ruhattin Yazoğlu, Hüsnü Aydeniz, "Giriş", *Dini Çoğulculuk John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, Der. ve çev. Ruhattin Yazoğlu, Hüsnü Aydeniz, İz Yay., İstanbul 2006, s. 15.

73 Hick, "Religious Faith as Experiencing-as", s. 46-47.

tadır. Diğer kutsal kitaplar varlık hakkındaki evrensel ve ezeli hakikatlerden, ibadet, hayat tarzı hakkındaki emir ve gaybî haberlerden oluşmaktadır.⁷⁴ Kitab-ı Mukaddes, ilahi bir kitap olma konumundan çıkartılarak insan ürünü bir kitap seviyesine indirildiğinden ondaki önermelere mutlak kesinliğe sahip teolojik önermeler olarak değil de epistemik karakterli ifadeler olarak bakılması, değerlendirme yapılırken de o dönemin tarihsel ve kültürel şartlarının göz önünde bulundurulması gerekir.

Kitab-ı Mukaddes, Tanrı'nın tarihsel süreç içerisindeki etkinliklerine şahit olanların tecrübelerinin ifade edildiği bir kitap kabul edilmekle ondaki bilimsel verilerle çelişen ifadelerin doğurduğu teolojik ve felsefi problemlerin önüne geçilmek istenmiştir. Bu nedenle önermesel olmayan vahiy anlayışının, Hıristiyan teolojisine rasyonel bir zemin bulma çabasının bir sonucu olduğunu söylenebilir. Zira burada Hıristiyanlığın Tanrı anlayışı, Tanrı'nın Hz. İsa'ya hulul etmesi gibi Hıristiyanlığın temel doktrinleri esas alınmıştır. Ancak teolojik ve metafiziksel karakterli vahiy süreci fiziksel bir sürece, Tanrı ve ilahî varlıklar hakkında objektif ve mutlak bilgi sağlayan vahiy sübjektif ve izafi bilgi seviyesine indirgemıştır. Böyle bir vahiy anlayışına Hıristiyanlık dışında, İslâm ve Yahudilik dinlerinde yer bulmak mümkün gözükmemekle birlikte Montgomery Watt, İslâm vahyinin bu doğrultuda anlaşılabilceğini ileri sürmüştür.

Montgomery Watt'a göre, İslâm kelâmcıları önermesel olmayan vahiy anlayışı üzerinde pek durmamış olsalar da bu anlayış İslâm'a yabancı değildir. Gelenekselleşmiş İslâmî düşünce içinde mevcuttur. Çünkü İslâm'a göre Allah, daha önceki ümmetlere peygamber yolladığı gibi Hz. Muhammed'i de peygamber olarak göndermiştir. Hz. Muhammed'in peygamber olarak seçilmesi ve vahye muhatap olması Allah'ın faaliyette olduğunu göstermektedir. Zaman içerisinde Hz. Muhammed'in görevi 'uyarıcı' veya 'haber iletici' olmanın çok ötesine geçmiştir. O, Allah'ın elçisi ve peygamberi olarak kendine inanların işlerini yönetmek zorunda olduğundan bu doğrultuda faaliyetlerde bulunmuştur. Onun bu faaliyetlerine, Allah'ın faaliyeti olarak bakılmalıdır.⁷⁵

Watt, vahiyden Allah'ın Hz. İsa'ya hululünü, yani Tanrı'nın bizzat kendisini ifşa etmesini anlamakta ve Hz. Muhammed'in faaliyetinin de bu şekilde anlaşılabilceğini iddia etmektedir. İslâm vahyinin, Allah'ın Hz. Muhammed'e bildirmiş olduğu hakikatler aracılığıyla kendini biliniyor kılması şeklinde anlaşılması mümkün olmakla birlikte Hz. Muhammed'in faaliyetinin, Allah'ın ona hulul etmesi şeklinde değerlendirilmesine im-

74 Kılıç, *age.*, s. 25.

75 W. M. Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Ankara 1982, ss. 24-25.

kan yoktur. Hz. Muhammed'in faaliyeti, Allah'ın faaliyeti olarak değerlendirilemez. Böyle bir değerlendirme İslâm'ın uluhiyet ve nübüvvet anlayışına aykırıdır. "Allah kuluna vahyedilmesini uygun gördüğü her şeyi vahyetti"⁷⁶ ayeti, Hz. Muhammed'in kendisine vahiy geldiği esnada da Allah'ın kulu olduğunu göstermektedir. Hz. Muhammed'in önemi, vahyin oluşumuna katkı sağlamasında veya iştirak etmesinde değil de, Allah tarafından peygamber olarak seçilmesinde, kendisine gelen vahyi eksiksiz bir şekilde aktarmasında aranmalıdır.⁷⁷

İslâmî düşüncede vahyin okunan,⁷⁸ Arapça olarak indirilen,⁷⁹ inzal ve tenzil edilen bir şey olması⁸⁰ gibi nitelikleri önermesel olduğunu göstermektedir. Kur'an-ı Kerim'de önermesel olmayan vahiy anlayışında olduğu anlamda Allah'ın kendi zatını ifşa etmesi şeklinde bir emareye rastlamak mümkün değildir. Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed'e lafız ve mana bakımından Allah tarafından Cebrail vasıtasıyla indirilmiş ilahi bir kitaptır. Onu oluşturan ayetlerin kaynağı bizzat Allah'tır. Allah, mutlak bilgi sahibi olduğundan bu önermelerle bildirilen bilgiler mutlak doğrudur ve hatadan münezzehtir.

İslâm ve Batı düşüncesindeki vahiy anlayışı hakkında bilgi verdikten sonra İbn Haldûn'un (1332-1406) vahiy anlayışını incelemeye geçebiliriz. İbn Haldûn'un nasıl bir vahiy anlayışına sahiptir? Onun vahiy anlayışı önermesel ve önermesel olmayan vahiy anlayışlarından hangisine uygun düşmektedir?

İbn Haldûn'un Vahiy Anlayışı:

İbn Haldûn, dini ve dinî meseleleri, her şeyden önce, bir umrân olayı, sosyal bir kurum, insana özgü değer olarak görmekte ve bu açıdan ele almaktadır. Yani peygamberlik, vahiy ve ahiret gibi belli başlı dinî konulara teolojik ve metafiziksel bir mesele olarak değil de toplumsal bir olgu olarak değer atfetmiştir. Vahyi, gaybın bilinmesi konusu başlığı altında ele almış ve gaybın bilgisini sağlayan bir vasıta kabul etmiştir. Vahyi ve rüyayı; duyu, deney, akıl ve sezgi gibi bir bilgi kaynağı olarak görmektedir.

İbn Haldûn duyuları, fiziksel objelerin bilgisini sağlayan kaynak olarak kabul etmiştir; duyular, cisimsel olan her şeyi idrak edebilme istidadına sahiptir. Bu duyulardan epistemik bir kaynak olarak en değerli

76 Necm, 53/10.

77 Kılıç, agm., s. 33-34; Recep Kılıç, "Batı Düşüncesindeki Modern Tartışmaların Işığında İslâm Vahyi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51:1 (2010), s. 11.

78 Ra'd, 13/30; Kehf, 18/27.

79 Yusuf, 12/2; Rad, 13/37; Zümer, 39/28.

80 Şuara, 26/192-95; Bakara, 2/213; Al-i imran, 3/3.

olanı gözdür.⁸¹ Duyulara sahip olması açısından diğer canlılarla aynı konumda olan insan, akıllı bir varlık olması nedeniyle onlardan ayrılır.⁸² Duyularla algılanan fiziksel âlem ve onun sebepleri hakkında doğru bilgiler veren akıl, bu âlemin dışına çıktığında hataya düşer. Akıl, fizik üstü âlemde ilerlerken bir yerde kalakalmakta, daha yukarı gidememekte, eli boş ve hayal kırıklığına uğramış bir şekilde geri döner. Bu yüzden tevhit, ahiret, peygamberlik, Allah'ın sıfatları gibi hususları akılla temellendirmeye çalışmak boşuna zaman harcamak demektir. Böyle bir çaba "altın tartmak için kullanılan terazi ile dağları tartmaya çalışmaya" benzer.⁸³

İbn Haldûn'a göre, filozofların akli olarak temellendirmeye çalıştıkları Allah'ın varlığı, peygamberlik, vahiy ve ahiret gibi konuları bilmek için sahip oldukları imkan (akıl) birtakım yetersizlikler içermektedir. Bunlar akılla kavranamayacağından bu konularda akli olarak doğru olduğu kanıtlanmış veya kanıtlanabilir bir şey söylenemez. Zira Tanrı, peygamber vs. gibi konular akılla ispatlanabilir veya reddedilebilir şeyler değildir.⁸⁴ Bu nedenle dinî hususlarda akla değil de, şeriat sahibinin inanılmasını emrettiği şeylere tabi olunması gerekir. Bu, akıl için bir eksiklik değildir. Zira akıl güvenilir bir terazi olup verdiği hükümler kesindir ve hata içermez. Ancak aklın kesin hüküm ve doğru bilgi verdiği alan fiziksel âlemle sınırlıdır. Din ve nakil alanında akıl hüküm veremez, hüküm verse bile dikkate alınmaz.⁸⁵ Bu nedenle akıl nakli olanın sahasına girmemeli, nakil ve nakli ilimlerde kendisini şer'i haberle sınırlandırmalıdır.⁸⁶

İbn Haldûn, dinî meselelerde akla başvurulamayacağı, güvenilemeyeceği görüşünde olduğundan aklın bu alandan azledilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. O, Immanuel Kant (1724-1804) gibi, numen alanın aklın değil de imanın alanı olduğu görüşündedir. Yani akıl fiziksel âlem içinde yer alan her şeyi açık ve seçik kavrayabilir, ancak metafiziksel alan onun idrak alanının sınırları dışındadır. Bu konuda Blaise Pascal (1623-1662)

81 İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, Tahk., Abdüsselam eş-Şeddâdi, ed-Dâru'l-Beydâ 2005, cilt I, s. 166.

82 İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti "Şifâu's-Sail"*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1998, s. 39.

83 İbn Haldûn, *age.*, cilt III, s. 26; Süleyman Uludağ, *İbn Haldûn*, TDV Yay., Ankara 1993, s. 116-117. İbn Haldûn akıl; temyizi, tecrübi ve nazari olmak üzere üç kısma ayırmıştır. Temyizi akıl, düşünme ile insanın fiillerini mükemmel hale getirmesidir. Bu akıl sayesinde içtimai görüşlere, maslahatlara ve mefsedlere dair bilgiler hemcinslerinden ayırt edilir. Temyizi aklın meydana getirdiği bilgiler sonucu ortaya çıkan akla tecrübi; madde ve gayb âlemindeki şahit ve gaip varlıkların tasavvurunu olduğu gibi öğrenmeye ise nazari akıl denir. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2008, cilt II., s. 775. (İbn Haldûn'un *Mukaddime* adlı eserinin aslından yararlanmakla birlikte bundan sonraki atıfları Süleyman Uludağ çevirisine yapacağız).

84 Görgün, Tahsin, "İbn Haldûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, C 19, s 553.

85 Uludağ, *age.*, s. 116-119.

86 Ahmet Arslan, *İbn Haldûn*, Vadi Yay., Ankara 1999, s. 356.

ve Kant İbn Haldûn'la aynı düşünceleri paylaşmaktadırlar. Bu filozofların İbn Haldûn'undan ne derece etkilendikleri araştırılmaya açık bir konu olarak durmaktadır. Ahiret, vahiy ve peygamberlik gibi temel dinî konuların inancın alanı olduğunu söylemekle İbn Haldûn fideist bir tutum sergilemektedir. Vahyi akli bir temele oturtmaya çalışan filozofların bu tür girişimlerini eleştirmiştir. Bununla birlikte vahyi filozoflar gibi nefsin ruhani bir varlık olmasından hareketle temellendirme çalışmıştır.

Fiziksel âlem ve sosyal olaylar alanında sebep-sonuç ilişkisine önem veren İbn Haldûn, metafizik alanda bunun bir yarar sağlayamayacağını, hatta sakıncalı ve zararlı olacağını iddia etmiştir. Bu nedenle metafiziği lüzumsuz ve anlamsız görmektedir. Akli dinin dışında tutmakla Selefîyye'nin tavrını benimsemekte ve onları takip etmekte; umrân ilmine, onun konularına akli hâkim ve yetkili kılmakla ise onlardan ayrılmakta filozofların, Mu'tezile'nin ve kelâm âlimlerinin metodunu benimsemiş olmaktadır.⁸⁷ Dogmatik metafizikçilerin anladığı anlamda metafiziği mümkün görmeyen İbn Haldûn'la kendisinden 2-3 yüzyıl sonra gelen John Locke (1602-1704), David Hume (1711-1776) gibi empirist düşünürler ve Kant onunla aynı düşünceleri paylaşmışlardır.

Temel dinî konuların ve gaybın akılla bilinmesi mümkün olmadığı halde toplum içinde bunları bildiğini iddia eden ve gelecekte gerçekleşecek olan olayları gerçekleşmeden önce haber veren birtakım insanlar vardır. İbn Haldûn, bunları şu şekilde sıralamıştır:⁸⁸ Peygamberler, veliler, kâhinler, arrâflar (biliciler), nazırlar (ayna ve su taşı gibi şeffaf cisimlere, hayvanların yürek, ciğer ve kemiklerine bakanlar), ehl-i zecr (kuş ve yırtıcı hayvanlardan mana çıkaranlar, böylece bir işten vazgeçilmesi için ikaz olunanlar), ehl-i tark (çakıl taşları ile buğday ve hurma çekirdeği gibi cisimleri birbirine vurarak bunlardan gayba ait manalar çıkaranlar), mecnunlar, uyuyan ya da ölen kişiler, mutasavvıflar (keramet yolu ile gaybı idrak etme imkânına sahip olanlar)dır. Ayrıca müneccimler, falcılar ve düş yorumcuları da gaybden haber veren kişilerdendir.

İbn Haldûn'a göre, bu kişiler doğuştan getirdikleri bir istidatla, kendilerine özgü bir tabiatla gaybden haber verirler. Bunun için ne herhangi bir sanata başvururlar, ne yıldızların ne de diğer herhangi bir şeyin eseri ve tesiri ile akıl yürütürler. Onlar bu tabiatları itibarıyla diğer insanlardan ayrılmakta ve onlardan üstün bir kabiliyete sahip olmuş olmaktadır.⁸⁹ Hiç bir alete ve vasıtaya başvurmadan sadece fitratları ile gelecekte haber verdikleri söylenen bu kişilerden nazırların ayna ve kemik,

87 Uludağ, *age.*, s. 118.

88 İbn Haldûn, *age.*, s. 385.

89 İbn Haldûn, *age.*, s. 385.

ehl-i zecrin kuş ve yırtıcı hayvanlara, ehl-i tarkın çakıl taşları ile buğday ve hurma çekirdeği gibi cisimlere bakarak gelecekte haber verdiklerinin söylenmesi çelişki gibi görülebilir. Ancak İbn Haldûn, bu kişilerin gelecekte olacak olayları haber vermek amacıyla bu işlemlere başvurmadıklarını, bunları bir usul ve kaideye göre yapmadıklarını söyleyerek burada çelişkili bir durumun olmadığını belirtir. Zira ona göre, onların bu tür objelere bakmasının nedeni, gaybı idrâk için hissi bu gibi şeylerle meşgul ederek, nefsi ruhanî âleme yönlendirmektir.⁹⁰

İbn Haldûn, gaybden haber verenleri belli başlı gruplara ayırdıktan sonra onların gaybden haber vermek için takip ettikleri araç, metot ve verdikleri haberlerin doğruluğunu incelemeye geçmiştir. Gaybın idraki için nefsin hazırlanması, yani hazır hale getirilmesinin gerekliliği üzerinde durmuş ve nefsin vahiydeki rolünü ortaya koymaya çalışmıştır. Bunu da âlemdeki düzen ve varlıklar arasındaki ittisalden hareketle açıklamaya çalışmıştır. Âlemin içinde var olanlarla birlikte tertip, mükemmellik ve muhkemlik açısından belli bir düzen üzere bulunduğu, sebeplerin neticelere bağlandığına, varlık tabakaları arasında bitişiklik olduğuna ve bazı varlıkların diğer varlıklara dönüşme kabiliyetine sahip olduğuna, bu husustaki esrarengizliklerin çokluğuna dikkat çekmiştir. Şöyle ki:

Unsurlar ve maddeler âleminin, derece derece ve birbiriyle bitişme halinde arzdan yukarıya çıkarak su unsuruna, sonra hava unsuruna, sonra da ateş unsuruna dönüşmekte olduğunu gözlemlemekteyiz. Bu unsurlardan her biri yukarı çıkarken ya da aşağı inerken kendisini takip eden unsura dönüşme kabiliyetine sahiptir. Bu unsurlardan yukarıda bulunan, aşağıda bulunandan daha latif ve ince bir mahiyettedir. Bu durum felekler âlemine kadar böyle devam eder. Yaratılış ve oluş âleminde de benzer bir durum söz konusudur. Burada sonuç sebebe bağlı, bir varlık diğerine bitişik, bazı varlıklar diğer varlıklara dönüşebilmektedir. Örneğin madde, bitki, canlı ve insanı ele aldığımızda; tohumuz bitkiler, bitkilerin en basit şekli olduğundan maddeye en yakın olanıdır. Hurma ve asma, bitkilerin en gelişmiş şekli, bu nedenle canlılara en yakın olanıdır. Sedef ise canlıların en ilkel olanı, bu yüzden de bitkilere en yakın olanıdır. Maymun hayvanların en gelişmiş olanı, onun için insana en yakın olanıdır. Dolayısıyla varlıklar arasında bir ittisal söz konusudur. Burada ittisalden kastedilen bir cinsin en mükemmel türünün, bir üstteki cinsin en ilkel türüne dönüşebilme yeteneğine sahip olmasıdır.⁹¹

Varlıklar âlemindeki ittisal (bir halden diğer hale geçme) hayvanlar âleminde artmış, türlerin sayısı çoğalmış, nihayet yaratılıştaki tedricilik

90 İbn Haldûn, *age.*, s. 386.

91 İbn Haldûn, *age.*, s. 364-365; Uludağ, *age.*, s. 121.

ile düşünme ve akıl yürütme yetisine sahip insana ulaşılmıştır. İnsan olma noktasına, zekâ ve idrak sahibi olmakla birlikte fiilen düşünme ve akıl yürütme mertebesine ulaşamamış olan maymunlar âleminde çıkmıştır. Yani insanlar âleminin ilk noktasını, maymunlar âlemi oluşturmaktadır. Maymundan sonra insanlığın ilk ufkuna, ilk sahasına, ilkel ve basit şekline gelinmiştir.⁹² İbn Haldûn, varlık ve âlem hakkındaki gözlemlerinin kendisini ulaştırdığı nihai noktanın bu olduğunu belirtmiştir.

İbn Haldûn, kozmik varlık alanında bir hiyerarşinin ve bu hiyerarşiyi oluşturan varlık tabakalarında yer alan türler arasında geçişin mümkün olduğunu savunmaktadır. Onun bu düşünceleri akla İbn Miskeveyh'i getirmektedir. Zira İbn Miskeveyh de üzüm ve hurmanın bitkilerin en üst türü olduğundan canlılar sınıfının en alt türü olan sedefe, hayvan tabakasının en üstü ile insanlık mertebesinin başında bulunan maymunun ise insana dönüşmesinin ve tekamülünün mümkün olduğunu ileri sürmüştür.⁹³ Her iki düşünür de varlık tabakalarını inorganik madde, bitki, hayvan, insan ve melek şeklinde sıralamış basit olandan bileşik olana, inorganik olandan organizmaya, fiziksel olandan metafiziksel olana ittisalin olduğu hiyerarşik bir yapı tasavvur etmişlerdir.

İbn Haldûn türler arasındaki ittisal ile süreklilik arz eden ontolojik bir değişimi mi yoksa anlık bir geçişi mi kastetmektedir? Onun hurma ve üzümün sedefe, maymunun insana, insanın da meleğe dönüşebileceğini şeklindeki ifadelerinden hareketle ontolojik bir değişimi kastettiğini söylenebilir. Ancak peygamberlerin nefsinin melekut âlemine yükselip vahiy aldıktan sonra tekrar beşeri niteliklerine geri döndüğü şeklindeki ifadelerinden hareketle ise anlık bir geçişi kastettiği ileri sürülebilir. Onun bu ifadelerinden her iki sonucu da çıkarmak mümkün olduğundan söz konusu ittisalin mahiyeti ile neyi kastettiği tam olarak anlaşılmasına rağmen düşünceleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde anlık bir geçişi kastettiğini söylenebilir. İlk olarak onun buradaki amacı varlık türleri arasındaki ittisali ya da canlı türlerin inorganik maddeden organizmaya doğru gelişim gösterdiği şeklindeki evrim teorisinin savunuculuğunu yapmak değil vahiy hadisesine mantıklı bir açıklama getirmek ve rasyonel olarak temellendirmektir. Nefsin riyazet ve ibadetle beşeri istek ve arzuların arındırıldığında melekut âlemine yükselerek ruhani varlıklardan gaybi bilgileri öğrenebileceği, yani vahiy alabileceği bir istidata sahip olduğunu temellendirmek için tekamül nazariyesinden yararlanmıştır. Bu bağlamda onun teorisi, vahiy akıl teorisine dayandırarak açıklayan

92 İbn Haldûn, *age.*, s. 364-365.

93 Ayrıntılı bilgi için bkz., İbn Miskeveyh, *el-Fevzu'l-Asgar*, Nşr., Salih Udayme, Tunus 1987, s. 113 vd.; Mehmet Bayraktar, "İbn Miskeveyh", *DİA.*, C. XX, s. 201-208.

Fârâbî ve İbn Sinâ'nın vahiy ve peygamberlik nazariyesiyle Nazzam ve İbn Miskeveyh gibi varlığı tekamül nazariyesiyle açıklayan düşünürlerin görüşlerini mezc edilmesinden ibaret olan eklektik bir teoridir diyebiliriz. Bir başka ifadeyle onun vahiy anlayışı sudur nazariyesi ile tekamül nazariyesinin sentezine dayanmaktadır.

İkincisi ise İbn Haldûn'un ontolojik sisteminde varlık türleri arasındaki ittisal bir üst varlık mertebesine geçiş şeklindedir. Buradaki evrim her varlık tabakasındaki en üst türünün bir üst tabakanın en basit türüne, her varlık tabakasındaki en basit türünün ise bir alt tabakanın en üst türüne dönüşebilmesi şeklindedir. Varlıklar böyle bir istidatla yaratılmışlar, yani ittisal onların fitratları gereğidir. Bu ontolojik hiyerarşinin o şekilde dizayn edilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Böyle bir evrim anlayışı, yaşamın inorganik maddeden çıkarak tek hücreli canlılardan daha karmaşık organizma ve türlerin ortaya çıkışına doğru gelişim gösterdiği şeklindeki Darwinizmden çok farklı bir anlayışı dile getirmektedir. İbn Haldûn'un insan ve evren anlayışı Tanrı merkezliyen Darwinizm natüralist bir varlık anlayışına dayanmaktadır.

İbn Haldûn, varlıklar arasında ittisali ortaya koyduktan sonra ruhun varlığını temellendirmeye geçmiş, bunu yaparken de his, yaratılış ve oluş âlemlerinin kendilerine özgü hareket tarzlarını göz önüne almıştır. Ona göre, her âlemin kendine özgü bir hareket tarzı bulunmaktadır. Duyulur âlemde felek ve unsurların hareketi cinsinden, yaratılış ve oluş âleminde ise büyüme ve idrak cinsinden hareketler mevcuttur. Tüm bunlar, onların cisim ve maddî olmayan bir müessiri olduğuna işaret etmektedir. O ruhani olup, yaratılmışlarda bulunmaktadır ve âlemdeki ittisal onun varlığına bağlıdır. Bu müessir, idrak edici ve hareket ettirici olan nefstir/ruhur (nefs-i müdrike ve muharrike). Burada nefsin üstünde bulunan ve ona bu iki (idrak ve hareket) gücü veren başka bir varlığın bulunması zorunluluk arz etmektedir. İşte o varlık ruha bitişik olan, özü itibarıyla salt idrak ve akıl yürütme olan melekler âlemidir. Bu nedenle nefis, bir an için de olsa fiilen melek cinsinden olabilmek için beşeri niteliklerinden sıyrılıp melekliğe yükselme kabiliyetine sahiptir. Bu da, nefsin ruhanî zatının bilfiil kemale ermesiyle gerçekleşir.⁹⁴ İbn Haldûn'un düşünce sisteminde nefis, hem bedenle hem de meleklerle irtibat kurabilecek istidada sahiptir.

Nefis, kendisine nazaran daha aşağıda bulunan bedene katılımı ile hissî idrak yetisini de kazanmış olmaktadır. Bu yeti sayesinde, 'bilfiil akletme' özelliği kazanacağı kabiliyeti de elde etmiş olur. Ayrıca nefsin kendisine nispetle daha yüksek cihet olan melekler âlemine katılım ka-

94 İbn Haldûn, *age.*, s. 368; Uludağ, *age.*, s. 122-122.

biliyeti de vardır; bu özelliği sayesinde nefis ilmi ve gaybî idrakleri elde eder. Çünkü olaylar âlemi, zaman bahis konusu olmaksızın, meleklerin akıl ve düşüncelerinde mevcuttur. Nasıl ki; diğer cinslerin bir türü nasıl diğer bir cinsin türü haline dönüşebiliyorsa, insan ruhu da geçici olarak beşeri varlığından çıkıp bir an için de olsa melekler âlemine yükselmekte ve gaybî konuları kavrayabilmektedir.⁹⁵

İbn Haldûn, nefsin gözle görülemediği halde bedendeki açık alametlerinden onun varlığının bilinebileceğini belirtmiştir. Çünkü ona göre, vücuttaki tüm azalar gerek bir bütün gerekse tek tek nefsin ve ona ait kuvvetlerin vasıtası konumdadır. Örneğin nefsin etken kuvveti; elle tutmak, ayakla yürümek, dille konuşmak, birbirini destekleyecek ve tamamlayacak şekildeki bedenin umumi ve külli hareketi gibi şeylerdir. Nefsin idrak kuvveti en yüksek kuvvete, yani tefekküre doğru bir düzen ve yükselme halinde olmakla beraber idrak denilen şey göz, kulak ve sair organlardaki vasıtalarıyla batına yükselen dış duylardır. Bir başka ifadeyle nefis düşünme melekesine bağlı olan dış duyu güçlerini, işitme, görme ve benzeri duyları bir araç gibi kullanarak batini hislere yükselir. Batini his ve idraklerin ilki 'ortak duyu'dur (müşterek histir). Bu duyu; görülmüş, işitilmiş, dokunulmuş vb. hissi şeyleri tek bir şey, yani külli olarak idrak eden kuvvedir. Bu özelliğiyle dış duyudan (zahiri his) ayrılmaktadır. Zira duyuusal idrakler, duyu organları üzerine üst üste yığılmazlar ya da belli bir anda birleşmezler.⁹⁶ Dolayısıyla ortak his, bize tümellerin bilgisini sağlayan yetidir ve o algıladığı şeyleri hayal gücüne iletir.

İbn Haldûn, hayal gücünü, hissi şeyleri hariçteki maddelerden tecrid edilmiş bir şekilde neftse teecessüm ettiren kuvvet olarak tanımlamıştır. Bu güç, algıladıklarını vehim ve hafıza kuvvetine iletmektedir. İster hayal edilmiş olsun, ister olmasın idrak edilen her şey hafıza kuvvetine yolların. Zira hafıza, hayal gücünün deposu durumunda olup gerek duyulduğunda tekrar kullanılabilmesi için bilgilerin muhafaza edildiği yerdir. Bundan sonraki aşama hafızdaki ve idrak edilen şeylerin "düşünme kuvveti"ne iletilmesidir. Düşünmeye olan yöneliş düşünme kuvvetiyle gerçekleştiğinden, nefis bu kuvveti ile sürekli hareket halindedir. Çünkü nefse, insana özgü kabiliyet olması itibarıyla, bilkuvve ruhsal olma aşamasını aşarak bilfiil ruhsal olma aşamasına yükselme eğilimi doğuştan verilmiştir.⁹⁷

95 İbn Haldûn, *age.*, s. 368.

96 İbn Haldûn, *age.*, s. 368-369. Nefsin idraki ve fiilleri, cismani olan hayvani ruhla da meydana gelebilmektedir. Hayvani ruh vücuttaki his, hareket ve diğer bedeni fiillerin kaynağıdır. Bedendeki maddeler arasında latif olan, bu ruhtur. Cismani olması nedeniyle kendisine zıt olan bir zatın yani insanın eserlerine ve tesirlerine mahal olmuştur. Yani insanın bedendeki eser ve tesirleri bu ruh aracılığıyla meydana gelmektedir. İbn Haldûn, *age.*, s. 382.

97 İbn Haldûn, *age.*, s. 369.

İbn Haldûn'a göre, nefsin ruhaniyetinin kuvveden fiile çıkması beden ve bedeninin yardımı ile olmaktadır. Çünkü kuvve halinde olan her şeyin bir maddesi ve sureti vardır. Nefsin sureti idrak ve akıl yürütmedir ki; maddesi bu suret ile tam ve kâmil hale gelir. O halde idrak etme, külli ve cüzî suretleri kabullenme yetisi nefste bilkuvve mevcuttur. Bedenle beraber bulunmak, duyulur âlemden gelen idraklere alışmak ve bu idraklerden tümel anlamlar çıkarmak nefsi fiilen kemale erdirir. Böylece nefis, suretleri ardı ardına akleder, bilfiil idrak ve akletme yetisi kendisinde hâsıl olur. Nefsin zatı tam ve kâmil hale gelir. Bu hale gelen nefis, kendisinden üstün olan varlıkların (meleklerle) zatlarına yönelir. Çünkü varlık itibariyle nefsin ufku ve sahası ile o varlıkların ufku ve sahası arasında yakınlık ve bağlantı vardır. Neticede salt idrak ve bilfiil akıl olan ruhanî zatlardan bazı şeyler nefste tecelli eder, yani nefis onlardan bazı bilgileri edinir.⁹⁸ Nefsin meleklerle irtibat kurabilmesi için idrak ve küllileri kavrama yetisini bilkuvve konumundan bilfiil hale getirmesi gerekmektedir.

Nefis, beşeri niteliklerinden sıyrıldığında melekût mertebesine yükselir ve bilkuvve olan ruhaniyeti bilfiil hale gelir. Böylece maddi unsurlara gereksinim duymaksızın idrak edebilme yetisini kazanmış olduğundan ruhsal varlıklara özgü mertebelerin ilkinde yükselmiş olur. Bu nedenle nefis sürekli yukarıya, melekler âlemine doğru hareket etmekte ve bu istikamete yönelmektedir. Melekler âlemine yönelen nefis bazen beşeri niteliklerinden tamamen sıyrılarak ufuk-i âlâ'nın ve en yüce sahanın melekîyet mertebesine ulaşır. O, hiç bir çaba göstermeden bu aşamaya gelir,⁹⁹ yani Allah'ın fitratına yerleştirmiş olduğu istidat sayesinde bunu gerçekleştirir. Melekler âlemine yükselen nefis, gayble ilgili bazı bilgileri meleklerden alır. İbn Haldûn'a göre, peygamberlerin vahiy, velilerin ilham almaları bu şekilde olmaktadır. Ancak nefis bu aşamaya, ruh melekût âlemine ulaşamaz, dolayısıyla da vahiy alamaz. Buradan insani nefislerin aynı olmadıkları sonucu çıkmaktadır. Buradan hareketle İbn Haldûn insani nefisleri üç kısma ayırmıştır:¹⁰⁰

a) Tabiatı gereği ruhanî idrak derecesine ulaşmaktan aciz olan nefisler: Bunlar alt tabakalara, hayal ve duyu ile algılanabilen şeylere yönelirler. Bu nefse sahip olanlar, ister tasavvur isterse tasdik türünden olsun tüm bilgilerini bu yolla kazanırlar. Bu yolla kazanılan bilgilerin tamamı hayali olup sahası sınırlıdır. Çünkü başlangıç itibariyle evveliyata (ilk bilgilere) dayanır, onun ötesine geçemez. Bu nedenle ilk bilgiler hatalı ve

98 İbn Haldûn, *age.*, s. 387.

99 İbn Haldûn, *age.*, s. 370.

100 Uludağ, *age.*, s. 122.

yanlış olursa ondan sonrakiler de hatalı ve yanlış olur. Bu aşamadaki nefisler sadece hayali ve duyuşsal olanların bilgisine ulaşabilirler. Âlimlerin nefisleri bu aşamada bulunmaktadır.

b) İkinci sınıf nefisler: Bunlar düşünme eylemiyle ruhanî akla yönelen ve iç gözlem sahasına açılan nefislerdir. Onlar, ruhani akli idrak etmek için beşeri idrak vasıtalarına ihtiyaç duymazlar. Çünkü onlarda bunun için bir istidat ve kabiliyet yaratılmıştır. Dolayısıyla bu aşamadaki nefislerin idrak sahası, birinci aşamadakilerden daha geniştir. Bu nedenle batini müşahede ve iç gözlem sahasına doğru açılır ki, bunlar tamamıyla kalbi kavrayıştır, vasitasız bilgidir (sezgidir). Tüm algı basamaklarını içine aldığından başlangıç ve sonu itibariyle belli bir sahası yoktur. Dinî ilim ve Rabbani marifetler ehli olan evliyanın idrak vasıtalarıyla bildikleri bu olduğu gibi ölümden sonra saadet ehlinin varacağı aşama da budur.

Beşeri niteliklerinden sıyrılarak melekut alemine yükselebilen, böylece gayble ilgili bazı bilgileri meleklerden alan peygamberlerin haricindeki veli, kâhin, arrâf, nazır, ehl-i zecr, ehl-i tark, mecnun, uyuyan ya da ölen kişi ve mutasavvıfların nefsi bu kategori içinde yer almaktadır. İbn Haldûn bu kişilerin nefislerini peygamberlerin nefislerinden ayırmakla, gayb hakkında verdikleri bilgileri de derece ve mahiyet bakımından ayırmış olmaktadır. Ancak bu kategoriye, Fârâbî ve İbn Sinâ'nın bu sınıf içinde gördüğü, filozofları dahil etmemiştir. Fârâbî ve İbn Sinâ'ya göre, filozoflar peygamberler gibi Faal Akıl'dan vahiy alabilirlerdi. Ancak onlar her ne kadar filozofların vahiy alabileceğini iddia etseler de, filozoflara yeni bir din veya şariat kurucusu misyonu yüklememişlerdir. Netice itibariyle İslâm düşünce geleneği içersinde, genel olarak, peygamberlerin haricindeki kişilerin de nefislerini duyulurların etkisinden ve bedeni arzularının isteklerinden arındırdığı takdirde metafiziksel alem hakkında bilgi elde edebileceği kabul edilmiştir. Ancak gaybın bilinmesi sadece peygamberlere özgü bir durum olmamakla birlikte dinî anlamdaki vahye mazhar olmak sadece peygamberlere özgü bir durumdur.

c) Üçüncü sınıf nefisler: Bunlar doğuştan sahip oldukları bir fitratla tüm beşeri özelliklerinden sıyrılarak melekler âlemine yükselme kabiliyetine sahip olan nefislerdir. Bu nefisler böyle bir istidatta yaratılmışlardır. Yani insana özgü maddi ve ruhani niteliklerden sıyrılarak, en yüce âleme, melekler zümresine geçme kabiliyetine fitraten sahiptirler. Bu özellikleri nedeniyle çok kısa bir zaman dilimi içinde de olsa, bilfiil melek olma mertebesine yükselirler. Bu haldeki biri için en yüce âlemi, kendi dünya ve sahalarda gözlemlemek, kelâm-ı nefsi ve zatiyi, ilahi hitabı işitmek o anda mümkün hale gelir. Bu tür ruha sahip olanlar sadece peygamberlerdir.

İbn Haldûn'a göre, insani niteliklerden sıyrılarak melekler âlemine yükselebilmek bir yaratılış özelliğidir. Allah peygamberleri bu özellikle yaratmış; bu tabiat, karakter çerçevesinde onlara şekil ve suret vermiştir. Onları, insani ilişkilerde buldukları yaşamsal süreçleri içinde de bedeni engel ve zorluklardan arındırmıştır. Tabiatlarına yerleştirdiği dürüstlük, ölçülülük ve doğruluk sebebiyle maddi kirlere temizlemiştir. Bu nedenle peygamberlerin nefisleri olarak mele-i a'lâ'ya yönelir. Allah'ın tabiatlarına yerleştirdiği "ibadet eğilimi", bu ciheti onlara açmakta, perdeleri kaldırmakta ve bu âleme ulaşma konusunda onları hazırlamaktadır. Söz konusu fitratları sayesinde nebiler diledikleri zaman o ufka, yani melekler âlemine yükselirler. En yüce âleme yönelip, beşeri özelliklerden sıyrıldıktan ve mele-i ala'dan alacaklarını aldıktan sonra bunları insanlara tebliğ etmek için tekrar beşeri tabiatlarına ve idrak vasıtalarına dönerler.¹⁰¹ Böylece vahiy denilen hadise vuku bulmuş olur. Bu dinî mahiyetteki vahiy olup peygamberlerin fitratlarından kaynaklanan bir olaydır; yani peygamberlerin fitratlarının doğal neticesidir. Vahye muhatap olacak olan nefisler Allah tarafından önceden belirlendiğinden, peygamberlik sonradan kazanma ve çalışmayla elde edilebilecek bir şey değildir.

İbn Haldûn peygamberleri, tüm noksanlıklardan münezzeh, Allah tarafından seçilmiş olan müstesna şahsiyetler olarak görmektedir. Zira Allah lütfü ve keremi ile insanlar arasından bazı kişileri peygamber olarak seçmiş ve onları hitabına mazhar kılarak yüceltmıştır. Kendi hakkında marifet ve bilgi sahibi olacak şekilde yarattığı peygamberlerini, kulları ile kendisi arasında vasıta kılmıştır. Peygamberler, insanlara maslahat ve menfaatlerinin nerede olduğunu anlatan şahsiyetlerdir. İnsanları hidayete çağırılmışlar, doğru yola iletcek ve kurtuluşa ermelerine vesile olacak yolu göstererek deliller sunmuşlardır. Kalplerine birtakım bilgiler verilerek bazı harikulade şeyler, insanlardan gaip olan birtakım varlık ve durumlardan haber verme konusunda da yetkili kılınmışlardır. Peygamberlerin Allah'tan aldığı ve gayb hakkında verdiği bu bilgilerin en önemli özelliği mutlak doğru olmalarıdır. Zira peygamberler bunları bizzat Allah'tan almışlardır. Onun için, Hz. Peygamber (sav) "Ben gayb hususunda Allah'ın bana öğrettikleri dışında bir şey bilmem" demiştir.¹⁰² Peygamberler, kendilerine vahiy gelmesi nedeniyle diğer insanlardan ayrılırlar. Onlara vahiy, değişik şekil ve formlarda gelmiştir.

Bazı peygamberler, kimi zaman, simgesel bir söze benzeyen vızılı duymuşlardır. Bu vızılı, kendilerine geleni iyice anlayıncaya kadar devam etmiştir; peygamber kendisine sunulan manayı bu simgesel sözden çı-

101 İbn Haldûn, *age.*, s. 372.

102 İbn Haldûn, *age.*, s. 354.

karmıştır. Bazense vahiy getiren melek, peygambere insan suretinde görünmüş, ona insanlara bildirilmesi gereken şeyi söylemiştir. Peygamber de kendine söylenenleri kavramıştır.¹⁰³ Hz. Peygamber, bu konuda şöyle buyurmuştur: “Vahiy bana kimi zaman çingırak sesi biçiminde gelir, benim için en ağır ve zor olan vahiy çeşidi budur. Bu hal sona erdiği vakit, meleğin söylediklerini anlamış ve ezberlemiş olurum. Bazen de melek, bana bir insan biçiminde görünür ve benimle konuşur. Ben de onun söylediklerini anlayıp kavrarım”.¹⁰⁴ Bu hadiste vahyin geliş şekilleri bildirilmektedir. Vahiy; ya manası peygamber tarafından anlaşılan bir vızıltı ve fısıldama şeklinde söz cinsinden nazil olmakta ya da melek bir şahıs suretinde gözükerek Allah tarafından gönderilen hükümleri peygambere bildirmektedir. Her iki durum da sona erdiğinde, yani peygamber ruhani halden beşeri hale döndüğünde kendisine iletileni anlamış ve kavramış olmaktadır.

İbn Haldûn, çingırak sesi şeklinde gelen vahyin daha ağır ve zor olmasının nedeninin, onun “en yüce âlem” (mele-i a’la) ile kurulan irtibatta, ruhun kuvveden fiile çıkışında başlangıç aşamasını teşkil etmesi olduğunu belirtmiştir. Zira bu hal sona erip, beşeri idrak vasıtalarına geri döndüğünde, vahyin farkına varılması sadece kulağa ve işitmeye mahsus olmaktadır, diğer organlarla hissedilmesi oldukça zordur. Burada, işitme duyusu dışındaki duyuların faaliyeti devre dışı kalmıştır. Ancak vahiy birkaç kez tekrarlanıp, mele-i a’la’yı kavrayış çoğalınca, söz konusu irtibat da kolaylaşır. Bu nedenle beşeri idrak hallerine döndüğünde, tüm idrak vasıtalarıyla, özellikle de bunlar içinde en açık olanı göz ile vuku bulan idrak halleri gibi bir hal alır.¹⁰⁵ Yani tekrarlar sonucunda vahye alışıldığından, vahiy daha açık ve net şekilde anlaşılır hale gelir.

İbn Haldûn, isim zikretmeksizin bazı âlimlerin araştırmalarına göre diyerek, bir ses ve vızıltı halinde gelen vahyin, bir kitap ve şeriatla gelmeyen, nebilerin vahiy alma şekli olduğunu ifade etmiştir. Meleğin insan suretine girip peygamberle konuşması şeklinde olan vahyinse yeni bir kitap ve şeriatla gelen, resullerin derecesi olduğunu belirtmiştir. Bu

103 İbn Haldûn, *age.*, s. 372.

104 Bu hadiste, birinci vahiy şeklinin açıklandığı yerde “mazi sigası”, ikincisindeyse “muzari sigası” kullanılmıştır. Bu, dil ve belagat açısından bir inceliği ifade etmektedir. Şöyle ki; burada vahyin iki şekli temsil ve teşbih yoluyla anlatılmıştır. Vahyin birinci şekli, bilinen ve manası anlaşılan türde olmayan bir sese, gürültüye benzetilmiş, vızıltı kelimesi ile temsili bir surette ifade edilmiştir. Bu durumun bitişini müteakip, anlama ve kavramanın ona tabi olarak gerçekleştiği belirtilmiştir. Onun için vahyin bitışı ve kesilişi tasvir edilirken bitme ve kesilme durumuna uygun olmak üzere vahiy kelimesinin mazi sigasının kullanılmıştır. Vahyin bu nevinde olmuş, bitmiş ve kesilmiş bir hal anlatılmaktadır. Vahyin ikinci şeklinde ise, meleğin insan biçiminde Hz. Peygamber’e hitap etmesi ve konuşması söz konusudur. Burada söylenen sözlerle, onları kavrama adım adım birlikte gerçekleşir. Onun içinde burada yenilenme gerektiren muzari sigasının kullanılması uygun olmuştur. İbn Haldûn, *age.*, s. 373.

105 İbn Haldûn, *age.*, s. 373.

nedenle ikinci sıradaki vahiy, biricisinden daha mükemmel ve tamdır. Vahiy süreci, yani peygamberin melekten vahiy alıp ruhani halden beşerî idrak haline dönmesi ve getirileni kavraması bir anda olup bitmektedir. Hatta göz açıp kapama anından daha kısa bir sürede gerçekleşmiş gibidir. Çünkü bu süreç, zaman diliminde gerçekleşen bir olay değildir. Bu özelliğinden, yani son derece hızlı bir şekilde gerçekleşmesinden dolayı bu olaya “vahiy” denilmiştir.¹⁰⁶

Peygamberler kendilerine vahiy geldiği esnada birtakım zorluklar yaşamışlar ve fiziksel reaksiyonlar göstermişlerdir. Hz. Âişe “peygambere vahiy indirilirken, çok şiddetli haller geçirirdi” demiştir. Yine “peygambere çok soğuk günde vahiy indirilirken bile, alnından damla damla terler akardı” diyerek vahiy geldiği esnada peygamberin yaşadığı zorluğu dile getirmiştir. Bu zorluk nedeniyle olsa gerek ki, vahiy geldiği sırada Hz. Peygamber’den hırıltılar gelmiş, kendini kaybetme ve etrafındakilerden haberdar olmama gibi haller yaşamıştır. İbn Haldûn, bunların vahiy esnasında beşeri niteliklerden sıyrılarak meleklerle özgü idrak hallerine geçilmesinden, kelâm-i nefsi ve zatînin telakki edilmesinden kaynaklandığını belirtmiştir. Bir diğer ifadeyle peygamber kendi zatından, maddi varlığından, ufkundan ve âleminden sıyrılarak başka bir ufka ve âleme geçmesinden dolayı kendisinde bu tür haller meydana gelmiştir. Hz. Peygamber ilk vahiy anlatılırken “melek, beni tutup sıkı” sözünün anlamı budur.¹⁰⁷ Tüm bunlar vahyin içerdiği zorluktan kaynaklanmaktadır. Çünkü Kur’an-ı Kerim’de vahiyden söz edilirken “Şüphesiz biz, sana ağır bir söz indireceğiz”¹⁰⁸ buyrulmaktadır.

İbn Haldûn’a göre, vahiy geldiği esnada peygamberde horuldama ve kendinden geçme hali görülse de, bu durum dışarıdan bayılma hali olarak anlaşılrsa da aslında uyku ve bayılma gibi bir durum söz konusu değildir. Zira o esnada peygamber, peygamberlere özgü bir algılama tarzıyla, yüce ruhlar ya da melekler ile ruhanî bir ilişki, temas halinde ve onları müşahede içindedir. Bu algılama tarzı, beşeri idrak gücünün sınırları dışında olan bir idrak şeklidir; ama son aşamada beşeri idrak vasıtalarıyla algılanabilecek bir hal alır. Ancak inanmayanlar, vahiy esnasında yaşanan bu haller yüzünden, Hz. Peygamberi delilik ve cin çarpması ile itham etmişler, onun cinlerden bir arkadaşı veya onu takip eden bir cin var demişlerdir. Onları bu ithama iten şey, söz konusu hallerin zahirine takılıp kalmalarıdır. Bu yüzden nübüvvet ile mecnunluğu birbirine karıştırma hatasına düşmüşlerdir.¹⁰⁹

106 İbn Haldûn, *age.*, s. 372-373.

107 İbn Haldûn, *age.*, s. 374.

108 Müzzemmil 73/5.

109 İbn Haldûn, *age.*, s. 354-355.

İbn Haldûn, peygamberlerin doğrululuğunun belirtilerini şu şekilde sıralamıştır: Peygamberler, kendilerine vahiy gelmeden önce de iyi huylu, hayırsever, temiz, kötü ve pis işlerden uzak duran kişilerdir. Onların masum, hatasız ve günahsız olmaları bu yüzdendir. İnsanları dine, imana, ibadete, doğruluğa ve namuslu olmaya davet etmişlerdir. Kavimlerinin soylularından seçilmişlerdir. Davalarını ispatlamak için mucizeler göstermişler, böylece halka meydan okumuşlardır. Mucizelerin en mükemmeli şerefli ve delalet yönünden en açık olanı peygamberimiz Hz. Muhammed'e indirilen Kur'an-ı Kerim'dir.¹¹⁰

Kendisine vahiy geldiği esnada bayılma, kendinden geçme gibi haller yaşayan Hz. Peygamber kendisine gelen şeyin ilahi mesaj olduğunu nasıl anlamıştır? İbn Haldûn, Hz. Peygamber'in vahiy kendisine ilk ve birdenbire geldiğinde, yaşadığı halin ilahi mi şeytani mi olduğunu Hz. Hatice'nin aracılığıyla açıklık kazandığını belirtmiştir. Zira Hz. Hatice, bu konuyu açıklığa kavuşturmak için Hz. Peygamber'e "sana vahiy getiren melek geldiğinde beni vücudunla elbisen arasına al" demiştir. Hz. Peygamber eşinin dediğini yapmış, ancak gelen varlık geri gitmiştir. Bunun üzerine Hz. Hatice, "bu, olsa olsa melektir; şeytan değildir" demiştir. Hz. Hatice bu sözünden, meleklerin kadınlara gelmeyeceğini sonucu çıkmaktadır. Yine Hz. Hatice, Hz. Peygamber'e, kendisine gelen varlığın en çok hangi elbiseyi sevdiğini, hangi renk elbise içinde iken geldiğini sormuş, Peygamber'in "beyaz ve yeşil" demesi üzerine "o mutlaka melektir" demiştir.¹¹¹

İbn Haldûn vahyi nefsin, melekut alemine yükselme istidadına fitra-ten sahip olduğu doktrininden hareketle temellendirmeye çalışmıştır. Bu açıdan vahyi ele aldığımızda kişisel bazda yaşanan bir tecrübe olmaktadır. Ancak onun bir de ilahi boyutu vardır; çünkü bu tecrübeye konu olan varlıklar ruhani varlıklardır. Nefsi bu istidatta yaratan ve dolayısıyla onun melekut alemiyle irtibat kurmasını sağlayan Tanrı'dır. Önermesel olmayan vahiy anlayışında da vahiy kişisel bir tecrübeye indirgenmiştir. Ancak bu tecrübe İbn Haldûn'un ve diğer Müslüman düşünürlerin kastettiği tecrübeden mahiyet itibarıyla tamamen farklıdır. Zira burada tecrübeye konu olan varlık, Hz. İsa'ya hulul ederek beşeri tarih sahnesi inip faaliyetlerde bulunan Tanrı'dır. Böyle bir anlayışta Tanrı'nın tecrübe edilebilmesi için nefsin beşeri niteliklerinden sıyrılarak melekût alemine yükselmesine gerek yoktur. Çünkü Tanrı duyu ve akıl gibi beşeri bilgi vasıtalarına konu olacak, şekilde fiziksel ve cisimsel varlığa bürünmüş bir halde karşısında durmaktadır. Böylece metafiziksel olan bir süreç,

110 İbn Haldûn, *age.*, s. 355-361.

111 İbn Haldûn bunu, Hz. Hatice'nin beyaz ve yeşilin hayır ve meleklerin rengi, siyahın ise şer ve şeytanın rengi olduğunu söylemek istediği şeklinde yorumlamıştır. İbn Haldûn, *age.*, s. 356.

tamamen fiziki bir sürece indirgemıştır. Netice itibariyle İbn Haldûn'un düşüncesinde, Tanrı'nın Hz. İsa'ya ya da başka bir peygambere hulul ederek insani tecrübe alanına indiği, dolayısıyla da vahyin Tanrı'yla 'kişisel karşılaşma ya da yüz yüze gelme' tecrübesi olduğu şeklindeki önermesel olmayan vahiy anlayışının herhangi bir izine rastlamak mümkün değildir.

İbn Haldûn, filozofların peygamberliği insanın tabii bir özelliği olarak kabul etmelerini eleştirmiştir. O, 'insanların mutlak olarak hukukî yaptırım ve otoriteye ihtiyaçları vardır, bu hukuki yaptırım ancak Allah'tan gelen din sayesinde gerçekleşir' şeklindeki filozofların peygamberlik hakkındaki bu istidlalini, geçerli bir akıl yürütme olarak kabul etmez. Çünkü hukukî otorite, peygamberlik kurumu olmadan da kurulabilir. Zira hükümdar ve asabiyyet sahipleri de bunu başarmıştır. Ayrıca kitap ehli olmayanların, kitap ehli olanlara oranla daha çokturlar. Dolayısıyla insanların toplum halinde ve otorite altında yaşamaları, devlet kurmaları zorunludur ama bu zorunluluk dinî ya da aklî değil, tabii ve sosyal bir zorunluluktur. Bu nedenle filozofların "peygamberlik zorunludur", demeleri ve bunu aklî delillerle temellendirmeye çalışmaları hatalı bir tutumdur. Çünkü peygamberliğin zorunlu olup olmadığı aklî delille değil, nakille bilinebilir.¹¹²

İbn Haldûn; akıl, deney ve gözlem yoluyla elde edilen bilgiyle vahiyde elde edilen bilgi arasında bir çatışmanın olamayacağını belirtmiştir. Zahirde bir çatışma söz konusu ise bunun vahyin yanlış yorumlanmasından kaynaklandığını ileri sürerek kendi yorumunun doğruluğunu iddia eder. Bu anlamda onun vahyi tevile gittiği söylenebilir. Ancak aklın kabul etmekte zorlanacağı birçok nakli konuda vahyi esas alarak bunu tereddütsüz kabul ettiği de bir gerçektir. Bu nedenle İbn Haldûn'un akıl-vahiy çatışması konusunda vahyin yorumlanması gerektiği düşüncesinden hareketle "nakli akla tâbi kılarak tevil eden bir akılcı" olarak nitelenmesi doğru bir değerlendirme olmayacaktır.¹¹³

İbn Haldûn'a göre, peygamberlerin fitratları gereği vasıtasız olarak gaybden haber almaları, bazı vasıta ve desteklerle cüzî hususlarda eksik de olsa gayba ait birtakım bilgiler alan insanların olabileceğine delalet etmektedir. Zaten toplumda her zaman gaybı bildiğini iddia bazı kişiler olmuştur. Örneğin veliler bu kişilerdendir; ancak peygamberlerin gaybden verdiği haberler kesin doğru iken velilerin verdiği haberlerin kesin doğru olduğu söylenemez. Çünkü peygamberler melekler âlemiyle irti-

112 Uludağ, *age.*, s. 119-120.

113 Nurullah Ardic, "İbn Haldûn ve Weber'de Bilgi ve Bilim Sorunu", *Geçmişten Geleceğe İbn Haldûn Sempozyumu*, İsam, İstanbul 2006, s. 251.

bata geçme istidadına doğuştan ve eksiksiz sahipken veliler bu istidadı sonradan, riyazet ve mücahede ile kazanmaktadır. Bu nedenle velilerin melekut âlemiyle kurdukları ilişki eksik ve zayıftır. Ayrıca onlar ibadet ve riyazeti gaybden bilgi almak için değil de Allah rızası için yaparlar; bu nedenle dolaylı yoldan sahip oldukları bu bilgiden kesin emin olamazlar.¹¹⁴

Gaybı bildiğini iddia eden bir diğer grup kâhinlerdir. Kâhinler; şeffaf cisimlerden, hayvan kemiklerinden, uyaklı sözlerden, kuş ve hayvanların hareketlerinin sebep olduğu çağrışımlardan hareketle tüm his ve hayal güçlerini ruhlar âlemine yoğunlaştırarak gayble ilgili bilgi veren kişilerdir. Hz. Peygamber'e risalet görevi gelmeden önce, İbn Seyyad bu yolla gayble ilgili bilgiler vermekteydi. Ancak güneş doğmasıyla yıldızların görünmez olması gibi peygamberlik güneşinin doğmasıyla da kehanet sönmüştür. Ama bu, daha sonraki dönemlerde tekrar ortaya çıkmayacağı anlamına gelmemektedir.¹¹⁵

Gaybden haber veren nazırlar da, kâhinler kabilindedir. Onlar duyu vasıtalarının tümünü, görme duyusuna aktarmak için birçok yol denerler. Bu yollardan biri hiç durmaksızın bakışını ince, parlak ve basit bir şeye üzerine yoğunlaştırmaktır. Sonunda bu durum öyle bir hale gelir ki; o vasıta ile haber verdiği şey hakkındaki idrak kendisinde hasıl olur. Olumlu ya da olumsuz diye öğrenmek istedikleri şeyin durumu kendilerine işaret edilir. Ayrıca deliler, arrâflar, mutasavvıflar, meczuplar, uyku ya da ölüm anındaki kişiler de gaybı bilebilirler.¹¹⁶ Peygamberler Allah tarafından doğuştan gaybı bilebilecek bir istidatta yaratılmışlarken gaybı bildiğini iddia eden diğer grup ve kişiler bu istidatı birtakım ritüeller sonucu kazanmaktadırlar. Onların bu istidatları peygamberlerinki gibi kusursuz olmadığı için gayb ilgili verdikleri bilgiler birtakım eksiklikler içerebilmektedir.

İbn Haldûn, gaybi bilmediği halde biliyor görünen bazı kişilerin de olduğunu belirtmiştir. Bu kişilerin başında müneccimler (ehl-i nucûm) gelmektedir. Onlar yıldızların feleklerdeki pozisyonları ile maddî âlemdeki etkilerinin simetrik olarak maddenin tabiatında oluşturduğu uyum ve bu uyumun havaya olan etkisinin ne anlama geldiğini araştırırlar. Ancak duyulur âlemden kurtulup melekut âlemine ulaşma hali ile ilgisi bulunmayan müneccimlerin sözleri, sezgiye dayanan zan ve tahminden öteye geçmez. Diğer bir grup ise remil atarak gaybı bildiğini iddia edenlerdir. Onlar remil dökmenin İdris ve Dânyel peygamberlerden kalma bir sanat

114 Uludağ, *age.*, s. 123.

115 Uludağ, *age.*, s. 123.

116 İbn Haldûn, *age.*, s. 388-394.

olduğunu ileri sürerler. “Peygamberlerden biri remil atardı. Onun remilini tutturan isabet etmiş olur” hadisini de kendilerine delil gösterirler.¹¹⁷

İbn Haldûn’a göre, remil atılarak gaybın bilinmesi mümkün değildir. Ayrıca remil dökmenin İdris ve Dânyel peygamberlerden kalma bir sanat olduğu iddiası da gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü bu peygamberlerin gaybı bilme nedenleri remil atmaları değildir; ancak onlar kendilerine vahiy geldiği esnada remil döküyor ya da kum üzerine çizgiler çiziyor olabilirler. Gaybın hesab-ı nîm denilen ebced hesabı ile bilenebileceği iddiası da her hangi bir delile dayanmamakta ve gerçeği yansıtmamaktadır. Ayrıca zâyirce-i âlem denilen bir araçla gaybı bildiklerini iddia edilenlerin iddiası da doğru değildir. Hanedanlıkların ve devletlerin gelecekleriyle ilgili gaybdan haber verdiklerini iddia eden ehl-i hidsan, ehl-i kıranların, cefr ve esrâr-ı huruf (simya) ilminin de aslı yoktur.¹¹⁸ Bu bağlamda her hangi bir teknik ve sanatla gaybın bilinmesi mümkün değildir. Ancak riyazetle, ruhu arındırmakla ve nefsin duyulur olanlarla ilişkisini kesip ruhlar âlemiyle ilişki kurmasını kolaylaştıran faaliyetlere girmek suretiyle gayb az çok bilinebilir.

İbn Haldûn’un vahiy anlayışı, ontoloji anlayışı çerçevesinde şekillenmiştir. Bu, onun düşüncesine, İslâmî epistemolojik paradigmanın bir yansımasıdır. Bu paradigma “tevhid” anlayışına dayanmakta ve üç temel prensipten oluşmaktadır: “Epistemolojinin ontolojiden neşet etmesi, epistemolojik düzlemlerin farklılaşması (bilgi kaynakları arasındaki hiyerarşi) ve bilgi kaynaklarının uyumu (hakikatin birliği ilkesi)”. Farklı düzlemlerde yer alan bilgi türleri ve kaynaklarının sıralama düzeni oluşturması anlamına gelen epistemolojik farklılaşma, farklı varlık düzlemlerine işaret eden Tanrı ile masiva arasında kategorik ayırım ve hiyerarşi öngören ontolojik farklılaşmanın bir yansımasıdır.¹¹⁹ Bu bağlamda duyu ve akıl kendisiyle aynı varlık düzleminde bulunan masivayı açık ve seçik olarak kavrarken kendisiyle aynı varlık düzleminde bulunmayan metafiziksel varlıkları aynı açık ve seçiklikte kavrayamamaktadır. Bunları ise metafiziksel varlıklarla aynı düzlemde bulunan ya da o düzleme yükselme istidadı olan sezgi (filozoflar sezgiyi akli mutasavvıflar ise kalbi yeti olarak almaktadır) veya nefis ile kavrayabiliriz.

İbn Haldûn’a göre, gaybı bilme yollarından bir de rüyadır. Zira nefsin duyulur olanlarla ilişkisinin kesildiği ya da en zayıf olduğu an uyku halidir, bu nedenle kimi zaman gayb ile bilgiler rüyada elde edilebilmektedir.

117 İbn Haldûn, *age.*, s. 395-397; Uludağ, *age.*, s. 127-128.

118 İbn Haldûn, *age.*, s. 403-406; Uludağ, *age.*, s. 128.

119 Ardiç, *agm.*, s. 250.

Rüya

İbn Haldûn rüyayı, gaybı bilme yollarının en sağlam ve güvenilir olanı olarak kabul etmektedir. Aynı zamanda rüyayı, vahiy alma yolu olarak görmektedir. Ona göre, insanlara verilmiş olan kapsamlı yeteneğin özel ve mükemmel bir formu peygamberlere vahiy adı altında verilmiştir. İnsanlarda eksik olarak bulunan gaybı bilme aracı rüya, peygamberlerde en mükemmel formuyla bulunmaktadır.¹²⁰ İbn Haldûn rüya ile gaybın bilinmesini, vahiy de olduğu gibi, nefsten hareketle açıklamaya çalışmıştır.

Nefs, maddî özelliklerinden ve bedene ait idraklerden soyutlandığında, ruhani bir karakter kazanmakta, böylece diğer ruhani varlıkların seviyesine yükselmekte ve onlarla irtibat kurmakta idi. İbn Haldûn'a göre, bu durum bazen rüyada gerçekleşir. Şöyle ki; insani nefsin önünde ruhani varlıkları algılamasına mani olan birtakım engeller vardır; bunlardan biri de duyu perdesidir. Allah, mükemmel bir idrakin meydana gelmesi için dış duyu organlarında istirahat etme arzusu yaratmıştır. Bu nedenle, uyku esnasında duyu organları işlevselliğini kaybettiğinden bu perde ortadan kalkmaktadır.¹²¹ Bu anlamda rüya, ruhani bir olay olup, uyku esnasında insani nefsin beşeri niteliklerinden sıyrılması sonucu, ruhani varlıklardan birtakım suretlerin kendisine yansımaları hadisesidir. Bir an için de olsa ruhanî hale gelen nefis, geleceğe ait bilgileri rüyada alarak beşeri idrak vasıtalarına indirir. Bu idrakten sonra tekrar beşeri haline döner.¹²²

İbn Haldûn'a göre, ruhani varlıkların algılamasına mani olan perdelerin kalkması, nefsin kendini dış duyu organlarından soyutlaması ve iç duyuya yönelmesine bağlıdır. Böylece nefis kendisine ağırlık veren meşgale ve engellerden kurtularak ruhani âleme yönelir, bu âlemi doğrudan idrak eder hale gelir. İdrak edilen suretler hayale aktarılır ve hakikatte olduğu şekliyle veya bilinen kalıplardaki işaretlerle temsil edilir. Neticede ruh, gerçekler âlemi hakkında merak ettiği şeylerin bilgisine ulaşmış olur.¹²³ Ruhun madde âleminde kurtulup ruhlara âlemine yükselmesinin nedeni, bilkuvve ruhanî zat olup beden ve onun idrak vasıtalarıyla mükemmelleşme durumunda bulunması, böylece zatının saf akıl haline gelmesi ve varlığının fiilen mükemmelleşmesidir. Böylelikle ruh, her

120 Uludağ, *age.*, s. 124-128.

121 İbn Haldûn, *age.*, s. 382.

122 Uludağ, *age.*, s. 124-125.

123 Uludağ, *age.*, s. 125-126. Ruhun, ruhaniler âleminde alıp madde âlemine getirdiği bilgiler zihne temsil ve yansımaya olarak zayıf ve açık olmayan şekilde gelmiş iseler bunun sebebi o âlemle ilişki kuran ruhun bu âlemden tamamen kurtulamamış ve kopamamış olmasıdır. Bu bilgiler tabire, yani yoruma muhtaçtır; açık olan bilgilerde ise tabire ihtiyaç duyulmaz. Uludağ, *age.*, s. 124-125.

hangi bir maddî vasıtaya ihtiyaç duymaksızın idrak edebilen ruhanî zat haline gelir. Bu özellik ruhta, potansiyel olarak bulunmakta olup özel bir şekli velilere, genel şekli ise tüm insanlara verilmiştir. Peygamberlerin ise beşeri varlıklarından sıyrılarak, ruhaniyetin en yüksek derecesi olan saf meleklik mertebesine ulaşma kabiliyeti vardır. Bu kabiliyeti sayesinde beşeri idrak vasıtalarının üzerine yükselen nebini, ruhani âlemden edindiği idrak rüyadaki idrake benzer. Bu nedenle Hz. Muhammed rüyayı “nübüvvetin 46 cüzünden bir cüzdür” diye tanımlamıştır.¹²⁴ İbn Haldûn, Hz. Peygamber’in “rüya üç çeşittir: Allah’tan, melekten ve şeytandan olan rüya” hadisine dayanarak rüyayı üç kısma ayırmıştır:

a) Allah’tan olan rüya. Bu rüya, yoruma ihtiyaç duymayacak kadar açıktır. b) Melekten olan rüya. Burada, yoruma ihtiyaç duyulur. c) Şeytandan olan rüya. Bu tür rüya, asılsız ve karmaşıktır.¹²⁵ Bu bağlamda rüyanın açık olanı Allah’tan, rumuz şeklinde (ve temsili) olduğu için yorumlanmaya ihtiyaç göstereni melekten, karmakarışık (adğasu ahlâm) olanları ise şeytandandır. Son sıradaki rüyalar tümüyle batıl ve asılsızdır.¹²⁶

İbn Haldûn’a göre rüya, insanın istemesiyle gerçekleşen bir hadise değildir. Ruh ne zaman isterse o anda bilmek istediği şey uykusunda ona görünür ve onu tecrübe eder diye bir şey söz konusu değildir. Ruh kendisini ya da başka ruhani varlıkları bilmek için gaybi âleme yönelerek onları bilmeye çalıştığında, bilmek istediği şeyler nefsinde yansımakta ve onun için açık hale gelebilmektedir. Kişiyi bu bilgi Allah tarafından bahsedilmektedir. Dolayısıyla her isteyen istediği anda gaybden birtakım bilgiler elde etmesi mümkün değildir. Bununla birlikte riyazet ehli tarafından rüyayla gaybden haber verme tekniğinden bahsedilmiştir.¹²⁷

Bu teknik, uyunacak esnada birtakım isimlerin zikredilmesidir. Bunun neticesinde merak edilen şeyler rüyada görünür. İbn Haldûn, söz konusu isimleri zikredip uyuduğunda kendisinin de acayip şeyler gördüğünü, kişisel halleriyle ilgili merak ettiği bazı hususları öğrendiğini belirtmiştir. Bu sözler nefsi rüya görmeye hazırlamakta, ona yetenek kazandırmaktadır. Ancak rüya görmeye hazırlık, rüyanın kesinlikle gerçekleşeceği anlamına gelmez.¹²⁸ İbn Haldûn’un, rüyada gaybın idrak edilmesinin mümkün olmasından çıkardığı sonuçlardan biri de şudur: Rüyada mümkün olan bu durumun, rüya dışında gerçekleşmesinin imkânsız olduğunu gösteren hiçbir delil yoktur.¹²⁹ O halde nefsin, rüya dışında başka yollarla gaybı bilmesi mümkün olmalıdır.

124 Uludağ, *age.*, s. 125.

125 Uludağ, *age.*, s. 126.

126 İbn Haldûn, *age.*, s. 383.

127 Uludağ, *age.*, s. 126.

128 Uludağ, *age.*, s. 126-127.

129 Uludağ, *age.*, s. 127.

Sonuç

İslâm ve Batı düşünce dünyasına hâkim olan geleneksel anlayışa göre vahiy, birtakım dinî hakikatlerin Tanrı tarafından önerme formunda bildirimidir. Bu bildirimde, yani vahye ancak peygamberler muhatap olabilmektedir ki; bu vahiy anlayışına önermesel vahiy denilmiştir. Son yüzyıllarda Batı dünyasında önermesel olmayan vahiy diye isimlendirilen yeni bir vahiy anlayışı ön plana çıkmıştır. Bu anlayışa göre vahiy, birtakım ilahi hakikatlerin Tanrı tarafından önerme formunda bildirilmesi değil, Tanrı ile “kişisel karşılaşma veya yüz yüze gelme” tecrübesidir. Çünkü tarihsel süreç içerisinde kendisini tecrübeye konu olacak şekilde açmış, faaliyetlerde bulunmuş ve olaylara müdahil olmuştur. Bu bağlamda burada vahyedilen bir dizi önerme değil, Tanrı'nın kendisidir. Kitab-ı Mukaddes ise Tanrı'nın tarihsel süreç içerisindeki faaliyetlerine şahit olanların tecrübelerini içeren bir kitaptır. Böylece Kitab-ı Mukaddes'teki bilimsel verilerle çelişen ifadelerin doğurduğu teolojik ve felsefi problemlerin önüne geçilmek istenmiştir. Bu vahiy anlayışının geri planında, Hıristiyan teolojisine rasyonel bir zemin bulma çabası bulunmaktadır. Zira burada Hıristiyanlığın temel doktrinleri esas alınmış ve onun üzerine kurulmuştur. Ancak teolojik ve metafiziksel karakterli vahiy süreci fiziksel bir sürece, kişisel tecrübeye; Tanrı ve ilahî varlıklar hakkında objektif ve mutlak bilgi sağlayan vahiy sübjektif ve izafi bilgi seviyesine indirgemıştır. Tanrı (Mutlak Gerçeklik) hakkında kesin bir bilgiye ulaşma imkanı ortadan kaldırıldığından dinler, aynı Gerçekliği farklı şekillerde ifade eden eşit doğruluk değerine sahip dinî gelenekler kabul edilerek dinî çoğulcuğa zemin hazırlanmıştır. Fakat böyle bir vahiy anlayışına Hıristiyanlık dışında, İslâm ve Yahudilik dinlerinde yer bulmak mümkün gözükmemektedir.

İslâm dünyasında ise kelâmcılar vahyi naklin etkinlik alanı içerisinde gördüklerinden Allah'ın kelâm sıfatı çerçevesinde açıklayıp vahyin mahiyetini açıklama gibi bir teşebbüs içine girmemişlerdir. Filozoflar ise vahyi dinî ve nakli bir etkinlik olarak ele almaktan ziyade epistemolojik bir problem ele almışlardır. Vahyi dinî gerekçelerden hareketle değil de akli ve felsefi gerekçelerden hareketle temellendirmeye çalışmışlardır. Vahyi, Faal Akıldan yalnız peygamberlerin değil de uygun yaratışlı ve entelektüel gelişimini tamamlayan herkesin alabileceğini iddia etmişlerdir. İnsanın vahye muhatap olması, melekut alemindeki varlıklarla aynı özü taşıyan ve onlarla irtibat kurabilen nefse/ruha sahip olmasıyla açıklanmıştır. İbn Haldûn'da kelâmcılar gibi vahyi aklın anlama alanının sınırları dışında nakille anlaşılabilir bir süreç olarak kabul etmekle birlikte Fârâbî ve İbn Sînâ gibi vahyi nefsin fitraten melekut alemine yükselme istidadına sahip olması düşüncesinden hareketle temellendirmeye çalışmıştır. Nef-

sin vahiy almasını, kozmik varlık alanında hiyerarşik bir sıralanmanın ve bu hiyerarşiyi oluşturan varlık tabakaları arasında geçişin mümkün olduğunu düşüncesine dayandırmıştır. İnorganik madde, bitki, hayvan, insan ve melek şeklinde bir varlık tabakası; basit olandan bileşik olana, inorganik olandan organizmaya, fiziksel olandan metafiziksel olana ittisalin olduğu hiyerarşik bir yapı tasavvur etmiştir.

İbn Haldûn, hurma ve üzümün sedefe, maymunun insana, insanın da meleğe ittisalinini savunmaktadır. Burada ittisalle kastedilen bir cinsin en mükemmel türünün, bir üstteki cinsin en ilkel türüne dönüşebilme yeteneğine sahip olmasıdır. İbn Faldun'un görüşleri bir bütün olarak ele alındığında onun ittisalle ontolojik bir değişimi değil de anlık bir geçişi kastettiğini anlaşılmaktadır. Zira onun amacı varlık türleri arasındaki ittisali ya da canlı türlerinin evrimini değil de vahiy hadisesini temellendirmektir. Nefsin, melekut alemine yükselerek ruhani varlıklardan gaybi bilgileri öğrenebilme istidadına sahip olduğunu temellendirmek için tekamül nazariyesinden yararlanmışır. Bu bağlamda onun teorisi, sudur nazariyesi ile tekamül nazariyesinin sentezine dayanmaktadır.

İbn Haldûn'un vahiy anlayışı, daha genel bir ifadeyle epistemoloji anlayışı, ontoloji anlayışı çerçevesinde şekillenmiştir. Bu, İslâmî epistemolojik paradigmanın onun düşüncesindeki yansımasıdır. Söz konusu paradigma "tevhid" anlayışına dayanmakta ve üç temel prensipten oluşmaktadır. Bunlar; epistemolojinin ontolojiden neşet etmesi, bilgi kaynakları arasındaki hiyerarşi ve bilgi kaynaklarının uyumu. Farklı düzlemlerde yer alan bilgi türleri ve kaynaklarının sıralama düzeni oluşturması anlamına gelen epistemolojik farklılaşma, farklı varlık düzlemlerine işaret eden Tanrı ile masiva arasında kategorik ayırım ve hiyerarşi öngören ontolojik farklılaşmanın bir yansımasıdır. Batılı epistemolojik paradigmaya baktığımızda ise bunun tam tersi bir durumla karşılaşırız. Epistemoloji anlayışına bağlı bir ontoloji, yani ontolojinin epistemolojiden neşet ettiğini görüyoruz. Örneğin Descartes, Spinoza, Leibniz, Spinoza, Locke, Hume ve Kant gibi önemli düşünürlerin ontoloji anlayışları epistemoloji anlayışları doğrultusunda şekillenmiştir. Onlar Tanrı idesine sistemlerinin bir gereği ya da zorunlu sonucu olarak yer vermişlerdir.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed, *Risaletu't-Tevhid*, Kahire 1969.
- Nurullah Ardiç, "İbn Haldûn ve Weber'de Bilgi ve Bilim Sorunu", *Geçmişten Geleceğe İbn Haldûn Sempozyumu*, İsam, İstanbul 2006, ss. 235-253.
- Arslan, Ahmet, *İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Yayınları, Ankara 1997.
- Aslan, Abdülgaffar, *Kur'an'da Vahiy*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000.
- Baillie, John, *The Idea of Revelation in Recent Thought*, Oxtord University Press, London 1956.
- Bayrakdar, Mehmet, "İbn Miskeveyh", *DİA.*, C. XX, ss. 201-208.
- Cürcani, Hasen Ali b. Muhammed b. Ali el-Huseyni, *et-Ta'rifat*, Beyrut 2003.
- Dunn, James D. G., "Biblical Concepts of Revelation", *Divine Revelation*, Ed. P. Avis, Cambridge 1997.
- Erdemci, Cemalettin, "Kelâm İlminde Vahiy", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, cilt VIII, sayı 1, ss. 119-142.
- Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980.
- İdeal Devlet (el-Medinetü'l-Fazıla)*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1997.
- Mutluluğun Kazanılması (Tahsilü's-Sa'âde)*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999.
- Firuzabadi, Ebu Tahir Muhammed b. Yakub, *Kâmus Tercümesi*, İstanbul Matbaa-i Bahriye, İstanbul 1887.
- Gazâlî, *Nur Metafiziği (Mişkâtü'l-Envar)*, Terc., A. Cüneyd Köksal, Sufi Kitap, İstanbul 2007.
- İtikat'ta Ölçülü Olmak (el-İktisâd fi'l-İ'tikâd)*, çev. Hanifi Akın, Ahsen Yay., İstanbul 2005.
- Hakikat Bilgisine Yükseliş*, çev. Serkan Özburun, İnsan Yay., İstanbul 2007.
- Helm, Paul, *Divine Revelation: The Basic Issues*, London 1982.
- Hick, John, *Faith and Knowledge*, Cornell University Press, New York 1957.
- Philosophy of Religion*, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, 1963.
- "Revelation", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed.by Paul Edwards, volume 7, London 1967.
- "Religious Faith as Experiencing-as", *A John Hick Reader*, ed. Paul Badham, London-Hong Kong 1990.
- "A Pluralistic View", *More Than One Way? Four Views on Salvation into Pluralist World*, Ed. Dennis L.Ocholm and Timothy R.Philips, Grand Rapids, Zonderwan Publishing House, Michigan 1995, ss. 27-59.
- İbn Haldûn, *el-Mukaddime 1*, Tahk. Abdüsselam eş-Şeddâdî, ed-Dâru'l-Beydâ 2005.
- Mukaddime I*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1988.
- Tasavvufun Mahiyeti "Şifâu's-Sail"*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1998.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut 1956.
- İbn Miskeveyh, *el-Fevzu'l-Asgar*, Nşr., Salih Udayme, Tunus 1987.

- İbn Sînâ, "Arş Risalesi", *İbn Sînâ Risaleler* içerisinde, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara 2004.
- Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005.
- Risale fi'l-Hudud*, Tis'u Resail, Kahire 1908.
- en-Necat*, Nşr., Muhyiddin Sabri Kürdî, Kahire 1938.
- eş-Şifa, Tabiiyyat II, en-Nefs*, Nşr., C. Anawati-Said Zayed, Kahire 1975.
- eş-Şifa, İlahiyat I*, Nşr., C. Anawati-Said Zayed, Kahire 1960.
- eş-Şifa, İlahiyat II*, Nşr., Muhammed Yusuf Musa-Süleyman Dünya-Said Zayed, Kahire 1960.
- İsbatü'n-Nübüvât fi Te'vili Rumuzihim ve Emsalihim*, Nşr., Michael Marmura, Beyrut 1968.
- İsfehânî, Ebu'l Kasım Hüseyin b. Muhammed Râgıb, *el-Müfredât Fi Garibi'l-Kur'an*, İstanbul 1986.
- Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Yay., Ankara 2002.
- "Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulanması Üzerine", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 8, 2011/1, ss. 21-47.
- "Batı Düşüncesindeki Modern Tartışmaların Işığında İslâm Vahyi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51:1 (2010), ss. 5-13.
- Matürîdi, Ebu Mansûr, *Kitâbu't-Tevhid*, Thk. Bekir Topaloglu-Muhammed Aruçi, Beyrut 2001.
- Öge, Sinan, *İlahi Kelamın Yapısı*, İnsan Yay., İstanbul 2008.
- Peker, Hidayet, "Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 1, 2008, ss. 157-176.
- Smith, Wilfred Cantwell, *What is Scripture?*, SCM Press, London 1993.
- The Shorter Oxford English Dictionary*, Ed. C.T. Onions, Oxford 1983.
- Uludağ, Süleyman, *İbn Haldûn*, TDV Yay., Ankara 1993.
- Watt, W. M., *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Ankara 1982.
- Yazoğlu, Ruhattin, "John Hick'in Dini Çoğulculuğunun Arka Planı", *Dini Çoğulculuk John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, Der. ve çev. Ruhattin Yazoğlu, Hüsnü Aydeniz, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Aydeniz, Hüsnü, "Giriş", *Dini Çoğulculuk John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, Der. ve çev. Ruhattin Yazoğlu, Hüsnü Aydeniz, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.

İBN HALDÛN'A GÖRE İSLÂM'DA TİCARET AHLAKI

Zeynep GÜNGÖRMEZ*

İbn Haldûn 1332 yılında Tunus'ta doğmuştur. Asıl adı “*Abdürrahmân bin Muhammed Hadramî*”dir. O, küçük yaşlarda Kuran'ı Kerim'i ezberlemiş ve Hadis, Fıkıh, Sarf ve Nahiv, Şiir, Lügat, Mantık, Felsefe, Kelâm vb. ilimleri tahsil etmiştir. Kendisinden çok şey öğrendiği babasını erken yaşta kaybeden İbn Haldûn, 20 yaşına gelmeden Tunus hükümdarı Ebu İshak İbrahim'in baş katibi olmuştur (Yumuk, 1978: 230).

İbn Haldûn için hem Ortaçağın hem de yeniçağın çok önemli bir “umrân ilimci”si diyebiliriz. Onun *Mukaddime* adlı eseri muhteşemiyatı bakımından umrân ilmi yani sosyoloji kapsamındadır (Doğan, 1994: 28). İbn Haldûn *Mukaddime*'de umrân ilmini işlerken, toplumsal yapıyla ilgili hemen hemen bütün müesseseleri ele almıştır (Doğan, 1994: 30). Bunlardan bazıları; göçebelik ve yerleşik hayat, insanların bir arada cemiyetler halinde yaşamaları, yeryüzündeki iklimler ve bu iklimlerin insanlar üzerindeki karakteristik özellikleri, coğrafi bilgiler, peygamberler ve vahiy hakkında açıklamalar yaparak kahinlik, rüya ilmi, asabiyyet kavramı ve bu kavramın devlet ve saltanat bakımından önemi, devlet yönetimi, hükümdarın ve diğer memurların vazife ve sorumlulukları, vergi sistemi olarak sıralanabilir. İbn Haldûn ayrıca şehir hayatı ve bunu etkileyen unsurlar, geçinme ve kazanç elde etme yöntemlerinden de bahsetmiştir. O, ticaret konusunu da bu yöntemler arasında göstererek açıklamıştır.

Bilindiği gibi ticaret insanlık tarihi kadar eski bir geçmişe sahiptir. İlk çağlarda insanlar yeme, içme ve barınma gibi ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla ticaretin en ilkel hali olan “takas” yöntemini kullanmışlar ve “mukayaza” da denilen bu yöntemle ihtiyaç duyulan farklı ürünler, insanlar arasında değiştirilmiştir. Takas yönteminde öne çıkan en büyük güçlük ise iki mal arasındaki değer farklılığı olmuştur (el-Mısri, 1977: 477). Zaman içinde bir malın başka cins bir malla değiştirilmesi var olan ihtiyacı tam olarak karşılamadığı için demir, bakır, bronz, gümüş ve altın gibi değerli madenler belli oranlarda ticari mallarla takas edilmek suretiyle kullanılmaya başlanmıştır (Döndüren, 1993: 97). Değiş tokuşta kullanılan bu değerli madenlerin zaman geçtikçe ticarete önemli bir yer

* Arş. Gör, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ortaçağ Tarihi ABD, ezgungormez@hotmail.com

almaya başlaması ticaretin şeklini değiştirmiş ve günümüzdeki formuna bir adım daha yaklaştırmıştır (el-Mısri, 1977: 478).

Mukayaza ile sadece aynı bölgedeki insanların kendi aralarında yaptıkları alışveriş faaliyetleri, bazı kişilerin bu işi meslek haline getirmesi ile öncekinden farklı bir hal almaya başlamıştır. İnsanları bu tarz bir ekonomik etkinliğe iten temel unsur tabii ki kazanç arzusudur. Ticareti meslek olarak benimseyen kişiler buldukları coğrafya içerisinde en çok ihtiyaç duyulan ürünleri temin ederek bunlar için fiyatlar belirlemiş ve halka sunmuşlardır. Bir ticari malın değerini belirleyen iki şey vardır bunlardan birisi malın üretimi için harcanan emek ve diğeri ise o mala karşı duyulan taleptir (Arslan, 1997: 153). Bir toplumda ekonomik faaliyetler genelde dört kısımda incelenir; üretim, mübadele, tedavül ve tüketim. Ticaret ise; üretim ile tüketim arasındaki aracılık faaliyetleridir (Akşit, 2007: 19). Tüccarlar bu aracılık faaliyetlerini yürüterek kazanç sağlamaya ve bu suretle de zaman içinde ticareti kendi coğrafyalarında geliştirmeye başlamışlardır.

Ticarette kullanılan değerli madenlerin zamanla ihtiyacı tam olarak karşılamaması “para”nın ortaya çıkışıyla sonuçlanmıştır. Devlet tarafından tedavüle çıkarılmış, üzerinde sayı değeri yazılı kağıt veya madenden yapılmış ödeme aracına para denir ve paranın bir değer ölçüsü ve mübadele aracı olarak kullanılması uzun yıllar devam eden bir gelişmenin sonucu olmuştur (Döndüren, 1993: 361).

Ortaçağ İslâm dünyasının gelir kaynakları; fethedilen ülkelerden alınan haraçlar, savaşlardan elde edilen ganimet, özel mülkiyetlerin müsadere edilmesi ve vergiler olarak sıralanabilir (Andıç ve Andıç, 1998:55). Bunlarla birlikte İslâm ülkelerinde dönemin koşullarının büyük çaptaki ticarete uygun halde olduğu bilinmektedir. Şöyle ki Ortaçağda Ortadoğu’da Araplar; Fas, Kuzey Afrika, Hindistan ve Çin ile ticaret yapabilir duruma gelmişlerdir (Lewis, 2010: 218). Emeviler ve Abbâsiler dönemlerinde ise İslâm devletleri dünya ticaretinin büyük bir kısmına hakim olmuşlardır. Müslüman tüccarların bu ticari başarıları ve elde ettikleri önemli pazarlar, Avrupa’daki Hıristiyanların da dikkatini çekmiş, Doğu ile Batı arasındaki ticaret ise X. ve XI. yüzyıllarda –Haçlı seferlerinin de etkisi ile– gerçekleşmeye başlamıştır (el-Mısri, 1977: 480).

Ticaretin tarihî süreci ile ilgili bilgi verdikten sonra esas konumuz olan İbn Haldûn’un ticaret anlayışına değinebiliriz. İbn Haldûn *Mukaddime*’de ticareti “*Bir malı ucuz almak ve aldığı fiyattan fazlasına satmak yoluyla o maldan kâr elde etmek için çabalamaktır*” şeklinde tanımlamıştır (Haldûn, 1988: 494).

Bu tanım sade ve anlaşılır olmakla birlikte ticari faaliyetlerin amacını da tam olarak açıklamıştır. İbn Haldûn bir gün yaşlı bir şahıstan kendisine ticaretin manasını açıklamasını istemiştir ve O şahıs ise; “*Ucuza olanı satın al, pahalı olanı sat, ticaret böylece olmuştur*” diyerek ticareti açıklamıştır. İbn Haldûn da yaşlı adamın bu kısa açıklamasını çok beğenerek ticaretin manasını açıkça izah etti diye anlatmıştır (Haldûn, 1988: 494).

İbn Haldûn ticaretin tanımının yanı sıra bu mesleğin zorluklarından da bahsetmiştir. Ona göre ticaret oldukça zor bir meslektir, bu meslek çoğu zaman kurnazlık ve açgözlülük ile birlikte yürür ve tüccarın kendini bundan koruması çok zordur. Şayet bir tacir daima kurnaz olursa ister istemez bu durum onu etkiler ve kurnazlık bir süre sonra onun huyu haline gelir. Kurnazlık ve şeytanlık ise mürüvvetten uzak huylardır (Haldûn, 1988: 496). O’na göre tüccar amaç edindiği kârı elde edebilmek için bir sürü sıkıntı ve zorluğa katlanacağı gibi ticaretin sonunda sermayesini de tamamen kaybetme riskini de göze almalıdır (Haldûn, 1988: 495). İşte bu yüzden İbn Haldûn “*herkes tüccar olamaz*” demiştir. Ticaretle uğraşabilmek için bazı özelliklere sahip olmak gerektiğini söyleyen İbn Haldûn bu özellikleri şu şekilde açıklamıştır: öncelikle tacir kendi hakkını arayabilen, hesap işlerinde basiret sahibi, pazarlığı çok iyi bilen, aynı zamanda kavgacı ve dövüşken yani yeri geldiğinde münakaşacı olabilen bir kişi olmalıdır. Tacir bu özelliklere sahip olduğu takdirde her zaman hakkını alabilir ve kazancını koruyabilir (Haldûn, 1988: 495). Bu durumda toplumda atılgan ve girişken olmayan bir şahsın ticareti meslek olarak seçmekten kaçınması gerekir diyebiliriz. Bu özelliklere sahip olmayan bir tüccar sermayesini kullanamaz ve hatta bütün parasını dahi kaybedebilir (Haldûn, 1988: 496).

İbn Haldûn’un ticaret tanımını ve bir tüccarda bulunması gereken özellikleri sıraladıktan sonra İslâm’ın bu konudaki öngörülerini inceleyelim. İslâm’da ticaretin teknik olarak var olabilmesi için “niyet ve amel” çok önemlidir. Ticaret niyeti mevcut olduğu ve bu niyet bir amel ile yürütüldüğü takdirde ticaret gerçekleşmiş olur. Mesela bir kişi bir köle satın alsa sonra da onu geri satmaya niyetlense bu niyetini yerine getirinceye kadar ticaret gerçekleşmiş sayılmaz (Sıddıki, 1972: 60). Ticaret kelimesi aslında en basit anlamıyla menfaat değişimi demektir (el-Mısri, 1977:477). Ticareti yapılan şeyler köle, ekin yani hububat, hayvan, silah veya kumaş olabilir. Ticarete önemli olan alınanın değeri ile satılanın değeri arasındaki fazlalıktır ve bu fazlalığın tüccarın geçimi için yeterli olup olmadığıdır (Haldûn, 1988: 494).

İslâm'da kişi, işçi, tüccar, çiftçi, sarraf olarak çalışabilir, bu konuda bir kısıtlama getirilmemiştir sadece kişinin kârını İslâmî kaidelere uygun şekilde kazanarak "helal" hale getirmesi istenmiştir (el-Maliki, 1997:171). Ticaret ise helal olarak yapmayı amaç edinen için oldukça zor ama bir o kadar da kutsal bir meslektir. Ticaretle uğraşp ta bunu helal olarak yapabilenlerin Hz. Peygamber ve şehitlerle birlikte haşr olunacağı rivayet edilmiştir (Yavuz, 1992: 260).

Resulullah (s.a.v.) *"Ey tacirler topluluğu! Muhakkak ki Allaha korkan, iyi ve doğru olanların haricindekileriniz günahkâr ve şerhiler olarak haşr olunacaksınız"* buyurmuştur (Tirmizî, Büyü, 4/C.III/H.1210). Bu hadis ile ticaret mesleğinin zorluğu ve önemi bizzat Hz. Muhammed (s.a.v.) tarafından vurgulanmıştır.

İbn Haldûn'un ticari faaliyetler sırasında yapılmasını uygun bulmadığı bir husus vardır ki bu da ihtikâr olayıdır. İhtikâr sözlükte *"bazı eşyayı fiyatının yükselmesini beklemek amacıyla toplamak ve saklamak"* anlamına gelmektedir (Hammad, 1996:148). İbn Haldûn ihtikâr için *"fiyatların yükselme zamanını kollamak üzere hububatın ihtikârı (saklanması) meş'um¹ bir hadisedir. Akibeti felakettir, onun için stok edilen malın faydası telef olur, hüsrarla neticelenir"* demektedir (Haldûn,1988: 497-498). İbn Haldûn ayrıca ihtikâr yapan kişiye sattığı malın talihsizlik getireceğini söylemektedir. Bu durumla ilgili olarak; *"Muhtekir², batil ve gayrı meşru yollardan halkın parasını almak suretiyle hem toplumsal olarak hem de dinî olarak suç işlemiştir. İhtikâr sebebiyle fiyatı yüksek olan bir gıda maddesini satın almak için fazla para vermiş olan müşterinin canı da bu paranın peşinden gitmiştir. Zira parasını ve malını yok pahasına elden çıkarmıştır"* demiştir (Haldûn, 1988: 497-498). O, ihtikâr yapan kişinin karşısındakinin malını *"cüzi bir karşılıkla ve bir nevi cebir³le almıştır."* şeklindeki açıklaması ile de neden muhtekirin kar edemeyeceği konusuna açıklık getirmiştir (Haldûn, 1988: 498).

Toplumda çok fazla ihtiyaç duyulmasına rağmen gıda maddesini satın alarak fiyatının artması için depolamak yani satmayarak bekletmek anlamına gelen ihtikâr İslâm dinince de haram kılınmıştır (Mutlu, 1990:146; Yavuz, 1992: 220). Bu hususta İhtikârı yani karaborsacılığı yasaklayan birçok hadis mevcuttur (Uner, 2008: 117). Hz. Muhammed (s.a.v.) bu konuda; *"günahkar ve isyankar kimseden başkası ihtikâr yapmaz."* buyurmuştur (İbn Mace, Ticaret, 22). Hz. Peygamberimiz *"Dışarıdan pazara mal getiren rızıklandırılır, karaborsacı ise melundur"* ve başka bir

1 Meş'um : Uğursuz, musibetli, bedbaht anlamına gelmektedir (Devellioğlu, 1962: 755)

2 İhtikâr yapan kişiye "muhtekir" denir (Karakaya, 2005: 190)

3 Cebir : Zorla, zorlayarak, sıkıntı ile, güçlükle anlamlarıdır (Devellioğlu, 1962: 158)

hadisinde ise; “*Kim yiyeceklerde Müslümanlara karaborsacılık yaparsa Allah onu iflas ettirir, cüzam gibi pis hastalıklara uğratar*” diyerek ihtikârı kesin bir şekilde yasaklamıştır (İbn Mace, Ticaret II: 728).

İbn Haldûn ihtikârın yasaklanmasını sadece gıda maddeleri ile sınırlamıştır. Bunların dışında kalan şeyler için böyle bir zorunluluk yoktur şeklinde açıklamıştır (Haldûn, 1988: 498). Kişinin mal stoklaması kıtlık zamanında olur ve ancak topluma zarar verirse ihtikâr olur. Yoksa bolluk zamanında çok mal alıp depoda bulundurmamak stokçuluktur ve bu durum karaborsa sayılmaz. İhtikâr yapan kişi toplumda zaruri bir ihtiyacın gereği olan ticari malını sırf fiyat artışı için stoklamıştır. İhtikârın haram kılınmasının sebebi toplumun bundan zarar görmesidir (Atalay, 2003: 85; Mutlu, 1990: 146; Bilge, 1984: 20)

Bir depolama olayının ihtikâr sayılabilmesi için depolanan malın satın alınmış bir gıda maddesi olması, piyasada darlık bulunması ve yeterli sürenin geçmesi gerekmektedir (Döndüren, 1993: 636). Bu süre kesin olmamakla birlikte 30 ile 40 gün arasındadır. Kuran ve hadiste ihtikâr için belirlenmiş bir ceza bulunmazken cezanın çeşidi ve miktarı her dönem toplumu yönetenlere bırakılmıştır (Döndüren, 1993: 636).

İslâm alimlerinin bir kısmına göre ihtikâr yapılması sadece gıda maddeleri için değil toplumun ihtiyacı olabilecek tüm ürünler için yasaklanmıştır (Yavuz, 1992:222). Çünkü toplumun sadece gıda maddelerine değil diğer bütün ticari ürünlere de ihtiyacı vardır ve yokluğundan zarar görmektedir. Depolanması toplumun zararına olan her çeşit malda ihtikâr vardır diyebiliriz. İhtikâr sıkıntı içinde olan insanları istismar etmek anlamına geldiği için İslâm dinince uygun bulunmamıştır. Çünkü toplumun genel refahı İslâm’da her zaman önde tutulmuştur (Arslan, 1994:102-103; Şener, 2011: 90; Akşit, 2007:58).

İhtikar olayını açıkladıktan sonra İbn Haldûn’un ticaretle uğraşan kişinin kârını arttırması için önerdiği yöntemlerden bahsedelim. Bunlardan birisi tüccarın malını başka bir yere nakletmesidir. Ancak bu konuda İbn Haldûn oldukça titiz davranmış, bir tacirin satmayı düşündüğü bir ticari eşyayı, ahalide herkesin o mala ihtiyaç duyduğunu bile bile bir yerden başka bir yere götürmesini basiretsizlik olarak değerlendirmiştir. Ticari mal nakliyatına sadece bulunulan yerde o mala rağbet olmaması halinde müsaade edilmiştir. İbn Haldûn bu konuyla ilgili “*ticari malları ihtiyaç olduğu halde başka yere nakleden tacirin pazarına kesat gelir*” demektedir (Haldûn, 1988: 496-497). O’na göre basiret sahibi tacirin, ihtiyaç duyulan bir malı naklettiği zaman da sadece orta kalitede olanları nakletmesi gerekmektedir. Çünkü; her çeşit ticaret malının yüksek kalite-

tede ve pahalı olanlarını satın almak, az sayıda da olsalar servet sahiplerine ve hanedanlığın çevresini teşkil eden kişilere mahsustur (Haldûn, 1988: 497).

İbn Haldûn'a göre bir tüccarın kârını arttırmak için başvuracağı yollardan bir diğeri de "veresiye satış" tır. O'na göre ticaretle uğraşan kişinin sermayesi elinde peşin olarak bulunmalıdır. Tüccar elindeki sermaye ile malını aldıktan sonra bu malı peşin veya veresiye olarak satabilir (Haldûn, 1988: 495). Tüccar malını peşin sattığı fiyattan biraz daha fazlasına veresiye olarak da satabilir ancak müşteri de aldığı malın bedelini zamanında ödemelidir. İbn Haldûn tüccarı veresiye satış konusunda uyarmayı da ihmal etmemiştir. Sattığı malın bedelini zamanında alamayan tüccarın zarara uğrayacağını, eğer tüccarın elinde alacağı ile ilgili yazı senet ve şahadet yoksa müşterinin inkar etmesi halinde tüccarın sermayesi tamamen elden gideceğini belirterek bu konuda oldukça dikkatli olunması gerektiğini söylemiştir (Haldûn, 1988: 495).

İslâm dini de ticarete veresiye satışa izin vermiş ancak borcun zamanında ödenmesi konusu üzerinde önemle durmuştur. Bu konuda Kuran-ı Kerim ve hadislere baktığımızda çok sayıda örnek bulabilmekteyiz. İslâm'ın bu konudaki tavsiyeleri arasında darda kalan borçluya müsaade edilmesi konusu dikkati çekmektedir. İslâmî inançta darda kalan borçluya mühlet vermek, Allahın rızasını kazanmanın vesilelerinden sayılmıştır (Çelik, 2002:73; Mutlu, 1990: 36; Günenç, 1994: 29).

Kur'an-ı Kerim'de Bakara suresinde; *"Eğer borçlu darlık içinde ise, eli genişleyinceye kadar ona mühlet vermek gerekir. Eğer gerçekleri anlarsanız bunu sadakaya veya zekata saymak sizin için daha hayırlıdır"* (Bakara, 280) denilerek bu konuya açıklık getirilmiştir.

İbn Haldûn'a göre pazardaki fiyat istikrarı da ticari faaliyetler açısından oldukça önemlidir. Pazardaki fiyatların aşırı derecede düşük olması tüccarın kazancına engel olur keza aşırı derecedeki pahalılık da aynı neticeyi meydana getirir. Bu yüzden ticari ürünlerin piyasasındaki istikrarı hem tacirler için hem de halk için oldukça önemlidir. Pazarda belli zamanlarda temel gıda maddelerindeki ucuzluk makbul bir durumdur çünkü bu ürünlere duyulan ihtiyaç geneldir ve fiyatının ucuz olması kâr oranını değiştirmez. İster zengin ister fakir olsun herkes gıda maddelerini satın alacağı için bunların ucuz olması toplumda bulunan yoksullar için faydalı bir durumdur. Yoksulların alım gücünün artması toplumda huzur ortamının oluşmasına da yardımcı olur (Haldûn, 1988: 499). İbn Haldûn bu konuya yine toplumsal açıdan yaklaşmıştır ve değerlendirmelerini bu doğrultuda yapmıştır diyebiliriz.

İbn Haldûn, *Mukaddime*'sinde tüccarda bulunması gerekli olan bazı özellikleri de açıklamıştır ve bunların başında dürüstlük gelmektedir. O'na göre ticari muamelelerde dürüst olmak çok önemlidir ancak tacirler arasında dürüst kişiler bulmak oldukça zordur. Müşteriyi kandırmak, ölçüde ve tartıda hile yapmak ticarete olmaması gereken şeylerin başında gelirken tacirler sık sık bu yola başvurmuşlardır (Haldûn, 1988: 495). İslâm dininde dürüstlük konusuna oldukça önem verilmiştir. Kuran ve hadislerde de sık sık dürüstlük konusuna değinilmiştir. İslâmî kaideler ışığında ticaret yapmak isteyen Müslüman bir tüccara yakışan davranış sözünde durması, alışverişte verdiği sözlerin tam olarak yerine getirilmesidir (Mutlu, 1990: 86).

İslâm'da çalışmak içtimai ve iktisadi hayatın temelini oluşturmaktadır. İslâm her zaman çalışkan olmayı ve helal yollardan rızıkını kazanmayı, kazandığı bu rızıkla da cömert olmayı emretmiştir (Kutup, 1967: 48; Demir, 2002: 82). Müslüman bir tüccarda bulunması gereken özellikler; doğruluk, güvenilirlik, sözleşme ve vaatlere bağlı kalmak, insanlarla olan ilişkilerdeki güzellik, ödeme güçlüğü çekenlere süre tanımak, borç ve diğer hakların tesliminde ihmalkar davranmamak olarak sıralanabilir (Afffane, 2012: 366; Köse, 2012: 63).

Kuran-ı Kerim Müminin Suresinde; *"Yine onlar ki, emanetlerine ve verdikleri sözlere riayet ederler"* (Müminin, 8) şeklindeki ayette verdiği söze sadık kalmanın önemi anlatılmıştır. İsrâ Suresinde ise; *"Yetimin malına, rüşdüne erinceye kadar, ancak en güzel bir niyetle yaklaşın. Verdiğiniz sözü de yerine getirin. Çünkü verilen söz, sorumluluğu gerektirir."* ve *"Bir şey ölçtüğünüz vakit ölçeceği tam tutun, tarttığınız şeyi doğru teraziyle tartın. Bu, hem daha hayırlıdır size, hem sonucu daha güzeldir."* (İsrâ 34-35) şeklindeki ayet yine sözünde durma konusu ile ilgilidir.

İbn Haldûn'a göre, iktisadi şartların bozuk, ticari hayatın ölçüsüz, tüketimin dengesiz, üretimin gelişi güzel, gelir dağılımının adil olmadığı, kâr getiren ve kazanç sağlayan kaynakların eşit bir şekilde paylaşılmadığı toplumlarda sağlam bir ahlaki hayatın ve refahın sağlanmasına imkan yoktur (Haldûn, 1988: 149). Dürüstlüğün ticarete uygulanma şekli olan ölçü ve tartıda adalet diğer bir önemli husustur. İslâm dini her alanda güven ortamını savunduğundan dolayı ticarete ölçü ve tartının alınması konusu üzerinde de önemle durulmuştur (Köse, 2012: 65; Yavuz, 1992:192; Mannan,1973: 277; Akşit, 2007: 26-37). Müslüman bir tacir her şeyden önce dürüst ve güvenilir olmalıdır. Tüccarın ticari muamelelerde verilen sözlerin yerine getirmesi ve vadesi belirlenen borçları süresi içerisinde ödenme konusunda titizlik göstermesi onun toplumdaki ticari

itibarı açısından da oldukça önemlidir (Çelik, 2002: 63). Tüccarın doğru sözlü ve güvenilir olması gerektiği hadislerde belirtilmektedir. Doğru ve güvenilir olanların cennette peygamberler ve şehitlerle birlikte beraber olacağı müjdelenmiştir. (Uner, 2008: 117)

Dürüstlük konusu ile ilgili olarak Peygamberimiz (s.a.v.) ile bir buğday satıcısı arasında geçen bir olay Tirmizî tarafından şu şekilde nakledilmiştir. Hz. Muhammed (s.a.v.) pazarda dolaşırken bir buğday satıcısının yanına gider ve ellerini buğday yığınının içine daldırır. Elleri ıslanan Hz. Muhammed (s.a.v.) bunun üzerine satıcıya *“Bu nedir?”* diye sorar. Satıcı ise yağmurdan ıslandığını söyleyince peygamberimiz *“ıslananı üste çıkar ve halk görsün”* der ve *“bizi aldatan bizden değildir”* diyerek dürüstlüğün önemini bu şekilde vurgulamıştır (Tirmizî, Büyü, 74/C.III/H.1315). Yine Hz. Muhammed (s.a.v.) ; *“Sattığı malda hastalık veya eksiklik olup da bunu müşteriye söylememek helal değildir, haber verilmesi gerekir”* buyurmuştur (Beyhaki, C.V. S. 320).

Dürüstlüğün yanı sıra tüccarda bulunması gereken başka özellikler de vardır. İbn Haldûn'a göre eğer bir tacir, müşterileri ile kavga edercesine münakaşalar yapmak, onları kandırmak ve paralarını hak etmeden almak, sattığı ürünlerin bedelleri konusunda evet ve hayır diyerek yalan yere yemin etmeyi adet haline getirmek gibi huylara alışırsa simsarlardan daha kötü bir huy edinmiş olur. Tacirler arasında yüksek ahlaki ve dinî vasıflara sahip olanlar muhakkak vardır ama bu gibi tacirler toplumda çok nadir görülmektedir (Haldûn, 1988: 496).

İslâm dini de tüccarların kaçınması gereken davranışlardan bahsetmiştir ve yalan yere yemin etmek de bu davranışlardandır. Yemin; söylenen söze kuvvet vermek amacıyla kullanılan bir ispat ihtiyacıdır. Yemin İslâm itikadı içerisinde hoş karşılanmaz çünkü söylenen söze yada yapılan vaade Allah şahit tutulmuş olmaktadır ve yerine getirilmemesi sonucu oluşan günah da büyüktür (Mutlu, 1990:90). Yalan Müslümanlar için kati surette yasaklandığı gibi yalan yere yemin etmeye *“yemin-i ğamus”* denir ve bu yemin Müslüman'ın malına haksız bir şekilde el konulmasına alet olan yemin şeklidir (Affane, 2011: 45).

Hz. Peygamberimiz (s.a.v.); *“Ticarette yalan yemin, tüccarın zannınca mala rağbeti artırır ancak gerçekte yemin kazancı götürür”* buyurmuştur (Buhârî, Büyü, 26). Aynı hadis Tirmizî tarafından da *“Siz alışverişte yalan yere yemin etmekten sakının, çünkü o satışı teşvik eder, sonra da bereketi yok eder”* şeklinde nakledilmiştir (Tirmizî, Büyü, 5/C.III/H.1211).

Alışverişte yalan yere yemin etmek satılan malda olmayan bir özelliğin olduğunu iddia ederek, bir kusurunu gizleyerek veya kendisine pahalıya mal olduğunu söyleyerek müşteriyi kandırmaktır. Şüphesiz yalan yere edilen yemin ticaretin dışında olduğu gibi ticarete de haramdır ve son derece günahtır. Yalan olmasa bile satış esnasında yemin etmek doğru değildir, ağızdan yanlışlıkla çıksa bile yeminin mesuliyeti büyüktür (Mutlu, 1990: 91; Güneç, 1994: 21; Mannan, 1973: 276; Atalay, 2003: 83).

Bakara suresinde; “Allah adına yaptığınız yeminler; iyilik yapmak, korunmak, insanlar arasını düzeltmek gibi konularda size engel olmasın. Allah Semi’dir, Aliym’dir. Allah sizi, yeminlerinizdeki boş sözlerden dolayı muaheze etmez (sorumlu tutmaz), fakat kalplerinizin kazandığı şeylerden (negatif derecelerden, şerlerden, günahlardan) sizi muaheze eder (sorumlu tutar). Ve Allah, Gafur’dur, Halim’dir.” (Bakara, 224-225) yemin konusu açıklanmıştır.

Ticaret hayatında insanlar arasında adaletin temini için eski zamanlardan bu yana birtakım simgeler kullanılmıştır (Polat, 1978: 55). Adaletin simgesi olarak genellikle terazi kullanılmıştır. Adalet demek denge demektir, toplumlar da ancak bu adalet dengesi ile var olabilirler. Eğer bir toplumda denge bozulursa o toplum helak olmakla karşı karşıya kalır (Yavuz, 2011: 111). Şuayb Peygamber zamanında yaşamış Medyen halkı ile Eykeliler bunun örneklerindedir. Nitekim Onlar ticaretle uğraşmış ve alışverişlerinde muhakkak hile yapmışlardır. Yiyecek maddelerini ihtikâr yaparak ölçü ve tartıyı haksız bir şekilde kullanmışlar ve helak olmaktan kurtulamamışlardır (Yavuz, 2011: 114; Polat, 1978: 58).

İbn Haldûn’a göre toplumda gelir ve servetin oluşması üç ana öğeye dayanır: Ücret, kâr ve vergi. Dolayısıyla servet dağılımı da; emeğe sahip olanlara, kâr elde edenlere ve devlete göre dağılmaktadır. “*Servet sarf edilmeden, hazinelerde saklanarak artmaz*” sözü ile ekonomideki canlılığın ve refahın, paranın dolaşımı ile süreceleceğini belirtmektedir. Dağılımın hakkaniyetle gerçekleşmesi de “azalmayan ücretin, pazara döneceği; pazardaki kazancın kara dönüşeceği, artan kârın da vergiye dönüşeceği” döngüsünü sağlayacaktır (Falay, 2002:21).

Sonuç olarak İbn Haldûn’un *Mukaddime* adlı eserini referans alarak ticaretle ilgili fikirlerini İslâmî açıdan değerlendirdiğimiz bu çalışmamızda “İbn Haldûn’a göre Müslüman bir tüccar nasıl olmalı?” sorusuna cevap aradık ve çalışmamızı bu doğrultuda tamamladık. Müslüman bir Tüccar her şeyden önce toplumda kendisine güven duyulan ve sözüne itimat edilen bir kişi olmalıdır. Müslüman bir tacir, verdiği sözleri tutan, müşteriyi

hiçbir suretle aldatmayan, ölçü ve tartıda her zaman adil davranan –ki İslâm'ın öngörüsü müşteriye her zaman az bir miktar da olsa fazla mal vermekten yanadır– karaborsacılık gibi toplumu zarara uğratacak eylemlerden kaçınan, merhametli olmayı elden bırakmayarak kendisine borçlu olana müsaadeli davranan kişidir. Onların kazanmayı amaç edindiği ilk şey “kâr” değil “Allah rızası” olmalıdır ve tüccar Peygamberimiz (s.a.v.)'in mesleğini icra ettiğini hiçbir zaman aklından çıkarmamalı, bu sorumluluğun farkında olarak mesleğini sürdürmelidir.

KAYNAKÇA

- Affane, H. 2011. *Müslüman'ın Ticaret Ahlakı*, çev. Servet Bayındır, Polen Yayınları, İstanbul.
- Affane, H. 2012. *Fıkhi ve Ahlaki Yönleriyle İslâm'da Ticaret*, çev. Servet Bayındır, Polen Yayınları, İstanbul.
- Akşit, C. 2007. *İslâm'da Ticaret Prensipleri*, Birun Yayınları, İstanbul.
- Andıç, M. F. ve Andıç, S. 1998. *Mali Sosyolojiye İlişkin Bir İnceleme*, T.C. Marmara Üniversitesi Maliye Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayın No:10, Prof. Dr. Salih Sanver'e Armağan, İstanbul.
- Arslan, A. 1997. *İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Yayınları, Ankara.
- Arslan, H. 1994. *İslâm'da Tüketici Hakları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- Atalay, H. 2003. *İslâmî Ölçülerle Ticaret Ahlakımız*, Ribat Yayınları, No:12, Konya.
- Beyhaki, 2007. Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali b. Mûsâ Ebû Bekr el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kebir*, 5 Cilt, (H 458), Beyrut.
- Bilge, M.K. 1984. *İslâm Ticaret Ahlakı ve Ticaret Hayatı (Hadislerle Narh-İhtikar ve Satış Fiyatının Teşekkülü)*, Şelale Yayınları, No:32, İstanbul.
- Buhârî, 1982. Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Camî'us-Sahîh*, (I-VIII), Çağrı Yayınları, İstanbul
- Çelik, M. 2002. *Ticaret Ahlakı*, Misak Yayınları, Ankara
- Demir, F. 2002. *İslâm Ahlakı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.
- Devellioğlu, F. 1962. *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Doğu Matbaası, Ankara.
- Doğan, Ö. 1994. *Tarih Felsefesi*, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul.
- Döndüren, H. 1993. *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali*, Altınoluk Erkam Yayınları, İstanbul.
- el-Maliki, A., 1997. *İdeal Ekonomi Politikası*, çev. Muhammed Hanifi Yağmur, Taha Yayıncılık, Ankara.
- Erdogdu, M.S. 1994. *İslâm Ekonomisinde Gelir ve Sermaye*, Sebil Yayınları, İstanbul.
- Eren, Ş. 2012. *Ticaret Ahlakı*, Mavi Ofset, İstanbul.
- el-Mısri, A. 1977. *İslâm'da Ticaret Adabı*, çev. Ramazan Şimşek, *el-Va'yu'l-İslâmî Dergisi*, Sayı:150, Temmuz 1977, Kuveyt, ss. 476-484

- Falay, N. 1987. *İbn Haldûn'un İktisadi Görüşleri*, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi, Maliye Enstitüsü Yayın No:2420/409/58.
- Güneş, H. 1994. *İslâm'da Ticaret*, Faisal Finans Kurumu Kültür Yayınları 4, Hilal Matbaası, İstanbul.
- Haldûn, İbn. 1988. *Mukaddimetü'l-İbn Haldûn*, Beyrut, 1988
- Haldûn, İbn, 1998. *Mukaddime*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, C.II, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Hammad, N. 1996. *İktisadi Fıkah Terimleri*, çev. Recep Ulusoy, İz Yayınları, İstanbul.
- İbn Mace, Tarihsiz, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid (v.886), *es-Sünen*, Daru İhya, 2. Cilt, Beyrut
- Karakaya, İ. 2005. *Kırk Hadisle Ticaret*, Kitap Neşriyat Dağıtım, Ankara.
- Köse, S. 2012. *İslâm İş ve Ticaret Ahlakı*, İgiad Yayınları, İstanbul.
- KUR'AN-I KERİM**
- Kutup, S. 1967. *İslâm ve Kapitalizm Çatışması*, çev. Mustafa Uysal, Ülkü Basımevi, Konya.
- Lewis, B. 2010. *Ortadoğu*, çev. Selen Y. Kölay, Arkadaş Yayınları, Ankara.
- Mannan, M.A. 1973. *İslâm Ekonomisi Teori ve Pratik*, çev. Bahri Zengin, Fikir Yayınları, İstanbul.
- Mutlu, İ. 1990. *Günümüz Meseleleri, Faiz-Ticaret*, Yeni Asya Gazetesi Neşriyatı, İstanbul.
- Polat, A. 1978. *İslâm'da Ticaret Hukuku*, Sabah Kültür Yayınları, İstanbul.
- Sıddiki, S.A. 1972. *İslâm Devletinde Mali Yapı*, Fikir Yayınları, İstanbul.
- Şafak, A., 1990. *İslâm Hukukuna Göre Alışverişte Vade Farkı ve Kar Haddi*, İlmî Neşriyat, İstanbul.
- Şener, A. 2011. *İslâm'da Ticaret Rehberi*, Tekbir Yayınları, Sakarya.
- Tabakoğlu, A. 2005. *İslâm İktisadı*, Toplu Makaleler II, Kitapevi Yayınları, İstanbul.
- Tirmizî, 1965. Ebu İsa Muhammed b. İsa (v.892), *Camii's-Sahih*, 5 Cilt, Beyrut
- Uner, E. 2008. *İslâm'da Ticaret Ahlakı ve Helal Kazanç*, Yasin Yayınevi, İstanbul.
- Yavuz, H. 2011. *Ticaret ve Helal Kazanç Hakkında Kırk Hadis ve Açıklaması*, Enes Sarmaşık Yayınları, İstanbul.
- Yavuz, Y.V. 1992. *Çalışma Hayatı Ve İslâm*, Tuğra Neşriyat, İstanbul.
- Yumuk, R. 1978. *İbn Haldûn'da Devlet Anlayışı*, Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, C. 3, S. 1-2, İşletme Dergisi.

V. OTURUM

İBN HALDÛN'DA TEOLOJİ

Erkan YAR*

Teoloji; Allah'ın varlığı ve evrenle ilişkisini inceleyen bir bilimdir ki bu ilim İslâmî ilimler içerisinde “kelâm ilmi” olarak adlandırılmaktadır. Ancak tarihsel süreçte kelâm, genel olarak ekollerin teolojisi olarak varlık bulmuş, ekollerden bağımsız olarak gelişen bir düşünce de ya kendisi sonradan bir ekolün teolojisine dönüşmüş ve tarihsel alanda varlığını devam ettirememiştir. Tarihsel bir kişiliği kelâmcı olarak nitelemek, her şeyden önce onun bu alanda özgün düşünceler geliştiren bir kişilik olmasını gerektirir.¹ Ancak kelâm ilmi bütün diğer ilimler için temel olma özelliği taşıdığından, her alimin düşüncesinde teoloji mutlaka vardır. İbn Haldûn'un teolojik görüşlerine yer verdiği *Lübâbu'l-Muhassal fi Usûli'd-Din* adlı eseri mevcuttur. Ancak bu eser Râzî'nin *Muhassal* adlı eserinin özeti konumundadır.² İbn Haldûn'un teolojik görüşlerini asıl olarak onun *Mukaddime* adlı eserinden ortaya koymaya ve değerlendirmeye çalışacağız.

1. İbn Haldûn ve Kelâm İlmi

İbn Haldûn Kelâm ilmini “imani akaidin akli delillerini içeren ve selef mezhebinden ve itikatta Ehl-i Sünnet'ten ayrılan bidatçıları reddeden bir ilim”³ şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanım ile kelâm ilmine iki görev ve-

* Prof. Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 İbn Haldûn'un kelâm görüşleri konusunda iki çalışma bulunmaktadır. Bunlar da; Abdullah Hacibekiroğlu'nun “İbn Haldûn'un Kelâmcılığı” adlı yüksek lisans tezi ve Mona Ahmed Ebû Zeyd'in “el-Fıkru'l-Kelâmî İnde İbn Haldûn” adlı çalışmasıdır. Bkz. Abdullah Hacibekiroğlu, *İbn Haldûn'un Kelâmcılığı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Elazığ 2008; Mona Ahmed Ebû Zeyd, *el-Fıkru'l-Kelâmî İnde İbn Haldûn*, Beyrut 1997.

2 Herhangi bir teoloji sistematik olmak zorundadır. Sistematik bir teoloji de ancak bu konuda telif edilmiş bir eserde varlık bulabilir. İbn Haldûn'un sistematik kelâm alanında telif edilmiş bir eseri olmadığından, onun görüşlerini sistematik teolojinin temel konularıyla ilişkili olarak inceleyeceğiz. Bu sistematik teoloji de, tarihsel sistemlerden olan Mu'tezile veya Ehl-i Sünnet sistematiklerinden birisiyle ifade edilebilirdi. Ancak İbn Haldûn'un özgün bir sistemi olmadığından onun teolojisini nedensellik ilkesine uygun olarak inşa edilen Tanrı, melek (tabiat kanunları), insan, elçi, kitap, diriliş şeklindeki bir sistem ile inceleyeceğiz. Onun eserleri arasında yer alan *Lübâbu'l-Muhassal fi Usûli'd-Din* adlı eseri asıl olarak onun görüşlerini yansıtmamaktadır. İbn Haldûn, bu eserini Fahrettin Râzî'nin *Muhassal* adlı eserini özetlemek ve Nasîru'd-Din Tûsî'nin görüşlerinden eklemeler yapmak suretiyle oluşturduğunu ifade etmektedir. Bkz. İbn Haldûn, Abdurrahmân, *Lübâbu'l-Muhassal fi Usûli'd-Din*, thk. Abbâs Muhammed Hasan Süleymân, İskenderiyye 1996.

3 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/580, 550; İbn Haldûn'un *Mukaddime* adlı eseri, *Kitâbu'l-İber* adlı eserine yazdığı giriştir. *Mukaddime*'nin Türkçeye pek çok tercümesi yapılmıştır. Bu

rildiği görülmektedir. Birincisi imani akaidin akli delillerini oluşturma ve diğeri de Selef ve Ehl-i Sünnet ekolünden uzaklaşanlara cevap vermektir. Ancak İbn Haldûn'un dinsel inançların akli temellerini inşa etmek gibi bir yöntemi izlemediği fakat Selef ve Ehl-i Sünnet mezhebinden uzaklaşanlara cevaplar verdiği görülmektedir. Bu tanımda, İbn Haldûn'un "imani akaid" derken Selef ve Ehl-i Sünnet akaidini kast ettiği açıktır. Bu durumda bu ekolün akaidi İslâm akaidi olarak kabul edilmektedir. Ancak Selef ve Ehl-i Sünnet ekollerinin imani akaidin akli delillerini ortaya koyma gereksinimlerin açıklanması kaçınılmazdır. Bu gereksinim bu ekolün akaidinin akli delillerinin inşasına gereksinim duyduğu anlamında değildir. Çünkü selef yöntemi akidi sorgulamaksızın metinde/*nass* olduğu gibi kabul etmeye dayanmaktadır. Bu yöntem Ashabu'l-Hadis kelâm ekolünün görüşlerinde açıktır. Ayrıca bu ekole mensup alimler kelâm karşıtı söylem geliştirmiş ve kelâmı da "yerilen kelâm" olarak nitelmişlerdir.⁴ Bununla birlikte Eş'arî gibi kelâm ilmi ile uğraşmayı uygun görenler mevcuttur⁵ ve kelâm ilmi Eş'arîliğin gelişim sürecinde önemli bir yer edinmektedir. Selefin kelâm ilmine gereksinim duyması, aslında diğer ekollerin akli kullanması ve bu nedenle de salt imana dayanan selef inançlarının akli temellerinin oluşturma gereksiniminden ortaya çıkmaktadır.

İbn Haldûn bu tanımda "imani akaid" ile iman nesnelere kast etmektedir. Teklifi bedensel ve zihinsel/*kalbî* şeklinde tasnif ettikten sonra, zihinsel kısmını iman yani inanılması gereken ve inanılması gerekmeyenler olduğunu belirtmekte ve bunların da zat, sıfatlar, haşır, naim, azab ve kader olduğunu söylemektedir. Ancak İbn Haldûn'un kelâm ilminin "selef mezhebinden ve itikatta Ehl-i Sünnet'ten ayrılan bidatçıları reddeden bir ilim" tanımlaması ise kelâm ilminin savunma görevi ile başkalarının inançlarını olumsuzlama görevini üstlenmiş bir ilim olarak tanımladığını göstermektedir. Bununla bağıntılı olarak da kelâmcı ötekilerini reddederken, aslında kendi inançlarını da savunmuş olmaktadır. Bu durumda da Müslüman teolojisi, başlangıçta diğer din ve inançlara karşı İslâm akaidini savunmak amacıyla doğmuşken, bu yaklaşımda fir-

çalışmamda bu eserin *Divânü'l-Mübtedei ve'l-Haber'i fi Târihi'l-Arab'i ve'l-Berberi ve Men Âsarahum Men Zevî'sh-Şe'ni'l-Ekberi*, (Thk. Halil Şehâde, Beyrut 1988) adlı baskısını kullanmayı tercih ettim.

4 Bu konuda bkz. Hervî, Muhammed b. Ali el-Ensârî, *Zemmu'l-Kelâm ve Ehlühu*, el-Medinetu'l-Munevvere 1998.

5 Eş'arî, kelâm ilmi ile uğraşmanın uygunluğu üzerine yazdığı eserinde, bir grup insanın cahilliği sahip oldukları şeylerin en değerlisi olarak kabul ettiklerini, onlara din hakkında inceleme ve araştırma yapmanın ağır geldiğini, onların kolaylık ve taklide eğilim gösterdiklerini, din konusunda araştırma yapanları kınadıklarını ve onları sapkınlıkla nitelendiklerini, hareket, sükun, cisim, araz, renkler, oluşlar, cüz, tafra ve Allah'ın sıfatları konusunda konuşmanın bidat ve dalalet olduğunu iddia ettiklerini belirtmektedir. Bkz. Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali B. İsmâil, *Risâletü'n fi İstihşâni'l-havd'i fi İlmi'l-Kelâm'i*, trs, 87-88.

kaların inançlarını olumsuzlayan bir ilme dönüşmektedir. İşte fırkaların inançlarını reddeden yazınların doğması ve gelişmesi ve hatta teolojinin başkalarının inançlarını reddeden bir ilme dönüşmesi de bu gerekçeden ortaya çıkmaktadır. Gazâli de kelâm ilminin amacını "Ehl-i Sünnet akaidini korumak ve bidat ehlinin akaidi bozmasına karşın beklemek"⁶ olarak belirlemektedir.

İbn Haldûn kelâm ilminin ilahiyat ile karışmasını olumsuz bir durum olarak nitelemektedir. Ona göre *Şifa* ve *Necât* adlı eserlerinde İbn Sînâ ve İbn Rüşd, Aristo'nun eserlerini özetlemiş ve Gazâli ise onlara reddiye yazmıştır. Sonra gelen kelâmcılar ise ilahiyat ve felsefe arasındaki konu benzerliğinden dolayı felsefeyi kelâma karıştırmışlardır. Bununla bağıntılı olarak da ilahiyat ve felsefenin konuları ve problemleri benzer hale ve ikisi tek bir ilim haline gelmiştir.⁷ Felsefe ve kelâm ilişkisine dair onun bu görüşleri, kelâm ilminin gelişim evreleri dikkate alındığında doğrudur. Ancak kelâm ilminin felsefe ile karışması ve onunla konu ve anlam olarak birliktelik arz etmesi, asıl olarak kelâm ilminin İslâm inançlarını diğer din mensuplarının inançlarına karşı savunma ihtiyaçlarından ve diğer din mensuplarının da kendi inançlarını akli temellerde savunmalarından ortaya çıkmıştır. Ona göre kelâm ilminin problemleri şeriatın alınan akâiddir ki selef bu akaidi akla atıfta bulunmaksızın ve sadece onun ispat edilir olması anlamında akla güvenmeksizin yapmıştır. Kelâmcıların akâid konusunda akli delillerle istidlal etmeleri, akıl vasıtasıyla ilim ve bilgi elde amacıyla değildir. Kelâmcılar ancak selefın kabul ettiği ve inandığı akâidin doğruluğunu kabul ettikten ve inandıktan sonra akli deliller ararlar.⁸ Bu bakış açısı, iman ettikten sonra inançların akli temellerini inşa etmek için akla gereksinim duyulabileceğini açıklamaktadır. Bu durumda "iman etmek için düşünmek" yöntemi yerine "imanı desteklemek için düşünmek" yönteminin geçerli olması anlamındadır. Halbuki iman başlangıç değil, sondur. Çünkü bu durumda iman, akli temellerden soyutlanmış salt anlama dönüşmektedir.

İbn Haldûn'u bu bakış açısına iten neden akıl-nakil ilişkisini Selef ve Ehl-i Sünnet'te olduğu biçimde açıklama arzusudur. Ona göre şeriat sahibinin kavramaları akli düşünce yoluyla elde edilen kavramalardan, alanının geniş olması nedeniyle daha geniştir. Şeriat sahibinin bilgileri ilahi nurların yardımıyla elde edildiği için akli bilgilerden üstündür ve onunla elde edilen bilgileri kuşatır. Onlar zayıf olan akli düşüncelerin ve onunla kuşatılmamanın altında yer almazlar. Şari, bize bir konuda doğruyu

6 Gazâli kelâm ilmine olan gerekliliği açıklarken "Ehl-i Sünnet'in kalplerini şüphelerden arındırmak" demektedir. Bkz. Gazâli, Ebû Hâmid, *el-İktisâd fil-İtikâd*, Beyrut 2004.

7 İbn Haldûn, *age*, 1/653.

8 Bkz. İbn Haldûn, *age*, 1/654.

gösterdikten sonra onu akılla elde edilene öncelermeliyiz, akıl olmaksızın ona güvenmeliyiz ve onu doğrulamak için akıl ile bilgi elde etme yöntemini belirlememiz gerekir. İnanç ve bilgi olarak bize emredilenlere dayanmalıyız ve anlamadığımız konuları da Allah'a havale etmeliyiz ve akli ondan soyutlamalıyız"⁹ Dinsel konularda akli bilgi kaynağı olarak kabul etmemek ve faydacı bir amaçla inançların dinsel temellerini inşa etme sürecinde akli kullanmak ve anlaşılmayan konularda akli kullanmak, son merhale olarak Allah'a havale etmek/*tefvid* ile sonuçlanmaktadır.

2. Allah'ın Zatı, Sıfatları ve Fiilleri

Bir teoloğun insanı çözümlmeden önce Tanrı'yı çözümlmeye çalışması; bu yöntem gereği insanın zatını açıklamadan Tanrı'nın zatını ve insanın fiillerini açıklamadan Tanrı'nın fiillerini açıklamaya çalışması tutarsızdır. İbn Haldûn, Allah'ın varlığına ilişkin delilleri *Lûbab*'da zikretmekte, *Mukaddime*'de ise kelâm ilmi hakkındaki bölüme tevhidin akaidin özü olduğu tümcesi ile başlamakta ve ardından Allah'ın varlığının delillerini onun "sebeplerin sebebi" olması ilkesine dayandırmaktadır. O, "ister kişilerden ve isterse insan ve hayvan fiillerinden olsun varlıklar alemindeki olaylar, adetin oluşması ve varlığının gerçekleşmesi için kendisinde önceki bir nedeninin olması gerekir. Bütün bu sebepler hadistir ve ondan önce başka bir nedenin olması gerekir. Bu nedenler onları var eden ve yaratan "nedenlerin nedenine" varıncaya kadar uzayıp gider"¹⁰ derken, nedensellik ilkesini açıklamaktadır. Ancak o, insanın bu sebeplerin bilgisine sebeplerin genişliği ve çokluğu nedeniyle aklın kavramada yetersiz kalacağı ve bu nedenle de kişinin dalalete düşmekten geri durmayacağı endişesini taşımaktadır. Bu nedenle de gerçek olan nedenlerin nedenine ulaşmak için akıl yetersizliği nedeniyle gerçek olan nedenlerin nedenini kavramadan nedenlerden birinde duracaktır. Bunun içindir ki Allah, sebepleri araştırmaktan bizi engellemiş ve mutlak tevhidi emretmiştir.¹¹ Allah'ın onun birliğini emrettiği doğrudur ancak nedenlerin nedenine ulaşmak, insanın akıl yürütmeleri sonucu elde ettiği bir bilgi yani kazanılmış bilgidir. Allah, insanın bu bilgiyi elde etmesi için ona kendisindeki ve dış dünyadaki varlıkların nedenleri üzerinde düşünmesini emretmiştir. Ancak İbn Haldûn, diğer Ehl-i Sünnet kelâmcıları gibi nedenselliği savunmamaktadır. Wolfson onun bu yaklaşımı Arsitocu ve Eflatuncu yaklaşımın karışımı olarak nitelemektedir.¹²

9 İbn Haldûn, *age*, 1/654.

10 İbn Haldûn, *age*, 1/580.

11 İbn Haldûn, *age*, 1/580-581.

12 Wolfson, Harry A., "İbn Haldun on Attributes and Predestination", *Speculum*, Sayı: 34 (October 1959), 586.

Allah'ın zatının dışında sıfatlarının varlığı veya yokluğu geleneksel teolojinin temel araştırma alanında kabul edilmiştir. Bu bağlamda Allah'ın zatının dışında sıfatlarının varlığını Mu'tezile kelâm ekolü yadsımaktadır. Genel olarak Ehl-i Sünnet ekolü ise zatın dışında sıfatların varlığını kabul etmektedir. İbn Haldûn da Ehl-i Sünnet kelâm ekolünün anlayışına uygun olarak, onun zatının dışında sıfatlarının varlığını kabul etmektedir. O, aklın doğru bir tartı olduğunu ve onun hükümlerinin de kendisinde yalan olmayan yakini olduğunu belirtmekle birlikte tevhit, ahiret, nübüvvetin hakikati ve ilahi sıfatlara ilişkin şeylerin akıl ile tartılamayacağını söylemekte ve altın tartılan bir terazi gören bir insanın onunla dağları tartmak istemesi analogisiyle açıklamaktadır.¹³ O sıfatlar konusunda benimsenmesi gereken tavrın, Kur'an'da sabit ve sahih olduğu üzere sıfatların nefy edilmesi ile anlamlarının da nefy edilmemesi için Selefin inançları ve mezhepleri olduğunu vurgulamaktadır.¹⁴ Halbuki zatın dışında sıfatların varlıklarını nefy eden kişi ve ekoller, hiçbir şekilde sıfatların nefy edilmesiyle anlamlarının da nefy edileceğini söylememekte; aksine Allah'ın zatı ile bu sıfatların anlamlarına sahip olduğunu söylemektedirler.

Tanrı'nın fiilleri konusunda İbn Haldûn'un yaklaşımı, onun sürekli olarak olaylara müdahale ettiği şeklindedir. O, savaşlarda üstün gelmenin açık ve gizli nedenlerinden söz ederken, gizli nedenler arasında Tanrı'nın kafirlerin kalplerine korku vermesini zikretmektedir. Ona göre galibiyet bazen semavi işlerden ortaya çıkar. Hz. Muhammed'in "*bir aylık mesafede olanlara korku vermekle yardım edildim*" sözünün anlamı da budur. Hz. Muhammed yaşamında ve kendinden sonra da Müslümanlar savaşlar kazanmışlar ve ülkeleri fethetmişlerdir. Çünkü Allah kafirlerin kalplerinde korku yaratmak suretiyle elçisinin bir mucizesi olarak zafere kazandırmayı üstelenmiştir/*tekeffül*. İslâmî fetihlerin bir nedeni de kafirlerin kalplerinde korku yaratılmasıdır"¹⁵ demektedir. Bu durumda savaşların gizli nedenlerinden birisi de, Allah'ın kafirlerin zihinlerinde yarattığı korkudur. Bununla ilişkili olarak kafirlerin kalplerinde yaratılan korkuya karşılık müminlerin zihinlerinde de ümit yaratması aynı şeydir. Yani o, bir taraftan kafirlerin zihinlerinde korku yaratarak ve diğer yandan da inananların zihninde ümit yaratarak savaşlara müdahale etmektedir. Hz. Muhammed'in savaşlarında bu ilke geçerli olmadığı gibi ondan sonra Müslümanların gerçekleştirdiği fetihlerde de bu ilkenin geçerli olmadığı söylenebilir. Bunun aksine gerek Hz. Muhammed'in kendisinin ve gerekse arkadaşlarının ve ondan sonra da Müslümanların savaş ka-

13 İbn Haldûn, *age*, 1/582.

14 İbn Haldûn, *age*, 1/587.

15 İbn Haldûn, *age*, 1/342, 375.

zanmalarını, onlarda iman ile birlikte oluşan tutum ve davranışlara götürmek daha tutarlı olacaktır. Tanrı'nın Müslümanların üstün gelmesi için kafirlerin kalplerinde yarattığı bir korku kabul edilecek olursa, Hz. Muhammed'in yaşamından sonra Müslümanlar arasında gerçekleşen savaşlarda onun neden müdahil olmadığı açıklanamaz. Allah'ın Bedir Savaşı ve Uhud Savaşı'nda Müslümanlara melekler aracılığıyla yardım etmesi¹⁶ ve "geüşemeyin, hüüzünlenmeyin. Eğer inanıyorsanız üstün gelen sizsiniz"¹⁷ ayeti, Allah'ın dışarıdan olaylara müdahale etmesi anlamında değildir. Bu anlatımlar asıl olarak inkarcılara karşı var olma mücadelesi veren inananlara moral vermek istemektedir. Bedir Savaşı'nda Müslümanların üstün gelmesinin nedenini Müslümanların imanlarında, Uhud Savaşı'nda galibiyete ulaşmamalarını da emre itaatsizliklerinde aramak gerekir. İnanların üstün gelmesi ise inananların imanının kafirlerin küfre olan imanlarından daha üstün olması şeklinde açıklanabilir.¹⁸

3. İnsan

Sosyolojinin ve tarihin konusu insandır. İbn Haldûn'un temayüz ettiği sosyoloji ve tarih ilimlerinin öznesi insan olunca, İbn Haldûn'un özgün bir insan anlayışına sahip olması beklenebilir. İnsan ile ilişkili olarak da insanın yaratılışı, mahiyeti, fiilleri, isimleri ve bu isimlerle ilişkili olarak da iyilik ve kötülük probleminin çözümlenmesinde insana verilen rol açısından onun görüşleri önem kazanmaktadır. İbn Haldûn, insanının biri görünen cisim ve duyumsanan heykel ve diğeri de rabbani latife olmak üzere iki unsurdan yarattığını ve ruhun da beden ile ilişkisinin jokey ve at veya sultan ve teba arasındaki ilişki gibi olduğunu belirtmektedir. O, şeriatta bu yöneticinin ruh, kalb, akıl ve nefis olarak isimlendirildiğini belirtmektedir.¹⁹ Bu görüş, filozoflar gibi ruhu soyut cevher olarak kabul eden Gazâlî'nin görüşüdür ki kendisi de bu eserinde bu konuda ayrıntılı bilgi edinmek isteyenlerin onun *İhyâ* adlı eserine başvurmalarını önermektedir. Ancak insanın varlık yapısının ne olduğundan çok İbn Haldûn'un umrân düşüncesi açısından insanın özellikleri önemlidir. Ona göre insan hayvanlardan kendisine has özellikleri ile ayrılmaktadır. Onun bu özellikleri ise:

16 Allah "Hani Rabbinizden yardım istiyor, yalvarıyordunuz. O da, "Ben size art arda bin meleklerle yardım ediyorum" diye cevap vermişti" buyurmaktadır. Enfâl 8/9.

17 Âl-u İmrân 3/139.

18 Kur'an, önceki elçilerin yaşam hikâyelerini anlatırken, genel olarak elçilerin inkarcılara karşı verdikleri mücadeleleri konu edinmektedir. Bu anlatılarda elçilerin inkarcılara üstün geldiği açıklanmaktadır. Bu anlatımların ana teması, Hz. Muhammed ve onunla birlikte inkarcılarla her türlü mücadeleyi yapan inanları motive etmektir. İnanların üstünlüğünü ifade eden ayetin öncesinde yeryüzünde nice olayların gerçekleştiği ve inanların yeryüzünü incelemek suretiyle yalanlayanların sonunun nasıl olduğunu bilmeleri istenmektedir. (Âl-u İmrân 3/137)

19 İbn Haldûn, *Şifâu's-Sâil*, 55.

- a) Diğer hayvanlardan ayrıldığı düşüncenin sonucu olan ilimler ve sanayilerdir. O bu özelliği ile yaratılmışlar üzerinde şeref sahibi olmaktadır.
- b) İnsanın yaygın bir hükme ve baskın bir sultana gereksinimi vardır. Hayvanlar arasında arı ve çekirgede yönetimin olduğu söylenece de, bu durum fikir ve düşünce sonucu oluşmuş değildir ve ilham yoluyla onlara verilmiştir.
- c) Geçinme/*meâş* ve onu çeşitli yollarla elde etmek ve nedenlerini kazanmak için çaba sarf etmek. Allah insanı yaşamında ve devamında gıdaya muhtaç olarak yarattığına göre onu elde etme yollarını da ona göstermiştir. Allah “*O, her şeye yaratılışını verdi ve ona doğruyu gösterdi*”²⁰ demektedir.
- d) Umrân ki bu da birlikte yaşamak ve şehirlerde veya aşiretler halinde yaşamakla ve ihtiyaçlarını gidermekle olur. Geçimleri için yardımlaşmak insanın doğasında vardır.²¹

4. Elçilik

İbn Haldûn'da elçilik dinsel otoritesinin yapısına ilişkin genel olarak Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından dillendirilen öğretileri savunulmaktadır. Bu otoritenin yapısıyla ilişkili olarak elçiliğin hükmü, doğrulayıcıları, elçinin nitelikleri vs. konular yer almaktadır. İbn Haldûn elçilik konusunu “yaratılış ya da riyazat yoluyla idrak edenler” başlığında tartışır. Bu isimlendirme elçilerin yaratılışları itibarıyla ve velilerin de riyazat yoluyla bilgi elde ettiklerine atıfta bulunmaktadır. O, Allah'ın insanlar arasında bazı insanları seçtiğini, hitapta bulunmak suretiyle onları üstün kıldığını, onun bilgisini elde etmek üzere onları yarattığını, onları kulları arasında aracı olarak görevlendirdiğini ve onlar aracılığıyla da kulları kendi yararlarını bildiğini, onların insanlara hidayeti gösterdiğini, ateşten yani cehennemden kaçınma ve kurtuluş yollarını öğrettiğini belirtmektedir.²² Bu şekilde tanımlanan bu dinsel otorite “seçilmiş elçi” öğretilerine dayanmaktadır ki Kur'an da elçilerin belirli görevleri yerine getirmek üzere insanlar arasında seçildiğini belirtmektedir.²³ Ancak İbn Haldûn'un söz konusu ettiğimiz elçilik öğretilerinde “elçinin onu bilmek üzere yaratıldığı” düşüncesi de yer almaktadır ki bu düşünce “seçilmiş elçi” tanımlamasıyla çelişiktir.

20 Tâhâ 20/50.

21 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/52.

22 İbn Haldûn, *age*, 1/115.

23 Kur'an, elçilerin insanlar arasında seçildiğini belirtmektedir. Bkz. Âlu İmrân 3/179; Yusûf 12/6 vd.

İbn Haldûn vahyi elçilik otoritesinin doğrulayıcısı olarak kabul eder. Elçinin vahiy gelemeden önce hayırlı işler yapmak ve yararlı işler yapanlar ehlinden olması da elçinin doğrulayıcılarından²⁴ O, elçilerin korunmuşluk niteliğini de onun yaratılışta yerilen niteliklerden arınmış ve insanların tiksindikleri her türlü kötülüklerden uzak olarak yaratılmış olduklarını belirtmektedir. İbn Haldûn bu görüşünü desteklemek için Hz. Muhammed'in kendisine vahiy inmeden önceki yaşamına ait rivayetlere atıfta bulunur.²⁵ Ancak bu rivayetler Hz. Muhammed'in elçilik öncesi yaşamını elçilik sonrası yaşamına kıyaslamak için arınmışlık öğretisini onun bütün yaşamını kapsayacak şekilde açıklamayı amaçlamaktadır. Kur'an, Hz. Muhammed'in elçilik öncesi yaşamına ilişkin atıflarda bulunmamakta; sadece onun bazı hallerinden genel ilkeler çıkarmak için onun sosyal yönüne atıflarda bulunmaktadır²⁶ ki bu atıflarda da arınmışlık öğretisini destekler mahiyette değildir. İbn Haldûn'un elçilerin korunmuşluk öğretisini onlarda sonradan oluşmuş bir nitelik olarak değil de yaratılışla ilişkilendirmesi, onların farklı yaratılış kanunlarına tabi oldukları anlamına gelmemektedir.

İbn Haldûn'un, kendisine vahiy indirilirken elçinin hallerine ilişkin görüşleri asıl olarak vahyin geliş şekillerine ilişkin bir öğreti sunmak değildir. O, her ne kadar vahyin rüya, çingirak sesi, meleğin insan suretinde gelmesi gibi vahyin iniş biçimlerini kabul etse de, ona göre vahiy asıl olarak metafizik varlıklarla ilişki yeteneğinde olan elçilerin ruhlarının melek ile ilişki kurmasıyla gerçekleşmektedir. *Mukaddime*'de "elçilerin ilimleri hakkında" oluşturduğu bir başlıkta, elçilerin bilgileri nasıl elde ettiklerini açıklamaktadır. Ona göre varlık kendi basit ve bileşik evreninde en üstünden en aşağısında kadar birbiriyle ilişkilidir. Bu alemlerin en üst seviyesindeki varlık ona yakın olan en üst ve en alt varlık kategorisinde varlığa dönüşme kabiliyetindedir. Bu da onda doğal bir kabiliyettir. Basit cismani unsurlarda durum böyledir. Bitkilerin en üst seviyesinde hurma ve üzüm bulunur. En alt seviyesinde ise salyangoz bulunur. Hayvanların en üst seviyesinde ise kendisinde kavrayış olan maymun bulunur. Onunla da kendisinde görüş ve düşünce bulunan insanla bir ilişki vardır. Beşeri alemin üstünde ruhsal alem vardır. Bu alemin fertlerinde sarf idrak ve akletme vardır. İnsanda da kendi aleminden soyutlanarak melekler alemiyle ilişki kurma gücü vardır. O, bazı vakitler ve anlar melekleşir ve bu onun yaratılışında vardır.²⁷ İbn Haldûn'un varlık hiyerarşisine dayalı bu görüşleri, asıl olarak elçilerin vahiy alma olgusunu açıklamak

24 İbn Haldûn, *age*, 1/116.

25 İbn Haldûn, *age*, 1/116.

26 Duhâ 93/3-8.

27 İbn Haldûn, *age*, 1/598.

içindir. Bu düşünce ondan önce İhvânu's-Safâ,²⁸ İbn Miskeveyh²⁹, Râğıb İsfehâni³⁰ tarafından da benimsenmiştir. Ancak Kur'an'da vahiy inzâl³¹ sözcüğü ile ifade edilir ki bu sözcük mertebe bakımından yüksek olandan mertebe bakımından aşağıda olana vahyin indirilmesini ifade eder. Bununla birlikte Kur'an, elçilerin vahiy almalarından değil, Allah'ın vahiy indirmesinden söz etmektedir.

Kur'an'ın Hz. Muhammed'in mucizesi olduğu görüşü diğer kelâmcılar gibi İbn Haldûn tarafından da kabul edilmektedir. Ona göre mucizelerin en büyüğü, en şerefli ve en açık olanı Allah'ın elçisi Hz. Muhammed'e Allah tarafından indirilen Kur'an'ın delaletidir. Çünkü elçiden ortaya çıkan olağanüstülükler vahiyden başkadır. Kur'an ise iddia edilen vahiydir ve olağanüstü bir mucizedir. O diğer mucizeler gibi olağanüstü nitelikli harici bir olay değil, kendi doğruluğunu kendi içerisinde bulduran bir mucizedir. Onun bu niteliği onda delil ile delalet ettiği şeyin birleşmesi demektir.³² Kur'an da, kendisinde çelişki/*ihtilâf* olmamasını onun Allah'ın sözüne delil getirmekte³³ ve asıl olarak da elçinin doğrulayıcısı olarak vahyin akıl bakımından kavranılan çelişkili olmama halini sunmaktadır.

İbn Haldûn sihir, kehanet, arraflık vs. insanlar tarafından gerçekleştirilen ve olağanüstü olarak algılanan olayların çözümlemesine büyük önem vermektedir. Bununla birlikte velilerin kerametleri ile elçilerin mucizeleri arasındaki ayrıma da vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda mucize olgusunun keramet olgusu ile ayrıştığı özellikleri tespit etmektedir. Ona göre mucize ve keramet arasındaki ayrım, meydan okumada/*tehattî* ortaya çıkmaktadır.³⁴

İbn Haldûn'un umrân düşüncesi dikkate alındığında elçilik kurumunun teorik yapısından çok olguda açığa çıkması daha önemlidir. Bu teorik yapı kelâmcılar tarafından incelenmiş ve onun tarafından ifade edilen görüşler ileri sürülmüştür. Elçi, Allah'ın kendisine inzâl ettiği vahiy topluma tebliğ etmektedir. Dolayısıyla vahiy elçinin zâtı için değil, toplum içindir. İnsan doğası itibarıyla medeni olduğuna göre, vahyin inşi ve elçinin kalbinde korunmuşluğu; ardından da toplumsa bilince geçişi evrelerinden çok, vahyin toplumsal yaşamda gerçekleşmesi daha önemlidir ve onun düşüncesi açısından bir değer ifade etmektedir. Çünkü her vahiy toplumsal yaşamda kırılmalar oluşturmaktadır. Elçinin zatından

28 İhvânu's-Sefâ, *Resâil'u İhvâni's-Safâ ve Hullan'l-Vefâ*, Beyrut trs. 4/273-282.

29 İbn Miskeveyh, *Kitâbu'l-Fevzi'l-Asgar*, Beyrut H 1319, 85-92.

30 İsfehâni, Râğıb, *el-İtikâdât*, thk. Şimrân el-İclî, Beyrut 1988, 120.

31 Bakara 2/4, 91, 99 vd.

32 İbn Haldûn, *age*, 1/119.

33 Nisâ 4/82.

34 İbn Haldûn, *age*, 1/118.

çok, elçinin karşılaştığı direnişler ve bu direnişlerin hangi otoritelerden geldiği daha önemlidir. Elçilere karşı direniş gösteren dinsel, siyasal, ekonomik, feodal otoritelerin elçilere karşı tavrı, umrânın oluşmasına etki etmektedir. Elçilerin toplumları özgürleştirmek gibi görevlerinin olduğu düşünüldüğünde, onların bu rolü umrânın yapısıyla doğrudan ilişkilidir.

5. Hilafet ve İmamet

İbn Haldûn hilafet ve imâmeti “dini korumak ve dünyaya ait işleri yönetmekte şeriat sahibine niyabet” tanımlamaktadır.³⁵ Bu makamın imâmet ve hilafet olarak adlandırılmasının kendine has gerekçeleri ve çoğu kere de amaçları vardır. Şia'nın yöneticilik anlayışında imâmet, en azından sözcük olarak Kur'an'dan alınmıştır.³⁶ Hilafet sözcüğü ise din ve dünya işlerinde liderlik anlamında Kur'an'da kullanılmamakta; insanın yeryüzündeki görevini tanımlayan bir sözcük olarak kullanılmamaktadır.³⁷ Müslüman topluluklarda imâmetin şeriat sahibi yani Hz. Muhammed ile ilişkilendirilmesi, hilafet sözcüğüne olumlu bir anlam katmamakta; aksine onunla ilişkilendirilmiş bir otoritede her zaman karizmatik özellikler aranmasını da beraberinde getirmektedir. İmam atanmanın gerekliliği konusunda o, imam tayin etmenin şeri vacip olduğunu, bunun da sahabe ve tabiinin icmasına dayandığını ileri sürmekte; Hz. Peygamber'den sonra sahabenin acele ederek yönetimi Ebu Bekir'e vermeleri, ondan sonra da her asırda insanların imam tayin etmeleri bunun gerekli bir iş olduğuna işaret etmektedir.³⁸ İmam tayin etmenin şeran gerekliliği aslında vahiy kaynaklı değildir. Kur'an'da imam tayin etme, biçimi, görevleri vs. siyasetle ilişkili konulara ait herhangi bir anlatım mevcut değildir. Bu konuda sahabe ve tabiinin icmasından hareketle imam tayin etmenin şeran gerekli olduğu yargısı ise tutarlı değildir. Bu konuda sahabe ve tabiinin arasında bir icmadan söz etmek, onların dönemlerindeki kargaşa ve halifenin seçimindeki ihtilaflar dikkate alındı gerçekçi değildir. Hz. Muhammed'den sonra sahabenin halife seçimi için aceleci davranması ise yönetim işinin öneminden çok, kabile taassubunun tetiklediği yöneticinin kimliği ile ilgili bir sorundur. İbn Haldûn, “Hz. Muhammed'in vefatından sonra muhacirlerin ve ensarın Ebu Bekir'e biat edilmesinde Sa'd hariç icma ettiklerini belirtmekte ve onun hilafının da şaz olmasından ötürü dikkate alınmayacağını söylemektedir.”³⁹

35 İbn Haldûn, *age*, 1/239.

36 Kur'an, Hz. İbrahim'in *imâm* olarak görevlendirildiğini (Bakara 2/124), kutsal kitapların *imâm* yani yol gösterici olduğunu (Hûd 11/17; Ahkâf 46/12), kıyamet gününde her topluluğun *imamları* yani önderleri ile çağrılacağını (İsrâ 17/71), her şeyin apaçık bir *imamı* yani yasaının olduğunu (Yâsîn 36/12) bildirmektedir.

37 Bakara 2/30; Arâf 7/69; Sad 38/26 vd.

38 İbn Haldûn, *age*, 1/239.

39 İbn Haldûn, *age*, 1/489.

İmamın seçimine ilişkin olarak İbn Haldûn, imam nasb etmenin farz-ı kifaye olduğunu ve onu seçmek de imam seçmenin hak ve yeterliliğine sahip olan akd ve hal ehline aittir ve onların seçtiği imama itaat da vaciptir. O, imama itaat etmenin gerekliliğini ise “*Allah’a itaat ediniz. Onun elçisine itaat ediniz ve sizden olan yetki sahiplerine itaat ediniz*”⁴⁰ ayetine dayandırmaktadır. İmam seçilmek için ise ilim, adalet, yeterlilik ve organlarının sağlam olması şartları gereklidir. Buna ek olarak imamın Kureyşli olması şartında ise ihtilaf olduğunu belirtmektedir.⁴¹ Ancak o, halifenin Kureyş kabilesinden olmasının gerekliliğini “imamlar Kureyş’tendir” hadisine dayandırır. Bununla bağıntılı olarak küçük kafalı Habeşli bir kölenin dahi imâmetini uygun gören hadisin zahirinin imâmette nesebi yadsıdığını ancak bu hadisteki Habeşli köle” nitelemesinin bir temsil olduğunu bundan kastın da imamlara itaatin gerekli olduğu ilkesini açıklamak olduğunu ifade etmektedir.⁴² Gerçekte hadis olarak aktarılan bu sözler, Hz. Peygamber sonraki dönemde halifenin kimliği konusundaki tartışmalarda ortaya çıkmıştır. Halifenin Kureyşli olması veya küçük kafalı Habeşli kölenin dahi halife olabilmesini ifade eden bu sözler, fırkaların imâmet konusundaki görüşlerinin hadis olarak biçimlenmesinden ibarettir. İbn Haldûn, benimsemiş olduğu Ehl-i Sünnet ekolünün kabul ettiği hadisleri hüccet olarak kabul ettiğinden, bu hadislerin üretildiği toplumsal bilinci çözümlmek yerine, hadisler kendisi ve ekolünün imâmet anlayışına uygun olarak tevil etmektedir. İbn Haldûn’un imamların Kureyş’ten olmasının onlardaki Hz. Muhammed’e olan yakınlıkları nedeniyle kutsallık/ *teberrük* olmadığını, onların asabiyyeti ellerinde bulundurmamak nedeniyle olduğunu ifade etmektedir.⁴³

İbn Haldûn, bir taraftan kendi mezhebinin imâmet algısını dinî naslarla dayandırmakta ve savunmaktayken, diğer yandan da Şia’nın imâmet anlayışının dayandığı nasslar konusundaki tevillerini fasit teviller olarak nitelendirmekte ve ona göre onların delil olarak ileri sürdükleri nassların çoğu uydurma ve senetleri bakımından da ta’n edilmiş nasslardır.⁴⁴

6. Diriliş

İnsanın ölümünden sonra dirilmesi anlamında ahiret inancı, İslâm’ın asıl inançlarından birisidir. Ancak ölümün ve dirilişin mahiyeti, Kur’an’ın ahiret hakkındaki anlatımlarının hakikat veya mecaz olduğu kelâmcılar arasında tartışma konusudur. Bu nedenle bir alimin ölüm-

40 Nisâ 4/59.

41 İbn Haldûn, *age*, 1/241.

42 İbn Haldûn, *age*, 1/243.

43 İbn Haldûn, *age*, 1/244.

44 İbn Haldûn, *age*, 1/246.

den sonraki inancını sorgulamak ancak dirilişin mahiyeti ve insanın bu dünyadaki varlığının yorumlama biçimi ile ilgilidir. İnsanın bu dünyadaki varlığı aklın alanındayken, dirilişin mahiyeti vahyin bildirmesi ile gerçekleşmektedir. Dirilişin mahiyetine ilişkin kelâmcılar arasında varlık bulan düşünceler ise Kur'an'daki ahiret anlatımlarının yorumuyla bağıntılı olarak ruhsal, bedensel veya ruh ve beden birlikteliğiyle olacağı şeklindedir. İbn Haldûn'un da ifade ettiği üzere, ölümden sonra diriliş aklın bilgi araçlarıyla elde ettiği bir bilgi olmayıp, vahiy tarafından bildirilmiş bir bilgidir.⁴⁵ Onun meâd konusundaki görüşü insanın farklı dört varlık evresindeki durumuna göre şekillenmektedir. Bu evreler ise:

1. İnsanın cismani alemi ki bu alemde o açık duyular ile kavradığı alemdir.
2. İnsanın uyku alemidir ki o bu alemde kendi içerisindeki tasavvurların ortaya çıkması ile gerçekleşen hayalin tasavvurudur.
3. Nübüvvet evresidir ki bu Allah'ın insanlar arasından seçtiği ve kendi varlığının ve birliğinin bilgisini vermesidir.
4. Ölüm evresidir ki bu da insanın görünen yaşamının bitmesi ve kıyametten önce berzah olarak isimlendirilen varlığıdır. Bu alemde insan ameline göre nimet ve azab görmektedir. Sonra da büyük kıyamet gününde onlar cennet ve cehennemde nimet ve azap olarak karşılıkların verildiği yurttur.

İbn Haldûn'a göre bu iki evrenin tanığı vicdani yani insanın kendisi, üçüncüsünün tanığı mucizeler ve elçilere ait haller ve dördüncüsünün tanığı da Allah'ın elçilerine indirdiği meâd, berzah halleri ve kıyamet günü hakkındaki vahiydir.⁴⁶ Onun, kabir sorgusu, azabı veya nimeti vs. kabir hallerine ilişkin görüşleri geleneksel Ehl-i Sünnet anlayışından farklı değildir. Kabir halleri ile ilişkili görüşlerinde de genel olarak hadislerle atıflarda bulunmakta, kabir yaşamının ise ruhun bedene iadesi ile değil de ruhsal olacağı görüşündedir.⁴⁷ Dirilişin mahiyeti konusunda ise o, dirilişin ruhun bedene iadesi ile gerçekleşeceğini kabul etmektedir.⁴⁸ O ahiretteki diriliş konusunda filozofların reisinin *Kitâbu'l-Mebdei ve'l-Meâd*'i adlı eserinde ifade ettiği ruhsal dirilişin akla dayandığını, beden-

45 İbn Haldûn diriliş olacağını aklın gerekli gördüğünü ancak dirilişin mahiyetinin ise aklın alanında olmadığını ifade etmektedir. Bkz. İbn Haldûn, *age*, 1/607.

46 İbn Haldûn, *age*, 1/607.

47 İbn Haldûn, *age*, 1/609; Ona göre ruh kabirde bedene iade olunmaz ve insan soyut olarak vardır. Ancak ölünün kendisini sorgulayan iki meleği ve cennet veya cehennemdeki yerini iki kafa gözüyle gördüğü şeklindeki ifadesi, kabirde ruhun bedene iadesini kabul ettiği anlamında değildir. Çünkü o, insanların kabirlerinde bedenlerinden ayrılmış olarak var olduklarını açık olarak ifade etmektedir.

48 İbn Haldûn, *age*, 1/607.

sel dirilişin ise Kur'an tarafından açıklandığını ve akla dayanmadığını ifade etmektedir.⁴⁹ Bununla birlikte o, bedensel dirilişin vahiy tarafından bildirildiğini ifade etse de, asıl olarak Kur'an'ın ahiret hakkındaki anlamlarında simgeselliğin olmaması ve zahiri üzere anlaşılması gerektiği konusunda Ehl-i Sünnet ekolünün görüşünden ayrılmamaktadır. İbn Haldûn'un genel olarak dinsel bilimlerde ve özel olarak da kelâm ilminde özgün bir düşünce geliştirmemesinin temel nedenin, ondaki mezhep taassubu olduğu söylenebilir.

İbn Haldûn, hadislerin dinsel alanda delil olduğu ve bu hadislerle amel etmenin gerekli olduğu görüşündedir. Hadislerin sahih olanlarını zayıf olanlarından ayırt etmek için hadis alimlerinin ve mezhep imamlarının verdikleri uğraşları özenle zikretmektedir. O, kendi dönemine kadar rivayet edilen hadislere ekleme yapılamayacağını, uzun asırlar içerisinde birbiri arkasından yetişen iktidarlı, içtihatlı ve sayıları pek çok üstatların Tanrı elçisinin gaflet edip bir hadis ve sünneti olsun bırakmamış ve ihmal etmiş oldukları tasavvur edilemez ki onlardan sonra gelenler o hadis veya sünneti rivayet edebilsinler” demektedir. Buna ek olarak Buhârî, Müslim, İmam Malik, Ahmet b. Hanbel gibi hadis alimlerinin kendi ölçütlerine göre topladıkları ve eserlerinde yer verdikleri hadislerin doğruluk bakımından yeterli olduğu görüşündedir. O kendi çağında hadislerin doğruluk dereceleri, doğruluk gerektiren başka halleri ve malulleri tamamıyla açıklandığını ifade etmektedir. Onun bu şekildeki hadis anlayışına “şeriatın hüküm ve kaideleri ancak Kur'an'da ve Allah'ın elçisinin hadis ve sünnetlerinden çıkarılır” derken dinsel inançların, amelin ve ahlağın kaynağı olması bakımından hadis ve sünneti kabul etmektedir. Bazı imamların az hadis rivayet etmelerini ise hadislerin ravilerinin tan edilmiş olmasından ve rivayet etmek istedikleri hadisleri zaafa uğratan sebeplerin olmasından ileri geldiğini belirtir. Bu bağlamda da ona göre Ebu Hanife'nin az hadis rivayet etmiş olması, hadis nakli ve rivayet edebilmek için ağır ve çok şartlar kabul etmiş olmasından ileri gelmiştir. Çünkü Ebu Hanife, sahih hadisin şartlarına ek olarak hadis olduklarında şüphe bulunmayan hadisleri bile kesin akli delillere aykırı olduğu takdirde kabul etmezdi. Yoksa kasıtlı olarak hadis rivayetini terk etmemiştir.⁵⁰

İbn Haldûn'un tarihsel olayları incelmedeki yönteminin salt kronoloji olmadığı, olaylara etki eden çevresel şartları incelemek olduğu söylenebilir. Goodman, İbn Haldûn ve Thucydides arasında yapmış olduğu bir kıyaslamada, her iki tarih yazarının da açıklık, akılcılık, eleştirel düşünce geleneksel ve kutsal tarihe karşı oluş yöntemlerini benimsediklerini belir-

49 İbn Haldûn, *age*, 1/713.

50 İbn Haldûn, *age*, 1/562.

lemektedir.⁵¹ Bu bağlamda o, bazı müfessirlerin Kur'an yorumunu olgusal olmadıkları yönünde eleştirmektedir. Örneğin müfessirleri "Görmedin mi Rabb'in nasıl yaptı Ad'e. Çok sütunlu İrem'e"⁵² ayetini yorumlarında akılla bağdaşmayacak rivayetleri kabul etmelerinden ötürü eleştirmekte ve bu haberleri hurafe olarak nitelemektedir.⁵³ Musa'nın Tih çölünde askerlerinin sayısının altı yüz binden fazla olduğu şeklinde Mesudî ve diğer tarihçilerin rivayetlerinin gerçeği yansıtmadığını tarihsel olaylara atıfta bulunarak açıklamaktadır.⁵⁴ Bu durumda tarihsel olayların anlatımında akla ve olguya uygunluk aranması, onun tarih felsefesinin temelini oluşturduğu söylenebilir. Bununla birlikte o, hadis olarak aktarılan haberleri akıl ve olguya uygunlukları açısından eleştiriye tabi tutmak gereksiniminde olmamıştır. İbn Haldûn'un, anlamı akıl ve olgu ile bağdaşmayan çok sayıda hadisi düşüncelerinin delili olarak kullandığı görülmektedir. O, eserlerinde yer verdiği hadislerin senet tenkitlerini sadece iki yerde geniş olarak yapmaktadır. Bunlardan birisi mehdi ile ilgili rivayetler⁵⁵ ve diğeri de dünyanın sonunun ne zaman geleceğine ilişkin haberlerdir.⁵⁶ Bu konulardaki hadisleri tenkide tabi tutmasının nedeni de, bu konularda bir görüş oluşturmak değil; asıl olarak Şia'nın imâmet inancının batıl olduğunu ispatlamaktır.

51 Goodman, Lenn Evan, "İbn Haldun and Thucydides", *Journal Of American Oriental Society*, 92.2 (1972), 252.

52 Fecr 89/6-7.

53 İbn Haldûn, *age*, 1/19.

54 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/15.

55 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/388-410.

56 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/1-388-394.

İBN HALDÛN'UN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE TEFSİR VE KUR'AN İLİMLERİ

Mesut OKUMUŞ*

Giriş

İbn Haldûn (ö. 808/1406) eserleri ve fikirleri ile İslâm düşünce tarihi kadar dünya tarihine de damgasını vurmuş abide şahsiyetlerden birisidir. Elinizdeki çalışmada bu çok yönlü kişiliğin Kur'an ilimlerine ve tefsire dair görüş ve değerlendirmelerine yer vermeye çalışacağız. İbn Haldûn, ölümsüz eseri *Mukaddime*'nin birinci kitabının altıncı bölümünde Kur'an ilimleri, kıraat ve tefsir ilmine dair açıklamalara yer vermektedir. Onun bu bölümde ele aldığı kıraat konusu, Kur'an'ın yazımı ve imlası meselesi (resmu'l-mushaf), bu sempozyumda ayrı bir bildiride işleneceği için burada yalnızca onun Kur'an ilimleri ve tefsire dair görüşlerine yer vermekle ve bunlara dair kendi tespit ve değerlendirmelerimizi ortaya koymakla yetineceğiz.

İbn Haldûn'un Kur'an ilimleri ve tefsir konusundaki görüşlerinin kapsamlı ve bütüncül bir bakış açısıyla ortaya konulabilmesi için öncelikle onun ilim konusuna bakışı ve ilimler tasnifine/sistemine dair anlayışına ana hatlarıyla değinmek ve ardından bu tasnif içinde tefsirin yerine ve bu ilme dair onun tespit ve değerlendirmelerine bakmak gerekecektir. Çünkü ancak böylesi bir bakış konunun daha açık ve net bir şekilde anlaşılabilmesini, meselenin daha sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilmesini sağlayacaktır. Aksi halde konu bütünlükten yoksun olacağından sathi değerlendirmelere kurban edilecektir.

İbn Haldûn, meşhur *Mukaddime*'sinin altıncı bölümünü ilme ayırarak burada öncelikle ilmin, dolayısıyla da eğitim ve öğretimin, insanların toplum/cemiyet halinde yaşamalarının ve dünyayı imarlarının tabii bir sonucu olduğunu ifade etmektedir. O bu bölümde eğitim-öğretim konusunun da bir meslek ve sanatlardan bir sanat olduğunu kabul etmektedir.

İbn Haldûn ülke ve toplumların ilim ve fenlerde ilerleme ve gelişme kaydetmelerini, beldelerin bayındırlığına başka bir değişle ülke ve toplumların birçok bakımdan kalkınmışlığına, ekonomik açıdan gelişmiş-

* Prof. Dr. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: drmokumus@yahoo.com

liklerine, göçebelikten yerleşik hayata geçişlerine ve sosyal hayatlarının gelişmişlik derecelerine bağlamaktadır. İlim ve fende ki gelişmişliği bu dört alandaki gelişmişlikle irtibatlandırmaktadır. Kısacası o, toplumların ilim ve fende ki gelişmişliklerini zikri geçen alanlardaki gelişmişlikleriyle mütenasip olarak görür.¹ Onun toplumların yapılarına dair gözlemleri ve tarihî birikimine dayanarak milletlerin ilim ve fende ki gelişmişliklerine dair yapmış olduğu bu tespit ve değerlendirmeler, hakkında yapılan realist ve ampirist bir düşünür olduğu noktasındaki değerlendirmeleri destekler nitelikte tespitlerdir.

Gelişme ve kalkınma bir bütündür, dolayısıyla gelişen ve ilerleyen toplumlarda bilim ve teknoloji de diğer alanlardaki gelişmelere paralel olarak seyreder, hatta yerine göre diğer gelişmeleri tetikler ve bir tür dinamo işlevi görür. Gerileyen ve çöken toplumlarda ise diğer alanlardaki gerilemeye paralel olarak ilim ve teknoloji de bir gerileme ve hatta bitiş söz konusu olur.

İbn Haldûn'un ilim ve fende ki gelişme ve ilerlemeye dair bu tespit ve değerlendirmelerinden sonra onun ilimler tasnifine ve bu çerçevede tefsir ve Kur'an ilimlerine dair görüş ve değerlendirmelerine bakabiliriz.

İbn Haldûn'un İlimler Tasnifi

İbn Haldûn *Mukaddime*'de "Çağımızda Medeni Ülkelerde Okutulan İlimlerin Çeşitleri" diye bir başlık atarak kendi döneminde İslâm dünyasında mevcut olan ve eğitim-öğretimi yapılan ilim türlerine dair önemli bilgiler verir. Bu çerçevede bunlara dair kendi görüş ve değerlendirmelerini de yapar. Bu kısımda o, ilimleri en genel manada "akli ilimler ve nakli ilimler" olmak üzere iki ana kısma ayırmaktadır. İbn Haldûn, "akli ilimleri", "hikmet ve felsefe" olarak adlandırır ve kişilerin bu ilimleri tabii olarak fikir ve akılla öğrendiklerini belirtir. İbn Haldûn, "nakli ilimleri" ise "dini ilimler" olarak kabul etmektedir. Ona göre kişiler, "nakli ilimleri" ancak onu vazedenden rivayet ve nakil yoluyla öğrenebilir. Dolayısıyla nakli ilimler, şeriatı vazedenden nakledilen rivayet ve haberlere dayanır. Bu ilimlerin esas ve usulleri öğrenilirken hikmet ve felsefede olduğu gibi akla dayanılmaz. Onun beyanına göre bu ilimlerde aklın yardımına ancak meselelerin dal ve budaklarını asıllara bağlama hususunda başvurulur.²

İslâm düşünce geleneğinde temelde din alanında aklın alanının sınırlandırılması konusunda ulema ve Müslüman filozoflar arasında bir

1 İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, thk. Abdusselam Şeddadi, I. Baskı, Dârülbeyzâ: Beytül-Fünun ve'l-Ulum ve'l-Adab, 2005, II, 356-357; Türkçe çeviri, Zâkir Kadiri Ugan, MEB Yayınları, İstanbul 1991, II, 452.

2 İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 358; (Türkçe çeviri, II, 455).

uzlaşının bulunduğu söylenebilir. Başka bir deyişle din alanında akla sınırsız bir yetki alanı tanınmaz ve akıl din kurucusu yerine veya din koyucu (Şari) konumuna geçemez. Aslında aklın mutlaklaştırılarak her şeyin yerine geçmesi, hatta bir din kurucusu pozisyonuna yükselişi, Batı'da rasyonalizme ve oradan da nihai kerte de pozitivistlere kadar varmıştır ve en nihayetinde pozitivistler "pozitivistizm ilmi"ni vücuda getirmişlerdir.

İbn Haldûn, "nakli ilimler" başlığı altında Kur'an ilimlerinden tefsir ve kıraata, hadis, fıkıh ve feraize (miras hukuku), usul-ü fıkıha ve buna bağlı cedel ve hilafiyata, kelâma, tasavvuf ve rüya tabirleri ilimlerine yer verir. Onun nakli ilimler diye saydığı bu ilimlerden düş/rüya tabirleri ilmini çıkarırsak diğerlerinin hâlihazırda İlahiyat Fakültelerinin Temel İslâm Bilimleri Bölümünü oluşturan anabilim dallarındaki ilimlerden ibaret olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Haldûn, dinî ilimlerin tasnifine dair verdiği bilgilerin devamında ise akli ilimlere yer vermektedir. Bu bölümde "akli ilimler ve kısımları" başlığını atarak bu ilimlerin belli bir kavme ait değil bütün kavimler arasında müşterek olduğunu belirtir. Ona göre bütün kavimler bu ilimlerin mesele ve hüccetleriyle uğraşmak konusunda birbirlerine denktir. Ona göre bu ilimler insanların topluluk halinde yaşadıkları tarihlerden beri vardır. Bu ilimler "hikmet ve felsefe ilimleri" adıyla da anılır. İbn Haldûn "hikmet ve felsefe" ilimlerinin de kendi döneminde en genel manada dört kısma ayrıldığını ifade etmektedir. Birincisi "Mantık ilmi", ikincisi "tabii ilimler", üçüncüsü de "ilahiyat ilmi", dördüncüsü de miktarlarla ilgili olan ve "talim/riyaziyyat" adını alan, geometri, aritmetik, musiki ve kozmografya ilimleridir. Böylece o toplamda akli ilimlerin sayısını yedi olarak vermektedir. Bunların sıralamasını da mantık, talimi ilimlerden aritmetik, geometri, kozmografya/hey'et, musiki, tabiiyat ve ilahiyat ilimleri şeklinde yapmaktadır. Bunların her birinin de kendi içinde bazı alt dallarının olduğunu belirtmektedir. Mesela ona göre kendi devrinde tıp tabiiyatın; hesap, feraiz ve muamelat da adet ilminin (aritmetik); ziyeler ise kozmografyanın alt dalları konumundadır.³ Onun bu tasnifi kadim İslâm filozoflarının felsefi ilimler sistemine dair yaptıkları tasnifin naklinden ibarettir. Bu ilimler tasnifine dair kendi tespit ve değerlendirmeleri ise bizim konumuz olmadığından o meseleye girmeye gerek görmüyoruz.

Nakli İlimler İçinde Kur'an İlimleri ve Tefsir

İbn Haldûn, peygamberin hayatı boyunca şeri meseleleri müminlere bildirmesi ve nihayetinde vefat etmesinden sonra, tarihî süreçte pek çok

3 İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 71-72; (Türkçe çeviri, II, 568).

hadiselerin cereyan ettiğini ve dolayısıyla dindeki külli ve genel olan asıl ve nakillerin bu hadiselerin tamamını içermediğini ve içermemesinin de doğal olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bundan dolayı sonradan meydana gelen hadiselerle ilgili hükümler için ayet ve hadislerle başvurulması gereği ortaya çıkmıştır. İslâm tarihinde Hz. Peygamber'in vefatından sonra sonradan meydana gelen hadiseler, doğal olarak ayet ve hadislerdeki hükümlerle mukayese edilmek suretiyle kıyas yoluyla halledilir olmuştur.

İbn Haldûn'a göre Hz. Peygamber'den sonra Allah'ın kitabını ve Resulünün hadislerini anlatmak ve açıklamak üzere vazeden ilimler nakli ilimler olup bunların tamamı şeri ilimlerden sayılır. Bu ilimlerden sonra da Kur'an'ın nazil olduğu dil olan Arap lisanı gelir. Düşünüre göre dilde de asıl olan da vazi kullanımdır.

Nakli ilimlerin birçok bölümleri olduğunu belirten İbn Haldûn'a göre, müminlerin Allah'ın vazettiği hüküm ve emirleri bilmesi ve öğrenmesi vaciptir. Ona göre bu hüküm ve emirler de ayet ve hadislerin açık ifadelelerinden (naslardan), veya din bilginlerinin ittifakla verdikleri hükümlerden (icma) veya "kıyas" yoluyla elde edilmiş hüküm ve emirlerden elde edilir.

İbn Haldûn'a göre dinî bakımdan ortaya çıkan her yeni hadisede öncelikle Kur'an'a başvurulur. Öncelikle bu meselede Kur'an'ın ifade ve cümleleri incelenir. İşte bu ilim "tefsir ilmi" olarak adlandırılır. Bundan sonra da Allah Resulünden nakil ve rivayet olunan bilgilere başvurulur. Hafızların Kur'an'ı Arap lehçelerine göre kıraatlerine dair olan çeşitli rivayetleri öğrenilir. Bu da "kıraat ilmi" adını alır.

Tefsir ilminden sonra Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetler ve ravilerin ahlak ve adalet sahibi olup olmadıklarıyla ilgilenen "hadis ilmi" gelir. Dinî hükümlerin Kur'an ve hadislerden, gerekli usul ve kanuna uygun olarak çıkarılması (istidlal) usulünü öğreten ilim de şeri ilimlerdendir. Bu ilim de "usul-ü fıkıh" olarak adlandırılır.⁴

Allah'ın kullarına yönelik teklifleri esas itibarıyla kalp ve bedenle ilgili olmak üzere iki kısımdır. Kalbi olanlar imanla ilgili olan tekliflerdir. Allah'ın zat ve sıfatları, ahiret, cennet ve cehennem, kader gibi iman akideleri, imanla ilgili olan teklifler cümlesindedir. Bu iman akidelerini akli delillerle ispat eden ilim "kelâm ilmi" diye adlandırılır. Bedenle ilgili olan teklifleri inceleyen ilim ise "fıkıh ilmi" diye adlandırılır.

Düşünüre göre Kur'an ve hadisleri anlayabilmek için öncelikle Arap dili ile ilgili olan diğer ilimleri de öğrenmek gerekir. Çünkü Kur'an ve hadisler ancak bu ilimler sayesinde anlaşılır. Dil ile ilgili olan bu ilimler,

4 İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 359; (Türkçe çeviri, II, 457).

“lugat, sarf, nahiv, beyan ve edebiyat ilimleri” gibi farklı kısımlara ayrılır. Ona göre bu ilimlerin hepsi de Müslümanlara mahsus ilimlerdir.⁵

Kur'an İlimleri ve Tefsire Dair Görüşleri

İbn Haldûn'a göre Kur'an-ı Kerim, Arap dili ve bu dilin belagat özellikleriyle inmiştir. Kur'an'ın indiği dönemde ve çağda Arapların her biri ayrı ayrı onun bütün kelime ve terkiplerini anlıyorlardı. Kur'an da vakia ve hadiselerle uygun olarak cümle cümle ve ayet ayet iniyor, Allah'ın birliğini ve farz olan dinî vazifeleri peyderpey anlatıyordu.

İbn Haldûn'un “indiği çağda Arapların her birinin ayrı ayrı Kur'an'ın bütün kelime ve terkiplerini anladığı” şeklindeki görüşüne bazı araştırmacılar ve tefsir tarihçileri bazı itirazlar yöneltilmiştir. Ancak onun bu ifadesiyle temelde indiği dönemde muhatapların Kur'an'ı anladıkları ve iman edenlerin bilerek, inkâr edenlerin de yine bilerek ve anlayarak bu ilahi mesaja karşı çıktıklarını söyleyebiliriz. Kuşkusuz sahabenin tamamı Kur'an'ı anlama ve tefsir etmede aynı düzeyde değildi. Ancak hemen tamamı halis Araplardan oluşan bu insanların içinde bazılarının bir kısım Arapçalaşmış kelimelerin manasını bilmiyor oluşları, Kur'an'ı anlamadıkları manasına gelmez.

Allah Resulü, nüzul süreci boyunca “mücmel” olan ayetleri açıklamış ve “mübeyyen” hale getirmiştir. Nitekim Kur'an'da mücmel olarak yer alan namaz, oruç, zekât ve hac ibadeti gibi ibadetlerin tebyini ve tafsilî, hayata tatbiki, bizzat Hz. Peygamber tarafından yapılarak mübeyyen hale gelmiştir. Keza Hz. Peygamber, “nasihleri ve mensuh”ları müminlere anlatmış, hükmü yürürlükten kaldırılan ayetlerin hangileri olduğunu bildirmiştir. Bunları birbirinden ayırt etmiş ve ashab-ı kiram da bunları doğrudan doğruya ondan öğrenmişlerdir. Keza onlar, ayetlerin “nüzul sebepler”ini, ne gibi bir sebebe ve hangi halin icabına, hangi vakia ve hadiseye dayalı olarak indiğini, Hz. Peygamber'den öğrenmişlerdir. Dolayısıyla İbn Haldûn'a göre “mücmel ve mübeyyen”, “nasih ve mensuh, sebab-i nüzul” gibi en temel Kur'an ilimlerinin öğrenilmesinde ana kaynak, bizatihi Hz. Peygamber ve nüzul sürecinin doğrudan muhatabı olan ashab-ı kiramdır.

“Allah'ın yardımı gelip de fetih müyesser olduğunda, insanların bölük bölük Allah'ın dinine girdiklerini görürsün. O vakit Rabbini hamd ile tesbih et ve ondan bağışlanma dile. Çünkü O, tevbeleri çokça kabul edendir.” (Nasr, 110/1-3) ayetini örnek veren İbn Haldûn, Nasr suresinin bu ayetleri nazil olduğunda ashab-ı kiramın, bu sure ile Hz. Peygamber'in vefat

5 İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 359; (Türkçe çeviri, II, 458).

edeceğinin kendilerine önceden haber verilmiş olduğunu anladıklarını belirtir. İbn Haldûn'a göre bu surenin benzeri örnekler çoktur ve bunların her biri Allah Resulünün ashâbı tarafından nakil ve rivayet edilmiştir.

İbn Haldûn sonraki asırlarda sahabeden tabiunun, tabiunundan da tebeu't-tabiunun bunları naklettiklerini ve ilimler tedvin edilmeye başlanıncaya yani tedvin devrine kadar bu halin devam ettiğini belirtir. Tedvin sırasında ise bu haberlerden birçoğu, müstakil eserlere yazılmak suretiyle tedvin edilmiş ve nihayet İbn Cerir et-Taberi (ö. 310/922), Vakıdı (ö. 207/822) ve es-Sealibi (ö. 427/1036)⁶ gibi tefsir âlimleri bu kabilden pek çok haber ve rivayeti eserlerinde toplamışlardır.

Zamanla Arapça öğretim yoluyla elde edilen bir ilim dili haline gelmiştir. Arapça kelimeler lügatler yoluyla; irap, terkipler ve belagat ilmi öğrenim yoluyla elde edilen ilimler haline gelmiştir. Bu ihtiyacı karşılamak üzere Arap dili ve belagatini öğretmek maksadıyla pek çok eserler yazılmıştır. Araplar önceleri bu ilimleri ana dilleri olması sebebiyle bir meleke ve sevki tabii ile biliyorlardı. Kendi dillerini öğrenmek için nakil ve rivayetlere, müstakil kitaplara muhtaç değillerdi. Ancak zamanla bu melekelerini ve tabii alışkanlıklarını kaybetmeye başladılar. Bunun sonucu olarak da Arap dili, dil bilginlerinin yazdıkları eserler yardımıyla öğrenilmeye başlandı. Kur'an da Arap dili ve belagatiyle inmiş olduğu için Kur'an tefsiri için de Arap dilinin bilinmesi ve öğrenilmesi zarureti ortaya çıktı. Bunun neticesinde de tefsir ilmi, "nakli tefsir" ve "lûgavi ve belagata dayalı tefsir" olmak üzere ikiye ayrıldı.⁷

İbn Haldûn'a göre nakli tefsir, seleften nakledilen rivayet ve haberlere dayanır. Nitekim "nasih ve mensuh"u birbirinden ayırmak, ayetlerin "nüzul sebeplerini" bilmek, ancak sahabe ve tabiundan nakledilen haber ve rivayetlerle mümkündür. Bu ihtiyacı karşılamak maksadıyla geçmiş âlimler bu tür rivayetleri toplamış ve hıfz etmişlerdir. Ancak bu konuda yazılan eserlerde "sahih ve zayıf", "makbul ve merdud" haber ve rivayetler birbirinden ayırt edilmeden bir arada toplanmıştır.

İbn Haldûn, bunun sebebini Arapların semavi kitabı olmayan "ümmi bir kavim" olmalarına dayandırır. Araplar genelde göçebe yaşayan ve oku-

6 Eserin Arapça aslında da Türkçe çevirisinde de bu isim, sadece es-Sealibi şeklinde geçmektedir. Bu zatın kimliğini tespit etmekte zorlandığımızı belirtmemiz gerekir. Zira bu zatın "*Cevhariu'l-hisar*" sahibi, Abdurrahman es-Sealibi (ö. 875/1471) olma ihtimali zayıf görünüyor. Zira Cezayir asıllı olan bu zat 786/1384 yılında doğmuştur ki, İbn Haldûn'un vefat ettiği sene yani 808/1406 yılında yirmi iki yaşlarındadır. Dolayısıyla bu zatın "*el-Kesf ve'l-beyan*" tefsirinin müellifi es-Salebi (ö. 427/1036) veya başka bir es-Sealibi olma ihtimali bulunmaktadır. İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, thk. Abdusselam Şeddadi, I. Baskı, Dârü'l-beyzâ: *Beytü'l-Fünun ve'l-Ulum ve'l-Adab*, 2005, II, 364; (Türkçe çeviri, II, 466).

7 İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 364-365; (Türkçe çeviri, II, 466).

ma yazma bilmeyen, okuryazar oranının çok düşük olduğu bir kavimdi. Araplar varlıkların sebepleri, hilkatin başlangıcı, varlığın sırları gibi şeyleri öğrenmek istedikleri zaman, kitap ehli olan Yahudi ve Hıristiyanlara başvuruyorlardı.⁸ Kur'an'ın nüzul süreci ve sonrası dönemde Araplar arasında yaşayan Tevrat ehli Yahudiler de Araplar gibi göçebe idi. Tevrat ehli olan avam Yahudiler ne biliyorsa, Arapların başvurdukları bu kimseler de ancak o derece bilgi sahibi idiler. O dönemde Tevrat ehlinin çoğu Yahudi dinini kabul etmiş olan Himyer Arapları idi. Himyer Arapları İslâmiyet'i kabul ettikten sonra da İslâm şeriatı ile ilgisi olmayan eski bildiklerini muhafaza ettiler. Bunların eski bildikleri de genelde hilkate, olağan üstü hal ve hadiselere, büyük cenk ve kargaşalara, fitnelere dair şeylerdi. Kâbul Ahbar, Vehb İbn Münebbih, Abdullah İbn Selam ve benzerleri Tevrat ehlinin ileri gelen bilginleri idi. Bunun sonucunda tefsir kitapları şeri hükümlerle ilgisi olmayan bu gibi konu ve haberlerle dolmaya başladı.⁹

İbn Haldûn'un bahsettiği bu eksiklik ve kusur tefsir usulünde israiliyyat olarak adlandırılır ki, rivayet tefsir geleneğinin, senetlerin hazfi, uydurma (mevzu) haberlerin çokluğu ve israili haberler içermeleri gibi üç yönlü kusur ile malul olduğu ifade edilmiştir. Bazı kaynaklarda Ahmed b. Hanbel'in "Üç şeyin aslı/isnadı yoktur. Bunlar tefsir, melahim ve megazidir." dediği nakledilir. Burada melahim ve magazi ile kahramanlık hikâyeleri, cenk nameler ve destanları kastederken; tefsirle de mevzu haberleri veya senetsiz nakilleri kastettiği ifade edilmiştir.¹⁰

İbn Haldûn'a göre bu haber ve bilgiler yalnızca adları geçen Yahudi ve onlara tabi Hıristiyan asıllı bilginlere dayanmaktadır. Bu tür haberler herhangi bir sahih senetle Hz. Peygamber'e dayanmadan yalnızca bu Tevrat mensuplarından rivayet edilmiştir. Bu tür haberler şeri konularla ve ameli meselelerle ilgili olmadığından incelemeye de tabi tutulmamıştır. Tefsir yazarlar bu tür haberlerin yalnızca Yahudilerden nakledilmiş olduğuna dikkat etmeden bu haber ve rivayetleri tefsir kitaplarına toplamışlardır. Bu haberleri nakledenler aslen göçebelere olup inceleme ve araştırma yapmayan kimselerdi. İbn Haldûn'a göre aslında o dönemde Araplar arasında yaşayan Yahudiler de Araplar gibi badiye/çöl ehlinin insanlardan oluşuyordu. Bu nedenle naklettiklerinin doğru olup olmadığını da bilmeyen insanlardı. İslâmiyet'i kabul eden zikri geçen zatlar, büyük derece ve mevki sahibi olmakla şan ve şöhret kazandıkları için onlardan nakledilen haber ve rivayetler de olduğu gibi kabul edilmiştir.¹¹

8 İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, II, 365; Türkçe çeviri, II, 467.

9 İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, II, 365.

10 Bkz: ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi ulumi'l-Kur'an*, II, 156; es-Suyuti, *el-İtkan*, II, 228; ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirun*, I, 47.

11 İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 467.

İnceleme ve tenkit devresi gelince Batı Afrika'da Ebu Muhammed İbn Atiyye (ö. 546/1151) gibi zatlar yetişmiştir. Bu zat bütün tefsirlerde verilen bilgileri araştırdıktan sonra onların özetini bir araya toplayan bir tefsir eseri yazmıştır.¹² Bu tür haber ve rivayetlerden sıhhate en yakın olanlarını seçmiştir. Böylece o Batı Afrika ve Endülüs ahalisi arasında elden ele dolaşan ve çok rağbet edilen tefsirini yazmıştır. Yine İmam Kurtubi (ö. 671/1272) de Ebu Muhammed İbn Atiyye'nin telif usulüne tabi olan bir tefsir yazmıştır. Onun yazdığı bu tefsir Doğu'da da meşhur olmuştur.¹³

Görüldüğü üzere İbn Haldûn, kendi devrine kadar rivayet tefsir geleneğinin geçirdiği aşamaları veciz bir şekilde ortaya koymakta ve nakli tefsir ilminin tam bir röntgenini çektikten sonra bu tefsir tarzının içerdiği olumlu ve olumsuz yönler dair son derece isabetli değerlendirmeler yapmaktadır. Nasih ve mensuh, sebab-i nüzul gibi rivayete dayalı Kur'an ilimlerinde bu tefsirlere ihtiyaç bulunduğunu belirtmekle beraber, sonradan "senetlerin hazfi, zayıf ve uydurma rivayetlere yer verme, israliyata dayanma" gibi eleştirilere uğrayan bu tefsir tarzının israiliyat illetiyle malul olduğunu ifade etmektedir. Bu illetten uzak durmaya çalışan İbn Atiyye ve Kurtubi gibi müfessirleri de takdir etmekte ve eserlerinin rağbet gördüğünü belirtmektedir.

İbn Haldûn'a göre tefsirin diğer kısmı, Kur'an'ın içerdiği mana ve maksatları anlatmak hususunda onun "lügat ve belagat" gibi yönlerini göz önünde bulundurarak yazılan tefsirlerdir. Fakat bu tür tefsirlerde nakil ve rivayetler de ihmal edilmemiş, hatta bu iki kısım birbirinden ayrılmayacak derecede iç içe geçmiş bulunmaktadır. Düşünürece göre bu tarz tefsirler konusunda yazılan müstakil eserlerin sayısı -kendi zamanına göre- azdır. Çünkü ona göre esas olan yani bizzat maksut olan birinci tür tefsirlerdir.¹⁴

Ona göre ikinci kısım tefsirler, Arap dili ile ilgili ilimler tedvin edildikten ve bu ilme dair eserler telif edildikten sonra yazılmıştır. Bu ikinci kısım tefsirler arasında lügat ve belagat yönüne daha fazla önem veren tefsirlerdir. Bununla beraber bu tefsirler nakil ve rivayetlerden hali değildir. İbn Haldûn'a göre bu ikinci tür tefsirlerin en güzeli, Irak'ın Harezm ülkesi ahalisinden Carullah ez-Zamahşeri'nin (ö. 538/1143) yazmış olduğu *el-Keşşâf* adlı eseridir. Ancak bu tefsirin müellifi itikadi bakımdan Mu'tezilidir. O kendinin fasit olan mezhebinin usul ve kaidelerine göre

12 İbn Haldûn, bununla Endülüslü âlim İbn Atiyye'nin yazdığı *el-Muharreru'l-veciz* adlı rivayet ağırlıklı tefsir eserini kastetmektedir.

13 İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 468. Düşünür burada da Endülüslü âlim Kurtubi'nin yazdığı *el-Camiu li ahkâmi'l-Kur'an* adlı tefsir eserini kastetmektedir.

14 İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, II, 365.

Kur'an'ın ayet ve belagatlerini açıklar, delillerini kendi mezhebi bakımından ileri sürer. ez-Zamahşeri, bu bakımdan Ehl-i Sünnet âlimlerinden ayrılmaktadır. Onun dil ve belagat hususunda uzman olduğu bilginler tarafından itiraf edilse de eserinde gizlenen Mu'tezile mezhebine dair fikirlerine kaymaları tehlikesi göz önünde bulundurularak halka onun tefsirini okumaktan sakınmaları tavsiye edilmektedir.¹⁵ İbn Haldûn'a göre onun tefsirini okuyacak kimse Ehl-i Sünnet mezhep ve akidesini, delillerini iyice kavramış ve Mu'tezile adetlerinden sakınabilecek seviyede kendini yetiştirmiş ise dil ile ilgili birçok kıymetli ve nefis bilgileri içeren bu tefsiri okumayı bir ganimet bilmelidir.¹⁶

İbn Haldûn, eserinde günümüzde İran olarak adlandırılan ülkeyi Acem Irak'ı olarak adlandırmaktadır. Ona göre kendi zamanına nispetle son dönemler içerisinde yetişen Acem Irak'ının Tebriz ahalisinden Şerafettin Hüseyin b. Abdullah b. Muhammed et-Tiybi (ö. 743/1342), ez-Zamahşeri'nin tefsirinin kelime ve ifadelerini incelemiş, onun itizal ile ilgili fikir ve iddialarını çürütücü delillerle reddetmiştir.¹⁷ Kur'an'ın belagatinin Mu'tezile fikrine göre değil Ehl-i Sünnet'in fikirlerine uygun olarak açıklanabileceğini anlatmış ve pek çok güzel fikirler ortaya atmış ve belagatin dal ve budaklarında ondan üstün olduğunu ispat etmiştir. Düşünür bu tespiti yaptıktan sonra şu ayet-i kerimeyi zikretmektedir. Her bilenün üstünde bir bilen vardır.¹⁸

Görüldüğü üzere İbn Haldûn, görüş ve fikirlerine katılmasa da içerdiği yanlış ve hatalı fikirler sebebiyle okuyucuyu dikkatli ve uyanık olmaya davet etse de "lügat ve belagat" ağırlıklı tefsir geleneği noktasında büyük takdir ve övgüye mazhar olmuş ez-Zamahşeri'nin tefsirdeki başarısının hakkını vermektedir. Onun tefsirinin ehliyetli kimseler tarafından okunmasının, okurlar için bir kazanç ve ganimet olduğunu ifade etmektedir.

İbn Haldûn'un kendinden önce yazılmış rivayet ve dirayet tefsirlerden haberdar olmasına ve eserinde bu alanda önem arz eden kaynak eserleri zikretmesine rağmen dirayet tefsir alanında Fahrüddin er-Razi (ö. 606/1209), Kadı Beydavi (ö. 685/1286 veya 691/1292) ve en-Nesefi (ö. 710/1310) gibi diğer Ehl-i sünnet müfessirlerinin adını zikretmemesi ve onların tefsirlerinden bahsetmemesi dikkat çekicidir. Hele bunlar

15 İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, II, 366.

16 İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, II, 366.

17 Şerafeddin Hüseyin b. Abdillâh et-Tibi'nin yazdığı haşiye "*Futûhu'l-ğayb ft'l-keşfi an kınai'r-rayb*" adıyla maruf olup bu çalışma hakkında Abdülaziz b. Salih b. İsmail Batuyur ve Ahmet Garib adlı iki farklı isim tarafından biri Suudi Arabistan diğeri Mısır'da olmak üzere iki ayrı tahkik çalışması yapılmıştır. Bu eserin, Muhammed Abdurrahim'in başkanlığını yaptığı başka bir ekip tarafından yapılan diğeri bir tahkikli hali, 17 cilt olarak 2013 yılında Birleşik Arap Emirlikleri'nde basılmıştır.

18 İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 469-470.

arasında dirayet tefsir geleneğinin zirve noktasını temsil eden Fahrüddin er-Razi'nin ne adına ne de tefsirine dair hiçbir değinide bulunmaması calib-i dikkattir. Ancak bu kendi yaşadığı bölgelerde bu tefsirlerin yaygın ve meşhur olmamasından, Endülüs ve Kuzey Afrika bölgesinde yaşamış olan âlimlerinin eserlerinin daha çok bilinir ve tanınır olmasından da kaynaklanmış olabilir.

İbn Haldûn'un tefsir anlayışı ve Kur'an ilimlerine dair yapılan bazı çalışmalarda aceleci diyebileceğimiz bazı değerlendirmelere yer verilmiştir. Buna dair aşağıda naklettiğimiz alıntılar örnek verebiliriz.

Sonuç olarak kanaatimizce İbn Haldûn, *Mukaddime*'de genel olarak sosyal hayat, tarih felsefesi, iktisat ve medeniyetle ilgili ayetleri yorumlarken yakaladığı özgünlük ve orijinalliği Tefsir Usulünde gösterememiştir. Bununla birlikte gerek eski devirlerde gerek günümüzde pek çok tefsir araştırmacısının içine düştüğü hatalara düşmemiş, bulaştıkları bidat ve hurafelerden de kendini korumasını bilmiş, bu anlamda pek çok kişi ve müelliften daha otantik bir yol tutabilmiştir.¹⁹

İbn Haldûn tefsir âlimleri hakkında malumat vermemiş, sadece tefsir ve çeşitleri hakkında kısa bilgiler vermekle yetinmiştir. İbn Haldûn'un tefsirle fazlaca ilgilendiğine dair elimizde bilgi yoktur. Bu konuda yazdıkları herkesin bildiğinden fazla değildir. Fakat *Mukaddime*'de bazı ayetlere verdiği manalar, içtimai bakımdan üzerinde durulmaya değer görülmektedir. Sık sık naklettiği ayetleri, kendi içtimai görüşlerini teyit edecek biçimde tefsir ve te'vil etmiştir. İbn Haldûn ilmi, fikri ve içtimai kanaatlerini naslardan çıkarmamış, tecrübe ve müşahedelerini serbest ve hür bir anlayış içerisinde kendi dehası ile terkip etmiştir. Bu şekilde ortaya koyduğu nazariyeler, pek çok noktada Kur'an'a uygun düşmüş, nazariyeleri ile Kur'an arasındaki mutabakat noktalarına gelince, naklettiği ayetlerle görüşlerini sağlamlaştırmıştır. Bu suretle fikir ve kanaatlerinin, çevresi tarafından kabul, itibar ve rağbet görmesini tasarlamıştı. Küçük yaştan itibaren Kur'an'la yakından ilgilenen İbn Haldûn'un fikirlerini, Kur'an'daki hakikatlerin doğrudan etkilediğini de burada kaydetmek gerekir.²⁰

Kanaatimizce temelde büyük bir devlet ve siyaset adamı, önemli ve büyük bir tarihçi olan İbn Haldûn'un genelde dinî ilimlere ve bu ilimlere dair kaynaklara yönelik vukufiyeti, özelde de tefsir ve Kur'an ilimleri konusundaki bilgi ve birikimi, kaynaklara olan vukufiyeti her türlü takdirin üstündedir. Dahası onun üzerine araştırma yapan bazı araştırmacılar, İbn Haldûn'un Kur'an'ın bazı ayetlerini kendisinden önceki müfessirlerden farklı biçimde anlamış ve yorumlamış olmasından hareketle, düşü-

19 Gıyasettin Arslan, "İbn Haldûn'un Mukaddimesinde Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü", *Usul*, sayı 8, 20017, s. 108.

20 Süleyman Uludağ, "İbn Haldûn ve Mukaddime", *Mukaddime* içinde, Dergâh Yayınları, VII. Baskı, İstanbul 2011, s. 57.

nürün farklı ve özgün bir yönünün oluştuğunu ve bunda da “ayetleri sosyolojik okumasının” kendi kavramsallaştırmasıyla “umrân ilmine” göre olan yaklaşımının rolünün büyük olduğunu belirtmektedirler.²¹

Sonuç

İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinde ilimlere, akli ve nakli ilimler tasnifine, bu tasnif içinde tefsir ve Kur'an ilimlerine ve bunun yanı sıra diğer dinî ilimlere yer vermiş olması onun külli ve kuşatıcı bakışının bir neticesidir. Özelde onun Kur'an ilimleri ve tefsir ilmi konusunda verdiği bilgiler bu ilim dalının onun dönemine kadar ortaya koyduğu kültürel mirasa da vakıf olduğunu ortaya koymaktadır. Tefsir ilmi çerçevesinde serdettiği görüşler, kendi devrine kadar gelen tefsir mirasının genel bir değerlendirmesi niteliğindedir. Onun tefsir ilmine dair verdiği bilgiler, kendi çağındaki Kur'an ilimleri ve tefsirin umumi manzarasını yansıtan ayna özeliği taşımanın yanı sıra geleceğe yönelik ufuk açıcı değerlendirmeler de içeren bir elkitabı özelliği de taşımaktadır.

Kısacası İbn Haldûn, düşünce tarihinde birçok alanda insanlığın önüne yeni ufuklar açmış ve hatta bazı araştırmacılar tarafından İslâm dünyasında sefî ve halefî olmayan tek özgün mütefekkir olarak kabul edilmiş büyük bir mütefekkiridir. Bize düşen onun Tefsir ve Kur'an ilimleri alanında ortaya koyduğu ve geliştirdiği geleneğin mirasını doğru bir şekilde tasvir, tahlil, tetkik ve tenkit ederek geliştirip derinleştirmek ve yeni ufuklara yelken açmayı başarmaktır.

21 Ejder Okumuş, “İbn Haldûn'da Kur'an'ı Sosyolojik Okuma”, *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, İlim Yayma Vakfı, İstanbul 2010, s. 372.

ابن خلدون وصلته بعلم أصول الفقه

الأستاذ المشارك حمادي ذئيب*

إنّ دراسة صلة ابن خلدون بعلم أصول الفقه وقضاياها يحيلنا ضرورة على مستويين من مستويات البحث أولهما مستوى صلته بهذا العلم تحصيلاً وتأليفاً وتاريخاً أمّا الثاني فهو مستوى صلته بمحتوى هذا العلم أي بالأصول التشريعية والقضايا التي تثيرها. وسنكتفي في هذا العمل بالقسم الأول لغياب دراسة حاولت التركيز على هذا الجانب في حدود علمنا.

وتتبدّى علاقة ابن خلدون بعلم أصول الفقه منذ فترة التحصيل والتلمذ ذلك أنّ هذا العلم كان يعدّ أحد أعمدة التعليم الإسلامي في مختلف مؤسساته حيث تدرس مؤلّفات علماء أصول الفقه المبسّطة أو المتوسطة أو المختصرة.

وفي هذا الصدد يخبرنا ابن خلدون أثناء ترجمته لنفسه أنّه أخذ الفقه عن جماعة من علماء تونس ومشايخها من المالكية كما تلقى معارف نقلية وعقلية من علماء قدموا رفقة السلطان أبي الحسن عند ما ملك افريقية سنة ثمان وأربعين ومنهم شيخ العلوم العقلية أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الأبلي (ت. 681 هـ) الذي قرأ على تلاميذ ابن زيتون (ت. 691 هـ). وهو أوّل من أظهر تأليف فخر الدين الرازي بتونس حيث كان يدرّسها¹. وقد كان للأبلي دور مهمّ في تعليم العلوم العقلية وبثّها بين أهل المغرب². ويقرّ ابن خلدون أنّه أخذ الأصلين أي علمي أصول الفقه وأصول الدين على الأبلي. يقول: "ولمّا قدم على تونس في حملة السلطان أبي الحسن لزمته وأخذت عنه الأصلين والمنطق وسائر الفنون الحكمية والتعليمية وكان رحمه الله يشهد لي بالتبريز في ذلك"³. ويفضّل ابن خلدون في موضع لاحق ترتيب العلوم التي تلقّاها على الأبلي فيقول: "وكانت قد حصلت بينه وبين والدي صحابة كانت وسيلتي إليه في القراءة عليه فلزمت مجلسه وأخذت عنه وافتتحت العلوم العقلية بالتعاليم ثم قرأت المنطق وما بعده من الأصلين وعلوم الحكمة"⁴.

والملاحظ أنّ الأبلي لم يكن عالماً بأصول الفقه فحسب بل درّسه أيضاً. ينقل ابن خلدون أنّه "مرّ ببجاية ودخلها وأقام بها شهراً حتى قرأ عليه طلبه العلم بها مختصر ابن الحاجب في أصول الفقه برغبتهم في ذلك منه ومن صاحب الأسطول"⁵.

* جامعة صفاقس.

1 أحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج، ص 222.

2 ابن خلدون، تاريخه، 1/815.

3 المصدر نفسه، 7/815.

4 ابن خلدون، تاريخه، 7/830.

5 المصدر نفسه، 7/831.

وقد كانت لمختصري ابن الحاجب منزلة كبيرة في ذلك العصر لذلك كثرت شروحهما ومختصراتهما وانتشر تدريسهما وحفظهما بين طلاب العلم من ذلك ما يرويه ابن خلدون عن قاضي الجماعة بفاس أبو عبد الله محمد المقرئ، وهو جد صاحب كتاب "نفع الطيب في غصن الأندلس الرطيب": "ثم دعتهم همته إلى التحلي بالعلم فعكف في بيته على مدارسته القرآن.. ثم عكف على كتاب التسهيل في العربية فحفظه ثم على مختصري ابن الحاجب في الفقه والأصول فحفظهما»⁶. وقد تطرق ابن خلدون إلى هذين الكتابين في الباب السادس من مقدمته فقال: "أما كتاب "الإحكام" للآمدي فهو أكثر تحقيقاً للمسائل (مقارنة بكتاب المحصول للرازي) فلخصه أبو عمرو ابن الحاجب في كتابه المعروف بالمختصر الكبير ثم اختصره في كتاب آخر تداوله طلبة العلم وعني أهل المغرب والمشرق به وبمطالعتة وشرحه»⁷.

وقد ذكر ابن خلدون نفسه في مكان آخر أن لابن الحاجب مختصرين أحدهما في الفقه والآخر في أصول الفقه وأنه درس المختصرين كليهما. يقول: "حفظت قصيدي الشاطبي الكبرى والصغرى في القراءات وتدارست كتابي ابن الحاجب في الفقه والأصول..."⁸.

وقد أشار ابن خلدون في موضع آخر إلى هذين المختصرين في الفصل الذي عرض فيه رأيه في المختصرات المؤلفة في العلوم وأنها محللة بالتعليم. يقول "وربما عمدوا إلى الكتب الأمهات المطولة في الفنون للتفسير والبيان فاختصروها تقريباً للحفظ كما فعله ابن الحاجب في الفقه وأصول الفقه»⁹.

وتجلت صلة ابن خلدون بعلم أصول الفقه من خلال تدريسه له فقد نقلت بعض المصادر التاريخية القديمة أن بعض الفقهاء تتلمذوا على ابن خلدون وأخذوا عنه أصول الفقه ومنهم الفقيه عبد الله بن مقداد الأقفهسي (ت. 823 هـ). وقد أخذ الفقه والأصول عن ابن خلدون وبرع فيها وأفتى ودرس وناب في الحكم وله تفسير في ثلاثة مجلدات وشرح مختصر الشيخ خليل وتوفي وهو يتولى منصب القضاء¹⁰.

وممن تخرجوا على يديه في الفقه المالكي وأصوله محمد بن أحمد البساطي المالكي (ت. 842 هـ). يقول السخاوي في ترجمته: "ثم ارتحل إلى القاهرة في سنة ثمان وسبعين.. واشتغل بالعلم وأول من أخذ عنه من المشايخ كما قرأته بخطه النور الجلاوي المغربي المالكي ولازمه نحو عشر سنين في الفقه والعقليات وغيرها... ولما مرض أشار عليه بالقراءة في العقليات على العز بن جماعة فلازمه فيما كان يقرئه من العلوم عقليها ونقلها وكذا انتفع في الفقه مع فنون كثيرة وأكثرها أصول الفقه بابن خلدون»¹¹.

6 المصدر نفسه، 7/853.

7 المقدمة، البيان، 3/1166.

8 المصدر نفسه، 4/1425.

9 المصدر نفسه، 4/1425 وانظر علي عبد الواحد وافي، عبقرات ابن خلدون، ط2، المملكة العربية السعودية، شركة مكتبات عكاظ، 1984، ص36.

10 انظر ترجمته لدى السخاوي، الضوء اللامع، بيروت، دار الجيل (د.ت) 5/571.

11 المصدر نفسه 7/5. والملاحظ أن ترجمة البساطي لدى ابن العماد في كتابه «شذرات الذهب» (بيروت، المكتب التجاري للطباعة والنشر (د.ت) يغيب فيها ذكر صلته بابن خلدون.

وقد وصلت إلينا شهادة مهمّة توضّح وجهها آخر من وجوه صلة ابن خلدون بعلم أصول الفقه يصف من خلالها تلميذه ابن عمار طريقة صاحب المقدمة في تدريس أصول الفقه فيقول: "كان يسلك في إقرائه الأصول مسلك الأقدمين كالإمام والغزالي والفخر الرازي مع الغض والإنكار على الطريقة المتأخّرة التي أحدثها طلبة العجم ومن تبعهم في توغل المشاحة اللفظية والتسلسل في الجدية والرسمية اللذين أثارهما العُضد وأتباعه في الحواشي عليه ومنهم الناقل غُضون إقرائه عن شيء من هذه الكتب مستندا إلى أن طريقة الأقدمين من العرب والعجم وكتبهم في هذا الفنّ على خلاف ذلك وأنّ اختصار الكتب في كل فنّ والتعبد بالألفاظ على طريقة العُضد وغيره من محدثات المتأخّرين والعلم وراء ذلك كلّه. وكان كثيرا ما يرتاح في النقول لفنّ أصول الفقه خصوصا عن الحنفيّة كاليزدوي والخبازي وصاحب "المنار" ويقدم "البديع" لابن الساعاتي على "مختصر" ابن الحاجب قائلا إنّه أقدّم وأعرف بالفنّ منه وزاعما أنّ ابن الحاجب لم يأخذه عن شيخ وإنما أخذه بالقول. قال وهذا فيه نظر"¹².

ومن الطبيعي بعد أن عرفنا علاقة ابن خلدون بعلم أصول الفقه دراسة وتدريسا أن نتساءل هل ألف ابن خلدون تأليفا مستقلا في هذا العلم؟ ولعلّ ما يبرّر هذا السؤال أيضا النظر في خطاب المقدّمة ذاته حيث نلاحظ حضورا متواترا للمصطلحات والمفاهيم الأصولية واستخداما واسعا لأدلة أصول الفقه الرئيسيّة والتكميلية فضلا عن تخصيص فصل مكنز في "المقدّمة" عن أصول الفقه. والجواب السريع عن هذا السؤال غير مختلف عليه وهو يفيد غياب أيّ كتاب مطبوع لابن خلدون في علم أصول الفقه وعدم تطرّق ابن خلدون لأيّ كتاب له في أصول الفقه أثناء كتابة سيرته الذاتية في كتابه "التعريف" وكذلك "الأم" بالنسبة إلى مترجميه المصريّين¹³. لكن في مقابل هذا نلقى شهادات تؤثّق صلة ابن خلدون بالتأليف في أصول الفقه منها ما ذكره التنبكتي (ت1036هـ) أثناء ترجمته لأعيان علماء المالكيّة قائلا: "وألف في الحساب وفي أصول الفقه"¹⁴ فما الذي يقصده التنبكتي بهذا؟ هل يعني به تأليف ابن خلدون كتابا في أصول الفقه لم يصلنا؟ توجد فرضيتان في هذا السياق أولاها أنّ هذه الشهادة بنيت على سوء فهم فقد ذكر التنبكتي قبل إيراد العبارة السابقة أنّ ابن خلدون لخصّ "محصول" الفخر الرازي لكن المعلوم أنّه لم يلخص هذا الكتاب الدائر على أصول الفقه وإنما لخصّ كتاب الرازي في علم الكلام أو أصول الدين وهو "محصل أفكار المتقدمين والمتأخّرين"¹⁵. وقد وسم هذا المختصر بـ"لباب المحصل في أصول الدين"¹⁶.

أما الفرضية الثانية فهي تتمثّل في تأليف ابن خلدون شرحا لقصيدة (رجز) في أصول الفقه لسان الدين بن الخطيب ويظهر أنّ تاريخ هذا التأليف هو ستينات القرن الثامن للهجرة فقد بقي ابن خلدون بغرناطة إلى منتصف سنة 766 هـ "وكان سبب قدومه إبرام صلح بين ملكي غرناطة والمغرب من جهة وبين بطرو الطاغية ملك قشتالة من جهة ثانية وفي أثناء هذه المدّة قام ابن خلدون

12 المصدر نفسه، 149-148/4، وانظر التنبكتي، نيل الانتهاج، ص252.

13 انظر: أ بيل (A. Bel) فصل «ابن خلدون» (Ibn Khaldun) بدائرة المعارف الإسلامية، ط2 بالفرنسيّة، 3/852.

14 التنبكتي، المصدر المذكور، ص251.

15 من طبقات هذا الكتاب طبعة القاهرة سنة 1905 وطبعة تطوان سنة 1952.

16 حققه عباس محمد حسن سليمان، مصر، دار المعرفة الجامعيّة، 1996.

بأعمال علمية هامة فلخص كتاب المحصل للرازي وشرح ألفية في أصول الفقه نظمها صديقه لسان الدين بن الخطيب فكلما الرجلين كانا في تلك الفترة مشتغلين بعلم الأصول»¹⁷. وقد أثنى ابن الخطيب على ابن خلدون حين ترجم له في كتابه "الإحاطة في أخبار غرناطة" وذكر شرحه لرجزه في أصول الفقه. يقول عنه: "مفخر من مفاخر التخوم المغربية، شرح البردة شرحا بديعا يدل على غزارة حفظه.. ولخص كثيرا من كتب ابن رشد وعلق للسلطان أبي سالم في العقليات تقييدا مفيدا في المنطق ولخص محصل الإمام فخر الدين الرازي وألف كتابا في الحساب وشرع في شرح الرجز الصادر عني في أصول الفقه¹⁸ بشيء لا غاية فوقه في الكمال»¹⁹. والمعلوم أن لسان الدين بن الخطيب له خمس أراجيز من نظمه في أصول الفقه نظمها بمدينة سلا وفق ما صرح به بنفسه²⁰. وإحدى هذه الأراجيز أرجوزة من ألف بيت في أصول الفقه موسومة بـ«الحلل المرقومة في اللمع المنظومة» توجد منها نسخة مخطوطة في خزانة القرويين بفاس تحمل الرقم 278.

ومن وجوه صلات ابن خلدون بعلم أصول الفقه التنظير والتأريخ له. ومن أهم تجليات هذا الجانب التنظيري وضع علم أصول الفقه ضمن شبكة العلوم النقلية والعقلية حيث جعله من حلقات العلوم النقلية. وهي في نظره تستند إلى الخبر عن الواضع الشرعي ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول»²¹. وهذا الموقف يفهم إن استحضرنا اعتبار ابن خلدون أن أصل العلوم النقلية كلها هي الشرعيات من الكتاب والسنة وأن مختلف العلوم النقلية تؤخذ من هذين المصدرين بالنص أو بالإجماع أو بالإلحاق.

وفي هذا الإطار يحدد صاحب المقدمة منزلة علم أصول الفقه قائلا: "ثم لا بد في استنباط هذه الأحكام من أصولها من وجه قانوني يفيدنا العلم بكيفية هذا الاستنباط وهذا هو أصول الفقه»²².

والمؤكد أن أهم جهد نظري وتاريخي قام به ابن خلدون بالنسبة إلى الباحث عن صلته بعلم أصول الفقه يبرز من خلال الفصل الذي تضمنته المقدمة، وكان موسوما بـ«أصول الفقه وما يتعلق به من الجدل والخلافات». وينقسم هذا الفصل إلى قسمين قسم نظري مختصر وقسم تاريخي أكثر اتساعا. ففي القسم الأول بين أهمية علم أصول الفقه معتبرا أنه "من أعظم العلوم الشرعية وأجلها قدرا وأكثرها فائدة»²³ وهذا الموقف التمجيدي لا يفهم مغزاه الحقيقي في نظرنا إلا إذا نظرنا في الفصول الخاصة بالعلوم الشرعية التي تطرق إليها ابن خلدون قبل الفصل الخاص بعلم أصول الفقه وبعده فكلها لا تشتمل على تنويه خاص بتلك العلوم يضاهي التنويه والإشادة التي خصص بها علم أصول الفقه دليلا على جلالته قدره في نظر ابن خلدون. وهو موقف يخالف ما ذهب إليه كثير من العلماء الذين فضلوا العلوم التي يشتغلون بها على غيرها من العلوم على غرار تفضيل علم الفقه

17 عزيز سلامي، الفكر التربوي للإمام الأصولي أبي إسحاق الشاطبي، ص 24.

18 يشير بذلك إلى كتاب «الحلل المرقومة في اللمع المنظومة» لابن الخطيب وهو ألفية في أصول الفقه.

19 خليل شحادة، مقدمة كتاب المقدمة لابن خلدون، بيروت، دار الفكر، 2001.

20 انظر ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ص 19

/www.madinaknet.com/books26

21 ابن خلدون، تاريخه، المجلد 1، فصل «في أصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد» ص 780.

22 المصدر نفسه، ص 780.

23 المصدر نفسه، ص 812.

على غيره عند البعض كالسمعاني في كتابه "قواطع الأدلة" وتفضيل علم الكلام على غيره عند بعض آخر من العلماء كالغزالي في كتابه "المستصفي".

وقد بين ابن خلدون أنّ هذا العلم من الفنون المستحدثة في الملة لأنّ السلف كانوا مستغنين عنه لتوفر القدرة اللغوية التي عبّر عنها بالملكة اللسانية وهي تجعلهم يستفيدون المعاني من الألفاظ بيسر. ثمّ إنهم كانوا قريبين من نقلة الأخبار.

ويقول ابن خلدون مؤكداً أنّ هذا العلم إنشاء بشري: «فلما انقرض السلف وذهب الصدر الأول وانقلبت العلوم كلها صناعة احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه الصناعة والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة»²⁴.

ويتجلى من خلال هذا الفصل الانتماء السني لابن خلدون ومن علامات ذلك:

1- ترتيب أصول الفقه وفق الترتيب الرباعي السني أي قرآن فسنة فإجماع فقياس، وهذا هو الترتيب الذي كان الشافعي أول من استخدمه.

2- اعتماده حجج أهل السنة في إثبات حجية الأصول من ذلك اعتباره عصمة الأمة مستندا لإثبات حجية الإجماع.

3- اعتباره الشافعي أول من كتب في أصول الفقه من خلال كتابه "الرسالة".

4- الاقتصار على ذكر كتب علماء أصول الفقه السنيين وكتابين معتزليين مقابل تغييب كتب الشيعة.

ومن جهة أخرى يتبدّى لنا من خلال هذا الفصل الميل الكلامي الأشعري لابن خلدون، فهذا المؤرخ وإن حاول أن يكون موضوعياً في عرضه لأهم المؤلفات الأصولية فذكر أبا زيد الدبوسي الحنفي صاحب كتاب "تقويم الأدلة في أصول الفقه" وأثنى عليه معتبراً أنه كتب في القياس بأوسع من جميع من سبقوه وتمّم الأبحاث والشروط التي يحتاج إليها فيه وكملت صناعة أصول الفقه بكماله وتهذبت مسائله وتمهدت قواعده²⁵. ثم ذكر أنّ من أحسن كتابة المتقدمين في طريقة الحنفية تأليف الدبوسي وأحسن كتابة المتأخرين فيها البزدوي من أئمتهم وهو مستوعب حسب عبارته.

وذكر أيضاً كتابين للمعتزلة اعتبرهما من الكتب الأربعة الأساسية في علم أصول الفقه هما العهد لعبد الجبار وشرحه المعتمد. وهذا خطأ من ابن خلدون أو من ناسخ الكتاب لأن كتاب عبد الجبار هو بعنوان "العمد". كما أنّ كتاب "المعتمد" ليس شرحاً للعمد فقد ذكر البصري في مقدمة كتابه: «ثم الذي دعاني إلى تأليف هذا الكتاب في أصول الفقه بعد شرحي كتاب العهد واستقصاء القول فيه أنني سلكت في الشرح مسلك الكتاب في ترتيب أبوابه»²⁶

24 المصدر نفسه، ص 816. 3-

25 1- المصدر نفسه، ص 816.

26 2- أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد حميد الله، دمشق، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات بدمشق، 1964، 1/7

فإنه مع ذلك بدا واضحا انحيازه إلى الأشاعرة فقد ذكر أنّ من أحسن ما كتبه المتكلمون في أصول الفقه كتاب " البرهان" لإمام الحرمين الجويني و« المستصفي» للغزالي وهما من الأشعرية ، واعتبرهما ضمن الكتب الأربعة التي تعدّ قواعد هذا الفن وأركانه . ومن المشروع أن نتساءل هنا لماذا يعدّ هذه الكتب وحدها من قواعد علم أصول الفقه ؟ ألا تستحق كتب الحنفية أن تكون من قواعده أيضا؟ أليس في كتب الشيعة ما يصلح ليكون ضمن هذه الكتب الأساسية؟

وبالإضافة إلى هذا كشف خطاب ابن خلدون عن ميله الأشعري من خلال حكم إيجابي أطلقه على بعض علماء الأشعرية فقد اعتبر فخر الدين الرازي وسيف الدين الأمدى فحليين من المتكلمين قاما بتلخيص الكتب الأربعة أعمدة علم أصول الفقه في رأي ابن خلدون .

وتطرق إلى مختصرات هذين الكتابين مهملا مختصرات بقية الكتب الحنفية والاعتزالية والإباضية وغيرها.

ومن الواضح أن العامل المذهبي كان له وقع خاص في خطاب ابن خلدون حول أصول الفقه لذلك رأيناه يثبت الحضور السني والأشعري ويهمش حضور بقية المذاهب وخاصة منها المذاهب غير السنية لكن هل كان ابن خلدون عالما بإسهامات هذه المذاهب في علم أصول الفقه؟ هل تسنى له الاطلاع عليها؟

بعض آراء ابن خلدون في علم الكلام: تحليل ونقد*

د. مصعب الخير إدريس السيد مصطفى الإدريسي¹.

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته، المتقدس في نعوت الجبروت عن النقص وسماته. والصلاة والسلام على نبيه سيدنا محمد المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته، وعلى آله عترته النبي وذريّاته، والرضا على أصحابه هداة طريق الحق وحُمّاته، وعلى سائر الصالحين التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد؛ فلا شك في أنّ العلامة ابن خلدون (القاضي وليّ الدين أبا زيد عبد الرحمن بن مُحَمَّد الحضرميّ الإشبيليّ المالكيّ المولود في تونس عام 732 والمتوفى في مصر عام 808هـ) أحد الشخصيات الموسوعية ذات الأثر الظاهر في تاريخ الفكر الإسلامي، ولا شك في أن عطاءه المتنوع لم يقف نفعه على الأمة الإسلامية حتى تجاوزها إلى مجال النفع الإنساني بصورة عامة؛ خاصة أن فضل اكتشاف رؤاه الدقيقة والتأصيلية في الاجتماع والعمران والتاريخ والاقتصاد والسياسة والحكم يعود إلى الغرب في أوائل القرن الثالث عشر الهجري².

وهذه العالمية التي تحققت لهذا العلامة الفذ قد صدرت أولاً عن تميزه في علوم الإسلام الأصيلة وتبحره في دراستها على النحو الظاهر في المجالات الرحبة التي اشتغل بها وعني بالتأليف في مسألتها؛ حتى وصفه معاصره الوزير لسان الدين ابن الخطيب أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن سعيد السلمانيّ الغرناطيّ (ت776هـ) قائلاً: «متقدّم في فنون عقلية ونقلية، متعدّد المزاي، شديد البحث، كثير الحفظ، صحيح التّصوّر...، مفخرة من مفاخر التّخوم المغربية...، شرح القصيدة المسماة بالبردة شرحاً بديعاً، دلّ فيه على انفساح ذرعه، وتفنّن إدراكه، وغزارة حفظه. ولخصّ كثيراً من كتب ابن رشد، وعلّق للسلطان أيام نظره في العلوم العقلية تقييداً مفيداً في المنطق، ولخصّ محضل الإمام فخر الدين ابن الخطيب الرازي...، وألّف كتاباً في الحساب، وشرع في هذه الأيام في شرح الرّجز الصادر عني في أصول الفقه، بشيء لا غاية وراءه في الكمال»³.

وهذا دال على سعة دائرة العلوم التي اشتغل بها العلامة ابن خلدون، ومن هذه العلوم علم الكلام، وابن خلدون بحكم تكوين العالم المسلم في زمانه وفي موطن نشأته نشأ على دراسة العقيدة

* ورقة بحثية مقدمة في مؤتمر ابن خلدون الدولي، المنعقد في جامعة Hitit جورم تركيا.

1 أستاذ الفلسفة الإسلامية المشارك كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة قطر.
2 في عام 1220هـ 1806م قام المستشرق الفرنسي أنطوان دي ساسي (1758 - 1838م) بنشر سيرة ابن خلدون مع ترجمة أجزاء من المقدمة، وأعاد نشر السيرة بعد عشر سنوات مع ترجمة قدمت تفاصيل أوسع عن أقسام المقدمة. وإن أول طبعة عربية كاملة لمقدمة ابن خلدون هي طبعة كاتريمير M. Qatremère في باريس سنة 1274هـ 1858م، وعلى هذه الطبعة بنى دوسلان ترجمته الفرنسية التي ظهرت بباريس أيضاً في ثلاثة مجلدات سنة 1278هـ 1862م. وبعد ذلك بثلاثة عقود ظهرت المقدمة في القاهرة 1311هـ 1893م، ثم تابعت طبعاتها...
3 لسان الدين ابن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة 3/377، 378، 386. 1، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان 1424هـ.

الأشعرية والفقهاء المالكي والسلوك الصوفي الجنيدي، وبقي لنا من كتبه اختصار لمحصل الفخر الرازي بعنوان: «لباب المحصل في أصول الدين»⁴، بالإضافة إلى تعرضه لمسائل كلامية متنوعة في أكثر من مقالة في مقدمته الفذة الجامعة. وهذا يقدم مساحة نصية واسعة لإبراز أهم آراء ابن خلدون في الكلام، ودراستها دراسة نقدية تبين ما له وما عليه في ضوء دعوى التجديد الذائعة في زماننا.

وقد اخترت بحسب المقام أن أدرس في هذه الورقة من آرائه في علم الكلام موضوع التعريف وحكم الاشتغال بدراسة الكلام، ورأيه في الصفات الخبرية، وفي قضية الأسباب والمسببات.

وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب ..

﴿أوقفه مع تعريف ابن خلدون لعلم الكلام وحكم دراسته:

عرف ابن خلدون علم الكلام في أول كلامه عنه في «المقدمة» بأنه «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقاد عن مذاهب السلف وأهل السنة، وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد»⁵. ثم حدّد موضوعه قرب نهاية كلامه قائلاً: «فموضوع علم الكلام عند أهلنا إنما هو العقائد الإيمانية، بعد فرضها صحيحة من الشرع؛ من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية؛ فترفع البدع وتزول الشكوك والشبه عن تلك العقائد»⁶.

والظاهر أن العلامة ابن خلدون متأثر إلى حد بعيد في هذا التعريف وفي بعض آرائه المؤسسة عليه بحجة الإسلام الإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت505هـ) فيما انتهى إليه بعد خوضه التجربة الصوفية؛ فابن خلدون يوجه في تعريفه وظيفته المتكلم إلى الرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقاد عن مذاهب السلف وأهل السنة حصراً، ويكون الشروع في هذه الوظيفة بعد تلقي العقيدة من الشرع؛ على نحو ما انتهى إليه الغزالي في قوله: «وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة، فقد ألقى الله تعالى إلى عبادته على لسان رسوله عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار، ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها؛ فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين، وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب يكشف عن تلبسات أهل البدع المحدثّة، على خلاف السنة المأثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله، فلقد قام طائفة منهم بما ندبهم الله تعالى إليه، فأحسنوا الذب عن السنة، والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة، والتغيير في وجه ما أحدث من البدعة...»⁷.

وهذا الكلام الذي تمثله ابن خلدون في تعريف علم الكلام وفي الحديث عن تاريخ نشأته يكاد يكون صريحاً في أن الكلام لم يتجاوز أن يكون ظاهرة سنوية خالصة حين يهدف في وظيفته الدفاعية

4 وهو الكتاب المشار إليه فيما سبق من كلام لسان الدين ابن الخطيب.

5 عبد الرحمن بن خلدون: مقدمة ابن خلدون (الجزء الأول من تاريخه المسمى: ديوان المبتدأ والخبر، في تاريخ العرب والبربر، ومن عاصريهم من ذوي الشأن الأكبر) 580/1. تحقيق الأستاذ خليل شحادة، ومراجعة الدكتور سهيل زكار. ط دار الفكر بيروت، لبنان 1421هـ 2001م.

6 السابق ص 590.

7 الغزالي: المنقذ من الضلال ص 132: 135. نشرة الإمام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود. ط3، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة، مصر 1962م.

إلى حماية عقائد أهل السنة، وكأنه لم يتضمن في تاريخه تيارات ومدارس متنوعة لم يكن من مقصود بعضها حفظ عقيدة أهل السنة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة. وهذا أمر قد نجا منه صاحب «المواقف» المتكلم الأشعري عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت756هـ)، الذي عرف علم الكلام بأنه «علم يُتَدَرَّزُ مَعَهُ على إثباتِ العَقَائِدِ الدِّيْنِيَّةِ بإيرادِ الحُجَجِ ودَفْعِ الشُّبُهَةِ، والمُرَادُ بالعقائد ما يُقصدُ به نَفْسُ الاعتقادِ دُونَ العَمَلِ، وبالدينية المنسوبة إلى دينِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَإِنَّ الحُضْمَ وَإِنْ حَطَّانَاهُ لَا نُخْرِجُهُ مِنْ عُلَمَاءِ الكَلَامِ»⁸.

وعلى أية حال فإننا نجد أن ابن خلدون قد أكد هذه الفكرة الغزالية في حديثه عن نشأة علم الكلام، حين حدد أمهات مسائل الاعتقاد وأصوله المكلف بها شرعا، وهي:

- 1 اعتقاد تنزيهه تعالى في ذاته عن مشابهة المخلوقين ليصح أنه خالقهم.
- 2 اعتقاد تنزيه صفاته جل وعلا عن النقص لمنع اشتباهه بالمخلوقات.
- 3 اعتقاد توحيده لنفي التمانع في الخلق، واعتقاد أنه تعالى عالم وقادر ومريد ومقدر لكل كائن.
- 4 اعتقاد أنه يعيدنا بعد الموت تكميلا لعنايته ونفي العبث عن فعله.
- 5 اعتقاد بعثه الأنبياء لنجاة العباد من شقاء المعاد، ودلالته على أحواله.

وذكر ابن خلدون أن هذه المسائل الأمهات كانت معللة بأدلتها العقلية، وأن أدلتها النقلية من الكتاب والسنة كثيرة، وعن تلك الأدلة أخذها السلف، وأرشد إليها العلماء، وحققها الأئمة بلا خلاف، ثم عرض الاختلاف في التفاصيل والفروع، وجل ذلك يعود إلى محاولة تفسير الآيات المتشابهات التي ظهر حولها التناظر والخصام والاستدلال بالعقل والنقل .. قال: «فحدث بذلك علم الكلام»⁹. وفي تفصيل هذه الجملة أورد ابن خلدون طرفا من الآراء المختلفة في تفسير المتشابهات، وذكر نفي المعتزلة لصفة الكلام القائمة بالنفس، ثم قال: «وكان ذلك سببا لانتهاض أهل السنة بالأدلة العقلية على هذه العقائد؛ دفعا في صدور هذه البدع، وقام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعري إمام المتكلمين؛ فتوسط بين الطرق، ونفى التشبيه وأثبت الصفات المعنوية، وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف، وشهدت له الأدلة المخصصة لعمومه...»¹⁰.

وبهذا الكلام يتجه ما ذهب إليه شيخنا الأستاذ الدكتور حسن الشافعي من توجيه كلام الغزالي السالف على أنه كان يُعَرَّفُ علم الكلام كما مارسه هو واشتغل به في إطار المذهب الأشعري¹¹. ويؤكد ذلك أن ما عرضه ابن خلدون في «المقدمة» من تاريخ علم الكلام، وتطور التأليف فيه، وبيان الفرق بين المتقدمين والمتأخرين من المتكلمين؛ ليس إلا تاريخ المذهب الأشعري من ظهور إمامه أبي الحسن علي بن إسماعيل إلى زمان ابن خلدون¹².

8 - عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام ص 7. ط عالم الكتب - بيروت، لبنان (ب - ت).

9 ابن خلدون: المقدمة ص 586.

10 السابق ص 588.

11 الدكتور حسن محمود الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام ص 14. ط2، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية كراتشي، باكستان 1422هـ. 2001م.

12 راجع ابن خلدون: المقدمة ص 588: 591.

وأحسب أن هذه النظرة هي التي دعت ابن خلدون إلى القول بأن علم الكلام بظهور مذهب أهل السنة في زمانه واندحار أهل الزيغ وبطلان شبههم لم يعد درسه والاشتغال به ذا حاجة ماسة، وإن كانت له فائدة ففي آحاد الناس وطلبة العلم؛ إذ لا يحسن بحامل السنة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها¹³.

لكن هذه النظرة المراعية للجانب السلبي الدفاعي من علم الكلام، والحاصرة له في مجال حماية عقائد أهل السنة دون غيرهم من المسلمين تفتقر إلى كثير من الواقعية في التعبير عن تاريخ علم الكلام وعن واقعه ودوره المستقبلي أيضاً.

وأول ما تلزم الإشارة إليه هنا أن الجانب الإيجابي لعلم الكلام، وهو المتمثل في إثبات العقائد وإقامة البرهان العقلي بعد ثبوتها النقلي جانب مستمر لا تنقطع الحاجة إليه؛ سواء وجدت الاعتراضات والشبه الدافعة لهذه العقائد وأدلتها الصحيحة، أو لم يكن لها وجود، وهذا ما سلمه ابن خلدون نفسه لكن في حال آحاد الناس وطلبة العلم الذين لا يحسن بهم الجهل بالحجج النظرية على العقائد. وأيما كان الأمر فالحاجة إلى وجود الطبيب ومعرفة الدواء لا تنقطع بحصول الشفاء وعدم وقوع الداء. وعلى هذا يظل هذا العلم من المهمات في الدين وإن كان الاختصاص به من فروض الكفايات على ما ذهب إليه أبو حامد؛ لكنه على أية حال فرض، وفروض الكفاية تعلق أهميتها بتعلق الإثم في تركها بعموم الأمة لا بالفرد المؤهل لأدائها فحسب ..

وأزيد هنا أيضاً أن المخصوص بفرض الكفاية في حكم مشروعية العلوم الشرعية إنما هو الاختصاص في الطلب، واستفراغ الجهد في تحصيل الأصول والفروع، وتتبع الاعتراضات والشبه لدفعها وبيان بطلانها؛ على أن في أحكام هذه العلوم أصولاً لا يعذر المسلم بجهلها، والعلم بها فرض عين لا يسع المسلم التفريط في طلبه. ومثال ذلك أن تشخيص الأمراض ووصف الأدوية وتركيبها، وإجراء العمليات الجراحية لا يقوم به إلا الأطباء المختصون. وكثير من الإسعافات الأولية وتضميد الجراحات اليسيرة لا يغفل عنه إلا الحمقى ومن لم ينالوا حظ النشأة السوية في المجتمعات البشرية الصالحة. فالأول على الكفاية، والثاني متعين في كل عاقل نشأ في مجتمع صالح.

ولا أريد أن يُعدَّ قولي مبالغةً في انتقاد ابن خلدون؛ فالرجل مغربي النشأة، وقد لاحظت في كلام أشعرية المغاربة المتأخرين الفصل بين أصول العقائد التي لا يسع المسلم جهلها، وهي موضوع علم العقيدة عندهم، وبين بحث المقدمات العقلية أو الأمور العامة من حيث الدلالة على العقائد، وهذا ما يطلقون عليه علم الكلام. على حين أن المشاركة يجمعون ذلك كله تحت اسم علم الكلام، ويجعلون الاعتبار فيه على قسمين: أحدهما جليل الكلام، والثاني دقيق الكلام. وقد قال أبو حيان التوحيدي (ت400هـ): «وأما علم الكلام فإنه باب من الاعتبار في أصول الدين...، والاعتبار فيه ينقسم بين دقيق ينفرد العقل به، وبين جليل يفزع إلى كتاب الله تعالى فيه»¹⁴.

13 انظر السابق ص 591.

14 - أبو حيان التوحيدي: ثمرات العلوم ص 192، 193. ط مطبعة الشرقية، مصر 1323هـ.

إن البحث في جليل الكلام إنما يكون عن أصول الدين والعقائد والمسائل العقلية المُصَرَّح بها في القرآن والسنة من الإلهيات والنبوات والسمعيات، وفق الأدلة العقلية، والأدلة العقلية الظاهرة المشار إلى أصولها في الكتاب والسنة، وقد ألحق بذلك في تاريخ الكلام مسائل ذات صلة ظاهرة بأحكام عملية؛ مثل: الكلام في حكم مرتكب الكبيرة، والكلام في حقيقة الإيمان والإسلام، والكلام في وجوب الإمامة. وقد يطلق على ذلك اسم «علم العقائد» عند المتأخرين خاصة المتكلمين الأشعرية المغاربة؛ فيكون أخص من «علم الكلام» الذي يضم الدقيق والجليل، ويكون العلم بأصوله واجبا على كل مُكَلَّف؛ بينما يكون الاختصاص بعلم الكلام من فروض الكفاية.

أما البحث في دقيق الكلام ولطيفه فيدور حول أمور لا تدخل تحت المسائل الأصلية، وإن كان لها ارتباط بها ومناسبة تجعلها بمثابة مقدمات النظر فيها؛ مثل: الكلام عن الأجسام والجواهر والأعراض، والحركة والسكون والظفرة، والمداخلة والمجاورة والكمون، والزمان والمكان، والخلاء والملاء، والمعلوم والمجهول، والموجود والمعدوم، وفناء الأشياء وبقاءها، والكلام في التولد، وفي الإنسان، وفي المعارف، وفي المعاني والأحوال، وفي العلاقة بين الصفة والموصوف، والاسم والمسمى... إلى غير ذلك من المسائل النظرية الدقيقة التي بحث عنها الفلاسفة، وراج الكلام عنها منذ بدأ عصر الترجمة، وأبدى المتكلمون آراءهم ونظرياتهم فيها، وبنوا عليها كلاما في فروع المسائل الأصلية؛ فأكثر لطيف الكلام من أبواب الفلسفة الطبيعية المتعلقة بالعالم الذي هو فعل الله وخلقه عند المتكلمين المسلمين، ومعرفة الفعل وأحواله من طرق معرفة الفاعل وصفاته، ومعرفة الشاهد من سبل معرفة الغائب؛ ومن ثمَّ التحقَّ باللطيف الكلام عن المعرفة وطرق الاستدلال.

ولقد توسع المتأخرون في بحث الدقيق حتى أوهم ذلك اختلاط موضوع الكلام بموضوع الفلسفة عندهم؛ لكنني أذهب إلى أنهم كانوا على وعي دقيق بالفصل بين الموضوعين، ولقد رأينا أن العلامة ابن خلدون قد حدد موضوع الكلام بأنه «العقائد الإيمانية، بعد فرضها صحيحة من الشرع؛ من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية»؛ مطابقا ما ذهب إليه الغزالي فيما ذكرناه من «المنقذ» وفي كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» أيضا¹⁵. على حين ذهب بعض متأخري الأشعرية إلى تحديد موضوع علم الكلام بأنه المعلوم؛ لكنه قال: «هُوَ الْمَعْلُومُ مِنْ حَيْثُ يَتَعَلَّقُ بِهِ إِثْبَاتُ الْعَقَائِدِ الدِّينِيَّةِ تَعَلُّقًا قَرِيبًا أَوْ بَعِيدًا»¹⁶.

ولئن اقترب «علم الكلام المتأخر» من «الفلسفة» في الموضوع وفي المنهج؛ فقد ظل متميزا عنها على الدوام في الغاية المتعلقة بدراسة الموجود أو المعلوم، وهي بيان العقائد الدينية المنسوبة عند أصحابها لدين الإسلام والدفاع عنها، وهذا هو المقصود في تحديد مسار البحث فيه بأنه «على قانون الإسلام»؛ فهو بحث ينطلق من معارف نظرية جاء بها الوحي في الدين الإسلامي؛ لئيبها ويدافع عنها.

وهكذا يستقر الوضع على أن البحث في مسائل «علم الكلام» لا يقف على بيان العقائد المنصوصة

15 راجع الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص 4. تحقيق الدكتور إبراهيم آكاه جويوقجي، والدكتور حسين آتاي. نشرة كلية الإلهيات بجامعة انقره تركيا 1962م.

16 الإيجي: الموافق ص 7.

وحيا؛ بل يتجاوز ذلك إلى كُلِّ ما يَتَعَلَّقُ بإثباتها ودفع الشبه عنها تَعَلُّقًا قَرِيبًا أو بَعِيدًا. وهذا القسم الثاني هو الذي يضمن استمرار الحاجة إلى «علم الكلام»، ويضمن تطوره في مسائل الدقيق التي يجاري فيها معطيات كل عصر، وفي موضوع الشبه والاعتراضات التي تلبس في كل عصر ثوبا، وقد تتخذ مادة جديدة قبالة العقائد الإسلامية في الإلهيات والنوات والسمعيات. وهذا من أثبت ما نواجه به دعوى القائلين بضرورة وضع علم كلام جديد يكون له موضوع جديد ووسائل جديدة؛ سواء ذهبوا إلى تقدير علم الكلام التقليدي وقرروا أنه نجح في أداء دور تاريخي مضى زمانه، أو عمدوا إلى انتقاص ذلك العلم وصرحوا بفشل رجالاته في تحقيق غاية نافعة من اشتغالهم به¹⁷.

ب موقف ابن خلدون من الصفات الخيرية:

المقصود بالصفات الخيرية ما ورد الخبر به عن الله تعالى في نص الوحي كتابا وسنة مما لا يقوم على إثباته دليل عقلي؛ فطريق ثبوته الخبر.. قال الحافظ البيهقي: «لا يجوز وصفه إلا بما دل عليه كتاب الله تعالى أو سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم أو أجمع عليه سلف هذه الأمة. ثم منه ما اقترنت به دلالة العقل، كالحياة، والقدرة، والعلم، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، ونحو ذلك من صفات ذاته. وكالخلق، والرزق، والإحياء، والإماتة، والعفو، والعقوبة، ونحو ذلك من صفات فعله. ومنه ما طريق إثباته ورود خبر الصادق به فقط، كالوجه، واليدين، والعين في صفات ذاته، وكالاستواء على العرش، والإتيان، والمجيء، والنزول، ونحو ذلك من صفات فعله. فثبت هذه الصفات لورود الخبر بها على وجه لا يوجب التشبيه»¹⁸.

ومن المعلوم أن الصفات فيما استقر عليه مذهب الأشعرية قسمان: الذاتية التي يثبت وصف الله تعالى بها ويستحيل وصفه جل وعلا بأضدادها، وفعلية تدل على أفعاله تعالى ويجوز وصفه بها وبأضدادها؛ مثل: الإحياء والإماتة، والرزق والمنع، والبسط والقبض.

والصفات الذاتية على ثلاثة أقسام: النفسية، وهي صفة الوجود. والسلبية، وهي خمس: القدم، والبقاء، وقيامه بنفسه، ومخالفته للحوادث، والوحدانية. وصفات المعاني السبع، وهي: القدرة، والعلم، والإرادة، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام. ومن قال بالحال أضاف الصفات المعنوية السبع، وهي راجعة إلى صفات المعاني بغير زيادة في التحقيق.

وما ورد في القرآن والسنة من الأسماء الإلهية فإنما تدل على الذات وصفاتها المعقولة في الجملة السالفة؛ على نحو ما بينه الغزالي في «المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنی»¹⁹.

17 وقد تناولت هذا الموضوع في بحث مستقل يجري إعداده للنشر بعنوان: (نظرة في علم الكلام الجديد .. حقيقة التجديد بين المسائل والوسائل). وقد أقيمت طرفا منه في مؤتمر (إعادة صياغة البحوث في الدراسات الإسلامية) نظمتها أكاديمية الدراسات العليا جامعة ملانيا كوالالمبور ماليزيا 15 16 فبراير 2012م، بعنوان: (البحث في علم الكلام وأدواته المعاصرة). ثم قدمته بصورة موسعة في ندوة أقيمت بكلية الدراسات الإسلامية في جامعة حمد بن خليفة قطر 2013م.

18 أحمد بن الحسين بن علي (الحافظ أبو بكر البيهقي 458هـ): الأسماء والصفات ص 110، 111. تصحيح وتعليق الشيخ محمد زاهد الكوثري الحنفي. دار الإحياء بيروت (ب ت) وهي مصورة عن الطبعة المصرية بدار السعادة 1358هـ.

19 راجع الغزالي: المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنی ص 157: 159. تحقيق بسام عبد الوهاب الجابري. ط1، نشرة الجفنان والجبالي - قبرص 1407هـ 1987م.

وهذه الصفات هي حصر الثابت بدلالاتي النقل والعقل في آن معا من صفات التنزيه ومن الكمالات الإلهية، ولما كانت الكمالات الإلهية لا حصر لها في العقل؛ فكذا الصفات والأسماء العلية الدالة على هذه الكمالات وعلى ما ينتزه الله تعالى عنه من قصور يقابل هذه الكمالات؛ فالمذكور يمثل الحد الواجب اعتقاده في حق الله تعالى على التفصيل²⁰.

أما الصفات الخبرية لدى ابن خلدون؛ فقد جاء الحديث عنها مقتضبا في «لباب المحصل» لا يتجاوز اختصار التنبية الذي أورده الرازي ردا على المجسمة في كتاب «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين»، وحاصله أن ظواهر الأخبار المقتضية للجسمية والجهة لا تعارض الأدلة القاطعة في نفيهما عن الله تعالى؛ لأنها بين أمرين: تفويض علمها إلى الله تعالى على ما ذهب إليه السلف، أو تأويلها على التفصيل الذي ذهب إليه أكثر المتكلمين²¹.

وقد عرض ابن خلدون لهذه المسألة في «المقدمة» غير مرة، والظاهر من كلامه المكرر فيها أخذه بما ذهب إليه السلف من الإيمان بهذه الصفات الثابتة في نص الوحي، مع تفويض المراد بها على جهة التفصيل لله تعالى العالم بمراده منها وما يؤول إليه معناها على الحقيقة، دون خوض في تفسير ولا تأويل يطرح فيه المعنى على ما يحتمل من معاني التنزيه والكمال وفق الجاري في كلام العرب مجاري المجاز؛ فتراه يقول: «وذلك أن القرآن ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل في أي كثيرة، وهي سلوب كلها وصريحة في بابها فوجب الإيمان بها. ووقع في كلام الشارع صلوات الله عليه وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها على ظاهرها. ثم وردت في القرآن أي أخرى قليلة توهم التشبيه مرة في الذات وأخرى في الصفات. فأما السلف فغلبوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها، وعلموا استحالة التشبيه، وقضوا بأن الآيات من كلام الله؛ فأمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل. وهذا معنى قول الكثير منهم: اقرأوها كما جاءت. أي آمنوا بأنها من عند الله، ولا تعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها لجواز أن تكون ابتلاء؛ فيجب الوقف والإذعان له. وشذ لعصرهم مبتدعة أتبعوا ما تشابه من الآيات وتوغلوا في التشبيه؛ ففريق أشبهوا في الذات...، وفريق منهم ذهبوا إلى التشبيه في الصفات ...

ولم يبق في هذه الظواهر إلا اعتقادات السلف ومذاهبهم والإيمان بها كما هي؛ لثلا يكر النفي على معانيها بنفيها مع أنها صحيحة ثابتة من القرآن»²².

وهذا النص في ختامه يبين أمرا لا يلتفت إليه كثير ممن ينتقدون نسبة هذا الفهم إلى سلف الأمة؛ حين يعدون التفويض نفيًا للمعنى وتعطيلا للصفات، وكأن هذه الأخبار تشتمل على كلمات سقت عبثا لا تدل على شيء؛ على حين يعتقد المفوض ثبوت معنى هو حق في خبر الله تعالى عن نفسه، ثم يفوض العلم المفصل به لله عز وجل ويؤمن به على مراد الله تعالى الذي يتقاصر عن فهمه

20 راجع محمد بن محمد بن يوسف (الإمام أبو عبد الله السنوسي): شرح أم البراهين ص 20. مطبعة الاستقامة بمصر 1351هـ.

21 راجع محمد بن عمر الخطيب (الفخر الرازي 606هـ): محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ص 158. تحقيق طه عبد الرؤوف سعد. ط مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة، مصر (ب ت). وقرانه بما ذكره ابن خلدون في لباب المحصل في أصول الدين ص 144، 145. تحقيق الدكتور عباس محمد حسن سليمان، ومراجعة الدكتور محمد علي أبو ريان. ط دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، مصر 1996م.

22 ابن خلدون: المقدمة ص 586، 587.

المُفَصَّل في هذا الموضع علمُ المُفَوِّضِ. ويؤكد هذا قول ابن خلدون في موضع آخر: «اعلم أن الله سبحانه وصف نفسه في كتابه بأنه عالم، قادر، مريد، حي، سميع، بصير، متكلم، ... كريم، ... عزيز، عظيم. وكذا أثبت لنفسه اليدين والعينين والوجه ... إلى غير ذلك من الصفات؛ فمنها ما يقتضي صحة ألوهية؛ مثل: العلم، والقدرة، والإرادة، ثم الحياة التي هي شرط جميعها. ومنها ما هي صفة كمال، كالسمع، والبصر، والكلام. ومنها ما يوهم النقص كالاتواء، والنزول، والمجيء، وكالوجه، واليدين، والعينين، التي هي صفات المحدثات ...

فأما السلف من الصحابة والتابعين فأثبتوا له صفات الألوهية والكمال، وفوضوا إليه ما يوهم النقص ساكتين عن مدلوله، ثم اختلف الناس من بعدهم (...)²³.

والكلام هنا عن الصفات الثبوتية المفيدة لمعنى وجودي يتصف به ذات الله جل وعلا أو فعل.

إن قارئ ابن خلدون فيما نقلته من كلامه وفي غيره لا يكاد يخطئ تأسيسه على قول الله تعالى: .: آل عمران: ٧. والآية صريحة في بيان أن المحكمات الواضحات البينات هن أم الكتاب؛ أي أصله ومعظمه. وأن المتشابهات آيات قليلة يتتبعها الذين في قلوبهم زيغ بغرض الفتنة أو علم تأويلها. وصدر الآية على هذا المعنى يرجح في تفسير عجزها أن علم تأويل المتشابه خاص بالله تعالى من حيث كان تتبعه من مداخلة الزيغ عن الهدى للقلوب، وعلى هذا يكون اختيار الراسخين في العلم هو الإيمان والتسليم لما ثبت في الوحي، ويكون مورد هذه الآيات القليلة للابتلاء لا للبيان، وكذا ما ثبت في السنة لوحدة المنبع والمصدر .. قال ابن خلدون: «ولهذا جعل السلف مستأنفا ورجحوه على العطف؛ لأن الإيمان بالغيب أبلغ في الثناء، ومع عطفه إنما يكون إيمانا بالشاهد؛ لأنهم يعلمون التأويل حينئذ؛ فلا يكون غيبا»²⁴.

والحق أن العلامة ابن خلدون بعد عرضه لأقوال أهل العلم في بيان المتشابه يكاد يحصره في باب الصفات الخبرية أصلا، وفي الحروف المقطعة في أوائل السور على وجه؛ فتراه يقول: «ولم يبق من المتشابه إلا الصفات التي وصف الله بها نفسه في كتابه وعلى لسان نبيه، مما يوهم ظاهره نقصا أو تعجيزا، وقد اختلف الناس في هذه الظواهر من بعد السلف الذين قرروا مذهبهم. وتنازعا وتطرفت البدع إلى العقائد»²⁵.

ومن الأمور اللازم التوقف معها في كلام ابن خلدون في هذا الباب فيما أرى أنه أولا: في بيانه لآية المحكم والمتشابه من سورة آل عمران قال: «ثم ذم المتبعين للمتشابه بالتأويل أو بحملها على معان لا تفهم منها في لسان العرب الذي خوطبنا به. وسماهم أهل زيغ، أي ميل عن الحق من الكفار والزنادقة وجهلة أهل البدع. وأن فعلهم ذلك قصد الفتنة التي هي الشرك أو اللبس على المؤمنين أو قصدا لتأويلها بما يشتهونه فيقتدون به في بدعتهم»²⁶. فهذا الكلام يفتح الباب لمن يحمل هذه المتشابهات على معان تفهم منها في لسان العرب الذي خوطبنا به، والقصد هنا تجويز حملها على

23 ابن خلدون: المقدمة ص 602، 603.

24 السابق ص 601.

25 ابن خلدون: المقدمة ص 602.

26 السابق ص 601.

المجاز الجاري في كلام العرب، وهذا التفسير التفصيلي للمتشابهات يصرح ابن خلدون بتجويزه حين يقول بعد ذلك في وصف مذهب متكلمي الأشعرية المتأخرين: «وأما لفظ الاستواء والمجيء والنزول والوجه واليدين والعينين وأمثال ذلك، فعدلوا عن حقائقها اللغوية لما فيها من إيهاام النقص بالتشبيه إلى مجازاتها على طريقة العرب؛ حيث تتعذر حقائق الألفاظ فيرجعون إلى المجاز، كما في قوله تعالى: [الكهف: ٧٧] وأمثاله، طريقة معروفة. لهم غير منكرة ولا مبتدعة. وحملهم على هذا التأويل، وإن كان مخالفا لمذهب السلف في التفويض، أن جماعة من أتباع السلف وهم المحدثون والمتأخرون من الحنابلة [ارتبكوا] في محمل هذه الصفات فحملوها على صفات ثابتة لله تعالى، مجهولة الكيفية»²⁷.

وهذا الكلام يناقض ما رجح به ابن خلدون نفسه مذهب السلف في الإيمان بالمتشابهات وتفويض العلم بمعناها التفصيلي لله تعالى على نحو ما بيناه في كلامه السابق. ولكن كان مذهب السلف في الإيمان والتفويض صحيحا مطابقا لتوجيه الآية في ذم تتبع المتشابه؛ فلا وجه لمخالفته، ولا حجة في الاعتذار عن المخالفة بمحاولة دفع تشبيه المبطلين بباطل مثله أو أقل خطورة منه.

وإن تفسير ابن خلدون للآية على هذا النحو المجوز لطرح المتشابهات على وجوه المجاز المتعددة في مجاري كلام العرب لا يختلف في جهة البطلان عن محاولة توجيه كلام أحمد وغيره من أئمة السلف من الدلالة على عدم تعيين معنى تفصيلي لهذه الآيات المتشابهة، وإجرائها أو إمرارها على ما جاءت بلا كيف، من غير تفسير ولا بيان معنى، إلى القول بإثبات معنى معين معلوم في ظاهر اللغة ومجهول الكيفية. ومن الحق أن نقرر هنا أن هذا ليس مذهب المحدثين على ما جاء في كلام ابن خلدون؛ بل هو في نفسه قول غير معقول؛ لأنه مفيد ثبوت كيفية لصفات الباري مجهولة للبشر، والقول بثبوت الكيفية معلومة كانت أو مجهولة فرع القول بالحدوث؛ فلا يقال في حق الله تعالى: كيف قدر، ولا كيف علم. لأنه تعالى لم يزل قادرا وعالما. وكذلك لا يقال في حقه تعالى: لم فعل، ولا كيف فعل. وإنما يقال لم وكيف لما لم يكن ثم كان؛ فالكيفية عن ذاته جل وعلا وعن صفاته مرفوعة أصلا، وعلى هذا تواترت عبارات السلف أئمة الفقهاء والمحدثين.. أعني إثبات ما جاء به الوحي كتابا وسنة والإقرار به على مراد الله تعالى أي تفويض المعنى له تعالى، مع نفي الكيفية ورفعها لا تفويضها؛ فالتفويض مثل التفسير في كونه خطوة تابعة للإثبات.

ومن ذلك قول الإمام محمد بن الحسن الشيباني: «اتَّفَقَ الْفُقَهَاءُ كُلُّهُمْ مِنَ الْمَشْرِقِ إِلَى الْمَغْرِبِ عَلَى الْإِيمَانِ بِالْقُرْآنِ وَالْأَحَادِيثِ الَّتِي جَاءَ بِهَا النَّبِيُّ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي صِفَةِ الرَّبِّ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ غَيْرِ تَغْيِيرٍ وَلَا وَضْفٍ وَلَا تَشْبِيهِ. فَمَنْ فَسَّرَ الْيَوْمَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ؛ فَقَدْ خَرَجَ مِمَّا كَانَ عَلَيْهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَفَارَقَ الْجَمَاعَةَ؛ فَإِنَّهُمْ لَمْ يَصِفُوا وَلَمْ يُفَسِّرُوا، وَلَكِنْ أَفْتَوْا بِمَا فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ ثُمَّ سَكَنُوا. فَمَنْ قَالَ يَقُولُ جَهْمٌ؛ فَقَدْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ؛ لِأَنَّهُ قَدْ وَصَفَهُ بِصِفَةٍ لَا شَيْءٌ»²⁸. وروى الحافظ اللالكائي أيضا بإسناده عن أبي عبيد القاسم بن سلام أنه قال عن أحاديث الصفات: «هَذِهِ

27 السابق ص 604.

28 انظره عند هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري (الحافظ أبو القاسم اللالكائي 418هـ): شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم 480/3. تحقيق الدكتور أحمد سعد حمدان الغامدي. ط8، دار طيبة للنشر والتوزيع الرياض، السعودية 1423هـ 2003م.

الْأَحَادِيثُ عِنْدَنَا حَقٌّ يَزْوِيهَا الثَّقَاتُ بَعْضُهُمْ عَنْ بَعْضٍ إِلَّا أَنَا إِذَا سُئِلْنَا عَنْ تَفْسِيرِهَا قُلْنَا: مَا أَدْرَكْنَا أَحَدًا يُفَسِّرُ مِنْهَا شَيْئًا، وَنَحْنُ لَا نَفْسِرُ مِنْهَا شَيْئًا نُصَدِّقُ بِهَا وَنَسْكُتُ»²⁹. وقال أمير المؤمنين في علم الحديث سفيان بن عيينة: «كُلُّ شَيْءٍ وَصَفَ اللَّهُ بِهِ نَفْسَهُ فِي الْقُرْآنِ فَقِرَاءَتُهُ تَفْسِيرُهُ، لَا كَيْفَ وَلَا مِثْلٌ»³⁰. ورواه البيهقي بلفظ: «مَا وَصَفَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بِهِ نَفْسَهُ فِي كِتَابِهِ فَقِرَاءَتُهُ تَفْسِيرُهُ، لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يُفَسِّرَهُ بِالْعَرَبِيَّةِ وَلَا بِالْفَارِسِيَّةِ»³¹. وهذا يعني الإثبات بلا تفسير ولا تعيين معنى (وهو التفويض)، ولو تحصل لديه معنى لبين تفسيره أو ترجمه إلى غير العربية. أما الكيفية فحكمها حكم المثلية، وكلاهما منفي مرفوع لا تفويض فيه.

وإنني لا ينقصني عجبي من الحرص على تكرار رواية قول الإمام مالك على النحو الآتي في مواضع من كلام الشيخ ابن تيمية: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة». قال ابن تيمية: «فَبَيَّنَ مَالِكٌ أَنَّ مَعْنَى الْإِسْتِوَاءِ مَعْلُومٌ، وَأَنَّ كَيْفِيَّتَهُ مَجْهُولَةٌ؛ فَالْكَيفُ الْمَجْهُولُ هُوَ مِنَ التَّأْوِيلِ الَّذِي لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا اللَّهُ، وَأَمَّا مَا يَعْلَمُ مِنَ الْإِسْتِوَاءِ وَغَيْرِهِ فَهُوَ مِنَ التَّفْسِيرِ الَّذِي بَيْنَهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، وَاللَّهُ تَعَالَى قَدْ أَمَرَنَا أَنْ نَتَدَبَّرَ الْقُرْآنَ وَأَخْبَرَ أَنَّهُ أَنْزَلَهُ لِنَعْقِلَهُ وَلَا يَكُونُ التَّدَبُّرُ وَالْعَقْلُ إِلَّا لِكَلَامِ بَيْنِ الْمَتَكَلِّمِ مُرَادَهُ بِهِ»³². وقال في موضع آخر: «فَبَيَّنَ أَنَّ كَيْفِيَّةَ إِسْتِوَاءِهِ مَجْهُولَةٌ لِلْعِبَادِ؛ فَلَمْ يَنْفُوا ثَبُوتَ ذَلِكَ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، وَلَكِنْ نَفَوْا عِلْمَ الْخَلْقِ بِهِ»³³.

وهذا كلام لا يستقيم إلا مع ما قال به الشيخ من تسلسل الحوادث بلا أول، وتجويز قيام الحوادث بالله تعالى ووصفه جل شأنه بها، والمقام لا يحتمل نقاش هاتين المسألتين هنا³⁴؛ لكن أكتفي بذكر أن أثر الإمام مالك روي عنه مسندا من نحو عشرة طرق، منها الصحيح الثابت، ومنها دون ذلك من القابل للجبر بعد الاعتبار، وقد جمع هذه الطرق عبدُ الرزاق بن عبد المحسن البدر في بحثه: «الأثر المشهور عن الإمام مالك رحمه الله في صفة الاستواء .. دراسة تحليلية»³⁵. وليس من بين هذه الطرق إلا رواية يتيمة من طريق عبد الله بن نافع، تمثل الطريق السابع مما أورده عبد الرزاق بن عبد المحسن، وفي متنها اضطراب ظاهر .. يروي فيها جواب الإمام مالك للسائل قائلا: «استواؤه معقول، وكيفيته مجهولة، وسؤالك عن هذا بدعة»³⁶. وسائر الطرق الأخرى متضاربة متفقة على أن مالكا قال: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول...»؛ سوى رواية سفيان بن عيينة: «الاستواء

29 اللالكائي: السابق 581/3.

30 عن السابق 478/3.

31 البيهقي: الأسماء والصفات ص 314.

32 أحمد بن عبد السلام بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية: دره تعارض العقل والنقل 278/1. تحقيق عبد اللطيف عبد الرحمن. ط دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان 1417هـ - 1997م.

33 السابق 35/2.

34 وقد ناقشت ذلك بالتفصيل في سلسلة بحوث لي تحت عنوان: مسائل كلامية بين شيخ الإسلام ابن تيمية وعلماء الكلام. نشرت تباعا في مجلة الدراسات الإسلامية الصادرة عن مجمع البحوث الإسلامية بباكستان؛ فلترجع خاصة حلقة (حكم تسلسل الحوادث بلا أول بين ابن تيمية وعلماء الكلام) العدد الأول المجلد الرابع والأربعون (يناير مارس 2009م).

35 وهو المنشور بمجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة السنة الثالثة والثلاثون. العدد الحادي عشر بعد المائة، 1421هـ/2000م.

36 وقد روي مثل هذه العبارة المضطربة عن ربيعة الرأي شيخ الإمام مالك؛ فروى الحافظ اللالكائي في أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة 581/3 عن أحمد بن محمد بن الجراح: وسئل ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن قولهِ [الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى] [طه: 5] فَقَالَ: الْإِسْتِوَاءُ مَعْقُولٌ، وَالْكَيفُ مَجْهُولٌ، وَالْإِيمَانُ بِهِ قَالَ ابْنُ الْجُرَاحِ وَاجِبٌ، وَاللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَا يُحَدِّثُ. وروي عن ربيعة أيضا بإسناد ضعيف على ما قرره مفصلا عبدُ الرزاق بن عبد المحسن في بحثه السالف الذكر ص 77، 78: «الكيف مجهول، والاستواء غير معقول، ويجب عليّ وعليكم الإيمان بذلك كله».

على أن الثابت عن ربيعة مثل ما أثبتناه عن مالك رحمهما الله تعالى: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، ومن الله الرسالة، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا التصديق».

منه معلوم، والكيف منه غير معقول». وفي رواية عبد الله بن وهب وإسنادها جيد كما قرره الحافظ ابن حجر في الفتح، وكان الحافظ الذهبي قد صححه في كتاب العلوق قال: «الرحمن على العرش استوى كما وصف نفسه، ولا يقال كيف، وكيف عنه مرفوع، وأنت رجل سوء صاحب بدعة .. أخرجه».

ولقد حاول ابن خلدون توجيه قول الإمام مالك وبيانه على نحو لا يخالف ما قرره من ذهاب أئمة السلف إلى التفويض في معاني الصفات الخبرية؛ فقال: «وإنما مذهب السلف ما قررناه أولاً من تفويض المراد بها إلى الله، والسكوت عن فهمها. وقد يحتجون لإثبات الاستواء لله بقول مالك: «إن الاستواء معلوم الثبوت لله». وحاشاه من ذلك؛ لأنه يعلم مدلول الاستواء. وإنما أراد أن الاستواء معلوم من اللغة، وهو الجسماني. وكيفيته أي حقيقته. لأن حقائق الصفات كلها كيفيات، وهي مجهولة الثبوت لله»³⁷.

وأحسب أن هذا التوجيه في تمامه نظر؛ فالاستواء الجسماني على حد قول ابن خلدون منفي عن الله تعالى باتفاق بين السلف والخلف، ومن قال بأن استوى تعني علا وارتفع³⁸؛ لا يلزم أن يعتقد ثبوت استواء جسماني لله تعالى على وجه الضرورة؛ لكن ابن خلدون لا يذكر هذا المعنى لغة في الاستواء، ويذكر أن معناه في ظاهر اللغة دال على الاستقرار والتمكن، وهذا المعنى لا ينفك عن الجسمانية. وإذا كانت حقائق الصفات كيفيات؛ فهذه الكيفية (الاستواء الجسماني) مجهولة الثبوت لله تعالى.

وكأن ابن خلدون يريد أن يقول: إن الاستواء في معناه اللغوي المعلوم لنا وهو الاستقرار والتمكن مجهول الثبوت لله المتقدس عن مشابهة الخلق؛ ولكن الاستواء مضاف إليه تعالى في نص الشارع؛ فيلزم أن يكون له معنى آخر يصدق في حق الله تعالى ولا ينافي الواجب من تنزيهه جل وعلا عن مشابهة الخلق. وهذا المعنى الصادق غير المعلوم لنا هو الذي نؤمن بثبوت ونفوض العلم به لله تعالى.

ويلزم قبل ختام القول في هذه المسألة بيان معنى الكيفية المذكور رفعها وأنها غير معقولة في كلام أئمة السلف من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين الأوائل من أهل السنة؛ فالأشعري والباقلاني وإمام الحرمين الجويني فيما انتهى إليه في العقيدة النظامية يشتون الصفات الخبرية على ما جاء به نص الوحي الثابت بلا تفسير ولا تأويل ولا تكييف، فكانوا يقولون: يد بلا كيف، وعين بلا كيف، كما يقولون: استوى بلا كيف، ويجيء وينزل بلا كيف. أي يشتون ما جاء به الخبر الثابت على ما جاء به دون التساؤل بكيف؛ فلا يقال: كيف يده، ولا كيف استوى؛ لأن هذا التساؤل هو عين التتبع المنهي عنه للمتشابه. وهذا وجه يكون مأخذ الكيفية فيه من اسم الاستفهام (كيف)، وهو موضوع للسؤال عن الأحوال والهيئات المتغيرة. وعلى هذا المأخذ تكلم الفقهاء في معنى (كيفية العقد)³⁹. وقد قال عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون: «لا يعلم كيف هو إلا هو، وكيف يعلم من يموت

37 ابن خلدون: المقدمة ص 605.

38 راجع محمد بن جرير بن يزيد الطبري (أبو جعفر إمام المفسرين ت310هـ): جامع البيان عن تأويل آي القرآن 127/20. ط دار الفكر بيروت، لبنان 1405هـ. وهذا المعنى ثابت في الاستواء عند علماء اللغة، وقد نقله صاحب معجم التهذيب عن الأخفش .. راجع محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروي (أبو منصور ت370هـ): تهذيب اللغة 85/13 في باب اللفيف من حرف السين مادة (س و ي). تحقيق محمد عوض مرعب. ط1، دار إحياء التراث العربي - بيروت، لبنان 2001م.

39 راجع محمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل البجلي (أبو عبد الله، شمس الدين ت709هـ): المطلع على ألفاظ المقنع ص 395. تحقيق محمود الأرناؤوط وياسين محمود الخطيب. ط1، مكتبة السوادى للتوزيع السعودية 1423هـ - 2003 م.

ويبلى قدر من لا يموت ولا يبلى؟! وكيف يكون لصفة شيء منه حدٌ، أو مُتتهى يعرفه عارفٌ، أو يحدُّ قَدْرُهُ واصفٌ؟! الدليل على عجز العقول عن تحقيق صفته عجزها عن تحقيق صفة أصغر خلقه»⁴⁰.

ومع أن الكيفية بهذا المعنى مرفوعة عن صفات الله جميعا؛ فإنني أستشعر أن تأكيد نفيها ورفعها في ذكر الصفات الخبرية في عبارات أئمة السلف من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين إنما كان لبيان القول بتفويض المعنى وترجيح ذهاب السلف إليه. وأنا أسوق هذا الكلام في هذا الموضع على خلاف قول من زعم أن تفويض الكيف إنما يكون بعد إثبات المعنى وتعيينه في ظاهر اللغة، بزعم أن الذي لا يثبت معنى للصفة لا يحتاج إلى التنبيه على نفي العلم بكيفيتها؛ «لأن نفي العلم بالكيف لا ينفى إلا ما قد علم أصله، كما نقول: إننا نقرُّ بالله ونؤمن به، ولا نعلم كيف هو»⁴¹.

وأكرر هنا أن المفوض لا ينفى الصفة ولا ينفى أن لها معنى حقيقيا تختص به؛ بل هو مثبت للصفة وأن لها معنى مرادا لله تعالى، ثم يفوض العلم بهذا المعنى المراد لله تعالى ويعتقد أن هذا المعنى المعلوم لله تعالى بلا كيف؛ لأن كيف مرفوعة عن الله تبارك وتعالى وعن صفاته العلية.

أما كون تأكيد رفع الكيفية مع إثبات الصفات الخبرية مشعرا بنفي العلم بالمعنى؛ فتفصيل ذلك في بيان الفرق بين الصفات الخبرية والصفات العقلية التي ورد إذن الشارع بإطلاقها؛ فالصفات العقلية تفصلُ الدلائل العقلية على ثبوتها لله تعالى بين أحكام المعنى المتحقق منها لله تعالى وأحكام المعنى المتحقق للخلق، بالفصل بين أحكام القدم وأحكام الحدوث. وإذا كان المعنى المدرك لأية كلمة هو المفهوم أو الصورة الذهنية الحاصلة بإزائها؛ فمعاني الصفات العقلية قائمة في الأذهان على هذه تلك الدلائل، وبناء عليها يتمكن العاقل من الفصل بين صفات الباري وصفات المخلوقين. وليس كذلك الصفات الخبرية التي لا يقوم على ثبوتها دليل عقلي أصلا؛ فيرد السؤال عن الكيفيات الفاصلة في المتشابهات بين صفات الباري وصفات المخلوقين، والكيفيات هنا هي التي ترسم أركان الصورة الحاصلة في الذهن عند سماع الكلام؛ ليكون له معنى معقول.

وإن رفع هذه الكيفية الفاصلة في إثبات معنى مفرد أو مركب، إن لم يكن بإضافة كيفية جديدة، فهو رفع لجملة المعنى الحاصلة صورته في الذهن بالكلية؛ فإنه يقال: يد الإنسان، ويد القرد.. المعنى واحد لليد والكيفية مختلفة، وكلما ذكرنا ذاتا حيوانية جديدة، وأضفنا لها يدا؛ فإن المعنى واحد والكيفية هي التي تختلف. ويقال: جاء إنسان، وجاء حصان، وجاء نسر. والمعنى واحد والكيفية هي التي تختلف. وكل هذا حق لا خلاف فيه؛ لكننا مع كل إضافة جديدة تكون في أذهاننا صورة للكيفية الجديدة. واليد في حقيقتها عضوٌ اتصاله بأجسام الحيوان واحد، والكيفية تتعين بتعيين الذوات التي تضاف اليد إليها في حق الذوات المعلوم الصورة. والمجيء فيه انتقال ذات أو جسم من مكان إلى مكان، والكيفية تتعين بتعيين ذات من يجيء من الإنسان أو الحيوان أو الجن والملائكة لو كانت لنا معرفة بصورة ذواتهم. ورفع هذه الكيفيات بدون استبدال غيرها بها يعني رفع الصورة الحاصلة في الذهن؛ فلا معنى يتحصل من هذا الإسناد.

40 اللالكاني: شرح اعتقاد أهل السنة 530/2، 531.

41 ابن تيمية: مجموع الفتاوى 145/5. جمع وترتيب الشيخ عبد الرحمن بن قاسم العاصي النجدي وابنه محمد. طبع الرئاسة العامة لشؤون الحرمين الشريفين بالسعودية 1404هـ.

وأسوق على ذلك مثالا من قصة وقعت لأحد أئمة السلف من المحدثين، وهو الإمام الحافظ أبو سعيد عبد الرحمن بن مهدي العنبري (ت198هـ)، وقد روى الحافظ اللالكائي أنه قال لفتى من ولد جعفر بن سليمان، من ذوي السلطان: بلغني أنك تتكلم في الرب تبارك وتعالى وتصفه وتشبهه. فقال الغلام: نعم. فأخذ يتكلم في الصفة. فقال: رويدك يا بني، حتى نتكلم أول شيء في المخلوق، فإذا عجزنا عن المخلوقات؛ فنحن عن الخالق أعجز وأعجز. أخبرني عن حديث حدثني شعبة، عن الشيباني قال: سمعت زراً قال: قال عبد الله في قوله: [لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى] [النجم/18]. قال: رأى جبريل له ستمائة جناح. قال الغلام: نعم. فعرف الحديث.

فقال عبد الرحمن: صف لي خلقا من خلق الله له ستمائة جناح. فبقي الغلام ينظر إليه. فقال عبد الرحمن: يا بني فإنني أهون عليك المسألة، وأضع عنك خمسمائة وسبعة وتسعين. صف لي خلقا بثلاثة أجنحة ركب منه الجناح الثالث موضعا غير الموضعين اللذين ركبهما الله؛ حتى أعلم.

فقال الغلام: يا أبا سعيد، نحن قد عجزنا عن صفة المخلوق، ونحن عن صفة الخالق أعجز وأعجز؛ فأشهدك إنني قد رجعت عن ذلك، وأستغفر الله⁴².

وهذا يعني أنه لم يتحصل للإمام الحافظ عبد الرحمن بن مهدي صورة معلومة لملك له ستمائة جناح؛ إنما يوكل علم ذلك لعالمه وخالقه، ونبيه الذي أخبر أنه رأى جبريل له ستمائة جناح ..

وقد يقول المعارض: هذا هو مذهبنا؛ فإن الملك معلوم المعنى، والجناح معلوم المعنى، والعدد المذكور معلوم المعنى، ولكن المجهول هو الكيفية فقط.

وجواب هذا المعارض أن الكلام هنا ليس في حقيقة المعنى المفرد الحاصل لكل عالم باللغة العربية؛ بل في المعنى الإضافي؛ فالقدرة معلومة المعنى مفردة ومضافة إلى الله تعالى بما يقوم على إثباتها وتمييزها عن قدرة المخلوق من الدلائل العقلية الواضحة. واليد بمفردها معلومة المعنى لها صورة معقولة تحصل في الذهن؛ لكن الإشكال في تعيين المعنى الإضافي الحاصل من إضافتها لله جل وعلا.

ولهذا لا يَسْلَمُ عندي ولا يصح إلا ما أفهمه من مذهب السلف الصالح من إثبات الإطلاق لما جاء به الوحي الثابت، واعتقاد أن له معنى يعلمه الله تعالى. مع التوقف عن تفسير هذه «الأخبار» والكف عن السعي في طلب تأويلها؛ فقصارى ما يبلغه جهد المؤول أن يقطع من طريق الدلائل العقلية والتقليدية أن الصور الحاصلة في الأذهان من إضافة هذه الألفاظ إلى الخلق محالة في حق الله تعالى الذي ليس كمثله شيء، ووجوه التأويل بعد ذلك احتمالات متعددة لا سبيل إلى القطع بشيء منها على مراد الله تعالى ولا على تعيين صفاته؛ ثم إن هذه المتشابهات موضع اختبار وابتلاء للإيمان، لا يتعلق بتفصيل معانيها أصل من أصول الاعتقاد ولا العمل، وبيان ذلك أن الصفات المعلومة المعنى هي الصفات الثابتة بالدلالة العقلية أيضا، وهي صفات صحة الألوهية وكمالها التي يتوقف على ثبوت معانيها صحة الفعل (الخلق) وبعث الأنبياء، وأن الصفات الخبرية المفوض معانيها لله تعالى لا يتوقف عليها شيء من ذلك.

وبناء على هذا يكون تفويض المعنى في الصفات الخبرية لله تعالى والتوقف عن السعي في سبيل تعيين معنى لها موقفاً عقلياً خالصاً مؤكداً لنهي الشرع عن تتبع المتشابه، ولا يبقى بعد ذلك سوى التسليم والإيمان بما جاء في نص الوحي على مراد الله تعالى: آل عمران: ٧.

ج الأسباب بين الغزالي وابن خلدون:

ذكرت فيما سبق تأثر العلامة ابن خلدون بحجة الإسلام الإمام الغزالي، وهو تأثر مشمول بما يشبه إعلان الإعجاب والرضا؛ حتى إن ابن خلدون يدعو طلاب العلم الذين يريدون إدخال الرد على الفلاسفة في دراسة العقائد، إلى قراءة كتب الغزالي والإمام الرازي؛ قائلاً: «فإنها وإن وقع فيها مخالفة للاصطلاح القديم؛ فليس فيها من الاختلاط في المسائل والالتباس في الموضوع ما في طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم»⁴³.

ومن بين هذه الكتب بلا شك كتاب أبي حامد المشهور «تهافت الفلاسفة»، وهو عمدة اتهام الغزالي بنفي السببية، ونقض الحتمية في ترتب المسببات على الأسباب⁴⁴؛ حتى إن التهمة لتبلغ حد تحميل الغزالي جرم تخلف المسلمين في عصرنا عن ركب العلم؛ برغم أن الغزالي ألف كتابه في زمان ارتقاء المسلمين لسدة الحضارة والتقدم العلمي، وبقي المسلمون على حالهم بعده زماناً قبل أن تراجع مكانتهم في السبق العلمي. ولقد كان ابن خلدون أيضاً على علاقة وطيدة بتراث الفيلسوف الطيب القاضي أبي الوليد محمد بن رشد (ت595هـ)، الذي قد يقتصر كثيرون من أصحاب التهمة السالفة الذكر على قراءة كتابه «تهافت التهافت».

ومن العجيب أن الناظرين في موقف ابن خلدون من قضية الأسباب والمسببات قد اختلفوا على آراء متباينة؛ فمنهم حمله على الموقف المُتَّهَم للغزالي، ومنهم من حمله على موقف ابن رشد المُنتَقِد لموقف الغزالي؛ بل ذهب بعضهم إلى حد ادعاء أن ابن خلدون هو مكتشف قانون السببية ومبدأ الحتمية في جوهر التأثير المتبادل بين الظواهر⁴⁵، واعتبر الدكتور طه حسين مبدأ السببية أحد الأركان الرئيسة في بناء النظرية الاجتماعية لدى ابن خلدون. ومن الدارسين من اتهم ابن خلدون بالتناقض إذ وجده متابعاً للغزالي في موضع ومدافعا عن السببية في موضع آخر⁴⁶.

ولقد سعت الدكتورة منى أبو زيد بعد عرضها لجملة الآراء السابقة في حل هذا الإشكال؛ فانتهدت إلى رأي رابع قد يمثل تهمة جديدة لابن خلدون هي «الفصام» الذي لا ينجيه من تهمة «التناقض» السالفة؛ فقد انتهت إلى أن أصحاب الآراء المختلفة في موقف ابن خلدون لم يراعوا أن له

43 ابن خلدون: المقدمة ص 591. ويلاحظ أن بعض متأخري الأشعرية المقارنين لابن خلدون في الزمان لا يوافقونه الرأي فيما يتعلق بكتب الرازي؛ فالإمام السنوسي صاحب أم البراهين يحذر في شرحه المبتدئ من أن يأخذ أصول دينه من الكتب التي حشيت بكلام الفلاسفة، ككتب الفخر الرازي، وطوالع البيضاء، ومن هذا حذوهما... قال: «وقل أن يفلح من أولع بصحبة كلام الفلاسفة، أو يكون له نور إيمان في قلبه أو لسانه». شرح أم البراهين ص 19.

44 راجع الغزالي: تهافت الفلاسفة ص 239، وما بعدها من صفحات. تحقيق الدكتور سليمان دنيا. ط8، دار المعارف القاهرة، مصر 2000م.

45 وهذا قول الأستاذ روزنتال في كتابه (ابن خلدون المفكر المسلم في شمال إفريقيا)، كما نقلته الدكتورة منى أحمد أبو زيد: الفكر الكلامي عند ابن خلدون ص 60، 61. ط1: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، لبنان 1417هـ 1997م.

46 راجع منى أحمد أبو زيد (الدكتور): الفكر الكلامي عند ابن خلدون ص 63، 65.

شخصيتين: شخصية المتكلم الأصولي المقر بالمعجزات والخوارق، وشخصية العالم التجريبي. الأول يبحث عن الأسباب والعلل البعيدة في الجانب الميتافيزيقي فيقول بقول الغزالي، والثاني يبحث في العالم الطبيعي عن الأسباب القريبة وعلاقة التابع بين الأشياء فيعتبر الأسباب ويقول بمبدأ السببية⁴⁷.

والحق فيما ينتهي إليه علمي المتواضع أن الغزالي وابن خلدون ليس بينهما تعارض ألينة في هذه القضية، وهما معا ينتميان إلى المذهب الأشعري، وقولهما في ذلك هو القول الثابت في المذهب بلا فصل، ولو أن الغزالي تكلم في علوم الطبيعة والاجتماع أو العمران البشري على نحو ما تهيأ لابن خلدون فيما بعد؛ لقال مثل قوله.

ويكفي في هذا المقام تقديم الرؤية الأشعرية لهذه القضية في صورة سيرة بعيدة عن التعقيد، وعن نقل النصوص التي سبقت الإشارة إلى طرف منها وإلى بعض ما سلف من مواقف الدراسات المعاصرة من فهمها وتوجيهها.

ومن أصول العقيدة عند الأشعرية أَنَّ الْمُؤَثَّرَ الفعّال في العالم بكل مفرداته هو الله تعالى وحده بلا شريك. وهذه الفاعلية (وإن شئت فقل: الخلق، أو الإيجاد، أو الإحداث) تمثل عندهم الوصف الأخص للذات الإلهية، وهو الوصف الذي لا يقبل في مفهومه الشركة مع ذات الله عز وجل بأي وجه من الوجوه. ومثله وصف ذاته العلي بالقدم عند المعتزلة.

وعلى هذا فالأشعرية لا يعتقدون أن كل ما يظهر في الوجود بقدر الله وعلمه أو إرادته وحُكْمُه فحسب؛ بل يعتقدون أنه بالإضافة إلى ذلك كله إنما يكون بتأثيره وإيجاده وخلقته وحده بلا شريك تعضد قدرته قدرة الباري جل وعلا أو تمانعها، دون أن ينفوا في أفعال العباد على سبيل المثال مسؤولية العبد عما قَدِمَ؛ لقولهم بإثبات أثر قدرته المُحدّثة وصفاته المتعلقة في أحكام الأفعال لا في إيجادها؛ فالله هو الخالق وحده لما يطيع به العباد، والعباد بما ينتسب إليهم من آثار صفاتهم المُحدّثة هم الطائعون. والله هو الخالق وحده لما يعصي به العبيد، وهم العصاة بما ينتسب إليهم من آثار صفاتهم المُحدّثة .. الله خالق الأفعال جميعا وموجدها، والإنسان كاتب، وقارئ، ومتحرك، ولاعب ...

وأساس ذلك من القرآن قوله تعالى :- [وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ] سورة الصافات: 96. والخلق على وجه الاختراع وإيجاد المعدوم لا ينسب في الوحي إلا إلى الله تعالى؛ على حين ينسب الكسب إلى الإنسان وحده.

وعلى هذا فالله تعالى هو الموجد الخالق المُحدّث، وأثر صفات الإنسان في حكم العمل، أو في كونه على وجه دون وجه كما يقول المتكلمون. واجتهاد العبد في أن يكون ذلك الحكم على ما أمر الله لا على ما نهى. وهذا هو ما أسماه الأشعري (الكسب أو الاكتساب)، وأبى أن يطلق عليه لفظ (الفعل)؛ لأنه يُوجَدُ بين مفهوم (الفعل والخلق والإيجاد)؛ فلا يكون عنده إلا لله عز وجل. وسواء أوافقنا الأشعري أم خالفناه في إطلاق لفظ الفعل على ما أراد؛ فليس لذلك كبير شأن في الكلام

على ثبوت معنى هذا الأصل الذي يفصل بين ما ينسب من الفعل إلى الله تعالى وصفاته التي لم يزل موصوفا بها، وبين ما ينسب إلى الإنسان وصفاته المُحدثة على النحو الذي بيّنته آنا ..

هذا فيما يخص الأمور الشرعية التي يتعلّق بها الثواب والعقاب، وحقيقة الأمر مطردة بعد ذلك بالصورة نفسها في الكونيات أو الطبيعيات، وكلام أبي حامد عن أن النار لا تحرق ولا تفعل الإحراق أظهر عند المسلمين وعند العقلاء من القول بأن الإنسان لا يوجد أفعاله، وإنما يؤثّر في أحكامها فقط .. نعم النار ليست فاعلة للإحراق بذاتها؛ لكن هذا لا ينفي أن الله عز وجل يوجد الإحراق معها بعادة متفكّرة مستمرة ينظم الله بها نوااميس الكون، وإن كان ممكنا في مقدوره تعالى أن يوجد إحراقا بغير نار، أو نارا بغير إحراق؛ إذ اجتماعهما ليس واجبا لذاته بل هو في ذاته جائز ممكن، ولو كان واجبا لذاته لاستحال التفريق بينهما، والمستحيل لا تتعلّق به القدرة قديمة كانت أو محدثة، كما يقال في جواب سؤال الأحمق القائل: أيقدر الله على أن يخلق مثله؟ والجواب أن ذلك محال، والمحال والواجب لا يدخلان تحت القدرة أصلا؛ لأن المحال في حقيقته هو الذي لا يوجد أبدا، والواجب موجود أبدا فهو مستغن بوجوده عن قدرة توجده، ومن ثمّ كانت القدرة لا تتعلّق إلا بالجائز الممكن. وعلى الأمرين معا يمتنع فعل الله تعالى للجمع بين الإحراق والنار وللتفريق بينهما، وبامتناع التفريق بينهما يتنفي ثبوت المعجزة التي أجراها الله عز وجل لخليله إبراهيم عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة وأنتم التسليم. وقل مثل ذلك في سائر المعجزات وخوارق العادات.

وإذا رجعنا إلى أبي حامد الغزالي المتهم البريء؛ فسنجد أن كلامه في نفي إيجاب الأسباب للمُسببات إيجابا ذاتيا على ما يقوله الفلاسفة فقط؛ وفق أصل من الأصول الثابتة في عقيدة الأشعرية، أو عقيدة جمهور المسلمين إذا تجاوزنا عما يخضّ الفكر الكلامي الأشعري. وهذا لا يتعارض أبدا مع اعتبار الأسباب التي يجريها الله عز وجل بالعادة المتفكّرة المستمرة التي اقتضتها حكمته في حركة الكون جميعا على نظام واحد متسق، لا يتخلف إلا لحكمة يريد الله تعالى تحقيقها ..

وأبيّن ذلك بمثال قريب نعرفه من كتاب الله تعالى الذي أمرنا في حماية دينه والدفاع عن دعوته وصدّ عدوه بالجهاد في سبيله .. أمرنا أن نعدّ لذلك العدة التي نستطيعها، وأن نتحقّق بصفات جنوده المؤمنين الأتقياء، وهذه هي أسباب النصر. ومع ذلك يعلمنا أن هذه الأسباب ليست الفاعلة لذلك النصر، ولا الموجبة له؛ فيقول: [وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ] سورة آل عمران: 126.

ولئن قيل إن النصر من عند الله ببيانه لهذه الأسباب الموجبة للنصر، أو بإنزال الملائكة التي تنصر المتحققين بهذه الصفات حينما يستفرغون جهدهم، وتنقطع بهم الأسباب المعروفة أو المادية للنصر؛ ففي السنة المطهرة بيان وتوضيح لا يتجه معه هذا الإشكال .. روى الشيخان البخاري ومسلم في صحيحهما بإسنادهما عن أبي هريرة، واللفظ لمسلم .. قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا عدوى ولا صفّر ولا هامة». فقال أعرابي: يا رسول الله، فما بال إبلي تكون في الرمل كأنها الظباء، فيأتي البعير الأجرّب فيدخل بينها؛ فيجرّها؟ قال: «فمن أعدى الأول؟»⁴⁸.

48 وفي بحث بعنوان (قضية السببية) قرر أستاذنا الدكتور محمد السيد الجليلند أن السببية إحدى تجليات الحكمة الإلهية عند الغزالي .. راجع كتابه: الإمام الغزالي .. دراسات وبحوث ص 207. ط دار الهاني للطباعة والنشر القاهرة، مصر 2006م

العدوى في اعتقاد العرب: انتقال المرض إلى الصحيح بسبب اقتراب المريض منه. والصَّفْرُ في اعتقادهم دود في البطن يهيج عند الجوع، وكانت العرب تراه أعدى من الجرب. وأما الهَامَةُ؛ فقد كانوا يعتقدون أن المقتول تنقلب عظامه أو روحه طائرا يقول: اسقوني اسقوني. حتى يأخذ أولياء المقتول بثأره. والرسول صلى الله عليه وآله وسلم في ظاهر الحديث الصحيح ينفي وجود ذلك كله، ويصرح بأنه ليس هناك عدوى تنقل المرض، وبأن اقتراب المريض من الصحيح ليس موجب لنقل المرض إليه، وعندما سأله الأعرابي عن انتقال المرض وانتشاره بين الإبل الصحيحة إذا دخل عليها بعير أجرب، قال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: «فمن أعدى الأول؟». ومعنى هذا أن الذي أمرض البعير الأول بالجرب هو نفسه الذي يُمرض الثاني، والثالث، والرابع...، وهو الله عز وجل الموجد المبدئ لكل شيء بلا شريك. وليس هناك عدوى تُجربُ الصَّحِيحَ ولا تفعلُ المرض فيه بذاتها.

فهل كان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بذلك ناقضا لاعتبار السببية؟! إن أبا حامد الغزالي المتهم البريء لم يزد على تقرير معنى هذا الحديث الصحيح؛ لكن بلغة المتكلمين والفلاسفة، وما انتهى إليه عصره من أساليب الجدل.

وأكرر أن هذا الأصل لا يبطل الأخذ بالأسباب ومراعاتها في شئون الطبيعة، كما أن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في الحديث الصحيح السالف الذكر لا ينفي أن الله يُمرضُ الصَّحِيحَ مع الاقتراب من المريض بالعادة المتفكرة المستمرة التي لا تتخلف إلا لحكمة يريد الله تحقيقها معجزةً لنبي أو كرامةً لولي أو لما يريد الله عز وجل من حكمه التي لا يحيط بها سواه.. وقد روى البخاري في صحيحه، وروى الإمام مسلم في صحيحه قبل الحديث السابق مباشرة حديثا آخر يأمر فيه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بالحدز؛ بل يمنع من الاقتراب من الموبوء بالطاعون بالدخول في بلد سمع أنه انتشر بين أهلها، ويمنع من دخول الموبوء به في الأصحاء بخروجه من بلد الطاعون إليهم؛ فقال: «إِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ فَلَا تَقْدُمُوا عَلَيْهِ. وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا؛ فَلَا تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ»⁴⁹.

والغاية من ذلك كله أن هذه الأشياء المقترنة لا يؤثر بعضها في بعض تأثيرا ذاتيا واجبا؛ بل بما أَرَادَهُ الفاعل والمؤثر الحقيقي، وإن شئت فقل: بما جعلها عليه من الخصائص، ولو شاء جل وعلا أن يجعلها على خلاف تلك الخصائص؛ لفعل دون معارضة. وإذا كانت هذه الخصائص مرادة؛ فهي جائزة ليس في العقل ما يستلزم وجودها على الضرورة.

والإمام أبو حامد الغزالي في «تهافت الفلاسفة» بقطع النظر عن أسلوبه الجدلي فيه وفي غيره من كتبه الأخرى، لم يقل بعدم مراعاة الأسباب، ولم يتكلم قط في نفي ترتب المسببات على الأسباب؛ بل في كون هذا الترتب جائزا في العقل غير واجب ولا ضروري. وهذا يعني أن السببية في عالمنا وفق الأصول الأشعرية ليست قانونا طبيعيا واجبا؛ بل هي عادة أقرها الله عز وجل في هذا العالم بمشيئته، واستقرارها من تجليات الحكمة الإلهية في تنظيم الكون وتديره⁵⁰.

49 ابن خلدون: المقدمة ص 580.

50 وفي بحث بعنوان (فضية السببية) قرر أستاذنا الدكتور محمد السيد الجليلند أن السببية إحدى تجليات الحكمة الإلهية عند الغزالي .. راجع كتابه: الإمام الغزالي .. دراسات وبحوث ص 207. ط دار الهاني للطباعة والنشر القاهرة، مصر 2006م.

وفي بداية كلامه عن «علم الكلام» يقول ابن خلدون: «اعلم أن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات، أو من الأفعال البشرية، أو الحيوانية؛ فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها بها تقع في مستقر العادة وعنهما يتم [كونها]. وكل واحد من هذه الأسباب حادث أيضاً؛ فلا بد له من أسباب أخرى، ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدتها وخالقها سبحانه لا إله إلا هو»⁵¹.

وهو لا يقرر هذا في حديثه عن علم الكلام، من حيث هو متكلم أشعري؛ فنحن نجده يذكر هذا في كلامه من منظور تاريخي واجتماعي عن أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم؛ حيث يقول: «وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء؛ لكنه إنما أجرى الأمور على مستقر العادة، والله حكيم عليم. فإذا ذهب أحد من الناس هذا المذهب، وكان فيه محققاً، [وقَصَرَ] به الانفراد عن العصبية؛ فطاح في هوة الهلاك»⁵².

وهكذا يرتب العلامة ابن خلدون الأسباب على المسببات في الظواهر الاجتماعية؛ لكن في إطار العادة التي يجربها الله عز وجل بمشيئته في العالم.

وكتبه راجي عفوره: مصعب الخير الإدريسي

الدوحة قطر ذو الحجة 1434هـ أكتوبر 2013م

ثبت أهم المصادر والمراجع

1- أحمد بن الحسين بن علي (الحافظ أبو بكر البيهقي ت458هـ): الأسماء والصفات. تصحيح وتعليق الشيخ محمد زاهد الكوثري الحنفي. دار الإحياء بيروت (ب ت) وهي مصورة عن الطبعة المصرية بدار السعادة 1358هـ.

2- أحمد بن عبد السلام بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية (شيخ الإسلام ت728هـ):
- درء تعارض العقل والنقل. تحقيق عبد اللطيف عبد الرحمن. ط دار الكتب العلمية بيروت، لبنان 1417هـ.
1997م.

- مجموع الفتاوى. جمع وترتيب الشيخ عبد الرحمن بن قاسم العاصي النجدي وابنه محمد. طبع الرئاسة العامة لشئون الحرمين الشريفين بالسعودية 1404هـ.

3- حسن محمود الشافعي (الدكتور): المدخل إلى دراسة علم الكلام. ط2، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية كراتشي، باكستان 1422هـ 2001م.

4- عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (القاضي عضد الدين ت756هـ): المواقف في علم الكلام. ط عالم الكتب بيروت، لبنان (ب ت).

5- عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي الإشبيلي (القاضي ولي الدين أبو زيد ت808هـ):

51 ابن خلدون: المقدمة ص 580.

52 ابن خلدون: المقدمة ص 200.

- لباب المحصل في أصول الدين. تحقيق الدكتور عباس محمد حسن سليمان، ومراجعة الدكتور محمد علي أبو ريان. ط دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، مصر 1996م.
- مقدمة ابن خلدون (الجزء الأول من تاريخه المسمى: ديوان المبتدأ والخبر، في تاريخ العرب والبربر، ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر). تحقيق الأستاذ خليل شحادة، ومراجعة الدكتور سهيل زكار. ط دار الفكر بيروت، لبنان 1421هـ 2001م.
- 6- عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر: الأثر المشهور عن الإمام مالك رحمه الله في صفة الاستواء .. دراسة تحليلية. بحث منشور بمجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة السنة الثالثة والثلاثون. العدد الحادي عشر بعد المائة، 1421هـ/2000م .
- 7- علي بن محمد بن العباس التوحيدي البغدادي (أبو حيان ت400هـ على التقريب): ثمرات العلوم ط مطبعة الشرقية، مصر 1323هـ.
- 8- محمد السيد الجليلند (الدكتور): الإمام الغزالي .. دراسات وبحوث. ط دار الهاني للطباعة والنشر القاهرة، مصر 2006م.
- 9- محمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل البعلي (أبو عبد الله، شمس الدين ت709هـ): المطلع على ألفاظ المقنع. تحقيق محمود الأرنؤوط وياسين محمود الخطيب. ط1، مكتبة السوادي للتوزيع السعودية 1423هـ - 2003م.
- 10- محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروي (أبو منصور ت370هـ): تهذيب اللغة. تحقيق محمد عوض مرعب. ط1، دار إحياء التراث العربي - بيروت، لبنان 2001م.
- 11- محمد بن جرير بن يزيد الطبري (أبو جعفر إمام المفسرين ت310هـ): جامع البيان عن تأويل آي القرآن. ط دار الفكر بيروت، لبنان 1405هـ.
- 12- محمد بن عبد الله بن سعيد السلماني الغرناطي (أبو عبد الله لسان الدين ابن الخطيب ت776هـ): الإحاطة في أخبار غرناطة 3/377، 378، 386. ط1، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان 1424هـ.
- 13- محمد بن عمر الخطيب (الفخر الرازي ت606هـ): محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين. تحقيق طه عبد الرؤوف سعد. ط مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة، مصر (ب ت).
- 14- محمد بن محمد الغزالي (أبو حامد حجة الإسلام ت505هـ):
- الاقتصاد في الاعتقاد. تحقيق الدكتور إبراهيم آكاه چوبوقچي، والدكتور حسين آتاي. نشرة كلية الإلهيات بجامعة أنقره تركيا 1962م.
- تهاافت الفلاسفة. تحقيق الدكتور سليمان دنيا. ط8، دار المعارف القاهرة، مصر 2000م.
- المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى. تحقيق بسام عبد الوهاب الجابي. ط1، نشرة الجفان والجابي - قبرص 1407هـ 1987م.
- المنقذ من الضلال. نشرة الإمام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود. ط3، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة، مصر 1962م.
- 15- محمد بن محمد بن يوسف (الإمام أبو عبد الله السنوسي ت895هـ): شرح أم البراهين. مطبعة الاستقامة بمصر 1351هـ.

- 16- منى أحمد أبو زيد (الدكتور): الفكر الكلامي عند ابن خلدون. ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، لبنان 1417هـ 1997م.
- 17- هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري (الحافظ أبو القاسم اللالكائي ت418هـ): شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم. تحقيق الدكتور أحمد سعد حمدان الغامدي. ط8، دار طيبة للنشر والتوزيع الرياض، السعودية 1423هـ 2003م.

VI. OTURUM

GELECEKTE OLACAKLAR HAKKINDA BİLGİ VEREN BAZI RİVAYETLERE İBN HALDÛN'UN YAKLAŞIMI

Mehmet EREN*

Giriş

Hayatının ilk 20 yılını Tunus'ta, 26 yılını Cezayir, Fas ve Endülüs'te, 4 yılını yine Tunus'ta, son 24 yılını Kahire'de geçiren İbn Haldûn (ö. 808/1406) iyi eğitim görmüş, küçük yaştan itibaren ilim ve fikir hayatına ilgi duymuş, ayrıca siyasetin cazibesine kapılmıştır. Sık sık kabileler arasında dolaşarak bedevî kabile hayatını yakından tanımış, fırsat buldukça ilim ve öğretimle meşgul olmaya devam etmiştir. Ünlü *Mukaddime*'sini böyle bir bilgi ve tecrübe birikimiyle kaleme almıştır.

İbn Haldûn'a göre, din esas itibarıyla bir inşa ve olup bitene müdahaledir. Bundan dolayı şer'î haberlerde vakıya mutabakat aranmaz. Dinî bir haberin kendisi "inşâî" olduğu için, inanıldığı vakit bir vakıya esas teşkil eder ve tesiri açısından diğer zorunlu ilkeler gibi gidişatı değiştirir. Şer'î ilimler gereği gibi veya belirli bir oranda gelişmeseydi, akli ilimlere dair tercüme ve teliflerin yapılması mümkün olmazdı. Bu durum aynı zamanda dinin "teklifi emir" ihtiva etmesiyle doğrudan alâkalıdır ve bu emir "tekvîni emir" ile birleşince, insanlığın yeryüzünü imar etmekten ibaret olan yaratılış amacı gerçekleşmiş olur.

Kendine mahsus fikirleri ve metoduyla sonraki nesiller üzerinde derin etkiler uyandıran İbn Haldûn -*Mukaddime*'sinin gösterdiği gibi- çok yönlü bir ilim adamıdır. Daha çok tarih ve sosyoloji alanlarında meşhur olmakla birlikte, İslâmî ilimlerde de önemli bir birikime sahiptir. Mesela Hadis ilmine vakıf olduğu anlaşılmaktadır. Zira bir müddet hadis hocalığı yaptığı gibi, *Mukaddime*'sinde birçok hadis zikrederek onları anlayıp yorumlamaya çalışmıştır. Ayrıca "ulûmu'l-hadîs" başlığı altında verdiği bilgilerin, Hadis ilim dalında bilgisinin genişliğine ve sağlamlığına tanıklık eder mahiyette olduğu ifade edilir.¹

* Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 *Mukaddime*'deki hadis yorumculuğu konusunda bk. Köktaş, Yavuz, "İbn Haldûn'un Mukaddime Adlı Eserinde Hadis-Sosyoloji İlişkisi", *Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: VII/1, Sivas, Haziran 2003, s. 299-343.

İbn Haldûn, *Mukaddime*'nin 3. babının 53. faslında, Mehdi ile ilgili rivayetleri inceleyip bu konudaki görüşleri değerlendirmekte; 54. faslında da, *melâhim* (ileride olacak büyük olaylar) ve *cefr* (gelecekteki olaylara dair bilgi ihtiva ettiği iddia edilen malzeme) konuları üzerinde durmaktadır. Bu tebliğ metninde, söz konusu iki fasıl esas alınarak, İbn Haldûn'un zikrettiği rivayetler tespit edilecek ve onlar hakkında yaptığı değerlendirmeler incelenecektir. Böylece, geleceğe dair bazı rivayetler özelinde sınırlı olsa da, müellifin hadisçiliği, hadisleri açıklama metodu ve söz konusu rivayetlere yaklaşımı gibi hususlarda bilgi verilmiş olacaktır.

A. MEHDÎ KONUSU

1. Fâtımî (Mehdî) ile İlgili Rivayetlerin Ravileri Yönünden Değerlendirilmesi

Asırlardır Müslüman gruplar arasındaki meşhur görüş, ahir zamanda mutlaka ehl-i beytten bir şahsın zuhur edeceği yönündedir. Mehdî denilen bu kişi dini kuvvetlendirecek, adaleti hakim kılacak, Müslümanlar ona tabi olacak ve o İslâm ülkelerine hâkim olacaktır. Mehdî'den sonra; sahih hadislerle sabit olan Deccâl'in çıkışı ve sonraki kıyamet alametleri görülecek, Hz. İsa inip Deccâl'i öldürecek yahut yanına indiği Mehdî Deccâl'in öldürülmesinde ona yardımcı olacak, ayrıca Hz. İsa namazlarında Mehdî'ye uyacaktır.

Âlimler, Mehdî konusunda imamların tahriç ettiği bazı hadisleri delil olarak kullanmışlardır. Mehdî'nin zuhurunu inkâr edenler ise, bazen o hadisleri tenkit etmişler, bazen de bazı rivayetlerle onlara karşı çıkmışlardır. Müteahhir mutasavvıflarının Mehdî hakkında başka bir yöntem ve farklı bir istidlalleri vardır. Onlar bu konuda herhalde asıl metotları olan keşfe dayanmaktadır.

Bu bilgileri veren İbn Haldûn sonra şu açıklamada bulunur: Burada, konuyla ilgili hadisleri, münkirlerin onlara yönelik tenkitlerini ve dayanaklarını zikrettikten sonra, mutasavvıfların sözleri ve görüşlerinden bahsedeceğiz. Böylece inşaallah konuya dair doğru hususlar açıklanmış olacak.

Mehdî hadislerini, Ebû Davud, Tirmizî, İbn Mâce, Hâkim, Bezzâr, Taberânî, Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî gibi bir grup imam tahriç etmiş² ve onları değişik isnadlarla Hz. Ali, İbn Abbâs, İbn Ömer, Talha b. Abdillâh, İbn Mesûd, Ebû Hüreyre, Enes b. Mâlik, Ebû Saîd el-Hudrî, Ümmü Habibe,

2 Mehdi rivayetlerini topluca görmek için bk. Ebû Davud, nr. 4279-4290; Tirmizî, nr. 2230-2232; İbn Mâce, nr. 4082-4088; Hâkim, *el-Müstedrek* (Beyrut, ts., I-IV), IV, 441-442, 454, 514, 554, 557-558.

Ümmü Seleme, Sevban, Kurra b. İyâs, Ali el-Hilâlî, Abdullah b. el-Hâris b. Cez' gibi sahabilere isnad etmişlerdir.³

İbn Haldûn, 12 sahabiden nakledilen Mehdi rivayetlerini 10'a yakın hadis kaynağından derleyerek tenkit edilen ravileri hakkında genellikle adlarını açıklamadığı rical kitaplarından bilgiler vermiştir. Listede yer verdiği halde Ümmü Habîbe ile Ali el-Hilâlî hadislerini zikretmez. Ayrıca, Câbir rivayetini naklettiği halde, onu herhalde uydurma kabul ettiği için listeye Câbir'i almamıştır.⁴

Süheylî'nin nakline göre, Ebû Bekr b. Ebî Hayseme (ö. 279/893) Mehdi ile ilgili hadisleri derlemeye koyulup birçok hadis toplamıştır. (Süheylî) şöyle der: "Onların isnad yönünden en garibi, Ebû Bekir el-İşkâf'ın *Fevâidü'l-ahbâr*'da Mâlik b. Enes > Muhammed b. el-Münkedir > Câbir (b. Abdillâh?) isnadıyla zikrettiği metin olup ona göre Rasûlullah (güya) şöyle buyurmuş: "Kim Mehdi'yi (geleceğini) yalanlarsa inkâr etmiş, kim de Deccâl'i (zuhurunun) yalanlarsa yalan söylemiş olur." (Câbir der ki): Zannettiğime göre (Rasûlullah) 'güneşin batıdan doğması' hakkında da böyle buyurdu.⁵

İbn Haldûn bu rivayet için şöyle der: İşte (Mehdi ve Deccâl'i yalanlanmanın inkâr sayıldığı) bu rivayet, aşırılığa örnek olarak sana yeter. Onun Mâlik b. Enes'e varan tarihinin sıhhatini Allah bilir. Ayrıca Ebû Bekir el-İşkâf cerh-tadil âlimlerine göre *mütthem* ve *vaddâ*'dır. (Yani 'hadis uydurmakla itham edilmiş' ve 'hadis uyduran biri' diye tenkit edilmiştir).

Bu girişten sonra yukarıda kaynakları ve sahabe ravileri belirtilen rivayetler tek tek zikredilip ravilerinden bilhassa tenkit edilenler hakkında bilgi verilir. Benzer rivayetler birleştirildiğinde İbn Haldûn'un Mehdi konusunda toplam 21 rivayete yer verdiği söylenebilir. *Sünen-i Ebî Davud*'un "Mehdi" bölümünde 12 rivayet bulunmaktadır. İbn Haldûn geçtikleri diğer kaynaklara işaret etmek suretiyle öncelikle onları, daha sonra da başka kaynaklarda bulunan rivayetleri ele alıp incelemiştir.

İbn Haldûn, Ebû Davud (nr. 4282) ile Tirmizî'nin (nr. 2230, 2231) İbn Mesûd'dan naklettiği hadisin ravilerinden Âsım b. Ebî'n-Nücûd (yedi

3 İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Divânü'l-mübtede' ve'l-haber fi târihi'l-arab ve'l-berber ve men âsarahüm min zevi's-şe'ni'l-ekber*, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1408/1988, I (*Mukaddime*), 388. Metnin mukayese ve tercümesinde, Ahmet Cevdet Paşa'nın *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn* (Takvimhane-i Âmire, 1275, II, 185-235) adlı tercümesinden istifade edilmiştir. Ayrıca Zakir Kadiri Ugan ve Süleyman Uludağ'ın çevirilerine de müracaat edilmiştir.

4 Ümmü Habîbe rivayeti bulunamadı. Ali el-Mekkî el-Hilâlî rivayeti için bk. Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Kebir*, Musul, 1983, III, 57, nr. 2675. Câbir b. Semûre'nin "on iki halife" rivayeti (Mehdi ismi geçmez) için bk. Ebû Davud, nr. 4279-4281. Câbir b. Abdillâh'ın kendi sözü olan rivayet için (Mehdi ismi geçmez) bk. Abdürrezzak, İbn Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, Beyrut, 1403, XI, 372, nr. 20774.

5 Matbu nüshada metin şöyledir: "Kim Deccâl'i yalanlarsa, inkâr etmiş olur. Kim de Mehdi'yi yalanlarsa, inkâr etmiş olur" (Süheylî, Abdurrahman b. Abdillâh, *er-Ravdu'l-Ünîf*, Beyrut, 1412, II, 431).

kâriden biri) hakkında birçok cerh-tadil imamının görüşünü naklettikten sonra değerlendirmeyi Zehebî'nin şu sözleri ile bitirir: "Kıraat ilminde sağlam, hadiste ise *hasenü'l-hadistir*. Birisi, Buhârî ve Müslim'in onun rivayetlerini kitaplarına almalarını delil gösterirse, ona deriz ki: Bu iki imam, onun rivayetlerini başlıbaşına değil, başkasının rivayetiyle birlikte tahric etmiştir."⁶

Bir rivayetin (Ebû Davud, nr. 4290) tenkidine dair şu bilgiler verilir: Ravilerden Ebû İshak eş-Şîi'ye gelince, her ne kadar *Sahîhaynda* ondan nakledilen rivayet bulunsa da, ömrünün sonunda ihtilata maruz kaldığı sabittir ve Hz. Ali'den naklettiği rivayetler munkatıdır. Ebû Davud'un hocası Harun b. el-Muğîre'den rivayeti de böyledir (yani munkatıdır). İkinci senede gelince, onda Ebû'l-Hasan ile Hilal b. Ömer (Amr olmalı) meçhul ravilerdir. Ebû'l-Hasan, kendisinden sadece Mutarrif b. Tarîf'in rivayet etmesiyle bilinir.⁷

Ebû Davud'un Ümmü Seleme'den naklettiği metni uzun hadis (nr. 4286) ravileri *Sahîhayn* ricalinden olup haklarında tenkit edilen bir husus yoktur. Ama denir ki: Bu hadis, Katâde'nin Ebû'l-Halîl'den rivayeti- dir. Katâde müdellis olup onu *an'ane* ile rivayet etmiştir. Hâlbuki müdellis ravinin ancak *semâ* lafzını açıkça söylediği rivayetleri kabul edilir. Ayrıca, bu hadiste "Mehdî" adı açıkça zikredilmediği halde, Ebû Davud ona Mehdî bölümünün bablarında yer vermiştir.⁸

Tirmizî (nr. 2232), İbn Mâce (nr. 4083) ve Hâkim (IV, 601) tarafından rivayet edilen Ebû Saîd el-Hudrî hadisinin ravilerinden Zeyd el-Ammî hakkındaki görüşler nakledilip İbn Adî'nin şu tespitine yer verilir: "Rivayetlerinin geneli ve rivayet aldığı hocaları zayıftır. Şu'be ondan rivayet etmiş, ancak herhalde ondan daha zayıf birinden rivayette bulunmamıştır." Ayrıca ilgili rivayetlerin birbiriyle mukayese edilmesine işaret eden şu açıklama yapılır: Tirmizî hadisinin, Müslim'in *Sahîh*'inde bulunan Câbir b. Abdillâh ve Ebû Saîd hadislerinin (nr. 2913, 2914) açıklaması gibi olduğu söylenir. Ne var ki, Müslim hadislerinde "Mehdî" adı geçmemekte ve söz konusu "halife" ile Mehdî'nin kastedildiğine dair bir delil bulunmamaktadır.⁹

Hâkim'in bir rivayet için (IV, 601), "Müslim'in şartına uygun sahih bir hadis" sözü üzerine şöyle denir: "Müslim, Hammâd b. Seleme ile onun hocası Matar el-Varrâk'tan rivayette bulunur. Hammâd'ın diğer hocası Ebû Harun el-Abdî'den ise kitabına hadis almaz. O, çok zayıf, yalancılık-

6 İbn Haldûn, I, 390.

7 İbn Haldûn, I, 391.

8 İbn Haldûn, I, 392.

9 İbn Haldûn, I, 392, 393.

la itham edilen biri olup, zayıflığına dair imamların sözlerini uzun uzun zikretmeye gerek yok.”¹⁰

Süleyman b. Ubeyd'den *kütüb-i sitte* müelliflerinin hiçbiri tahriçte bulunmamıştır. Ama İbn Hibbân onu *Sikât*'ında zikreder, tenkidine dair bir bilgi yoktur. Ebü'l-Vâsıl'a (Abdülhamid b. Vâsıl) gelince, *kütüb-i sitte* müelliflerinden hiçbiri ondan hadis tahriç etmemiştir. İbn Hibbân onu *Sikât*'ta zikrederek Enes'ten rivayet ettiğini, ondan da Şu'be ile Attâb b. Bişr'in rivayeti ettiğini belirtir.¹¹

Muhaddislerce *hadîsür-râyât* olarak bilinen İbn Mesûd hadisinin (İbn Mâce, nr. 4082) ravisi Yezid b. Ebî Ziyâd hakkında Şu'be: “*raffâ*' idi” der (yani merfû olarak bilinmeyen hadisleri merfû yapardı). Özetle, çoğunluk onun zayıf olduğu kanaatindedir. İmamlar bu *râyât* hadisinin zayıflığını açıkça ifade etmişlerdir. Ebû Kudâme, bu hadis için Ebû Üsâme'nin şöyle dediğini duymuştur: “Şayet yanımda elli *kasâme* yemini edilecek olsa bile, yine onu tasdik etmezdim. O, hiç İbrahim'in (en-Nehaî) görüşü olabilir mi? Alkame'nin görüşü olabilir mi? Abdullah b. Mesûd'un görüşü olabilir mi?” Ukaylî bu hadisi *Duafâ*'sında zikretmiş, Zehebî de “sahih değil” demiştir.

Hz. Ali'den nakledilen hadisin (İbn Mâce, nr. 4085) ravilerinden Yasin el-İclî hakkında her ne kadar İbn Maîn *leyse bihi be's* dese de, Buhârî onun için *fîhi nazar* demiştir ki, o bu ifadeyi çok zayıf raviler için kullanmaktadır. İbn Adî *el-Kâmil*'de, Zehebî de *el-Mizân*'da bu rivayeti zikredip, onu Yasin el-İclî'nin münker rivayeti kabul etmişlerdir.¹²

Taberânî'nin *el-Evsaf*'ta Hz. Ali'den naklettiği hadisin (I, 56, nr. 157) senesinde Abdullah b. Lehîa var, o zayıf olup hali maruftur. Yine Ömer (Amr olmalı) b. Câbir el-Hadramî var, o Abdullah (b. Lehîa)'dan daha zayıftır. İkinci rivayetin (I, 96, nr. 291; krş. IV, 176, nr. 3905) senesinde de Abdullah b. Lehîa var, o zayıf olup hali maruftur. (Taberânî, rivayetin Hz. Ali'den sadece bu isnadla nakledildiğini, İbn Lehîa'nun bunu rivayette tek kaldığını ve İbn Lehîa'dan da onu sadece Zeyd b. Ebi'z-Zerkâ'nın rivayeti ettiğini belirtmiştir). Hâkim, bu hadisi rivayet edip “isnadı sahih, ama iki imam tahriç etmedi” der (IV, 596). Hâkim'in rivayetinde, metnin son tarafında farklı bir cümle olup senesinde de İbn Lehîa yoktur. Söylediği gibi o sahih bir isnaddir.¹³

Hâkim, bir kişinin Hz. Ali'ye Mehdi hakkında sorması rivayetini (IV, 596) naklederek, “iki imamın şartı üzere sahih” der. (Zehebî de bu hükümde ona uyar). Hâlbuki o sadece Müslim'in şartı üzere sahihtir. Zira

10 İbn Haldûn, I, 394.

11 İbn Haldûn, I, 394, 395.

12 İbn Haldûn, I, 396.

13 İbn Haldûn, I, 397.

senedinde Ammâr ed-Dühni ile Yunus b. Ebî İshak vardır. Buhârî bu iki kişinin rivayetlerini tahriç etmemiştir. Yine Amr b. Muhammed el-Abkarî (el-Ankazî olmalı) vardır ki, Buhârî el-Ankazî'den ihticac için değil, istişhad için hadis tahriç etmiştir. Ammâr ed-Dühni'nin Şii olduğu da ilave edilmeli. Birçok cerh-tadil âlimi Dühni'yi sika saysa da, Ali b. el-Medinî onun teşeyyu sebebiyle cezalandırıldığı bilgisini nakletmiştir.¹⁴

Sevbân'dan nakledilen hadisin (İbn Mâce, nr. 4084) ravileri *Sahihayn* ravileridir. Ancak Zehebî ve başkaları Ebû Kulâbe (Abdullah b. Zeyd) el-Cermî'nin müdellis olduğunu söyler. Süfyan es-Sevrî de tedlisle meşhurdur. İkisi de *an'ane* ile nakledip semalarını tasrih etmediği için rivayet kabul edilmez. Yine senedde Abdürrezzak b. Hemmâm var. O da Şii olmakla meşhurdur. Ömrünün sonunda a'ma olup ihtilata maruz kalmıştır. İbn Adî: "Abdürrezzak fezâile dair bazı hadisler rivayet etmiş, onlarda başka biri kendisine muvafakat etmemiştir. Onu teşeyyua nisbet etmişlerdir" der.¹⁵

Ebû Ya'lâ'nın rivayet ettiği hadisin (*el-Müsned*, Dimaşk, 1984, nr. 6665) ravilerinden Beşir b. Nehik için Ebû Hâtim *lâ yuhteccü bih* dese de, Buhârî ile Müslim onunla ihticac etmiştir. Âlimler de onu sika sayarak Ebû Hâtim'in sözüne itibar etmezler. Yalnız senedde hali *muhtelefün fih* olan Recâ' b. Ebî Recâ' el-Yeşkürî olup, Buhârî ondan tek bir muallak hadis almıştır.¹⁶

İbn Haldûn rivayetler ve tenkit edilen raviler hakkında verdiği bilgilerin sonunda şöyle der: "İşte bunlar, Mehdi ve onun ahir zamanda çıkışı ile ilgili imamların tahriç ettiği hadislerin genelidir. Gördüğün gibi onlardan azı, hatta pek azı tenkitten kurtulabilmiştir."

2. Mehdi'nin Zuhurunu İnkâr Edenlerin Delili Olan Rivayet

İbn Haldûn'a göre, Mehdi'nin çıkışını inkâr edenler muhtemelen şu rivayete dayanmışlardır: Muhammed b. Hâlid el-Cenedî > Ebân b. Sâlih/ Ebân b. Ebî Ayyâş > el-Hasen el-Basrî > Enes b. Mâlik > Hz. Peygamber: "... İsa b. Meryem'den başka Mehdi yoktur."

Yahya b. Maîn, Muhammed b. Hâlid için "sika" der. Beyhakî, Muhammed'in bu hadisi rivayette tek kaldığını söyler. Hâkim de, onun için 'meçhul biri' der. İsnadda ihtilaf edilmiştir: Bazen yukarıda verilen isnadla (mevsûl olarak) rivayet ederler ki, bu imam Şâfiî'ye nispet edilir (Şâfiî'nin bunu Muhammed b. Hâlid'den naklettiği söylenir). Bazen de, Muhammed b. Hâlid > Ebân (b. Ebî Ayyâş) > el-Hasen el-Basrî > Hz. Peygamber şeklinde mürsel olarak rivayet ederler.

14 İbn Haldûn, I, 398.

15 İbn Haldûn, I, 399.

16 İbn Haldûn, I, 400. *Sahih-i Buhârî*'de "Recâ' b. Ebî Recâ' el-Yeşkürî" ismini bulamadık.

Beyhakî şöyle der: “(İsnad) Muhammed b. Halid üzerine döner, bu kişi meçhuldür. O, Ebân b. Ebî Ayyâş’tan nakleder, Ebân metruktur. O da, Hasen el-Basrî > Hz. Peygamber’den nakleder, burası da munkatıdır. Sonuç olarak, hadis zayıf ve muzdaribdir.”¹⁷

Hâkim, Şâfiî’den gelen senedle naklettikten sonra Sâmit b. Muâz’ın şu sözüne yer verir: “Yürüme mesafesiyle San’â’dan iki gün uzaklıkta bulunan Cened’e giderek oranın muhaddisine vardım. Kendisinden bu hadisi rivayet etmesini istediğimde, senedinin şöyle olduğunu gördüm: Muhammed b. Hâlid el-Cenedî > Ebân b. Ebî Ayyâş > el-Hasen > Hz. Peygamber.” (Yani senedde Ebân b. Sâlih yerinde Ebân b. Ebî Ayyâş var. Ayrıca sahabi ravi Enes b. Mâlik yok, el-Hasen onu Hz. Peygamber’den mürsel olarak nakletmiştir).

Hâkim: “Bu metnin bir kısmı, Abdülaziz b. Suheyb > Enes b. Mâlik > Rasûlüllah isnadıyla da rivayet edilmiştir” diyerek kendi senediyle o rivayeti de nakleder. Bu metinde sondaki “Hz. İsa’dan başka Mehdi yoktur” cümlesi yer almaz. Hâkim sonuç olarak şöyle der: “Bana ulaşan illetlerini zikretmek suretiyle, söz konusu hadisi kendisiyle ihticac için değil *taaccüb* için bu kitabıma aldım. Zira burada, Süfyan es-Sevrî, Şu’be, Zâide ve diğer imamların Âsım b. Behdele > Zir b. Hubeyş > Abdullah b. Mesûd > Hz. Peygamber isnadıyla naklettikleri şu hadisi zikretmek daha iyi olacaktır: “Ehl-i beytimden ismi ismime, babasının adı babamın adına uyan biri gelip (yeryüzüne) hâkim olmadıkça dünya sona ermez. O, önceden haksızlık ve zulümle dolmuş yeryüzünü hakkaniyet ve adaletle doldurur.”¹⁸

Şâfiî isnadını, “Muhammed b. İdris eş-Şâfiî > Muhammed b. Hâlid el-Cenedî > Ebân b. Sâlih > el-Hasen > Enes b. Mâlik > Hz. Peygamber şeklinde nakleden Beyhakî şöyle der: Sâmit b. Muâz bu hadisi Yahya b. es-Seken > Muhammed b. Hâlid el-Cenedî kanalıyla rivayet eder. Muhammed b. Hâlid bu hadisi rivayette tek kalmıştır. Bir defasında da, onu Ebân b. Ebî Ayyâş > el-Hasen > Hz. Peygamber şeklinde mürsel olarak nakletmiştir. Söz konusu metin, Ebân b. Ebî Ayyâş’a daha uygundur.”¹⁹

İbn Kesîr’in izahlarının özeti ise şudur: Bu rivayet, Şâfiî’nin hocası müezzin Muhammed b. Hâlid el-Cenedî es-Sanânî ile meşhur bir hadistir. Bunu ondan Şâfiî’den başkası da rivayet etmiştir. Cenedî meçhul değildir, hatta İbn Maîn’in onun için “sika” dediği nakledilir.²⁰

17 İbn Haldûn, I, 401, 402.

18 Hâkim, Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale’s-Sahihayn*, Beyrut, 1990, IV, 488. Mizzî’nin (Yusuf b. Abdirrahman) *Tehzîbü’l-kemâl*’inde de (Muhammed b. Hâlid, nr. 5181) geniş bilgi vardır.

19 Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyn, *Marîfetü’s-sünen ve’l-âsâr*, Şâmîle nüshası, nr. 6354.

20 İbn Mâce, nr. 4039 (Burada, Şâfiî rivayeti ile *Zevâid*’den yapılan alıntıda yukarıdaki bilgiler yer alır). Elbânî’ye göre, sadece ‘kiyamet ancak kötülerin üzerine kopar’ cümlesi sahih olup metnin geri kalanı çok zayıf bir rivayettir.

3. Müteahhir Mutasavvıfların Mehdî Görüşü

İbn Haldûn tarafından giriş mahiyetinde şu bilgiler verilir: Mutasavvıflara gelince, onların mütekaddimûnu bu konulara hiç girmemişlerdir. Onların üzerinde durdukları hususlar, (nefse karşı) amellerle mücâhede ve bundan ortaya çıkacak *vecd* ve *hal* neticeleridir. Şîa'dan bir grup da, Mehdî ve başka konularda, sunduğumuz hadisleri delil alarak hilafetin ehl-i beyte dönmesini bekler.

Müteahhir sufilere ise, *keşf*, *duyu ötesi* gibi konular ele alınmış, onların çoğundan *hulûl* ve *vahdet-i vücûda* itlak edilecek bazı sözler zuhur etmiştir. Onlar bu hususta İmâmîyye ile Râfıza'ya katılmışlardır. Zira bu iki grup imamların ilahlığını ve ilahın onlara *hulûl*ünü söyler. Müteahhir sufilere yine *kutb* ve *ebdâle* dair görüşler zuhur etmiş olup bu da Râfıza'nın *imam* ve *nukabâ* görüşüne benzer.²¹ Râfıza'nın İsmâîliyye kolu ile müteahhir mutasavvıfların kitapları "Beklenen Fâtımî"ye (Mehdî) dair bu gibi haberlerle doludur. Bu fikri birbirlerine imla ve telkin etmişlerdir. Öyle anlaşılıyor ki o, iki grubun vahi (tamamen geçersiz) usulleri üzerine bina edilmiştir. Hatta bazıları, kimi zaman müneccimlerin *krânâta* (iki veya daha fazla gezegenin aynı burçta bulunması hali) dair sözlerini bile delil olarak kullanmışlardır. Bu *melâhim*²² konusuna girer ki, sonraki fasılda onun üzerinde ayrıca durulacaktır.

Müteahhir mutasavvıflardan Fâtımî (Mehdî) hakkında en fazla konuşan *Ankâü Muğrib* adlı kitabında²³ İbnü'l-Arabî el-Hâtimî (ö. 638/1240), *Hal'u'n-na'leyn* adlı kitabında İbn Kasî (ö. 546/1151), İbn Seb'in (ö. 669/1270) ve *Hal'u'n-na'leyn*'e yazdığı *Şerh*'te İbn Seb'in'in öğrencisi İbn Ebî Vâtil'dir.²⁴ Lakin bunların Mehdî hakkındaki cümlelerinin çoğu bilmece ve mesel şeklinde olup onların pek azında açık konuşurlar yahut sözlerini tefsir eden başkaları bu cümleleri açıklar.

İbn Ebî Vâtil'in söylediğine göre bu konudaki görüşlerinin özeti şudur: (Âlemde) *dalâl* ve *amâdan* sonra hak ve hidayet nübüvvetle zuhur etmiş, nübüvveti hilâfet takip etmiş, hilâfetten sonra saltanat gelmiştir, saltanat da *tecebbür*, *tekebbür* ve *bâtıla* döner. Derler ki: Allah'ın kanununda (*sünnetullâh*) işlerin öncesine/aslına döndüğü bilindiği için, nübüvvet ve

21 İbn Haldûn, I, 402. Burada müteahhir mutasavvıfların tamamen Şîa'dan etkilindiği görüşü savunulur.

22 *Fiten ve melâhim*, gelecekte ortaya çıkacak sosyal kargaşa, iç savaş gibi önemli olaylar ve kıyamet alâmetlerine dair haberler ile bunlara ilişkin literatürü ifade eden terimdir (bk. Çelebi, İlyas, "Fiten ve Melâhim", *DİA*, İstanbul, 1996, XIII, 149-152).

23 İbnü'l-Arabî, *Ankâü muğrib fi marfeti hatmi'l-evliyâ ve şemsi'l-mağrib* adlı eserinde, anka imajından faydalanarak mutlak şekilde âlem-insan benzerliğini, insanın küçük âlem olduğunu ve Mehdî'nin âlemdeki yerini tespit etmeye çalışmıştır (bk. Uludağ, Süleyman, "Anka", *DİA*, İstanbul, 1991, III, 200-201).

24 İbn Kasi için bk. Çelebi, İlyas, "İbn Kasi, Ebü'l-Kâsım", *DİA*, İstanbul, 1999, XX, 106-108; İbn Seb'in için bk. Kutluer, İlhan, "İbn Seb'in", *DİA*, XX, 306-311. İbn Ebî Vâtil ve *Hal'u'n-na'leyn* *şerhi* hakkında bilgi bulunamadı.

hakkin *vilayetle* dirilmesi gerekir, sonra onun hilâfetiyle, bunu mülk ve tasallutun karşılığı *decel*²⁵ takip eder, daha sonra *küfür* haline döner. Böylece nübüvvet > hilâfet > saltanat şeklinde sıralanan üç mertebeye işaret ederler. İşte bu Fâtîmî (Mehdî) için söz konusu olan vilâyet de böyledir. Vilâyetten sonraki *decel*, onun peşinden Deccâl'in çıkmasından kinayedir. Daha sonra da *küfür* hali gelir. İşte bunlar da, ilk üç mertebeye göre (sonraki) üç mertebedir.

İbn Ebî Vâtîl şöyle der: "İsa'dan başka Mehdî yok" cümlesinin anlamı, "hidayeti onun vilayetine (hidayetine olmalı) denk Mehdî yok" demektir (bazı nüshalarda *hidayet* yerinde *adalet* olabilir). Şöyle de denildi: "Daha beşikte iken sadece İsa konuşur." İbn Haldûn'a göre, bu son izah Cüreyc ve başkalarına dair (onların konuştuklarını ifade eden) haberlerden ötürü kabul edilmez.²⁶

İbn Haldûn, her hangi bir kaynak ve sıhhat incelemesi yapmadan bu konuda mutasavvıflar tarafından delil olarak kullanıldığı anlaşılan bazı rivayetleri İbn Vâtîl'dan naklen şöyle sıralar:

a. *Sahih*'te Rasûlüllah'ın şu sözü nakledilmiştir: "Kıyamet kopana yahut onların başına on iki (Kureyşli) halife geçene kadar bu din yaşamaya devam edecektir." Onlardan bir kısmının İslâm'ın başlangıcında olduğu sabittir, bir kısmının da sonunda (ahir zamanda) geleceği bilinir.

Şia'nın İmamiyye kolunun diğer Müslüman fırkalardan ayrıldığı önemli konuların başında, on iki imamın imâmetini kabul etmesi gelir. Onlar zaten bu yüzden "İmâmiyye" adını almıştır. "On iki imam görüşü", İslâmî kaynaklarda ve hadis kitaplarında bulunan bir husustur. Bazı Sünnî hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in on iki halife/emir geleceğine dair hadisi nakledilir.²⁷ Dikkat çekici bir durum, bu konudaki rivâyetlerin tamamının sahabi Semüre b. Cünâde'nin henüz genç yaşta olduğu anlaşılan oğlu Câbir'den nakledilmiş olmasıdır. Sadece Ahmed b. Hanbel İbn Mesûd'dan nakledilen başka bir rivayete daha yer verir. "On iki halife" hadisinin ravisi Câbir b. Semüre, Kûfe'de ikamet etmiş ve hicri 94 yılında orada vefat etmiştir.²⁸

25 *Decel*in kelime anlamı, bir hususu karıştırmak suretiyle o konuda muhatabı aldatmak ve yanıltmaktır. "Âhir zamanda birtakım deccâller ortaya çıkacak" hadisindeki "deccâller" ile "yalancılar, karıştıncılar, göz boyayıcılar" kastedilir. Hadislerde harf-i tarifli geçen *ed-Deccâl* ise, ahir zamanda çıkıp ilahlık iddia edecek belli şahıs için kullanılır. Arapça *Deccâl* ismi, mübalağa kalıbında olup "yalanı ve karıştırması çok olan kişiyi" ifade etmektedir (İbnü'l-Esir, el-Mübârek b. Muhammed, *en-Nihâye fi garibi'l-hadis ve'l-eser*, Beyrut, 1979, II, 102).

26 İbn Haldûn, I, 403, 405. Bir hadise göre: "Daha beşikte iken sadece üç kişi konuşmuştur: Hz. İsa, Cüreyc kıssasındaki çocuk ve Benî İsrail'den bir kadının çocuğu" (Buhârî, "Enbiyâ", 48; Müslim, "Birr", 8). Bilgi için bk. Küçük, Abdurrahman, "Cüreyc", *DA*, İstanbul, 1993, VIII, 137-138.

27 Cündî, Abdülhalim, *el-İmâm Ca'fer es-Sâdik*, Kahire 1986, s. 234.

28 Rivâyetler için bk. Buhârî, "Ahkâm", 51; Müslim, "İmâret", 5-10; Ebû Davud, "Mehdî", 1; Tirmizî, "Fiten", 46 (hasen-sahih bir hadis, der); Ahmed b. Hanbel, I, 398, 406 (İbn Mesûd'dan); V, 86-90, 92-95, 97-101, 106, 107, 108.

“On iki halife/emir” ile ilgili rivayetleri zikredip inceleyen Beyhakî şu bilgileri verir: “Bu konudaki rivâyetlerde sayının on iki olarak tespit edilmiş olmasında, bundan fazlasını nefy yoktur. Şöyle de denildi: “Ümmetin üzerinde birleştiği on iki kişi kastedilmiştir.” Daha sonra *herc* olur. İlk rivâyette sayı, ikinci rivâyette söz konusu sayı ile kastedilen (yani üzerinde birleşmesi), üçüncü rivâyette de onlardan sonra *herc* yani kıtal olacağı açıklanmıştır. On iki halife/emir hakkında Hz. Peygamber’den nakledilen hadislere muhatap olan herkes için şu husus makuldur: Rasûlüllah, bu halifeler/emirler için; vilâyet (yönetici olma), yeterli miktarda maddi ve insani güç, kuvvet ve sulta olmasını kastetmiştir. Böylelikle insanlar onlara itaat ederler ve verdikleri hükümleri uygularlar. Yoksa bir sancağı bulunmayan ve insanlar üzerinde vilâyetleri cereyan etmeyenler, kendilerinde bulunan karabet ve yeterlilik sebebiyle yönetimi hak ediyor olsalar bile, bu haber onları içine almaz. Zira haber verilen şeyin, haberin hilafına olması caiz değildir.²⁹ (Yani halife/emir gelecek diye bildirildiyse, o kişilerin gerçekten halife/emir olmaları gerekir). b. “Benden sonraki hilafet dönemi, otuz veya otuz bir yahut otuz altı yıl sürer.”³⁰ Hilafet döneminin sona ermesi, Hasen’in hilafeti ile Muâviye’nin ilk zamanıdır. Muâviye’nin ilk zamanı, ‘isimlerin evâilinin esas alınması’ (?) sebebiyle hilafet olur. Buna göre o altıncı halifedir, yedinci halife de Ömer b. Abdilaziz’dir. Geri kalan beş halife ehl-i beytten olup Hz. Ali soyundandır. (Hz. Peygamber’in Ali’ye hitaben): “Sen (ümme)tin) iki *karrının* sahibisin”³¹ sözü bunu teyit eder. Yani sen mutlaka ümmetin baş tarafında halifesin, zürriyetin de onun son tarafında halife olacak. *Ric’at* fikrini savunanlar bu hadisi delil olarak kullanmış olabilir. Onlara göre, (Ali soyundan zuhur edecek) “ilk halife”, (hadislerde) “güneşin battığı yerden doğuşu”³² ile işaret edilen kişidir (Yani Hz. Ali ile batan hilafet güneşi yine battığı yerden –onun zürriyetinden– doğacaktır).

29 Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, Beyrut, 1985, VI, 519, 520, 523.

30 Sefîne’den nakledilen rivayet için bk. Tirmizî, nr. 2226; Ahmed b. Hanbel, nr. 21969, 21973, 21978. Tirmizî “hasen” olduğunu belirtip şöyle der: “Saîd b. Cümhân’dan (Cümhân olmalı) bu rivayeti birkaç kişi nakletmiştir. Ancak onu sadece Saîd b. Cümhân’ın rivayeti olarak biliyoruz.” Saîd b. Cümhân “sadûk” derecesinde bir ravidir.

31 Abdürrezzak (nr. 32083) ile Ahmed b. Hanbel’in (nr. 1373) verdiği metin şöyledir: “Ey Ali, senin için cennette bir hazine olacak. Sen cennetin iki *karrının* sahibisin...” Şuayb el-Arnaût rivayet için “hasen ligayrihi” demiştir. Bezzâr rivayet hakkında şu açıklamayı yapar: “Hz. Ali’den sadece bu isnadla nakledildiğini biliyoruz. Ravi Seleme b. Ebi’t-Tufeyl Hz. Ali’den sadece bu rivayeti nakletmiştir. Kendisinden de bunu sadece Muhammed b. İbrahim nakletmiştir. (Sonuç olarak) hadisin bundan başka isnadını bilmiyoruz” (*Müsnedü'l-Bezzâr*, Medine, 1988-2009, nr. 907). Taberânî de Hz. Ali’den sadece bu isnadla nakledildiğini, Hammâd b. Seleme’nin bunu Muhammed b. İshak’tan nakilde tek kaldığını belirtmiştir (*el-Mu’cemü'l-Evsat*, Kahire, 1415, nr. 674). İbnü'l-Esir, metni *kenz* (hazine) yerine *beyt* (köşk) kelimesiyle nakledip *karneyhâ* ifadesini “cennetin iki tarafı ve yanı” olarak açıklar. Ebû Ubeyd: “Hz. Peygamber’in ümmetin iki *karrını* kastedip (ümme)tin lafzını gizlediğini zannediyorum” demiştir. *Karneyhâ* ifadesiyle Hasan ve Hüseyin’i kasettiği de söylenir (*en-Nihâye*, IV, 51-52). Bilgi için bk. Tahâvî, Ahmed b. Muhammed, *Şerhu müşkilil’-âsâr*, Beyrut, 1994, V, 119-123.

32 Rivayetler için bk. Tirmizî, “Tefsir”, sûre 6, 9; İbn Mâce, “Fiten”, 32; Ahmed b. Hanbel, II, 231, 313, 350, 372, 398, 445; III, 31; V, 165.

c. “Kisrâ helak olduktan sonra başka Kisrâ, Kayser helak olduktan sonra da başka Kayser gelmeyecek. Allah’a yemin ederim ki, sizler ikisinin hazinelerini Allah yolunda harcayacaksınız.”³³ Kisrâ’nın hazinelerini Hz. Ömer Allah yolunda harcamıştır. Kayser’i helak edip hazinelerini Allah yolunda harcayacak kişi de, Kostantiniyye’yi fethettiğinde (Mehdî) *el-Muntazar* olacaktır. Hz. Peygamber: “O ordunun komutanı ne iyi komutan, o ordu da ne iyi ordu” buyurmuştur.³⁴

d. “(Mehdî’nin) yönetim süresi birkaç (yıldır).”³⁵ Birkaç anlamına gelen *bid’*, 3’ten 9’a kadar olan sayılar için kullanılır, 3’ten 10’a kadar da denmiştir. “Kırk” ve bazı rivayetlerde de “yetmiş”³⁶ sayıları zikredilir. Kırk, Mehdî’nin ve kendinden sonra başa geçecek ailesinden geri kalan dört halifenin –hepsine selam olsun– (hilafet) müddetidir.

Nücûm ve *kurânât* ehli şunu zikreder: Mehdî’nin ve kendinden sonra ehli-i beytinin (hilafet) müddeti 159 yıl olup, bunun kırk yahut yetmiş yılı hilafet ve adalet üzere devam eder. Sonra ahval değişerek *mülke* (saltanata) dönüşür. İbn Ebî Vâtil’in açıklaması burada sona erdi. O, başka bir yerde: “Hz. İsa’nın nüzulü, *Muhammedî günün* (Hz. Peygamber’in vefatından itibaren bin senelik zaman) dörtte üçünün geçtiği ikinci namazı vaktinde olacak” der.³⁷ (Buna göre, Hz. İsa’nın inmesi Hz. Peygamber’in vefatından 750 sene sonraya denk gelmektedir).

33 Ebû Hüreyre ve Câbir b. Semüre’den nakledilen hadisler için bk. Buhârî, “Cihad”, 157; “Humus”, 8; “Menâkıb”, 25; “Eymân”, 3; Müslim, “Fiten”, 75-78; Tirmizî, “Fiten”, 41.

34 Bişr el-Has’amî/el-Ganevî’den nakledilen rivayet için bk. Ahmed b. Hanbel, nr. 18977 (Şuayb el-Arnaût şöyle der: Ravilerden Bişr el-Has’amî’nin oğlu Abdullah meçhul olduğu için isnadı zayıftır. el-Velid b. el-Mugîre el-Meâfirî bu hadisi ondan rivayette tek kalmıştır. Onun hakkında İbn Hibbân’dan başkasının tevsiki nakledilmez); Taberânî, *el-Kebîr*, II, 38, nr. 1216; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 468 (İsnadı sahih bir hadis, ama iki imam onu tahrîç etmedi” der. Zehebî de “sahih” demiştir).

35 Ebû Said el-Hudrî’den nakledilen bir rivayete göre Hz. Peygamber: “Ümmetinden Mehdî gelecek. Ömrü ister uzun, ister kısa olsun, o yedi veya sekiz yahut dokuz sene yaşayacak...” buyurmuştur (Ahmed b. Hanbel, 11228. Şuayb Arnaût, “isnadı zayıf” der. Yine bk. ve krs. nr. 11344, 11502. Şuayb Arnaût ikisi için de “isnadı zayıf” der. Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 601, “isnadı sahih bir hadis, ama iki imam tahrîç etmedi” der). Ebû Hüreyre’den nakledilen rivayet için bk. Taberânî, *el-Evsat*, V, 311-312, nr. 5406. Taberânî: “Bu hadisi, Hişâm b. Hassân > Muhammed b. Sirîn kanalıyla sadece Muhammed b. Mervân rivayet etti. Muhammed b. Mervân’dan nakilde de Ebû Büreyd (el-Cermî) tek kaldı” der.

36 “Kırk” rivayeti için bk. İbnü’l-Esir, *en-Nihâye*, I, 20. İslâm ümmetinin ömrüne dair zaman kaydı ihtiva eden rivayette, el-Berâ’ b. Nâciye’nin nakline göre Abdullah b. Mesûd Rasûlullah’ın kendilerine şöyle buyurduğunu bildirmiştir: “İslâm’ın değirmeni (hükümü) 35 veya 36 yahut 37 sene dönmeye devam eder. Şayet Müslümanlar helak olursa, helak olan kişilerin (ümmetlerin) yoluna uymalarındandır. Dinlerini bağlı kalırlarsa, yetmiş sene ayakta kalırlar.” Hz. Ömer: “Yâ Nebiyallah, geçen süre ile mi yoksa kalan süre ile mi?” diye sorunca, Hz. Peygamber: “Hayır, bilâkis kalan süre ile” buyurmuştur (*Müsnedü’s-Şâfi*, Şâmile nüshası, nr. 822; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 566). Hâkim: “Bu, isnadı sahih bir hadis ama iki imam onu tahrîç etmedi. İsnadı (yani ravileri) üç hadis kaynağında (*Sünenler* olabilir) bulunmamasına rağmen, içinde bulunduğumuz duruma/konuya uygun hayreti mucip bilgi ihtiva ettiği için bunu tahrîç ettim” der. Zehebî de “sahih” demiştir. Bilgi için ayrıca bk. İbnü’l-Esir, *en-Nihâye*, II, 211.

37 İbn Haldûn, I, 403, 406.

e. Bir hadiste: “Hz. İsa, Dimaşk’in doğu tarafındaki beyaz minarenin (*el-menâre el-beydâ*) yanında bir yere inecek...”;³⁸ başka bir hadiste, *merbûu’l-halk ve ile’l-beyâzi ve’l-humrati*;³⁹ diğer bir hadiste, *ennehû yetezzevecü fı’l-garb...*⁴⁰ şeklinde, nüzul edecek Hz. İsa hakkında bilgi verilir. *Garb* kelmesi, bedevîlerin kullandığı kuyu kovası olup (Hz. Peygamber) bu cümle ile Hz. İsa’nın badiyeden bir kadınla evleneceğini ve bu hanımından çocuğu olacağını kasteder.

İbn Ebî Vâtil’in nakline göre Şîa şöyle der: O (yani hadislerde geçen Mesih), mesihlerin mesihi (ehl-i beytten zuhur eden meşayih-i zekiyyenin mesihi) olup Muhammed âlindedir. Hatta bir mutasavvıf *lâ mehdî illâ İsa* hadisini⁴¹ böyle yorumlamıştır (Mehdî ancak Hz. İsa makamındaki Mehdî olup başka Mehdî yoktur). Yani Mehdî ancak Muhammed şeriatine nispeti olan Mehdî olup, bu nispet “takip etme” ve “nesih olmama” hususunda Hz. İsa’nın Hz. Mûsâ şeriatine nispeti gibidir.

İşte bu gibi sözlerle, Mehdî’nin (zuhur) zamanını, şahsiyetini ve mekanını birtakım vahi (tamamen geçersiz) deliller ve çeşitli zorlama-keyfi teviller ile belirlemeye çalışırlar. Ne var ki, belirlenen zaman geçer ama bahsedilen şeylerden hiçbiri görülmez. Bunun üzerine başka bir çalıntı görüşü yeniden oluşturmaya başlarlar. Görüşlerini mefhûmât-ı lügaviyye, umûr-u tehayyüliyye ve ahkâm-ı nücûmiyye ile teyide çalışırlar. Bu durum nesiller boyu böyle sürüp gider.

Zamanımızdaki mutasavvıflara gelince, onların çoğu dinin hükümleri ile hak ve hakikatin nişanelerini tecdid edecek (kâmil) bir kişinin zuhuru işaret edip onun asrımıza yakın bir zamanda gelmesini beklerler. Bazıları onun Fâtıma soyundan olacağını söylerken, bazıları bu hususta mutlak konuşur (soyundan bahsetmez). Biz bir grup mutasavvıftan bu haberi işittik. Onların en büyüğü, bu sekizinci asrın başında yaşamış ve Mağrib’deki evliyanın büyüğü olan Ebû Yakub el-Bâdisî’dir.⁴²

38 en-Nevvâs b. Semân’dan: Müslim, nr. 2937 (110, 111); Ebû Davud, nr. 4321; Tirmizî, nr. 2166; İbn Mâce, nr. 4075; Ahmed b. Hanbel, nr. 17666; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 537-538. Hâkim: “İki imamın şartına göre sahih, ama tahrîc etmediler”; Zehebî de: “Buhârî ve Müslim’in şartına uygun” der. Hâlbuki Müslim bu rivayeti kitabına almıştır. Taberânî, en-Nevvâs b. Semân rivayetini *Müsnedü’s-şâmiyyin*’e almış (Beyrut, 1984, I, 355, nr. 614; III, 388-389, nr. 2525); oldukça uzun olan bu rivayetin sadece yukarıdaki cümlesini ise, Evs b. Evs ve Keysân’dan nakletmiştir (*el-Kebîr*, I, 217, nr. 590; XIX, 196, nr. 440).

39 Bu ifade, İbn Abbâs rivayetinde, Hz. Peygamber’in miracda gördüğü peygamberlerin semâlerinden bahsederken Hz. İsa ile ilgili anlatımda geçmektedir (Buhârî, “Bedü’l-halk”, 7; Müslim, “İman”, 268). Ama kastedilen rivayet halinde Ebû Hüreyre’den nakledilen hadistir (Abdürrezzak, *el-Musannef*, XI, 401, nr. 20845; krş. Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 651. Hâkim: “İsnadı sahih iki imam tahrîc etmedi”; Zehebî de “sahih” der). Zira bu rivayette, İbn Abbâs rivayetinde geçmeyen “Hz. İsa’nın nüzulü ve ilgili hususlara dair bazı bilgiler” bulunmaktadır.

40 Bu ifadenin geçtiği rivayet bulunamadı.

41 İletli sayılan bu rivayet hakkında bilgi ve değerlendirme daha önce geçmişti.

42 İbn Haldûn, I, 407. Abdülhak b. İsmail el-Bâdisî için bk. Uludağ, Süleyman, “Bâdisî”, *DİA*, İstanbul, 1991, IV, 420.

“Mehdî hakkında mutasavvıfların sözlerinden ve hadisçilerin naklettiği haberlerden bize ulaşan veya muttali olduklarımız bilgiler burada sona erdi. Gücümüz yettiği kadar onların tamamını toplamaya çalıştık” diyen İbn Haldûn konuyu şu değerlendirmelerle bitirir:

Zihninde iyice yerleşmesi gereken gerçek şudur: Dine ve devlete dair bir davet, Allah'ın onu sonlandıracağı zamana kadar ancak kendisini destekleyecek ve düşmanlara karşı onu savunacak asabiyyet ve güç-kuvvetin bulunmasıyla devam edebilir. Bu hususu daha önce kesin delillerle ortaya koymuştuk. Fâtımîlerin (Hz. Fâtıma soyunun), hatta bütün Kureyşin asabiyyeti tüm bölgelerde bitmiş, başka milletler gelip onların asabiyyeti Kureyşin asabiyyetine hâkim olmuştur. Sadece Hicaz bölgesindeki Mekke, Medine ve Yenbü'da Hasan, Hüseyin ve Cafer soyundan kalan *Tâlibîn* (Ebû Tâlib sülalesinden kişiler) hariç.

Şayet bu Mehdi'nin zuhuru (rivayetleri) sahih/doğru ise, onun davetinin zuhuru ancak şöyle olabilir: O, bu *Tâlibînden* olur, Allah ona tabi olmaları hususunda insanların kalplerini uyuşturur, nihayet mesajını izhar ve insanları ona sevkmede tam bir kuvvet ve asabiyyet sahibi olur. Bunun dışındaki başka yola gelince –onlardan bir Fâtimî'nin asabiyyet ve kuvvet sahibi olmaksızın sadece ehl-i beyt mensubiyetiyle herhangi bir bölgede insanları bu davaya (yani kendine itaata) çağırması gibi– yukarıda sunduğumuz geçerli delillerden ötürü onun gerçekleşmesi mümkün değildir.⁴³

B. MELÂHİM VE CEFR KONUSU

1. Giriş Bilgileri

İbn Haldûn konuya giriş mahiyetinde şu bilgileri verir: İnsan zihninin özelliklerinden biri de, işlerinin sonucunu önceden öğrenme isteği ve kendisi için ileride söz konusu olan hayat ve ölüm ile hayır ve şerri, özellikle de dünyanın ömrü, devletlerin beka ve zeval müddetleri gibi umumi olayları bilme arzusudur. İnsanoğlu bunları öğrenme isteği üzere yaratılmıştır. Bu yüzden bir çok insanın rüyasında bu hususları öğrenme arzusunda olduğunu görürsün. Yine bunun için idareci ve halktan kendilerine müracaat edenlere kahinlerin verdiği haberler de malumdur. Hatta insanların bu alanda aşırı isteklerini bildikleri için toplumlarda geçimini falcılık ve kehanetten sağlayan bir grup görürüz. Onlar yollarında ve dükkanlarda belli yerler edinerek kendilerine soru soracak kişileri beklerler. Şehrin kadınları, çocukları ve akli kıt birçok kişi sabah-akşam

43 İbn Haldûn, I, 408. “On iki halife/emir” rivayetlerini değerlendiren Beyhaki'nin de bu görüşte olduğu geçmişti.

onlara gidip gelerek alış-verişleri, vazifeleri, geçimleri, dostları ve düşmanları gibi hususlarda kendilerinden bilgi öğrenmek isterler.

Kehanet yöntemleri toplumlarda yaygın olan kötü işlerden olup (yasaklanması gerekir). Zira dinin onları kötü saydığı sabittir. Ayrıca, Allah'ın katından bir rüya yahut *vilâyet* (ilham) yoluyla muttali kıldığı kişiler hariç, insanlarla gayb arasına perde konmuştur. Bilhassa yönetimlerinin süresi hususunda buna en fazla önem veren ve bilgi sahibi olmak isteyenler yöneticilerdir. Bu yüzden ilim ehlinin ilgisi bu tür fenlere yönelmiştir. Her millet hakkında, ya bir kâhin veya bir münecim yahut bir velinin mutlaka devlet yönetimi, harb-melâhim, devletin ömrü, devlet başkanlarının sayıları ve isimleri gibi hususlarda görüşleri bulunur. Bunları bilmeye yönelik fenne *ilmü'l-hudsân* denir.⁴⁴

(Cahiliye döneminde) Arapların kendilerine müracaat ettikleri kahinleri ve *arrâfları* vardı. Onlar Araplara başlarına geçecek devlet ve yönetim hakkında bilgi verirlerdi. Aynı şekilde *Cilü'l-Berberin* (Kuzey Afrika'daki Berberi milletin) de kahinleri vardı.

İslâmî dönemde, gayba dair haberlerden daha çok genelde dünyanın yaşı ve ömrü ile özelde yönetimler ve ömürleri üzerinde durulmuştur. İlk asırda bu konuda daha fazla sahabeden nakledilen rivayetlere itimat edilir. Bilhassa Yahudi iken Müslüman olan Ka'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi kişilerin verdiği bilgiler ağırlıktadır. Bu kişiler söz konusu malumatın (önemli) bir kısmını herhalde rivayetlerin zahirinden ve bazı muhtemel tevillerden elde etmişlerdir.

Bu konuya dair bilgilerin bir çoğu ehl-i beytten imam Cafer-i Sâdık gibi kişilerden gelir. Onların bu konudaki dayanakları –Allah bilir– sahip oldukları vilâyetle keşifde bulunmadır. Bu tür bilgiler onların dışındaki evliya için mümkün olup garipsenmediğine göre, Peygamber soyundan gelen bu kişiler için de elbette mümkün olup garipsenmez. Ayrıca Hz. Peygamber: “İçinizde bazı *muhaddes* kişiler var”⁴⁵ buyurmuştur. Tabii ki ehl-i beyt bu şerefli rütbelere ve (Allah tarafından) bahşedilen kerametlere insanların en layığıdır.

Hicri ilk asır sona erince, âlimlerin ilimleri tedivine ve terimleri belirlemeye koyulmasından ve filozofların (Yunanca) kitaplarının Arapçaya çevrilmesinden itibaren, bu alanda bilginlerin dayanaklarının çoğunu mü-

44 İbn Haldûn, I, 411.

45 Buhârî'nin Ebû Hüreyre'den (Fezâilü's-sahâbe, 6; “Enbiyâ”, 54); Müslim'in de Hz. Âişe'den (Fezâilü's-sahâbe, 23) naklettiği metin şu mealdedir: “Sizden önceki milletlerde bazı *muhaddes* kişiler vardı. Şayet benim ümmetinde de bir *muhaddes* olacaksa, o herhalde Ömer b. el-Hattâb olur.” Diğer hadis kaynaklarındaki metinler de böyle olup yukarıda verilen metinde bir hadis bulunamamıştır. *Muhaddes*, söylediği doğru çıkan yahut aklına gelen şey Allah'ın ihsan ve tevfiği ile meydana gelen kişi demektir. Hadisin ravilerinden İbn Vehb *muhaddesünü* ilham sahibi kişiler olarak açıklar.

neccimlerin yönetim, devletler ve öteki genel konulara dair *kirânât* açıklamaları; doğacak çocukların ve hakkında soru sorulan kişilerin halleri ile diğer özel konularda ise, bunlara dair *tavâli-i felekiyye* oluşturmuştur. *Tavâli'*, söz konusu olaylar ve sorular esnasında gezegenin şekline/durumuna göre bilgi vermektir.⁴⁶

2. İslâm Ümmetinin Müddeti ve Dünyanın Ömrüne Dair Rivayetler

Süheylî'nin kitabında görüleceği gibi, İslâm ümmetinin müddeti ve dünyanın ömrüne dair ehl-i eserin naklettiği bazı rivayetler vardır. Onun Taberî'den naklettiğine göre, *milletten* (İslâm'ın zuhurundan) itibaren dünyanın 500 yıl ömrü kalmalıdır. Ancak bu görüş, yalanın ortaya çıkması sebebiyle nakzedilmiştir. (Zira hicretin 500. senesi geçtiği halde dünya yok olmamıştır).

a) Taberî'nin dayanağı, İbn Abbâs'tan gelen "Dünya(nın ömrü), ahiret Cumalarından bir Cuma (kadar)dır" rivayetidir. (Cuma ile altı günlük hafta kastedilmiş olmalı). Ne var ki Taberî bunun için bir delil zikretmez (bu rivayeti bir delil ile açıklamaz). Bunun sırrı şu olabilir (yine de doğrusunu Allah bilir): Dünyanın ömrünün takdir edilmesi, göklerin ve yer yüzünün yaratılması günleriyle olup onlar da yedi (altı olmalı) gündür.⁴⁷ Buradaki her bir gün de, "Rabb'inin katındaki bir gün, sizin saydıklarınızdan bin yıl gibidir" (Hac, 22/47) ayetinden ötürü bin yıldır.⁴⁸ (Buna göre dünyanın toplam ömrü altı bin yıl olur).

Taberî, *Târih*'inde dünyanın ömrüne dair altı görüş nakledip ilk görüşü tercih etmiştir. Buna göre dünyanın ömrü yedi bin senedir. Aynı şöyle der: "Derim ki, İbn Abbâs'tan gelen şu rivayet sahihtir: 'Dünyanın ömrü yedi bin senedir.'⁴⁹ Aslında dünyanın ömrüne dair zaman bildiren görüşlerin dayandığı sahih hadisler yoktur. Aynı'nin sahih diyerek tercih ettiği bu İbn Abbâs rivayeti araştırıldığında onun aslında Yahudi kaynaklı olduğu görülmektedir. Bu konuda İbn Abbâs'tan gelen üç rivayet şöyledir:

- el-Hasen b. Ali el-Mamerî > Muhammed b. Humeyd er-Râzî > Seleme b. el-Fazl > Muhammed b. İshak > Seyf b. Süleyman > Mücâhid > İbn Abbâs: "Yahudiler, 'Bu dünya yedi bin senedir. Bize senin için bin seneye karşılık cehennemde sadece bir gün azap edilir, bu da sayılı yedi günden ibarettir" demişler. Bunun üzerine Allah şu ayeti indirmiştir: 'Derler ki: 'Ateş bize ancak sayılı günler dokunacaktır' ... orada ebedi kalıcıdırlar"⁵⁰ (Bakara, 2/80-81; krş. Âl-i İmrân, 3/24).

46 İbn Haldûn, I, 412.

47 Gökler ve yeryüzü altı günde yaratılmıştır (A'râf, 54; Yunus, 3; Hüd, 7; Furkân, 59; Secde, 4; Kâf, 38; Hadid, 4).

48 İbn Haldûn, I, 413.

49 Aynı, Mahmud b. Ahmed, *Keşfü'l-kinâ'*, Cidde, 1994, s. 361-362.

50 Taberânî, *el-Kebir*, XI, 96, no: 11160.

- Ebû Bekr b. İshak > Abdullah b. Ahmed b. Hanbel > Ahmed b. Muhammed b. Eyyub > İbrahim b. Sa'd > Muhammed b. İshak > Muhammed b. İkrime > Saîd b. Cübeyr > İbn Abbâs: "Rasûlullah Medine'ye geldiğinde Yahudiler şöyle diyordu: 'Bu dünya sadece yedi bin yıldır.'"51

- İbn Humeyd > Yahya b. Vâdih > Yahya b. Yakub > Hammâd > Saîd b. Cübeyr > İbn Abbâs: "Dünyanın ömrü, ahiret cumalarından bir Cuma kadar olup yedi bin yıldır. Altı bin yüz yılı geçmiştir. Sonunda mutlaka bir yüz sene gelecek o zaman üzerinde hiçbir muvahhid kalmayacak."52

Son rivayetin metni Yahudilere nispet edilmese de, bunun onlardan alınmış olması büyük ihtimaldir. Zira İbn Abbâs ehl-i kitaptan –bilhassa Ka'bu'l-Ahbâr'dan– bilgi nakleden sahabilerin başında gelir. Dolayısıyla onlardan nakledildiği belli olan yukarıdaki haberlere itimat edilmez.

b) *Sahîhaynda* bulunan bir hadise göre Rasûlullah şöyle buyurmuştur: "Önceki ümmetlerin ömrüne göre sizin ömrünüz, ikinci namazı vaktinin başından güneşin batışına kadar olan süre gibidir."53 Yine şöyle buyurur: "Ben, kıyamete sadece şu kadarlık bir süre kala kala gönderildim."54 Kendisi ile kıyamet arasındaki sürenin kısalığını, işaret ve orta parmağı arasındaki uzunluk farkıyla göstermiş ve ikinci namazıyla güneşin batışı arasındaki zaman ile takdir etmiştir. İki takdirde de, müddet yaklaşık yedide (altıda olmalı) birin yarımı (1/12) olmaktadır. (Gün 24 saat olduğuna göre, bu da iki saatlik zaman dilimine tekabül eder). Yani (İslâm'ın zuhurundan itibaren dünyanın ömrü) tam bir ahiret cumasının yedide (altıda olmalı) birinin yarımı olup o da 500 senedir. (Dünyanın toplam ömrü altı bin sene idi). Nitekim Hz. Peygamber'in şu sözü de bunu teyit eder: "Allah, bu ümmeti yarım gün sonraya bırakmaktan aciz değildir."55

Bu hesaplama gösteriyor ki, İslâm'ın zuhurundan önce dünyanın yaşı 5500 senedir. Vehb b. Münebbih'ten "geçen sürenin 5600 sene", Ka'b'dan da "dünyanın ömrünün 6000 sene olduğu" bilgisi nakledilir. Süheylî bu görüşe şöyle itiraz eder: "İki hadiste de, Taberî'nin zikrettiği husususa şahitlik/delalet edecek bir şey yoktur. Üstelik vakıa da bu bil-

51 Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 654, no: 4171.

52 Taberî, Muhammed b. Cerir, *Tehzîbü'l-âsâr*, Şamile nüshası, nr. 948; a.mlf., *Târîhu'l-ümem ve'l-mülük*, I, 10.

53 İbn Ömer'den: Buhârî, "Enbiyâ", 50; "Fezâilü'l-Kur'ân", 17; Tirmizî, "Edeb", 92. *Sahîh-i Müslim*'de bulunamadı.

54 Sehl b. Sa'd, Enes b. Mâlik ve Ebû Hüreyre'den: Buhârî, "Rikâk", 39; "Talâk", 25; "Tefsir", süre 79, 1. Câbir b. Abdillâh, Sehl b. Sa'd ve Enes b. Mâlik'ten: Müslim, "Cuma", 43; "Fiten", 132-135.

55 Ebû Sa'lebe el-Huşenî ve Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan: Ebû Davud, nr. 4349, 4350 (Sa'd'a, "bu yarım gün ne kadar" denince, "beş yüz sene" cevabını vermiştir); Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 470-471 (İkisinin de Şeyhân'ın şartı üzere sahîh olduğunu, ama tahric etmediklerini söyler. Zehebî de bu hükme muvafakat etmiştir). el-Mikdâm b. Ma'dikerib'den: Taberânî, *el-Kebûr*, XX, 263, nr. 620.

ğinin tersinedir. (Yani hicretten 500 sene geçtiği halde dünya yok olmamıştır). (Süheylî şöyle devam eder): “Allah, bu ümmeti yarım gün sonraya bırakmaktan aciz değildir” sözü, yarım günden fazla müddetin nefyini gerektirmez. “Ben kıyamete şu kadarcık kala gönderildim” beyanında da, sadece kıyametin yakınlığına, kendisiyle kıyamet arasındaki zaman diliminde başka bir peygamber, şeriatinden başka bir şeriat gelmeyeceğine işaret vardır.” Süheylî daha sonra tahkiki yapılamayacak başka bir yöntemle İslâm ümmetinin ömrünü tayin ve takdir etmeye çalışır.⁵⁶

Derim ki (İbn Haldûn): *Hurûf-u mukattaanın* muktezayât ve fevâidinden ötürü bu hesabın “uzak ihtimal olmama”sı, zahir olmasını ve ona dönme-yi gerektirmez. (Yani *hurûf-u mukattaa* ile yapılan söz konusu hesaplama, kendisine yönelmeye ve itimada şayan değildir). Süheylî’yi bu izaha sevkeden, İbn İshak’ın *Siyer*’inde bulunan ilginç bir kıssa olup ona göre Yahudi âlimlerinden Ahtab’ın iki oğlu Ebû Yâsir ile Hay, *huruf-u mukattaadan* hareketle böyle bir hesaplama yapmaya çalışmışlardır. Ancak İbn İshak (o iki Yahudi’nin yanlış tevilini reddetmek için): “Bunun üzerine, ‘onun bazı ayetleri muhkem olup onlar kitabın aslıdır, diğerleri de müteşâbihtir’ (Âl-i İmrân, 3/7) ayeti nazil oldu” der.

Malum ola ki, İslâm ümmetinin ömrünün söz konusu sayı ile tayin ve takdirine dair bu kıssadan yeterli bir delil çıkmaz. Zira bu harflerin (*ebced hesabına* göre) ilgili sayılara delaleti, ne delâlet-i tabîiyye, ne de delâlet-i akliyyedir. Bilâkis vaz’ ve ıstılaha binaen onlara delaleti sadece delâlet-i vaz’iyye kabilinden olup buna *cümmel hesabı* adı verilir. Evet, bu hesaplama usulü eski ve meşhur bir yöntemdir. Ancak ıstılahın (kullanımın) eski olması delil olmaz. Ayrıca, Ebû Yâsir ile kardeşi Hay bu konuda görüşleri delil alınacak kişilerden olmadıkları gibi, onlar Yahudi âlimlerden de değillerdir. Her milletin avamı gibi onlar da bu tür hesaplamayı kulaktan duyma öğrenmişlerdir o kadar. Dolayısıyla onların iddia ettiği şeyde Süheylî için bir delil olması söz konusu değildir.

3. İslâm Ümmetinde Zuhur Edecek Yönetim Grupları Hakkında Genel Rivayetler

(Başlangıçtan kıyamete kadar) İslâm ümmetinde çıkacak yönetim grupları özelinde genel bilgi veren *müsned* (senedi muttasıl merfû) bir hadis vardır. Ebû Davud’un Huzeyfe b. Yemân’dan tahriç ettiği o hadiste Huzeyfe şöyle der: “Vallahi, arkadaşlarım şu bilgiyi unuttu mu yoksa unutmuş gibi mi davranıyorlar bilmiyorum (yani onu niye nakletmiyorlar): Vallahi, Rasûlüllah dünyanın sonuna kadar zuhur edecek her bir (fitne) grubun(un) beraberinde üç yüz ve daha fazla kişi bulunacak lide-

56 İbn Haldûn, I, 413.

rini kendi, baba ve kabilesinin ismiyle mutlaka bize bildirdi.⁵⁷ Ebû Davud bu hadis hakkında susar. *Risâle*'sinde belirttiği gibi onun *Sünen*'inde sükût ettiği hadisler salihdir.⁵⁸

Sahih kabul edildiği takdirde bu rivayet mücmel olup icmalinin beyanı ve müphemâtının tayini hususunda isnadları sağlam başka rivayetlere muhtaçtır. O, Ebû Davud'un *Sünen*'i dışında başka kitaplarda farklı senedlerle gelmiştir (İbn Haldûn böyle dese de başka kaynakta bulunamadı). *Sahîhayn*'da Huzeyfe'nin şu sözü vardır: "Hz. Peygamber bize bir konuşma yaparak/aramızda bir yerde durarak, onda/bulunduğu yerden ayrılmadan, kıyamet kopana kadar olacak her şeyi anlattı. Bu konuşmayı belleyen belledi, unutan da unuttu. (Onu işte şu arkadaşlarım da bilmektedir) ..." ⁵⁹

Tirmizî, Ebû Saîd el-Hudrî'den şu hadisi nakleder: "Rasûlüllah bir gün bize ikinci namazını erkenden kaldırmıştı. Sonra uzun bir konuşma yaparak kıyamet kopana kadar olacak her şeyi anlattı. Bu konuşmayı belleyen belledi, unutan da unuttu. (Şu cümleler o konuşmadandır:...) ⁶⁰

Bu hadislerin tamamı, başka bir şeye değil ancak *Sahîhayn*da bulunan genel *fîten* ve *eşrât* hadislerine hamledilir. Zira Hz. Peygamber'in âdeti, bu gibi konulardan genel olarak bahsetmektir. (Yani söz konusu rivayetleri belli gruplara hamletmek hadislerin bilinen ifade tarzına ters düşer). Dolayısıyla Ebû Davud'un ilgili tarikte tek kaldığı ziyade (beraberinde üç yüz ve daha fazla kişi bulunacak liderlerin kendi, baba ve kabile isimleriyle bildirilmesi) şaz ve münkerdir. Ayrıca cerh tadil âlimleri o hadisin ravilerine dair hükümde de ihtilaf etmişlerdir. O halde, söz konusu ziyade şaz olmasının yanında bu yönlerden de zayıf sayılır.⁶¹

4. Kitâbü'l-Cefr'in Mahiyeti

Cefr ve *Cifr* şeklinde telaffuz edilen kavram, daha çok "Şiiler tarafından geleceğe ilişkin haberleri ihtiva ettiği öne sürülen ve Hz. Ali ile Cafer es-Sâdik'a nispet edilen eserlere" verilen isimdir. Şîa bir de *Câmia* isimli kaynaktan bahseder. Bazen bunlar ikisi birlikte *el-Cefr ve'l-Câmia* şeklinde de kullanılır.⁶² *Cefr*'in *Câmia*'dan başka olduğuna dair birbirini des-

57 Ebû Davud, nr. 4243 (Elbâni, "zayıf" der).

58 İbn Haldûn, I, 414.

59 Buhârî, "Kader", 4; Müslim, "Fiten", 23. "Onu işte şu arkadaşlarım da bilmektedir" cümlesi Buhârî'de yoktur.

60 Tirmizî, nr. 2191 (Tirmizî şöyle der: "Bu konuda Huzeyfe, Ebû Meryem, Ebû Zeyd b. Ahtab ve el-Mugîre b. Şu'be'den gelen rivayetler vardır. Bu kişiler, Hz. Peygamber'in kendilerine kıyamet kopana kadar olacak her şeyi anlattığını söylemişlerdir. Zikrettiğim hadis, hasen-sahih bir hadistir."

61 İbn Haldûn, I, 415.

62 *Cefr* hakkında bilgi için bk. Yurdagür, Metin, "*Cefr*", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 215-218; Atalan, Mehmet, "Şîa'da Cifr İlminin Yeri", *Dinî Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2006, sayı: 25, s. 109-123; Eren, Mehmet, "Muhammed Ebû Zehre'nin Küleynî'ye Yönelik Eleştirileri", *Marîfe* (Şîa özel sayısı), yıl: 8, sayı: 3, kış 2008, s. 383-388.

tekleyen rivâyetler vardır. Bazılarına göre *Cefr*, Hz. Ali'nin müellefâtından olup, ondaki bilgileri Peygamber Ali'ye imla etmiştir. İki *Cefr* vardır. *Beyaz*'da; peygamberlerin, vasîlerin ve Beni İsrail âlimlerinin ilimleri; *Kırmızı*'da ise, olayların ve harplerin haberleri vardır.⁶³

İslâm ümmetinde çıkacak yönetim grupları özelinde bilgi verenler bazen *Kitâbü'l-cefre* dayanırlar ve onda rivayet ve nücûm tarikiyle bütün bunlara dair malumat olduğunu iddia ederler. Ona (başka bir delil) ilave etmezler, onun kaynağını ve dayanağını da bilmezler.

Aslında *Cefr*, Zeydiyye'nin reisi Harun b. Saîd (Sa'd?) el-'İclî'nin (ö. 145/763?) Cafer es-Sâdık'tan rivâyet ettiği bir kitaptır. Onda; genel olarak ehl-i beytin, özel olarak da onlardan belirli bazı kişilerin başlarına gelecek hadiselerle dair bilgiler vardır. Sâdık ve diğer ehl-i beyt imamları, benzerleri olan diğer veli kullar gibi, bu bilgilere keramet ve keşif yoluyla ulaşmış olabilir. Söz konusu bilgiler, Sâdık'ın yanında küçük bir buzağı derisi içinde yazılı haldeydi. Harun el-'İclî, o malumatı Sâdık'tan rivâyet edip kitap haline getirmiştir. Buzağı derisi içindeki malzemedeki yazdığı için o deriden dolayı ona *Cefr* adını vermiştir. Zira *Cefr* sözlükte "küçük" (yavru) anlamına gelir. (*Cefr*'in asıl anlamı, sütten kesilmiş dört aylık erkek oğlaktır). *Cefr* kelimesi, daha sonra, İmamiyye nezdinde o kitaba özel isim olarak kullanılır olmuştur.

Bu kitapta, Kur'an'ın tefsiri ve batını anlamlarına dair imam Sâdık'tan rivâyet edilen bilgiler vardı. Ne var ki, rivâyeti muttasıl senetle gelmediği gibi, (asıl nüsha mevcut olmadığı için) orijinalinin nasıl olduğu da bilinmez. Ondan ortaya çıkan/bilinen, sadece herhangi bir (senedi ve) delili olmayan birtakım şaz cümlelerdir. Şâyet Sâdık'a ulaşan senet sahih olsaydı, onda Sâdık'tan veya ashabından gelen bilgiler için ne güzel bir dayanak olurdu. Zira onlar keramet ehli kişilerdir. Sâdık'tan gelen bazı sahih haberlerde, o bazı yakınlarını başlarına gelecek olaylar hakkında uyarmıştır. Hakikaten o olaylar onun dediği gibi olmuştur. Başkalarından bile keramet görülürse, ilim ve dindarlık yönüyle üstün konumda olan, nübüvvetten izler taşıyan ve temiz furuuna şahitlik eden asl-ı kerim (Hz. Peygamber) sebebiyle Allah'tan inayete mazhar olan bu kişiler hakkında ne dersin (yani onlardan haydi haydi keramet görülür)."⁶⁴

5. Zuhur Edecek Yönetimlere Dair Münecimlerin Görüşü

Münecimlere gelince, onlar İslâm ümmetinde zuhur edecek yönetimler hakkında *ahkâm-ı nücümüyye*ye dayanırlar. Yönetim ve yönetim grup-

63 Cündi, s. 185.

64 İbn Haldûn, I, 415-416.

ları gibi genel hususlarda (gezegenler arasındaki) *kirânâtın*, bilhassa *Ulviyyeyn* (*Zühâl* ve *Müşterî*) arasındaki *kirândan* istifade ederler.⁶⁵

Yakub b. İshak el-Kindî⁶⁶ (ö. 252/866), 'İslâm ümmetinin ömrü hicri 693 senesi sonunda sona erer' diyerek, bunu burç hesabıyla açıkladıktan sonra şöyle der: "Bu zaman dilimi, *hukemânın* ittifakıyla İslâm ümmetinin ömrü olup, mükerrerlerin *hazfi* ve *cümmel* (ebced) hesabına itibarla surelerin başlarında bulunan *hurûf-u mukattaa* da bu görüşü destekler." Derim ki (İbn Haldûn): Bu (*hurûf-u mukattaa* görüşü), Süheylî'nin zikrettiği yöntemle aynıdır. Galip zan, ilk kaynağın (yani Kindî'nin) kendisinden yaptığımız nakilde Süheylî'nin dayanağı olmasıdır. Kısra Enûşirvân, veziri hakîm Büzürgmîhr'e yönetimin Fars milletinden çıkıp Araplara geçmesini sormuş, vezir verdiği cevabın sonunda şöyle demiştir: "Bu deliller, İslâm ümmetinin Zühre (Venüs) gezegeninin devr müddeti ile sona ereceğini gösterir ki, o da 1060 senedir."⁶⁷

Müneccimlerin belli bir yönetim hakkında verdikleri bilgilerdeki dayanakları ise, orta *kirân* ve onun vukûu esnasında *heye'tü'l-felektir* (*kirân-ı evsat-ı ulviyyeyn* ve vakt-i *kirânda* eflakta vaki olan *hey'et-i tâli'dir*). Zira onlara göre bu gök olayının -Ebû Ma'ser el-Belhî'nin (ö. 272/886)⁶⁸ *kirânâta* dair kitabında (*kirân-ı evsatın* ahkâmı konusunda) zikrettiği gibi- devletin ve kurumlarının ortaya çıkması, kurumlarda hangi milletten insanların olacağı, devlet başkanlarının sayıları, isimleri, ömürleri, mezhepleri, dinleri, gelirleri-vergileri ve harpleri hususlarında delaleti vardır.

(Abbâsî halifelerinden) Harun Reşid ve Me'mûn'un müneccimi Yakub b. İshak el-Kindî, İslâm ümmetinde olacak *kirânâtın* ahkâmına dair bir kitap yazmış, Şîa bu kitaba Cafer es-Sâdık'a nispet edilen kitaplarına verdikleri *Cefr* adını vermiştir. Denildiğine göre, onda Abbas oğulları devletinin ahvali zikredilmiştir. Ne var ki, bu kitabın âkıbetine dair bir bilgiye ulaşamadık, ona vakıf olan birini de görmedik. O, herhalde Hülâgu'nun Bağdat'ı istila edip son Abbâsî halifesi el-Müsta'sım-Billâh'i (640-656/1242-1258) öldürdüğünde Dicle nehrine atılan kitaplar arasındadır.

Mağrib diyarında bu kitaba nispet edilen ve *el-cefrü's-sağîr* adı verilen bir cüz bulunmuştur. Bu cüz herhalde Abdülmü'min oğulları için yazılmıştır. Onda, Muvahhidîn devletinin ilk melikleri hakkında tafsilatlı bilgi verilir. İlk Muvahhidîn melikleri için zikrolunan ahval gerçeğe uygun

65 İbn Haldûn, I, 416. Burçlar hakkında bilgi için bk. I, 417-418. *Zühâl*, Satürn; *Müşterî* ise, Jüpiter gezegenidir.

66 İlk İslâm filozofu ve Meşşai ekolünün kurucusu sayılan Kindî ve eserleri için bk. Kaya, Mahmut, "Kindî, Ya'kub b. İshak", *DİA*, Ankara, 2002, XXVI, 41-57.

67 İbn Haldûn, I, 418, 419.

68 Hakkında bilgi için bk. Dizer, Muammer, "Ebû Ma'ser el-Belhî", *DİA*, İstanbul, 1994, X, 182-184.

iken, devletin son zamanlarına dair bilgiler gerçekte uyuşmayan yalanlardır. Abbas oğulları devletinde Kindî'den sonra da bazı müneccimler ve olacak olaylara dair kitaplar vardır.⁶⁹

Sonuç

İbn Haldûn, Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*lerini diğer hadis kaynaklarından üstün tutup bunun sebebini şöyle açıklar: "Bilindiği gibi, ehl-i hadise göre *cerh* hükmü *tadil* hükmüne mukaddemdir. Bir hadisin senedindeki ravilerden biri hakkında; gaflet, hafıza kötülüğü veya zayıflığı, bozuk itikad şeklinde bir tenkit gördüğümüzde, bu durum hadisin sıhhatine zarar verir, zayıf sayılmasına sebep olur. Ancak *Sahîhayn* ravileri için bunu asla söyleme. Zira bu iki kaynağı kabul ve onlarda bulunan hadislerle amel etme hususunda ümmette icma oluşmuştur. İcma, (*Sahîhayn* hadislerini) en önemli koruma ve (onlara yönelik tenkitleri) en güzel reddetme yöntemidir. Diğer kaynaklar ise, bu hususta *Sahîhayn* gibi değildir. Dolayısıyla onlardaki isnadlar hakkında, bu konuda hadis imamlarından yapılan nakillerle tenkitten bulunmak mümkündür."⁷⁰

Mehdî adının açıkça geçtiği hadisleri daha çok sened yönünden inceleyen İbn Haldûn neredeyse tamamının senedinde tenkit edilen bir ravinin bulunduğunu belirtir. "Pek azı tenkitten kurtulabilmiştir" açıklamasından hareketle, söz konusu rivayetlerin geneline şüphe ile baktığını söylemek mümkündür. Öyle ki, sahih veya hasen denilenlerde bile ravilerinden tenkit edilenlere işaret etmeye özen gösterir. Ancak hiç birine metin yönünden bir tenkid yöneltmemiş olması merak konusudur. İstese bunu yapabilecek durumda olduğu halde yapmamış olması, onların içinde yine de sahih veya hasen hadis bulunabileceği düşüncesinde olduğu fikrini uyandırmaktadır.

Benzer rivayetler birleştirildiğinde İbn Haldûn'un Mehdî konusunda toplam 21 rivayete yer verdiği söylenebilir. Tenkit edilen raviler hakkında *cerh-tadil* imamlarının sözlerini büyük bir dikkatle nakletmiştir. Rical kaynaklarını kullanma yönüyle âdeta bir muhaddis gibi davrandığı görülür. Rivayetleri aldığı kaynaklarda rivayet hakkında yapılan değerlendirmeleri de nazar-ı itibara alarak okuyucuya sunar. İbn Haldûn, Mehdî konusunda müteahhir mutasavvıflar tarafından delil olarak kullanıldığı anlaşılan bazı rivayetleri ise, her hangi bir kaynak ve sıhhat incelemesine tabi tutmadan tamamen İbn Vâtil'dan nakleder. Verdiği bilgilerin hemen hepsi de ondan alınmıştır.

69 İbn Haldûn, I, 420. İbn Haldûn, Yakub b. İshak el-Kindî'den sonra yönetimler ve olacak olaylar (*el-hudsân*) hakkında manzum, mensur ve recez halinde telif edilmiş *el-Melâhüm* adlı birçok eser hakkında bilgi vermektedir. Bunların bir kısmı genel olup İslâm ümmetinin *hudsânuna*, bir kısmı da özel olup belli bir yönetimin *hudsânuna* dairdir (I, 421-426).

70 İbn Haldûn, I, 389.

İbn Haldûn'a göre, İslâm ümmetinde zuhur edecek yönetimlere dair tafsilatlı bilgi veren rivayetlerin tamamı, *Sahîhayında* bulunan genel *fîten* ve *eşrât* hadislerine göre anlaşılmalıdır. Zira Hz. Peygamber'in âdeti, bu gibi konulardan tafsilatlı değil genel olarak bahsetmek şeklindedir. O halde, söz konusu rivayetleri belli yönetim gruplarına hamletmek hadislerin bilinen ifade tarzına ters düşer. *Kitâbü'l-cefr* hakkındaki görüşünü de şöyle açıklar: "Rivâyeti muttasıl senetle gelmediği gibi, (asıl nüsha mevcut olmadığı için) orijinalinin nasıl olduğu da bilinmez. Ondan ortaya çıkan, sadece herhangi bir (senedi ve) delili olmayan birtakım şaz cümlelerdir."⁷¹

Genel olarak dünyanın, özel olarak da İslâm ümmetinin geleceği ve sonuna dair bilgi veren rivayetler olduğu gibi, *Kitâbü'l-cefr*'den nakledilen malumat ve müneccimlerin kendi yöntemleriyle ulaştıkları tahminler bulunmaktadır. Dünyanın sonuna dair zaman belirten rivayetler sahih değildir. *Kitâbü'l-Cefr*'in Cafer-i Sâdık'a nispeti, aslı ve mahiyeti meçhul olup ondan nakledilen malumata itimat edilmez. Müneccimlerin tahminlerinin genellikle doğru çıkmadığı görülür. *Hurûf-u mukataa* üzerinde ebced hesabını kullanma yöntemi de isabetli değildir.

Kur'an ve sahih hadislerde, insanlara uyarı niteliğinde kıyametin yakın olduğu ifade edilmiş olsa da, bu hususta zaman kayıtlarına yer verilmez. Dolayısıyla İbn Haldûn'un söylediği gibi zaman kaydı ihtiva eden ve tafsilatlı bilgi veren rivayetlere itibar edilmemeli, bu konuda genel ifadeli sahih hadisler esas alınmalıdır. Zira konuyla ilgili görülen ayet ve hadisler yanlış yorumlandığı gibi, bu alanda birçok da hadis uydurulmuştur.

Nitekim Ahmed b. Hanbel'in: "Üç tür kitap var ki, onlarda bulunan bilgilerin aslı yoktur; megâzî, melâhim ve tefsir" dediği nakledilir. Hatîb Bağdâdî'ye göre, o bu sözünü söz konusu üç alanda telif edilen eserlerden itimat edilmeyen ve sıhhatlerine güvenilmeyen belli kitapları kasteder. Bunun sebebi; müelliflerin hallerinin kötülüğü, kitapları nakleden kişilerin adil olmaması ve kıssacıların bu tür eserlere ilaveler yapmasıdır. Bilhassa *melâhim* kitaplarının hepsi bu şekilde olup, senedleri beğenilen muhtelif tariklerden ve apaçık yollardan muttasıl olarak Rasûlüllah'a (a.s.) ulaşan çok azı hariç, olması beklenen *melâhim* ve *fîtenin* zikrine dair hadisler sahih değildir.⁷²

71 İbn Haldûn, I, 416.

72 Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali, *el-Câmi' li ahlâkî'r-râvî ve âdâbî's-sâmi'*, Riyad, 1982, II, 162-163.

İBN HALDÛN DÜŞÜNÇESİNDE MEHDİLİK ANLAYIŞI

Mustafa BIYIK*

Giriş

Dünyanın sonuna doğru ortaya çıkarak haksızlık, adaletsizlik, zulüm, işkence, sıkıntı ve fakirlikle dolu olan bu dünyayı, yanındaki insanlarla birlikte adaletle doldurup yeryüzüne bolluk ve bereket getireceğine inanılan Mehdi düşüncesi, erken dönemden itibaren İslâm toplumu içerisinde yerleşerek etkisini Şii ve Sünnî cemahta günümüze kadar sürdürmüştür. Bu müstakbel kurtarıcı beklentisi doğrultusunda İslâm toplumunda günümüze gelinceye değin tarih sahnesine pek çok mehdi iddiacıları çıkmıştır.

İslâm dünyasında Mehdi düşüncesi, Şii ve Sünnî gelenekte farklı değer ve öneme sahiptir. Mehdi tanımlaması çok erken dönemde Hz. Ali'nin Hz. Fatıma dışında başka bir hanımından olan oğlu Muhammed b. Hanefiye için bir inanç hususu olarak kullanılmış ve sonradan Şia'nın bir inanç unsuru haline gelmiştir. Sünnî İslâm'da ise bu bir inanç meselesi değildir. Buna gerekçe olarak da Kur'an'da bu konuda açık bir hususun yer almaması¹ ve Buhârî ile Müslim'in de bu konuya doğrudan değinmemesi zikredilir. Bununla birlikte Mehdilik olgusu, Sünnî gelenekte de büyük bir canlılıkla yaşam bulur. Şüphesiz bunun en önemli nedeni, gaybi bilgilerin insana cazip gelmesi yanında Ebu Davud, Tirmizî, İbn Mace ve Nesai'nin eserlerinde Mehdi ve mehdilik konusunda oldukça fazla sayıda rivayetin bulunmasıdır. Buhârî ve Müslim ise içerisinde gelecekte gelecek olan bir kurtarıcı anlamında Mehdi adı geçen hadis rivayet etmez; ancak onların bu isim olmaksızın naklettikleri bazı rivayetler, bazı kimselerce mehdi ve mehdiliğe işaret olarak görülmüştür. Ancak diğer bazı kimseler bu iki hadisçinin söz konusu rivayetlerini Emevî-Abbâsî döneminin siyasi olaylarına yorarak bunların Hz. Peygamber'e aidiyetini reddetmişlerdir.²

* Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Kur'an'de doğrudan Mehdi kelimesi geçmez. Ancak Mehdiye dair hadisleri sahih görerek İslâm düşüncesinde bir mehdi anlayışının olduğunu iddia edenler, bunu Kur'an ayetleri ile destekleme yoluna giderler. Onlar şu ayetlerde mehdiliğin mefhum olarak yer aldığını iddia ederler: "Allah'ın kendisine hidayet ettiği kimse hidayete ermiştir" (A'raf 178; İsra 97; Kehf 17) ve "Her kavmin bir yol göstereni vardır (Ra'd 7).

2 Bu tür yorumlamalar çok erken döneme dayanmasa da, geçmişte bu rivayetlerin sıhhatine yönelik tenkitvari bazı işaretleri görmek zor değildir. Örneğin Ebu Hanife, Matürîdi, Bakıllânî, Cüveynî, el-İclî ve Gazâlî, Mehdi rivayetlerine itibar etmeyenlerdendir. Mehdi anlayışını kabul

Mehdilikle ilgili rivayetlerin sağlıklı bir analizini yapmak için, erken dönem İslâm toplumunda mehdiliği de içerisine alan, gelecekle ilgili rivayetlerin yeri ve önemine değinmek bir zorunluluktur. Bu döneme baktığımızda, geleceğe yönelik çeşitli gaybi haber ve rivayetlerin toplum bazında önemli bir yer teşkil ettiğini görmekteyiz. Bunlar genellikle bazı meşhur kişilerin ölümünden veya önemli bir konudan söz ediyordu. Sözelimi Yahudi Re'su'l -Câlût, bir peygamber oğlunun (Hüseyin) Kербela yakınlarında öleceğini önceden haber veriyordu. Araplar arasında yaygın olan bu tür istikbali haberleri konu edinen kitaplar da vardı ki, bunlar "kütübün" diye adlandırılmıştı. Hicri I. asırda Araplar arasında meşhur olan Danyal Kitabı'nda ve Ehl-i Beyt'e nisbet edilen cifr kitaplarında geleceğe ilişkin pek çok rivayet bulunuyordu. Ayrıca bu döneme ait "melahim" denen aynı içerikteki yaygın şiir kitaplarını zikretmek gerekir. Söz konusu rivayetlerin ravilerinin Vehb ibn Münebbih, Temîmu'd-Dârî ve Ka'bu'l-Ahbâr gibi mühtedi Yahudi ve Hıristiyan kimseler olmaları da dikkat çekicidir. Onlar bu tür apokaliptik rivayetleri sayesinde isimlerini ön plana çıkarmışlardır. Fakat bazen garip durumlara da düşmüşlerdir. Örneğin Makrizî, Ka'b ile ilgili olarak şu kıssayı aktarır: Ka'b, Muhammed ibn Huzeyfe ile birlikte bir gemiye binmiştir. İbnu Ebi Huzeyfe Ka'b'a alaylı bir şekilde şöyle bir soru yöneltir: "Sizin Tevrat'ta bizim bu seyahatten bahis var mı?" Ka'b hiç bozuntuya vermeden şu cevabı verir: "Benim Tevrat'ta kıcı kılı bir delikanlı buluyorum ki, mağlup olacak ve bir eşek gibi öldürülecek. Korkarım bu sen olmasın".³

İslâm dünyasının yetiştirdiği çok yönlü büyük düşünce insanı İbn Haldûn, meşhur *Mukaddime*'sinde mehdilik konusuna ayrı bir bölüm ayırmak suretiyle, konuya vermiş olduğu önemi ortaya koymuştur. Hollandalı şarkiyatçı Gerlof Van Vloten (1866-1903), gaybi haberlerin ehemmiyetini kavrayan tek şarklı tarihçinin İbn Haldûn olduğunu ifade eder.⁴ İbn Haldûn eserinde Mehdi ve mehdiliği tartışırken sergilediği Hadis alanındaki vukufiyeti ve cesareti gerçekten de takdire şayandır. Ayrıca onun, insanların mehdinin gelişi noktasındaki hararetli beklentileri içerisinde iken büyük bir cesaretle hadisleri değerlendirmede gösterdiği

eden bazı Sünnî araştırmacılara göre bu inanç İslâm'a Şiiler tarafından girmiştir. Özellikle Siffin Savaşı sonrasında yaşadıkları olumsuzluklar, onlarda geleceğe yönelik inaçlarını yitirmeleri için böyle bir kurtarıcı fikrini doğurmuştur (Bkn. Ahmed Emin, *Duha'l İslâm*, C. III, Beyrut, trs., s. 241). Tefsirinde mehdi hadislerindeki tearuzları ele alan ama bunu gidermenin zor olduğunu ifade eden Reşid Rıza'ya göre çoğu kimsenin inkar ettiği bu hadislere yine bu nedenle Buhârî ve Müslim eserlerinde yer vermemiş ve onlara itimat etmemişlerdir (Bkn. Muhammed Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Kur'an-ı Kerim eş-Şehir bi Tefsiri'l-Menar*, Beyrut, trs., IX/499-502).

3 Bkn. Gerlof Van Vloten, *Emevî Devrinde Arap Hakimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, çev. Mehmed S. Hatipoğlu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 172, Ankara, 1986, s. 66-69.

4 Vloten, *age*, s. 65.

makul yorumları ve muhteşem tenkit yeteneği, ilmî zekâsını, cesaretini, tutarlılığını ve akademik anlamda her türlü ön kabullerden uzak özgün ve nesnel yaklaşımını göstermesi açısından da son derece önemlidir. Bu metnin amacı, İbn Haldûn'un Mehdi ve mehdilik olgusuna bakışını *Mukaddime* çerçevesinde ele alıp değerlendirmektir.

İbn Haldûn, *Mukaddime*'sinde mehdilik düşüncesini kısa ve özlü; ama bir o kadar da açıklayıcı ve ikna edici biçimde açık delillerle ortaya koyar. Mehdi'yi, ahir zamanda Ehl-i Beyt'ten çıkararak dini teyid eden, adalati hakim kılan, Müslümanlar tarafından benimsenen ve bütün İslâm ülkelerini hakimiyeti altına alan kimse olarak tanımlar. Onu Deccal'ın ortaya çıkışı, kıyamet alametlerinin gerçekleşmesi, İsâ'nın gökyüzünden inerek Deccal'ı öldürmesi ya da bu konuda Mehdi'ye yardımcı olması ve namazda da ona tabi olması şeklindeki olaylar takip eder. İbn Haldûn, İslâm toplumunda bir kısım Müslümanların Mehdi'ye inandıklarını ve bunların inanma gerekçelerinin bu konuda rivayet edilen hadisler olduğunu ifade ederken; Mehdi anlayışına karşı çıkan diğer kesimin ise konuya ilişkin rivayetlere tenkit yollu yaklaştıklarını ifade eder. Mutasavvıflara da dikkat çekerek onların kendilerine özgü farklı usul ve istidlallerinin bulunduğunu; bu konudaki en büyük kaynaklarının da keşf olduğunu zikreder.⁵ Ardından işin doğrusunu ortaya koymak amacıyla konuya ilişkin rivayetleri aktarır ve bu rivayetlerin ravileri hakkında hadis otoritelerince söylenmiş sözleri nakleder.

İbn Haldûn, mehdilik konusunda Buhârî ve Müslim'de olduğu iddia edilen ya da daha doğrusu mehdiliği kabul edenlerin buna yordukları rivayetlere hiç değinmemiştir. Bazılarına göre bunun nedeni, İbn Haldûn'un zaten oldukça hassas bir konu olan mehdiliğe eleştiriler getirirken, toplumda etkin bir yeri olan bu iki hadis âlimini tenkit etmekten çekinmesidir.⁶ Mehdilik konusuna yoğunlaşan bir kısım hadis bilginleri, mehdiliği savunanların dayandıkları rivayetleri ikiye ayırır: 1) İçerisinde açıkça Mehdi kelimesi geçen rivayetler ve 2) İçerisinde açıkça Mehdi kelimesi geçmemekle birlikte, bu konuya delil gösterilen rivayetler. Buhârî ve Müslim, doğrudan Mehdi hadisi rivayet eden hadisçiler olmadıkları gibi, onlar diğer kitaplarda yer alan pek çok Mehdi rivayetinin ravilerini değişik gerekçelerle cerh etmişlerdir. Öte yandan her ne kadar bu iki hadis otoritesinin içerisinde Mehdi adı yer almadan rivayet ettikleri sınırlı sayıdaki hadis rivayeti bazılarınca mehdiliğe yorulsa da, azınlıkta olsa-

5 İbn Haldûn, *Mukaddime*, çeviren ve yayıma hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, C.I, İstanbul, 2011, s. 581.

6 Öneğin Süleyman Uludağ, İbn Haldûn'un Buhârî ve Müslim'deki konuya ilişkin rivayetlere yer vermemesini buna bağlar. Bkn. İbn Haldûn, *age*, s. 58.

lar da diğer bazı hadisçiler bu rivayetleri Emevî-Abbâsî çekişmelerinde karşımıza çıkan toplumsal ve politik çekişme, baskı ve çatışmalara dayandırmışlardır. Hatta onları diğer hadis kitaplarında zikredilen mehdilik rivayetlerinden ayırmıştır.⁷ İbn Haldûn'un Buhârî ve Müslim'deki bu rivayetleri mehdilik ile ilişkilendirmediği ya da sahih görmediği için eserinde değinmemiş olması muhtemeldir. Onun konuya genel bakışı dikkate alınırca, her ne kadar Buhârî ve Müslim'de yer alan rivayetler konusunda icmanın olduğunu belirtip bu eserlerdeki rivayetlerin tartışılmayacağını ifade etse de, sonuncu ihtimal daha kuvvetli gözükmektedir.

Mehdilik konusu tartışmaya açıldığında üzerinde en çok konuşulan ve mehdiliği kabul edenlerce delil olarak sunulmaya çalışılan iki rivayetten biri, İbn Mace'nin aktardığı ve İbn Haldûn'un da tahlil ettiği, doğudan siyah bayrakları ile çıkacak bir orduyu tavsif eden "Siyah Bayraklar"; diğeri de Mekke'ye saldıran bir ordunun yere batırılacağını anlatan ve Hz. Peygamber'in bu orduya mecburen katılanların, yolcuların ve onlardan olmayanların da helak edileceğini ancak herkesin niyetine göre diriltileceğini haber veren "Yere Batırılacak Ordu"⁸ rivayetidir. Mehdi ve mehdiliği reddedenler, bu rivayetlerin ilki ile Ebu Müslim Horasani'nin hareketinin, ikincisi ile de İbn Zübeyr'in halifeliğinin desteklenmesinin hedeflenerek tertiplendiğini ifade etmişlerdir. Hadis kitaplarında geçen "ismi ismime, babasının ismi babamın ismine uygun bir adam"ın da, "Nefsus'z-Zekiyye" lakaplı Muhammed b. Abdullah olduğu belirtilmiştir.⁹

Genel olarak Tirmizî, Ebu Davud, İbn Mace, Bezzar, Hâkim, Taberânî, Ebu Yala Mavsili'nin mehdilikle ilgili hadisleri rivayet ettiklerini ve onların bu rivayetleri Ali, İbn Abbas, İbn Ömer, Talha, İbn Mesud, Ebu Hureyre, Enes, Ebu Said Hudri, Ümmü Habibe, Ümmü Seleme, Sevbân, Kurra b. İyas, Ali Hilâlî, Abdullah b. Hâris b. Cez gibi bazı sahabelere çeşitli senetlerle isnad ettiklerini ifade eden İbn Haldûn, mehdiliğe karşı çıkanların temel itirazlarının sened ya da metinsel olarak bu hadis rivayetlerine yönelik olduğunu belirtmiştir.¹⁰ Hadis usulünde cerhin taddilden önce geldiğini, dolayısıyla senette herhangi bir ravinin rivayette gaflete düşmek, hafızası iyi olmamak, zaaf, kötü görüşe sahip olmak gibi olumsuz bir özelliğinin, bir ta'n ya da tenkidin tespiti, o ravinin rivayetini sakat hale getirdiğini ifade ederek konuya girişte kendisinin tartışmaya nereden başlayacağını ipuçlarını verir. Bununla beraber, Buhârî ve Müslim'in kabule şayan olduğu ve eserlerindeki hadislere göre amel

7 Avni İlhan, "Kütübü Sittedeki Hadislere Göre Mehdilik", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.VII, İzmir, 1992, s. 102-107, 121.

8 Müslim, *Fiten*, 4-8; Buhârî: *Buyû*, 49.

9 Avni İlhan, *agm.*, s. 102-107, 121.

10 İbn Haldûn, I, s. 581.

etmek gerektiği hususunda icma olması nedeniyle, her ne kadar mehdilikle ilgili hadis rivayet etmese de, Buhârî ve Müslim'i bu kategori dışında bırakır. Ona göre bu ikisi dışındaki kimselerin eserleri onların eserlerinin mertebesinde değildir ve onlar hadis otoritelerinin yöntemleri çerçevesinde rahatlıkla tenkit edilebilir.¹¹ Muhtemeldir ki İbn Haldûn, kendisine gelebilecek eleştirileri göğüslemek için hadis rivayetlerini ele alıp değerlendirmeye tabi tutarken mümkün olduğunca hadisçilerin kriterlerini esas almış ve onların ölçütleri çerçevesinde kendi değerlendirmelerini yapmıştır. Böylece hadisleri tenkit ederken kendisine gelebilecek eleştirileri bir anlamda hadis otoritelerine yönlendirmiştir. Onun Buhârî ve Müslim'e ayrıcalık vermesi de, zaten problemli bir konu olan mehdilik meselesinde kendisine yöneltilecek olumsuz tepkilerden kaçınmak istemesiyle izah edilebilir. Bir taraftan ele aldığı rivayetleri çeşitli hadis otoritelerinin ağzından cerh ederken, zaten açıkça mehdilik hadisi rivayet etmemiş olan ve dolayısıyla konunun dışında yer alan Buhârî ve Müslim'e vermiş olduğu bu üstünlük sayesinde kendisini de duygusal anlamda "dindar" ve "her önüne gelen rivayeti sahih hadis olarak değerlendiren" kimselerin eleştiri oklarından da kurtulmuş olmaktadır. Dolayısıyla o bir anlamda konuyu tartışırken politik manevra zekasını kullanmaktadır.

Hadis rivayetlerini tenkitçi bir üslupla ele alıp irdeleyen ilk kişi olan İbn Haldûn, konuyu ortaya koyarken izleyeceği metot ve yöntemi bu şekilde belirler. Konuyu tartışırken de başlangıçta ifade ettiği yöntemine sıkı sıkıya bağlı kalır. Kendisi eserinde bu çerçevede mehdilikle ilgili 24 hadis rivayetini ele alıp inceler. İlk olarak "Mehdi'yi tekzip eden onun zuhurunu inkar eden kafir olur" hadisini ele alır. İbn Haldûn'a göre bu hadisteki ifrat ve mubalağa, onun uydurma olduğunu göstermeye yeter. Senetteki Malik b. Enes'e varan silsile ve ravilerin sıhhatini de sadece Allah bilir dedikten sonra, senette adı geçen Ebu Bekir İskafın hadis alimleri nezdinde uydurmacı olduğunu zikreder.¹²

İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de ele alıp incelediği mehdilik rivayetlerinin tamamını burada tekrarlamaktansa, birkaç örnekle onun konuya bakışını ortaya koymak niyetindeyiz. İbn Haldûn, ele aldığı ilk rivayete metinsel anlamda getirdiği kişisel eleştirilerinin ardından hadis otoritelerinin söz konusu rivayetin ravilerine yönelik eleştirel değerlendirmelerini zikrettikten sonra, Tirmizî ve Ebu Davud'un naklettiği şu hadis rivayetini ele alır: "Dünyanın bir günden fazla ömrü kalmasa, yine de Allah o günü uzatır

11 İbn Haldûn, I, s. 581-582.

12 İbn Haldûn, I, s. 582. İbn Haldûn burada rivayetin sıhhatine yönelik olarak zikrettiği "ifrat" ve "mubalağa", esasında rivayetin senediyle değil de metinle ilgili bir husustur. Dolayısıyla İbn Haldûn, rivayetleri değerlendirirken her ne kadar esasta senetle ilgilense de, burada görüldüğü şekilde zaman zaman metinsel tahlil ve değerlendirmelere de girmektedir.

ve benden veya (diğer bir rivayette) Ehl-i Beytimden olup da ismi ismime, babasının ismi babamın ismine mutabık olan bir adamı, o gün içinde Mehdi olarak gönderir.” Rivayetini nakleder. Bu rivayeti Ebu Davud’un sahih olarak gördüğünü aktararak İbn Haldûn, Tirmizî’nin “Ehl-i Beytimden olup da ismi ismime muvafık olan bir şahıs çıkıp Arapları hüküm altına almadıkça dünya yıkılmaz, kıyamet kopmaz” ve yine onun “Ehl-i Beytimden bir kişi iş başına gelmedikçe, ...” şeklindeki diğer rivayeti hakkındaki ‘her ikisi de hasen-i sahih’tir görüşünü nakleder. Tirmizî’nin Âsım tarikıyla Zırr’dan rivayet ettiği bu hadisi, diğer bir tarik ile Ebu Hureyre’den mevkuf olarak da nakleder. Eserinde bu rivayete yer veren İbn Haldûn, hadis uzmanlarının onun hakkındaki kanaatlerini nakleder. Hâkim’in Âsımdan gelen haber ve rivayetlere onun Müslümanların imamı olması nedeniyle itimat ettiğini nakletse de, Ahmed b. Hanbel’in, İclî’nin, Muhammed b. Sa’d’ın, Ya’kup b. Sufyan’ın, Abdurrahman b. Ebu Hatim’in, İbn Ulayya’nın ve Ebu Hâtûn’un, Âsım hıfzına yönelik menfi kanaatlerini zikreder. Nesaî’nin Âsım’ın hadisini münker görmesini, Ebu Ca’fer Ukaylî’nin ‘Âsım’da hafızasının zayıf oluşundan başka bir şey yoktu’ sözünü ve aynı kanaatteki Yahya Kettanî ile Zehebî’nin de görüşlerini sıralar ve Buhârî ve Müslim’in ondan hadis rivayet ettiklerini ama onların bunu, hadisi başka tariklerle teyid etmeleri halinde bunu yaptıklarını ısrarla vurgular.¹³

İbn Haldûn’un Mehdi konusunda ele aldığı bir diğer rivayet, Ebu Davud’un Hz. Ali’ye varan bir senetle naklettiği şu hadistir: “Alemin bir günden fazla mevcut olma müddeti kalmasa, yine de Allah zulüm ile dolu olan alemleri adaletle doldurmak için mutlaka Ehl-i Beytimden olan bir kişiyi (Mehdi olarak) gönderir”. İbn Haldûn, İclî’nin bu rivayet zincirinde geçen Fıtr b. Halife hakkındaki “Naklettiği hadisler hasendir; ama kendisinde biraz Şiilik vardır”, İbn Main’in benzer ithamla “o, mevsuk bir Şii’dir” ve Ahmed b. Abdullah b. Yunus’un ise onun hakkında “merdûd ve metruk bir ravidir” görüşlerini naklederek¹⁴ rivayetin sıhhati hakkında bilgi verirken aynı zamanda bu konudaki kendi düşüncesini de desteklemiştir.

Mehdiliğe ilişkin Ebu Davud’un Hz. Ali’ye dayandırarak naklettiği ve İbn Haldûn’un da ele aldığı bir hadis şöyledir: Hz. Ali, oğlu Hasan’a bakarak: Şu oğlum, Resulullah’ın isimlendirmiş olduğu gibi bir seyyid ve bir efendidir, onun sulbünden, peygamberimizin ismi ile isimlenen bir kişi zuhur edecek, beden itibarıyla ona benzeyecek. Zulm ile dolu olan dünyayı adaletle dolduracak.” Ebu Davud, bu hadisi Harun b. Mugîre’den

13 İbn Haldûn, I, s. 582-583.

14 İbn Haldûn, I, s. 583.

nakletmektedir. İbn Haldûn'a göre her ne kadar Ebu Davud Harun b. Mugire'den benzer içerikte başka bir hadis daha alsın ve sonunda da hadisin sıhhati konusunda sukut etse de, onun başka bir yerde Harun b. Mugire için "bir Şii çocuğudur" demesi dikkat çekicidir. İbn Haldûn ayrıca Ebu Davud'un yanında Süleymani ve daha pek çok hadis aliminin başta Harun b. Mugire olmak üzere her iki hadisin ravi zincirinde yer alan ravilerin önemli bir kısmını çeşitli gerekçelerle cerh ettiklerini de nakleder.¹⁵

Ebu Davud, İbn Mace ve Hakim, Hz. Peygamber'e atfen Mehdi ile ilgili şöyle demiştir. Ümmü Seleme, Resulullah'ın "Mehdi Fatıma evladındandır" dediğini işittim demiştir. Hakim'in versiyonu aynı içerikte ama biraz daha farklıdır. Hadisi eserinde ele alan İbn Haldûn, Ebu Ca'fer Ukaylî'nin bu hadisin zayıf olduğu yönündeki görüşünü nakleder. Ebu Davud'un Ümmü Seleme'den naklen Mehdi ismini vermeden mehdilikle alakalı gözüken daha birkaç hadis rivayet ettiğini belirten İbn Haldûn, bazı hadis otoritelerinin tenkidine maruz kalan bu rivayetleri Buhârî ve Müslim'in nakletmeyişlerine pek çok hadis uzmanının dikkat çektiğini ifade eder.¹⁶ Ebu Davud'un Hz. Peygamber'e atfen naklettiği "Mehdi bendendir (soyumdan zuhur edecektir). Alnı geniş, burnun ön tarafı yüksek, ortası alçakçadır. Zulüm ve haksızlıkla dolu olan arzı adalet ve eşitlikle dolduracak ve yedi sene iş başında kalacaktır" hadisini Hakim'in "Mehdi bizden; yani Ehl-i Beyttendir, şekli güzel, burnu düzgün, alnı açıktır. Cevru cefa ile dolu dünyayı adalet ve ihsan ile dolduracaktır. Hz. Peygamber sol elindeki parmakları açtı, sağ elindeki parmaklardan da üçünü kapatarak ikisini açtı ve: İşte bu kadar, yani yedi sene yaşayacaktır diye işaret etti" şeklinde naklettiğini belirten İbn Haldûn Ebu Davud bu hadisin sonunda sıhhat konusunda sukut ettiğini, Hakim'in onu Buhârî ve Müslim nakletmese de Müslim'in şartlarına göre sahih görmesini; ama son hadis rivayetinin senedinde geçen İmran Kattan'ın tartışmalara yol açtığını nakletmiştir. Bu bağlamda Yahya Kattan'ın ondan hadis rivayet etmemesine, Nesai'nin onu zayıf görmesine, Yezid b. Zurey'in onun harici oluşuna dikkat çekişine, Yahya b. Main'in ondan "o kavi değildir", "o hiçbir şeydir" şeklinde söz etmesine ve Ahmed b. Hanbel'in de "ümid ederim hadisi sahihtir" değerlendirmesine yer verilir.¹⁷

İbn Haldûn, mehdilikle ilgili Tirmizî, İbn Mace ve Hakim'in, Zeyd Ammi'den naklettikleri bir başka hadis rivayetini ele alarak konuyu sürdürür. Tirmizî'nin ifadesine göre Ebu Said el Hudri diyor ki, Hz.

15 İbn Haldûn, I, s. 584.

16 İbn Haldûn, I, s. 584-585.

17 İbn Haldûn, I, s. 585.

Peygamber'in vefatından sonra bazı şeylerin ortaya çıkacağından endişe ettik. Onun için bu hususu Nebi'ye sorduk. Dedi ki: Ümmetinden bir Mehdi zuhur ve huruç eder. Beş veya yedi veyahut da dokuz yaşar. Bu sayı neyi ifade ediyor dedik. Seneleri, dedi. Peygamber sözüne devamla: Bir adam gelir ve 'Ya Mehdi bana ihsanda bulun' der. O da, bu adamın eteklerine taşıyabileceği kadar para atar." İbn Haldûn bu hadis rivayeti ile ilgili olarak, Tirmizî'nin hasen tanımlamasını zikreder. İbn Haldûn hadisin İbn Mace ve Hakim tarafından farklı vecih ve senetle değişik varyantlarını zikrettikten sonra, ravilerden Zeyd Ammi'ye odaklanır. Darekutni, Ahmed b. Hanbel ve Yahya b. Main'in bu zat için Salih ifadesini kullandıklarını nakleden İbn Haldûn; Ebu Hatim'in onun hakkında "Zayıftır, hadisi yazılır; ama onu delil getirmek doğru olmaz", Yahya b. Main'in "o hiçbir şey değildir", Ebu Zur'a'nın "Kavi değildir, naklettiği hadisler zayıf ve sakattır", Ebu Hatim'in ise "Hiç te öyle değil, Şu'be ondan hadis rivayet etmiştir" sözünü nakleder ve Nesai ile İbn Adi'nin de benzer olumsuz görüş ve eleştirilerini sıralar.¹⁸

Mehdi meselesi gündeme geldiğinde, üzerinde en çok durulan rivayetlerden biri Râyât (Siyah Bayraklılar) hadisidir. İbn Haldûn'un eserinde yer verdiği rivayete göre İbn Mace, Abdullah b. Mesud'a dayanan hadisi şu şekilde nakleder: Resulullah'ın yanında otururken, Haşimilerden bir grup genç çıkageldi. Resulullah bunları görünce, rengi değişti ve gözleri yaşardı. Dedim ki, yüzünde bulunmasını arzu etmediğimiz bir hal görmekteyiz. Şöyle dedi: "Biz Ehl-i Beytiz. Allah bizim ahiretimizi dünyamıza tercih etmiştir. Benden sonra Ehl-i Beytim felakete uğrayacaklar, sürülecekler, kovulacaklar. Derken doğu tarafından bayrakları siyah olan bir kavim çıkacak, hayır isteyecek (sulh yolu ile halifelik kendilerine devredilmesini isteyecek), fakat istedikleri şey kendilerine verilmeyecektir. Bunun üzerine harp edecekler ve zafere ulaşacaklar. O vakit, istedikleri hayır kendilerine verilecek ama, (bütün yeryüzü kendilerine verilmedikçe) bu sefer de onlar bunu kabul etmeyecekler. En sonunda bunu Ehl-i Beytimden bir kişinin üzerine atacaklar. O da, öncekilerin haksızlıkla doldurdukları dünyayı adalet ve eşitlikle doldurur. Sizden biriniz, o zamana yetişecek olursa, karlar üzerinde sürünmek pahasına bile olsa, onlara katılsın". İbn Haldûn bu hadisi naklettikten sonra, ravi zincirinde yer alan Yezid b. Ebu Ziyad üzerine odaklanmış ve muhaddislerin onun hakkındaki görüşlerini vermiştir. Şu'be'nin "merfu olmayan hadisleri bol bol merfu olarak rivayet ederdi" ve Muhammed b. Fudayl'ın "O Şii imamların büyüklerindendi" dediği Yezid b. Ebu Ziyad için Ebu Hatim'in de kavi olmadığı yönündeki düşüncelerini nakleden İbn Haldûn, muhad-

dislerin çoğunun onun zayıf bir ravi olduğu konusunda ortak kanaati olduğunu belirtmiştir.¹⁹

İbn Haldûn *Mukaddime*'de bu şekilde mehdi ile ilgili rivayetlerin en meşhur olanlardan toplam 24'ünü tek tek ele alarak bunlar hakkında hadis otoritelerinin görüş ve eleştirilerini zikreder, bunların zayıf yönlerine dikkat çeker. Böylece, Mehdi isminin geçtiği hadislerin önemli bir kısmının senetlerini ve mevsukiyet derecelerini ortaya koymaya çalışır. Bu ravilerin bazılarının Şii, bazılarının mechul, bazılarının hıfzı zayıf ve bazılarının da güvenilmeyecek kimseler olduklarını, hadis alimlerinden yaptığı iktibaslarla ortaya koyar.

Sonuç

İyi bir eğitim alan, çeşitli ülkelere seyahatler yapan ve pek çok idari görevi üstlenen, zaman zaman siyasi entrikaların içerisine giren ve bu arada bir toplumbilimci bakışıyla bedevî ve medeni toplumu iyice gözlemleyip tanıma fırsatı bulan İbn Haldûn, başta *Mukaddime* olmak üzere, yazdığı eserlerinde bilgi birikimi ile gözlem ve tecrübelerini çok iyi bir şekilde birleştirmiştir. Yaşadığı dönemde Müslümanların içinde bulunduğu siyasi, toplumsal, dinsel ve iktisadi sıkıntıları fark etmiş ve çözüm olarak da selefî bir söylem olarak nakilcilik yerine akli esas almıştır. Onun siyasi ve toplumsal olduğu kadar dinsel bir mesele olan mehdilik konusuna bakışı da böyledir. Çağında Müslümanlar başta Endülüs'te olmak üzere her yerde siyasal, toplumsal ve ekonomik anlamda sıkıntı içerisindedir. Siyasi entrikalar siyasetin her tarafına nüfuz etmiştir. Böyle bir ortamda dinî bir kavram olan mehdilik meselesi, her bir kesim için kalabalıkları peşinden sürükleyebilecek bir politik malzeme olarak ortada durmaktadır. Mehdiliğin kabulü, Müslümanları hiçbir şey yapmadan beklemeye ve sabretmeye yönelten pasif bir tutumu ortaya çıkarır. Mehdi geldiğinde her şeyi halledecektir. Etrafındaki sosyal ve siyasal gerçekleri gören İbn Haldûn'un böylesine politik çalkantılı bir dönem ve ortamda büyük bir cesaretle ortaya çıkıp mehdilik konusunu gelenekselci bir bakış yerine akli bir yaklaşımla ele alması, takdire şayan olduğu kadar, sonuçları itibarıyla de son derece önemlidir. O bu noktada alanın uzmanı din adamlarının gösteremediği cesaret ve yetkinliği göstermiştir.

Mehdilik konusu, Müslüman toplumun kendi iç dinamikleri açısından son derece önemlidir. Farklı isimlendirmelerle de olsa, gelecekte gelip insanları içinde buldukları kötü durumdan kurtaracak müstakbel kurtarıcı fikri, esasında tüm dünya dinlerinin ortak bir fenomenidir. Di-

19 İbn Haldûn, I, s. 588.

ğer dinlerde olduğu gibi, İslâm düşüncesinde de yer aldığı şekliyle olağanüstü güçlere sahip biri olarak ortaya çıkıp yeni bir düzen kuracak olan Mehdi, dinsel olduğu kadar politik bir şahsiyettir. Bunun içindir ki, Emevîlerden itibaren bu kavram sürekli zinde tutulmuş ve dinsel kimlik altında politik bir malzeme olarak kullanılmıştır. İnsanların geleceğini gelecekteki bir şahsa bağlamak kolay bir yol olsa da, kimse miskince yerinde oturup pasif bir şekilde kalmayı sağlıklı ve makul bir anlayış olarak göremez. İslâm'ın böyle bir şeyi öngördüğü de asla söylenemez. İbn Haldûn, zamanının şartları içerisinde bu konuya özdeşleşme sorunu yaşamadan ama nakli verileri de göz ardı etmeden el atmış ve vardığı neticeyi de eserinin ilgili kısımlarının tamamında zımnen denemeyecek bir açıklıkla ifade etmiştir. Mehdilik konusuna özel bir bölüm ayırması ile bu konuya verdiği önemi ortaya koymuştur. Her şeye rağmen belki de o da zaman zaman geleneksel nakilci bakışın baskılarını hissetmiş olabilir. Onun Buhârî ve Müslim'deki rivayetleri "ümmetin icma" gerekçesine binaen tartışmalardan uzak tutması bu sebebe binaen olabilir. Yine aynı gerekçeden ötürü kendisi ile de çalışmamak adına bu iki kitapta yer alan ve bazılarınca mehdilikle ilintilendirilen ama içerisinde mehdi kelimesi geçmeyen rivayetleri ele almamış olma ihtimali yüksektir. Yine ele aldığı rivayetleri değerlendiren hadîçilerin yöntemini kullanması ve sık sık hadis otoritelerinin görüşlerine başvurma ihtiyacını hissetmesi de aynı baskının bir sonucu olarak düşünülebilir. Kendisi Mehdi rivayetlerini değerlendirdikten sonra sonuç itibarıyla her ne kadar "çok azı müstesna, bunlardan hiçbiri nakd ve ta'ndan salim değildir" demiş olsa da,²⁰ onun nihai kanaati, bu rivayetlerin ortaya çıkışında dönemin sosyo-politik yapısının ve dinsel algılamaların etkili olduğu yönündedir. Konuyu işleyişinden, onun özellikle Emevî-Abbâsî çekişmelerine ve bu süreçte önceki pek çok kazanılmış hakkından mahrum olan Şiîlerin etkisine dikkat çektiği aşikardır.

Mukaddime'de cerh'in ta'dil'den önce geldiğini vurgulamak suretiyle yöntemini belirleyen ve alanın uzmanı gibi Mehdi ile ilgili rivayetleri ele alan İbn Haldûn, neticede kendisine kadar hiç kimsenin bu ölçüde cesaret edemediği bir işe girişmiştir. Onun bu konudaki cesareti, yaklaşımı ve açıklamaları, aradan geçen yedi asra rağmen bugün bile hala aşılabilmiş

20 İbn Haldûn konu ile ilgili rivayetleri sıralayıp değerlendirmesinin sonunda, "Mehdi ve ahir zamanda zuhuru ile ilgili olmak üzere hadis alimlerinin rivayet etmiş oldukları hadisler hulasa olarak bunlardır. Hatta çok azı müstesna bunlardan hiçbiri nakd ve ta'ndan salim değildir" der (Bkn. İbn Haldûn, I, s. 593). Burada geçen "çok azı müstesna" ifadesi bazılarınca onun bir kısım mehdi hadislerini sahih gördüğü ve mehdiliği reddetmediği anlamına yorulsa da, ilgili metnin tamamı ve İbn Haldûn'un genel düşünce biçimi dikkate alırsa, esasında onun bu ifadesi, mehdi ile ilgili birtakım rivayetleri sahih görmesinden ziyade, akademik objektifliğinin göstergesi olarak anlaşılmalıdır.

değildir. O, ondördüncü asrın bir toplumbilimcisi ve fikir insanına yakışır biçimde dönemini iyi okumuş, Müslümanların durumunu global bir gözle değerlendirmiş, yaptığı yolculukları, aldığı çeşitli görevler ve yaşam tecrübesi ile bir durum değerlendirmesi yapmış ve özellikle Endülüs yıkımı sonrasındaki ruh halini de dikkate alarak Müslümanlara en güzel ikazı yapmıştır. Bu mesaj, kurtuluşun bir kurtacıyı beklemekten değil de herkesin üzerine düşeni kendisinin yapması gerektiğidir.

İbn Haldûn'un izlediği yöntem Ebu Hanife'nin içinde yer aldığı ehl-i rey geleneğinin yöntemiyle uyuşmaktadır. Dini ve dinsel ifadeleri anlamaya çalışırken akla, tarihsel tecrübeye ve doğaya başvurmak İbn Haldûn'un yönteminin özünü oluşturmaktadır. Esasen onu daima güncel tutan şey, bu yöntemini tarihe ve toplumsal olaylara uyarlamasıdır. Mehdilik inancı ve bu inancı destekleyen rivayetleri eleştiri süzgecinden geçirmeye çalışması bugün bile yeterince anlaşılmamış akılcı yöntemin İslâm geleneğindeki çarpıcı örneklerinden biri ve belki de başta geleni sayılır. Onun araştırma sürecinde Kur'an'ı merkeze koyarak elde edilen veriler doğrultusunda rasyonel bir bakış açısı sergilemesi, kendisini diğer meslektaşlarından ayırmıştır. Şüphesiz engin bilgi birikimi de onun en büyük cesaret kaynağı olmuştur.

İBN HALDÛN VE FETİH

Ali HATALMIŞ*

GİRİŞ

İbn Haldûn'un (806/1406) atalarının bir fetih harekâtıyla Endülüs'e kadar geldiği ve oraya yerleştiği bilinmektedir. İbn Haldûn kendi hayat hikâyesini ele alırken de bu konuya değinmektedir.¹ Bu aile Endülüs fetihlerine katılarak Karmûne (Carmona) taraflarına yerleşmiştir. İbn Haldûn'un büyük babası Muhammed b. Hasan, bir ara İsbiliye'ye (Sevilla) hâkim olmuşsa da, Hıristiyan istilacıların şehri ele geçirmesiyle Kuzey Afrika'ya hicret etmek zorunda kalmıştır. Aile XIII. yy. başlarında Septe'ye (Ceuta), XIII. yy. ortalarında ise Tunus'a geçmiştir. Muhammed b. Hasan, Tunus'ta şeref ve asalet sahibi olmuş ve orada emirlik yapmıştır. Tunus'a yerleşen aile orada çoğalmıştır. İbn Haldûn, Tunus'ta 27 Mayıs 732/1332'de dünyaya gelmiştir.²

İbn Haldûn'un ailesini "Evlâd-ı Fâtihân"³ olarak da ifade edebiliriz. Nasıl ki Osmanlılar Anadolu'dan getirdikleri Türkleri, Rumeli'ye iskân etmişlerse, onlardan altı yedi asır öncesinde Emevîler, benzer maksatlarla Endülüs'ün fethi sonrasında bölgeye Arapları yerleştirmişlerdi. Ailesinin Yemen/Hadramût kökenli oluşlarına atıfla kendilerine "Hadramî" lakabı da verilmiştir. Ancak aile fetih harekâtı sonrası yerleştikleri Endülüs topraklarında 'Haldûnîler\Haldûniyyûn' olarak anılmıştır. Haldûnîler

* Yrd. Doç., YYÜ İlahiyat Fakültesi.

1 İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed b. Ebû Bekir b. Hasan (808/1406), Rihletü İbn Haldûn, (thk. Muhammed b. Tâvit et-Tancı), neşr. *Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye*, Beyrut 1425/2004, s. 28-29; el-Husrî, Sâtî, *İbn Haldûn Üzerine Araştırmalar*, (hızr. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul 2001, s. 54.

2 İbn Haldûn'un tam adı Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed b. Hasan b. Muhammed b. Cabir b. Muhammed b. İbrahim b. Muhammed b. Abdurrahman b. Haldûn'dur. Ailenin atası Haldûn isminin aslı Halid'dir. Bu isim Endülüs'te 'Haldûn' olarak telaffuz edilmektedir. Halid'in adı, Halid b. Osman b. Hani b. Hattab b. Kureyb b. Ma'dikerib b. Haris b. Vail b. Hucr'dur. Rivâyete göre Vail b. Hucr elçi olarak Hz. Peygamber'e gelmiş, Hz. Peygamber ona çok ilgi göstermiş, hırkasını yere serip onu üzerine oturtmuş ve onun için şöyle dua etmiştir: 'Allahım Vail b. Hucr'u, onun çocuğunu' çocuğunun çocuğunu' kıyamete dek kutlu eyle.' Vail'in ailesi Arabistan'ın güneyindeki Hadramût ülkesindedir. İbn Haldûn, *Mukaddime*, (çev. Halil Kendir), Yeni Şafak Yay., İstanbul 2004, I-II, I, 13-19, Rihle, s. 28-29, 54-59; Uludağ, Süleyman, "İbn Haldûn", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 538-543, 538.

3 Evlâd-ı fâtihân; Rumeli'nin fethi üzerine Anadolu'nun Türk halkından aileleri ile birlikte nakil ve iskân olunanlarına verilen addır. Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1993, I, 571.

Endülüs'ün köklü ailelerinden biri olmayı başarmıştır. Bu aileden vezir, vali ve komutanlar çıkmıştır.⁴

İbn Haldûn'un yaşadığı çağda İslâm dünyası, bölünmüş, parçalanmış bir durumdaydı. Bu durumdan faydalanmak isteyen Hıristiyan dünyası karşı fetih denilebilecek işgallere başlamıştır. İbn Haldûn, oldukça hareketli sayılabilecek seyahatleriyle olup bitenlere yakından tanıklık etmiştir. Müslümanların, sudan sebeplerle birbirlerine düştüğünü, iç savaşlarla enerjilerini tükettiğini, bunun sonucunda Hıristiyan istilacılar için ise kolay bir av olduklarını yakından görmüştür.

İbn Haldûn, *Mukaddime*'de müstakil bir başlık altında fetih konusunu ele almazken, "Savaşlar ve Farklı Milletlerin Savaş Düzenleri" başlığı altında ve değişik konuların içeriğinde, fetih olgusuna işaret eder. Asabiyyet, devlet, umrân vs. kavramların açıklanmasında fetih ve fütuhata çağrıştıracak doğrudan ve dolaylı konulara değinir.

Bildirimizde İbn Haldûn'un fetih ve fütuhata yaklaşımını *Mukaddime* başta olmak üzere kaleme aldığı diğer eserlerden yararlanarak sunacağız. İbn Haldûn'un sıkça kullandığı asabiyyet, devlet ve umrân gibi kavramlar bağlamında fetih konusunu işleyeceğiz.

I. FETİH KAVRAMI

Arapçada fetih (feth, çoğulu fütûh/fütûhât); "açma, yol gösterme, hüküm verme, galibiyet ve zafere ulaştırma" gibi anlamlara gelmektedir.⁵ Fetih, İslâm'da meşru görülen bir savaş (cihat) sonucu gerçekleşir, Müslümanların gayrimüslimlerden ele geçirdikleri özellikle toprak kazanımını ifade eder. Fetih, tarihte ve günümüzde bilinen diğer istila ve sömürü savaşlarından farklıdır. Dinî literatürde kaynak olarak Müslümanların geçmiş ve gelecekteki maddi ve manevi zaferlerinden bahseden "Fetih Sûresi" gösterilir.⁶ Fethin, kalbi ve aklı İslâm gerçeğine açma, İslâm mesajının önündeki engelleri kaldırmayı sağlayacak ortamları hazırlama gibi manevi veçheleri vardır.⁷

İbn Haldûn, fethin savaşılmadan da gerçekleşebileceğini söyler. Ama Müslümanların askeri gücünün gölgesi her zaman lazımdır. Mesela Vâdi'l-Kurâ ve Fedek, savaş yapılmadan fethedilmiştir.⁸ Hz. Peygamber

4 İbn Haldûn, *Rihle*, s. 29.

5 Râgib el-İşfehâni, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed (502/1108), *Müfredât Elfâz-ı Kur'ân*, (çev.Yusuf Türker), İstanbul 2007, s. 1113-1114; İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükrem (711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1417/1997, II, 536-537.

6 Râgib el-İşfehâni, *Müfredât*, 1113; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II, 538; Fayda, Mustafa, "Fetih", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 467-470, 467.

7 Râgib el-İşfehâni, *Müfredât*, 1114; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II, 539; Fayda, Mustafa, "Fetih", *DİA*, XII, 467.

8 Yahudilerle yapılan Hayber savaşı sonrasında, Vâdi'l-Kurâ, Fedek savaşılmadan fethedilmiştir. İbn Haldûn askeri hamle ile ele geçirilen bu yeni topraklar için, diğer bütün İslâm

döneminde pek çok gazve ve seriye adı verilen savaşlar olmuştur. Bu savaşlar içinde Hayber, Vâdi'l-Kurâ, Fedek ve Mekke için "fetih" denilmiştir. Bunun sebebi, gayrimüslimlerden alınan toprak kazanımlarıdır.⁹ İbn Haldûn, Dört Halife zamanında gerçekleşen Hire'nin Fethi, el-Enbâr ve Aynü't-Temr Fethi, Dimaşk'ın Fethi, Medâin ve Celûla'nın Fethi, Beysân, Ürdün ve Beytü'l-Makdis'in Fethi, el-Cezîre ve Ermeniye Fethi, Mısır, Hamedan, Rey, Azerbeycan, el-Bâb, Mukân, Horasan, Fars Fetihleri vb. başlıkları altında fetihlere geniş yer vermiştir.¹⁰

İbn Haldûn, Müslümanların gayrimüslimlere karşı kazandığı zaferlere genellikle "fetih", kendi aralarında mücadele ederek toprak kazanmalarını ise, "istilâ" olarak ifade eder.¹¹ Aslında bu yaklaşım tarzı yaygın olarak kullanılır. Müslümanlığı özümsememiş Arap kabilelerinin başkaldırısı (ridde)¹² sonucu kazanılan zaferler için "yendi", "galip geldi" yanında "tekrar fethedildi" de denilmiştir. Sonraki zamanlarda devlete başkaldıranlara (bağilere)¹³ karşı elde edilen zaferler için de fetih kullanılmıştır. Mesela Abbâsî halifesi Seffâh'ın İbn Hübeyre ile savaşması ve ardından Küfe'yi ele geçirmesi "fetih" sayılmıştır.¹⁴

İbn Haldûn, ümmet bilinciyle hareket ederek özellikle sahabelere karşı saygılı bir dil kullanır.¹⁵ Hz. Peygamber, Dört Halife, Emevî ve Abbâsî dönemlerinde kurulan güçlü ve istikrarlı İslâm devletine özlem duyar. Ümmetin tekrar eski güç ve itibarına erişmesi yeniden fetih yapabilmesine bağlıdır.¹⁶

tarihçileri gibi fetih kavramını kullanmaktadır. İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn/Kitâbu'l-'Iber ve Divânu'l-Mubtede' ve'l-Haber fi Eyyâmî'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men 'Âsarahum min Zeviyü't-s-Sultânî'l-Ekber*, (hızr. Halil Şahâde, Süheyl Zekkâr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1431/2001, I-VIII, II, 453-455, 457-462 vd.

9 İbn Haldûn, *Târih*, II, 280, 453, 455, 457, 510, 511, 518, 520, 536, 540, 541, 543, 545, 554 vd.

10 İbn Haldûn, *Târih*, II, 510, 511, 518, 536, 540, 541, 543, 545, 554 vd.

11 "Safârielerin Ahvâz'ı İstilasî/İstilâ'ü's-Safâr ale'l-Ahvâz", "Zencilerin Vâsit'i İstilasî/İstilâ'ü'z-Zenc alâ Vâsit", "Tolunoğulları'nın Şam'ı İstilasî/İstilâ'ü İbn Tulûn ale's-Şâm" vb. gibi. İbn Haldûn, *Târih*, III, 394, 395, 396. Sözlükte bir şeyi ele geçirmek, hâkimiyeti altına almak manasına gelen "istilâ", fıkhta bu anlam çerçevesinde bir malın haklı veya haksız şekilde ele geçirilmesi, kuvvet yoluyla el konulması gibi anlamlarda kullanılır. İbn Haldûn Müslümanların kendi aralarında savaşarak toprak kazanmasına sıcak bakmamasından olsa gerek bu terimi tercih ettiğini düşünüyoruz. Bardakoğlu, Ali, "İstilâ", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 359-361.

12 İbn Haldûn, *Târih*, II, 504-506. Sözlükte, "dönmek, geri çevirmek, kabul etmemek anlamlarındaki "redd" kökünden türeyen "ridde" ve "irtidat", Müslüman bir kişinin İslâm dininden çıkmasını ifade eder. Hz. Ebû Bekir döneminde zekât vermeme, yalancı peygamberlik iddiası ve dinden dönüp başkaldırma şeklinde ortaya çıkan isyan hareketleridir. İnce, İrfan, "Ridde", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 88-91.

13 Meşru devlet başkanına silahla karşı koyma, isyan etme anlamında bir fıkıh terimi. Şafak, Ali, "Bağy", *DİA*, İstanbul 1991, IV, 451-452.

14 İbn Haldûn, *Târih*, III, 158.

15 Mesela Hz. Ali ile Muaviye arasındaki mücadelede her ikisine de sahabeye karşı saygı çerçevesinde yaklaşmaktadır. Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 288.

16 İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 228-229, 238-240, 269, 276.

Yaygın bir görüş olarak, İslâm fetihlerinin asıl amacının "ilâ-yı ke-limetullah" yani "Allah kelimesini yüceltmek" olduğu ifade edilir. Hz. Peygamber, ganimet elde etme, şöhret kazanma niyetiyle savaşılmamasına sıcak bakmadığı söylenir.¹⁷ Galibiyetle sonuçlanan savaş/cihat sonucunda maddi ve manevi fetihler söz konusudur. İslâm ile insanlar arasında engelleri ortadan kaldırma amaçlı yapılan savaşın/cihadın meşru, elde edilen ganimetlerin (menkul ve gayrimenkul) helal olduğunu ifade etmektedir.^{18*}

II. DEVLET VE FETİH

İbn Haldûn'a göre devlet; toplumsal yaşam için kaçınılmaz bir gerekliliktir. İnsan doğası gereği sosyal bir varlıktır. Topluluk halinde ve toplum içinde yaşaması medeni oluşunun da göstergesidir. (I, 79) İnsanlar için zorunlu olan bu toplumsal yaşam tesis edilip, dünya onlarla mamur olunca, insanların hayvani tabiatlarındaki düşmanlık ve zulüm özelliklerinden dolayı, onlar arasındaki düzeni tesis edip koruyacak bir yönetici de kaçınılmaz olacaktır. Toplum üzerinde otorite ve hâkimiyet kuracak bir sisteme yani devlete ihtiyaç duyulacaktır. Bu otorite kurulamazsa toplum kaosa sürüklenir. (I, 80-81)

Günümüzde yapılan "devlet" tanımları bakış açısına göre biraz değişse de hukuki anlamda devlet; "Muayyen bir ülke üzerinde ve hükümetle temsil olunan, üstün ve merkezî bir otoritenin hükmü ve gözcülüğü altında, muayyen hukukî ve otonom bir nizama bağlı olarak yaşayan insanlardan mürekkep siyasî ve en geniş birliktir."¹⁹ Hukuk ilmine göre her topluluk devlet değil, fakat devlet bir topluluktur. Devlet, insan birliklerinin en genişidir. Birbirini içine alan ve âdeta soğan zarları gibi birbirini kuşatan irili ufaklı birtakım biyolojik, sosyolojik ve coğrafi birliklerden teşekkül eder. Sosyolojik bir izahla devlet, "toplumun birlik ve bütünlüğünü ilgilendiren bütün şartların ve vasıtaların sağlanması hususunda yine bu toplumun sosyal iradesini temsil eden, kendine mahsus maddi

17 Hz. Peygamber'e "Allah yolunda olan kimdir? Ganimet kazanmak için harp eden mi, cesaretiyle isim yapma amacında olan mı, yoksa kabilesiyle dayanışma halinde bulunduğunu göstermek isteyen mi?" diye sorulduğunda şu cevabı vermiştir: hiçbirisi değildir. Sadece Allah'ın adını yüceltmek için savaşan kimse Allah yolundadır. Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim (256/869), Sahih. Çağrı Yay., İstanbul, 1413/1992. 'İlim' 45, "Cihad" 15, "Tevhid" 28; Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyri en-Nisâbüri (261/865), *Sahih*, Çağrı Yay., İstanbul, 1413/1992. "İmâre" 149-151.

18 "İslâm davetini yaymak ve insanları isteyerek ya da istemeyerek, ona yönlendirmek için cihat meşru olduğundan dolayı..." İbn Haldûn, *Mukaddime*, I,319.

* Sıklıkla atıfta bulunmamızdan dolayı Halil Kendir'in *Mukaddime* çevirisini parantez içinde cilt ve sayfa numaralarını vermekle yetineceğiz. Farklı açıklama ve yorumları ise yine dipnotta göstereceğiz. (A.H.)

19 Hülagu, Orhan, *Fârâbi ve İbn Haldûn'da Devlet Düşüncesi*, İstanbul, 1999, s. 19. İbn Haldûn devlet sınırlarını olmazsa olmaz şart koşmaktadır. Say, Seyfi, *İbn Haldûn'un Düşünce Sistemi ve İlişkiler Kuramı*, İstanbul 2011, s. 553.

zorlama ve güç kullanma yaptırımlarına sahip şahsî olmayan ve gruplar üstü egemenlik kurumu"²⁰ olarak tanımlanır.

İbn Haldûn'a göre devlet; insanların yaşamlarını ve varlıklarını devam ettirebilmeleri, ancak zaruri ihtiyaçlarını karşılamak için bir araya gelmeleri ve yardımlaşmaları ile mümkün olur. Bir araya gelen insanlar ise, birbirleriyle ilişkiye girmeye ve ihtiyaçlarını karşılamaya mecburdurlar. Ancak insanlarda bulunan hayvani tabiatlarının bir sonucu olarak ihtiyaçlarını karşılamada bir haksızlık ve zulme yönelerek başkalarının mallarına el uzatırlar. Karşı taraf ise insan olmanın ve kendisine yapılan haksızlığa öfkelenmenin bir gereği olarak ona karşı koyarak kendisine zulmetmesine engel olmaya çalışır. Sonuçta kanların aktığı, canların heder olduğu büyük bir kargaşalık baş gösterir. Yaratıcının korunmasını istediği insan türü kesintiye uğrar. İşte bu yüzden insanlar, kendilerine hâkim olacak bir idareciye ihtiyaç duyarlar ki, bu da beşeriyetin doğası gereği, gücüyle insanlara boyun eğdiren bir hükümdardır. O da gücü asabiyyetinden alır ama her asabiyyet devlet ve hükümdarlık demek değildir. (I, 265)²¹

Tarih boyunca bir veya birkaç devletin başka bir devlete karşı savaştığı, ganimet elde ettiği bilinmektedir. Buna doğal bir durum olarak değerlendiren İbn Haldûn, saldırılara karşı ana savunmayı asabiyyetin yapacağı değerlendirmesinde bulunmaktadır:

Korunma, savunma hakkına sahip çıkma ve bunlar gibi diğer bütün işler, asabiyyetle (birbirine kenetlenmiş olan güçlü toplulukla) sağlanır. (I, 189)

Güçlenen ve birbirlerine kenetlenen bazı asabiyyetler, çöküş sürecine giren asabiyyet ve devletlere karşı mücadele ve savaşa tutuşurlar. Güçlenen yeni asabiyyet, yarı ve tam bağımsız devlete dönüşebilir. Devlet birden çok asabiyyetin birleşmesiyle oluşmuştur. Bir asabiyyetin büyümek için diğerlerine saldırması ve ardından galip gelmesi bir anlamda fetihtir. Ancak İslâm'ın cihat mantığıyla hareket etmesi koşulu ile. Yoksa İbn Haldûn'a göre İslâm devletine karşı yapılan başkaldırıları birer fitnedir.²²

İbn Haldûn'a göre, asabiyyetin reisi, devletin ise hükümdarı vardır. Asabiyyet gönüllülük üzerine olduğu halde devletin güç kullanma ve zorlama eğilimi yüksektir. (I, 189) Galip gelen asabiyyet etrafında kenet-

20 Hülagu, *Fârâbî ve İbn Haldûn'da Devlet Düşüncesi*, s. 7

21 İbn Haldûn'un egemenlik (mülk) ile siyasal otorite kurmayı hedefleyen toplumsal dayanışma (asabiyyet) arasında kurduğu ilişki, egemenliğin son tahlilde halk tarafından oluşturulduğu düşüncesine dayanmasına bakımından dikkat çekicidir. Say, *İbn Haldûn'un Düşünce Sistemi ve İlişkiler Kuramı*, s. 555.

22 Mesela Tolunoğulları'nın Mısır'a egemen olmasını, bazı Türk komutanların Musul'u almasını "fitne" olarak nitelendirdiği görülmür. İbn Haldûn, *Târîh*, III, 368, 387.

lenme yeni bir devletin habercisi de olabilir.(I, 189) Devlet olma gücüne eriştiklerinde kendisini savunacak asabiyyeti olan ama çöküş dönemine ulaşmış bir devletle karşılaşacak olursa onu hırsla ele geçirip bu devlete sahip olurlar. (I, 190) İbn Haldûn'a göre asabiyyetlerin devlete dönüşmelerinin önündeki iki önemli engel vardır: Birincisi lükse ve sefahate dalma, ikincisi başka devletlerin boyunduruğuna ve zillete alışmadır. (I, 191-192)

Uzun süre başka devletin boyunduruğu altında zillete alışmış olduğunu düşündüğü İsrail oğullarını örnek verir:

“Ey Musa! Orada zorba (azgın) bir topluluk var; onlar oradan çıkmadıkça biz asla oraya girmeyeceğiz.” (Mâide Sûresi, 22) yani Musa'ya örtülü olarak dedikleri şeydu. *“Ey Musa! Allah kendi kudretiyle onları çarpıp oradan çıkarsın ve bu da senin mucizen olsun.”* Hz. Mûsâ oraya girmeleri için ısrar edince onlar da inatlarına devam edip asi oldular ve şöyle dediler: *“Ey Musa! Orada onlar buldukları müddetçe biz oraya asla girmeyiz. Artık sen ve Rabbin gidip savaşın; biz burada oturacağız.”* (Mâide Sûresi, 24)

“Onların böyle ürkek bir tavır sergilemelerinin nedeni, ayetlerinin açıklanmasının da gösterdiği gibi kuşaklar boyu (Mısır'da) Kıptilere boyun eğmeleri ve onlar karşısında zillet içinde bulunmaları nedeniyle, haklarını elde etmek için mücadele etmekten aciz oluşlarıdır. Öyle ki kuşaklar boyu bu zillet nedeni ile asabiyyetleri tamamen yok olup gitmiştir. Bununla birlikte Şam'a girip hakkıyla mücadele etmemelerinin bir diğer sebebi de, Hz. Mûsâ'nın haber vermiş olduğu, Allah'ın takdiri ile Şam'ın kendilerinin olduğu ve orada bulunan Amalikalıların kendileri için bir av olduğu gerçeğine tam iman etmemeleridir.” (I, 192)

“Bir bütün olarak ayetlerden anlaşılan, İsrailoğullarının kölelikten kurtulduktan sonra kırk yıl çölde dolaşmalarının bir hikmeti olduğudur. O da şudur. Kuşaklar içinde zillet içerisinde kalmış ve asabiyyetleri yok olmuş neslin çölde kalmacak süre içerisinde ortadan kalkmaları ve orada köleliği ve zilleti tanımayan yeni bir neslin yetişmesidir. Bu nesil sahip olacakları asabiyyetleri sayesinde, haklarını elde etmeye ve galip gelmeye güç yetirebileceklerdir. Anlaşılabacağı üzere kırk yıl, bir kuşağın yok olup, yeni bir kuşağın yetişmesi için ihtiyaç duyulacak en az süredir. Her şeyi hikmetle takdir eden ve her şeyi bilen Allah bütün eksiklerden uzaktır.” (I, 193)

İbn Haldûn, hayvancılıkla meşgul olan asabiyyetlerin çiftçilik yapanlara göre zillete daha çabuk alışmalarını bir hadise dayandırır:

“Hz. Peygamber, Ensar'dan bazılarının evinde çiftçilikte kullanılan sapan görünce şöyle demiştir: “Bu sapan bir kavmin evlerine girince, onun-

la birlikte oraya mutlaka zillet de girer.”²³ Çünkü ziraatla meşgul olanlar devlete haraç verirler. Bu haraç vermenin zilleti gerektireceğinin açık bir delilidir. Ayrıca haraç baskıyla alınacağı için, bu baskıya muhatap olanlar, zillete düşmelerinin yanı sıra (baskıya uğramalarının doğal bir sonucu olarak) hileci ve entrikacı bir karaktere de sahip olacaklardır. Eğer bir kabilenin baskı ve zillet içinde haraç verdiğini görürsen artık sonsuza kadar onların devlet olacaklarını bekleme.” (I, 193)

Göçebe ve ilkel bir toplulukların kurduğu devletlerin sınırlarının daha geniş olacağı, başka bir ifade ile büyük fetihlere girişeceğini söyler. Arapları, Zenâneteleri ve bunlar gibi olan Kürtler, Türkmenler ve Sinhâcelerden Lisamları örnek verir. (I, 197)

III. FETİH VE ETKİLEŞİM

İbn Haldûn, fetihleri medenileşme ve uygarlaşma adımı olarak da görür. Tarihte Romalılarından başlayarak, Yunanlıların, Yahudilerin, Mısırlıların (Kıbtilerin), Araplardan Amâlika ve Tebâbialıların, Keldânîlerin, Nabatların ve Farsların başka milletleri egemenlikleri altına alıp (başka bir ifade ile topraklarını fethedip) güçlü medeniyet kurduklarına işaret eder. Kureyş'in de mensup olduğu Mudarî Araplarının ise İslâmîyet'le birlikte bütünleşip önce diğer Araplara, ardından geniş bir coğrafyaya fetihler sayesinde hâkim olduklarını belirttikten sonra yaşadığı çağa kadar kurulan İslâm ülkeleri hakkında medeniyetin gelişimi veya yıkılmasına dair bilgiler verir. (II, 503-505)

O'na göre; fetheden ülkenin çok geçmeden ele geçirdiği yeni kültür ve medeniyetlerle yüzleştiği görülür. Fethi gerçekleştiren devletler, henüz bedevî karakterlerini yitirmemişse, lüks ve sefahata dalarak ihtiyarlık çağına gelmiş devletler üzerinde egemenlik kurmuşlardır. Ama çoğu zaman üzerinde egemen olmalarına rağmen çok geçmeden kendilerinden ileri olan (yıkıtkıları) medeniyetin etkisinde kalmışlardır. Mesela; Mağrib'e hâkim olan Muvahhitler, Endülüs'ü fethetmişler ve çok geçmeden gördükleri kültür ve medeniyeti kendi asabiyyetlerinin bulunduğu Mağrib'e taşımışlardır. (II, 505)²⁴

Endülüs'ü ele geçiren Frenkler gördükleri üstün medeniyet karşısında, önce şaşkına dönmüşler ancak bu medeniyeti kuranlara karşı vahşice yaklaşarak, yakıp yıkma ve katliamlara girişmişlerdir. Canlarını kurtarmak için Mağrib memleketlerine gelen Endülüslü muhacirler, kendilerinden daha aşağı medeniyete sahip bu memleketlere, adeta kültür ve medeniyet aşısı yapmışlardır. (II, 505-506)

23 Buhârî, "Hars" 2.

24 Say, *İbn Haldûn'un Düşünce Sistemi ve İlişkiler Kuramı*, s. 652-653; Usrî, *İbn Haldûn Üzerine Araştırmalar*, s. 157.

“Hükümdarlığın merkezi (başkenti) durumunda olan şehirler, başka devletler tarafından fethedildiklerinde büyük tahribatlara uğramışlar, nice gözde başkentler bugün harabeye çevrilmiştir. Bunun en önemli nedeni, bedevî karakterdeki fatihlerin yağmaya girişmeleri ve asabiyyetlerine, bol bol ganimet verme eğilimlerinde olmalarıdır. Ayrıca bu şehirlerdeki yaşam kendilerine göre daha lüktür ve onlara karşı kıskançlık söz konusudur. Üstünlüğü göstermek adına yapılan tahribat o kadar ileri gider ki başkentlerin çoğu geriler ve metruk hale gelir.” (II, 511-513)

İbn Haldûn, her canlı gibi devletin de kendisine takdir olunan zamanın dolduğunda lüks ve sefahate daldıklarını ve ardından yıkıma uğradığını Kur'an ayetleri ile delillendirir. “Bir memleketi helak etmek istediğimiz zaman, oranın zenginlik ve bolluk sebebiyle azmış olanlarına iyilikleri emrederiz. Onlar ise kötülöklere dalarlar. Böylece o memleket üzerine söz (helak olmak) hak olur ve orayı yerle bir ederiz.” (İsrâ Suresi, 16) Bu ayeti de şöyle yorumlar: “İktidarı ele geçirenler ise nimetler içinde yüzüp lüks ve safahata dalarlar. Kendi nesillerinden olan kardeşlerini köleleştirirler ve onları devlet idaresinden uzaklaştırırlar. Bir grup ise iktidara ortak olamamak ve yönetime katılamamakla birlikte, iktidardakilere nesepte ortak olamamalardan dolayı, bir taraftan devletin nimetlerinin gölgesinde bulunurlar ve diğer taraftan da lüks ve sefahatten uzak buldukları için (iktidardakilerin girdiği) ihtiyarlık ve çöküş sürecine girmekten korunurlar.” (I, 198, 387)

İbn Haldûn, mağlupların galipleri daha fazla örnek aldıklarını ve bo-yunduruğa ve zillete alıştıklarını söyler. Bu görüşlerini “Mağlupların hayat tarzı, giyimler, adetler ve diğer hususlarda her zaman galipleri örnek almaya düşkün oldukları” (I, 200-201) “Mağlup olup başkalarının idaresi altına giren bir milletin kısa sürede silinip yok olacağı” (I, 202) başlıkları altında çeşitli örneklerle açıklar. Yine büyük fetihler gerçekleştiren fatihlerin/galiplerin nüfus ve nüfuzlarının artacağını söyler. (I, 202-203)

İbn Haldûn'un kendi kökeni olan Arapları eleştirmekten geri durmadığı görülür. Arapların ancak düz bölgelerde (özellikle çöl ve ovalarda) egemenlik kurabilmeleri ile vahşi tabiatları arasında bir bağ kurar. Arapların yağmacı ve bozguncu oluşlarına bunun için de fethettikleri bölgelerin kısa sürede yıkıma uğradıklarını belirtir. (I, 204-206) Arapların, İran, Suriye, Mısır gibi büyük sanat ve mimariye sahip bölgeleri fethettiklerinde, onların binalarına büyük zarar verdiklerine değinir. Onların taşlara sadece tencerelerinin altına koymak için (ocak taşı olarak) ihtiyaç duyduklarını ve bunun için binaları yıkıp taşlarını götürdüklerini kaydeder. Aynı şekilde ağaç ve tahtalara da sadece çadırlarının direkleri, evlerinin

kazıkları için ihtiyaç duyduklarını ve bu nedenle için evlerin tavanlarını yıktıklarını söyler. Böylece onların doğası gereği uygar toplumun temeli olan binayı (imarı) ortadan kaldırdığını ifade eder. (I, 205)

İbn Haldûn, İslâmî fetihlerin ruhuna aykırı davranmayı bedevîlik olarak niteler: "Araplar (bedevîler) gözlerinin ulaştığı her malı ve eşyayı yağmalarlar. Bir devlete sahip olmak suretiyle bu işleri (yağmayı) tam olarak yapacak güce sahip olduklarında, siyasetin (yönetimin) insanların mallarını koruyacağı esası geçersiz olur ve toplum bozulup yıkılır. Yine onlar ustaların sanat ve meslek erbabının eserlerini yıktıkları için onlara hiç kıymet vermezler, böyle ustalıkları da hak ettikleri ücretlerden mahrum bırakırlar... (oyşa) çalışma hayatı kazancın temelidir. Eğer çalışma hayatı bozulur, bedelsiz ve karşılıksız hale gelirse, kazanç elde etmek emeli zayıflar, çalışmaktan el çekilir, dağılır ve toplum bozulur." (I, 205-206)

İbn Haldûn'un Arap, Türkmen, Kürt ve Berberi gibi göçebe tarzı yaşamlarını sürdürenlerin galibiyetlerinin hepsini "fetih" olarak değerlendirmedeği görülür. Gayri medeni davranmaya devam eden Arapların ancak peygamberlik, velilik veya büyük bir dinî yöneliş gibi dinî saikler ile devlet olabileceklerini ifade eder. (I, 206-207) Bedevîce yaklaşımın devlet idare etme mantığına da ters düştüğünü bundan dolayı Arapların devlet idare etmeye en uzak millet olduklarını söyler. (I, 208-209)

İbn Haldûn, Bedevî kabilelerin şehirlilere mahkûm oluşları, (I, 210-211) devletlerin büyüklüğünün, sınırlarının genişliğinin (başka bir ifade ile fütuhatin) ve ömürlerinin uzunluğunun devleti ayakta tutanların azlığı veya çokluğu ile orantılı olacağı,²⁵ çok fazla kabile ve asabiyyetlerin bulunduğu yerlerde sağlam ve istikrarlı devletlerin az görüldüğü gibi değerlendirmelerde bulunur.²⁶

Bir devletteki hâkim unsur olarak gördüğü asabiyyetin zamanla zayıflayabileceği, hatta bu asabiyyete gerek bile kalmayabileceği durumları da ifade eder: "Endülüs'te devletin başlangıcında azda olsa asabiyyet vardı ama ihtiyacı karşılayacak kadardı. Endülüs'te asabiyyetler ve kabileler

25 "İslâm devleti buna örnektir. Allah Arapların kalplerini İslâm üzerine birleştirdiği için, Hz. Peygamber'in katıldığı son savaş olan Tebük Savaşı'nda, Mudar ve Kahtan'dan Müslüman askerlerin sayısı -süvari ve yaya olarak- yüz on bindir. Yine Hz. Peygamber'in vefatına kadar, onlardan Müslüman olanlar ile bu sayı daha da artmıştır. Bu yüzden Müslümanlar diğer milletlerin ellerindeki ülkeleri fethetmeye çıktıklarında, kimse onların bu ülkelere hâkim olmasına engel olamadı. O dönemde dünyanın iki süper devleti olan Fars ve Rum ülkeleri, doğuda Türk yurtları, batıda Frenklerin ve Berberilerin yurtları ve Endülüs'te Gotların toprakları fethedildi." İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 229.

26 "Bunu sebebi, (kabile ve asabiyyetlerin çok olduğu yerlerde) görüşlerin ve yönelişlerin farklılaşacağı, her bir görüş ve yönelişin arkasındaki asabiyyetin diğer görüşlerle mücadele edeceği ve böylece sürekli olarak devlete karşı isyanların ve başkaldırıların yaşanacağıdır." İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 231, 232.

az olduğu için oraya hâkim olmak için çok fazla asabiyyete ihtiyaç duyulmaz.” (I, 233)

Büyüklik ve otoritenin tek bir kişide toplanmasının (hükümdarlığın) devlet olmanın özelliklerinden biri olduğu, lüks ve bolluğun, sükûnet ve rahatlığın devlet olmanın niteliklerinden olduğu hakkında (I, 234-236) bilgi verdikten sonra, büyüklik ve otoritenin tek elde toplanması ve sükûnet ile rahatlığın tercih edilmesi hallerinin iyice yerleşmesiyle devletin ihtiyarlık (çöküş) dönemine gireceği üzerinde durur. (I, 239-240, II, 516-517)

Şahıslar gibi devletlerin tabii ömrü olduğunu ayetle²⁷ delillendirir. Devletin ömrünün bir insan ömrü gibi/120 yıl olduğuna dair bilgi ve yorumları yapar. “Dolayısıyla buradaki kırk yıl, bir neslin ortalama ömrü kabul edilmiştir ki, bu ortalama bir insan ömrüdür.” (I, 241) dedikten sonra bir devletin ömrünün genelde üç nesli geçmediğini söyler. Devleti kuran ilk nesil henüz bedevilik ahlakını; bedeviliğin sertliğini, haşinliğini, zor şartlara tahammül etme gücünü, cesaretini ve yiğitliğini kaybetmemişlerdir. Devlet yönetimine de katılımları devam etmektedir. İkinci nesil ise, devlet olmanın getirdiği imkânlardan dolayı bedevilikten şehirliliğe, zor şartlar ve zaruri ihtiyaçları karşılama derecesinden bolluk ve lükse doğru değişime başlarlar. Aynı şekilde, devlet yönetimi de katılımcılıktan uzaklaşıp tek kişinin elinde toplanmaya başlar. Böylece diğerleri de devlet için çalışmak ve onu daha da yüceltmek konusunda tembellik gösterirler. Üçüncü nesil ise bedevilik özelliklerini –sanki daha önce yokmuş gibi– tamamen unuturlar. Böylece kendilerini üstün ve galip kılan, onurlu ve asabiyyet sahibi olmanın lezzetini kaybederler. Bolluk ve lüks içinde yaşamaya dalarlar ve korunmaya muhtaç olan kadınlar ve çocuklar gibi devletin gözetimi ve korunmasına muhtaç hale gelirler... Her ne kadar insanlar arasında giyinmeleri, silah kuşanmaları, atlara binmeleri ve bunları maharetleri ile kullanmalarıyla öne çıkarılsa da, bunlar birer görüntüden ibaret olup, çoğunlukla kadınlardan daha korkaktırlar. Savaşmaları gerektiğinde bunun için gerekli mukavemet göstermezler ve bu yüzden hükümdarlar da desteği başka askerler ile sağlamaya çalışırlar. Böylece ordu ve çeşitli devlet görevlerinde azatlı köleler ve devletin himayesinde yetişmiş olanların sayısı artar. Onlar sayesinde devlet bir müddet daha ayakta kalır.” (I, 241-242) “Kazanılan asalet, şan ve şeref, dördüncü nesilde son bulur... Bu üç neslin ömrü yüz yirmi yıldır.” (I, 242)

Fetihlerin devletin kuruluş ve yükseliş aşamasındaki konumuna değinen İbn Haldûn, galibiyet ve fetihle bedevilikten medeniliğe geçilir, (I,

27 “Nihayet insan güçlü (kemal) çağına erip kırk yaşına varınca...” (Ahkâf, 16) destekler. İsrail oğullarının çölde kalış zamanının hikmetlerini sıralar. İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 241.

244, 251-257) ardından rahatlık ve bollukta zirveye ulaşılarak fetih yapmaktan geri durulur, (I, 245) ancak alınan ganimetler asker sayısını artırması vesilesiyle devletin ömrünü uzatabilir, (I, 249, 258) insanların ahlakları devletin geçirdiği aşamalara bağlı olarak değişerek bozulur, (I, 249-250, 267 vd.) der.

IV. İLK İSLÂM FETİHLERİ

İbn Haldûn, ilk halifelerin hâkimiyet kurabilmesini arkasındaki asabiyyet gücünden ziyade manevi nüfuzuna bağlamaktadır. Halifenin Müslümanların birlik ve bütünlüğünü sağlama ve koruma sorumluluğundan olsa gerek Kureyşli olma şartı arandığını, bu birlik ve beraberlik sağlanmasıyla da ancak fetihlerin başladığını söylemektedir. Yani önce Araplar arasında birlik sağlanmış ve ardından İslâm orduları çok uzak bölgeleri fethetmiştir. Bu durum hilafetin zayıflamasına ve Arapların asabiyyetlerinin ortadan kalkmasına kadar devam etmiştir. "Arapların tarihini okuyanlar Kureyş kabilesinin çokluğunu ve Mudar'ın diğer kabilelerine sağladığı üstünlüğü bilir." diyerek de nüfus ve nüfuzun önemine işaret eder. (I, 276)

İbn Haldûn, Dört Halife'yle birlikte başlatılan büyük fetihlerin başarılı olmasını, İslâm'ın ruhlardaki tazeliğine, Arapların içinde buldukları bedevîlik durumuna, lüks ve şatafatından uzak olmalarına bağlar. Bunun sebebi olarak da dünya nimetlerine dalmamaya çağırın dinleri, bedevîlikleri, çorak vatanları yanında, alışmış oldukları yaşam tarzlarının ve geçim zorluklarının da etkili olduğunu vurgular. (I, 287)

İbn Haldûn, fetihleri (ganimetleri) ekonomik gelir kaynakları arasında saymamışsa da,²⁸ Allah'ın bir lütfu ihsanı olarak gördüğü fetihlerin Arapları birleştirici rolüne değinmiştir. (I, 287-288) İbn Haldûn pek çok sahabe'nin fetihler sonrasında sahip oldukları servetleri tek tek saydıktan sonra bunca zenginlik ve servete rağmen mütevazı bir yaşam sürdürdüklerini uzun uzun anlatmıştır. (I, 288)

İbn Haldûn'a göre; ilk İslâm fetihleri cihat amaçlıdır: "Sahabeler cihad yolunda ve hakkı üstün kılmak için savaşmışlar ve öldürülmüşlerdir. Yine onların ihtilaflarının, ümmetinin kendilerinden sonra gelenleri için rahmet olduğuna inan." (I, 305) Sahabe'nin cihada olan tutkuları sayesinde İslâm fetihleri kısa sürede çok geniş coğrafyaya yayılmıştır: "Halifeler, Müminlerin Emiri lakabını almaya devam ettiler. Bu lakabı Hicaz'a, Şam'a ve Irak'a hâkim olmanın bir alameti haline getirdiler. Çünkü bu bölgeler Arap diyarları olduğu gibi, devletin, ümmetin ve fetihleri

28 İbn Haldûn Mukadime'de gelir kaynakları arasında ganimetlerden söz etmemesi dikkat çekicidir. Say. *Ibn Haldûn'un Düşünce Sistemi ve İlişkiler Kuramı*, s. 642-643.

gerçekleştirenlerin merkezi idi.” (I, 316) “İslâm davetini yaymak ve insanları isteyerek ya da istemeyerek, ona yönlendirmek için cihat meşrudur. Müslümanların dinlerini yaymak ve diğer milletlere galip gelmek gibi yükümlülükleri vardır. (I, 319)

İslâm'ın erken dönemlerinde Müslümanlar sadece karada değil, denizlerde de etkili olmuşlardır. Çok geçmeden de “Donanma Komutanlığı” ihdas etmişlerdir. İbn Haldûn'un yaşadığı dönemde Donanma Komutanlığı Mağrib ve Afrika'da devlet görevlerinden biri olup genellikle ordu komutanlığı içinde yer almıştır. Bu ülkelerin olması Rum denizinin (Akdeniz'in) güneyinde yer almalarıdır. (I, 341)

İlk donanmanın kuruluşu başlangıçta Arapların deniz bilgilerinin yetersiz olduğunu ve yeteri kadar gemiye sahip olmadıklarından dolayı başta halife Hz. Ömer'in çekincelerini sıralamış, ardından Muaviye ile birlikte donanmanın güçlendiğini anlatır. (I, 341) Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervan'ın Akdeniz'in hâkimi haline geldiğini söyler. (I, 342)

Haçlı Seferleri sırasında (H VI. asır), Muvahhidler Devleti, (Donanma Komutanı) Sicilyalı Ahmed'in gayretleri ile büyük bir donanmaya sahip olmuşlardır. Eyyübî Sultanı Selahaddin Eyyubî, onlardan yardım istemiştir. Ancak Muvahhidler hükümdarı Mansur mektupta kendisine “mü'minlerin emiri” olarak hitap edilmemesine bozulmuş ve desteğini esirgemiştir. (I, 344)

İbn Haldûn, kalem ve kılıç (bürokrasi ve askeriye) üzerinde önemli değerlendirmeler yaptıktan sonra (I, 345) savaşlarda bayrak, sancak, davul vs. kullanma, (I, 349) farklı milletlerin savaş düzenleri (I, 362) hakkında bilgi verdikten sonra savaşların insanlık tarihi kadar eski olduğunu söyler:

Bil ki, insanlar arası vuku bulan savaşlar ve çarpışmalar, Allah'ın onları yaratmasından beri mevcuttur. Savaşların aslı ise; insanların birbirlerinden intikam almak istemesidir. Savaşlarda herkes kendi asabiyyetine yardım eder. İnsanların birbirini savaşa teşvik etmesi ile iki grup karşı karşıya gelir, gruplardan biri intikam, diğeri ise kendisini savunmak ister. Böylece savaş vuku bulur. Bu insanlar içi tabii bir durum olup, hiçbir millet veya nesil bundan kurtulmuş değildir. (I, 359-360)

İbn Haldûn, savaşların çıkış sebepleri üzerinde durmaktadır. Bu sebeplerden “Allah ve Hükümdar için kızmanın” meşru olup “cihâd ve adalet” kapsamına girdiği, “kıskançlık ve düşmanlık için savaşmanın” ise gayri meşru olup “zulüm ve haksızlık” olduğu yönünde değerlendirmelerde bulunur. (I, 360) Savaş, düzenleri hakkında bilgiler verir ve bunlar içinde en uygunu saf düzenidir.(I, 361-364)

Fethiye muktedir olmak için gizli ve açık tedbirlere başvurmanın gereği- ne işaret eder. "Savaş hiledir."²⁹ Bir Arap atasözünde "Pek çok hile vardı ki, bir kabilenin gücünden daha yararlıdır." Bunu böyle bil ve aynı şekilde zaferin ilahî sebeplerle de kazanıldığı unutmama. Hz. Peygamber şöyle diyor: "Bir aylık mesafeden düşmanlarının kalplerine korku salınması suretiyle bana yardım edildi."³⁰ Hz. Peygamber hayattayken Müslümanların azlığına rağmen müşriklere galip gelmişlerdir. Hz. Peygamber'den sonra da Müslümanlar, sayılarının azlığına rağmen savaşlarda galip gelmişler ve büyük fetihler gerçekleştirmişlerdir." değerlendirmesini yapar ve "Allah Hz. Peygamber'in bir mucizesi olarak, kâfirlerin kalplerine korku salıp onları hezimete uğramasını sağlamıştır. Evet, bütün İslâm fetihlerinde kâfirlerin hezimete uğramalarının sebebi, onların kalplerine salınan korkudur." (I, 367) açıklamasında bulunur.

İbn Haldûn fethin cihâd ruhuyla örtüşmesi Allah rızasını hedeflemesi gereğine işaret eder. (I,368) Fethin zulüm ve haksızlık aracı olmayıp, İslâm'ın beş temel hedefi ile gözetilen hikmet de örtüşmesi gerekir. Bunlar 'din emniyeti, can emniyeti, akıl emniyeti, nesil emniyeti ve mal emniyetidir. (I, 380, 381)

Bir devlette bozulma süreci kurucu asabiyyetle başlar. (I, 391) Devletler en geniş sınırlarına ulaştıktan sonra giderek küçülmeye başlar ve nihayet ortadan kalkar. (I, 394) "İslâm devletinin başına gelenler buna örnektir. Önce fetihlerle ve başka milletlere galip gelerek sınırları genişlemiş, elde ettikleri zenginlik ve bolluk sayesinde askerlerin sayısı artmıştır. Bu durum Emevîlerin yıkılıp yönetimi Abbâsîlerin ele geçirmesine kadar devam etmiştir. Abbâsîler döneminde medeni alışkanlıklar kazanılmış, lüks ve sefahat artmış, devlette bozulmalar görülmüş ve devletin sınırları Endülüs ve Mağrib'den itibaren daralmaya başlamıştır. Endülüs'te Emevî, Mağrib'de ise Alevî (Şii) devleti kurularak bu bölgeler Abbâsî devletinden kopmuşlardır." (I, 395, 396)

Yeni kurulan bir devlet, eski devleti bir anda değil, uzun bir mücadeleden sonra ele geçirir yani fetih gerçekleştirir. (I, 399) Bu konuyu Abbâsî ihtilalinin uzun soluklu hazırlık çalışmalarıyla açıklar. (I, 401 vd.)³¹

İslâm fetihlerinin, yani Hz. Peygamber'in vefatından itibaren üç dört yıl içinde Rum ve Fars ülkelerinin ele geçirilmesinin, söylediklerimizle çelişen bir tarafı yoktur. Bil ki, bu durum Hz. Peygamber'in mucizelerden bir mucizedir. Bunun sırrı, Müslümanların iman gücüyle ve Allah yolunda ölümü (şehitliği) arzularak cihat etmeleri ve Allah'ın düşmanlarının

29 Buhârî, "Cihâd" 157, "Menâkıb" 25, "İstîtâbe" 6; Müslim, "Cihâd" 18, 19, "Zekât" 53.

30 Buhârî, "Teyemmüm" 1; Müslim, "Salât" 54.

31 İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 401.

kalbine saldığı korkudur. Bütün bunlar, yeni devletin mevcut devletle çok uzun süre mücadele etmesi gerçeğinin dışında gerçekleşen, mucizevî bir durumdur. Bu, olağanüstü bir durum olduğuna göre, o halde Hz. Peygamber'in İslâm milleti içinde zuhur ettiği bilinen, mucizelerinden biridir. Mucizeler olağan durumlarla kıyaslanamaz ve mucizeler olağan durumlara itiraz edilemez. (I, 401)

SONUÇ

Fetih, İslâm ile insan arasındaki engelleri ortadan kaldırmak için yapılır. İbn Haldûn fetih terimini özenle kullanır. Ona göre yapılan her savaş fetihle sonuçlanmaz. Fetih, Müslümanların birliğini temsil eden halifenin izin ve nezaretinde gerçekleşebilir. Müslümanların birbirleriyle savaşarak elde ettikleri topraklar fetih değil bir istiladır.

Savaşlar insanlık tarihi kadar eskidir. Allah halkı yarattığı günden beri savaşlar ve türlü türlü çatışmalar meydana gelmektedir. Savaşların kaynağı insanların birbirlerinden intikam almak istemeleridir. Asabiyyetler arasında meydana gelen rekabet savaşa dönüşebilir. Bazı asabiyyetler diğer asabiyyetlere boyun eğdirerek devletleşme sürecine girebilir. İbn Haldûn asabiyyetten ziyade devletin elde ettiği zaferlere fetih olarak yaklaşmıştır. İslâm dini sayesinde Kureyş'in, Mudar'ı, Mudar'ın da Arapları Allah'ın lütfu ve yardımı ile birleştirecek büyük İslâm fetihlerine nail olduklarını haber vermiştir.

İbn Haldûn'a göre savaşların sebebi ya kıskançlık ve düşmanlık ya da Allah, din ve mülkü savunma düşüncesidir. Kıskançlık ve düşmanlık uğruna yapılan savaşlar meşru değildir. Allah, din ve mülk/devlet için öfkelenme insanların hukuku ve adaleti temin olarak düşünülür. Müslüman hanedan ve devletlerin birbiriyle savaşıp enerjilerini tüketmelerine karşı olan İbn Haldûn bu tür savaşları doğru bulmayarak, onlar için fetih yerine istila terimini tercih etmiştir. Fetihler ya gayrimüslimlere ya da bağilere karşı yapılmalıdır.³²

İslâm fetihleri ulvi gayeler için yapılmıştır. Fetihler sayesinde sahabe ve çocukları muazzam servetlere kavuşmuştur. Ama onlar züht yaşamını tercih etmişlerdir. Onlar için dünya malına dalmak, ulvi gayelerden uzaklaşmak anlamına gelmekteydi. Hz. Ömer, elbisesinin yırtıklarını deriyle yamayacak, Hz. Ali, elindeki bunca zenginliği elinin tersiyle iterek, "Ey altınlar ve gümüşler! Benden başkasını baştan çıkardın." diyecektir. Kûfe valisi Ebû Musa (azlığından dolayı) tavuk eti yemekten kaçına-

32 Modern anlamda fetih ve istila için emperyalizm terimi kullanılmaktadır. İbn Haldûn fetih, maddi amaçlardan öte ulvi hedefleri olan yönüyle ayrı bir yere yerleştirilmektedir. Say, *İbn Haldûn'un Düşünce Sistemi ve İlişkiler Kuramı*, s. 622-623.

caktır. Sahabenin çoğu elek kullanmadan ekmeklerini yiyeceklerdir. İbn Haldûn, böyle davranmalarının nedeni olarak da yeni fatihlerin (başta Mudarîlerin) alıştikları yoksulluk ve darlığı gösterir. Dünyanın cazibesine kapılmadan maddi ve manevi fetihleri sürdürmek yani cihat etmek onlar için en güçlü sinerjiydi.

İbn Haldûn'un yaşadığı çağ Müslümanlar için sıkıntılı idi. Atalarının bir zamanlar huzur içinde yaşadığı Endülüs büyük ölçüde Hıristiyan istilacılarının başlattığı reconquista (yeniden fetih) hareketi ile elden çıkmıştır. Akdeniz'deki adalar hatta birçok kıyı şehirleri Hıristiyanlar tarafından işgal edilmiştir. İslâm dünyasındaki rehabet, sefalet ve çok başlılık onu derinden üzmüştür. İslâm'ın hâkim olduğu, fetihlerin geniş coğrafyalara yayıldığı dönemlere büyük özlem duymuştur. Tıkanıklığın ve gerilemenin nedenleri üzerine durarak, Müslümanların ve İslâm'ın birlik ve beraberliğinin olduğu huzurlu günlere nasıl kavuşacağı hakkında önemli ipuçları vererek daima ümitvar olmayı hedeflemiştir.

KAYNAKÇA

- Bardakoğlu, Ali, "İstîlâ", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 359-361.
- el-Husri, Sâtî, *İbn Haldûn Üzerine Araştırmalar*, (hızr. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul 2001.
- Fayda, Mustafa, "Fetih", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 467-470.
- Hülagu, Orhan, *Fârâbî ve İbn Haldûn'da Devlet Düşüncesi*, İstanbul, 1999.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed b. Ebû Bekir b. Hasan (808/1406), *Târîhu İbn Haldûn/Kitâbu'l-İber ve Dîvânu'l-Mubtede' ve'l-Haber fi Eyyâmî'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men 'Âsarahum min zeviyiyî's-Sultâni'l-Ekber*, (hızr. Halil Şahâde, Süheyl Zekkâr), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1431/2001.
- Mukaddime*, (haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul 1982, *Mukaddime*, (çev. Halil Kendir), Yeni Şafak Yay., İstanbul 2004.
- Rihletü İbn Haldûn*, (thk. Muhammed b. Tâvit et-Tancı), neşr. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1425/2004.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükrem (711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1417/1997.
- İnce, İrfan, "Ridde", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 88-91.
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Yay., İstanbul 1993.
- Râğıb el-İsfehâni, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed (502/1108), *Müfredât Elfâz-ı Kur'ân*, (çev. Yusuf Türker), İstanbul 2007.
- Say, Seyfi, *İbn Haldûn'un Düşünce Sistemi ve Uluslararası İlişkiler Kuramı*, Harf Yay., İstanbul 2011.
- Şafak, Ali, "Bağy", *DİA*, İstanbul 1991, IV, 451-452.
- Uludağ, Süleyman, "İbn Haldûn", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 538-543.

TARİHSEL CİLİK DÜŞÜNCE Sİ BAĞLAMINDA İBN HALDÛN'UN "UMRÂN İLMÎ" İLE WİLHELM DİLTHEY'İN "TİN BİLİMLERİ" NİN KARŞILAŞTIRILMASI

Nejdet DURAK*
Muhammet İRĖAT**

Giriş

Tarihsel varlık alanı, doğal varlık alanının karşısında, bütün insan eylemlerinin, başarılarının alanı olarak, felsefi açıdan bilim, teknik, siyaset, ekonomi vb. tarih bilimlerinin incelemesinden farklı olarak bunların üzerinde bu olguları belirleyen ilkelerin incelenmesini içermektedir. Almanca Geist terimi karşılığında, "manevi varlık" alanını ifade etmek için kullanılan "tarihsel varlık alanı" ifadesi eski ve dar anlamdaki tarih felsefesinin yetersizliğine işaret etmektedir.¹

Tarihi felsefi bakış açısı ile incelemek, bir yönüyle geçmiş olayların anlamını sorgulamaktan başlayarak, dünya tarihine bir yönelişi ifade etmektedir. Tarih uzun bir süreç içerisinde felsefe etkinliğinin bir konusu olarak değerlendirilmemiştir. "Tarihsel varlık alanı, doğal varlık alanı gibi bağımsız bir varlık alanıdır ve doğal varlık alanının bir ürünü değildir. Çünkü doğanın kendisinde böyle bir varlık alanı yoktur. Bu varlık alanı insanla, insan eylemleriyle birlikte ortaya çıkıyor."² Şüphesiz bu anlayışın ortaya çıkmasında bu terimin etimolojik olarak gönderimde bulunduğu görerek, tanık olarak bilme anlamının, felsefenin aradığı genel geçer, theoria etkinliğine kıyasla güvenilir bir bilgi olarak değerlendirilmemesi yatmaktadır. Platon ve Aristoteles gibi düşünürlerde açık örneklerini görebileceğimiz bu yaklaşım tarihin akıl ile ulaşılabilecek rasyonel bir etkinlik olarak tanımlanma imkânını ortadan kaldırmıştır.

Dolayısıyla tarih felsefesinin ne olduğuna yönelik anlama çabaları onu yaşanmış bir geçmişin felsefesi olarak veya tarih biliminin felsefesi olarak iki kategoride değerlendirmeyi öne çıkarmıştır. Bunlardan birincisi dünya tarihiliğinin "ne"liğine yönelik bir felsefe uğraşı olarak tanımlanırken, ikinci anlamda tarihinin bilgi etkinliğini sorgulayan, ilkelerin, yöntemle-

* Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

** Arş. Gör., Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi.

1 Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1983, s. 158-159.

2 Mengüşoğlu, *age.*, s. 160.

rin eleştirel bir bakış açısıyla incelendiği 19. yüzyılda belirginlik kazanan tarih biliminin felsefesi olarak tarih felsefesidir.

Felsefe Açısından Tarih ve Tarihselcilik Düşüncesi

Bu bölümde *tarih* kavramının felsefi bakış açısıyla ne olduğunu, bir felsefe problemi olarak nasıl ele alındığını ve *tarihselcilik* düşüncesi ile neyin kastedildiğini kısaca açıklamaya çalışacağız. Her şeyden önce şunu belirtmek gerekir ki tarihin felsefenin konusu olması Doğu'da 14. yüzyılda İbn Haldûn'a, Batı'da ise 18. yüzyıla kadar tam anlamıyla gerçekleşmemiştir. Öyle ki bir felsefe disiplini olarak tarihin ortaya çıkışı, ancak 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra mümkün olabilmektedir.³ Söz konusu dönemde *Alman Tarih Okulu*'nun çalışmalarıyla büyük bir ilerleme kaydeden tarihsel/tinsel bilgi, 19. yüzyılın sonlarına doğru, Wilhelm Dilthey'in "tin bilimleri"ni temellendirme çabasıyla sağlam bir eleştiri ve sorgulama süzgecinden geçirilmiştir.

Doğan Özlem, felsefenin tarihe olan ilgisinin bu denli gecikmeli olmasını şöyle açıklamaktadır: "*Evrenselci felsefe, felsefenin görevini evrenselin bilgisine, Hakikat'e rasyonel yoldan ulaşmak olarak koymuş olduğu için, tarihle ilgilenme gereği duymamıştır. Çünkü tarih alanı, tekilliğin, değişimin, oluşun, hareketin, düzensizliğin, bir defada olup bitmenin ve gitgide irrasyonelliğin alanı sayılmıştır. Oysa evrenselci felsefenin peşinde olduğu ezeli-ebedi doğrular, ancak ve sadece, rasyonel ve bağlı olarak teorik bir düşünme faaliyetinin yönelebileceği alanlar olarak, metafizikten, teolojiden, kozmolojiden ve (Yeniçağ ile birlikte) nihayet doğa bilimlerinden elde edilebilirler. Böyle doğruların tarih alanına yönelen bir faaliyet olarak tarihçilikten elde edilemeyeceği açıktır. Dolayısıyla tarihçilik, evrenselci felsefenin gözünde, ikinci, hatta üçüncü dereceden bir faaliyet, bir tür yarı edebi meşgale sayılmıştır.*"⁴

Felsefi düşüncenin Antik Yunan'dan tarih yüzyılı olarak anılan 19. yüzyıla dek her dönem merkezine aldığı problemleri hatırladığımız zaman yukarıdaki açıklamanın son derece yerinde bir tespit olduğunu söylemeliyiz. Burada yeniden ifade etmek gerekirse 14. yüzyıl itibarıyla İbn Haldûn'un tarihe bakışı ve onu bilim olarak sistemleştiren özgün düşünceleri, onu çağının çok ilerisinde müstesnâ bir düşünür olarak gözler önüne sermektedir. Yukarıda ifade edilen nedenlerin yanı sıra tarihsel düşüncenin matematiksel, bilimsel ya da teolojik düşünmeyle kavrana-

3 Aysevener, Kubilay, "Bir İlerleme Tasarımı Olarak Tarih", Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi 41, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara 2001, s. 14.

4 Özlem, Doğan, "Felsefi Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik" Yazarın, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı'nın daveti üzerine, anılan fakültede 19.03.1999 tarihinde vermiş olduğu konferansın metninden.

mayan kendine özgü bir nesnesinin olması da onu uzun zaman felsefi düşünüşün konusu olmaktan uzak kılmıştır.⁵

Şimdi tarihin felsefi düşünüş açısından ne anlama geldiği sorusuna dönelim. Tarih sözcüğü, hem geçmişte kalan insanî ve toplumsal olaylar topluluğunu yani yaşanmış geçmişi hem de bu yaşanmış geçmişi konu edinen bilimi, tarih bilimini ifade eder. Geçmişte kalan insanî ve toplumsal olaylar olarak tarihe “*res gestae*”; bu olayları konu edinen disipline, yani tarih bilimine de “*historia rerum gestarum*” denilmiştir.⁶ Ancak günümüzde tarih için yalnızca “*historia*” sözcüğü kullanılmaktadır.

Tarihçi birinci anlamıyla yani varlık alanı olarak tarihi bilmeye çalışan kişidir; yapılanların sergilenmesiyle ilgilenir ki Antikçağ Yunan medeniyetinde tarih, diğer pek çok medeniyette olduğu gibi, bu ilk anlamıyla vardır. Homeros ve Hesiodos’la başlayan efsaneye dayalı tarih yazıcılığı, Herodotos ve Thukydides gibi isimlerle gerçek olayların aktarılması işine dönüşmüştür.⁷ Bu tarih anlayışı İbn Haldûn’a kadar İslâm Medeniyetinin de sahip olduğu anlayıştır.

Öteki anlamıyla tarih ise, tarihin yaptığı işi inceleyen tarih felsefesidir. Bu anlamıyla tarih felsefesi etkinliği, *res gestae*’nin ilkelerini aramakla ilgilenmez, tarihçinin “biliyorum” derken ne yaptığını, bunu nasıl dediğini sorgular, başka bir deyişle tarihçinin bilgi etkinliğini sorgulamayı amaçlayan, tarihsel bilginin; nesnesini, metodunu, niteliğini ele alan bir metodoloji eleştirisidir. Örneğin İbn Haldûn, Dilthey, Croce, Collingwood bu anlamdaki tarih felsefesi ile uğraşmışlardır.

Felsefe, tarihle ilgili bu kavramsal tartışmaların ötesinde bir de tarihin en belirgin öğeleri olan geçmiş (mazi), şimdi (hâl), gelecek (istikbal) üçlemesinden yola çıkarak tarihin işlevsel ve ereksel yorumu üzerinde durmuştur. İşte tam bu noktada tarihle ilgili iki farklı yorum ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki İslâm’ın tarih yorumunu⁸ da temsil eden, tarihin sıfır noktasından başlayan ve belli bir ereğe doğru ilerleyen çizgisel, ilerlemeci bir süreç olduğunu savunan *çizgisel* tarih anlayışıdır. İkincisi ise tarihin, belirli dönemlere göre devinen ve belli bir döneme kadar ilerleme yaşansa bile tarihe geri dönüşlerin hâkim olduğunu ileri süren *döngüsel* tarih anlayışıdır.⁹

5 Collingwood, Robin George, *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Doğubatı Yayınları, Ankara 2013, s. 38.

6 Ortaylı, İlber, *Osmanlıyı Yeniden Keşfetmek II, Son İmparatorluk Osmanlı*, Timaş Yayınları, İstanbul 2006, s. 21.

7 Bıçak, Ayhan, *Tarih Düşüncesi II: Felsefe ve Tarih*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2004, s. 50.

8 Halil, İmamüddin, *İslâm’ın Tarih Yorumu*, çev. Ahmet Ağırakça, Risale Yayınları, İstanbul 1988, s. 92.

9 Özlem, *Tarih Felsefesi*, İnkılap Yayınları, Ankara 2004, s. 27.

18. ve 19. yüzyıllarda filozofların toplumsal bunalımların ardında yatan sebepleri sorgulama girişimleri, tarih bilimine olan ilgiyi arttırmış ve bu dönemde özellikle tarihle ilgili felsefi yorumların doruğa ulaşmasına neden olmuştur. Örneğin ontolojik bakış açısı, doğal varlık alanı yanında tarihsel varlık alanının imkânını gündeme getirmiş, epistemolojik bakış açısı ise bilginin tinsel ve tarihsel boyutunu ortaya koymuştur.¹⁰ Böylece eleştirel tarih felsefesi tarihselcilik düşüncesini ortaya çıkarmıştır.

Çalışmamızın temel kavramı tarihselcilik düşüncesi olduğundan bu düşüncenin iyi anlaşılması gerektiği kanaatindeyiz. Bu nedenle tarihselciliği daha detaylı olarak ele alacağız. Öncelikle birbirleriyle ilişkili oldukları için “tarihsel”, “tarihsellik” ve “tarihselcilik” kavramlarının anlamları üzerinde durmak istiyoruz.

Tarihsel (historical), tarihe değin, tarihe ait anlamına gelir.¹¹ Tarihselcilik düşüncesi içinde sıkça kullanılan bu sözcük; tarihsel dil, tarihsel akıl gibi herhangi bir isim ya da olayı niteleyen bir sıfattır. Tarihsel olma demek, herhangi bir olayın kendi zamanıyla veya yaşandığı ortamla olan ilişkisinden dolayı, zamana ve mekâna bağımlı olması demektir. Bu anlamda tarihsel olanın karşıtı “trans-historical” tarih üstü olarak algılanır ki; zamanının ve doğduğu ortamın dışında olması anlamına gelir.

Tarihsellik (historicity), tarih biliminin kullandığı teknik bir terimdir. Çok anlamlı bir sözcük olmakla beraber, felsefi anlamda, tarihsel olanın mahiyeti ile ilgilenen bir kavramdır.¹² Tarihsellik, tarihsel olanın zamana bağlılığı ve gelip geçiciliği, tarihsel olayların olgusalılığı, tarihsel olanın varlık biçimi, tarihe bağlı olma gibi anlamlarda kullanılmıştır.¹³ Tarihsellik kavramı felsefe literatürüne Hegel’le girmiştir. O, tarihselliği “geçmişte olup biten her şeyin geçmişte kalmış olmasına rağmen etkisini sürdürmekte olma hali” ve “sürekli tarihsel etkililik” olarak iki anlamda kullanmıştır. Birinci anlamda; insan tininin tarihsel varoluş tarzını vurgulamış, tinin kendini açtığı tarihî ortamı kastetmiştir.¹⁴ *Tarihte Akıl* isimli eserinde doğa dünyası ve tinsel dünya olmak üzere iki dünya anlayışından bahseden Hegel, idenin kendisini düşüncede, fiziksel doğada ve tinde açtığını savunmaktadır.¹⁵ Böylece birinci anlamıyla tarihselliği, tinin tarihte görünüşe çıktığı formlar; kinci anlamıyla ise bir çağı yapan etkililik olarak algılamaktadır.

10 Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Notos Kitap Yayınları, İstanbul 2012, s. 16.

11 Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, C. VI, s. 244.

12 Hançerlioğlu, *age.*, s. 242.

13 Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu, İstanbul 1999, s. 171.: Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 162.

14 Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s. 90.

15 Hegel, George Wilhelm Friedrich, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 1995, ss. 52-55.

Dilthey, Hegel gibi tarihselliği tinsellikte bulmuştur. Ancak aradaki fark, Hegel'de tanrısal tin söz konusu iken Dilthey'de, tinsellik sadece insana özgü ve insana aittir. Bu kavramı felsefesinin merkezine yerleştiren Dilthey "Bizim gerçeklik hakkındaki tasarımı ve bilgimizin en önemli yapıtaşları; öğeleri, kişisel yaşamın birliği, dış dünya, dışımızdaki bireyler, onların zaman içindeki yaşamları ve bu yaşamların birbirlerine karşı etkileridir"¹⁶ biçiminde bir anlayışı benimsemektedir. Doğan Özlem Dilthey'in tarihsellik anlayışını şöyle açıklıyor: "Tarihsellik, insanın tarih içinde neliğini, mahiyetini yapan, tarihsel olup bitmeler içinde insanı hem oluşturan, hem de insanın oluşturduğu bir şey olarak bizzat tinselikten başka bir şey değildir."¹⁷

Tarihsellik kavramı, Dilthey sonrasındaki felsefelerin vazgeçilmez konuları arasında yer almıştır. Heidegger ve Gadamer bu kavramı, ontolojik bir bakışla, insanın varoluş dairesi olarak değerlendirmişlerdir. Buna göre insan, her zaman bu daire içinde yer almakta ve her an varoluşu ile birlikte bu daire değişip gelişmektedir.¹⁸

Tanımları tahlil ettiğimizde, tarihsellik ile ilgili kısaca diyebiliriz ki bu kavram bir olayın veya bir olgunun tarihte yaşanmış olduğunu ve tarihte geçerli olduğunu ifade ederken bir tespitte bulunmakta tarihsel olana, oluş biçimleri yönüyle yaklaşımı ifade etmektedir.

Tarihselcilik ise tarihin herhangi bir döneminde yaşanmış olayların aslında o dönemin şartları ve koşulları içerisinde ortaya çıktığını, aynı zamanda insanların birbirlerinden farklı olduklarını ve farklı tecrübeler yaşadıklarını dolayısıyla bir dönemin olgularının o dönem için geçerli olduğunu ifade etmektedir. Tüm zamanlar içerisinde herhangi bir zaman ve tüm mekânlar içerisinde herhangi bir mekânda ortaya çıkan bir olgu, bir değer veya bir paradigma sadece o zaman ve o mekân içerisinde, o şartlar içerisinde ortaya çıkmış ve sadece o dönem için geçerlidir ifadesi tarihselciliği vurgulamaktadır.

Sözlük anlamlarına bakacak olursak tarihselcilik; "Olayları ve nesnelere belli tarihsel gelişimlerin ürünleri olarak gören, bunların nasıl ortaya çıkıp, nasıl geliştiğini, nasıl bugünkü durumlarına geldiğini araştıran ve bugünü geçmişe bağlayarak açıklayan yaklaşımlara verilen genel addır."¹⁹ "Tarihselcilik; İnsan varoluşunun özünü onun tarihselliğinde

16 Dilthey, Wilhelm, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, Notos Kitap Yayınları, İstanbul 2012, s. 24.

17 Özlem, *age.*, s. 92.

18 Bubner, Rüdiger, *Modern Alman Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1993, s. 34.

19 Ozonkaya, Özer, *Temel Toplum Bilim Terimleri Sözlüğü*, Cem Yayınevi, İstanbul 1995, s. 124.

gören, tarihselliği insan yaşamının canlı temeli diye anlayan, böylece de dünyayı tarih olarak kavrayan felsefi düşünme doğrultusu” dur.²⁰ Ayrıca, bu düşüncede, olayların bugünkü anlamlarının ancak geçmişe, kendi şartlarında bakmakla elde edilebileceği de iddia edilmektedir. Tarihselcilik, insan etkinliği ve başarılarına ilişkin geçerli bilginin temel ve gereksinimlerinin ancak tarihsel bilginin felsefeye dayalı olarak açıklanmasıyla elde edilebileceğini düşünür. Bu bağlamda toplumsal ve kültürel bilimlerin yeniden ele alınmasını öngörür. Beşerî-toplumsal davranışların trans-historical, tarih üstü yaklaşımlardan ziyade, insanlara ait ide, değer ve davranışların ortaya çıktığı zemini önceleyerek tarihsel olarak yorumlanması gerektiğini belirten teorik ve pratik düşünce sistemidir.²¹

Tarihselcilik düşüncesi, ontolojik manada bir toplum metafiziğinden doğmaktadır. Dolayısıyla bu düşüncenin tecrübî bilgi boyutu mevcuttur. Bu da tarihselciliği epistemolojik ve metodolojik olmak üzere iki boyutlu bir düşünce yapmaktadır. Beşerî ve toplumsal olayların, tarihsel olduğunu ve hakikî bilginin ancak bu tarihselliği görmekle elde edilebileceğine dair düşünceler tarihselciliğin epistemolojik boyutunu; bu öncüle dayalı bir bilginin nasıl elde edileceği ise metodolojik yönünü göstermektedir. Yine söz konusu tanımların ışığında tarihselciliğin kapsamı hakkında şu çıkarımları yapabiliriz; Tarihselcilik tarihsel varlık alanının önemine vurgu yapmakta ve insana ait etkinliklerin tarihsel olduğunu savunmaktadır. Bu etkinliklerin eşsizliği, biricikliği, değişkenliği, olay ve olgulara ait gerçek bilginin ancak kendi tarihsel dönemleri içinde, o döneme hâkim paradigmlar, fikirler ve ilkeler aracılığıyla elde edilebileceği üzerinde durmaktadır. Görelilik içeren tarihselcilik, toplumsal ve kültürel bilimlerin doğa bilimlerinden farklı bir yönteminin olması gerektiği inancına sahiptir.

Dilthey Okuluna mensup bir düşünür olan Erich Rothacker, tarihselcilik problemiyle ilgili şu ifadeleri kullanmaktadır: “*Dünya, bize yalnızca görü, yalnızca perspektif içinde bir dünya tablosu olarak açıktır. Ve o bir tablo, bir ‘resim’ olmak zorundadır; çünkü o, biz onu hangi stilden hareketle yapmışsak (“bilmişsek”) bize o stil altında resmedilmiş olarak görünecektir. Ve kendi stilimizi evrensel saydığımız sürece, o tablo bizim için biricik olacaktır. İşte, yaşama, böyle “çok sayıda biricik” tablolar üretir. Tarihselcilik problemi de, işte tam da bu olguyla ilgilidir.*”²² Bütün tarihî fenomenlerin tekrar edilemezliğini, her bir dönemin, her bir anın o dö-

20 Akarsu, age., s. 170.

21 Marshall, Gordon, *The Concise Oxford Dictionary of Sociology*, Oxford University Press, Great Britain 1994, p. 294.

22 Rothacker, Erich, *Tarihselcilik Sorunu*, çev. Doğan Özlem, Ara Yayıncılık, İstanbul 1990, s. 60.

neme ve o ana tesir eden fikirler ve prensipler vasıtasıyla anlaşılması gerektiğini dolayısıyla her dönemin kendi şartları içerisinde var olduğunu ve o şartlar doğrultusunda kendine özgü değerleri, olguları oluşturduğunun ifadesi olan tarihselcilik, kendi şartlarının biricikliği içerisinde ortaya çıkan bu değerlerin tüm zamanlarda ve bütün mekânlarda geçerli olamayacağını söyler. Dolayısıyla tarihin her hangi bir döneminde ortaya çıkmış ve kabul görmüş bir değeri anlamak için o dönemin şartlarına gitmek ve o dönemin şartları içerisinde değerlendirmek gerekir.

Tarihselcilik Düşüncesinin Ortaya Çıkışı

Tarihselcilik kavramının bugünkü anlamıyla ilk ortaya çıktığı ülke Almanya'dır. Tarihselcilik fikrinin Almanya'da ortaya çıkmasının temel sebeplerinden biri bu ülkede Kant'ın felsefe geleneğine yerleştirmiş olduğu *doğal gerçeklik-tinsel gerçeklik* ayrımıdır. Bilindiği üzere Kant, doğa yasası ile ahlâk yasasını birbirinden ayırır. Böylece Alman felsefe geleneğinde beşeri bilimlerle doğa bilimleri birbirinden bağımsız hareket etmiş ve birçok tarih okulu ve tarihselcilik düşüncesi ortaya çıkmıştır.²³

Son otuz yıldan bugüne en etkili dönemini yaşayan tarihselcilik (historicism), köklerini Antik Yunan'dan almış, Rönesans ve Aydınlanma dönemlerinde şekillenmiş ve tam olarak 17. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Buna rağmen ancak 19. yüzyılın ortalarında özgün bir düşünceye dönüşmüş ve bu dönemde etkili olmaya başlamıştır.

Bu düşüncenin ortaya çıkışını daha iyi anlayabilmek için antikçağda felsefi düşünüşün *theoria-historia* (kuram-tarih) ayrımına kadar gitmek gerekir. Buna göre evreni bir kozmos olarak kabul eden Grekler, evrendeki değişmez düzenin akla uygun olduğunu ve rasyonel düşünce ile kavranabileceğini varsaydılar. İşte bu kalıcı, değişmez, genel geçer olanın bilgisine ancak *theoria* yani felsefe ile ulaşılabilirdi.²⁴ Dolayısıyla yukarıda da belirttiğimiz gibi bir *theoria* etkinliği olarak felsefe doğaya (*physei*), doğal varlık alanına yöneldi. Öte yandan bu doğallık ortasında insanlar tarafından oluşturulan toplumsal bir yaşam alanı (*thesei*) vardı. Burada doğal varlık alanındaki kalıcılık, değişmezlik, evrensellik yani varlığa ait ilkeler yoktu. *Thesei* alanı, rastlantısallığın, geçiciliğin, bireyselliğin hâkim olduğu yetkin olmayan bir alandı ve dolayısıyla *theoria* nın konusu olamazdı. Bu alana ait bilimiz ancak *historia* yani haber bilgisi olabilirdi.²⁵

Bu anlayış beraberinde insan ve toplum içerikli bilginin, yüzyıllar boyunca bilim sınıfına sokulmamasını getirmiştir. Hatta yeniçağda Bacon'la

23 Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 154.

24 Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s. 60.

25 Özlem, *age.*, s. 61.

başlayıp Locke, Hume ve Comte üzerinden Mach'a ve çağdaş mantıkçi empirizme ulaşan *pozitivist bilim felsefesi*, 19. yüzyıla hâkim bilim felsefesi olarak sahip olduğu bilimin birliği ilkesine göre tarih ve topluma yönelen bilgi etkinliklerini “doğa bilimi” ne benzer bir “sosyoloji” yapmak istemiştir. Ancak, bu girişim karşısında, köklerini İbn Haldûn ve Giambattista Vico’dan alan, Johann Gottfried Herder ve Alman Tarih Okulu üzerinden Dilthey’a, Yeni Kantçı Heidelberg Okulu’na (Heinrich Rickert) ve çağdaş hermeneutik felsefesine (Hans Georg Gadamer) kadar uzanan *tarihselci bilim felsefesi* doğa bilimleri yanında tin bilimlerinin kendine özgü yöntemiyle var olması gerektiğini savunmuştur.²⁶ Buna göre tarihsel-toplumsal gerçeklik, doğada var olmayan ve sadece insana özgü niyet-eylem düzleminde oluşan, insanın kendisi için kurup içinde var olduğu tinsel (mânevî) bir gerçekliktir. Bu nedenle bu alanın bilgisine ancak tin (mânevî) bilimi yönelebilir.

İşte bu tip bir bilimi kurma yönündeki ilk girişim genel felsefe tarihinde *umrân ilmi* ile İbn Haldûn’dan gelmiştir.²⁷ Batıda ise her ne kadar *yeni bilim* ile ilk girişim Vico’ya ait olsa da mânevî bilimlerin doğa bilimleri ile olan sınırlarını genişliğine göstermek yoluyla sistematik bir şekilde belirleme yolundaki en güçlü girişim Dilthey’a aittir.

Umrân İlmi: Tarihselciliğin Ontolojik Temellendirmesi

İbn Haldûn’un çok yönlü bir düşünür olması, adının tarihten felsefeye, ekonomiden siyasete, sosyolojiden teolojiye birçok ilmi sahada yer almasını sağlamıştır. Onun *Mukaddime* diye bilinen meşhur eserinin asıl adına ve yazılış amacına baktığımızda İbn Haldûn’dan öncelikle bir tarih bilimci olarak söz etmek gerektiği kanaatindeyiz. Ancak onun tarihe ve topluma dair özgün tespitleri, tahliller ve sistematik düşünceler, hiç şüphesiz onu büyük bir filozof da yapmaktadır. Nitekim İbn Haldûn’dan önceki felsefelerin konusu özellikle metafizik ve tabiat bilimleri olmasına karşılık İbn Haldûn topluma, toplum meselelerine yönelmiştir. Bu nedenle o Doğu’da ve Batı’da ilk tarih filozofu ve sosyolojinin ilk habercisi olarak tanınır.²⁸

İbn Haldûn *Mukaddime*’de tarihe ilişkin yazdığı eserin Arapların, Acemlerin, Berberilerin ve onlarla çağdaş olan diğer büyük devletlerin tarihlerini, yaratılışın başlangıcı ve ondan sonraki haberler arasından ders alınması gereken unsurları açık bir biçimde dile getirdiğini bu yüzden de eserine *Kitâbu’l-İber ve Divânu’l-Mübtedei ve’l-Haber Fî Eyyâmî’l-Arab*

26 Özlem, *age.*, s. 58.

27 Hassan, Ümit, *İbn Haldûn Metodu ve Siyaset Teorisi*, Doğubatu Yayınları, Ankara 2011, s. 20.

28 Arslantürk, Zeki, *Sosyolojiye Giriş*, Grafiker Yayınları, İstanbul 2013, s. 86.

ve'l-Acem ve'l-Berber ve Men Âserehum min Zevi's-Sultanu'l-Ekber adını verdiğini belirtmiştir.²⁹

Mukaddime ise *Kitâbu'l-İber* olarak bilinen bu eserin giriş ile birinci bölümünün adıdır. *Mukaddime*'nin içeriğine baktığımızda ilk olarak tarih ilminin faydaları ve erdemi, tarihe ilişkin yöntemlerin analizi ve tarihçilerin hata yaptıkları konularla ilgili değerlendirmeler göze çarpmaktadır. Ardından umrân ilmi ve umrânın özüne ilişkin kanunlar (mülk, hükümdarlık, geçim, kazanç, ilimler, sanatların nedenleri ve ilkeleri) yer almaktadır.³⁰ Buradan da anlaşılacağı üzere İbn Haldûn eserine giriş olarak yazdığı bu bölümde tarihi sağlam temellere dayalı bir bilim olarak kurma amacıyla yola koyulmuş görünmektedir. O, *Mukaddime*'de tarihle ilgili şunları söylemektedir:

*“Tarih; âlemin durumunu, halinin nasıl değiştiğini, dünyada bulunan devletlerin sınırlarının ve hâkimiyet alanlarının nasıl genişlediğini, insanların yeryüzünü nasıl mâmur hâle getirdiklerini, göçüp gitme dönemlerinin geldiğini bildiren tehlike çanları ikaz edinceye kadar, yok olma ve yok olma vakti gelip çatıncaya dek insanların dünyayı imar etme işi ile nasıl uğraştıklarını bize bildirir.”*³¹ *“Tarihin içinde saklanan mana; incelemek, düşünmek, araştırmaktan ve varlığın sebep ve illetlerini dikkatle anlamak ve hadiselerin vukû ve cereyanının sebep ve tertibini inceleyip bilmekten ibarettir. İşte bundan dolayı tarih şereflidir ve hikmetin içine dalmıştır.”*³² Bu sözleriyle tarihin felsefi bir ilim olmaya layık olduğunu ifade eden İbn Haldûn'a göre bu ilmin konusu ise tarihsel varlık alanının biricik öznesi olan insanın bütün ictimâî faaliyet ve kurumlarının esaslarıdır. İbn Haldûn'un yukarıdaki düşüncelerinden anlaşıldığına göre tarihin nesnesi maddi ve manevi kültür unsurlarıyla sosyal hayattır.³³ Bu bizzat insanların yapıp etmelerinden oluşur. İnsanların çalışma tarzları, beslenme şekilleri, aralarında sosyal ilişkiler kurarak toplumu meydana getirmeleri, yönetici belirlemeleri, sanat ve bilim alanlarında çalışmalar yaparak medeniyetler kurmaları, bu medeniyetlerin yükselip ilerlemesi ve yavaş yavaş yok oluşa gitmesi ayrıca tüm bunların meydana geliş tarzı, hepsi sosyal hayatı meydana getirir. Bununla birlikte o, tarihin vazifesini ise şöyle açıklamaktadır: *“Bil ki tarihin vazifesi, dünyanın insan yaşayabilecek yerlerini cemiyetler halinde yaşayarak imar etmekten (umrândarı) ve bu mamurluğun tabî haline arz olan vahşilik ve birbirine ünsiyet (alışkanlık) kesbetmelerinden, kendilerini ve mensup oldukları uruğ ve kitle-*

29 İbn Haldûn, *Mukaddime I*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2005, s. 162.

30 İbn Haldûn, *Mukaddime I*, s. 161.

31 İbn Haldûn, *Mukaddime I*, s. 158.

32 İbn Haldûn, *Mukaddime I*, s. 158.

33 Uyanık, Mevlüt, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, Elis Yayınları, Ankara 2003, s. 139.

leri korumalarından ibaret olan asabiyyetlerden bahsetmek ve insanların birbirine her çeşit saldırganlıklarına ve tagallüblerine ve bu tagallüblerin bir sonucu olarak devletlerin kuruluşuna, bu devletlerin kuvvet ve şevketlerinin derecelerine, insanların çalışarak kazanma ve geçinmelerine, ilimlere, hüner, sanat ve umumiyetle sanayiye ve tabî olarak bu mamurluktan husule gelen medenî eserlere dair bilgiler vermek ve bu konularla ilgili olan haberleri nakil ve rivayet etmektir.”³⁴

İbn Haldûn'a kadar tarihî olayları sadece nakletmekle kendini gösteren tarih anlayışı, onunla yeni bir anlam kazanmıştır. İbn Haldûn geçmişin doğru tarihsel bilgisini elde edebilmek için tarihsel haberin içerdiği gerçeğin, bu haberin içerebileceği fantezilerden ayıklanması gerektiğini zekice kavrayan ilk düşünürdür. O, haberdeki yalanları ayıklamak için toplumsal oluşumların farklı zamanlar ve bölgelerdeki niteliğinin incelenmesi gerektiğini ileri sürmüştür.³⁵ Tarih sadece var olan olguların aktarılması olmayıp gözlem ve eleştiriye dayanan bir yöntemle incelenmektedir. Bu tavrı ile İbn Haldûn, sorgulayıcı ve hüküm çıkarıcı bir tarih anlayışının da bilinen ilk örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁶ Dolayısıyla İbn Haldûn tarihsel olaylara ilişkin yaklaşımıyla İslâm dünyasında felsefede yaşanan epistemolojik kırılmayı sürdürmektedir. İslâm filozoflarının metafizik temelli anlayışının yerine daha seküler bir tutumla tarihi var olan gerçek olgulardan, deneyimden hareketle kurmaktadır. İbn Haldûn, felsefi ve sosyal konularda olayların sebep-sonuç bağımlı arayan ve tarihte “kritik” metodunu izleyen bir bilgin olarak, fikirleri kendi düşünce ve gözlemlerinin ürünüdür. O tarih anlayışında iki tür metot esas almıştır. Bunlar kaynakların tenkidi ve olaylar arasında nedensellik bağıntısının tespitidir.³⁷ Ona göre tarihte ve bugünkü sosyal ortamda hâkim olan toplumsal kanunlar ve kurallar aynıdır. Geçmişe ve bugüne hâkim olan sosyal kanun ve ilkelerin aynı olduğunu vurgulayan İbn Haldûn'da kanunluluk fikri net bir şekilde görülebilmektedir.

İbn Haldûn ilerlemeci İslâm tarih anlayışının aksine, tarihin döngüsel olduğunu savunmaktadır. O, doğadaki düzeni ve özellikle süreci aynen toplum anlayışına aktarmış, toplumları canlı organizmalar gibi düşünmüştür. Buna göre birden çok medeniyet vardır ve bu medeniyetler basit aşamalardan başlamak üzere güçlü bir şekilde gelişerek büyür ve ardından o medeniyetin en parlak dönemini yaşayacağı yükseliş dönemi

34 Hassan, *age.*, s. 131-139.

35 Öncü, Ahmet, *Sosyoloji ya da Tarih: İbn Haldûn ve Mukaddime Üzerine Bir Deneme*, Öteki Yayınları, Ankara 1993, s. 62.

36 El Husri, Sati, *İbn Haldûn Üzerine Araştırmalar*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2001, s. 127.

37 Hassan, *age.*, s. 36.

gelir. Bu dönemin düzeninin yozlaşarak sona ermesiyle de çöküş başlamış olur. İbn Haldûn bahsettiği bu sürecin beş ayrı aşamadan geçtiğini söyler. Bunlar: a) Topluluğun yerleşmesi b) Topluluk içinde egemenliğin elde edilmesi c) Bu iki aşamanın getirdiği ihtişam dönemi d) bir önceki aşamanın topluma olan getirilerinin çok olması ve bunun kötü alışkanlıklara yol açması nedeniyle yozlaşmanın başlaması e) çöküş şeklinde sıralanırlar.³⁸

İbn Haldûn, tarihi zahirî ve bâtinî olmak üzere iki açıdan ele almış ve olayların temelindeki sebep-sonuç bağının üzerinde durmuştur. Tarihin zahirine, olayların sadece görünüşüne bakan, “nakilci” tarih anlayışını eleştiren İbn Haldûn, olayların arkasındaki evrensel prensipleri, umrândaki ahvalin tabiatını nazar-ı dikkate alan bâtinî tarihçiliğin bilimsel değeri olduğunu belirtmiştir. Ona göre bu tarz bir tarih anlayışı beşerî olayları anlamaya çalışır, yani açıklayıcıdır. Bu bağlamda modern bilimsel aklın oluşumunda önemli bir köşe taşı sayılan İbn Haldûn *Mukaddime*'sinde, meydana gelen olayların nedensel izahatını adım adım, sistematik bir örüntü içinde işlemiş ve kurduğu “Umrân İlmi”nin uygulanabilirliğini ve ispatını yapmıştır.³⁹ İbn Haldûn'un kullandığı umrân kavramı bu bağlamda medeniyet anlamına gelmek üzere toplumsal bir varlık olan insanın doğasını ve başarılarını anlamanın yöntemini sağlamaktadır.

“*Bu eserde, umrânın, medenileşmenin hallerini, zati arazlardan olmak üzere insan topluluklarına arz olan hususları açıkladım. Bu açıklamalar olan şeylerin illet ve sebeplerini anlama konusunda sana faydalı olacak, devlet sahiplerinin ve hükümdarların, devlete açılan kapıdan nasıl girdiklerini sana tarif edecektir. Hatta bu sayede taklitten el çekecek, senden önceki ve sonraki nesillerin, hadiselerin durumlarına vâkıf olacaksın.*”⁴⁰ “*Böylece eserim hikmet için bir mahfaza, tarih için bir dağarcık oldu.*”⁴¹

“Umrân ilmi” ile tarihte neyin olanaklı neyin olanaksız olduğu hakkında bir “zorunlu yasa bilgisi”ne ulaşılır ki, bu aynı zamanda tarihçilerin aktara geldikleri haberlerin doğruluk ve yanlışlıklarını sınaama olanağı verir.⁴² Bu anlamda umrân ilmi, tarihe felsefi bir yöntemle yaklaşımı ilke olarak benimseyen tavrıyla tarihselcilik düşüncesinin en temel dayanağı olmuştur. Şimdi “umrân ilmi” deyince ne anlamalıyız? Sorusuna cevap arayalım.

38 Cevzci, Ahmet, *Felsefe Ansiklopedisi* 4, Babil Yayınları, Ankara 2006, s. 721.

39 Heidegger, Martin, *Bilim Üzerine İki Ders*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998, s. 17.

40 İbn Haldûn, *Mukaddime I*, s. 161.

41 İbn Haldûn, *Mukaddime I*, s. 162.

42 Arslan, Ahmet, *İbn Haldûn*, Vadi Yayınları, Ankara 2002, s. 92.

Umrân kelimesi “a-m-r” fiil kökünden türeyen bir isim olup, mastarları “amâr, amârât, amr ve ûmr” şeklindedir. Âbad olmak, uzun zaman yaşamak ve kalmak, bina etmek, imar etmek, mâmur olmak gibi manalara gelir. İsim olarak “imâra” ve “amâra” kelimeleri kabile veya ondan daha küçük boy manasındadır.⁴³ İngilizceye “civilisation” (medeniyet) olarak tercüme edilmektedir.

Umrân İlmî'nin genel konusu insan ictimaidir. Özel konusu ise bedevî ve hadârî umrândır. Ona göre, insanlık (ve toplumlar) badiyeden hadâra; göçebelikten yarı göçebelîğe ve yerleşik hayata doğru bir değişim ve gelişim süreci yaşamıştır. Bu süreçte, önce ovalarda, yaylalarda, bozkırlarda göçebe veya yarı göçebe tarzda yaşamış ve adına “bedevî umrân” diyebileceğimiz bir toplumsal hayat biçimi (ve uygarlık aşaması) ortaya koymuş; ardından köyler, kasabalar ve şehirlerde yerleşik bir hayata geçerek “hadârî umrân” olarak tanımlayabileceğimiz bir toplumsal model (yeni bir uygarlık aşaması) geliştirmiştir.

Umrân olgusunun İbn Haldûn'a göre üç niteliği vardır: Umrân tabiidir: İnsan toplumu tabiidir, insan tabiatı gereği ictimaidir, tek başına yaşayamaz. Umrân organikdir: İnsan toplumunun belli bir biçimde gelişmesi zorunludur. Yaşayan bir organizma gibidir. Umrân fonksiyoneldir: Bireyler, iyi yaptıkları ve belli ustalıklar kazandıkları işlerde uzmanlaşmaya yönelirler.⁴⁴ İbn Haldûn'a göre tarihsel olgu ve olaylar “umrân” ilminin konusu olarak, sadece bir olayın aktarımı olmayıp tarihsel varlık alanına ait olan insanın, toplumun ve devletin anlaşılmasını olanaklı kılan, bir devlet kuramını tesis edecek ilkelere ulaşmanın yoludur. İbn Haldûn'un kullanımıyla “umrân”, insanoğlunun toplumsal hayat sürecindeki tüm etkinliklerini ve yaşantılarını onun tarihselliğini ön plana çıkararak ifade eden genel bir kavram olup, İbn Haldûn'un tarihselciliğinin temelinde yer almıştır. Bir başka deyişle, onun yaklaşımında tarih, umrânın (toplumsal hayatın ve medeniyetin) zemini, laboratuvarıdır. İslâm dünyasında tarih ilminin önemli bir işlevi de *manevisi* bir eğitim vasıtası olarak insanların geçmiş olaylardan hareketle bugünü için dersler çıkarmasıdır. İbn Haldûn bu anlayışı sürdürmektedir. *Kitâbu'l-İber* bir tarih kitabıdır ve “iber” teriminin (tekili ibret) seçilmesi aynı zamanda insanın tarihsel varlık alanı ile olan ilişkisinin ahlaki bir değerlendirmeye incelenmesini içermektedir.

Umrân ilmi, bir bilgi alanı olarak tarihin epistemolojisi, bir varlık alanı olarak tarihin ontolojisi; çünkü bu ilim, insan ve toplumu *genelliğinde*

43 İbn Manzûr, *Lisânül-Arab*, Nşr. Yusuf Hayyat-Nedim Mar'aşlı, Beyrut 1970, II-881-4.

44 Albayrak, Ahmet, “Bir Medeniyet Kuramcısı Olarak İbn Haldûn”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 9, C. 9, Y. 2000, s. 5.

kavramayı amaçlayan bir ilim olarak, en genel ve en temel olanın kuramıyla ilgilenen felsefe içerisinde temellendirilebilir.⁴⁵

Tin Bilimleri: Tarihselciliğin Epistemolojik Temellendirmesi

Tarihselciliğin filozofu olarak bilinen Dilthey (öl. 1911), 19. yüzyılın son çeyreği ile 20. yüzyılın ilk yıllarında yaşamış, Alman tarih okuluna mensup bir tarihçi ve bir filozoftur. Dilthey beşerî, toplumsal olayların bilgi kuramını oluşturmak amacıyla antikçağdan bu yana süregelen theoria-historia karşıtlığı çerçevesinde öncelikle mevcut durumu eleştirel bir bakışla ele almıştır. Bu nedenle o, tarihselciliğin teorisyeni ve tarihsel yorumun kurucusu olarak kabul edilir.⁴⁶

Dilthey, tarihsel, toplumsal olayları konu edinen bütün bilimleri, tin (Geist) bilimler adı altında değerlendirdiğini belirtmiştir.⁴⁷ Almancası "Geisteswissenschaften" olan "Tin Bilimleri"⁴⁸ ifadesini özellikle kullandığını, mevcut terimlerin ifade etmek istediği düşünceyi karşılamadıklarını belirtmektedir. Tin bilimleri terimi, Dilthey'in *Tin Bilimlerine Giriş (Einleitung in die Geisteswissenschaften)* adlı eseri ile gündeme gelmiş ve tarihselcilik düşüncesi içerisinde klasikleşmiştir.⁴⁹ Dilthey, eserinin girişinde de belirttiği üzere bu kitabında tin bilimlerinin felsefi temelleri sorununu, tarihsel ve sistematik açıdan ele almıştır.⁵⁰

Pozitivist bilim geleneği; bilgiyi bilim, bilimi de doğa bilimleriyle özdeşleştirmektedir ve bu anlayışın sonucu olarak her konuda bilimsel çalışmaların, doğa bilimlerini örnek almaları gerektiği savunuluyordu. Böylece tarihe ve topluma yönelen bilgi etkinliğinin de doğa bilimleri örneğine göre şekillendirilmesi öngörülmekteydi. Oysa tarihselci bilim felsefesinde, tarihe ve topluma yönelecek bir bilimin pozitivist bilim modelinden farklı olması gerektiği öne sürülmekteydi. Çünkü tarihsel-toplumsal gerçekliğin alanı yalnızca insana özgü mânevi (tinsel) bir alandır ve doğada rastlanmayan bir amaç-eylem bağıntısına göre oluşmaktadır. Bu yüzden bu alana ait bilgiye ancak tin bilimi yönelebilir.

Bu tip bir bilimin kurulması için atılan ilk adım İbn Haldûn'a aittir. O, umrân ilmi ile tarihsel-toplumsal gerçekliğin ontolojik temelini ortaya koyarak bu anlamda bir çığır açmış ve 19. yüzyıl tarih felsefesi üzerinde etkili olmuştur. Dilthey'de İbn Haldûn'dan oldukça etkilenmiş ve tin bi-

45 Şenol, Hüseyin Fırat, *İbn Haldûn'da Tarih ve Umrân Sorunu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009, s. 93.

46 Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s. 74.

47 Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, s. 15.

48 Mânevi ilimler terimi Kâmiran Birand'ın tercümesidir.

49 Birand, Kâmiran, *Kâmiran Birand Külliyyatı*, Akçağ Yayınları, Ankara 1998, s. 13.

50 Dilthey, Wilhelm, *Tin Bilimlerine Giriş*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s. 11.

limleri teorisinin epistemolojik kurgusunu onun umrân ilmi ile oluşturduğu ontolojik temele dayandırmıştır.⁵¹

Dilthey bu temellendirme uğraşında insanı bilginin kaynağı olarak düşüncesinin merkezine koyar. Nitekim ona göre, bilgi sorununu ele alabilmek için, isteyen, hisseden ve hedefleyen konumundaki insanı ve onun diğer insanlarla oluşturduğu “bütüncül oluşumu” iyi tanımak gerekir. Dilthey, gerçek bilginin tarihsel-toplumsal bir temelde, tüm sosyal yönleriyle tarihsel varlık alanının biricik nesnesi olan insanda var olduğunu ileri sürmektedir. Bu nedenle o, bilgi problematiğine pozitivistlerin insana yüklediği “salt akıl varlığı” yönüyle değil, onun asli ve total kimliği olan tarihsel-toplumsal yönüyle geçilebileceğini savunur.⁵² Bu nedenle o, bilgiyi a priori olması yönüyle değil, insanın içinde bulunduğu konumların toplamından çıkan bir tarihsellik olarak ele almaktadır. Dilthey bunu insanın total kimliği olarak ifade eder ki bu total kimlik daima tekil insan varoluşunun başka insanlarla etkileşimi içinde oluşur.⁵³

Ona göre, insan kendi bireyselliğini ancak başkalarıyla karşılaştığında deneylemektedir. Bu da onu ancak tarihsel ve toplumsal olması yönüyle var kılmaktadır. Bu düşünceleriyle İbn Haldûn’un ontolojik temellendirmesini bir anlamda tekrar eden Dilthey, İbn Haldûn’un umrân adını verdiği bu olguya “yaşam bütünlüğü”, kısaca “yaşama” demektedir. Ona göre bu yaşama içerisinde birey, kendisini başkalarıyla birlikte olma halinin bir ürünü olarak kavrar. İşte insan bu kavrayışıyla başta kendi varlığı olmak üzere her şeyi göreceli olarak bilmektedir. Bu bir çeşit insanın doğasında var olan *toplumsal-tarihsel tutukluluk halidir* ve bu hal insana ancak *bütünlüğün içinden bakma* biçimindeki bir bakışı verebilir. Bu tarz bir bakışın yöntemi ise “anlama”dır.

Dilthey’a göre *yaşama* tarihsel olarak oluşur ki insani-toplumsal olan her şeyi içermesi bakımından tarihsel; doğadan farklı bir oluşum olması bakımından da tinseldir.⁵⁴ İbn Haldûn umrânın oluşumunu bedevilikten hadârîliğe doğru bir ilerleme içerisinde aktarıyordu. Buna benzer olarak Dilthey de insanın doğal durumdan toplumsal duruma geçişini, insanın tarihselliğini ve tinselliğini dolayısıyla da *yaşama* örüntüsünü oluşturması olarak sunmaktadır.

İnsanlık tarihini yaşamın kendisi, yaşamı ise gerçeklik olarak gören Dilthey’a göre, insan da insanın içinde olduğu yaşam da tek bir nedenle

51 White, Hayden V., “Ibn Khaldun in World Philosophy of History”, *Comparative Studies in Society and History*, (The Hague), II (1959-1960) p. 116.

52 Birand, *age.*, s. 16.

53 Özlem, *age.*, s. 83.

54 Özlem, *age.*, s. 85.

açıklanamayacak kadar karmaşıktır. Bu çok ögeli karmaşık yapıyı anlamak, ancak *bütünün bütünlüğünün* gözden kaçırılmayacağı bir bakışla olanaklıdır. Bu nedenle, insanı bilen bir varlık olmasının ötesinde, irasyonel yönleriyle birlikte bütünselliğinde değerlendirmek gerekir. Yaşamın insan bilincinin içinde değil, insan bilincinin yaşamın içinde olması nedeniyle yaşamı anlamak demek, her şeyin içinde bulunduğu tarihsel süreci anlamak demektir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki tarihin felsefenin konusu olması, daha da ileri giderek kendine özgü sistematığı olan felsefi bir ilim olması, buna paralel olarak tarihselcilik düşüncesinin pozitivist bilim anlayışına karşı tarihselliği ve tarihsel varlık alanının niteliğini ortaya koyması, İbn Haldûn'un umrân ilmi ile bu düşüncenin ontolojik temellendirmesini; Dilthey'in de tin bilimleri yoluyla onun epistemolojik temellendirmesini yapmasıyla mümkün olmuştur.

KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu, İstanbul 1999.
- Albayrak, Ahmet, "Bir Medeniyet Kuramcısı Olarak İbn Haldûn", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 9, C. 9, Y. 2000.
- Arslan, Ahmet, *İbn Haldûn*, Vadi Yayınları, Ankara 2002.
- Arslantürk, Zeki, *Sosyolojiye Giriş*, Grafiker Yayınları, İstanbul 2013.
- Aysevener, Kubilay, "Bir İlerleme Tasarımı Olarak Tarih", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi 41*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara 2001, ss. 171-186.
- Bıçak, Ayhan, *Tarih Düşüncesi II: Felsefe ve Tarih*, Dergah Yayınları, İstanbul 2004.
- Birand, Kâmiran, *Kâmiran Birand Külliyyatı*, Akçağ Yayınları, Ankara 1998.
- Bubner, Rüdiger, *Modern Alman Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1993.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Ansiklopedisi 4*, Babil Yayınları, Ankara 2006.
- Collingwood, Robin George, *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Doğubatu Yayınları, Ankara 2013.
- Dilthey, Wilhelm, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, Notos Kitap Yayınları, İstanbul 2012.
- Dilthey, Wilhelm, *Tin Bilimlerine Giriş*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.
- el-Husri, Sati, *İbn Haldûn Üzerine Araştırmalar*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2001.
- Halil, İmamüddin, *İslâm'ın Tarih Yorumu*, çev. Ahmet Ağırakça, Risale Yayınları, İstanbul 1988.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, C. VI.
- Hassan, Ümit, *İbn Haldûn Metodu ve Siyaset Teorisi*, Doğubatu Yayınları, Ankara 2011.

- Heiddeger, Martin, *Bilim Üzerine İki Ders*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 1995.
- İbn Haldûn, *Mukaddime I*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2005.
- İbn Manzûr, *Lisânül-Arab*, Nşr. Yusuf Hayyat-Nedim Mar'aşlı, Beyrut 1970.
- Marshall, Gordon, *The Concise Oxford Dictionary of Sociology*, Oxford University Press, Great Britain 1994.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1983.
- Ortaylı, İlber, *Osmanlıyı Yeniden Keşfetmek II, Son İmparatorluk Osmanlı*, Timaş Yayınları, İstanbul 2006.
- Ozonkaya, Özer, *Temel Toplum Bilim Terimleri Sözlüğü*, Cem Yayınevi, İstanbul 1995.
- Öncü, Ahmet, *Sosyoloji ya da Tarih: İbn Haldûn ve Mukaddime Üzerine Bir Deneme*, Öteki Yayınları, Ankara 1993.
- Özlem, Doğan, "Felsefî Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik" Yazarın, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı'nın daveti üzerine, anılan fakültede 19.03.1999 tarihinde vermiş olduğu konferansın metninden.
- Özlem, *Tarih Felsefesi*, İnkılap Yayınları, Ankara 2004.
- Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Notos Kitap Yayınları, İstanbul 2012.
- Rothacker, Erich, *Tarihselcilik Sorunu*, çev. Doğan Özlem, Ara Yayıncılık, İstanbul 1990.
- Şenol, Hüseyin Fırat, *İbn Haldûn'da Tarih ve Umrân Sorunu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009.
- Uyanık, Mevlüt, *Felsefî Düşünceye Çağrı*, Elis Yayınları, Ankara 2003.
- White, Hayden V., "Ibn Khaldun in World Philosophy of History", *Comparative Studies in Society and History*, (The Hague), II (1959-1960). P. 110-125.

AZER MEHDİOĞLUNUN ARAŞTIRMALARINDA İBN HALDÛN

Sebine NİMET-ZADE*

Eserleri Batı dillerine tercüme edilen İbn Haldûn sadece Doğu'da değil, Batı'da da büyük etkiye sahip olmuştur. Profesör K. Filip Hitti, İbn Haldûn'un ulaştığı üstün seviyesini şöyle anlatıyor: "Hiçbir Batılı bilim adamı İbn Haldûn'dan önce bu şekilde her şeyi kapsayan geniş bir tarih görüşünü ortaya çıkarmamıştır. Şimdiye kadar yapılan araştırmalara göre tüm bilim adamlarının hemfikir olduğu şey şudur ki, İbn Haldûn sadece İslâm aleminin yetiştirdiği en büyük bir tarih felsefecisi değil, gelip geçmiş ve bundan sonra gelecek olan, bu konuda tüm bilim adamlarının en yücesi olmuştur." İbn Haldûn'a kadar hiç kimse tarih felsefesini yazmamıştır. Tarihi hikâye olarak kabul ediyorlardı. Tarihin bir bilim olduğunu ortaya çıkararak, onun ilkelerini açıklayan İbn Haldûn tarihi masal ve hikâye olmaktan çıkarmış, bu bilimin amacını "sosyal hayatı öğrenmek" olarak kabul etmiştir.

Azerbaycan'da İbn Haldûn araştırmacısı gibi tanınan, Azerbaycan Milli İlimler Akademisi, M. Fizuli adına El Yazmaları Enstitüsü'nde araştırma görevlisi olmuş rahmetli Azer Mehdioglu Ekspres gazetesine verdiği mülakatında –"Ne için işte İbn Haldûn? Seni İbn Haldûn'un ilmi yaratıcılığını araştırmaya ne sevk etti?" sorularını oldukça orjinal cevaplandırmıştı. Araçdörmacı bildirmiştir ki, filozof Veli Paşayev İbn Haldûn'dan sık-sık örnekler, sitatlar getirir, İbn Haldûn'u oku- dermiş. Sonra Veli muallimin ısrarlı tavsiyesi ile *Mukaddime*'nin İstanbul neşrini (yayınını) bulup okuduğunu; okuyup vurulduğunu; sonra da onunla ilgili araştırmaya başladığını kaydetmiştir.

Azer Mehdioglu, İbn Haldûn'un hayatını ve ilmi faaliyetini incelerken öncelikle XIV. yüzyıl İslâm dünyasına dikkat yetirmiş, dönemin siyasi-toplumsal, sosyal abu-havasını ayrıntılı aydınlatmaya çalışmıştır. "XIV yüzyıl İslâm dünyasına kısa bir bakış" paragrafında Azer mehdioglu filozofun yaşadığı dönemin İslâm dünyasının zayıflamaya, durgunluk ve gerilemeye yüz tuttuğu, modern Batı kültürünün ise canlanmaya başladığı bir dönem olarak kabul edildiğini kaydetmiştir. Dönemin siyasi ortamını inceleyen araştırmacı paragrafın sonunda fikrini şöyle tamamlamıştır:

* Doç. Dr., Azerbaycan Milli İlimler Akademisi, M.Fizuli adına Elyazmalar Enstitüsü Arapdilli Elyazmaları Araştırma Şubesi. nematzadesabina@yahoo.com.

“İbn Haldûn’un devletlerin yaranışı, yükselişi ve durgunluğu ile alakalı ekonomik, siyasi, dinî ve felsefi görüşlerinde yaşadığı dönemin ve coğrafyanın siyasi durumundan etkilendiği dikkate alınarak, yukarıda XIV yüzyılda Mağrib İslâm dünyasının siyasi manzarasını kısaca vermeye teşebbüs edildi.”

Araştırmacı İbn Haldûn’un hayatına adadığı paragrafta onun soy köküne özel önem vermiş, onun soyağacının Eshab-ı kiramdan Veli bin Hücraya kadar gidip çıktığını ve bu zatın Hz.Peyğamberden (s.a.s.) yetmişe kadar hadis rivayet ettiğini Peygamberimizin onu Ebu Sufyanla birlikte halka İslâm’ı öğretmeleri için Yemen’in Hadramud bölgesine göndermiş olduğunu ve ona hayır dua verdiğini kaydetmiştir. Böyle düşünmek olur ki, araştırmacı neredeyse Sovyet mekanında gerekli açıdan ve yeterli düzeyde tetkik edilmeyen, fakat İslâm felsefe tarihinde önemli yeri olan İbn Haldûn’u geniş okuyucu auditoriyasına bu slogan altında sunmaya çalışmıştır: “Ot kökü üste biter”. Mehdioglu İbn Haldûn’un hayatını tetkik ederek onun şeceresini tasnif etmiş ve hayatını bir kaç döneme ayırmıştır: Talebelik, Mağribdeki siyasi faaliyetleri ve İbn Haldûn hayatının Mısır dönemleri.

A. Mehdioglu İbn Haldûn’un bilimsel yaratıcılığını aydınlatırken bilim alemine malum olan tüm eserlerinin listesini vermiş, bu eserlerden en önemlisi ve İbn Haldûn’a sahip olduğu şöhreti kazandıran *Kitâbu'l-İber* veya *Mukaddime* eseri hakkında ayrıca bahsetmek gerektiğini vurgulamış ve sırf onun bu eseri hakkında sohbet açmış (eserin yazılması hakkında da ayrıca), bu eser etrafında görüşünü bildirmiştir. Ve İbn Haldûn’un *Mukaddime* eserinde Allah’ın ve Peygamberin övgüsünü (sas) ön plana çekmiş araştırmacı İbn Haldûn’un eserlerinden müellifinin Allah’a ve İslâm dinine derin, köklü bir imanla bağlı olan mümin bir Müslüman olduğunu ve bu inancın delilleri tüm eserlerinde açıkça dikkate çarptığını kaydetmiştir.

Bu konu etrafında araştırmacı aşağıdaki gibi sırasıyla kayıtlar etmiştir: “Birincisi, İbn Haldûn *Mukaddime*’nin birkaç bölümünü sadece dinî ve şer’i konulara adanmıştır. Bu bölümde vahiy ve nübüvvetten bahsetmiş, üçüncü bölümün önemli bir bölümünü hilafet ve İmamete, altıncı temel bölmeyi ise Kur’an ilimlerine, hadis, fıkıh, usul-u fıkıh, kelâm, tasavvuf gibi dinî ve şer’i ilimlere adanmıştır.

İkincisi, “*Mukaddime*’nin tüm bölümleri Allah’ın zikri ile bitiyor. Her fikrini bu konuya uygun ayetlerden örnekler getirmekle kanıtlamaktadır. Bazı bölümlerin sonunda “Doğrusunu bilen Allah’tır”, “Allah muvaffak kılandır”, “O her şeye kadirdir” gibi kısa ibareler işletirse de, çoğu bölümlerde Allah’ı daha uzun ifadelerle medh eyleyir. Örneğin, “Allah dilediğini yaratır,

O'nun ortağı yoktur. Mülk O'nun-dur, hamd O-na mahsustur, O her şeye kadirdir. "Bize Allah gafildir. O ne hoş bir vekildir. Allah'a hamdolsun."

Üçüncüsü, bölümlerin sonundaki ifadelerde alim "Allah" kelimesini zikrederek, esasen O-nun ilmine, iradesine, kudretine ve vahdaniyetine işaret ediyor. Örneğin, Allah'ın vahdaniyetine ait örnekler: "O bir Kahhar'dır", "O-ndan gayri başka ilah yoktur", "O-ndan başka mabud yoktur", "Öncekilerin ve sonrakilerin Rabbi O'dur." vb.

Bu gibi nuanslara özel önem vermiş Azer Mehdioglu, İbn Haldûn'un dinî ve şer'i meselelere hasr ettiği tüm görüşlerinden onların derin inam, temiz, samimi imana sahip bir yazarın kaleminin mahsulü olduğuna şüphe kalmadığını belirtmiştir. Görülüyor ki, kalbinde Allah sevgisi, Peygamber sevgisi olmuş Azer Mehdiogluna İbn Haldûn yaratıcılığına daha fazla sevk eden amillerden en ümdesi, en önemlisi de işte bu hususlar olmuşlardır.

Tüm bunların yanında araştırmacı bir hususa özellikle dikkat getirmenin önemli olduğunu vurgulamaktadır. Bu nokta İbn Haldûn'un kendisinin derin inam ve saf imanına rağmen, her şeyi şeriata, dinî hükümlere bağlamaya teşebbüs gösterenlerin kanaatini kabul etmemesinden ibarettir. Bununla bağlı A.Mehdioglu filozofun eserinden örnekler getirmiş, onları tahlil etmiştir. Araştırmacı buna sebep olarak İbn Haldûn'un "Şer'i amaç ve gayeler bazı kısıtlı hüdudlarla sınırlı olup, bunlardan öne geçmez. Peygamber (sas) bize sadece tevhid ve ahiretle ilgili konuları öğrenmek için gönderilmiştir. İşte bu tür hususları zihinsel istedadla bilmeye yol yoktur." demesini ve diğerlerini göstermektedir. Azer Mehdioglu sadaladığı işlemlerden sonra böyle kanaata geldiğini yazmıştır: "Buradan anlaşılıyor ki, İbn Haldûn'un kanaatine göre, şariat kanunlarını her şeye uygulamak doğru değildir. O, sosyal hayatın tüm alanlarını tanzimlemiyor. Şariatın faaliyet sahaları belli sınırlarla kısıtlaşmıştır. Daha doğrusu, bu alan ruhani hususlara aittir, ondan öte şeyler ise fikri araştırmalara ve aklın hükmüne tabidir."

Azer Mehdioglu araştırmasında İbn Haldûn'un asabiyyet talimini, nefis hakkında görüşlerini tahlil etmiştir. Araştırmacı Umrân ilmini, Umrân-medaniyet mukayesesini açıklamış, İbn Haldûn'un ilmî araştırma metodunu araştırmış, onun metodunun veya ortaya koyduğu "Umrân" ilminin Batı yöntemleri veya ilimleri ile mukayese edilmesinde şaşırtıcı bir şey olmadığını kaydetmiştir. Azer Mehdioglu, aynı zamanda İbn Haldûn'un dini, sosyoloji, tasavvufi görüşlerini, vahdeti vücuda münasebetini, tekamül hakkında görüşlerini, siyaset felsefesini inceleyerek takdire değer, detaylı bir araştırma yapmıştır.

Azer Mehdioglu araştırmalarının sonunda genel sonuçlara gelerek söylemiştir: İbn Haldûn toplumla bağlı tüm olayları determinist açıdan izah etmiştir. Buna örnek olarak araştırmacı bedevî toplumların ekonomik açıdan gittikçe hadârileşeceğini bildirmesi ve bu sũrecin tüm zamanlarda aynı şekilde gideceğini savunması, o dũneme kadar ortaya atılan sosyolojik ve tarihsel literatũr açısından oldukça farklı özellikler taşımalarını gĩstermiřtir. Araştırmacı gĩre alim kendi dũneminden 500 yıl sonra araştırma konusuna pozitivist davranışı gĩstermiř ve bununla pozitivist sosyolojinin esaslarını koymuştur. Toplum olaylarını anlatırken ise bilimsel yĩntemlerden istifade etmiş ve bu usulle mũtefekkir, kendi muhakemelerini araştırmalarına katmadan sosyal kanunlar meydana koymaya çalışmıştır. Araştırmacı onun yĩntemi hakkında şu kanaate gelmesini İbn Haldûn'un toplumlari canlı organizmalara benzetmesi ve toplumların aşamalarını izah ederken bunu dikkatte bulundurması ile izah etmiştir.

Toplumları yaşam tarzlarına, geleneklerine, idare etme biçimlerine gĩre ayırmasını İbn Haldûn'un önemli yĩnlerinden biri olarak değerlendiren araştırmacı filozofun toplumlari bedevî ve hadârî toplum olarak ikiye ayırması ve bunların yapılarını en ince ayrıntılarına kadar izah etmesi kendi dũnemine kadarki araştırma metotlarından çok farklı olduğu fikrini de ileri sũrmũřtur. Bu da araştırmacının Doğu felsefe tarihine yakından muttali olduğu ve İbn Haldûn'un *Mukaddime* eserini ayrıntılı tetkik etmiş olduğu kanaatinde bulunmaya sevk ediyor.

Azerbaycanlı araştırmacı Azer Mehdioglu son olarak kaydetmiştir ki, İbn Haldûn'un genellikle sosyal-siyasi doktrininden ve siyaset teorisinden, özellikle de mũlk-devlet anlayışından çıkarılabilecek sonuçlar buğun birçok üçũncũ dũnya ũlkesinin sosyal-siyasi sorunlarına ışık tutabilecek mahiyettedir.

KAYNAKÇA

1. Mehdioglu Azər, İbn Xəldun və başqaları, Bakı-Nurlan-2007
2. İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul, I C. , 1977.
3. İbn Haldûn. *Mukaddime*. İstanbul, 1989.
4. İbn Haldûn *Mukaddime*. İstanbul, 1999.
5. Philip Khuri Hitti, *History of the Arabs*, Revised: 10th Edition, Palgrave Macmillan, 2002.
6. *Ekspress* qəzeti Bakı-aprel, 2006.
7. http://smirnov.iph.ras.ru/win/publicn/texts_2/ikh_t.htm

VII. OTURUM

İBN HALDÛN'UN SOSYAL SİYASİ BAKIŞLARI VE ÇAĞDAŞLIK

Hörmet CAVADOVA*
Yakut ALİYEVA**
Südabe HAŞIMOVA***

Kendi döneminin görkemli düşünürlerinden olan İbn Haldûn'un dünya ilminin gelişmesinde büyük hizmetleri olmuştur. Kendi anlattığına göre soyu aslen Yemen'in Hazremut vilayetinden olan Abdurrahman bin Muhammed bin Haldûn Ramazan ayının 1'i 732. hicri kameri (1332. miladi) yılında Tunus'ta dünyaya geldi. Asil aileden olacağına göre iyi eğitim alan Abdurrahman'ın ilk öğretmeni babası olup Kur'an'ı çocuklukta iken hıfz etmiş, sarf ve nahv (Arap grameri), fıkıh (İslâm hukuku), hadis, belagat, filoloji ve poeziyanı derinden öğrenmiştir. Daha sonra eğitimini Batı'nın en seçkin alimleri yanında sürdüren genç, belirtilen bilimler "izin name" alır. Ortaçağ'da alimler talebelerine kâmil bilgi verdikten sonra onlara öğretim izni veriyorlardı. 17 Mart 1406/808 yılında Kahire'de vefat etmiştir.

İbn Haldûn kendi faaliyetine Tunus, Fes saray Mirzeliyinden başlayarak uzman siyasetçi olmuş, Kuzey Afrika ve Endülüs'te müsteşar, büyükelçi, bakan görevlerinde çalışmıştır. Tunus ilahiyatçılarının İbn Haldûn'a karşı düşmanca münasebetleri İbn Haldûn'u Kahire'ye taşınmaya mecbur etmiştir. Burada o, baş kazi görevine tayin edilmiş, 1374 yılında kendi çalışma etkinliğinden uzaklaşmış, 1382 yılında ise Mısır'a yerleşmiş ve ömrünün sonuna kadar İslâm hukuku taraftarlarının medresesinde baş kazi olarak çalışmıştır. Ömrünün sonuna yakın ise kısa süreliye Teymurlengin yanında çalışmıştır.

İbn Haldûn devlet faaliyetinden başka ilmi faaliyetle de meşgul olmuştur. O, derin müşahede, düşünce, tahlil ve ilmi araştırmalar aracılığıyla dünyanın gelişme kanunlarının anlaşılmasını tebliğ eden ünlü Şaziliy tarikatının taraftarlarından biri olmuştur. 43 yaşında iken siyasetten uzaklaşarak, ilmi faaliyetle ve kendi teorisini yorumlayan dersler vermeye başlamıştır. Büyük siyasi tecrübe toplayan İbn Haldûn 1375 yılında dünya tarihini yazmaya başladı. Buradaki bilgiler Müslüman dünyasının

* Doç. Dr., Bakü Devlet Üniversitesi, Sosyal İlimler ve Psikoloji Fakültesi,

** Yrd. Doç. Dr., Bakü Devlet Üniversitesi, Sosyal İlimler ve Psikoloji Fakültesi.

*** Öğretm., Bakü Devlet Üniversitesi, Sosyal İlimler ve Psikoloji Fakültesi.

da ve yabancı ülkelerde sülalelerin değişmesine uygun olarak gösteriliyordu. Onun yedi ciltlik kapsamlı, ibret verici olan *Kitabu'l-İbar* eseri çok meşhur ve muhteşem eser olarak tanınmaktadır [9].

İbn Haldûn Roma cumhuriyetinin varlığı hakkında bilgiye sahip olan tek Arap tarihçisi idi (diğerleri ise Bizans kaynaklarına dayanarak Roma'nın tarihini Sezar'dan başlıyorlardı). O, eşsiz müelliflerden biri idi ki, kendi Arap diline tercümelerde Latin ve Yahudi metinlerinden kullanıyordu. İbn Haldûn'un son derece basiretli olması ve orijinalliği onun *Büyük Tarih*'inde ve *Mukaddime*'sinde aydınlaşırdı. Burada İslâm ilimlerinin gelişmesinin sonuçları, ayrıca kendisinin tarihe dair teorik yaklaşımı yorumlanıyordu. İbn Haldûn, insanlık tarihinin olaylarının ardışıklığını sosyolojik açıdan gözden geçiriyordu, göçebe ve yerleşik hayat tarzları arasında çelişkiyi gösteriyordu; gıdaya, eve ve güvenliğe olan sosyal ve siyasi talebin kaynağını ve gelişimini açıklıyor, devletlerin ortaya çıkmasının ve gelişmesinin temelinde duran ırki ve milli hareket verici kuvvetleri tahlil ediyordu; çeşitli siyasi kurumları dikkatle gözden geçirerek onların gelişmesi, çöküşü ve yok olma nedenlerini tespit ediyordu. Sosyal yapının temellerini öğrenmek çabaları İslâm'dan önce de olmasına rağmen İbn Haldûn tamamen yeni yaklaşım uyguladı: İnsanların davranışlarına ve çalışmalarına Allah'ın müdahalesini inkar etmiyordu, fakat kendi araştırma predmetini tetkik ederken bunu dikkate almıyordu ama rasyonel açıdan çıkış ediyordu. İbn Haldûn'un eserlerinin önemine Avrupa'da işte XIX. yüzyılın başlarında değer verilmeye başlandı [2; 4; 6].

İbn Haldûn'un ünlü *Mukaddime* ilmî eserinde ifade edilen devlet ve siyaset hakkındaki teorisinin ayırdedici özelliği şuydu ki, genel tarihi-sosyolojik tahlil ile devlete dair olan felsefi ve hukuki yaklaşımların birleştirilmesidir. Her şeyden önce o, devletin teşekkülünün, gelişiminin, yıkılmasının "doğal yasaları"nı açığa çıkarmaya çalışmıştır. Böylece o bunları "uygarlık"ın göstericisi, formu, kriteri ve tezahürü olarak görüyordu. İbn Haldûn teorisinin diğer karakteristik özelliği şuydu ki, hükümdarların kendi politikalarında Müslüman hukuku ilkelerinden çok uzaklaştıkları bir devre mevcut olan ideal yok, gerçek Müslüman devletini öğrenmek idi. Bunun temelinde o, hilafetin tarihî evrimini inceleyen edebildi ve orijinal yöneticilik biçimlerinin tasnifini işleyip hazırlayabildi.

Klasik Müslüman hukuki-siyasi fikri Müslüman devletinin muhteva ve mahiyetine belirli dikkat ayırıyordu, hilafete siyasi yönetim rejimi ve biçimi gibi bakıyordu, esas girişimlerini devlet aygıtının tahliline yöneltiyordu. Hilafet devlet biçimi olarak, aslında tüm Müslüman siyasi konseptlerinin merkezi fiqurasına-yürütme hakimiyetine ve şahsen devlet

başkanına geçirdi. Çeşitli dönemlerde diğer ülkelerin koşulları ve siyasi rejimlerinde yürütme hakimiyeti ve Müslüman devletinin başkanı durumunun formlarının mukayesesi bazında Müslüman siyasi fikri XIV. yüzyılda görkemli alim İbn Haldûn'un adı ile bağlı olan yönetim biçimlerinin tasnifini işleyip hazırladı [6; 7; 14; 15; 16].

İbn Haldûn'un teorisine göre, her bir toplum insan doğasına göre "Durdurucu başlangıç"a (nefsi tutmak, sabretmek) ihtiyaç duyar, bu insanların tecavüze ve karşılıklı yıkıma olan "doğal" girişimlerinin önlenmesi gerekir. Böyle zorunlu hakimiyet devleti basit kabile "başkanlığı"ndan ayırır ve bu veya diğer halkın nâil olduğu medeniyet (uygarlık) seviyesinin göstergesidir. Devlet toplumun üyelerini kendisine tabi olduğunu, kendi vatandaşlarına ve dış aleme mecburi hakimiyet uyguluyor. Bu iktidarın "dahili" tarafı hükümdarın mutlak hakimiyetindedir, vatandaşları yönetmek, kanunları uygulamak, devlet içinde kanunu sağlamak, vergileri toplamak ve ordu teşkil etmek yeteneğine, gücüne sahip olmasındadır. Yurtdışında devletin hakimiyeti onun herhangi diğer iktidara veya zorlama tabi olmasında tezahür ediyor [5; 11; 12].

İbn Haldûn'a göre devlet siyaseti ancak hükümdarlarla sınırlı değil, hem de tüm vatandaşların katılımını öngörüyor. Bu nedenle devlette olan tüm değişiklikler sadece devletin başkanının durumunun değişmesi ile değil, tüm toplumla ilgilidir. Devlet üç kuşağın yaşı ile saptanan varolma dönemine sahip oluyor. Bu süre boyunca devlet beş gelişme aşaması geçiyor: önceki yönetimin yerine yeni mecburi iktidarın oluşması; hükümdarın iktidara gelmek için ona yardım gösteren silahdaşlarını cezalandırarak (onlara divan tutarak) yüksek hakimiyeti kendi eline alması; kaide kanununun, sakinliğin ve inancın hüküm sürdüğü devletin gelişimi; muhalefeti susturmak (boğmak) için şiddete ve gaddar (istibdad) yöntemlerine başvurmak; devletin durgunluk ve imhası.

İbn Haldûn sadece devletin teorik düzlemde gelişmesini araştırmırdı, hem de hilafetin tarihî evriminin, monarşiye (mutlak hakimiyete) dönüşmesinin tahliline kendi teorisini uygulamaya çalışıyordu. Böyle dönüşümün temel nedenini, o, Müslümanları birleştirirken "Kılıç'ın güveni değişmesinde" görüyordu. Sonuçta, eğer önce hilafet monarşik niteliklerinden mahrum idi ise, yavaş yavaş Müslüman devletinin hakimiyet biçimi kendisinde hilâfet ve saltanat yanlarını içererek sonda tamamen monarşiye dönüşmüştür [3, s. 89-91].

İbn Haldûn'un görüşlerine göre Müslüman devleti kendi gelişiminde dört aşama geçmiştir: adaletli halifelerin tam ("halis") hilafeti; hilafetin dış niteliklerini koruyarak monarşiye (mutlaka iktidara) kademeli geçit,

bu hilafetin tüm temel amaçlarının ve görevlerinin –bunu özellikle vurgulamak önemlidir– bulundurulması şartı ile (yani konuşulan hilafetin varoluş nedenleri olan amaçlara nail olma yöntemlerinin değişiminden gidiyor), “İnanç”ın tedricen “güç”le değiştirilmesi ile baş veriyordu, hilafetin “məsləhətxanaları” ve sözleşmeleri ise kendi yerini kılınca ve gaddar (istibdad) yönetim yöntemlerine (Muaviye’den Abbâsiler hilafetinin başlanmasına kadar) veriyordu; “hilafet” adı koruyarak devletin aslında monarşiye dönüşmesi (Abbâsiler); tek bir Müslüman devletinin çöküşü ve Arapların diğer halklar tarafından istilasını, bu zaman devlet hatta resmi olarak hilafet adlanmır ve devlet başkanı müctebit olamıyor [5].

Böylece, İbn Haldûn yönetim formlarının üç türünü belirlileştiriyor: “doğal” monarşik, “siyasi” monarşik ve hilafet. Ona göre “doğal” monarşinin mahiyeti hükümdarın kendi kişisel çıkarlarına göre rəiyyətlərini kontrol etmesidir. Dolayısıyla “doğal” monaxiya sübjektif yararının ilgili olan (kişisel çıkarlara hizmet eden) gaddar (istibdad) kişisel hakimiyet rejimidir. “Siyasi” monarşik verimli, “akıllı” kriterlere dayanan, “düşüncevi” çıkarların korunması politikasını yürüten ve reiyete “hasar” vuran her şeye karşı direnç gösteren yönetim yöntemidir. İbn Haldûn bu yöntemi iki türlü değerlendiriyordu: bir yandan olumlu özelliklerini (“verimli” adaletin yerine getirilmesi) söz ediliyordu, diğer yandan hükümdarların politikasının dinî değerlerle əlaqələndirilmədiyini eleştiriyordu. Hilafet yöntemi ise bu eksikliği ortadan kaldırıyor, halifenin reiyet üzerindeki hakimiyeti Müslüman hukukunun esaslarına istinat ediyordu ve aynı zamanda inancın korunması, dünyevî işlerin yerine getirilmesine doğru istikametlenirdi. Dolayısıyla, hilafetin “kanunu” kutsal Müslüman hukuku esaslarına atıfta bulunuyor, burada tüm vatandaşların çıkarlarını istisnasız olarak mükemmel şekilde dikkate alır. İbn Haldûn, tabii ki, dinî ve dünyevî değerleri birleştiren hilafete tercih ediyordu.

İbn Haldûn’a göre, monarşinin egemenliği onun mecburi gücünde idiyse, hilafetin egemenliği ise kendini yüksek adaleti tecessüm ettiren Müslüman hukukunda idi. Monarşik, reiyetler için “yad” hükümdar idi, o, ancak zorunlu iktidara dayanarak devleti idare ediyordu. Halife ise “kendisinininkilerin” devlet başkanı idi, o, kendi siyasetinde Müslüman hukukunun adaletine genel inamı esas tutuyordu.

Devletin Müslüman hukuk teorisi (daha doğrusu Müslüman hukuk devlet teorisi) serbest bilimsel fenne dönüşenden sonra da “Adaletli Müslüman Yönetimi”, ideal devlet şeklini işleyip hazırlamaya doğru yönelmeye devam ederek ütopya öğelerini (unsurlarını) bulunduruyordu. İbn Haldûn’un bilimsel faaliyetinin esas yönlerinden biri kültürlerin (uygar-

lıkların) gelişme ve çürüme nedenlerini tahlil etmekte. İbn Haldûn'un, halkların ve devletlerin düzenli-muntazam krizlerden ve tenezzülden xilasının sihirli anahtarını bulduğunu iddia etmeyerek sosyal-siyasi ve ekonomik istikrarı güçlendirmeye, milletlerin gelişmesini sağlamaya ve zamansız ekonomik iflasa, devletlerin ve kültürlerin (uygarlıkların) siyasi çöküşünden kurtulmaya yardım eden belirli tavsiyelerde bulunur:

1. Mülkiyet haklarının ve serbest sahipkarlığın doğru belirlenmesi ve korunması;
2. Adaletin sağlanması için hukukun üstünlüğü ve yargı sisteminin güvenilirliği;
3. Sosyal ve ticari ilişkilerin güvenliği;
4. İstihdamın, verimliliğin ve gelirlerin artırılması için vergi fiyatlarının azaltılması;
5. Bürokratik aparatın ve paralı ordunun ihtisarı ve aynı zamanda onların etkinliğinin artırılması;
6. Üretime, ticarete ve ticari faaliyetine devlet müdahalesinin kısıtlanması;
7. Devletin fiyatları müeyyenleştirilmesine yol vermemesi;
8. Devletin yardımı ile pazarın inhisarına imkan vermemesi;
9. İktidardan bağımlı olmayan, paranın değerleri ile alışveriş yapmaya imkan vermeyen tutarlı para siyaseti;
10. Nüfusun artımı ile pazarın uzmanlaşma (segmentleşmesi) derecesinin artımı;
11. Serbest fikrin ve faaliyetin gelişimini teşvik eden yaratıcı eğitim sistemi;
12. İyilikleri ödüllendiren ve kusurları önleyen adaletli toplumsal sistemin belirlenmesi için topluca sorumluluk ve iç adalet duygusu [8; 13; 17].

Görüldüğü gibi, İbn Haldûn insanın ekonomik faaliyetini adaletsiz, vicdansız rakiplerinden, inhisarçılardan, hem de devletin beceriksiz memurları tarafından olan engellerin izole etmeye çalışıyordu. Mümin, dindar ve Allah'tan korkan Müslüman olan İbn Haldûn sosyal refah ve adalet işlerine çok dikkat ayırıyordu. Sosyal, özellikle, sosyal-ekonomik alanda adalete gelince, İbn Haldûn tasdik ediyordu ki, milletin tek gelişme yolu "adalettir". Sosyal adalet anlayışını İbn Haldûn "adaletin insanlar arasında belirlenen muvazene olduğu" hakkında Kur'an esasları ile açığa çıkarmıştır [1; 10].

İnsanların haklarını ret edenlerin adaletsizlikleri hakkında Kur'an ayetlerini neredeyse tekrar ederek, İbn Haldûn adaletin esasını ekonomik alanda da açıklıyor: "Mülkiyet hakkını bozanlar adaletsizlik ediyorlar ... Başkasının mülkünü zorla benimseyenler adaletsizlik ediyorlar ... Adaletsiz vergi toplayıcılar adaletsizlik ediyorlar ..." [8; 10; 14; 17].

Sonunda İbn Haldûn Allah'ın yeryüzünde tesis ettiği temel sosyal yasalardan birini son derece net ifade ediyor: "adaletsizlik medeniyeti mehv ediyor." Böylece İbn Haldûn'u modern tarihî bilimlerin babası, siyasi teorisinin kurucusu kabul etmek olur. İbn Haldûn'un felsefi-sosyolojik öğretisi Doğu peripatetiklerinin yüksek rasyonalizm ruhunun devamı olmuştur.

İbn Haldûn bilim tarihinde ilk kez olarak sosyal hayatın şekillenmesinin inkişafını üretimin gelişmesi ile anlatarak insanların üretken faaliyetinin formlarının gelişmesi açısından toplumun en düşük seviyeden (barbarlık seviyesinden) en üst seviyeye (uygarlık seviyesine) gelişimi teorisini yaratmıştır. İbn Haldûn hükumrân dinî ideolojinin ve geleneğin aksine, doğal kanunlarla birlikte, toplumun kendisinin objektif gelişme kanunlarından da asılı olarak, devletin gelişimi hakkında düşünceyi teyit edebildi. O, sosyal gelişimin temelini toplumun maddi bazında görüyordu ve gösteriyordu ki, nedensellik kanununa uygun olarak toplumun ve kültürün meydana gelmesi, gelişmesi, sonra ise çökmesi ve qurubu kaçınılmazdır. Objektif tarihî gelişim fikrini formüle etmiştir [13; 17].

Böylece, dahi Müslüman düşünürü İbn Haldûn ve diğer Müslüman alimleri insanlığın gelişimine değerli katkıda bulunmuşlar. Onun eserlerinden en önemlisi *Büyük Tarih* eseridir. Onun *Büyük Tarih*'e "Giriş"i (Mukaddime) özellikle meşhurdur. Burada İbn Haldûn insan toplumlarının, çeşitli kültür ve medeniyetlerin teşekkülü ve gelişimine ait olan bir çok konuları kendi gözlemleri ve tahlilleri ile ihata etmiş, adaletli siyasi idare etmeni farz saymıştır. Onun eserlerindeki fikirler, görüşler kendi döneminde ve tüm dönemlerde olduğu gibi bugün de büyük öneme sahiptir ve günceldir.

KAYNAKÇA

1. Hacızadə Elşən. Sosiallaşan iqtisadiyyat. Bakı, Elm, 2006.
2. Mədətoğlu Aydın. Türklər (tarixi öçerklər). Bakı, 2012.
3. Rüstəmov Yusif. Siyasi-hüquqi təlimlər tarixi. Bakı, "Azərbaycan Universiteti" nəşr., 2000.
4. Араби Б. Ибн-Хальдун — основоположник арабской социологии // Социологические исследования. — 1990. — № 11. — С. 107—109.
5. Бартольд В. Работы по истории ислама и арабского халифата М., 2002.
6. Бациева С. Историко-социологический трактат Ибн Халдуна «Мукаддима» М., 1965.
7. Ибн Хальдун. Введение (фрагменты). - В кн.: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв. М., 1961.
8. Ибн-Хальдун. Прологомены к «Книге поучительных примеров и дивану сообщений о днях арабов, персов и берберов и их современников, обладавших властью великих размеров» // Мировая экономическая мысль: Сквозь призму веков: В 5 т. Т.1: От зари цивилизации до капитализма / Ред. Г. Г. Фетисов.; Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова, Благотвор. фонд «Благосостояние для всех». — М.: Мысль. — 2004. (250 лет Московскому Государственному Университету им. М. В. Ломоносова).
9. Иванов Н.А. «Китаб аль-Ибар» Ибн Халдуна как источник по истории стран Северной Африки в XIV в. // Арабский сборник. М., 1959.
10. Коран. Пер. и комм. Ю.И. Крачковского. М., 1963.
11. Коротаев А.В. Долгосрочная политико-демографическая динамика Египта: Циклы и тенденции. М.: Восточная литература, 2006.
12. Очерки истории арабской культуры (V–XV вв.). М. Наука, 1982 г.
13. Очерки распространения исламской цивилизации в 2 т. - М., 2002.
14. Розов Н.С. Закон Ибн Халдуна // Политический класс. 2006, №16.
15. Семенов Ю.И. Философия истории. М., 2003.
16. Смирнов А.В. Ибн Халдун и его новая наука / Историко-философский ежегодник - 2007. М., 2008.
17. Фомина Д.В. Власть и государство в философии Ибн Хальдуна. Автореферат на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 2003.

İBN HALDÛN DÜŞÜNÇESİNDE TABİAT-İNSAN İLİŞKİSİ

Ali Kürşat TURGUT*

Müslüman düşünürlerin çoğunluğuna göre, varlık dünyasında bütün mahlûkat birbiriyle ilişki içerisindedir. Hiçbir âlem (nebatât, hayvanât, insan....) diğerinden ayrı düşünülerek inşa edilemez. İbn Haldûn felsefesinde de, bu fikrin önemli bir yer tuttuğunu görmekteyiz. O, varlıkların mertebelerini ikiye ayırmakta ve burada iki âlemin mevcut olduğunu açıklamaktadır: Hissedilebilir maddi âlem ve hissedilemeyen ruhânî âlem. Bu âlemdeki her varlık birbiriyle irtibat halindedir, cansızlardan bitkilere, oradan da hayvanlara kadar. İnsan ise melekler âlemi ve en yüce sınıfla ilişki halindedir. İnsan İbn Haldûn'a göre, bu varlık âleminin merkezinde yer almaktadır. O, insanın cismi ve duyu organlarıyla maddi âlemle; ruhu ve nefsiyle de manevi âlemle irtibatlı olduğunu ifade eder.¹

İbn Haldûn'un özellikle insanın cismi ve duyu organlarıyla maddi âlemle ilintili olduğunu belirtmesi, konumuzla doğrudan irtibatlı gözükmektedir. Onun insanın tabiatla iç içe olduğuna dair düşünceleri, bu iki varlık alanının birbiriyle etkileşim halinde olduğunu göstermesi yönünden ayrıca bir değere haizdir. İbn Haldûn'un kurmaya çalıştığı 'umrân ilmi' incelendiğinde, filozofun bu ilmin esasına tabiat-insan münasebetini yerleştirdiği görülmektedir. Gelişmeyi, tekâmülü ve sürekli şekillenme fikrini esas alan İbn Haldûn, insanı toprağın mahsulü olarak görmektedir. O derecede ki, tabiat ve iklim şartları sadece insanların rengine, bedenine ve şekline tesir etmekle kalmamış, beynine, dimağına, yapısına ve mizacının oluşmasına da sebep olmaktadır. O halde insanın düşüncesine ve huyuna, düşünüş, duyuş, davranış ve yönelişlerine, fiziki çevrenin tesiri büyük ve önemlidir. İbn Haldûn, bu bağlamda peygamberlerin gelişlerinde bile coğrafi şartları dikkate almaktadır.²

İbn Haldûn'un tabiat-insan ilişkisi hakkındaki görüşlerine geçmeden önce, onun bu meselede kullandığı yöntem(ler) konusunda kısaca bilgi vermenin faydalı olacağını düşünüyoruz. Tarih ilmini merkeze alan İbn Haldûn, bu disiplinin çoğu zaman yanlış anlaşıldığını ve pek çok kişinin

* Yrd. Doç. Dr., Akdeniz Üni. İlahiyat Fakültesi, akursat01@hotmail.com

1 Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I. Baskı, Beyrut 1993, s. 77.

2 İbn Haldûn, *Mukaddime*, (Haz.: Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., I-II, İstanbul 2005, C. I, s. 120; bundan sonra S. Uludağ çevirisine Uludağ, s... şeklinde atıfta bulunulacaktır.

bu disiplinin ilkelerine ters düşen hatalar yaptığını belirtir. O, tarihin zahiri ve batini anlamları olduğuna değinirken; insanların ve kavimlerin hal ve durumlarının, devlet sınırlarının nasıl değişmiş olduğu gibi hadiseleri bildiren yönünün tarihin zahiri manası olduğunu belirtir. İbn Haldûn, kendinden önceki tarihçilerin çoğunun mücerret nakle itimadlarından dolayı, tarihi tabir yerindeyse, nakiller ilmi şeklinde telakki ettiklerini söyler. Hâlbuki tarihin batini manasında; incelemek, düşünmek, araştırmak ve varlığın sebep ve illetlerini dikkatle anlamak (vukûf), bilmek gibi anlamlar vardır. İbn Haldûn'a göre, kendinden önceki tarihçiler, müfessirler ve nakil üstatları, tarihi felsefenin (hikmetin) ölçütleriyle tetkik etmemişlerdir. Halbuki tarih, aslında bu yönüyle felsefi ilimlerden sayılmaya layık, şerefli bir ilimdir.³

İbn Haldûn, tarihin nazar, tahkik ve tahlil yönünün olduğuna yani kısaca onun felsefi bir perspektifle tetkik edilmesi gerektiğini vurgularken, bir anlamda o, Kur'anî bakış açısına da dikkatleri çekmektedir. Kur'an, geçmiş kavimlerin başından geçen olayları (tarihi) anlamak ve anlamlandırmak için dolaşıp gözle görmeyi (eve lem yesirû) ve daha sonra bu hadiselerle ibretle bakmayı (yenzurû-nazar) emretmektedir.⁴

İbn Haldûn'un tabiatın insan üzerindeki etkilerine dair görüşleri dikkatle incelendiğinde, onun olayları ve olguları Kur'an'ın ve tarih ilminin perspektifinden ele aldığı görülmektedir. Onun özellikle bedevî-hadârî yaşam konusundaki değerlendirmeleri, bunları tıbbın ve coğrafyanın ilkelerine referansta bulunarak gözlemlerle tahkik etmesi, düşünürün felsefi bakış açısını ve ilmî tutumunu sergilemesi bakımından önemlidir.

İbn Haldûn (ö. 808/1406) *Mukaddime* adlı eserinin 'Birinci Bab'ında umrân ilminin temelini oluşturan ilkeleri altı mukaddimede ele almaktadır. Düşünür, özellikle üç ve dördüncü ilkelere konumuzla ilgili meselelere temas etmektedir. Üçüncü ilkede; mutedil ve sert iklimler ile havanın, insanın rengi ve pek çok davranışı üzerindeki etkisi; dördüncü ilkede ise, havanın insan ahlakına tesiri konularını değerlendirmektedir.⁵

İbn Haldûn, güneyde ekvator'dan başlayıp art arda kuzeye doğru giden iklimler arasında umrân için en mutedil olanı dördüncü iklimdir. Bu bölgeye yakın olan üçüncü ve beşinci iklimler de itidale yakındır. Fakat güneydeki ikinci iklim ile kuzeydeki altıncı iklim ise, itidal ve normalden uzaktır. Bunlar gibi, güneydeki birinci iklim ile kuzeydeki yedinci iklim de mutedil olmaktan çok daha fazla uzaktır. İbn Haldûn, üç, dört ve be-

3 İbn Haldûn, *age.*, s. 8 vd.

4 Bu konuyla ilgili örnek olarak şu ayetlere bakılabilir: Yûsuf, 12/109; Rûm, 30/9; Fâtır, 35/44; Ğâfir, 40/21, 82; Muhammed, 47/10.

5 İbn Haldûn, *age.*, s. 65-69.

şinci iklim bölgelerinde, ilim, sanat, bina, giyecek, yiyecek, meyvelerin hatta hayvanlar ve canlıların itidal ve kemal özellikleri taşıdığını belirtir. Filozofa göre, beden, renk, ahlak ve din bakımından en mutedil insanlar söz konusu iklim bölgelerinde yaşarlar. Nübüvvetin ekserisinin de bu bölgelerde tesis edildiğine dikkat çeken İbn Haldûn, güney ve kuzey iklim bölgelerinde peygamberin zuhuruna dair herhangi bir bilgiye sahip olmadığını söyler. Ayrıca filozof, bu bölgelerde peygamberlerin gönderilmeme sebebi olarak da, beden ve ruh bakımından insan nevinin en mükemmel olma özelliğinin sadece nebilere ve resullere has olmasını göstermektedir. O, bu görüşünü “Siz insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz.”⁶ ayetiyle temellendirir.⁷

İbn Haldûn, burada belli bölgelere peygamber gönderilip gönderilmediğine dair herhangi bir malumata sahip olmadığını söyleyip daha sonra o bölgelere peygamber gönderilmediğine yönelik telmihlere bulunduğunu görmekteyiz. Halbuki Kur’an’da bu konuyla ilgili olarak “Kıssalarını evvelce sana naklettiğimiz peygamberleri ve kıssalarını sana haber vermediğimiz peygamberleri gönderdik.” (Nisa, 4/164), “Biz her ümmete, ‘Allah’a ibadet edin. Putlara tapmaktan sakının!’ diye peygamber gönderdik.” (Nahl, 16/36) gibi ayetlerde belirtildiği üzere, ismi bilinen peygamberlerin dışında, ismi ve gönderildiği yer bilinmeyen peygamberlerin olduğu da göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Fakat İbn Haldûn, peygamberlerin sadece belli bir bölgeye gönderildiğini ifade ederek mezkur ayetleri dikkate almamıştır. O, tabiatın insan üzerindeki etkisini ileri boyuta taşıyarak konuyu nübüvvet taşıyıcı ve onun bu tavrı da bazı gerçekleri görmemesine neden olmuştur.

İbn Haldûn ılıman iklimlerde yaşayan insanların hava şartlarından dolayı mükemmel olduklarını belirtmekte, ayrıca yine bu bölge insanının mesken, kılık-kıyafet, yiyecek maddeleri ve sanat yönünden de mutedil bir özellik gösterdiğini de vurgulamaktadır. Kısaca İbn Haldûn, bu insanların genel itibarıyla her türlü aşırılık ve sapmalardan uzak olduklarını ifade eder. O, söz konusu edilen insanların; Mağrip, Suriye, Hicaz, Yemen, (Arap-Acem) Irak’ı, Hind, Sind (İndus), Çin ahalisi olduğunu söyler. Bunlara ilaveten, Endülüs ve buraya yakın Frenk, Celâlîka (Galicians, Gallılar), Rum ve Yunan halkının da benzer özelliklere sahiptirler. Mutedil iklimlerde bu bölgelerde yaşayan ve bunlara yakın olan milletler de böyledir. İbn Haldûn’a göre, bunların tamamının içinde en mutedil olan yer Irak ve Suriye’dir. Çünkü burası her cihete göre ortadadır.⁸

6 Âl-i İmrân, 3/110.

7 İbn Haldûn, *age.*, s. 65; Uludağ, s. 259.

8 İbn Haldûn, *age.*, s. 65; Uludağ, s. 260.

İbn Haldûn, ılıman bölgelerin insanın fiziki yapısı üzerindeki tesirlerini bu şekilde ele aldıktan sonra, itidalden uzak iklim bölgesinde yaşayan insanlar hakkındaki değerlendirmelerini şu şekilde yapmaktadır: Buralarda yaşayan insanlar, tüm halleri itibariyle itidalden uzaktırlar. İbn Haldûn, bu bölgelerde yaşayanların hayvan-ı nâuktan çok hayvan-ı ucma, (konuşan hayvandan konuşmayan hayvanların) huylarına yakın olduğunu söyler. Örnek olarak da, Sudanlıların birçoğunun mağara ve ormanlarda ikamet ettikleri, ot yedikleri, ehlileşmemiş ve yabanileşmiş vahşiler oldukları için birbirlerini yediklerine dair rivayetler olduğunu belirtir. İbn Haldûn, buradaki ahalinin, itidalden ve normal iklim şartlarından uzak olmaları sebebiyle, onların mizaç ve ahlaklarındaki arazın ve vasıfların konuşmayan yabancı hayvanlara yakın bir özellik gösterdiğini ve bu yönüyle insaniyetten uzaklaştıklarını ifade etmektedir.⁹

İbn Haldûn, mezkur bölge halkının yaşantısı ve mizacına yönelik tasvirlerinde tabiat şartları ve özellikle iklimin daima ön planda tutmaktadır. Ancak insanların fiziksel ve ruhsal sıfatları üzerinde sadece iklimin etkilerinin olduğunu ifade etmek, konuyu ilgilendiren diğer unsurları ihmal etmek anlamına gelmemektedir. Örneğin; insanın fiziki ve ruhi yönünü eğitim de etkilemektedir. Eğitimle de insan tekâmül edebilir ve insan, daha önceki yaşantısı itibariyle bedevî özellikler gösterirken, eğitim veya çevre gibi diğer unsurların katkısıyla medeni tutum sergileyebilir. İbn Haldûn bu konuda iklimin insan üzerindeki tesirinin tam olduğunu belirterek, başka bir etkeni göz önünde bulundurmamaktadır. İbn Haldûn, Sudanlılar veya zencilerin yabanileşmiş olduğuna dair rivayetler olduğunu ifade eder. Fakat kendisi de bu rivayetleri tetkike ve tahkike ihtiyaç duymadan, bu rivayetler üzerine görüşünü temellendirmiştir. Bu bölgede yaşayan insanlar, mutedil iklim şartlarından uzak yaşadıklarından dolayı, onların ahlak ve mizaçlarının yabancı hayvanlara benzediğini söylemekle İbn Haldûn, eleştirdiği tarihçilerin (nakilcilerin) yaptığı hatayı tekrarlamaktadır.

İbn Haldûn, iklimin insan üzerindeki tesirlerini anlatırken, onun beden rengine de etkisine değinmektedir. Düşünür, Sudanlıların, zencilerin siyah olmalarının sebebinin güney bölgelerinde sıcaklığın şiddetli olmasında; kuzeydeki aşırı soğüğün da burada yaşayanların tenlerini beyazlaştırdığını belirtir. O, bunun da rengin, havanın yapısına, terkip tarzına ve atmosfer şartlarına tabi olduğuna delil teşkil ettiğini vurgulamaktadır.¹⁰

9 İbn Haldûn, *age.*, s. 65-66; Uludağ, s. 260-261.

10 İbn Haldûn, *age.*, s. 66; Uludağ, s. 262-263.

İbn Haldûn, kuzey ve güney halklarının renk, sima ve bazı hususiyetlerini onların sülaleleriyle veya atalarıyla ilişkilendirerek genellemede bulunmanın, varlıkların tabiatından ve coğrafi amilleri göz ardı etmekten kaynaklandığını ifade etmektedir. Bununla İbn Haldûn, Nessâb ilmiyle uğraşanların; insanların veya daha geniş anlamda milletlerin veya ırkların fiziki ve sosyal hallerindeki değişimi sadece soy ve ırkla münasebet kurması konusundaki yaklaşımlarının hatalı olduğunu belirtir. Böylece düşünür, iklim ve fiziki şartların insanın hem bedeni hem de mizacı-ahlaki yönü üzerindeki etkisinin ihmal edilmemesi gerektiğini bir kez daha vurgular. İbn Haldûn, bu konudaki iddialarını birtakım örneklerle de temellendirme yoluna gider.¹¹

İbn Haldûn'un sıcak iklimde yaşayan insanların durumlarını anlatırken, bu havanın insan üzerinde nasıl tesire sahip olduğuna dair görüşlerini özetle aktarmıştık. Sudanlılar ve zencilerin örneğinden hareket ederek iddiasını temellendirmeye çalışan düşünür, bu insanlarda hafiflik, acelecilik, zevk ve keyfe fazla düşkün olma gibi hasletlerin olduğunu belirtir. İbn Haldûn'a göre bunun sebebi; hararetin havayı ve buharı yaydığı, sıcağın hava zerreciklerinin arasına girdiği ve miktarını artırdığına dair sabitelerdir. Sarhoş olan kimsenin sevinmesinin ve neşelenmesinin altında yatan sebep de, nefsteki buharın, şarabın etkisiyle meydana gelen kalpteki tabii hararete karışarak nefsin yapısına işlemesidir. Hamamlardaki insanların durumu da bunun gibidir. İşte bütün bunlar İbn Haldûn'un, yaşanan ortam veya iklimin insanın fiziki ve ruhsal yapısını nasıl etkilediğine dair vermiş olduğu örneklerden sadece birkaç tanesidir.¹²

İbn Haldûn, tabiatın insanın maddi ve manevi yönüne etkisinin yadsınamaz bir gerçek olduğunu iddia ederken, örneklendirmenin yanı sıra, gözlemlerinden hareket ederek zaman zaman kavimlerin tutumlarını mukayese etmiş ve bu konudaki görüşlerini temellendirmeye çalışmıştır. Bu da onun felsefi tutuma ne derece sahip olduğunu göstermesi açısından ayrıca önem arz etmektedir. İbn Haldûn, deniz ve adalardaki havada fazla hararet biriktiğini, dolayısıyla burada yaşayanların da hafif, keyfine düşkün olduğunu ifade eder. Örneğin; Mısır, adalar bölgesi ile aynı veya ona yakın bir enlemde bulunduğundan, buranın halkı da rahatına düşkün olup, işlerin akıbetlerinden gafilirdiler. Bu insanlar değil bir yıl, bir ay yetecek kadar bile gıda biriktirmezler. Fakat Mağrip ülkelerinden Fas, havası soğuk olan yaylalarda yer aldığı için, halkı, hüznü denecek kadar başını eğmiş, kaygılı bir halde, aşırı derecede işlerin akıbetlerini düşünmektedir-

11 İbn Haldûn, *age.*, s. 67; Uludağ, s. 264. 8 nolu dipnot.

12 İbn Haldûn, *age.*, s. 68; Uludağ, s. 266.

ler. İbn Haldûn, getirmiş olduğu bu örneğin benzerlerini, çeşitli iklim ve ülkelerle bakıldığında bu gerçeğin görülebileceğini belirtmektedir.¹³

İbn Haldûn, umrân ilminin temel kavramları olan bedevilik-hadârilikten bahsederken, tabiat şartlarına referansta bulunmayı ihmal etmez.¹⁴ İlk önce bu iki grubun yaşadığı bölgeleri ve oradaki tabiat şartlarının insan üzerindeki tesirlerini ele alarak konuyu temellendirmeye çalışır. Ona göre, çölde, çorak yerlerde ve kırlarda yaşayan halkın renkleri daha saf, bedenleri daha temiz, şekil ve vücut yapıları daha mükemmel ve daha güzeldir. Ahlakları ise, itidale yakın, bilgi elde etme ve bir şeyi idrak etme hususunda zihinleri daha keskindir. İbn Haldûn, bu tespitin, bahis konusu yerlerde yaşayanların hepsinde mevcut olduğunu ve bunu tecrübî olarak da yaşadığını ifade eder. Ayrıca bunun için Araplarla Berberler arasındaki farkın bizim için örnek teşkil edeceğini de belirtir.¹⁵

İbn Haldûn, iklimin insan üzerindeki doğrudan etkilerine değinirken, onun dolaylı tesirleri hakkında da malumat vermektedir. Şöyle ki, verimli iklimlerde, gıda maddesi bol, ekini, sütü, peyniri vb. yiyecek maddeleri boldur. Gıda maddelerinin çokluğu ve bunların rutubetli bedende birtakım işe yaramaz fazlalıklar ve kötü artıklar meydana getirir. Bu nevi artıklardan, beden ve organlar nisbetsiz bir şekilde genişler. Bir sürü bozuk ve kokmuş salgılar hasıl olur. Bu durumu, donuk ve soluk bir renk takip eder. Fazla etli ve şişman olmaktan ötürü şekil çirkinliği vücuda gelir. Söz konusu rutubetlerden hasıl olan ve beyne çıkan fena buhar, zihnin ve fikrin üzerini örter. Bu sebeple genel olarak bu bölgelerde yaşayan ahaliye itidalden sapma hali, gaflet, dikkatsizlik ve aptallık husule gelir; bedenleri itibariyle de kaba ve serttirler. Bunun tam aksine, arpa ve darı ile yetinmek zorunda kalan halkın durumu, akılları ve bedenleri itibariyle diğerlerine göre daha iyi durumdadırlar.¹⁶

- 13 İbn Haldûn, *age.*, s. 68; Uludağ, s. 267; İbn Haldûn Sudanlılar ve zencilerin hafifmeşrep, keyiflerine düşkün olduklarını ifade ederken, onların bu durumunu Galen (Calinos) ve Kindî'nin Sudanlıların beyinlerinin gelişmemiş ve bunun neticesinde de akıllarının zayıf kalmış olmasına bağlamasını eleştirir. İbn Haldûn, bunun delilden yoksun olduğunu söyler, halbuki ona göre, mesele iklim ve havanın insan üzerindeki etkisinden kaynaklanmaktadır. bkz.: Uludağ, s. 267. 9 nolu dipnot.
- 14 İbn Haldûn, hadâri olmayan toplulukları ifade etmek için "a'râb" kelimesi yerine bedevi" terimini tercih etmiştir. Bunun sebebi, dünyadaki aynı veya benzer hayat tarzına sahip bütün toplulukları muhtevî evrensel bir teori kurmayı hedeflemek olabilir. Bu yüzden düşünür, sadece belli bir kavmi çağrıştıracak "a'râb" yerine "bedevi" terimini kullanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Yavuz Yıldırım, İbn Haldûn'un Bedâvet Teorisi, Marmara Üni. Sosyal Bil. Enst., *Basılmamış Doktora Tezi*, İstanbul 1998, ss. 42-50.
- 15 İbn Haldûn, *age.*, s. 69; Uludağ, s. 270. İbn Haldûn, çölde veya kıraç bölgede yaşayan insanla, ovada yaşayan insan arasındaki farkı tabiatla ilişkilendirirken, aynı şekilde böyle bir farkın hayvanlar arasında da görülebileceğine işaret etmektedir. Ayrıntılar için bkz.: İbn Haldûn, *age.*, s. 69.
- 16 İbn Haldûn, *age.*, s. 69-70; Uludağ, s. 270-271.

İbn Haldûn, bu görüşleriyle daha çok gıda maddesinin bol olduğu yerlerde, bugün için şehirler denilebilir, yaşayanların yeme alışkanlıklarına dikkat etmeleri gerektiği üzerinde durmaktadır. O, bu bölgelerdeki halkın aşırı yemeye ve keyfe düşkünlüğünü bir sorun olarak görmekte ve bunun birtakım fiziksel ve zihinsel problemlere yol açtığını ifade etmektedir. İbn Haldûn'un bu tespitleri bir yönüyle çağımız insanının bu yöndeki sağlık problemleriyle örtüşmektedir. Şu anda pek çok tıp uzmanı, gerek çocuklar gerek yetişkinlerin beslenme sorunları yaşadıklarını belirtmektedirler. Dünya çapında ise obezitenin genel bir problem olduğu ise artık şüphe götürmez bir vakiadır. Özellikle çocukların doğal gıdalarla beslenme yerine genleriyle oynanmış veya suni gıdalarla beslenmesi, onları fiziksel, zihinsel ve ruhsal olarak etkilemektedir. İbn Haldûn, çağımızda yaşanan bu probleme, her ne kadar farklı amaçla da olsa, kendi zamanında görsel tecrübelerle işaret etmesi onun bu konudaki öngörülerini ortaya koymaktadır.¹⁷

Buraya kadar İbn Haldûn'un iklim-insan ilişkisi hakkındaki görüşlerine temas ettikten sonra, konuyla dolaylı olarak da irtibatı olan bedevî-hadârî (göçebelik-şehirlilik) yaşantının insanı nasıl etkilediği hususuna da kısaca değinmek istiyoruz. İbn Haldûn'a göre, göçebenin hayat tarzı daha tabii olup, ayrıca o, daha dayanıklı ve tabii fazilete daha yatkındır. Şehirli ise mizacen daha yumuşak olmasına rağmen, fesat ve fıska daha meyyaldir. İbn Haldûn'da, Rousseau'da olduğu gibi, aslen yahut nötr olan insan tabiatını medeniyetin bozduğu düşüncesi vardır. Ayrıca göçebelik halinde toplum kuvvetli, sıhhatli ve saldırgandır; oysa şehirde uyuşuk, pasif ve tembeldir. İbn Haldûn göçebelere, özellikle Arapları anlatırken, yaşam şartlarının onların maddi ve manevi karakteri üzerindeki etkilerinden bahseder. Göçebelerin hem yaşadığı çöl hem de meşgul oldukları deve gibi hayvanların, bu insanları en vahşi, hatta şehirlilerle karşılaştırıldığında adeta yırtıcı hayvanlar düzeyine getirdiği belirtilir.¹⁸

İbn Haldûn'a göre, bedevî insanların ancak bir peygambere veya bir veliye inandığı takdirde, onların kalplerindeki kibir ve gurur gibi kötü huylar izale olabilir, onların itaat etmesi ve bir fikir etrafında toplanması yine bu vasıta ile daha kolaylaşır. İbn Haldûn, bedevîlerin yaradılış itibarıyla, (şehirlilerdeki) eğri-büğrü melekelerden selamette ve kötü huylardan uzak olduklarını belirtir. Filozof, bu insanların, çöllerde yaşamasının bir

17 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz.: T. Chandala-IJ. Deary-D. Blane-GD. Batty, Childhood IQ in relation to obesity and weight gain in adult life: the National Child Development (1958) Study, *International Journal of Obesity*, 2006, 30, ss. 1422-1432.

18 İbn Haldûn, *age.*, s. 97; Uludağ, s. 325; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (çev.: Kasım Turhan), İklim Yay., İstanbul 1992, s. 297. İbn Haldûn'un bedevîlik-hadârîlik hakkındaki görüşlerinin değerlendirilmesi için bkz.: Ümit Hassan, *İbn Haldûn'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Toplumsal Dönüşüm Yay., II. Baskı, İstanbul 1998, ss. 205-297; Ahmet Arslan, *İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Yay., II. Baskı, Ankara 1997, ss. 90-233.

getirisi olarak vahşilikleri bir tarafa bırakılacak olursa, fitratlarındaki güzel huyları bozmadıkları için hak ve hakikati kabule meyyal olduğunu “her doğan fitrat üzere doğar” hadisini de zikrederek ifade eder.¹⁹

İbn Haldûn, şehir hayatıyla bedevî hayatı karşılaştırırken; şehirlilerin, bedevîlerin aksine, sükûneti sevdiğini, rahatına düşkün, dayanıksız ve hatta korkak olduklarını vurgular. Şehir hayatının etkilerinin orada yaşayan insanların bedenlerinde görülebileceğini söyleyen İbn Haldûn, şehirlilerin daha şişman, yağlı ve daha az hareket ettiklerini belirtir. Filozofun şehirlilerin ahlaki özellikleri üzerindeki şu tespitleri de dikkat çekicidir: Haris, mağrur, korkak, tembel, rahatına düşkün, bencil, müsrif vb. İbn Haldûn görüldüğü üzere olumsuz sıfatları daha çok şehirlilere yakıştırmaktadır.²⁰

İbn Haldûn, şehirleşmenin beraberinde getirdiği ekonomik refahla insanların ahlaki bir yozlaşma yaşayacağını ileri sürmektedir. Bedevî hayatın ve burada yaşayan insanların kanaatkâr, mütevazı, tok gözlü, basit bir hayatı tercih ettiklerini, fakat bu insanların şehir hayatına geçmekle beraber daha müsrif, kibirli, konfor arzusunda olan ve bitmek tükenmek bilmeyen maddi isteklerin peşinde koştuklarını belirtir. İşte İbn Haldûn, şehirleşmenin insanın bedeni ve ruhi özelliklerini değiştirmesini bu şekilde örneklemektedir.²¹

İbn Haldûn'un gerek bedevî gerekse hadârî insanların fiziksel ve ruhsal yönü hakkında yapmış olduğu tahliller, düşünürün bizzat kendi gözlemlerine dayalı olduğunu söyleyebiliriz. Onun pek çok beldeyi gezmiş olması ve bunun yanı sıra devletin çeşitli kademelerinde de görev alması, ona bu konuda yeterli derecede gözlem yapma fırsatını vermiştir.²² Onun müşahedeye dayalı analizlerinde, özellikle asabiyyet konusunda coğrafi şartların insana etkisi başat rol oynamaktadır. Ona göre, çok soğuk ve çok sıcak iklimlerde kuvvetli asabiyyetler olmaz. Mutedil iklimlerde var olan asabiyyetler, birincilere göre daha baskındırlar. Bu yüzden mülk sahibi olan ve umrân tesis eden asabiyyetler, müsait bir coğrafyanın ve mutedil bir iklimin mahsulüdür.²³

İbn Haldûn, iklimin ve yaşanan bölgenin insan üzerindeki olumlu veya olumsuz etkilerine değinirken, kent yapısı ile insan sağlığı arasında da ilgi

19 İbn Haldûn, *age.*, s. 98; Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, The Other Press, Malaysia 2006, s. 195.

20 İbn Haldûn, *age.*, s. 98-99.

21 İbn Haldûn, *age.*, s. 96 vd.; Arslan, *age.*, s. 162-163.

22 İbn Haldûn'un hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Muhsin Mahdi, *age.*, ss. 17-62; Uludağ, s. 15-54.

23 Uludağ, s. 102. Asabiyyeti iklimin yanı sıra olumsuz etkileyen bir diğer unsur da hadârettir. Hadârî hayat tarzında ortaya çıkan lüks ve konfor, asabiyyeti zayıflatmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz.: M. Akif Kayapınar, 'İbn Haldûn'da Asabiyyet', (*Geçmişten Geleceğe İbn Haldûn-Vefatının 600. Yılında İbn Haldûn'u Yeniden Okumak*, 3-4 Haziran 2006 adlı kitabın içinde), ISAM Yay., İstanbul 2006, s. 169 vd.; Yıldırım, *age.*, s. 104-107.

kurmaktadır. O, şehri inşa aşamasında dikkat edilmesi gereken hususları açıklarken, şehrin havasının hoşluğu ve sağlığa faydasının göz önünde bulundurulması gerektiğini belirtir. Eğer şehir, havası durgun veya hastalıklı, zararlı olan sular veyahut pis kokulu su yatakları ve rutubetli, pis çayırıklar etrafına kurulursa, o şehirde yaşayan insan ve hayvanların hastalığa yakalanması kaçınılmazdır. Bu da görünen bir şeydir.²⁴

Bu bağlamda tabiatın genel olarak tek başına değerlendirilemeyeceği, insanın onunla iç içe olduğu ve hatta tabiatın da insan gibi canlılar sınıfında değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Çağımızda fabrikaların, akaryakıt istasyonlarının şehir merkezlerinde kurulmasının ne kadar sakıncalı olduğu artık tartışılmaz bir gerçektir. Bu açıdan bakıldığında; sanayileşmiş ülkelerde başlıca ölüm nedenleri, kalp hastalığı, kanser ve inmeler gibi kronik ve dejeneratif hastalıklar iken, Üçüncü Dünya ülkelerinde ise, en büyük ölüm nedenleri beslenmeye ilişkin olanlar ve bulaşıcı hastalıklardır. Bunlar da tabiatın insan üzerindeki etkilerinin boyutunu göstermektedir.²⁵ İnsanın kendisini en sağlıklı ve dinamik hissettiği yer, böyle iklim koşullarının insanla bir arada bulunmasıdır. O halde kent ikliminde yaşanan değişimler aşırı boyutlara ulaştığında insan sağlığı üzerinde olumsuz etkiler yaratmakta ve insanların biyolojik, fiziksel ve düşünsel aktivitelerini kısıtlamaktadır.²⁶

Değerlendirme

Sosyoloji ve ikisat biliminin öncülerinden kabul edilen İbn Haldûn, umrân ilmini inşa ederken üzerinde durduğu en temel kavram, bütün sosyal bilimlerde olduğu gibi, insandır. Düşünür, bu alanın öğretilerine başlangıç oluşturma fikriyle, öncelikle tabiat-insan ilişkisi konusunu ele almaktadır. İklimin, yer şekillerinin insanın fiziksel ve ruhsal yönüne olumlu-olumsuz yöndeki etkilerine vurgu yapan İbn Haldûn, tabiatın her alanda insana etki ettiğini ifade etmektedir.

İslâm düşüncesinde, İbn Haldûn'dan önce tabiat-insan ilişkisini, onun gibi ayrıntılı ve sistemli bir şekilde ele alan bir düşünür olmadığını söyleyebiliriz. Onu farklı kılan bir özellik de bu olsa gerektir. Yani İbn Haldûn, kendi dönemine kadar detaylı ve sistemli bir şekilde üzerinde durulmamış konularda fikir beyan etmektedir. İşte bu meselelerden bir tanesi de, tabiatın insanın maddi ve manevi yönüne etkisidir.

İbn Haldûn, umrân ilmine bir başlangıç olarak ele aldığı, tabiat-insan ilişkisini farklı kaynaklara müracaat ederek temellendirmektedir. Önce-

24 İbn Haldûn, *age.*, s. 273-274.

25 Hüseyin Aydın, *Ekolojik Sorunlara Teolojik Yaklaşım*, TDV. Yay., Ankara 2009, s. 112.

26 Filiz Aklanoğlu, *İklim Değişikliğinin Peyzaj Tasarımı ve Uygulamaları Üzerine Etkileri*, (ed.: M. Emin Aydın, S. Kalaycı, *Uluslararası Küresel İklim Değişikliği ve Çevresel Etkileri Konferansı* içinde), Konya 2007, s. 94; Aydın, *age.*'den naklen, s. 113.

likle Kur'an'ın bu meselede bir ayetine lafzen veya te'vil yaparak atıfta bulunmakta, daha sonra da kendinden önceki düşünürlerin (Galen, Kindi, Mesûd...gibi) konu hakkındaki görüşlerini aktarmaktadır. Eğer onların fikirlerini makbul görmüyorsa, bunu da açıkça tenkit etmektedir.

İbn Haldûn'un tabiatın insan üzerindeki etkilerine dair görüşleri dikkatle incelendiğinde, aslında onun görüşlerinin günümüz problemlerine ışık tuttuğu görülmektedir. Küresel ısınma, sera gazının iklime etkisi gibi tabiat-insan ilişkisinin evrensel boyutta ele alındığı bu ve benzeri konular, günümüz insanını yakından ilgilendirmektedir. Çağımızın en önemli sağlık sorunlarından bir diğeri, kötü beslenme, obezite ve bunların insanın fiziki, ruhi ve zihni yönüne etkileridir. Ayrıca şehirlerin kuruluşunda o bölgenin havasının, suyunun insan sağlığına uygun yerleri tercih etmesi gibi konular da yine tabiat-insan ilişkisi bağlamında üzerinde durulması gereken hususlardır. İbn Haldûn asırlar öncesinde buna benzer konuları ele almış ve bunlar hakkında bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Özetle; İbn Haldûn, insanı bireysel ve toplumsal alanda etkileyen konuları dikkate alarak 'umrân ilmi'ni te'sis etmeye özen göstermiştir. Bu bağlamda da o, tabiat-insan ilişkisine yönelik meseleleri eserinde (*Mukaddime*) detaylı bir şekilde ele almıştır.

KAYNAKÇA

- Aklandoğlu, Filiz, 'İklim Değişikliğinin Peyzaj Tasarımı ve Uygulamaları Üzerine Etkileri', (ed.: M. Emin Aydın, S. Kalaycı, *Uluslararası Küresel İklim Değişikliği ve Çevresel Etkileri Konferansı* içinde), Konya 2007.
- Arslan, Ahmet, *İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Yay., II. Baskı, Ankara 1997.
- Aydın, Hüseyin, *Ekolojik Sorunlara Teolojik Yaklaşım*, TDV. Yay., Ankara 2009.
- Chandala, T-IJ. Deary-D. Blane-GD. Batty, Childhood IQ in relation to obesity and weight gain in adult life: the National Child Development (1958) Study, *International Journal of Obesity*, 2006, 30, ss. 1422-1432.
- Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (çev.: Kasım Turhan), İklim Yay., İstanbul 1992.
- Hassan, Ümit, *İbn Haldûn'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Toplumsal Dönüşüm Yay., II. Baskı, İstanbul 1998.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I. Baskı, Beyrut 1993.
- Mukaddime*, (Haz.: Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., I-II, İstanbul 2005.
- Kayapınar, M. Akif, 'İbn Haldûn'da Asabiyyet', (*Geçmişten Geleceğe İbn Haldûn-Vefatının 600. Yılında İbn Haldûn'u Yeniden Okumak, 3-4 Haziran 2006* adlı kitabın içinde), ISAM, İstanbul 2006, ss. 163-182.
- Mahdi, Muhsin, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, The Other Press, Malaysia 2006.
- Yıldırım, Yavuz, *İbn Haldûn'un Bedâvet Teorisi*, Marmara Üni. Sosyal Bil. Enst., Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1998.

TOPLUM TİPOLOJİLERİ BAKIMINDAN İBN HALDÛN VE FÂRÂBÎ

Sefer YAVUZ*

Sosyolojide önemli bir yere sahip olan “tipolojiler”, özetle birbirine benzer/ortak özellikler taşıyan birimlerin/toplumsal fenomenlerin bir araya getirilmesiyle oluşturulan tiplere dayalı gruplandırma yöntemi olarak tanımlanabilir. “Örnekçeleme” de denilen bu yöntemle fenomenler ve örnek durumlar arasında ilişkiler kurularak araştırmacının amacı doğrultusunda bütünle bağlar kurulabilir, çeşitli çıkarımlar yapılabilir, birey ve grup fenomenlerini çözümüleme konusunda soyut kategoriler elde edilebilir.¹ Sosyolojide çeşitli konularla ilgili tipolojilere rastlamaktayız. Örneğin Spencer militan-endüstriyel; Tönnies cemaat-cemiyet²⁻³ ayrımları bunlardandır.

Bu çalışmada İbn Haldûn’un Bedevî Toplum-Hadârî Toplum sınıflaması ile Fârâbî’nin Fazıl Toplum-Fazıl Olmayan Toplum sınıflamalarını karşılaştırmak amaçlanmıştır.

İBN HALDÛN’UN TOPLUM TİPOLOJİSİ

İbn Haldûn *Mukaddime*’de Bedevî Umrân-Hadârî Umrân ayrımı yapar. İbn Haldûn’un bedevî ve hadârî toplum ayrımı birbirinden kopuk ayrı oluşumlar değil aksine aralarında öncelik-sonralık ilişkisi bulunan⁴, ölçek ve nitelik bakımlarından birbirinden farklı iki oluşumu ifade ettiği için ideal-tipik bir çerçeve, kavramsal ve didaktik birer tipoloji olarak anlaşılabilir⁵ varsayılmıştır.

Bedevî Toplum

İbn Haldûn’un yaklaşımında bedevîlik hadârîlikten önce gelen toplumsal örgütlenme biçimidir.⁶ İbn Haldûn *Mukaddime*’de bedevî toplumların ovalarda, yaylalarda, çöllerin ve çorak toprakların hayvanlar için

* Yrd. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Sezgin Kızılcıkelik ve Y. Erjem, *Açıklamalı Sosyoloji Terimler Sözlüğü*, Atilla Kitabevi, Ankara, 1994, s 415.

2 Fuad Baali, *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun’s Sociological Thought*, State University of New York Press, Albany, 1998, s 102.

3 Kemal İnal, “Sosyolojik Açıdan Yorumcu Paradigma ve Eğitime Uygulanması”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 1994, cilt: 27, sayı: 1, s 221.

4 Kadir Canatan, *İslâm Sosyolojisi*, Beyan Yay., İst., 2005, s 110.

5 Kadir Canatan, *İslâm Sosyolojisi*, s 111.

6 Canatan, *age.*, s 104.

uygun bölgelerinde yaşadıklarını belirtir.⁷ Ancak kavram sadece bedevî yaşam, çöl hayatı, köy veya kır hayatıyla sınırlandırılmaz.⁸

İbn Haldûn *Mukaddime*'nin çeşitli yerlerinde bedevî toplumu analiz eder. Ona göre bedevî toplumun en temel özelliği tabiiyet/doğallıktır.⁹ Bedevî toplumların üyeleri insan fitratının en az bozulmuş halini temsil ederler.¹⁰

Bedevî toplumlar göçebedir.¹¹ Yerleşik hayat şekli ve bu hayat şeklinin getirdiği pek çok halden yoksundurlar. Onları göçebe yaşama iten sebeplerin başında ekonomik hayat ve üretim biçimi gelir. Genellikle ziraat ve hayvancılık yaparak geçinirler, başlangıç düzeyinde bir ekonomik hayata sahip olup başta gıda maddeleri olmak üzere pek çok ekonomik mal minimum düzeyde işlenir ve değiştirilir ve bu şekilde tüketilir.¹²

Bedevî toplumda nesebe, yani kan ve akrabalık bağına dayalı asabiyyet hâkimdir.¹³ İbn Haldûn *Mukaddime*'de insanın kan bağı bulunan kimselere karşı tabii bir temayül hissedeceğini belirtir. Bu temayül kan bağının gücüne göre daha etkili veya zayıf olabilir.¹⁴ Buna nesep asabiyyeti denir. İbn Haldûn asabiyyetin bir başka türünden daha bahseder. Bu tür asabiyyet hadârî toplumlarda bulunur ve kan bağından çok birtakım sebeplere dayanır. Sosyalleşme ile yakından ilgilidir. Buna da sebep asabiyyeti der. Ancak nesep asabiyyeti, sebep asabiyyetine göre daha güçlü ve etkilidir.¹⁵ Asabiyyet bedevîler arasında kuvvetlidir. Bunun sebebi ise sosyo-ekonomik şartlardır. İbn Haldûn üretim, tüketim, lüks, konfor, sanayi ve gelir farklılıklarının asabiyyete etkisi üzerinde durur.¹⁶ Asabiyyetin sonuçları kabile ve cemaati teşkil eden fertler arasında kuvvetli bir birlik, sağlam bir dayanışma, sürekli bir yardımlaşma ve bir koruma hissi, şuuru ve inancı oluşturmaktadır.¹⁷

Bedevî toplumda örf ve âdetler sade, sosyal hayat kuvvetli ve disiplin altındadır. Bu gruplar enerjiktir, cengâverdir.¹⁸ Şehirlilerden daha cesur

7 Bedevî Toplum için bakınız: İbn Haldûn *Mukaddime* I, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), Der-gah Yay., İst., 1988, s. 266, 419, 421, 424, 425, 474 vd.

8 Ünver Günay, "İslâm Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü İbn Haldûn (1332-1406)", *Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 1986, Sayı: 6, s. 78.

9 *Mukaddime* I, s. 63.

10 Canatan, *İslâm Sosyolojisi*, s. 104.

11 Orhan Hülagü, *Fârâbî ve İbn Haldûn'da Devlet Düşüncesi*, s. 63.

12 Hülagü, age., s. 63. Canatan, *İslâm Sosyolojisi*, s. 103.

13 Asabiyyet kavramının çeşitli çevirileri vardır: grup duygusu, zümre ruhu, kabile ruhu, cinsiyet, cemaat ruhu, milliyetçilik fikri, dayanışma hissi, grup dayanışması, askeri ruh, vurucu güç, kabilecilik, toplumsal dayanışma. Pirizade ve Cevdet Paşa ise kelimeyi olduğu gibi kullanırlar. Ayrıntılı bilgi için bakınız: *Mukaddime* I, s. 120-121., Canatan, *İslâm Sosyolojisi*, s. 108.

14 *Mukaddime* I, s. 432.

15 Cedric Dover, "The Racial Philosophy of Ibn Khaldun", *Phylon* 1952, cilt: 13, sayı: 2, s. 117.

16 *Mukaddime* I, s. 130.

17 *Mukaddime* I, s. 121.

18 Hülagü, *Fârâbî ve İbn Haldûn'da Devlet Düşüncesi*, s. 64.

ve iyiliğe daha yatkındırlar.¹⁹ Doğada daha özgür ve serbest dolaşarak yaşarlar. Özgürlükçü ve cesur yapıları bazen başkalarını rahatsız etmeye kadar gidebilir, nitekim vahşi kavimler hâkimiyet ve zorla egemen olmaya diğerlerinden daha yatkındırlar.²⁰ Aile, soy ve şeref kavramları önemlidir. Şeref bireylerin geriye doğru giderek atalarını saymasıyla elde edilen bir değerdir.²¹

Bedevilikte siyasal yapılanma olarak şeflik ya da beylik benzeri bir yönetim şekli hâkimdir.²²

Hadârî Toplum

İbn Haldûn'a göre toplumsal hayatın ikinci türü hadârî toplumdur.²³ Hadârîlik bedevilikten sonra gelen toplum tipolojisini temsil eder. Hadârî toplumun temelinde yerleşik hayat vardır. İbn Haldûn *Mukaddime*'de hadârîlerin şehirlerde, kasabalarda, kentlerde ve köylerde bulduklarını belirtir.²⁴ Her bedevî toplum bedevilikten hadârîliğe doğru tedrici bir değişim yaşar.²⁵ Öyle ki, gayesi şehirleşmek olan bedevîlerin yerleşik hayata geçmeye başlamasıyla köy, kasaba ve şehir gibi yerleşim birimleri oluşur.²⁶ Böylece bedevî toplum hadârî topluma doğru bir dönüşüm yaşar. İbn Haldûn'a göre Hadârî toplum aynı zamanda umrânın sonudur.²⁷

Hadârî toplum şehir hayatına veya yerleşik hayata karşılık gelmekle birlikte anlam içeriği sadece şehirde yaşamakla sınırlı değildir.²⁸ Bu toplum üyeleri yerleşik hayatın sonuçlarından biri olan şehirleşme başta olmak üzere sosyal, siyasal, ekonomik pek çok yeni durumu da tecrübe ederler.²⁹ Lüks, konfor, bolluk, aşırı üretim ve tüketim, işbölümünün yanı sıra³⁰ aynı zamanda hadârîlerde belli bir estetik anlayışa da sahiptirler.³¹

Bedevî-Hadârî ayrımındaki en önemli noktalardan biri e ekonomik hayattır. Hadârîlik ileri derecede bir iş bölümünü de beraberinde getirir.³² İbn Haldûn iş ekonomik alandaki ve gelişmedeki önemine değinir.³³

19 Canatan, *İslâm Sosyolojisi*, s 104.

20 Canatan, *age.*, s 105.

21 *Age.*, s 104.

22 Canatan, *age.*, s 107.

23 İbn Khaldun, *The Muqaddimah*, An Introduction to History, (Translated from the Arabic by Franz Rosental), Bollingen Series XLIII, Princeton University Press, 1980, s 84.

24 *Mukaddime* I, s 475.

25 *Mukaddime* I, s 134.

26 Canatan, *İslâm Sosyolojisi*, s 105.

27 *Mukaddime* I, s 421.

28 Günay, "İslâm Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü İbn Haldûn (1332-1406)", s 78.

29 Hülagü, *Fârâbî ve İbn Haldûn'da Devlet Düşüncesi*, s 63.

30 *Mukaddime* I, s 134.

31 Canatan, s 106.

32 Günay, "İslâm Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü İbn Haldûn (1332-1406)", s 78.

33 Mohaned Talib Al-Hamdi, "İbn Khaldun: The Father of the Division of Labor", The International Conference on Ibn Khaldun", Islamic Research and Training Institute, Univerisdad

Hadârî toplumlarda ekonomik bireysellik ön plandadır. Geçim şeklinin daha çok ticarete, dokumacılık-halıcılık gibi küçük ölçekli el sanayine, ücretli emeğe ve belli ölçülerde tarıma dayandığı³⁴ toplumlardır. Hadârîler bedevîlere göre daha fazla işlenmiş ürünler üretirler.³⁵

Bedevî-hadârî farklılaşmasında ekonomik unsurdan sonra asabiyyet gelir. Hadârîlikte nesebe dayalı asabiyyet zayıflamıştır.³⁶ İbn Haldûn'a göre bu tür toplumlarda etkili olan asabiyyet sebep asabiyyetidir.³⁷ Toplumsal anlamda her iki asabiyyet türü de aynı derecede önemli ve etkilidir.³⁸ Asabiyyet de en ileri ve güçlü seviyeye ulaştıktan sonra gittikçe zayıflamaya ve yok olmaya yüz tutar.³⁹

Hadârîlikte yönetim şekli mülktür. Mülk bedevîlikteki kabilevi yönetim biçiminden sonraki aşamadır. Hadârîler liderliğin güç temelli mülke, devlete dönüştüğü medeni toplumsal hayata sahiptir.⁴⁰

Hadârîlik, siyasal alanda bir gelişmeyi ifade etmekle birlikte sosyal bütünleşme ve dayanışma üzerinde olumsuz etki yaparak çözülmeye sahne olan bir toplumsal yapıyı temsil eder.⁴¹ Çünkü hadârî yaşam tarzı rahat ve gevşekliğe iter, cesareti söndürür, hırs ve düşüklükleri körükler.⁴²

FÂRÂBÎ'NİN TOPLUM TİPOLOJİSİ

Fârâbî'nin toplum kuramı siyaset kuramıyla yakından ilişkilidir.⁴³ Bu görüşlerini tartıştığı iki büyük çalışması el-Siyasetü'l-Medeniye ve el-Medinetü'l-Fazıla'dır.⁴⁴

Fârâbî toplumları tam (kamil) toplumlar ve eksik (kamil olmayan) toplumlar olmak üzere ikiye ayırır. Tam toplumlar büyük, orta ve küçük toplumlar iken, eksik toplumlar ise köy, mahalle, sokak ve ev halkından meydana gelmektedir.⁴⁵ Tam toplumların bir türü olan büyük toplumlar bütün dünya milletlerinin bir araya gelmesiyle meydana gelmiştir. Orta

Nacional de Education a Distance (UNED) ve Islamic Culture Center of Madrid İşbirliğiyle, 3-5 Kasım 2006, Madrid, İspanya, s 10.

34 *The Muqaddimah*, An Introduction to History, s 84.

35 *Mukaddime* I, s 134.

36 Canatan, *İslâm Sosyolojisi*, s 108.

37 *Mukaddime* I, s 121-125.

38 Asabiyyet türleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bakınız: *Mukaddime* I, s 126-127.

39 *Mukaddime* I, s 129.

40 *The Muqaddimah*, An Introduction to History, s 84.

41 Canatan, *İslâm Sosyolojisi*, s 107.

42 Günay, "İslâm Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü İbn Haldûn (1332-1406)", s 78.

43 Hülâgü, *Fârâbî ve İbn Haldûn'da Devlet Düşüncesi*, s 33, 104.

44 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*, s 89.

45 Bkz. Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fazıla*, çev. Nafiz Danışman, Maarif Basımevi, İst.,1956, s 64. Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniye*, çev. Mehmet Aydın, A. Şener ve M.R. Ayas, Kültür Bakanlığı Yay., İst., 1980,s 36,37. Ayrıca tam ve eksik toplumlarla ilgili olarak bkz.: Haşşab, *İslâm Sosyolojisi*, s 97.

toplumlar tek bir milleti ifade ederken küçük toplumlar, millet içerisinde bir şehir topluluğunu ifade eder.⁴⁶ Fârâbî, toplumu, varlık felsefesine uygun olarak bir bütün halinde düşünür. Ona göre, ev veya kubbe, sokağın bir cüzü, bir başka ifadeyle parçasıdır ve ona tâbidir. Sokak, mahalle ve köy, şehre tâbidir vs.⁴⁷ Mahalle, sokak ve köy gibi topluluklar şehir denen topluluğun bir parçası olmaları nedeniyle eksik toplumlardır. Çünkü, şehir için vardırırlar ve onu tamamlarlar.⁴⁸ Fârâbî'nin bu toplum sınıflaması sosyolojideki sosyal kategoriler, cemaat ve cemiyet gibi sınıflamaları andırmaktadır. Bununla birlikte toplumdaki bütün parça ilişkisini, morfolojik ve fizyolojik durumu dikkate alarak meydana gelmiş⁴⁹/getirilmiş bir açıklama biçimini de ifade eder.

Fârâbî'ye göre, toplumlaşmanın ilkel biçimi yaşamı sürdürmek için yardımlaşma ve dayanışma içinde bulunan zorunlu toplum iken, yaşamı her yönden yetkin bir duruma getirmek için yardımlaşan toplum ise fazıl toplum anlamına gelmektedir.⁵⁰

Fazıl/Erdemli Toplum

Fârâbî'ye göre erdem ve mutluluk, eksik toplumlar olarak ifade ettiği, kendi başına yeterli olmayan mahalle, sokak, köy gibi toplumlarda değil; ancak dünya, millet ve şehir toplumlarını ifade eden tam toplumlarda gerçekleşebilir. Bu sınıflandırmada daha çok ideolojik bir yaklaşımla erdem ve mutluluğu ölçüt olarak tipolojiler oluşturur.⁵¹

Ona göre fazıl devletin halkı fazıl toplumdur. fazıl toplum, Platon'un ideal devlet-ideal olmayan devlet tasarımına da benzetilir.⁵² Fârâbî fazıl devlet ve toplumun tek bir şekli olduğunu belirtir.⁵³ Fazıl toplumda yardımlaşmanın çok büyük bir önemi vardır. İnsanlar arasındaki yardımlaşmanın temelinde mutluluğa ulaşma amacı yatar.⁵⁴ Böylece fazıl toplumda en temel amaç ve en yüce gaye mutluluktur. Mutluluk, mutlak iyiliktir. Mutluluğa erişmede katkısı olan her şey bu katkısından dolayı iyi kabul edilir.⁵⁵

46 Canatan, *İslâm Sosyolojisi*, s 78-79.

47 Hülagü, *Fârâbî ve İbn Haldûn'da Devlet Düşüncesi*, s 33.

48 Canatan, *İslâm Sosyolojisi*, s 78-79.

49 Hülagü, *Fârâbî ve İbn Haldûn'da Devlet Düşüncesi*, s 33.

50 Mustafa Yıldız, "İbn Haldûn'un Tarihselci Devlet Kuramı", *FLSF* 2010, sayı: 10, ss 25-55, s 40-41.

51 Canatan, *İslâm Sosyolojisi*, s 87.

52 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Bayraktar Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, Doğuş Yay., İst., 1983.

53 Ayrıntılı bilgi için bkz. *el-Medinetü'l-Fazıla*, s 75-76. es-Siyasetü'l-Medeniye, s 52-53.

54 *el-Medinetü'l-Fazıla*, s 65.

55 Canatan, *İslâm Sosyolojisi*, s 87.

Fârâbî, fazıl toplumun üyeleri üzerinde durur, onları tasvir eder. Ona göre fazıl toplumun üyelerinin ortaklaşa bilmesi gerekenler vardır.⁵⁶ Fazıl toplum, varlıkların ilkelerini, onların derecelerini, faal akli hayal eden ya da tasavvur eden veya kabul ve amaç edinen kimselerden meydana gelir.⁵⁷ O, fazıl toplumdaki bahsedilebilmesi için bunların sadece bilinmesinin yeterli olmadığını aynı zamanda toplum üyeleri tarafından uygulanması da gerektiğini belirtir.⁵⁸

Her toplumda olduğu gibi fazıl toplumda da toplumsal farklılaşma, tabakalaşma, toplumsal sınıflar görülür. Fârâbî insanların ontolojik temeldeki farklılıklarından yola çıkarak fazıl toplumda çeşitli toplumsal tabakalarda yer alan bireylerin yatkın oldukları iş ve mesleklerle meşgul olmaları gerektiğini belirtir.⁵⁹ Ancak fazıl toplumda farklılıklarla birlikte ortak bir gaye etrafından birleşme ve bütünleşme olduğu için bir çözüme ve çatışma öngörülmez.⁶⁰

Fârâbî'nin toplum anlayışı, organizmacı görüş çerçevesinde değerlendirilebilecek yaklaşımlar içerir. Çünkü O, fazıl toplumu sağlıklı bir bedene benzetmektedir. Nasıl sağlıklı bir bedende her organın kendine özgü bir görevi varsa fazıl toplumda da her kurum ve kuruluşun kendine özgü bir görevi, işlevi vardır. Bu kurum ve kuruluşların sağlıklı işleminin toplumun/devletin sağlığı ve devamında çok önemli bir yeri vardır. Fârâbî bu organlar arasında en önemlisinin kalp olduğunu ifade eder. Çünkü diğer organlar kalbe bağlıdır. Kalbin toplumdaki karşılığı yönetici/idarecidir.⁶¹

Onun eksiksiz, sağlam, canlılığı desteklemek ve korumak için organları birbirine yardım eden bir bedene benzeyen⁶² bu toplum anlayışı, özetle işleyiş bakımından organik, işlevsel ve determinist olarak değerlendirilmektedir.⁶³

Diğer taraftan fazıl toplum, tarihsel sürekliliği olan bir toplumdur. Bu tür toplumun/toplumların idarecileri olan hükümdarlar ve mensupları gelip-geçici olmakla birlikte taşıdıkları ruh kalıcıdır. Farklı sınıflar ve toplumsal tabakalar barındırmakla birlikte, tek bir ruha sahiptirler. Aynı amaç için yardımlaşma ve dayanışma toplumu tek bir bütüne dönüştürmüştür.⁶⁴

56 *es-Siyasetü'l-Medeniye*, s 51.

57 Bkz. *el-Medinetü'l-Fazıla*, s 84. *es-Siyasetü'l-Medeniye*, s 50.

58 *es-Siyasetü'l-Medeniye*, s 51.

59 Bkz.; *el-Medinetü'l-Fazıla*, s 78., Al-Hamdi, "İbn Khaldun: The Father of the Division of Labor", The International Conference on Ibn Khaldun", s 4.

60 Canatan, *İslâm Sosyolojisi*, s 88.

61 *el-Medinetü'l-Fazıla*, s 78-79

62 Ayrıntılı bilgi için bkz: Haşşab, *İslâm Sosyolojisi*, s 99.

63 Canatan, *İslâm Sosyolojisi*, s 80.

64 Canatan, *age.*, s 87-88.

Fazıl Olmayan/Erdemli Toplumun Karşıtı Olan Toplum

Fârâbî'ye göre insanlar arasındaki yardımlaşmanın dolayısıyla toplumun temelinde mutluluğa ulaşma amacı yatmakla⁶⁵ birlikte, insanların ve toplumların çoğu, mutluluğunun ve ona ulaşmanın bilgisine sahip değildir. İyinin ve mutluluğun kaynağı zannettikleri, ama gerçekte öyle olmayan zenginlik, şan ve şöhret, kudret, mevki, cinsel hazlar vb. gibi birtakım değerlerin peşinden koşarlar. Böylece sahte iyilere dayanan birtakım eksik, kusurlu toplum düzenleri kurarlar.⁶⁶ Fârâbî'nin toplum anlayışında bu tür toplumlar fazıl olmayan toplumlardır.

Fazıl olmayan toplumların dört türü vardır: bilgisiz (cahil) toplumlar, bozuk (fasık) toplumlar, değişmiş (mübeddele) toplumlar ve sapkın (dalle) toplumlar.⁶⁷

Cahil, yani bilgisiz toplumların gayesi de iyilik ve mutluluk olmakla birlikte buradaki iyi görünüşte iyi, iyilik görünüşte bir iyilik, mutluluk da sadece görünüşte bir mutluluktur. Gerçek mutluluğu bilmedikleri gibi, bu konuda aydınlatılsalar bile buna inanmazlar. Onların düşüncesindeki iyi, zenginlik, cinsel hazlar, arzular, itibar gibi şeylerdir. Diğer taraftan onlara göre hastalık, yoksunluk ve zevklerden mahrumiyet mutluluğa engeldir. Bu toplumlar ruhen de eksik toplumlardır. Çünkü ruhları maddeye bağlıdır.⁶⁸

Fazıl olmayan toplumların ikinci türü fasık (bozuk) toplumlardır. Bu tür toplumların mensupları, Allah'ı, ikinci varlıkları, faal aklı, mutluluğu ve fazıl toplumun bildikleri her şeyi bilir, inandıkları gibi inanırlar, fakat işleri cahil toplum mensupları gibidir.⁶⁹ Bir başka ifadeyle onların fikir ve uygulamaları arasında karşıtlık/tutarsızlık vardır. Henüz yaşadıkları gibi düşünme⁷⁰ ya da düşündükleri gibi yaşama aşamasına gelmemişlerdir.

Fazıl olmayan toplumun üçüncüsü değişebilen (mübeddele) toplumdur. Bu tür toplumlar, daha önce fazıl toplumlar gibi düşünüp davranırken, zamanla başka fikirlerin etkisinde kalmış ve değişmiş toplumları temsil ederler.⁷¹ Bu toplum mensuplarının önce yaşamları değişmiş ve bozuk toplumlar haline gelmişler ardından da fikirleri değişmiştir.⁷²

65 *el-Medinetü'l-Fazıla*, s 65.

66 Ahmet Arslan, "İbn Haldûn ve Fârâbî-İbn Sinâ'cı Medeni Siyaset Geleneği", s 61-62.

67 *el-Medinetü'l-Fazıla*, s 81-82., Haşşab, *İslâm Sosyolojisi*, s 103., Canatan, *İslâm Sosyolojisi*, s 88.

68 *el-Medinetü'l-Fazıla*, s 81-82., Canatan, *İslâm Sosyolojisi*, s 89.

69 *el-Medinetü'l-Fazıla*, s 77.

70 Canatan, *İslâm Sosyolojisi*, s 90.

71 *el-Medinetü'l-Fazıla*, s 77.

72 Canatan, s 91.

Fârâbî Fazıl olmayan toplumların sonuncusunu dalle (sapık) toplumlar diye isimlendirir. Bu tür toplumlar Allah, faal akıl ve ikinci varlıklar hakkında yanlış ve bozuk birtakım fikirlere sahiptirler. İdareci/devlet adamları kendilerine vahiy gelmediği halde, vahiy geldiğini iddia ederler. Bu dünya hayatından sonra mutluluğa kavuşacaklarını zannederler.⁷³

İBN HALDÛN VE FÂRÂBÎ'DE TOPLUM TİPOLOJİLERİ

Görüldüğü gibi İbn Haldûn'un bedevî toplum ve hadârî toplumdan oluşan toplum tiyolojileri "olan"dan/"vakıa"dan hareketle oluşturulmuş tiyolojilerdir. İbn Haldûn, sosyo-ekonomik faktörleri açıklarken toplumsal gelişme tarafından yönetilen doğal kanunları keşfederek toplumu anlamaya çalışır.⁷⁴ Bu nedenle Bedevî-hadârî toplum tiyolojileri fizyolojik ve dinamik bir yapıya sahiptir.⁷⁵ Yani bu tiyolojiler kültürün daha çok maddi öğeleri, bir başka ifadeyle maddi kültür unsurları esas alınarak⁷⁶, toplumsal/tarihsel gerçeklikten yola çıkarak, başka ifadeyle nesnel gerçeklik temel alınarak oluşturulmuş tiyolojilerdir.

Özetle coğrafi, iktisadi⁷⁷, siyasi, toplumsal unsurlara dayanır, sosyopsikolojik analizler içerir, buralardan beslenir. Hatta İbn Haldûn ekolojik faktörler diyebileceğimiz iklim ve coğrafyanın insan toplulukları ve sosyal yapı üzerindeki fiziki, psikolojik etkisini incelemiş, bu faktörlerin sosyal yapıyı nasıl etkilediğini ele alarak⁷⁸ tiyolojik oluşumu etkileyen unsurlar arasında ekolojik unsurların yerini de hesaba katmıştır. Bunun yanı sıra sosyo-psikolojik analizler de yapar. Asabiyyet anlayışıyla İbn Haldûn, toplumsal olgu ve süreçlerin iç dinamiğini analiz eder. Ona göre toplumlar ekonomi ve ekoloji gibi birtakım dış dinamiklerin etkisinde olduğu gibi, aynı zamanda asabiyyet gibi birtakım iç dinamiklerin etkisiyle de şekillenir.⁷⁹

Diğer taraftan Fârâbî'nin toplum yaklaşımına gelince; Ona göre siyaset felsefesi veya biliminin konusu, ahlâk felsefesi veya biliminin de konusu olan "iyi" dir. Bu "iyi" veya iyi eylemler ya da erdemler, aynı zamanda kendisine sahip olduğu zaman insana "mutluluk" verecek olan şeydir.⁸⁰

Fârâbî tam ve eksik toplumlar ayrımı yaparken toplumun yöneldiği amaç ve değerler dizisinden bahseder, erdem ve mutluluğu ölçüt olarak tiyolojiler oluşturur, bu ideolojik bir yaklaşımdır. Fârâbî, ortaya koyduğu

73 *es-Siyasetü'l-Medeniye*, s 68., Canatan, İslâm Sosyolojisi, s 91.

74 Al-Hamdi, "İbn Khaldun: The Father of the Division of Labor", s 3.

75 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Hülâgü, *Fârâbî ve İbn Haldûn'da Devlet Düşüncesi*, s 104.

76 Yıldız, "İbn Haldûn'un Tarihselci Devlet Kuramı", s 40-41.

77 Mehmet Eröz, *İktisat Sosyolojisine Baslangıç*, Filiz Kitapevi, İstanbul 1982, s 32.

78 Canatan, *İslâm Sosyolojisi*, s 118.

79 Canatan, *İslâm Sosyolojisi*, s 123.

80 Arslan, "İbn Haldûn ve Fârâbî-İbn Sinâ'cı Medeni Siyaset Geleneği", s 61.

ideal toplumun gerçekleşebilmesi için, iyilik ve mutluluğun ne olduğunu bilen ve buna uygun yasalar koyan bir idarecinin, yani bir filozof veya peygamberin varlığını zorunlu görmektedir. Kısaca filozof veya peygamber, yasa koyucu egemen bir gücün başkanlığındaki⁸¹ fazıl toplumu, toplumsal örgütlenmenin en yetkin/ideal örneği olarak, fazıl toplum olarak görür.⁸²

Fârâbî ve İbn Haldûn her ikisi de toplum tipolojilerinde organizmacı bir yaklaşım ortaya koyarlar. Ancak Fârâbî toplumun örgütleniş biçimini organizmaya benzeterek açıklarken, İbn Haldûn toplumların doğuş, gelişim ve yıkılışını, yani toplumların ömrünü organizmaya benzetir.⁸³

Netice itibariyle, İbn Haldûn tarihte bizzat var olan toplum biçimleri üzerine odaklanır. İktisadi ve beşeri temellere vurgu yapar.⁸⁴ Kuzey Afrika'da hüküm süren sosyal ve ekonomik durumları gözleyerek açıklamalar getirmiştir.⁸⁵ Fârâbî ise bir yönüyle tarihsel toplumsal gerçekliğe dayanırken bir yönüyle ideal bir yapıyı öngörür.

İbn Haldûn egemenlik sistemlerinin kaynakları, ortaya çıkışları, gelişme ve ortadan kalkışlarını onları resmetmek için analiz ederken; Fârâbî ise bir yasallığa ulaşmak için aynı soruları sorar.⁸⁶ Bu nedenle Fârâbî'nin yaklaşımı yöntem olarak olandan ziyade olması gerekenle ilgilenmektedir.⁸⁷ Bu yaklaşım ideal bir gaye ve hedef belirlediğinden, normatif, idealist ve ütöpik bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Aynı zamanda toplumu şekillendirme amacı barındırdığından⁸⁸ daha çok bir toplum mühendisliği yaklaşımı gibi anlaşılmaya yakın iken, İbn Haldûn'un yaklaşımı ise olanı resmetmeye odaklandığından, herhangi bir ideal, ya da olması gereken yapıyı amaçlamadığından, "olan"la ilgili olduğundan daha çok bir tür toplumbilimi, sosyal felsefe ya da tarih felsefesi yaklaşımı olarak algılanabilir.

81 Arslan, "İbn Haldûn ve Fârâbî, İbn Sinâ'cı Medeni Siyaset Geleneği", s 54.

82 Yıldız, "İbn Haldûn'un Tarihselci Devlet Kuramı", *FLSF* 2010, sayı: 10, ss 25-55, s 44-45.

83 Yıldız, "İbn Haldûn'un Tarihselci Devlet Kuramı", s 44-45.

84 Ali Çaksu, "İdealler ve Gerçekler: İbn Haldûn'un Asabiyyet ve Siyasi İktidarı Meşrulaştırması", *Felsefe Dünyası*, 2007, Cilt: 2, Sayı: 46, s 139-140.

85 Masudul Alam Choudhury ve Bayu Silvia, "A Critique of Ibn Khaldun's Causality Concept", *JKAU: Islamic Econ.* 2008, cilt: 21, sayı: 1, s 50.

86 Arslan, "İbn Haldûn ve Fârâbî-İbn Sinâ'cı Medeni Siyaset Geleneği", s 67.

87 Canatan, *İslâm Sosyolojisi*, s 42.

88 Bkz: Haşşab, *İslâm Sosyolojisi*, s 104 ve diğerleri.

İBN HALDÛN'DA BİLGİ FELSEFESİ

Kamil SARITAS*

Giriş

Bilgi, genel anlamda bilen ile bilinen arasındaki üründür. Bilen, bilinen ve bilgi arasındaki ilişkinin, bilgi yönteminin, kaynağının, alanlarının, sınırlarının ve bilgi probleminin felsefi açıdan rasyonel, tutarlı ve kapsamlı bir şekilde araştırılıp değerlendirilmesine bilgi felsefesi denir. Bilgi felsefesi, insanın veya bilimin kendisini ve çevresini algılama, anlama ve anlamlandırma çabasının bir sonucu olarak ortaya çıkmış felsefi bir alandır. Bu alan, felsefenin temel ve merkezi alanını belirleyici bir tarza sahiptir. İbn Haldûn, bilgi felsefesiyle ilgili olarak bilginin yöntemi, kaynakları, alanları, sınırları ve değeri konularına değinmiştir.

İbn Haldûn'a göre bilgi, süje ve obje arasında statik değil, fonksiyonel bir özelliğe sahiptir.¹ İhtiyaç ve zaruret sevkiyle öğrenilir.² Bilgi, insanı diğer varlıklardan ayırıcı bir özelliğe sahiptir. Bu ayırıcı özellik İbn Haldûn'un kozmoloji ve ontoloji anlayışını da ilgilendirmektedir. Âlem maddî âlem (alemü'l-hiss), aklî âlem (alemü'l-fikr) ve ruhani âlem (alemü'r-rûh ve'l-melâike) olarak üç kısma ayrılır. Maddî âlemde yaşayan insan, cisim (maddî heykel) ve ruh (Rabbani latife) denilen iki parçadan mürekkeptir ve ruh, cisimle karışmış bir haldedir.³ İnsan zihni ve ruhu, hissî, aklî ve ruhanî âlemle ilgili kavrama yetisi yanında üç âlemin de merkezinde yer alır. İbn Haldûn'un ortaya koyduğu verilere baktığımızda genel anlamda ontolojik, kozmolojik ve epistemolojik görüşlerinin birbirlerini tamamladığını, bu nedenle ontoloji ve kozmolojiye dair görüşlerinin epistemoloji açısından okunması, hatta düşüncelerinin daha iyi anlamlandırılması için epistemolojisinin öncelenmesi gerektiğini ifade edebiliriz.

* Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

1 İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, MEB Yay., İstanbul 1997 C. 1, s. 6. İbn Haldûn'un *Mukaddime* adlı eserine *Mukaddime*, Türkçeye çevrilmiş tercümesine ise *Mukaddime* olarak işaret ettik.

2 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 99.

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

1. BİLGİ YÖNTEMİ

İbn Haldûn, kendi dönemine kadar gelen İslâmî düşünceyi dikkate almış, bununla yetinmeyerek düşünce tarihinde sosyoloji ve tarih felsefesi gibi yeni bilim alanlarının ortaya çıkmasına öncülük etmiştir. Birbirinden oldukça farklı alanları incelerken, toptancı bir bilgi anlayışı yerine, her bilim dalı için doğru olduğunu düşündüğü bir metot ileri sürerek verilerin meşruiyetini sorgulamıştır. Bu anlamda her alanın kendi içerisindeki bilgisel ve yöntemsel bütünlüğüne dikkat etmiş, araştırdığı konularda indirgemeci bakış açısından uzak durmuştur.

İbn Haldûn, bilginin, doğal şartlar, toplumsal değerler, geleneksel yapılar, iktisadî özellikler ve maddî şartlara uygunluğunu şart koşmuştur. Dolayısıyla mutlak olarak zihni/aklî imkanı yeterli yegane ölçüt görmeyip, "hâricî imkân"ı da gerekli görmüştür. Bu açıdan İbn Haldûn'un metodu, modern sosyolojinin toplumsal şartlara yaptığı vurguyla uygunluk arz etmektedir.⁴

İbn Haldûn, 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 bilgileri öğrenmeye başlamalıdır. İslâmî bilgileri bilmeyen kimse bu bilgiyi öğrenmeye yanaşmamalıdır.⁵ Buna göre dinî ilimleri zorunlu ilimler, felsefî ilimleri ise dinî bilgiler üzerine inşa edilebilecek ikincil ilimler olarak kabul ettiği ifade edilebilir.

Kelâm ve fıkıh âlimleri gibi kıyas metodunu "akliyyâtta istidlâl ve şer'iyâtta tevessül" için kullanmaktadır. Ancak onlardan farklı olarak, bununla yetinmeyerek sosyal alanda ve tümel kavramların oluşumunda⁶ da bu metoda başvurmuş, umrân ilmi çerçevesinde sosyal kanunlardan bahsederken kıyas metodunu en önemli bilgi vasıtalarından biri olarak kullanmıştır. Doğru bilgiye ulaşmada mukayese metodunu vazgeçilmez bir yöntem kabul etmiştir.

İbn Haldûn, zihnin yargılarının genel, tarihsel ve toplumsal vakaların tespitinde esas olarak tümevarıma (*istikrâ*) dayanmasına rağmen, dış dünyadaki nesnelere maddî-bireysel olmalarını,⁷ umrân ilmi çerçevesinde, insanın tarihte ve toplumsal hayattaki rolünün pasif değil, aktif olmasını da dikkate alarak, genellemelere gitmekten kaçınmıştır. Toplum-

4 Nurullah Ardic, *İbn Haldûn ve Weber'de Bilgi ve Bilim Sorunu*, DİVÂN İlmî Araştırmalar, C. 2, S. 15, 2003, s. 157-158.

5 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 3, s. 112.

6 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 3, s. 91.; İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, MEB Yay., İstanbul 1991 C. 2, s. 593.

7 Ahmet Arslan, *İbn Haldûn*, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 405-406.

sal hayatın kanunlarını ortaya koyarken, toplum tabiatının değişkenlik özelliğini gözden uzak tutmayan İbn Haldûn, genellemeler konusunda ihtiyatlı davranmakta, tümevarımlar yoluyla ulaştığı sonuçları “çoğunlukla”, “çok defa”, “muhtemelen”, “bir kısmı hariç” vb. formlarda hükümü umumileştirmeyi engelleyen lafızlarla ifade etmektedir. Bununla birlikte, özellikle asabiyet, din ve bunların etkileri gibi temel konular söz konusu olduğunda, zaman zaman kesin hükümler vermekten kaçınmadığı görülmektedir.⁸

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.⁹ İbn Haldûn empirist olması kastedilirken de bu düşünce ortaya konur. Ancak bilgi kaynaklarının alanları dikkate alınarak incelendiğinde, onun hangi alanda süje veya objeye öncelik verileceği konusunda, indirgemeci ve genelleyici bir tutumdan uzak durduğu ve bilginin elde edilmesi lehine süje ve obje bütünü üzerine bilgi felsefesini kurduğu düşünülebilir. Nitekim İbn Haldûn'un bilgi felsefesinin orijinalliği de bu düşüncesinde yatmaktadır.

İbn Haldûn, ilk bakışta kaynaklarda zikredilen olayların doğruluğundan şüphe etmiş, sonra da haberleri duyu, akıl, tecrübe ve vahye dayalı kriterler ışığında değerlendirmiştir. Bu anlamda “metodik şüphe” ve eleştirel anlayışa sahip olduğu söylenebilir. Bilgi yöntemini dikkate aldığımızda onun metodik şüphe anlayışı kendisine özgü olmakla birlikte, bilgi kaynakları ve sınırlılıkları açısından Gazâlî'nin yaklaşımıyla paralellik göstermektedir.¹⁰

Görüldüğü üzere İbn Haldûn 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. Epistemolojisi ve bilgi yöntemine ilişkin bu rasyonel tutumu daha sonraki yüzyıllarda ve günümüzde çok yönlü ve etkin bir düşünür olmasını sağlamıştır.

8 Ardiç, agm., s. 157-158.

9 Hüseyin Atay, *Kur'an'da Bilgi Teorisi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 26, Y. 1968, s. 160.

10 Gazâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, Tahk. Mahmud Bicü, Daru't-Takva, Dimaşk 2010.

2. BİLGİNİN İMKANI

Bilginin imkanı sorunu bilginin, kimin için, ne kadarının imkan dahilinde olduğunu incelemektedir. Biz, İbn Haldûn'un verdiği bilgiler bağlamında bilginin imkanını sûje çerçevesinde değerlendirdik. İbn Haldûn, sûje olarak Allah'ı, nefis sahibi insanı ve hayvanı tartışma konusu edinmiştir. İslâm felsefesi tarihinde Allah'ın mutlak, aşkın, sınırsız, zaman ve mekandan münezze olmasına, varlıkların ise zaman ve mekanla mukayyet olması, özgürlük ve kader problemlerini de içine alarak, Allah'ın tikelleri tikel olarak veya tümel olarak bilip bilmemesi meselesini gündeme getirmiştir. Meşşâî filozoflar (Fârâbî, İbn Sinâ), göklerde ve yerde zerre miktarı bir şeyin bile Allah'ın bilgisinden uzak kalmayacağını ifade etmişler, ancak Allah'ı değişkenlikten uzak tutmak için O'nun cüz'ileri küllî bir bilgi ile bileceğini öne sürmüşlerdir. Gazâlî'ye göre filozoflar, değişken varlıklar hakkındaki bilgilerin değişmesinin onu bilende de değişiklik meydana getireceği öncülünden hareketle, Allah'ın bilgisiyle beşerin bilgisini karıştırmışlardır. Gazâlî bu iddianın Allah'ın bilgisine noksanlık getireceği endişesi ile onları küfürle itham etmiştir.¹¹ Bu tartışmada İbn Haldûn, Allah'ın her nesneyi bildiği görüşündedir.¹² O, her nesnenin künhünü bilici, bütün ilimlerin kaynağı ve ihata edicisidir.¹³ Ayrıca kişilere bilmediklerini öğreten de O'dur.¹⁴ İlimlerin bir kısmı, talim vasıtasıyla elde edilse de, bütün ilimlerin kaynağı Allah'tır.¹⁵ Bu konuda Gazâlî ile aynı görüştedir, ancak filozofları dinî bir jargonla suçlamamıştır.

Bilgilerin kaynağı Allah olduğuna göre, insana nasıl bir bilme kapasitesi vermiştir? İbn Haldûn'a göre Allah'ın mutlak bilgisine nazaran insanın bilgi kapasitesi sınırlı ve eksiktir.¹⁶ Ancak bu, insanın bir şey bilemeyeceği anlamına gelmemelidir. Zira insanın kapasitesi sınırlı bile olsa, ilimleri ve ürünleri (es-sanâî'u) idrak edebilecek düşünceye sahip olarak yaratılmıştır.¹⁷ Bu da insanın bilkuvve bilme kapasitesiyle dünyaya geldiğini göstermektedir.

Bilkuvve bilme kapasitesi ile yaratılan insanın, ruhani ve cismani varlıkların bütün kısımlarını idrak etmesi imkansızdır. Zira İnsanın idrakle-

11 Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehafütü'l-Felâsife)*, çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yay., İstanbul 1981, s. 127. İbn Rüşd'e göre Tanrı'nın bilgisi yalnızca bizim tekillere ilişkin bilgilerimizden değil, bizim kendileri aracılığıyla bilgi ortaya koyduğumuz tümellerden de farklıdır. Onun bilgisi ne tümel ne tekil diye nitelenebilir. Averroes, *Tahafut al-Tahafut*, çev. Simon van den Bergh, Cambridge University Press, Cambridge 1987, s. 345. Bu nedenle İbn Rüşd'ün Allah'ın bilgisi konusunda Fârâbî ve İbn Sinâ'dan farklı düşündüğü görülmür.

12 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 3.

13 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 77-78.

14 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 3, s. 89.

15 İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 112.

16 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 77-78.

17 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 3, s. 92.

ri yaratılmıştır. Allah'ın ilmi çok geniş, yarattığı varlıklar sayısızdır. Varlıklar ise insanın idraki ile sınırlı değildir.¹⁸ Bu yüzden insan, varlıklardaki bütün sır ve hikmetleri bilecek derecede bilgi sahibi değildir.¹⁹ Ayrıca Yaratan bize kendi hakikatının özünü bildirmemiştir. O, sınırimızın (tavr) üstündedir.²⁰ Bu nedenlerle eşyanın ve Tanrı'nın hakikatini ve mahiyetini tam olarak kavrayamayız. Bu noktada İbn Haldûn'un düşünceleri Fârâbî'nin düşünceleriyle paralellik arz etmektedir.²¹

Süje olup olmadığı tartışılan hayvanlara gelince, hayvanlarda görülen akılvari davranışlar, fikir ve düşünce mahsulü olmayıp, Allah'ın ilhamıyla gerçekleşmektedir.²² Bazı hayvanlar anlayış ve duyuları itibarıyla insan derecesine yükselmiş ise de fikir ve düşüncede insan derecesine ulaşma imkanına sahip değildir.²³ Hayvan ve insan duyularından dolayı tikel bilgilere sahip olur iken, insan artı olarak akli sayesinde tümel bilgilere de sahip olur.

Buna göre İbn Haldûn, Allah'ın mutlak âlim ve ilmin kaynağı olduğunu, insanın kapasitesinin ise sınırlı olduğunu ileri sürerek, epistemolojisini yaratan ve öğreten çerçevesinde, teolojik merkezli olarak tasavvur etmiştir.

3. BİLGİ KAYNAKLARI VE ALANLARI

İbn Haldûn'a göre insan hissî âlem, akli âlem ve ruhani âlemle ilgili bilgi edinebilir. Hissî âlemin bilgi edinim alanı olmasında insanla hayvan birbirine eşittir. Akıl âleminde nefis ve nefse ait akıl ve düşünme özelliğinin olmasıyla insan hayvandan farklılaşır. Ruhani âlem ise insanın akıyla idrak edemeyeceği melekler ve ruhani varlıklar âlemidir. İnsan, bu âleme peygamberler vasıtasıyla girebilmekte ve bir de ruhani âlemde kendisine gelen nefis bu âleme kısmen nüfuz edebilmektedir. Nefis, ruhani âlemde 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 âlemde bir şeyler öğrenebilir.²⁴

18 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 3, s. 64, 184.

19 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 2, s. 518.

20 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 3, s. 30-31.

21 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 birtakım özelliklere ve arazlara sahip olmalarından dolayı eşyayı bilebilir. Fârâbî, *Ta'likât*, Haydarabat 1346, s. 4.

22 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 97.

23 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 231.

24 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 2, s. 343.; Mina Ahmed Ebu Zeyd, *el-Fikru'l-Kelami Inde İbn Haldûn*, el-Müessesetü'l-Câmi'a, Beyrut 1997, s. 19.; Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul 1992, s. 197-204.

Bu verilerden, bilgi edinim alanının hissî, akli ve ruhanî âlemdeki objeler, bilgi kaynaklarının ise duyu, 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

İbn Haldûn'a göre bilgi kaynaklarının ilki zahiri denilen beş duyu (el-hissu'z-zâhir)dur.²⁵ Zahiri duyular, cisim âleminde duyduklarını 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, hayal kuvvesi vehim kuvvesine, vehim kuvvesi de 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, anlamak üzere tikel bilgileri kullanır. Batınî duyuların beşincisi olan müfekkire kuvvesi ise verilerin tamamını fikir kuvvesine ulaştırır. Fikir kuvvesi harekete geçirerek düşünmek ve ayırt etmek üzere bilgiyi akıl kuvvesine gönderir.²⁶ Bilginin akıl kuvvesine gönderilmesiyle duyuların etkinliği sona erer. İbn Haldûn'un bilgi felsefesinde zahiri ve batınî duyuların bilgi edinim süreci, hafıza ve külli suretlerin oluşumu detaylı olarak düşünüldüğünde, İslâm filozofları gibi, modern psikolojinin bellek kuramlarına işaret ettiği görülmektedir.²⁷

İbn Haldûn, zahiri duyular gibi batınî duyuların da cismani bir özelliğe sahip olduğunu düşünmüş ve onlar için bir mekan tasarlamıştır. Ona göre beynin iç kısmının ön tarafındaki bölme hafıza, arka tarafındaki bölme hayal kuvvesine aittir. Müfekkire kuvvesi ise beynin orta kısmında yer alır.²⁸ İbn Haldûn, hiss-i müşterek ve hayal kuvvesinin mahalline ise işaret etmemiştir.

İbn Haldûn duyu ve deneylerin bilgi edinim alanının, cisimler dünyası,²⁹ gündelik olaylar, doğa felsefinin kapsamına giren konular, umrân ilmine dair değerlendirmeler, siyaset felsefesinin dayandığı noktalar, feleklerin hareketi ve unsurlarının eserleriyle ilgili hususlar olduğunu kabul etmiştir.³⁰ Zira umrân ve siyaset nazariyesine, cemiyet ve içtimai hadiselerin

25 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 166.; İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 264.

26 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 154-155.

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

28 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 154-155.

29 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 2, s. 443.

30 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 152-153.; Murteza Bedir, *İbn Haldûn'un Gözüyle Nakli İlimler*, İSAM, Uluslararası Sempozyum Geçmişten Geleceğe İbn Haldûn İstanbul 3-4 Haziran 2006 s. 230.

kökenlerine dair görüşleri natüralist ve ampirist karakterdedir. Böyle olduğu için de onun siyaset nazariyesinde lojik ve teolojik fikirlerin etkisi olmadığı gibi rasyonalist akımın da etkisi görülmez. Bu bakımdan, çoğu rasyonalist olan Ortaçağ düşünürlerinden farklı düşünmüştür.³¹

İbn Haldûn, 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 yetişmeyecek kadar uzun yüzyılların ve zamanların geçmesini beklemek gerekir.³²

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 olurlar. Bunun nedeni zahiri duyuların cismani olmaları ve nefs-i natıkanın kendilerini sık kullanmalarından dolayı yorulmalarıdır. Aslında nefs bedenden soyutlanma istidadını haiz olsa da, yorulmuş olan bu duyular, nefs-i natıkayı örter³³ ve zaman zaman ruhun bilgi ediniminin önüne geçer.

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

3.2. Akıl

Günlük yaşamda sıkça kullandığımız gibi, İbn Haldûn'a göre insan aklıyla diğer varlıklardan ayrılır. Aklın algılaması ve tercihleriyle yaşamını devam ettirir. Akıl, fitrattaki iyi huyları yönlendirir. İnsanın duyu ve akıl âlemiyle ilişkisi neticesinde temyizî, tecrübi ve nazari akıl olarak üç çeşit akıl ortaya çıkar. 'Temyizi akıl' fiilleri muntazam bir hale getirir ve bir bilgiyi hemcinsinden ayırt eder. Temyizi aklın meydana getirdiği bilgiler sonucu ortaya çıkan akla ise tecrübi akıl denir. İnsan kendi başına yaşarken kendisinde gelişen temyizi akıl, sosyal yaşamda tecrübi 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 et-

31 Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, Ülken Yay., İstanbul 2005, s. 225-226.

32 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 3, s. 187.

33 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 163-164.

meye de nazari akıl adı verilir. Nazari akıl, temyizi ve tecrübi aklın yetkinleşmesi, duyu âlemindeki sebep-sonuç ilişkilerini takip etme yoluyla gelişir.³⁴ Temyizi ve tecrübi aklın ortaya koyduğu bilgi ameli bilgi, nazari aklın ise nazari bilgi olarak ifade edilebilir. Ayrıca aklın bilgi olarak isimlendirilmesi, ontolojik varlığının olmadığını ve cevher değil de araz olarak düşünüldüğünü göstermektedir.

İbn Haldûn, nazari aklın maddî âlem³⁵, mantuksal bilgilerin ortaya konulması³⁶, tümel kavramların oluşumu³⁷ ve ahlak alanında³⁸ yetkin bir öge olduğunu kabul etse de, metafizik alanda sınırlı bir yeti olduğunu vurgulamıştır.³⁹ Akıl her şeyi bilemez. Bu, akli ve onun idrakini küçültmek anlamına gelmez. Akıl doğru bir ölçüttür (mizân) ve hükümleri kesin (yakîn) olduğundan, onlarda yalan yoktur. Ancak akılla Allah'ın birliği, ahiret, nübüvvet ve ilahi sıfatların mahiyetini ölçmeye kalkışmamak 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.⁴⁰ İnsanın bu konuda akli olarak doğru olduğu kanıtlanmış veya kanıtlanabilir bir şey söylemesi mümkün değildir. O zaman ilahiyat konuları akılla ispatlanabilir veya reddedilebilir konular değildir.⁴¹

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 (makuller) ancak idrak edilebilecek şeylerden tecrit edilebilir. Ayrıca ruhani zatlarla aramızda perde bulunduğu için onları idrak etmek mümkün değil. O zaman nerede kaldı ki onlardan başka mahiyetler tecrit etmek imkanını bulalım. Bundan dolayı onlar hakkında delil ve buhranlar ileri

34 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 2, s. 343.; İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2008, C. 2, s. 775.; Bedir, agm., s. 226-227. Şahidin gaibe delil getirilmesi kelâmî akıl yürütmenin dikkate alındığını göstermektedir. Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib Bâkılânî, *et-Temhîd*, Neşr. Richard Joseph McCarthy, Beyrut 1957 s. 12.; Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, İstanbul 1999 s.191.

35 İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. S. Uludağ, C. 2, s. 440-444.

36 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 19.

37 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 3, s. 91. Küllilerin ve kavramların oluşum sürecini realist bir bakış açısıyla değerlendirmiştir.

38 İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 39.

39 Bedir, agm., s. 227.

40 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 3, s. 26.

41 Tahsin Görgün, "İbn Haldûn", TDV İslâm Ansiklopedisi, TDV Yay., İstanbul 1999 C. 19, s 553.

sürecek durumda ve toplu bir surette olsa bile, bunları ispat edecek kudrette değiliz.⁴²

Maddi âlem, küllilerin oluşumu ve ahlak alanında etkin olan akıl, du-yularla ilişkisinde, du-yular aklın kavramasına yardımcı olur iken,⁴³ akıl da du-yuların verilerini kuvvetlendirir ve pekiştirir.⁴⁴ Bu nedenle akıl ve du-yu arasında zıtlık yerine öncelik ve sonralık hiyerarşisi vardır. Nitekim nefis de bilgi kaynağı olarak aklın bir ötesinde yer almaktadır.

3.3. Nefs

Nefs, bir idrak kuvvesidir. Ruhani âlemden gönderilmiş Rabbani bir latifedir. Şeriatta bazen ruh, bazen kalp ve bazen akıl diye tabir edilmiştir. Her ne kadar bu Rabbani latifeyi ifade eden kelimeler aynı manayı ifade etseler de, bunların delalet ettiği başka manalar da vardır. İbn Haldûn'a göre bu konuda daha fazla bilgi edinmek isteyenler Gazâlî'nin eserlerine bakabilirler.⁴⁵

İbn Haldûn'a göre nefis, du-yu kuvveleri ile bilinen nesnelere tekrar tekrar idrak etmek ve yeni bilgiler edinmekle kuvveden fiile çıkarak bilfiil mevcut olur. Bilfiil mevcut olduktan sonra nazari kuvve (akıl) ile delillerden onların delalet ettikleri manaları idrake alışmak suretiyle bilfiil idrak ve sırf akıl şeklini alır, ruhani bir varlık olur ve varlığı kemal derecesini bulur.⁴⁶ Nefs, bilgi edinirken du-yuları ve aklı kullanır, ancak aklı aşan bir boyuta ulaşır. Bu boyut zahiri du-yulardan ve bedenden soyutlanmakla gerçekleşir. Nefs, soyutlanmanın sonucu olarak madde ve beden ile ilgilerini bilfiil keserek idrak etmek için ruhani âleme yükselir.⁴⁷ Bundan sonra kendine özgü bilgi kazanımı başlar. Nefs, zahiri du-yulardan ve maddi bağlardan soyutlandığı oranda gaybi şeyleri idrak eder. İstidadı sayesinde bir şeyler idrak ettikten sonra da bedene döner. Nefs, bedende bulunduğu müddetçe, edindiği bilgileri cismani kuvvelerle tasarruf eder.⁴⁸

Nefsin bilgi edinmesinin ön şartı olan du-yu ve akıl, nefis bilgi edinirken edinime yardımcı kuvve olarak, sonra da nefsin 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 nefsten oluşmuş bir varlık olduğu dikkate alınmak zorundadır.

42 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 3, s. 182.

43 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 2, s. 332-333.; İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 2, s. 438-440.

44 İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 82-84.

45 İbn Haldûn, *age.*, s. 102.

46 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 2, s. 332-333.; İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 2, s. 438-440.

47 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 154-155.

48 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 3, s. 66-67.

İbn Haldûn'a göre bilgi ve iktibasların ruhta bir anda meydana gelmesi, nefsin bilkuvve ruhani olup, beden ile onun duyu, sezîş ve anlayış kuvvelerinin nefsin kuvvesini tamamlayıcı olmasından ileri gelmiştir. Nefsin bedene bağılılığı ancak bir taalluktan ibaret olup, nefsin bilfiil varlığı mükemmeldir. Ruhsal açıdan nefis yüksek âleme mensup meleklerden aşağı derecededir. Çünkü melekler beden ve onun sezîş ve anlayış kuvveleri ve başka maddi kuvvelerle şahıslarını tekâmül ettiren varlıklardan değildir. Ancak nefsin varlığı da bilfiil olduğundan kendine özgü olarak melekler gibi yükselme istidadına sahiptir.⁴⁹

Melekler âlemine yükselme kuvvesine sahip olan insan nefsi, neveleri itibariyle bir ise de özellikleri bakımından birbirinden farklılık arz eder.⁵⁰ İbn Haldûn'un verdiği bilgiler çerçevesinde ve gayeleri açısından beşeri nefislerin dört kısma ayrılabileceğini düşündük:

Birinci sınıf nefis, erdemsizliğe 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 itibariyle ruhani idrak derecesine erişmekten acizdirler.⁵¹ İkinci sınıf, nefsin kuvvetiyle veya şeytanın yardımıyla varlıklar hakkında bilgi edinen kahin ve benzerlerinin sınıfıdır.⁵² Üçüncü sınıf nefisler, Allah'ın yaratmış olduğu tabii hallerinde kalarak, muhtaç oldukları ilim ve ruhani bilgilerin nurları ile aydınlanmış erdemli kimselerin nefisleridir.⁵³ Dördüncü sınıf ise ilahi hitaba nail olan peygamberlerin nefisleridir.⁵⁴ İbn Haldûn, ikinci sınıf ve üçüncü sınıf nefsin bilgiye ulaşmasını peygamber örneğinden hareket ederek açıklamıştır. Ona göre peygamber örneğine dikkat edilirse beşerin tabiatında cismanilikten ruhaniyete ve beşerilikten melekliğe yükselme istidadının var olduğu görülür. Bu özelliğin peygamberde olması, diğer insanlarda da bu özelliğin var olmasını gerektirir. Bu şekildeki kişilerin nefisleri de peygamberler gibi istedikleri zaman, beden ile ilişkili olan iş ve hallerden sıyrılarak tabii istidatları ile manevi âlemlere yükselme imkanına sahiptirler.⁵⁵ İbn Haldûn'un nefsi bilgiyi vahiy noktasından ele alması, bu tarz bilgilerin meşruluğuna yönelik olumlu kanaatlerin oluşmasına yol açmıştır.

49 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 162.; İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 252.

50 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 3, s. 109.

51 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 155.

52 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 3, s. 110.

53 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 155-156.

54 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 156.; İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. S. Uludağ, C. 2, s. 438-441.

55 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 158-159.

3.3.1. Vahiy

Vahyin önemli bir bilgi kaynağı olduğunu söyleyen İbn Haldûn'a göre, ilim derecelerinin en üstünü olan bu bilgi kaynağıyla sadece peygamber bilgi edinebilir.⁵⁶ Vahyin zuhur ettiği anlarda peygamber, riyazet gibi dış sebep ve vasıtalara muhtaç olmadan beden ve yanlarında bulunanlardan büsbütün ilgisini keserek, nefislerinden de sıyrılarak ruhani âleme yönelir ve meleklik halini alır. Bir anda göz açıp kapayıncaya kadar kutsi âlemlere ulaşır. Allah'ın itikat, amel ve ahlaka dair 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 görünen melek aracılığıyla Allah tarafından vahyedilen hükümlere muhatap olur. Bu cezbe hali gittiğinde vahyedilen ayetleri kavramış olarak⁵⁷ duyusal dünyaya döner.

İslâm düşüncesinde Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd akıl ve vahyin, bununla ilgili olarak akli bilgilerle vahyi bilgilerin farklı boyutlarda da olsa birbiriyle uzlaşmakta olduğunu iddia ederken, Gazâlî akıl ve vahyin alan itibarıyla birbirine zıt olduğunu ve uzlaşamayacağını iddia etmektedir. İbn Haldûn'a 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.⁵⁸ Nakli ilimlerinin temellendirilmesi noktasında, nakli ilimlerde akıldan yardım alınır, ancak akla dayanılmaz.

Akıl ve vahiy ilişkisi konusunda İbn Haldûn, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün metafizik bilgi sistemine karşı radikal bir tutum sergilemiştir.⁵⁹ Ona göre filozofların savunduğu anlamda akıl, vahyin alanını terk ederse, şeylerin bütününe bileceği iddiasını bırakacaktır. Ancak buna karşılık kendisini duyusalla, tabii alanla sınırlayacak, dolayısıyla herkes tarafından tahkik edilmesi mümkün, kabul edilmesi gereken ilmi önermelere sahip olarak alanına tam bir sağlamlık kazandıracaktır. Bu iddiayı bırakmazsa, duyusaldan duyular üstüne geçmeye çalışacak, bu sefer de doğrulanamayacak, şüpheli birtakım önermeler içerecektir. Felsefe zorunlu olarak iki seçenektен birini seçmelidir.⁶⁰ İbn Haldûn, birinci seçeneğin

56 İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 107.

57 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 156-157.

58 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 2, s. 358.; İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 2, s. 455.; Bedir, agm., s.229.

59 Bedir, agm., s. 227.

60 Arslan, *age.*, s. 486-487.

doğru olduğunu düşünerek, onun seçilmesi gerektiğini düşünmektedir. O zaman akıl, naklin alanına karışmazken, nakil de kendisini sadece şeriatın verdiği haberlerle sınırlandırmalıdır.⁶¹ Yani nakil de aklın bilgi alanına müdahale etmemelidir.

İbn Haldûn'a göre şer'i işlerde niçin akla başvurulmaz? Şer'i ilimler ilahi nurlardan istifade etmektedir. Şâri' her şeyi kuşattığından dolayı, şer'i delil ve bilgiler, nazari delillerden üstün ve onları da ihata etmiştir. Bizim vazifemiz Şâri'in ihsan ettiği ilahi bilgileri kendi idrak ve bilgileri-mize tercih etmek, bu ilahi bilgilere güvenmek, akli delillerle nakli deliller birbirine uymazsa, akli bir tarafa atarak, emredilmiş olan hüküm ve inancın doğruluğuna inanmaktır. Bu hüküm ve inançlardan anlayamadıklarımız hakkında ise susmaktır. Ya da mütekellimler gibi dinden sapanların kendilerinin akli olan bidatlerine karşı, akideleri müdafaa etmek için akli delillerle itiraz etmektir.⁶² Buna göre dinî konularda sadece akli olan itirazlara karşı akli deliller ileri sürmek makul sayılabilir, yoksa zorunlu olmadıkça doğru tutum inanmak ve susmaktır.

Fakat İbn Haldûn'un genel anlamda ayet ve hadisleri yorumlamasına baktığımızda, bu tutumunun doğru olmadığı görülmektedir. Eğer nassı anlama çabasında sadece inanma ve susmayı tercih etse idi tevile başvurmazdı. Aslında alanlarının farklılığından dolayı akıl ve vahiy arasında bir çatışma görmese de, böyle bir durum zâhiren vukû bulduğunda vahyin yanlış yorumlandığını ileri sürerek, kendi yorumunun doğruluğunu iddia etmektedir. Ancak diğer taraftan, bugünkü modern aklın kabul etmekte zorlanacağı birçok konuda Selefî ve Hanbelî mantıkla vahyi esas alarak, tereddütsüz kabul ettiği de bir vakıadır. Dolayısıyla söz konusu yorum anlayışı sebebiyle İbn Haldûn'u "nakli akla tâbi kılarak tevîl eden bir akılcı" olarak nitelemek doğru olmadığı gibi,⁶³ akli tamamen nakle tabi kıldığını söylemek de mümkün değildir. Buna göre İbn Haldûn'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 edebiliriz.

Akl ve vahiy tartışmasında İbn Haldûn, Fârâbî, İbn Sinâ ve İbn Rüşd'den farklı düşünmüş⁶⁴, vahyi ve akli bütünleştirmekten kaçınmış, aklın ve naklin birbirine indirgenemez farklı bilgi alanları olduğuna vurgu yaparak, onları kesin bir şekilde birbirinden ayırmıştır. Bu yüzden felsefe

61 Arslan, *age.*, s. 486-487.

62 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 3, s. 106-107.

63 Ardiç, *agm.*, s. 163-164.

64 Hidayet Peker, *Fârâbî ve İbn Sinâ'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.

ve vahiy arasında ne uyumun ne de çatışmanın, yapıları gereği mümkün olmadığı tespit edilebilir. Ayrıca aklın alanını, hissi ve aklı âlemle, vahiy alanını ruhani âlemle sınırlamış, akıl ve vahyin alanlarının orijin ve fonksiyonel açıdan farklı olduğunu ileri sürmüştür. Gazâlî, dinî konularda akli kullanarak yanlış yorum ve çıkarımlar yapan filozofları, kendi bakış açısı ve siyasi konjonktür gereği, epistemolojiyi de ortaya koyarak küfür ve bidatçılıkla suçlarken,⁶⁵ İbn Haldûn, onları epistemolojik açıdan eleştirmiş, ancak küfürle itham etmemiştir.⁶⁶ Dinî argümanlara değinse de bütûn eleştirilerini bilgi felsefesi çerçevesinde değerlendirmiştir.

3.3.2. Keşf

İbn Haldûn'a göre tasavvufta riyazet, zikir ve mücâhede ile mutasavvıfın kalbi temizlenince gaybi bilgilere ulaşılır. Gaybi bilgilerin kalbe doğmasına keşf denir.⁶⁷ İbn Haldûn keşfi bilginin mevcudiyetini rüya ile ispat eder ve rüyayı keşfi bilgi tarzının muteber ve doğruluğuna şahitlik eden açık deliller olarak görür.⁶⁸ Keşfi bilgi ve vahyin açıklanmasında rüyadan hareket edilmesi Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın rüya görüşlerini hatırlatmaktadır.

İbn Haldûn mücâhedenin meşruiyetini sorgularken, onun keşf için yapılmasını hoş karşılamayıp mahzurlu görmüştür.⁶⁹ Bu nedenle keşf yoluyla bilgi edinmenin mutasavvıfların sadece bir kısmının ilgi odağı olduğunu ifade etmiştir.

İbn Haldûn'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 âlemlere ulaşarak, o âlemlerin hallerini anlamak imkanı meydana gelir. Nefs bu dereceye yükseldikten sonra birtakım ilahi bilgilere ve birçok gaybi sırlara vakıf olur, meleklerin ufuk ve çevresi olan yüksek âlemlere ulaşır. Bu hal, nefisleriyle mücadele edenlerin birçoğunda bulunur.⁷⁰

İlhami bilginin (maddi ve bedeni) bulanıklıklardan arınma ve saf hale gelme konusundaki mertebeleri muhtelifdir. Bu mertebelerin ilkinde muhâdara denir. Muhâdara derecesi hicap perdelerinin sonu, keşif mertebesinin ilkidir. Ondan sonra mükâşefe derecesi, daha sonra da mü-

65 Mustafa Yıldız, *Gazâlî'nin Akıl Eleştirisi*, TYB Akademi, Dil Edebiyat ve Sosyal Bilgiler Dergisi, Y. 1, S. 1, Ocak 2011, s. 72-75.

66 Muhammed Abdullah İnan, *İbn Haldûn Hayatuhu ve Turâsuhu'l-Fikri*, Kahire 1933, s. 148-150.

67 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 171.

68 İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 107, 109.

69 İbn Haldûn, *age.*, s. 147.

70 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 3, s. 52-53.; İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 2, s. 545-546.

şahede derecesi gelir. Müşahede derecesi, benliğin eseri tamamen yok olduğu zaman meydana gelir.⁷¹ Buna göre benliğin yok olmasıyla keşfi bilgiye ulaşılır.

Duyusal olandan sıyrılmamanın belirli bir egzersizle meydana geldiğini söylemek, bir anlamda mistik tecrübenin Müslümanlar dışında da imkânına işaret etmektedir.⁷² Ancak İbn Haldûn'a göre keşfi bilginin doğru ve güvenilir olması için, keşf mücâhededinde kişi takva ehli olmalı, istikamet üzere olmalı, Allah'a giden yolu kat etmiş doğru bir şeyhi rehber edinmeli, halvete çekilmeli ve sağlam bir iradeye sahip olmalıdır.⁷³ Riyazet ve zikir de yapmalıdır. 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.⁷⁴ Buna göre mücâhede asıl gaye keşfi bilgiye ulaşmak olmamalı, ancak ulaşmak istenirse de doğru ve güvenilir bilgi için, İslâm'a özgü şartlar yerine getirilmelidir. Şartlar yerine getirilmediği için simyacıların ve gayr-i Müslimlerin keşifleri bilinen şeylerin hakikatleri olmaktan ziyade, kendi kanaatlerinin zuhurdur.⁷⁵

Tasavvuf ehlerinden şartları yerine getirenler bilgileri Allah'ın yardımıyla alırlar. Bu nedenle onların elde ettikleri bilgiler sihir nevinden sayılmaz. Çünkü sûfilerin 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.⁷⁶

Allah'ın yardımıyla her şeyin gerçeği keşf ehli veli insanların tabiatlarında resmedilmiştir. Bunların bilgi daireleri çok geniş olup, bunlar duyu ve hayal vasıtasıyla bildiklerine, üstelik birçok gizli sırlara vakıf olurlar ve ilahi bilgileri elde ederler. Bunların daldıkları iç müşahedeleri bilgi ve buluştan ibaret olup sınırı, başlangıcı ve sonu olmadığından⁷⁷ başkasının idrak edemediği hakikatleri idrak ettikleri gibi, birçok olay ve hadiseleri de vukuundan önce bilirler.⁷⁸ Ayrıca nübüvvet, vahiy, kadir gecesi, keramet, cennet ve cehennem mahiyeti gibi konuların hakikatine dair bilgi edinirler.⁷⁹ Ölmeden önce, ölüm sonrası hâsıl olacak şeyler veya ona

71 İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 118.

72 Bedir, agm., s. 228-229.

73 İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 132-135.

74 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 171.

75 İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 134.

76 Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 3, s. 116.

77 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 155-156.

78 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 3, s. 52-53.; İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 2, s. 545-546.

79 İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 151.

yakın hususlar vaki olur.⁸⁰ Ancak ölümden sonra daha ziyade bir keşf ve vuzuh vaki olur. Bu derece bir keşfin ve vuzuhun dünyada iken vaki olmasına beden engel olur. Ahiretteki keşf ve vuzuh görülen şey mesabesinde olur.⁸¹

İbn Haldûn'a göre, gayb âleminin hakikat ve keşfine ilişkin söylenenler, müteşâbih bir alan olup burada elde edilen bulgular sübjektif olduğundan, aynı tecrübeye sahip olmayanlar tarafından anlaşılabilir. Ayrıca elde edilen veriler metafizik alana ait olduğu için de, bunların ifade edilmesi için "dil" yeterli değildir. Bu kapsamda bazı mutasavvıfların tasavvufi tecrübenin sonucu olarak ortaya çıkan perdenin açılmasına duydukları ilgi doğru değildir.⁸²

Kesbî ilmin zarureti his, vahiy ile hâsıl olan bilginin zarureti dinen malumdur. Fakat ilhamla hâsıl olan ilmi tasdik ve kabul hemen hemen bir vicdan işidir.⁸³ Keşfi bilgi vicdani olduğu için de doğrulanması çok zordur. Bu nedenle keşfi bilgiler, vahye zıt olmamak kaydıyla metafiziksel sorunların anlaşılmasına katkı sağlayabilir, ancak bireysel bilgi olarak değerlendirilmek zorundadır.

3.3.3. Rüya

Rüya, ruhani bir şey olup, onun hakikatine nefis-i natıka vakıf olur. Rüya, uykuda iken ruhun manalar âlemine dalması sonucunda, gaip ten kendisine akseden varlıkların şekil ve suretini bir anda görmekten ibarettir.⁸⁴ 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. Allah, bu zahiri perdeleri ortadan kaldırmak üzere uykuyu insanlar için tabii ve yaratılışlarından gelen bir özellik kılmıştır.⁸⁵

İbn Haldûn'a göre kişi, uyku halinde beden, maddi şeyler ve batınî kuvvelerle ilişkisini kestiğinden, diğer ruhanî varlıklar gibi bir varlık haline gelir. Bu şekilde gaybi âleme yöneldiğinde, melekleri ve diğer latif cisimleri manevi idrakle müşahede eder. Ruh, rüyada vasıtasız olarak bizzat telakki ettiği gaybi bilgileri müşahede ettikten sonra hayal kuvvesine

80 İbn Haldûn, *age.*, s. 132.

81 İbn Haldûn, *age.*, s. 115.

82 Bedir, *agm.*, s. 229.

83 İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 107.

84 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 161-164.

85 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 162-163. Rüyanın faal akıl değil de tabii ve psikolojik egzersizler sonucu ortaya çıktığını ifade etmesi Fârâbî, İbn Sinâ ve İbn Rüşd çizgisinden ziyade Kindî çizgisini yansıtmaktadır. Atilla Arkan, Kindî ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Y. 2004, S. 12, s.51-52.

sunar.⁸⁶ 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.⁸⁷ Hayal kuvvesi gaipten 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.⁸⁸

Rüya yoluyla bilgi edinme, rüyanın nasıl yorumlanacağına bağlıdır. Rüyada görülen şeylerin bir kısmı aşikâr 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.⁸⁹ Ayrıca ruhun rüyadaki iktibası zayıf, birbirine karışık ve benzer bir halde olup, hayaldeki misali açık değil ise bu benzeşiş ve karışıklığından dolayı rüya yine yorumlanmaya muhtaçtır.⁹⁰ Ruh ya açık ya temsili bir şekilde veya hikâye (yansıtma) yolu ile emir âleminden birtakım idrakler alır. Bu nevi idraklerin doğru olduğuna, uyanık iken vaka haline gelmeleri şahitlik eder.⁹¹

İbn Haldûn, 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.⁹² Gazâlî'de aynı düşünceden hareket etmektedir.⁹³ Rüyadan vahyin ve ilhamın hakikatine gitme ameliyesi, uykuda iken mümkün olanın uyanık iken de mümkün olması düşünceleri, Gazâlî'den önce Fârâbî ve İbn Sînâ'nın rüya ve vahiy görüşünü yansıtmaktadır.⁹⁴

3.3.4. Kehanet Sihir Tılsım

İbn Haldûn'a göre kehanet, sihir ve tılsım herhangi bir vasitanın yardımı olmadan veyahut semavî kuvvelerin yardımıyla, beşeri nefislerin unsurlar âlemine tesir etme kudret ve istidadını bildiren bilgi türleridir.⁹⁵

86 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 161-164.; İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 251-257.

87 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 3, s. 67.; İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 2, s. 564-565.

88 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 161-164.; İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 251-257. İbn Sînâ'da da rüya olayında muhayyile gücü etkindir. Ancak muhayyileye etki eden faal akıldır. Peker, agm., s. 173. İbn Haldûn'da ise insanın kendi nefsi etkindir. Faal akıldan bilgi alma olayı yoktur. İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 3, s.178 vd.

89 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 3, s. 67.; İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 2, s. 564.

90 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 161.

91 İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 107.

92 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 164-165.

93 Mehmet Vural, *Gazâlî Epistemolojisinde Sezgi ve İlham*, Ed. Ethem Cebecioğlu, Tasavvuf İlimi Akademik Araştırma Dergisi, C. 3, S. 9 Ankara 2002 s.184.

94 Peker, agm. s. 157-176.

95 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 3, s. 108.

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 yönelidiklerinde kendilerine remz ve işaret yoluyla anlatıldığını iddia ederler.⁹⁶ Rüyada hayal kuvvesi fonksiyonel iken, kehanet, sihir ve tılsımda hiss-i müşterek etkindir.

Kehanet, sihir, tılsım ve hokkabazlığa sahip nefislerin hiss-i müşterekleri işlevseldir. Ancak kişilerin hayal kuvvelerine etki etmeye çalışırlar. 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 bağlar, bahçeler ve saraylar gibi nesnelere görmüş gibi olurlar. Halbuki olmuş bir şey yoktur. 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 ibadetle; alçaklık ve küçüklük göstererek, feleklere, yıldızlara, yüce âlemlere ve şeytanlara yönelmekten ibarettir.⁹⁷

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 rüyada görmekten daha kuvvetlidir.⁹⁸

Yine nefis açısından dördüncü sınıf nefse sahip olan peygamberlerle kahinleri mukayese ettiğimizde, peygamberlere nispeten kahin sınıfının kuvvet ve kudreti yaratılış itibariyle 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 tikel işlere hasredilmiştir.⁹⁹ Bu nedenle kahinlerin tikelleri olan şeyleri bilmenin vasıtası olan hayal kuvvesi son derece işlek olur. Hayal, uyku ve uyanık hallerde tikelle-re tamamıyla nüfuz eder. Muhayyile kahin için bir ayna hizmeti de görür. Kahin istediği zaman muhayyilesine başvurur. Ancak kahinin ilha-

96 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 264.

97 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 3, s. 110.

98 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 161.; İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 250.

99 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 158-159.

mı 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 olduğu gibi yalan da olabilir. O zaman sözlerine inanılmaması gerekir. Onlar, çoğu zaman gaipten haber aldıklarını zannederek zan ve tahminlere dalar ve kendilerinden sorularda bulunanları süslü sözlerle aldattılar.¹⁰⁰ Şeriat kehanet, sihir ve tılsımı insanlara doğru bilgi vermediği ve zararlı olduğu için, hepsini bir cinsten sayarak, tamamını yasak etmiş, haram kılmıştır.¹⁰¹

4. BİLGİNİN DEĞERİ

Bilginin değeri meselesinde her düşünür kendi düşünce sisteme uygun değerler belirlemiştir. Genel anlamda bilginin değeri dendiğinde doğruluk, ahlakilik, yararlılık, hazcılık vb. düşünceler ileri sürülmüştür. İbn Haldûn ise bilginin değeri olarak doğruluk, uygulanabilirlik, dine uygunluk ve yararlılık ilkelerini dikkate almıştır.

Doğruluk

Bilginin öncelikli olarak yalandan uzak ve doğru olması gerekir. İbn Haldûn'a göre fikir ve mezhep taraftarlığı, haberleri nakil ve rivayet eden kişinin şahsi düşüncesi, olaylardaki maksatları zan ve tahmine göre nakletme, haberleri incelemeyen doğru olduğu vehmine kapılma, olguları olaylarla karşılaştırma keyfiyetini bilmeme, başkalarına yaranma isteği, sosyal hayatın tabiatını bilmeme gibi özellikler doğru bilgiye yalananın karışmasını sağlar. Yalan haberi, doğrusundan ayırt etmenin en iyi metodu haberin tabii kanunlara uygun olması itibariyle doğru olmasıdır. Bu metotla haber verilen şey mümkün değilse haber uydurma ve yalandır.¹⁰² Ancak bu doğrulatma ölçütü duyuşsal alanla ilgilidir. Duyu ve akıl duyuşsal dünya ile sınırlı kaldığı müddetçe verdikleri bilgiler doğru kabul edilirken, vahiy, keşf ve rüyanın verdiği bilgiler kaynak açısından öznedir. Rüya gündüz vaka haline gelmekle, keşf de vahiyyle doğrulanabilir. Vahiy bilginin doğruluk ölçütü ise peygamberin davasının doğruluğuna tanıklık eden harikalar izhar etmeleridir.¹⁰³

100 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 158-159.

101 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 3, s. 117.

102 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 83-90.

103 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 221.

Uygulanabilirlik

Bilgi bir sözdür. Ancak İslâm dininde söz ile eylemin birlikteliği önemlidir.¹⁰⁴ Tabiat dünyasına ait bilgiler doğrudan uygulanabilirlik özelliğine sahip iken, ilham türü bilgiler ise vahiy bilgileriyle doğrulanmak ve ters düşmemekle uygulanabilirlik özelliğine sahip olur.

İbn Haldûn'da bilginin doğruluk değeri onun ispat edilmesinin 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 bulmamak¹⁰⁵ ve eleştirmek anlamına gelir.

Dine Uygunluk

İbn Haldûn, 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 Haldûn herhangi bir konuda düşüncelerini serdederken öncelikle vahyî bilgiyi birer veri olarak almış, akla ve müşâhedeye dayanan izahlarını bu veriler üzerine bina etmiştir. Dahası, akli muhâkeme ve gözleme dayanmak suretiyle bir iddia öne sürdüğü veya bu yolla kendinden öncekilerin görüşlerini değerlendirip eleştiriye tâbi tuttuğunda da genellikle bir ayet veya bir hadisi delil getirmiştir.¹⁰⁶

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 terk edilmelidir. Çünkü bir kişinin güzel ve iyi bir Müslüman olması faydasız şeyleri terk etmesiyle gerçekleşir.¹⁰⁷ Bilgi, insanın psikolojik rahatlamasını sağlar.¹⁰⁸ İnsanın "saadet-i dâreyn", yani hem dünyada hem de ahirette mutluluğa ulaşmasını sağlar.¹⁰⁹ Rahatlama ve mutluluk da insanın manevi ve psikolojik yararlılığı adına önemli unsurlardır.

104 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 3, s. 27-28.; İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 2, s. 523.

105 Arslan, *age.*, 404-405, 411.

106 Ardiç, *agm.*, s. 162.

107 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 3, s. 117.

108 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 3, s. 107.

109 Ardiç, *agm.*, s. 166-167.

SONUÇ

İbn Haldûn, İslâmî düşünme biçimi ve dünya görüşünün hâkim olduğu bir ortamda yetişip eserler vermiştir. Zihniyetini dokuyan epistemolojik çerçeve dolayısıyla bilgi kaynakları arasında kategorik ayrımlar yapmıştır. Bu hiyerarşik kategoriyi duyu, akıl, nefis; nefsi bilgi kaynağını da rüya, kehanet, keşf ve vahiy olarak sıralamıştır. Bu nedenle onu, Batı felsefesindeki gibi sansualist, ampirist, rasyonalist ve intüisyonist gibi genelleyici ve bilgileri indirgemeci kategorilere dâhil etmek mümkün değildir.

İbn Haldûn bilginin doğruluk değeri açısından vahiy en üst noktada konumlandırmıştır. Bu bağlamda profetik gelenekte yer aldığı söylenebilir. Vahiy en üst noktaya yerleştirme düşüncesine akıl yürütme yoluyla ulaşmıştır. O zaman aklın metafizik âlemde yetersiz olduğunu belirleyen yine akıl olduğunu ifade etmek gerekir. Zira akıl, vahyin alanını belirlemektedir. İbn Haldûn akla önem vermiştir ancak akıl ve vahyin alanını keskin çizgilerle ayırmaya ve sınırlamaya çalışırken kısmen de olsa akli yadsımıştır. Halbuki akıl olmadan, vahyin anlaşılması, anlamlandırılması, değer kazanması ve kişinin imanla sorumlu olması mümkün değildir. Vahyin kabul edilmesiyle birlikte artık vahyin otoritesi başlar ancak vahyin otoritesinde de akıl ötelenmez ve vahyin değerlendirilmesinde etkin bir konumdadır. Bu nedenle akıl ve vahiy ilişkisinde aklın önceliğinin, vahyin otoritesinde de aklın etkin oluşunun daha net bir şekilde ortaya konulması gerekir. Zira aklın öncelenmesi ve etkin kılınması kutsanması anlamına gelmemektedir. Bu bağlamda İbn Haldûn'un vahiy ve aklın alanının tamamen farklı olduğu ve birbirine karışmamaları gerektiğine dair düşüncelerinin izaha muhtaç olduğunu ifade etmemiz gerekir.

İbn Haldûn, duyu ve deneyin kaynakları ve alanlarını, umrân, siyaset ve tarih teorisine dair görüşlerini, duyuşsal alemle ilgili bilgileri natüralist ve ampirist karakterde ortaya koymuştur. Bu minvalde çoğu rasyonalist karakterli olan Ortaçağ düşünürleri ile farklı düşünmüştür. Duyu, deney ve aklın yeterli olmadığı ruhani âleme vahiy, keşf ve rüya ile ulaşabileceğini benimsemekle de bugünkü anlamda pozitivist düşünceden ayrılmıştır. Keşf, rüya, sihir vb. bilgilerin dayanağının İslâmî prensipler bağlamında vahiy olgusu olduğunu açıklarken, felsefi açıdan vahiy, keşf, sihir vb. bilgilerin dayanağının rüya olduğunu açıklamıştır.

İbn Haldûn, Allah'ın bilgisi, akıl ve vahiy ilişkisi konusunda Meşşâî filozoflara "karşı" bir duruş sergilese de, eşyanın hakikatinin bilinip bilinmemesi, rüya ve duyuşsal bilginin oluşumu gibi konularda bu filozoflardan yararlanmıştır. Beden ve ruhtan müteşekkil insanın, beden ruha-

ni âleme ulaşmasında engel görülmesi Pisagorcucu ve Platoncu düşünceyi yansıtmaktadır. Allah'ın bilgisi, bilginin kaynakları ve sınırları konusunda ise Gazâlî çizgisini takip etmiştir. Fakat filozofları eleştirisini din zaviyesinden yapmak yerine, epistemolojik bir zemine oturtmuştur.

İbn Haldûn'un bilgi kuramı eklektik bir bilgi felsefesi görünümünü arz etse de, yeni bilgi alanlarını bilgi felsefesine sunması, bilgi alan ve kaynaklarını kategorileştirmesi, bilgi yöntemi ve değerine ilişkin söylemleri kendine özgü bir bilgi kuramını ortaya koyduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Açıkgeçenç, Alparşlan, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul 1992.
- Ardıç, Nurullah, *İbn Haldûn ve Weber'de Bilgi ve Bilim Sorunu*, DÎVÂN İlmî Araştırmalar, C. 2, S. 15 Y. 2003 ss. 139-167.
- Arkan, Atilla, *Kindî ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru*, İslâmî Araştırmalar Dergisi, S.12, Y. 2004 ss. 27-54.
- Arşlan, Ahmet, *İbn Haldûn*, Vadi Yayınları, Ankara 1997.
- Atay, Hüseyin, *Kur'an'da Bilgi Teorisi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Y. 1968, C. 26, ss. 155-176.
- Averroes, *Tahafüt al-Tahafüt*, çev. Simon van den Bergh, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- Bâkîllânî, *et-Temhîd*, Neşr. Richard Joseph McCarthy, Beyrut 1957.
- Bedir, Murteza, *İbn Haldûn'un Gözüyle Nakli İlimler*, İSAM, Uluslararası Sempozyum Geçmişten Geleceğe İbn Haldûn İstanbul 3-4 Haziran 2006, ss. 219-233.
- Câbirî, Muhammed Abid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, İstanbul 1999.
- Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2010.
- Ebu Zeyd, Mîna Ahmed, *el-Fıkru'l-Kelâmî İnde İbn Haldûn*, el-Müessesetü'l-Câmi'a, Beyrut 1997.
- Fârâbî, *Ta'likât*, Haydarabat 1346.
- Gazâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, Tahk. Mahmud Bicû, Daru't-Takva, Dimaşk 2010.
- Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehafütü'l-Felâsife)*, çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yay., İstanbul 1981.
- Görgün, Tahsin, *"İbn Haldûn"*, TDV İslâm Ansiklopedisi, TDV Yay., C. 19, İstanbul 1999.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, Tahk. Abdüsselam eş-Şeddâdî, ed-Dâru'l-Beydâ 2005.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 2008.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, MEB Yay., C. 1, İstanbul 1997.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, MEB Yay., C. 2, İstanbul 1991.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, MEB Yay., C. 3, İstanbul 1996.
- İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti (Şifâu's-Sâil)*, çev. S. Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1998.
- İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, Tahk. Muhammed İmara, Daru's-Selâm, Kahire 2012.

- İnan, Muhammed Abdullah, *İbn Haldûn Hayatuhu ve Turâsuhu'l-Fikri*, Kahire 1933.
- Peker, Hidayet, *Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası*, Uludağ Ün. İLF Der. Y. 2008, C. 17, S. 1, ss. 157-165.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Düşüncesi*, Ülken Yay., İstanbul 2005.
- Vural, Mehmet, *Gazâlî Epistemolojisinde Sezgi ve İlham*, Ed. Ethem Cebecioğlu, Tasavvuf İlmî Akademik Araştırma Dergisi, Y. 3 C. 9, Ankara 2002 ss. 179-186.
- Yıldız, Mustafa, *Gazâlî'nin Akıl Eleştirisi*, TYB Akademi, Dil Edebiyat ve Sosyal Bilgiler Dergisi, Y. 1 S. 1 Ocak 2011 ss. 71-84.

VIII. OTURUM

UMRÂN İLMİ'NDEN VÜLGERMATERYALİZME: SON DÖNEM OSMANLI AYDINLARINDA DÜŞÜNSEL DEĞİŞİM VE ARAYIŞ

Gökhan KAYA*

Osmanlı devlet ve siyaset düşüncesinin en olgun zamanı XVI.-XVII. yüzyıllardır. Bu olgunluk, gerek devlet ve siyaset düşüncesinin somut uygulamalarıyla gerekse de bu somut uygulamaların teorik arka planını üreten Kınalızâde Ali Çelebi (ö. 1572), Nişancı Mustafa (ö. 1567), Gelibolulu Mustafa Ali (ö. 1600), Hasan Kâfi (ö. 1616), Koçi Bey (XVII yy.), *Kitâb-ı Müstetâb*'ın adı bilinmeyen yazarı ve Kâtip Çelebi (ö. 1657) gibi tarihçi, düşünür ve siyaset felsefecilerinin eserlerinin bu devirde yazılmış olmasıyla ilgilidir.¹

Adı geçen bu kişilerin düşünsel ve yazınsal faaliyetlerini besleyen ana damar, Ortaçağ İslâm siyaset düşüncesi² geleneğinin içinden üretilen cevaplardır. Geleneksel İslâm siyaset felsefesinin ise iki kaynaktan beslendiği bilinir. İlki, "Ahkâm-ı Sultaniyye"nin yazarı Mâverdi (ö. 1058) gibi yazarların teorik olarak İslâm'a veya Abbâsî döneminde teşekkül ettiği biçimde klâsik İslâm devlet teşkilatının tasvirine ve haklı çıkarılmasına dayanan, esasta fıkıh ve kelâm gibi İslâmî-naklî bilimlerin temsilcilerinin konu ile ilgili düşüncelerinin özümlemlenip belli bir görüşe girmiş sonuçlarını yansıtan gelenektir. Diğeri ise temelinde İran-Hint siyaset bilgeliği edebiyatı ile Antik Yunan siyaset ve ahlak felsefesi geleneğinin bulunduğu ve ilk geleneğe oranla lâik ve dindışı olan siyaset felsefesidir. Antik Yunan siyaset felsefesinin önde gelen isimleri olan Platon ve Aristoteles'in İslâm dünyasındaki başlıca izleyicileri ise, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd, Nasrettin Tûsi, Celâleddin Devvani olmuştur.³

* Yrd. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi.

1 Osmanlı devlet, siyaset ve toplum anlayışının XVI-XVII yüzyıllar arasında geçirdiği dönüşüm ile meydana gelen çözülme karşısında üretilen çözümler ve bu çözüm sahiplerinin genel bir tasviri ve değerlendirmesi için bkz: Mehmet Öz, *Osmanlı'da Çözülme ve Gelenekçi Yorumcuları*, Dergah Yayınları, İstanbul 1997.

2 İslâm siyaset düşüncesi için Bkz. W. Barthold-M.F. Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, II. Baskı, TTK Yayınları, Ankara 1963; W. Montgomery Watt, *İslâm'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, çev. Ulvi Murat Kılavuz, Birey Yayınları, Ankara 2001.

3 Ahmet Arslan, "Geleneksel Osmanlı Devlet ve Siyaset Felsefesi ve Tanzimat", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Sempozyum Bildirileri*, İzmir 1992, s. 15-29

Yukarıda ifade edilen siyasal geleneğin yanı sıra, Fatih Sultan Mehmet zamanında soyut ve genel bir dille yazıya dökülerek kodifiye edilen Kanunname-i Âli Osman'ın bize gösterdiği üzere⁴, bir İslâm devletinde ilk olan ve Fatih'ten yaklaşık yüzyıl sonra Gelibolulu Mustafa Âli'nin Osmanlı devletini özgün ve başarılı kılan nitelikler arasında gösterdiği,⁵ İç Asya siyaset kültürünün bir devamı olarak "yasa" geleneğine sahip çıkılması da önemli bir husustur.

Sonuç olarak, içeriğini büyük oranda Osmanlı devlet ve hükümlerlik anlayışının oluşturduğu geleneksel Osmanlı siyaset düşüncesi üç sacayağı üzerinde şekillenmiştir: Doğu Roma ve Sasani devletlerinin damgasını vurduğu yakın doğu devlet anlayışı; bu anlayışın pek çok içeriğinin mirasçısı ve özümleyicisi olmuş İslâm devlet anlayışı ve Orta Asya Türk geleneği.⁶

Bu teorik temelin yanı sıra belirleyici olan bir başka kaynak da bizzat Osmanlıların kendi tecrübelerinden öğrendikleri olmuştur. Bu anlamda, iki yazın türü bize bu tecrübeden elde edilmiş pratiğin izdüşümünü verir; bunlardan ilki, Osmanlı tarih yazıcılığıdır.⁷

İkinci yazın türü ise, hükümdarlarda bulunması gereken vasıflar, devlet yönetiminin esasları ve şartları, zamanın anlayışına göre en uygun yönetimin nasıl olması gerektiği ve bu amaca nasıl ulaşılacağını, halkın durumu, toplumun tasviri ile kötü yönetimin zararlı sonuçlarının açıklanması gibi içeriklere sahip nasihatname/siyasetname yazıcılığıdır.⁸

Geç dönem Osmanlı siyasetname yazıcılığı, Mustafa Âli'nin "Nushatü's Selâtin" [1581-1582] ile birlikte "ihtilâl, inhitat ve ıslahat" temalarının baskın olduğu bir yazın türü olmaya başlamıştır.⁹ İhtilâl, inhitat, ıslahat kavramlarının Osmanlı yöneticilerine, elitlerine yüklediği aciliyet izleği,

4 Halil İnalcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş. Örf-i Sultanî Hukuk ve Fâtih'in Kanûnları", A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi, Cilt: XIII, 1958, 102-126

5 Cornell H. Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996, s. 292

6 Bernard Lewis, "İslâm Devlet Müessesesi ve Telâkkileri Üzerinde Bozkır Ahâlisinin Tesiri" çev. Salih Tuğ, 1960, II/2-4, İslâm Tedkikleri Enstitüsü Dergisi, s. 209-230. ; Halil İnalcık, "Osmanlılarda Saltanat Veraseti Usûlü ve Türk Hâkimiyet Telakkisiyle İlgisi", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, XIV/1, 1959, s. 69-95 ; Kemal Karpat, "The Land Regime, Social Structure and Modernization in the Ottoman Empire", *Beginnings of Modernization in the Middle East*, ed. W. Polk-R. Chamber, Chicago 1968, s. 69-90

7 Osmanlı tarih yazıcılığının genel bir değerlendirmesi için Bkz. Suraiya Faroqhi, *Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir?*, çev. Zeynep Altok, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999, s. 210-239

8 Ağâh Sırrı Levend, "Siyasetnameler", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, Ankara, 1962; Ahmet Uğur, *Osmanlı Siyasetnameleri*, Kültür ve Sanat Yayınları, Kayseri, 1988; Bernard Lewis, "Ottoman Observes of Ottoman Decline" *Islamic Studies*, I/1 1962, s. 71-87; R. Abou Hadj, "The Ottoman Nasihatname as a Discourse Over Morality" *Melanges Professeur Robert Mantran*, Revue D'Historie Maghrebine, 47-48, 1987., s. 17-30

9 Cemal Kafadar, "Osmanlı Siyasal Düşüncesinin Kaynakları Üzerine Gözlemler", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, İletişim Yayınları, İstanbul 2001 C.1, s. 27.

Tanzimat dönemi ve sonrasındaki meşrutiyet dönemlerinin aciliyet temalı söylemini önceden haber verir niteliktedir. Bu da, imparatorluğun bir hayli erken bir zamandan başlayarak en azından Osmanlı okumuş-yazmış çevrelerinde, sorunların nasıl algılandığı ve bu algı doğrultusunda Osmanlı'da entelektüel faaliyetlerin önceliğinin ne yönde değişmeye başladığının bir göstergesidir. Nitekim bunun en iyi kanıtlarından birisi, XVI. yüzyılın son çeyreğinde siyasetname ile ahlak kitapları kategorisine sokulamayacak ıslahat lâyiha/risâlelerin yaygınlaşmaya başlamasıdır. Islahat lâyhalarının siyasetnamelerden en önemli farkı, onlar gibi teorik sorunlara değil devletin, toplumun içine düştüğü “kötü” durumdan nasıl kurtarılabilirliğine dair içerikleridir.¹⁰

Bir başka ifadeyle yönetenler¹¹ açısından bu rafine entelektüel faaliyetler, egemenliği tanımlamak, devletin varlık nedeni ve egemenliğinin dayandığı meşrutiyet temelleri ve ilkelerinin neler olduğu ortaya koymak, yönetenlerle yönetilenler arasındaki ilişkinin niteliğini olabildiğince açık esaslara dayandırmak, kanunların anlamı gibi konular/sorunsallar etrafında şekillenmiştir.

Osmanlı Klasik Dönemi'nin sonunu haber veren kişi olarak adlandırılabilir Mustafâ Ali'nin Osmanlı literatürüne soktuğu “ihtilâl, inhitat ve ıslahat” kavramlarını ifade etmesinden yarım yüzyıl sonra 1630'da, Koçi Bey, “kanun-ı kadim”e¹² dönüş için ıslahat yapılmasını zorunlu görmüştür. Bu kavramların kısa sayılabilecek bir sürede belirginleşmesinde ise, sadece savaşlarda alınan yenilgiler sonucunda kaybedilen toprakların yarattığı şok dalgaları değil, aynı zamanda –ve belki de daha önemlisi– Osmanlı siyasal-toplumsal alanının iç uyumunu kaybetmesi önemli rol oynamıştır. Askeri elitler, askerler, mülk ve tebaadan oluşan “erkân-ı erbaa”nın denge ve iç uyumunu amaçlayan Osmanlı ideali/kavramı ise “adalet”tir. En berrak şekilde Kınalızâde'nin dile getirdiği adalet kavramı, yaklaşık bir yüzyıl sonra XVII. yüzyılda daha güçlü bir şekilde yeniden gündeme gelmiştir.¹³ Bu da, Mustafa Ali'den Koçi Bey'e kadar geçen yarım

10 Mehmet Öz, *age*, s. 15

11 Yönetenler kavramı burada durağan, değişime kapalı yekpare, farklılaşmamış bir bütünü işaret etmez, aksine Carter V. Findley, Fatma Müge Göçek, Jane Hathaway gibi tarihçilerin çalışmalarında Osmanlı yönetici elitinin ataerkil hane temelli gruplaşma özelliğinin bir yansıması olarak kendi içinde farklılaştığı, rakip gruplara sahip olduğu, bu grupların arasında rekabet olduğunu ortaya çıkmıştır. Bkz. Carter V. Findley, *Kalemîyeden Mülkiyeye: Osmanlı Memurlarının Toplumsal Tarihi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996; Fatma Müge Göçek, *Burjuvazinin Yükselişi ve İmparatorluğun Çöküşü: Osmanlı Batılılaşması ve Toplumsal Değişme*, çev. İbrahim Yıldız, Ayraç Yayınevi, Ankara 1999; Jane Hathaway, *Osmanlı Mısır'ında Hane Politikaları ve Kazdağlıların Yükselişi*, çev. Nalan Özsoy, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2002.

12 *Koçi Bey Risaleleri*, yay. haz. Seda Çakmakçıoğlu, Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 2007, s. 25-25

13 Virginia Aksan, “Ottoman Political Writing, 1768-1808” *International Journal of Middle East Studies*, XXV/1, s. 53-69

yüzyıllık sürede oluşan denge ve iç uyum kaybının telafisinin mümkün olup olmadığının sorgulanmasının bir göstergesidir.

Osmanlı ıslahat geleneği metinleri içinde en teorik olanların müellifi olan Katip Çelebi'nin eserlerini teorik yapan şey de; işte bu kaybolan denge ve iç uyumun nedenlerini tahlil ve anlama çabasının yoğunluğudur.

Katip Çelebi tahlilinde, devletin temeli olarak gördüğü ulema, asker, tüccar ve reâyâyı; bedeninin dört sıvısı olan kan, balgam, safra ve sevda ile eşitler. Bu dört sıvının dengesinin bozulması, insanın sağlığının bozulmasına neden oluyorsa aynı şekilde devletin bu dört temel unsurunun dengesinin bozulmasının da devleti zafiyete soktuğunu söylemiştir.¹⁴ Katip Çelebi'nin insan bedeni ile devlet ömrü arasında kurduğu bu analogi, İbn Haldûn'un devletlerin ömrü ile insanların ömrü arasında kurduğu analogiden alınmadır. Daha doğru bir ifade ile söylemek gerekirse; o, İbn Haldûn'un, devletlerin kuruluş ve çöküş aşamalarını o devleti kuran güçlerin geçirdiği toplumsal değişimler üzerinden değerlendiren analizinin etkisi altındadır.

Bu etkinin sınırını çizmek gerekirse şöyle denilebilir; İbn Haldûn *Mukaddime*'de tahlil eder, durumu anlatır, çözüm önerisi sunmaz. Çünkü onun görüşüne göre devletlerin sonu kaçınılmazdır.¹⁵ İşte bu "kaçınılmaz sona" karşı, XVI. ve XVII yüzyıl Osmanlı ıslahat yazarları çeşitli çözüm önerileri geliştirmişlerdir. Bu önerilerin model aldığı zaman dilimi Kanuni Sultan Süleyman dönemidir. Altın Çağ'ı bir başka deyişle kanun-ı kadimi ihya etme düşüncesinden yeniyi kurmaya geçişin belirdiği yüzyıl ise XVIII. yüzyıl olmuştur. Bu yüzyılın son çeyreğinde imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması; Osmanlı elitlerinin kendi ıslahat geleneğini gözden geçirmelerine neden olduğu gibi, ufukta görülen yeni yüzyılın Nizam-ı Cedit türünde yeniyi tesis etmenin yüzyılı olacağını haber vermiştir.

XIX. Yüzyıl Osmanlı Islahat Düşüncesi: Düzeni Koruma'dan Yeni Düzen'i Kurmaya, Kanun-ı Kadim'den Nizam-ı Cedit'e

Ahmet Hamdi Tanpınar, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* isimli eserinde, XIX. yüzyıl ıslahatlarının Osmanlı toplumu ve bu yüzyılda doğduğunu söylediği Osmanlı bireyi üzerinde yaptığı etkiyi –sadece kişisel anlatılarda görebileceğimiz psikososyal yönünü de vurgulayarak– şöyle tasvir eder:¹⁶

14 Katip Çelebi, *Düsturü'l Amel Li Islahı'l Halel*, Yay. Haz. Orhan Şaik Gökyay, *Katip Çelebi'den Seçmeler*, Devlet Kitapları, İstanbul, 1968, s. 156-157

15 İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı, İstanbul 1988, C. I, s. 444-447

İbn Haldûn sadece bu kaçınılmaz sonu belirtmekle kalmaz, devletlerin ortalama ömürlerinin de üç insan kuşağı kadar yani 120 yıl civarında olduğunu söyler. Bkz. İbn Haldûn, *age.*, C. I, s. 431-435

16 Ahmet Hamdi Tanpınar, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul, 2001, 9. Baskı, s. 78-79

çoktan yıpranmış yarı tasavufi bir lugatın ve hayatla ilgisini kesmiş olmakla övünen bir duruşun –rindlik– mutlak hâkimiyeti ve umumi şeklinde hayatın hep aynı mihverlerin etrafında dönüp durması –müslüman şark medeniyetinde insan değişmez, canlılığını kaybeden değerlerin etrafında yavaş yavaş ufarılır. Tanzimat'ın büyüklüğü burada, bu çemberi yıkmaktadır– kendisini arayan diyemesek bile, kendisinden memnun olmayan ve değişmek isteyen insanın hamlelerini daima aynı boşluklara, mücadeleden vazgeçmiş, yorgun ve kötümser bir hikmetle duanın hemen yanı başında uçurumlarını açan küçük bir hazcılığa ve hayatı çok dışarıdan bir temaşaya çıkartıyordu.

(...)

Bununla beraber iyi dikkat edilecek olursa pek az devir, bu yarım asır kadar gelecek ihtimallere açık ve onlarla zengindir. Sanki zorladığı bütün kapıları kendisine kapalı bulan insan, yavaş yavaş kendi içinde değişmenin imkânlarını aramaktadır. Bu her şeyden evvel, ne şekilde olursa olsun, ferdi doğuşudur. Yeni kazançlardan ziyade, eski bağların yıpranmasından, yer ve mahiyet değiştirmesinden gelen bu vâkıanın belli başlı ârâzi, bir nevi huzursuzluğa benzeyen bir kötümserlik, geçen yarım asırlarda görülenden çok belirtili ve daha kuvvetli bir hissilik ile, sanatın özünü ve ağırlık merkezini az çok yaşanan hayatta aramak ve kendisinden bahsetmek ihtiyacıdır. Öyle ki, küçük, düzensiz hatta devamsız çizgilerle olsa bile bir nevi romantizm hazırlanıyordu, demek hiç de hatalı olmaz. Hakikat şudur ki bu elli yıl içinde cemiyetin geçirdiği buhran insanı serbest ve adeta talihi ile baş başa bırakmıştı. Fert, tıpkı siyasette olduğu gibi cemiyet müeyyidelerini kendi içinde eski kuvvetiyle duymaz. Bu her bakımdan Kabakçı Mustafa isyanı ile Nizip çöküntüsünün arasındaki devredir. Fakat Kabakçı isyanından evvel Selim III devri ve on dokuz sene sonra da 1826 hareketi vardı. Nizip'in hemen peşinden ise Gülhâne Hattı gelir. Bu demektir ki, eski tertip bir yandan çözülürken, öbür yandan yenisi hazırlanır.

Tanpınar'ın III. Selim'in padişahlığını sonlandıran Kabakçı Mustafa İsyanı'nı (1807) izleyen yarım yüzyılın belirleyiciliğine yaptığı atıf dikkat çekicidir. İsyarla başlayan süreç, Tanzimat Fermanı ile başlayan “eski tertip çözülürken, öbür yandan yenisi hazırlanacak” dediği süreçtir. Bu dönem, toplulukların doğasını, nasıl bir yaşam sürdürdüklerini, devletlerini nasıl kurup güçlendirdiklerini, bu devletlerin nasıl çöktüğünü ve kavimlerin ekonomik, bilimsel ve sanatsal faaliyetlerinin nasıl ve neden değiştiğini konu edinen İbn Haldûn'un “umrân ilmi”nin konu edineceği türden gelişmeleri barındırır da bu yüzyılın belirgin eğilimi Avrupa'dan alınan kavramların algı ve anlam dünyasını oluşturmaya başlamasıdır. Aslında XVIII. yüzyılda oluşmaya başlayan ancak mutlak bir şekilde Tanzimat Fermanı ile somut bir hal alan Avrupa'nın model alınması, geleneksel İslâmî literatürünün yanına, Avrupa'dan gelen yeni algı ve anlamlandırma kategorilerinin eklenmesine neden olmuştur. Bu düalizm,

İmparatorluk'ta ilk örgütlü muhalefet denilebilecek Yeni Osmanlı düşüncesinin eklektik, bağdaştırmacı olmasına neden olmuştur.

Yeni Osmanlıların Avrupa'dan alınacak kavramların, kurumların benzerlerinin hatta köklerinin İslâm'ın kendinde ve onun tarihinde¹⁷ mevcut olduğuna dair iddiaları bu bağdaştırmacılığın bir kanıtıdır. Örneğin şu'rânın modern parlamentonun temeli olduğuna dair dinsel kanıt Kur'an'daki, "ve emrehun şûra beynehum [onların işleri kendi aralarında şu'râ ilemdir]"¹⁸ ayetiyle; tarihsel kanıt ise, Dört Halife Dönemi gösterilerek sağlanmıştır. Meşveretin, demokrasinin temeli olduğuna dair dinî kanıt, "ve şavirhum fi'l amr [bir hüküm verirken bir iş yaparken onlara danışınız]"¹⁹ ayetiyle; tarihî kanıt ise Asr-ı Saadet dönemi gösterilerek verilmiştir.²⁰

Namık Kemal başta olmak üzere, diğer Yeni Osmanlıların üstünde önemle durduğu diğer bir kavram ise biat olmuştur. Yeni Osmanlılar halk, halkın menfaatleri, efkâr-ı umûmiye gibi kavramların hepsini kapsayacak şekilde tanımladıkları biat'ın, halk egemenliğini²¹ meşru kıldığını söylemişler, buna dair tarihî kanıtı ise İslâm devletlerinin bir tür cumhuriyet olduğu iddiasıyla vermişlerdir.

Yeni Osmanlıların bu telifçi yaklaşımları, Batı orijinli kavramlara yerli, otantik köken bulunca daha sağlam yerleşeceği inancı²² ilahi ve değiştirilemez olan İslâm'la, bu İslâm'ın bir toplum tarafından algılanıp, anlaşılıp ona içinde yaşanan toplumun kendi tarihsel, kültürel içeriklerinin rengini vererek hayata geçirilmiş, somuta dökülmüş hali olan İslâmiyet arasındaki farktan haberdar oldukları hatta bundan beslendiklerini gösterir. Bu durum onlarda, çoğul bir İslâmiyet anlayışının gölgesinde şekillenmiş İslâmî entelektüel sermayelerinin²³ bir sonucu olarak, Osmanlı

17 İslâm'ın temel siyasal kavramları için Bkz. Bernard Lewis, *İslâm'ın Siyasal Söylemi*, çev. Ünsal Oskay, Cep Kitapları, İstanbul 1993

18 Kur'an-ı Kerim, 42/38

19 Kur'an-ı Kerim, 3/159

20 Fazlı Arabacı, *Yeni Osmanlıların Dini ve Siyasal Görüşleri*, Platin Yayınları, Ankara 2004, s. 182-184

21 "(...) dünyada cemiyetin hizmet-i muhafaza-i hürriyeti için mutlak'ul vucup olup öyle bir kuvve-i galibenin icadından ibarettir. İşte ikame-i hak ve reddi bâtila müekkel olan hâkimiyetin unsur-u terkibi o kuvvetir ki efratta olan kuvvetlerin ictimaiden husûla gelir. Binanaleyh ferdin kendi iktidarına tasarru-u tâbîsî gibi kuvayı müctemîa dahi bittâbi efradin mecumuna ait olduğu için her ümmette hakk-ı hâkimiyet umumundur." Bkz: Namık Kemal, "Ve şavirhum fi'l emr", *Hürriyet*, 20 Temmuz 1868, No. 4, s. 1-4

22 Bu inancın 1877'de açılan Osmanlı Mebûsan Meclisi'ne yansımış bir hali; meclisin padişah II. Abdülhamid'in Nutk-u Hümâyunu'na cevaben hazırlanan metin tartışılırken Edirne mebusu Rasim Bey'in, "bizde emniyet-i ırz-ü mal-ü canın esası en eski zamanlardan beri mevcut idi. Burada [abç,Tanzimat Fermanı] yeniden icad olunmuş gibi gösteriliyor. Tashih olunsun." sözlerinde açığa çıkar. Bkz. *Meclis-i Mebûsan Zabıt Cerideleri* 1293/1877, toplanan: Hakkı Tarık Us, C.I, İstanbul 1939, s. 44.

23 Padişah II. Abdülhamid'in nutku için Bkz. BOA. Y.EE, dos. 71, göm. 25. (4 RA 1294/19 Mart 1877)

23 Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Mümtaz'er Türköne vd., İstanbul, 1996, s. 95-123

toplumu için ideal olanı tasarlamada, zihinlerdeki İslâmî kavramların akli yorumlarla ne kadar genişletilebileceğini sınamaları anlamında düşünsel mesaiye yol açmıştır. Düşünsel mesai ise, bağdaştırmacı anlayışı devreye sokmuştur. Bütün bu süreç aynı zamanda kendi entelektüel sermayelerini, siyasal tavrı, duruşlarını tahkim etmeye de yardım etmiştir.

Yeni Osmanlıları muhalefet ettikleri mutlakiyetçi Tanzimat bürokrasiyle ortak kılan yanlar da yok değildi. Yüzünü Batı'ya dönmüş bu muhalif ya da değil, aydın-bürokrat kesiminin, kurtuluşun ancak Batı'nın bir parçası olunca gerçekleşebileceğine dair inancının, muhalefet edilenlerle muhalifleri birleştirmesi, Batılılaşma sürecinin hiç durmamasına yol açtığı gibi, sürecin model alınan öznesi olarak Batı'yı; biliminden parlamenter sistemine, diplomatik usullerden ekonomik anlayışlara, hukuk sisteminden kültürel biçimlere kadar hem öykünülen hem de diyaloga girilen, savaşılan, mücadele edilen, zaman zaman da ittifak yapılan yer kılmıştır.

Hem rakip hem de öykünülen yer olarak Avrupa medeniyetinin bir parçası olmada, geç kalmışlığı, eksikliği telafi edecek, Avrupa karşısında ikincil bir konuma düşme endişesini giderecek yegane unsurun aklın ve bilimin ışığı²⁴ doğrultusunda oluşturulacak bir Osmanlı yönetim biçimi ve toplumu olduğu düşüncesi ise, Garpçı olarak nitelendirilen Abdullah Cevdet²⁵ tarafından şöyle dile getirilmiştir:²⁶

neyi tesis ve ihyâ etmek? Nerede tesis ve ihyâ etmek? Nasıl tesis ve ihya etmek?... Ahâliyi tesis ve ihyâ etmek saha-i terakkide tesis etmek, ziya-yı ilm ve fazilet ile tesis etmek... Mazinin, ahenk ve terakkiye uymayan cereyanına sed çekmek, bâtl âkide ve hurafeleri zekâ, tefekkür, fen ve sanayiinin teftiş ve nezareti altında mahvetmek lazımdır.

1908 yılında ilan edilen II. Meşrutiyet'in siyasal ortamında yazılmış bu satırlar, XX. yüzyılın başında Abdullah Cevdet, Celal Nuri, Kılıçzâde Hakkı Bey, Rıza Tevfik, Bedi Nuri, Ahmet Şuayb, Baha Tevfik gibi kişilerin oluşturduğu Garpçılar²⁷ olarak bilinen grubun temel ilkesini oluş-

24 Akli ve bilime verilen bu değer belirlen bir dünyevileşme, laikleşme doğrultusuyla koşulluk içinde gelişip bunun da maarif ve ulûm'la gerçekleşeceğine dair 19. ve 20. yüzyıl Türkiye'si'nin temel tartışma temalarından olan bu düşüncenin erken bir örneği olarak Tanzimat Fermanı'nın ilanından kısa bir süre önce yayımlanan bir layihada şöyle deniliyordu: "ulûm-u dîniyye vesile-i necât-ı ahret olduğu misillü fûnûn-u sâire dahi muâşeret-i nev'i benî ademin kemâline sebep olucağı varest-e-i kayd beyân ve işâretidir." Salnâme-i Nezâret-i Maarifi Umûmiye-üçüncü sene-1318 Sene-i Hicriyyesine Mahsudur, Darülhilâfetülâliye: Matbaa-i Âmirî, 1318, s. 6-10'dan aktaran Mehmet ö. Alkan, "Resmî İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir Deneme", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İstanbul, İletişim Yayınları, C.I, s. 377-407

25 Abdullah Cevdet için bkz. Şükrü Hanoğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1981

26 Abdullah Cevdet, *İki Emel*, Kahire 1914, s. 3-28

27 İçtihad dergisi etrafında toplanan Garpçılar ve Garpçılık hakkında bkz. Mustafa Gündüz, *II. Meşrutiyet'in Klasik Paradigmaları*, Lotus Yayınevi, Ankara, 2007, s. 63-209

turuyordu. Abdullah Cevdet'in çıkardığı İctihad mecmuasında temerküz eden bu grubun/düşüncesinin de dahil olduğu II. Meşrutiyet ve sonrası modernleşme tecrübesi, beslendiği kaynaklar, bulduğu çözümler gibi unsurlardan dolayı XVIII. yüzyılda başlayan Osmanlı modernleşme tecrübesinden farklılaşmayı ve ciddi bir kopuşu temsil etmiştir.²⁸

Nitekim, Kilisenin ve monarşinin geriletilebilmesi için epey mücadele eden sonra kilise (din) ve laiklik gibi iki kampa ayrılan, ilerleme kavramını teknik ilerleme ile bir tutan²⁹ Fransa hariç özellikle Almanya'da sağ bir eser olarak ciddiye alınmayan Ludwig Büchner'in "Kraft und Stoff" kitabının Osmanlı aydınları arasında gördüğü ilgi bu kopuşun işaretlerinden birisidir. Abdullah Cevdet'in "Madde ve Kuvvet" ismiyle çevirdiği bu kitap, Osmanlı İmparatorluğu'nda en çok okunan materyalist kitaptır ve Osmanlı aydınlarının XIX. yüzyıl vülgermateryalizmine olan ilgilerinin bir göstergesi olmuştur.³⁰

Bu popüler ilgi, bilimin zamanla felsefenin ve dinin yerini alacağına dair inanca dönüşmekte geç kalmamıştır.³¹

Bilimin özellikle doğa bilimleri ile tıbbın gösterdiği atılımlar sonucunda görülen somut gelişmeleri konu edinen yazıların, "bilim her şeyin üzerindedir", "günümüz insanının bilimin dışında hiçbir şeye ihtiyacı yoktur", "madde sonsuzdur", "ne kadar fosfor o kadar düşünce" gibi sloganlar eşliğinde gazete ve dergilerde okuyucu kitleleriyle buluşmasının doğrudan bir

28 Bu kopuşun ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. Atila Doğan, *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 241-331

Şükrü Hanioglu söyleşi bkz. <http://www.bisav.org.tr/edergi/default.aspx?dergid=9>

29 Modern şiirin kurucusu olan Baudelaire maddi ilerleme ile manevi ilerlemenin birbirine karıştırılmasına şiddetle karşı çıkmış, maddi düzenin tinsel düzen ile karşısına karşısında dehşete düşmüştür. Bunu şöyle bir pasajla örneklemiştir: "kafesinde oturmuş gazetesini okuyan herhangi bir Fransız gidin ve ilerlemeden ne anladığını sorun ona; buhar, elektrik ve gaz lambası, Romalıların bilmediği mucizeler, bizim eskilere üstünlüğümüzü kanıtlayan icatlar diye yanıt verecektir. İşte o zavallı beyinde toplanmış karanlık bu düzeydedir" Bkz. Marshall Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999, s. 191

30 Şükrü Hanioglu, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2006, s. 40-41

31 Günümüzde, XIX. ve erken XX. Yüzyıl II. Kuşak Jön Türk (İttihat ve Terakki Cemiyeti) reformculuğunu konu edinen tarih yazıcılığında dönemin aydınlarının pozitivist olduğuna dair yaygın bir algı vardır. Bu algı tamamen yanlış sayılmasa da August Comte'un bir "insaniyet dini" olarak gördüğü Pozitivizmin, Protogoras'dan David Hume'a yahut XX. yüzyılda pozitivistliği daha kabul edilebilir bir çizgiye çekmeye çalışmış Popper 'den ve Lakatos'a kadar bir dizi düşünürün katkısıyla oluşmuş olduğu söylenebilir. Bu anlamda Popüler bilimci, vülgermateryalist düşünceler Pozitivizme oranla kesinlikle felsefi derinlikten, sistemli bir düşünüş biçiminden yoksun olmakla beraber son dönem aydınlarının birbirini tamamlayan iki düşünce gibi görülmüştür. Bu karışıklıkta, pozitivistin inanç savunucusu olan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin başkanı Ahmet Rıza'nın August Comte'un takipçisi Pierre Lafitte'den ders almasının etkisinden daha çok, Comte'un düşünce sisteminde yer alan Avrupa tarihinden yol çıkararak bütün toplumların yaşayacağını söyleyeceği üç aşamanın (teolojik, metafizik, pozitif) Osmanlı toplumu için de söz konusu olacağı iyimserliğinin Jön Türk aydınlarının paylaşılması ile bu aşamaları -ard zamanlı da olsa- yaşayacak Osmanlı toplumunun günün birinde Avrupa toplumlarının bir parçası haline geleceği beklentisinin Jön Türkleri cezbetmesi olmuştur denilebilir.

sonucu, Avrupa'nın maddi gelişiminin altında bilimsel gelişmeler vardır düşüncesinin Osmanlı okur-yazar muhitlerinde taraftar bulması olmuştur. Bu okuyucu kitlesi içinde, hazır bulunmuşluğu en yüksek kesim, Tıbbiye Mektebi'nde aldıkları modern tıp eğitiminin karakteristik özelliği olan materyalist niteliğin etkisinde kalan Tıbbiye öğrencileri olmuştur. Bu öğrencilerin büyük çoğunluğunun Jön Türk reformizmine destek vermesi son derece doğaldı; çünkü aldıkları eğitim, dünyayı kimyasal, fiziksel ve biyolojik değişimlerden oluşan bir yapı olarak görmelerini sağlamıştır.

Nitekim, Tıbbiye eğitimi yazarların bu yatkınlığı Jön Türk basınının tamamına sirayet etmiş, toplumsal problemlerin hastalıklara benzetildiği yazıların sayısı artmıştır.³² Buradaki eğitimin sağladığı öğrenilmiş kabuller sonucunda çok sayıda Jön Türk'ün kendisini içtimai bir tabip olarak görmüş, en nihayetinde hasta adam olarak nitelendirilen Osmanlı Devleti'ni kurtarmak da, -toplumsal, siyasal, ekonomik hatta kültürel sorunlar hasta doktor analogisi içinden kavranıldığı için- tıbbi bir müdahale konusu olmuştur.

Toplumsal sorunlara yönelik bakıştaki bu hıfzısıha perspektifinin Jön Türklerden Cumhuriyet aydınlarına sirayet ettiği de atlanmaması gereken bir başka önemli noktadır.³³

Son dönem Osmanlı aydınlarının bu hıfzısıha perspektifi, İbn Haldûn'un devletlerin er ya da geç sona ereceği düşüncesinin, "hastalıklı yanları" tedavi edildiği taktirde Osmanlı Devleti için geçerli olmayacağı kanaatini güçlendirmiştir. Gerekli tedavi yapılır, yenilenmiş ve yaygınlaştırılmış eğitim-öğretim aracılığıyla Osmanlı toplumunu sarmış olan hurafelerden, köhneleşmiş gelenek ve göreneklerden arındırılmış, sağlam bir siciyeye sahip çalışkan bireyler yaratılabilirse, bir başka deyişle yeni bir

32 "(...)Vücûdumuza âriz olan hastalığı ecnebilerin hazâkatıyla defetmeğe çalıştığımız gibi, millete târi olan marazı bile ecnebi muâvenetiyle tedâvi etmek mecbûriyetinde bulunuruz." bkz. Nazım, "İstibdad Hizmete Mani olur mu?", Meşveret, 15 Recep 1313/1 Ocak 1896; asayiş bir milletin sıhhati demekle onun muhafızları bulunan tabipler de memurin-i adliye ve zabıtabdır" Tunali Hilmi, "Vazife ve Mesuliyet", Mizan, (15 Zilhicce 1313/28 Mayıs 1896)

33 Örneğin Cumhuriyet döneminin ilk hastalık anlatılarından olan, Dokuzuncu Hariciye Koğuşu'nun yazarı olan Peyami Safa'nın eserlerinde bu çok belirgindir; Peyami Safa, "ağaçların bile sıhhatine imrenen" bir adamı anlattığı eserinde, hastalığın içinden konuşur. Safa'da toplumsal sorunlar söz konusu olunca, kişisel hastalık anlatılarındaki psikolojik derinlik hatta okuyanda diğerkamlik hissiyatı uyandıran o naiflik yok olur. Örneğin halkın sahih kültürü ile sağlığı arasında bir bağ kurulur. Kültürel bünyede hastalık varsa o hastalığın bir an önce yok edilmesi gerektiğini söyleyen bir içtimai tabip gibi konuşur Peyami Safa; "Türk inkılabı millî bünyenin kangren olmuş taraflarını kesip atan bir büyük ameliyattır", "millî organizmanın hasta hücrelerinin kesilip atılması gerekir", "Türkçe hastadır, tedavi edilmesi gerekir" gibi...

Kendiliğinden sağlamlık atfedilen Türk sosyal bünyesine "Türk uzviyeti"ne ters düşen her şey sağlıksızlık olarak tasfiye edilmek istenir.

Bu konuda ayrıntılı bir değerlendirme için Bkz. Nurdan Gürbilek, *Benden Önce Bir Başkası*, Metis Yayınları, İstanbul, 2011, s. 141-165

etik anlayışıyla donatılmış birey ve toplum inşa edilebilirse, mukadder sonun geçersiz olabileceği iyimserliği, II. Meşrutiyet sonrası doğan genel iyimserlik havası ile birleşmiş, toplumun okur yazar kesiminde, aydınlar da kısa süren ümitkar bir havanın doğmasına neden olmuştur.

Yukarıda yazılanlar çerçevesinde, II. Meşrutiyet garpcılığı, daha önceki Osmanlı islahat geleneğinin izlediği yöntem olan kurumsal transfer ya da yeni kavramların ithali ile ilgilenmemiş, materyalist ve bilimci düşünce sisteminin eğitim yoluyla yaygınlaştırarak yeni bir toplumun kurulmasını amaçlamıştır.

II. Meşrutiyet Garpcılığı'nın ayrıntı gibi duran ancak önemli bir faaliyeti de âdâb-ı muâşeret kitapları yayınlamaktaki ısrarı olmuştur. Bu yayın faaliyeti onların yeni bir toplum yaratmanın ilk adımının gündelik hayatın düzenlenmesi olduğunun farkına vardıklarının bir göstergesidir. Bu aynı zamanda, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren belirginleşen döngüsel zaman ve tabiat olaylarının gözlemine dayanan geleneksel –tarih anlayışı, yazıcılığı dahil– bilgiyi üretme, kullanma ve yayma biçimlerinin ve en nihayetinde yeni zaman ve mekan pratiklerinin toplumu doğrudan etkilediğinin de, ön kabulü anlamına gelir. Yeni zamanların, mekânların, oluşmuş –ya da oluşturulmaya çalışılan– davranış, tavır, pratik ve ifadelerin modern yani çizgisel ve ilerlemeci bir perspektiften görülmesi, artık yeni bir aşamanın eşiğinde olunduğunun habercisidir.

Bu eşikte –arafta– olma hali, dönemin edebi eserlerine de yansımıştır. Siyasal anlamda farklı düşüncelere sahip olmalarına rağmen Ahmet Mithat Efendi, Ahmet Haşim, Yakup Kadri, Ahmet Hamdi Tanpınar, Ahmet Rasim, Falih Rıfkı gibi edebi figürlerin, yeni zaman-mekan –yani modernleşme– pratiklerinin doğurduğu sonuçları dile getirdikleri görülür. Bu sonuçlara bakıldığında; Rezaizâde'nin Bihruz Bey'i, Ahmet Mithat'ın Felatun Bey'i, Abdülhak Şinasi'nin Ali Nizami Bey'i gibi alafranga züppelerin komik durumlarının yarattığı eğretilekler hemen göze çarpar. Ancak bu süreçte sadece alafranga züppelerin komik durumları görülmez, Beşir Fuad 'ın intiharı gibi trajik ve acıklı sonlar da görülür. Bir başka deyişle, Ahmet Mithat Efendi'nin "Felatun Bey ve Râkım Efendi" eseriyle, "Jön Türk" eseri arasında geçen otuz yılda Osmanlı-Türk modernleşmesi komik durumlardan trajik durumlara doğru yol almıştır.

Sonuç olarak İbn Haldûn, *Mukaddime*'sini, Moğol İstilasından sonra siyasi birliği dağılan İslâm devletinin yerine Osmanlı, Memluklar, Timurular, Safeviler gibi yeni devletlerin tarih sahnesini çıkmış olduğu bir zamanda yazmıştı. Üstelik bu devletler, şer'i hukukun yanına örf hukukunu (Cengiz yzasını) ekleyerek, hanedanlık ilkesine daha fazla işlerlik ka-

zandırarak kurulmuşlardı. Klasik İslâm siyaset felsefesinin ve teorisinin pratik olarak zor bir sınavdan geçtiği bu zamanlar; hanedan devletlerinin –devletin monarkın mülkü kabul edildiği bu yeni devlet anlayışının– yeni bir siyaset, tarih, toplum felsefesi oluşturma ile yine bu devletlerin meşruiyetlerini sağlama manasında seküler sayılabilecek ideolojileri yaratmada kendilerini zorunlu hissettikleri zamanlardır. İbn Haldûn hem bu zorunluluğun hem de yeni siyasal oluşumların başlangıcında bulunan bir insan olarak, Moğol İstilasası'nın alt üst ettiği İslâm toplumunda tam da ihtiyacı olduğu bir zamanda, –ve o zamana kadar da pek sorulmayan– “Düzen nasıl mümkündür?”, “Toplumu mümkün kılan şey nedir?” gibi soruların sorulmasının yolunu açmıştır. İbn Haldûn'un açtığı bu yolun en iyi takipçileri, siyaset ve devlet düşüncesi konularında epey bir külîyat oluşturmuş Osmanlı tarihçileri, düşünürleri ve siyaset felsefecileri olmuştur. Ancak, Osmanlı'nın XIX. yüzyılı tıpkı İbn Haldûn'un yaşadığı çağ gibi (XIV. yy) eskinin ölmeye yeninin ise henüz ufukta görünmediği için inşa edilmesi gerektiğinin anlaşılmasına başlandığı yüzyıldır. Özellikle yüzyılın başından bu yana olgunlaşan sorunlara ve çözüm yollarına, II. Meşrutiyet Dönemi'ne gelindiğinde ilk bakışta hayli yüzer-gezer düşünceler, kanaatlerin de, nispeten planlı programlı içeriklerin de eklendiği görülür. Bu kadar farklı düşünce, kanaat, dernek, cemiyet, partinin ortaya çıkması; o dönem yayınlanmış bir Jön Türk gazetesinin ifadesiyle, “zamanın nezaketini, memleketin ihtiyacını gözetmek, sulh ve âsâyiş içinde tatlılıkla terakki ve temeddün yolunu tutmanın”³⁴ ideal yollarından birisi olarak görülmüştür zamanın aydınlarınca.

İbn Haldûn'un zamanının İslâm toplumları ile XIX. ve erken XX. yüzyıl Osmanlı toplumu bir beka sorunu yaşamıştır. Böyle zamanlarda, “her çağ, o çağ insanının önüne çözebileceği sorunları koyar” sözüne atfen, bilgi, her türden düşünce ve ideoloji üretimi hızlanır. Çünkü bilgi, siyasal ve ideolojik düşünce üretimi toplumsal varlıktan, bu varlığın riski görme, güçlenme, istikrarsızlaşma gibi zamanlarından bağımsız değildir. Bu anlamda, kalibre ayırımı yapmaksızın bilgiyi, siyasal-ideolojik düşünceyi, programı üreten/taşıyan aydınların içsel ve dışsal şartların aciliyeti bağlamıyla doğru orantılı olarak yüzer-gezer kanaatler ya da sistemli, derinlikli düşünceler üretmesi; İbn Haldûn'un deyimiyle “medeni siyaset”in, onun XIX. yüzyıldaki takipçilerinden olan Ahmet Cevdet Paşa'nın ifadesiyle ise de, “temeddün” etmenin gerek-şartıdır.

34 Meşveret, “Girit”. (26 Zilhicce 1313/8 Haziran 1896)

A. B. SMİRNOV METODOLOJİSİNDE İBN HALDÛN'UN *MUKADDİME'Sİ*

Gülüşe AKSOY*

Rusya Bilimler Akademisi (RBA) Felsefe Enstitüsü (FE) Felsefe Doktoru (1998), RBA Üyesi (2006), RBA FE Müdür Yardımcısı, RBA FE İslâm Dünyası Felsefe Dairesi Müdürü, İnsanîyet Bilimleri Devlet Akademi Üniversitesi Felsefe Fakültesi Doğu Bilimleri Şubesi Başkanı Andrey Vadimoviç CMİRNOV Arap Müslüman Filozofu, Tarihçisi, Sosyal Düşünürü Endeluslü İbn Haldûn'un icadını araştırma yolunda gayret gösteren şahıslardan biridir.

Smirnov A.V. tarafından yapılan Arap düşünürün eserleri ile ilgili araştırma amacı İbn Haldûn'un sınıflandırma sistemin yapısını belirleyerek düşünürün 'yeni bilim' in nasıl oluştuğunu kavrayıp ve düşünürün açıkça söylediği gibi söz konusu bilimin tek bir bilim olup olmadığını anlamaktır¹. İbn Haldûn'un görüş açısını belirtmek üzere inceleme yapan araştırmacıların sıkıntıları temelsel ve yöntembilimsel nitelikler taşımaktadır. Rus filozof ilk önce, İbn Haldûn'un gerekçelendirdiği yeni bilim ile ilgili tam ne söylediğini tespit etmeye çalışıyor. Sonrasında A.V. Smirnov, karşılıklı bağlantıların mantığını göz önünde bulundurarak İbn Haldûn'un başlangıç noktası olarak belirttiği ana kategorileri (sınıfları) inceliyor. Bunun yanı sıra kendi görüş açısını, Arap düşünürün bilimi bütünsel olarak göstermek üzere yönlendiriyor. Bunu yapmak üzere A.V. Smirnov örnekleri inceleyerek İbn Haldûn'un yeni bilimin yöntembilimsel ilkelerinin işleyişini araştırmaktadır.

İbn Haldûn'u ve genel olarak Müslüman kültürünü inceleyerek A.V. Smirnov mantıksal-semantik çözümleme yöntembilimini geliştiriyor. Kültür incelenmesinde kullanılan mantıksal-semantik (anlamsal) yaklaşım bir uygulamanın görevini taşıyıp, mantıksal-semantik (anlamsal) teorisinin pratik sonuçtur. Mantıksal-semantik (anlamsal) teorisi – bilinç arkitektoniğın² incelemesinden ortaya çıkan sonuçdur. Burada bi-

* Yrd. Doç. Dr., Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

1 Tarihi Felsefi Yıllık Derleme, 2007. Moskova: Nauka, 2008, S.159-186.

2 Arkitektonik (Temel) kelimesini bende Kant'ın kullandığı anlamda kullanıyorum diye açıklar Smirnov: "Etrafında düşünce, fikir hareketi oluşturulan, bilgi sisteminin yapısını, bir bütün olarak belirleme gücüne sahip dayanaklardan oluşur". Oluşturulan bir yapı sadece toprak üzerindeki kısımlardan değil, fakat onlarsız da oluşturulamayan bir yapıdan oluşur. Nasıl bir binanın temeli toprak altında kalır ve gözükmez, ama toprak üstündeki bölümlerinin

linç, idrak eden (anamlılık oluşturan) 'makine' olarak tanımlanır. A.V. Smirnov'un bulmak istediği cevap: anlamlılık oluşumunun belirli yasalara uygun olup olmadığıdır? Anamlılığın içeriği tutarlı mı, öznellik ve irademize bağımsız olarak ve kendi özünden kendisinden kaynaklanan bir düzenlilik bulunabilir mi? Mantıksal-semantik teorisi-ilk olarak anlam yaratmanın *saf tipleri* ayırmak, ikinci olarak bunların *konfigürasyonunu*, yani bütünsel etkileşim olasılığını belirtmek üzere bilinç arkitektoniğin araştırılmasıdır. Tabii ki, bilincimizin faaliyeti bununla sınırlanmaz, ancak anlam yaratma ne olduğunu anlamak için içindeki yasalar (düzenlilik) araştırılmalı.

İbn Haldûn'un düşüncesi bu mantıksal-anlamsal temel "mekanizması"nın dayanıklılığını göstermektedir. İbn Haldûn Ortaçağ sonrası düşünürüdür. Ancak klasik dönemde geliştirilen mantıksal-anlamsal mekanizmalar onun öğretileri için üstün bir önem taşımaktadır.

A.V. Smirnov'un kanaatine göre İbn Haldûn'un kurduğu bilim gerçekten *müşterek* bir bilimdir ve Arap bilim adamının kendisi de bunun konusunu son derece net olarak "*umrân al-alem*" yani "*dünyanın mamurluğu*" olarak belirtmektedir.

Eski bir tabir olan "*asabiyya*"yı ele alıp ona yeni bir tını yükleyen İbn Haldûn gerek başlangıç (Bedevî), gerekse gelişmiş (Hadârî) olmak üzere "alemin umrânlığının" bütün merhalelerinin gerçeklerini tasvir edebilmiştir.

A.V. Smirnov "Ben "*asabiyya*" kelimesini "*kaynaşmışlık*" olarak tercüme etmekteyim." demektedir. Terminolojik muhtevasına bakacak olursak bu gerçekten de böyledir.

Akrabalık "*asabiyya*" için tabii bir temel olarak işlev görmektedir: İbn Haldûn'un dediğine göre akrabalarının başarısızlıkları için üzülme veya onların hayatına yönelik tehditleri kendine yönelikmiş gibi algılamak insanın tabiatında vardır. Bu nedenle akrabalık ilişkisinin azaldığı ölçüde *asabiyya/kaynaşmışlık/tabii* bir şekilde azalmaktadır. Bu suretle de *kaynaşmışlığın* insan tabiatı haricinde başka hiçbir sebebi yoktur: bir yurt gibi *asabiyya* de insanlar için tabiidir.

İbn Haldûn *Asabiyya*'nın muhtevasını ortaya koymak suretiyle bu terimin klasik, orta asır anlayışına dayanmaktadır. Bu terim sadece

(mimari yapısını, kat sayısını ve bu bölümlerde kullanılacak malzemelerin içeriğini) yapısını belirler ise temelde düşünce ve fikir hareketinin prensiplerini ve referanslarını belirler. Arkitektonik'ta (Temel) kendisi tam açıkta olmayan, içeriği teşkil eden ve içeriğinin biçim ve yapılarını belirleyen temel prensiplerdir. İsrak: İslâm Felsefesinin Yıllık Derlemesi. No1.- Moskova: İslav Medeniyet Dilleri, 2010, S.169-192.

bir hareket noktası olarak İbn Haldûn'a hizmet etmektedir: her şeyden önce İbn Haldûn bu kavramın muhtevasını önemli ölçüde genişletmektedir ve ikinci olarak da önemli ölçüde bunun değerlendirilmesini değiştirmektedir.

Klasik Arap sözlüklerinde asabiyya –insanın sürekli olarak kuşatıldığı ve her zaman birbirine arka çıkan ve sanki tek bir “yumruk” olan “isaba”yla, yani erkek soyundan akrabalarla ilgili olarak kendine özgü bir “omuz omuza” olma olarak anlatılmaktadır. Asabiyya bu nedenle insanda “isaba”sı (ait olduğu grubu) bir tehlikeyle yüz yüze kaldığında ve kendisini başkalarının hayatı için (yani kendi *isaba*'sı için– arka çıkmakta, düşünmeksizin “kahraman ayağa kalkmakta”) ve kendi çıkarıymış gibi başkalarının çıkarları için hiç tereddütsüz, belki de hayatı pahasına savaşmak zorunda bırakan bir anda ve herhangi bir akıl yürütme olmaksızın parlayan bir öfke, bir hiddet duygusudur.

Bundan hareketle, neden klasik İslâmî kaynaklarda neden kaynaşmışlığın–asabiyya'nın kesinlikle telin edildiği kolayca anlaşılmaktadır.

İslâm hukuk ve ahlak düşüncesinin temel vurgusu –her bir eylemle birlikte bulunması gereken “niyet” (niyya) üzerinedir.

Bu durumda ilk olarak niyet bizzat insanın kendisi tarafından etraflıca düşünülmüş ve oluşturulmuş olamamakta ve ikinci olarak da rasyonel olarak gerekçelendirilememektedir: halbuki eylemin gerçekleştirmeyi hedeflediği amaç ve çıkarlar hayırlı bir vasfa sahip olmalıdır ve her zaman insanın menfaatine hizmet etmelidir.

Asabiyya, insanı eylemin amacı konusunda akıl yürütmeden yoksun bırakarak ve kendi başına düşünülmeyen ve belki de anlamsız veya zararlı amaçlar uğruna hayatını (yani en değerli şeyini) feda etmek zorunda bırakarak tam aksi istikamette etki etmektedir.

Klasik dönem eserlerinde “*asabiyya*” *cahiliye*/İslâmiyet öncesi/“cehalet” dönemiyle, zulümle (halbuki İslâm hep adala/adalet/iledir); *ittiba al-hava* “ihtirasa kapılmakla” (İslâmiyette –her bir eylem ve ondan gelecek fayda düşünülerek yapılmakta oysa ihtiraslar kural olarak afetleri üzerine çekmektedir) *batilla* “boş”, “aldatıcı şeyle” (İslâm *ise al-hak* “gerçek olanla”) özdeşleştirilmekte veya onunla bağlantı kurulmaktadır (İslâmiyet aslında F. Rozental'in ifade ettiği gibi “bilginin zaferiyle” ilintilendirilmektedir).

Görüldüğü üzere buradaki zıtlık son derece net bir şekilde ifade edilmiştir ve bu da klasik dönemde *asabiyya*'ya karşı kesin olumsuz tutum kuralının görüldüğü kadarıyla önemli bir istisnası bulunmamaktadır.

Asabiyya geçmişle ve İslâmiyetin artık aşığı ve geri dönmemesi gereken şeylerle ilişkilendirilmektedir bu nedenle de bu tabirin kendisine klasik dönem metinlerinde son derece nadir olarak görülmekte: kaynaşmışlık bir gerçek olarak değil de daha çok bir anı olarak tartışılmaktadır.

İbn Haldûn'un *asabiyya* hakkında böylesine bir akıl yürütme zemininde bunun tonalitesi, hatta bu terimin *el-Mukaddime*'de kullanılma sıklığı bile son derece devrimci nitelikte görülmektedir.

Şayet kaynaşmışlık insan için tabii ise, klasik İslâmiyet döneminin bunu aşma konusundaki bütün bu projesi manasız hale gelmektedir ve İbn Haldûn'un çıkarım konusundaki tutumu, klasik dünya görüşüne karşı meydan okuma anlamına gelmemesi mümkün değildir.

Bana öyle geliyor ki, bu, İbn Haldûn düşüncesinin post klasik vasfının yeni bir delilidir –diye yazmaktadır Smirnov.

İbn Haldûn'un müşterek bilimi nasıl kurulmaktadır? Onun kendi fikrinden hareketle – *birlikten* hareketle diyebiliriz.

Smirnov'un bakış açısından İbn Haldûn metinlerinin yorumlanmasının zorluğu tesadüfi değildir ve teknik olmaya bir vasıf taşımaktadır. Mesele şu ki, araştırmacılar İbn Haldûn'un metinlerine bakarken bazı şeyleri gözden kaçırmışlar. Öyle ki daha titiz bir inceleme sorunun çözümüne yardımcı olabilirdi. Mesele bambaşka : mesele İbn Haldûn'un müşterek biliminin nasıl inşa edildiğidir; *birlik* fikrinin özündedir.

Bilimin altını sadece nesnenin kendisi değil, aynı zamanda onun ortaya çıkarılış metodolojisi de çizmektedir. İbn Haldûn'un "dünyanın mamurluğu hakkındaki bilimin" metodolojisi aynı zamanda genel ve kendine özgüdür.

Bu, klasik Arap kültürüne özgü zıtlıklar prosedürü ve karşılaştırılanın birliğinin bulunması ve bütünün parça ile karşılaştırılması kullandığı ölçüde geneldir. Bu prosedürler de *zahir-batin* "açık-gizli" ve *asl-far* "esas-dal" metakategori çiftlerindeki bu kültürün kendisi tarafından kapsanmıştır.

Bu bilim aynı zamanda bu prosedürlerin söz konusu kültür çerçevesinde evrensel oldukları ölçüde özeldir. Söz konusu bilim anlamını kavramak için özel bir nesneyi – önceden teorisyenlerin görüş alanına hiç girmeyen alemin mamurluğunu zıtlıkların birliği: "yurt" (*ictimâ*) ve "kaynaşmışlık" (*asabiyya*) olarak kullanılmaktadır

Mamurluk İbn Haldûn tarafından gelişimi içinde "dallanma" (*tafrî*) olarak gösterilmektedir, yani *asl'dan* (esastan) *far* "dal" oluşumu: özellikle bu şekilde *badava* "açık alanda hayat" *hadara* "çevrelenmiş sahanlıkta hayat" vermektedir.

Smirnov'un belirttiğine göre, karşılaştırmalı araştırma amacı için (farklı kültür fenomenini anlama konusundaki her türlü girişim gerek üstü örtülü, gerekse açık olsun bir karşılaştırmalı araştırmadır) özellikle –kendi metodolojisinin– bu en önemli anında İbn Haldûn tarafından yaratılan bilim, herhangi bir benzerinin olmaması gibi son derece basit bir nedenden dolayı Batı düşüncesinde bulunabilecek hiçbir benzeriyle hiçbir suretle örtüşmediğini belirtmek son derece önemlidir.

Benzeri bulunmamaktadır, çünkü Arap-Müslüman ve Batı kültürlerinde karşıtını koyma ve karşıt olarak konanın birliğini bulma ve tümelin tikelle karşılaştırılması prosedürleri farklıdır ve daha da önemlisi bunlar birbirine indirgenemez³

Örneğin, İbn Haldûn'un bakış açısından insan medeniyetinin (*umrân* "mamurluk") özellikle ne olduğu türünden sorular sormak: bunun bir sosyo-psikolojik (*asabiyya* "kaynaşmışlık") veya ekonomik (*ictima* "yurt") realite olup olmadığını ve bu iki taraftan hangisinin insan toplumunu geliştirdiğini sorgulamak anlamsız olurdu. Bu minvalde herhangi bir akıl yürütme, İbn Haldûn'da nedensellik; karşıtlık, genelleştirme, bütün ve parçanın karşılaştırılması kategorilerini anlamak için ilgili olarak gösterilenlerden farklı olarak bu nedenselliği, karşıtlığı, genelleştirmeyi, bütün ve parçanın karşılaştırılmasını anlama mantığına dayanacaktır.

Smirnov'un kanaatine göre İbn Haldûn formasyonlarının şu veya bu Batı bilimi hükümlerine yakınlığı hayal kırıklığı yaratacak ölçüde yüzeysel görünmektedir, çünkü, bu suretle bulunan benzerlik sadece kendi başına sazi tezlerle sınırlı kalmaktadır: bunları ilişkilendirme mantığı artık İbn Haldûn düşüncesini (ve aynı şekilde genel olarak Arap düşüncesini) Batı düşüncesinden böylesine çarpıcı bir şekilde ayırt eden metodolojiye dayanmaktadır. Smirnov devamla, İbn Haldûn formasyonlarının sadece bazı veçhelerini Avrupa günümüz biliminin aynasında görmek mümkündür ama orada hiçbir yerde bunların yeknesak bir tipi bulunmamaktadır.

Bu suretle de İbn Haldûn araştırmacılarının keşfettiği fragmanlılık, bunların İbn Haldûn metinlerine yönelttiği soru'nun içinde yer almaktadır. Arap düşünürü şu veya bu farklı Avrupa bilimi kurucuları veya temsilcileriyle karşılaştırırken onun (Avrupa bilimi aynasında gözden geçirilen) fikirlerinde bu –sanki farklı ve bağımsız– düşünce akımlarını birbirine bağlayacak şeyi bulamamaktadırlar.

3 Örneğin, İbn Haldûn'un bakış açısından insan medeniyetinin (*umrân* "mamurluk") özellikle ne olduğu türünden sorular sormak: bunun bir sosyo-psikolojik (*asabiyya* "kaynaşmışlık") veya ekonomik (*ictima* "yurt") realite olup olmadığını ve bu iki taraftan hangisinin insan toplumunu geliştirdiğini sorgulamak anlamsız olurdu. Bu minvalde herhangi bir akıl yürütme, İbn Haldûn'da nedensellik; karşıtlık, genelleştirme, bütün ve parçanın karşılaştırılması kategorilerini anlamak için ilgili olarak gösterilenlerden farklı olarak bu nedenselliği, karşıtlığı, genelleştirmeyi, bütün ve parçanın karşılaştırılmasını anlama mantığına dayanacaktır.

Peki, İbn Haldûn özellikle neyi kendi fikrinin eseri olarak görmektedir?

Bu sorunun cevabı *ta'rih* ve *umrân* olmak üzere iki kavramın münasebetinin tahlilinde yatmaktadır.

“Giriş”/Mukaddime/kısmı “tarih”⁴ kelimesinin manasının açıklamasıyla başlamaktadır. Bu, İbn Haldûn’a göre insanların nasıl yaşadığına dair bildirimlerdir/haberlerdir/.

Bu tanımda sıra dışı herhangi bir şey bulunmamaktadır ve en azından o dönem için sıra dışı bir şey bulunmamaktadır. Bizi üç soru ilgilendirmektedir ve bunlara cevap vermek suretiyle de İbn Haldûn’u belirgin bir şekilde sıradan Arap düşünürlerden ayıran İbn Haldûn’un konumunun özünü anlayabileceğiz. İlk olarak, ne gibi tarihî bildirimler olabilmektedir? İkinci olarak bunların içeriğini ne oluşturmaktadır veya diğer bir deyişle tarihî gerçek neden ibarettir? Üçüncü olarak da bu gerçek nasıl oluşmaktadır/kurulmaktadır?

Birinci soruya cevap olarak İbn Haldûn bildirimlerin hakikat veya yalan olduğunu söylemektedir. Ve mesele de söz konusu tespitin özünde değil, bildiriye refakat eden ifadededir: İbn Haldûn’un dediğine göre *doğası gereği* yalan bildiriyle birlikte yer alabilir.

Eşyanın doğasındaki tabii, doğal, insanların iradesinden bağımsız ve bu nedenle de kuralsı bağımlılık İbn Haldûn düşüncesinin ana fikrini oluşturmaktadır. Düşünür, kendisi –ve kendi okurları için, bir önceki asrın hiç de fark etmediği sıra dışı basit; her şeyi açıklayan ve mantıklı olarak hareket eden eşyanın doğasını keşfetmektedir.

İşte bu nedenle İbn Haldûn kuşkusuz orta asır sonrası düşünürüdür. Onun içinden çıktığı ve hala canlı olan ve henüz geçmişin derinliklerinde kalmamış olan gelenek gene onun için gerilerde kalmıştır. İbn Haldûn bu geleneğe ona ait olmayan bir insan olarak bakmaktadır.

Onun için bu klasik, orta asır devri ve kültürü –bir bütün olarak artık olmuş-bitmiş, sona ermiş bir şey olarak gözden geçirebileceği ve hülasasını çıkarabileceği bir şeydir. İbn Haldûn da klasik Arap-Müslüman medeniyetinin bilimlerini ve zanaatlarını ele aldığı “*Mukaddime*’nin” son bölümlerinde bilhassa böyle yapmaktadır.

Bu bütünleştirici bakış, klasik orta asırda çatışan düşünce akımlarına galip gelmesine ve bir dış gözlemci olarak bunlara objektif davranmasına imkan vermektedir ve “*Mukaddime*’sini” İslâm araştırmaları uzmanları

4 İbn Haldûn’un kapsamlı tarihi kompozisyonlardan oluşan ve tarih anlatımına teorik giriş mahiyetinde olan *Kitab al-ibar...* “İbret Verici Örnekler” kitabını “Giriş” (*al-Mukaddima*) olarak adlandırılması kabul görmüştür.

için bu kadar cazip kılmaktadır: biz bunlarda bilimin günümüze kadar hala kullandığı değerlendirme ve sınıflandırmaları bulmaktayız.

Bu şekilde insanlık tarihini oluşturan bildirilerin doğasında –gerçek veya yalan olma yatmaktadır. İbn Haldûn'un belirlediği amaç –*bildirinin kendi doğasından* kaynaklanan yalan oluş nedenlerini belirlemektedir. İbn Haldûn'un dediğine göre bu gerçek bildirileri yalan olanlardan ayırt edilmesini sağlayacaktır ve bunun sayesinde de tarihçilere tarih kitaplarını alacala bulaca hale getiren fevkalade büyük saçmalıkları elekten geçirmek suretiyle doğru bildirileri seçme konusunda güvenilir bir kriter sunacaktır.

Tarihi bildirilerin yalan olma sebepleri iki kısma ayrılmaktadır. İbn Haldûn ilk olarak bizim sübjektif olarak adlandırdıklarımızı sıralamaktadır. Bunlar ayrıntılı olarak anlatılmış olsa da Arap düşünür için gerçek ilgi oluşturmamaktadır. Önemli olan şey, tarihî gerçeğin doğasını bilmeden ibaret olan objektif sebeptir. İbn Haldûn'un çabaları da bu objektif sebeplerin ortadan kaldırılmasına yöneliktir ve bunun uğruna düşünür kendi bilimini –*umrân* bilimini yaratmıştır.

İBN HALDÛN'UN UMRÂN TEORİSİ'NDEKİ MEDENİYET İNŞA AŞAMALARININ 17. YÜZYILDA KURULAN DARFUR SULTANLIĞI ÜZERİNDEN İNCELENMESİ

İlhan ZENGİN*

1332 yılında Tunus'ta doğan ve 1406 yılında Kahire'de ölen İbn Haldûn, modern tarih yazıcılığı, toplumbilim ve iktisadın öncülerinden kabul edilmektedir. Şöhretini borçlu olduğu Mukaddime, *Kitâbu'l-İber ve Dîvânu'l-Mubtede'* ve'l-Haber fî Eyyâmî'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men 'Asarahum min Zeviyiyî's-Sultânî'l-Ekber adlı eserinin önsözüdür. *Mukaddime*'de anlattığı fikirleri ve kurguladığı ilmî yöntem yeni bir ilmin doğuşuna, ilerde ise başka bilimlerin ortaya çıkmasına vesile olmuştur.

İbn Haldûn, içinde yaşadığı zaman ve mekânın siyasi çalkantılarının dayatmış olduğu ve her an değişebilen sosyal, siyasal, iktisadi çevreyi anlayıp anlamlandırabilmenin mevcut dinî ve akli ilimlerle mümkün olmadığını, tarihi olayları düz sebep sonuç ilişkisi içerisinde incelemenin de yetersizliğini görerek farklı bir bakış açısı geliştirmiştir. Toplulukların, medeniyetlerin ve devletlerin zaman içindeki değişimlerinin incelenmesi, bu değişimlerin sebeplerine etki eden faktörlerin tespiti ancak yeni bir tür ilim dalıyla mümkün olabilirdi. Vakanüvislik veya söylentilere, hurafe ile efsanelere matuf bir uğraş olarak algılan Tarih, çoğunlukla bilim olarak kabul bile edilmiyordu. Toplum ve değişimi bu tür bir tarihçilik ile anlamak da mümkün değildi. Bu ihtiyaç yeni bir ilim dalının ortaya çıkarılmasını gerekli kılmış, İbn Haldûn da bunu yapmıştır.¹ İbn Haldûn'u büyük bir bilim adamı, tarihçi, felsefeci, teorisyen yapan temel etken, daha önce başka herhangi bir şekilde varlığına vakıf olmadığı, tamamen kendisinin ilmî araştırmalar ve gözlemler sonucu ortaya koyduğunu beyan ettiği *Umrân İlmi*'dir. Bu ilmî yöntem, günü anlamının yanında daha düzgün bir gelecek kurgusu için geçmişin doğru parametrelerle tetkikini amaçlamaktadır.

İbn Haldûn, devleti insana benzetir ve devletin de tıpkı insanlar gibi hayat evreleri geçirerek (yani doğum, büyüme, yaşlanma ve ölüm) son

* Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

1 Yıldırım Erbaş, *İbn Haldûn'un Bilgi Kuramı ve Disiplinlerarasılığı Düşünmek*, Sakarya Üniversitesi, http://www.aid.sakarya.edu.tr/uploads/Pdf_2008_1_52.pdf, Erişim Tarihi: 10.09.2013

bulduğunu belirtir. Bu süreyi de kendine göre üç ya da dört kuşağın ortalama ömrü olan 120 yıl olarak verir. Ancak bu süre her devlet için geçerli olmamakla beraber İbn Haldûn'un yaşadığı zaman ve mekân için doğruluğu geçerli bir durumdur. Bunun için Endülüs'deki Nasriler, kuzey Afrika'da Hafsiler, Meriniler, Abdülvadiler örnek gösterilebilir.

Zamanın uzun veya kısalığı o coğrafyada daha güçlü bir devletin oluşum süresinin gecikmesi ile de ilgilidir. Bu tebliğde İbn Haldûn'un esas vatani olan kuzey Afrika'ya yakın bir coğrafya olan Sahraaltı bölgesinde Biladü's-Sudân'ın ortalarındaki günümüz Darfur bölgesinde 17. yüzyılda kurulan Darfur Sultanlığının İbn Haldûn'un "Umrân Kuramı"na göre incelenmesine çalışılacaktır.

İbn Haldûn'un Umrân Kuramı'ndaki devlet anlayışı beş aşamadan oluşmaktadır.

Birinci Aşama: Fetih ve Kuruluş Aşaması

Bu aşama, asabiyyesini kaybetmiş, dış etkilere açık yerleşik bir yönetim veya devletin, asabiyyesi güçlü olan yeni bir topluluk tarafından askeri olarak yıkılarak iktidarın el değiştirmesidir. Fur kabilesi, Arapçada "Cebel Merre" olarak adlandırılan Merre dağında boş bir araziye 1650 yılında yerleşerek sultanlığın ilk temellerini attı. Fur kabilesinin buraya yerleşmesinden önce yakın bölgede Tunjur krallığı vardı. Ancak bunlar hakkında fazla bir bilgiye henüz sahip değiliz. Tunjur krallığı'nın yıkılması ile oluşan siyasi boşluktan yararlanan Fur kabilesi Keira (Kayre) hanedanlığını verimli, sulak ve iklimi uygun olan Cebel Merre'de kurdular. Darfur'un doğusu kuru ve kumlu araziye, kuzeyi çöl kumlarına, güney bölgesinin alt kısımları da ormanlık alanlara sahiptir. Cebel Merre, Sahel bölgesinin en yeşil dağı ve Etiyopya ile Nijer su havzası arasındaki en önemli su sınırını oluşturmaktadır.²

Fur kabilesi Afrika kökenli olmalarına rağmen nerden geldikleri kesin olarak bilinmemektedir. Keira hanedanlığını 1650 yılında Cebel Merre'de kuran ve ilk sultan olan Süleyman Solong'dur (1650-1680). Süleyman Solong zamanında nispeten ılımlı bir siyaset izlenmiş kendi bölgelerinin dışına çıkılmayarak dikkat çekmemeye çalışılmıştır. Nüfusun az, ekonomik gücün oldukça zayıf olduğu bu dönemde komşularla iyi geçinilmiş, içerde de denge siyaseti uygulanmıştır. Genişleme potansiyeline sahip olan Sultanlık, ilk sultan olan Süleyman Solong'un İslâmiyet'i kabulü ile kabile asabiyyesinin yetersiz olduğu yerde dinin birleştiriciliğini kullanmaya başladı. Darfur'da ilk Müslüman devlet Darfur Sultanlığı'dır.

2 Julie Flint, Alex de Waal; Darfur a Short History of a Long War, Zed Books, London, 2005, s. 2.

İkinci Aşama: İktidarın Hükümdar Tarafından Tekele Alınması

Süleyman'dan sonra başa geçen Sultan Musa b. Süleyman (1680-1700) dışarıda komşularla savaşmaya, içerde de şiddetli iktidar mücadelelerine girişti. İktidarını ve hanedanını güçlendirmek için etkili şeflerin, komutanların yetkilerini azaltarak merkezi bir otorite tesis etmeye çalıştı. Güç paylaşımına sebep olan ve kan bağına sahip güç odaklarının etkisizleştirilmeye başlanması bu dönemde meydana geldi. Toprakların güneşe doğru genişletilmesi ile buralarda yaşayan tarım toplulukları, Darfur Sultanlığı'nın siyasi ve idari otoritesini kabul etmenin yanında Fur dilini ve İslâm'ı da benimsediler. İbn Haldûn asabiyyenin yetersizliğinin ancak din ile kapatılabileceğini savunur. Darfur Sultanlığı da İslâm'ın geniş kitleler ve yeni katılan gruplar arasında yayılmasını devletin genişlemesinde asabiyyenin yetersizliğini kapatan bir etken olarak teşvik etti. Kabile asabiyyesinden, dinî ve toplumsal birlikteliği arttıracak adımlar titizlikle uygulanmaya başlandı. Din merkezi otoritenin güçlenmesini sağladı.³ Fur dilinin yanında Arapça yaygın olarak kullanılmaya bu dönemde başlandı.⁴ Arapça ibadet dili olmanın yanında eğitim ve adalet alanlarında da kullanılmaya başlandı.⁵ Özellikle kuzey ve Batı Afrika taraflarındaki sûfi tarikatlarından *Fukara* olarak adlandırılan tarikat ehli din adamlarının,⁶ Mısır'dan medrese hocalarının Darfur'a gelmeleri teşvik edildi.

Sosyal ve dinî alanda bunlar olurken idari olarak da önemli adımlar atılmaya başlandı. Yeni bir yönetim ve mülkiyet sistemi getirilerek idari ve askeri yapılanma tesisi başlatıldı. Bu toprak sistemi ile kabile tarzı idari yapılar bitirilirken merkezi otorite ve dolayısıyla sultanın gücü artmaya başladı. *Hakura* olarak adlandırılan "toprak sahipliği" sistemi bu dönemde ilk defa uygulanmaya başlandı. Bunlar idari ve imtiyazlı Hakura olarak ikiye ayrılıyordu. İdari *hakuralar* kabile reislerine verilerek o bölgenin ve topluluğun idaresi tesis edildi, buna karşılık mahalli yöneticiler tarafından vergilerin ve diğer haraçların alınmasına sınırlı izin verildi. Bu toprakların verilmesi sürekli değildi. Sultanlığa hizmet karşılığı olarak kullanım hakkı resmi anlaşma ile veriliyordu. Bu kullanım hakkı "*Vesikatü't-Temlik*" olarak adlandırılan beratlar ile düzenleniyordu. Güneydoğudan ve güneybatıdan toprak kazanımlarının artması ve çeşitli etnik kökene sahip toplulukların katılımı ile *hakuralar* da çoğalmaya başladı. *Hakuralar* çoğaldıkça kabile şeflerinin eski düzenleri de ortadan hızla kalkmaya başlıyordu. Merkezi otoritenin gücü de bu nispette artıyordu.

3 Mahmood Mamdani, *Saviors and Survivors*, Pantheon Books, New York, 2008, s. 120.

4 R.S. O'Fahey, *The Darfur Sultanate*, Hurst Publishers, London, 2008, s. 88.

5 Flint, de Waal; *age.*, s. 3.

6 O'Fahey, *age.*, s. 87.

İkinci *hakura* uygulaması “imtiyazlı *hakuralar*” olarak ortaya çıktı. Nüfusu arttırmak, ilim adamı, din adamı, tüccar, zanaatkârlar, asker, memur ve idari görevli ihtiyacını karşılamak için insanların Darfur Sultanlığı’na gelmeleri teşvik edildi. Bu kişilere imtiyazlı *hakuralar* tahsis edildi. Özellikle idari *hakuralardan* farklı olarak bunlara vergi muafiyetinin yanında kendi *hakuralarındaki* insanlardan vergi ve diğer haraçları toplama yetkisi de verildi.

Yedinci Darfur Sultanı olarak tahta geçen ve o zamana kadarki sultanlığın en etkili ikinci sultanı olan Muhammed Tayrab (1752-1785) farklılığını vurgulamak için kendisine özel sıfatlar ve lakaplar edindi. *Seyyidna* (Efendimiz), *Sultan el-Arap ve'l-Acem* ile *Halife Rabbi'l-Alem*’dir.⁷ Bu uygulamada İbn Haldûn’un *bedevilikten hadârüliğe* geçerken kaçınılmaz bir köklü değişim olarak ifade ettiği, *riyasetin mülke* dönüşeceği fikrini görmekteyiz.

Muhammed Tayrab kendisine bağlı kölelerden oluşan güçlü bir ordu meydana getirdi. Bu uygulama merkezi otoritenin sağlamlaşması ve sultanlığın ihyası için gerekli bir adımdı. Yeni ordu sultanın gücünü hem içerde hem de dışarıda arttırdı. İçerdeki güç odaklarını etkisizleştirirken dışarıda Func Sultanlığı’ndan Kordofan eyaletini alarak Darfur Sultanlığı’nın topraklarını Nil nehrinden Vaday Sultanlığı’na kadar genişletti. Kordofan’dan özellikle Mısır’a yapılan ticaret kontrol altına alınarak bu ticarettten önemli gelirler elde edilmeye başlandı.⁸

Keira hanedanlığının önemli bir Sultanlık olarak şekillenmesini sağlayan kişi Abdurrahman’dır. Bu dönemde kalıcı olarak başkent el-Faşir’e taşındı (1792)⁹. Sultanlığın gücü merkezileştirildi. Yeni başkent Fur kabilesinin merkezinden ve etkisinden uzak olduğundan Fur kabile şeflerinin etkisi azaldı. Yeni toplumsal sınıflar ortaya çıktı. Tüccar, din adamı, memur, asker, zanaatkârlardan oluşan çeşitli toplumsal yapılar gün geçtikçe etkilerini arttırdılar. Güneyden toprak kazanımları ile etnik çeşitlilik artarken, batıdan ve kuzeyden göçler nüfus artışını etkiledi. 1874 yılına gelindiğinde Darfur Sultanları ancak nüfusun üçte biri Furlardan oluşan bir toplumu yönetiyordu.¹⁰ Toplum aynı zamanda bedevilerden şehirli- lere köylülerden ilim adamlarına kadar her türlü sınıfsal yapıya sahipti. Darfur Sultanları göçebe toplulukları yerleşik ekonominin içine almaya çok çalıştılar. Bu Sahra’daki ticaretin devamı ve gelişmesi için önemli bir etkendi. Bedevilerin ticaret kervanlarına karşı saldırıları her zaman yapılmaktaydı.

7 *age.*, s. 89.

8 Mamdani, *age.*, s. 113

9 *age.*, s. 113.

10 *age.*, s. 113.

Üçüncü Aşama: Ekonomik Olarak Refah Artışı, Lüks ve Debdebeli Yaşam Tarzı, Kültürel Gelişim

İslâmiyet, Darfur Sultanlığı'nın hem merkezileşmesini hem de refahının artmasını sağladı. Arapça çok geniş bir coğrafyada insanların birbiri ile daha rahat iletişim kurmasına aracılık ederken, merkezi devlet işlemlerinin daha etkin yapılmasını olanaklı kıldı. Çok geniş alanlarda insanların İslâm kardeşliği esasına göre ticaret yapmasını ve ilim adamlarının buraya gelmesine önemli etkileri oldu. Mısır'a yapılan köle ticaretinden elde edilen gelir refah artışını da beraberinde getirdi. Özellikle köle ve fildişinden elde edilen bu gelir Sultan'ı en büyük tüccar konumuna getirirken her geçen gün zenginleşmesine de vesile oluyordu.

İktisadi canlılık refah artışını beraberinde getirdi. İlim adamları korunup kollanmaya, itibar görmeye başladılar. Haremeyn'e ve el-Ezher'e öğrenciler gönderildi. Hatta el-Ezher üniversitesi içinde Darfur'dan giden öğrenciler için kalıcı barınaklar kuruldu.

Dördüncü Aşama: Doyum, Tatmin ve Kendini Beğenme

Mehmet Ali Paşa Sudan'ı ele geçirdiği zaman Darfur'a karşı herhangi bir girişimde bulunmadı. Daha sonraki süreçte de Darfur nispeten huzur ve emniyet içinde kaldı. Darfur Sultanları mevcut durumu muhafazaya çalışarak fazla bir arayış içine girmediler. Bu atalet Sultanlıktaki yönetici ve halkta bir gevşemeye sebebiyet verdi. Ticaret yolları ile *hakuralardan* elde edilen gelir mevcut refahın devamını sağlamaktaydı.

Beşinci Aşama: Sefahat, İsrâf ve Çöküş

Darfur'un güneydoğu bölgesi olan Kordofan ve Bahrü'l-Gazel, bölgelerinde önemli bir güç oluşmaya başlamıştı. Köle tüccarı olan Zübeyr Rahme Mansur bu bölgede önemli bir iktisadi ve askeri güç olarak belirmişti. Köle ticaretinden zengin olmuş, daha fazla köle yakalayabilmek için de askeri birlikler kurmuş, müstahkem alanlar ve kaleler inşa ederek ticaretinin devamını sağlama almaya çalışmıştır. Köle ticaretinden servet sahibi olması askeri ve iktisadi gücün yanında siyasi güç kazanmasını da sağlamıştı. Darfur Sultanı İbrahim Karat ise bunu kendisi için tehlikeli bir gelişme olarak görmüştü. Zübeyr Rahme, 1873 yılında Mısır'a yolladığı köle kervanı için erzak temini ve yol güvenliğinin sağlanmasını Darfur Sultanından istemiş ancak bu talebi Darfur Sultanı tarafından yerine getirilmemişti. Hayvanlarının ve kölelerinin ölmesi üzerine büyük bir iktisadi kayba uğrayan Zübeyr Rahme ticaret yolunu ele geçirmek için 7000 kişilik¹¹ birliği ile Darfur Sultanlığı'na saldırmış ve yapılan Menvaşi Savaşı (1874) ile Darfur Sultanlığı yıkılmıştır.

11 M.W.Daly, *Darfur's Sorrow*, Cambridge University Press, New York, 2007, s. 39.

Sonuç

Darfur Sultanlığı, diğer devletler gibi kurulmuş, yaşamış ve yıkılmıştır. İbn Haldûn'a göre bu tarz bir devletin normal şartlarda yaklaşık 120 yıl yaşaması gerekmektedir. Darfur Sultanlığı 224 yıl siyasi varlığını devam ettirmiştir. Bunun temel nedenini İbn Haldûn'un asabiyye kuramında bulabiliriz. Darfur Sultanlığı'nın hüküm sürdüğü coğrafyada Mehmet Ali Paşa'dan başka güçlü bir asabiyyeye sahip bir kuvvet yoktu. 1821 yılında Mehmet Ali Paşa Sudan'ı ele geçirdiğinde Darfur ile ilgili her hangi bir niyet taşımıyordu. Daha sonra da Darfur'a karşı bir girişimi olmadı. Bu sayede elli yıl daha varlığını devam ettirdi. Asabiyyesi güçlü olan ve iktisadi çıkarları bozulan köle tüccarı Zübeyr Rahme sefahat ve çöküş aşamasını yaşamakta olan Darfur Sultanlığı'nın siyasi varlığını sona erdirdi.

KAYNAKÇA

- Daly, M.W., *Darfur's Sorrow*, Cambridge University Press, New York, 2007.
- Erbaş, Yıldırım, *İbn Haldûn'un Bilgi Kuramı ve Disiplinlerarasılığı Düşünmek*, Sakarya Üniversitesi, http://www.aid.sakarya.edu.tr/uploads/Pdf_2008_1_52.pdf, Erişim Tarihi: 10.09.2013.
- Flint, Julie; De Waal, Alexl; *Darfur a Short History of a Long War*, Zed Books, London, 2005.
- Mamdani, Mahmood, *Saviors and Survivors*, Pantheon Books, New York, 2008.
- O'fahey, R.S., *The Darfur Sultanate*, Hurst Publishers, London, 2008.

MÜSLÜMAN ARAP DÜNYASININ BİLGİN YOKSUNLUĞU İBN HALDÛNCU PARADİGMA

Kevser ÇELİK*

İslâm dini Arap toplumu içinde neşet etmiştir. Bu dinin iletmek istediği dünya tasavvuru da o toplumdakilerin “doğru” bir şekilde anlamaları için Arapça olarak bildirilmiştir. Dil, anlamın ve bu anlama bağlı bir iletişim deneyimi kuramı yaratma imkânına sahiptir. Şayet hayat deneyiminin bütünü sadece bir metnin bildirimlerine bağlı olduğu kabul edilirse, bu durumda onu en iyi anlayabilecek bir toplumun o anladığı şeyi hayat kuramı olarak benimsemesi gerekecektir. Fakat durum farklı gelişmiştir. İslâm düşüncesinin en büyük zenginliklerinin yaşandığı 8. ve 12. yüzyıllar, dil-anlam bağlamının bilinen canlı deneyimi olmakla birlikte tekçi değil, çoğulcudur.

Bu deneyim İslâm coğrafyasında uzun soluklu bir serüven yaşamamıştır. İbn Haldûn’un (1332-1406) yaşadığı 14. yüzyıl İslâm dünyası açısından hem sosyo-politik hem de kültürel açıdan sorunların kendini gösterdiği yüzyıl olarak dikkat çekmektedir. Her bir problem, kendi deneyimlerini sorgulamayı gerekli kılar. Bu çalışmanın dayanağı olan İbn Haldûn’un “medeniyet kuramı” da deneyimlerinin ürünü olarak insan bilimlerindeki yerini almıştır. Ben burada İslâm dünyasının bugün yaşamakta olduğu, neredeyse ısrar ettiği yoksunluğu ve yoksulluğun ıstırabının deneyimini yaşıyorum. Buna nasıl bir çözüm bulabilirim sorusundan ziyade, bu sorunların kökenlerini araştırmak ve sorgulamak istiyorum. Bu çalışma, kesinlikle bir ırkın ya da kültürün ikincilleştirilmesi ya da değersizleştirilmesi çalışması değildir, İbn Haldûncu paradigmadan hareketle Arap toplumunda bilimin değersizleşmesinin sorgulanmasıdır. Paradigmadan anladığım ise yaşanmışlığın birikimselliğidir.

Modern dönemdeki sınıflı ve sınıfsız toplum, sosyo-politik temele dayalı olarak gelişmiş ve az gelişmiş toplum, 18. yüzyıl aydınlanmacı mantığına göre aydınlanmakta olan ve aydınlanmış toplum (insanlık hâlâ rüyasını görüyor) ya da Alman geleneğinde daha belirgin olan kültürlü ve kültürsüz toplum ayrımı kendisi kendi penceresinden birer olgu sınıflandırmasıdır. Bu sınıflandırmalardan daha önce, 14. yüzyılda, İbn Haldûn,

* Arş. Gör. Dr., SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi.

bir medenileşme serüveni adına kendi deneyimine ve olgusal temellere dayalı olarak toplumları kendi içinde bedevî ve hadârî toplumlar diye ikiye ayırmıştır. Yukarıdaki sınıflandırmalarda ve İbn Haldûn'un sınıflandırmasında, bilimsel bilgi belirleyici rol ve etkiye sahiptir. İbn Haldûn, kuramsal ve uygulamalı bilgiyi temel alarak bedevî ve hadârî toplumların işlevselliğini sorgulamaktadır. İbn Haldûn, toplumların yönetiminde "bilgi güçtür" ilkesini benimsemiş görünmektedir. Sorun İslâm dünyasında Arap toplumu söz konusu olduğunda farklı bir bağlama taşınmaktadır. Bu çalışmanın amacı da bu bağlamın izini sürmektir.

İbn Haldûn'un adı geçen sınıflandırmasında İslâm'ın doğuş yerinin ve peygamberlerin ortaya çıktığı yerin Arap coğrafyası olmasına karşın, medeniyetin eseri bilim(ler)in aktörleri olan bilginlerin çoğunun Arap kökenli düşünürlerden oluşmaması vurgusu, bu çalışmanın hareket noktasıdır. Bu çalışmada, öncelikle İbn Haldûn'un bu olumsuzlukla ilgili öne sürdüğü nedenler üzerinde yoğunlaşılacaktır. Daha sonra ise, bu vurgudan yola çıkarak toplum ayırımına ve asabiyyet kuramına referansla Müslüman Arap toplumlarının medeniyetin eseri olan bilim(ler)e yönelik tavrı sorgulanarak bilim anlayışı ortaya konulacaktır.

İbn Haldûn'a göre bilimler sosyal hayatla orantılıdır. Bilimler ("ilim ve fenler"), göçebe hayat tarzının benimsendiği bedevî umrânda değil, sosyal ve medeni hayatın varlık kazandığı şehirde, yani hadârî umrânda ortaya çıkar ve gelişir.^{1*} Kültürel tarihlerine bakıldığında göçebe (bedevî) hayat tarzını benimsemiş kavim, genellikle çöllerde yaşayan ve deve besleyen Araplardır.² İbn Haldûn, bilimlerin ortaya çıkış şartı olan yerleşik hayat tarzından uzak Arapların "bu yaşayış devresini geçirmesini tabii bir hal"³ olarak görmektedir. Bilginlerin çoğunun Arap olmayan kavimlerden olduğu olgusundan hareketle İbn Haldûn, Arapların medeniyet tarihinde bilgin yoksunu olarak bulunduğu konumunu, bedevî hayat tarzına bağlamaktadır. Neden ve Nasıl?

1. Bedevî Araplar ve Bilim

İbn Haldûn'un yargısına göre "insanların en vahşileşmişleri"⁴ arasında yer alan bedevî Arapların tek amacı varlıklarını koruyacak olan yiyecek, giyecek, barınma gibi temel ihtiyaçlarını karşılamaktır. Ki onlar bu ihti-

1 Zakir Kadiri Ugan, "Önsöz", *Mukaddime*, İbn Haldûn, İstanbul: MEB Yay. 1986, s. XXII.

** İnsan, sosyal bir varlıktır. Bu nedenle sosyal hayat, insanlar için zarurettir. Yani insan için sosyal hayat yaşamak tabii bir ihtiyaçtır. İbn Haldûn bunu umrân olarak adlandırır. (İbn Haldûn, *Mukaddime* I, çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul: MEB Yay. 1986, s. 100, [Bundan sonra *Mukaddime* "MU" olarak ifade edilecektir.])

2 MU I, s. 306.

3 MU I, s. 307.

4 MU I, s. 306.

yaçlardan fazlasını elde etmekten acizdir.⁵ Yerleşik hayata geçerek medeni hayat yaşayan toplumların, varlıklarını sürdürmek için gerekli temel ihtiyaçlar yanında asıl önem verdikleri “mükemmel bir şekilde yaşamak için gereken şeyleri elde etme” onlar için bir anlam ifade etmez.⁶ Ancak Arapların yerleşik/medeni hayattan önce yaşadığı bedevî hayat devresi geçicidir. Yerleşik hayattan önce bu devreyi sadece Araplar değil, bütün insanlar geçirir ve yaşar. Çünkü insan öncelikle varlığını korumak için gereken nesnelere temin ettikten sonra hayatta mükemmelliği ve güzelliği arar. Söz konusu bedevî Arapların vahşiliği ve kabalığı “medeni hayatın inceliklerinden öncedir”. Nihayetinde bütün insanlar gibi bedevî Arapların temel gayesi de medenileşmektir.⁷

Yerleşik hayata geçip devlet kurmada temel olan asabiyyetin*** güçlü olduğu bu toplumlar, kendilerini bu asabiyyet vasıtasıyla koruyabilirler.⁸ Bu güce, yani sadece kendilerine güvenerek yaşam alanları olan vahşi sahra ve çöllerde korkusuzca dolaşırlar. Bu insanlar için “şiddet ve kuvvet bir yaratılış, şecaat ise bir karakter olmuştur. İnsan alışkanlıklarının oğludur. Kendi tabiat ve mizacının oğlu değildir. Hayatta alışmış olduğu şeyler onun yaratılış ve tabiatı, onun için bir meleke ve alışkanlık olur.”⁹ Bu durumda, insanın tabiatını ve alışkanlıklarını belirleyen yaşadığı coğrafyadır.

İbn Haldûn'un belirttiğine göre vahşilik Araplara yerleştiği için onların tabiatı olmuştur. Tabiat ile kastedilen karakter, Aristotelesçi anlamda alışkanlıkların fitrata dönüşmesidir.¹⁰ Bu insanlarda fitrat olarak vahşilik, aynı zamanda zevk alma duygusu yaratır. Onlara göre, göç etmek gibi şiddet ve güç kullanarak vahşilik sergilemek olağan hallerdir. Bu tür bir karakter ise sosyal ve medeni hayatın temeli olan sükûnet ve huzurun tersidir.¹¹ Arapların vahşiliklerini İbn Haldûn olgulardan hareketle şöyle örneklendirir:

Araplar ancak tencerelerinin ayağı olarak kullanmak üzere taş muhtaçtırlar. Binaları yıkarak taşlarını bu maksatla götürürler. Ağaca ihtiyaçları da ancak çadırlarına direk olarak kullanmak ve kazıklar yapmak içindir. Bunlar, evlerin damlarını yıkarlar ve bu gibi maksatlar için kullanırlar.¹²

5 MU I, s. 307.

6 MU I, s. 307.

7 MU I, s. 308.

*** Burada asabiyyetten kastettiğimiz neseb asabiyyetidir. Bu anlamda asabiyyet, “bir nesilden gelenlerin bir araya toplanarak bir kuvvet, kudret ve üstünlük sahibi olmaları ve bir ideal etrafında toplanmalarıdır” (MU I, s. 373).

8 MU II, s. 262.

9 MU I, s. 314-315.

10 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınevi 1997, s. 23.

11 MU I, s. 380-381.

12 MU I, s. 381.

Vahşiliğin en belirgin göstergelerinden biri de yağmacılıktır. Yağmacılık, bedevî yaşam tarzını benimsemiş Arapların öne çıkan geçim kaynakları arasında yer almaktadır. Dolayısıyla yağmacılık, onların tabiatı olmuştur. Bu insanlar için, insan yeteneğinin yaratıcı niteliği olarak hüner ve uzmanlıklar bir anlam ve değer içermez.¹³ Bozguncu, kural ve kaidele uymayan, kargaşalık yaratan, başkanlık ve baş bulmak için birbiriyle çekişen¹⁴ bu kavim için tek değerli şey, develerini beslemeye uygun bir yer ve göç yollarıdır.¹⁵ Bu yaşam tarzının yarattığı kültür gereği Araplar, medenî hayattaki hüner ve sanayiden uzak bir kavimdir.¹⁶ Göçebelik kültürü, ancak marangoz, demirci, dokumacı, terzi, kasap gibi basit ve sade hüner ve sanatlara ihtiyaç duyar. Ki bunlar da mükemmel olmayıp sadece zaruret derecesindedir.¹⁷ Sert ve vahşi doğada yaşayan bedevî Arapların hem kendilerinin hem de yaşam tarzlarının kaba ve vahşi olduğu yönündeki İbn Haldûn'un tüm bu gözlemleri, insanın yapısı, karakteri ve toplumsal hayatı ile yaşadığı yerin coğrafi ve iklim şartları arasında yakın bir bağ olduğunu göstermektedir. İbn Haldûn, bunu coğrafya ve iklimin insan ve toplum üzerindeki etkisi noktasında ortaya koyduğu teoriyle açıklayarak savunmaktadır.¹⁸

İbn Haldûn'un tespitlerine göre, Araplarla mukayese edilince Çin, Hint, Türk gibi Arap olmayan kavimlerin yaşadığı ülkelere ve Hıristiyan dinine mensup olan kavimlerin yaşadığı ülkelere bakıldığında, medenî hayattaki yaratıcı ve yenilikçi hüner ve sanayinin ortaya çıkmış olduğu görülmektedir.¹⁹ Bedevî Araplar yerleşik hayata geçip ilk devlet kurduklarında hâlâ göçebe kültürün etkisi devam ettiğinden bu noktada, medenî hayatın ilerlemesi sonucu hüner ve sanatları gelişmiş ülkelere yardım istemeye ihtiyaç duymuşlardır. İbn Haldûn bunu tarihsel bir olayla örneklendirir. Emevî halifesi Velid bin Abdülmelik Mekke, Medine ve Mescid-i Aksa'daki camileri tamir ettirmek istediğinde, Şam'da da kendi adına bir cami yaptırmaya karar verdiğinde, bu işi yapmaları için o çağda başkenti İstanbul olan Rum hükümdarından yapı işlerinde uzman (mimar, mühendis) olan kişileri istemiş ve Rum hükümdarı da bu talebe cevap vermiştir.²⁰

Bedevî Arapların İbn Haldûn'un belirttiği özellikler arasında yer alan bir diğer özellikleri, genellikle okuma-yazma bilmemeleridir. Bu, okuma-

13 *MU I*, s. 381.

14 *MU I*, s. 382-383.

15 *MU II*, s. 265, 266.

16 *MU II*, s. 265.

17 *MU II*, s. 369-370.

18 Bknz. *MU I*, s. 193-206 arası.

19 *MU II*, s. 378.

20 *MU II*, s. 390.

yazma bilen Arapların hiç mevcut olmadığı anlamına gelmemektedir. Her ne kadar okuma-yazma bilenler mevcut olsa da, İbn Haldûn bu insanları bilgisel anlamda değerlendirdiğinde, hem bilgi hem de okuma noktasında kusurlu ve eksik olarak tanımlamaktadır.²¹ Arapların bu durumu da yaşam tarzı ve kültürleriyle ilişkilendirilmektedir.

Okuma-yazma, sosyal hayat ve medeniyetin son derece gelişmiş olduğu şehirlerin hüner ve sanatları arasında yer almaktadır. Şehirdeki medenî hayatın gereksinimi ve gelişmesiyle birlikte, insan fikrî ve akli bilgilerle meşgul olmaya yönelmiştir. Bunun sonucunda da bilimler ve meslekler ortaya çıkmıştır, “kitaplar istinsah etme [çoğaltma] (müstensihlik), mücellitlik (müzehhiblik), yazı ve eserleri tashih etme (müsahtihlik)”²² gibi.

“İslâm kültür ve medeniyetinin tamamen Arap zekâ ve dehâsının ürünü”²³ olduğunu söyleyenlerin aksine İbn Haldûn’un kendi döneminde yaptığı tespite göre, Müslüman toplumun aslı Arap olduğu halde hem din bilimlerinde hem de fen bilimlerinde yetişen bilginlerin çoğu Arap olmayan kavimlerden idi. O dönemde az sayıda da olsa Arap bilginler mevcuttu. Ancak onlar da dil ve eğitim bakımından Arap olmadıkları gibi, ilmi öğrendikleri hocaları da Arap değildi. Bu durumu şaşkınlıkla karşılayan İbn Haldûn bunun nedenini, Arap kavminin sosyal ve medeni hayattan önce yaşadığı sade ve göçebe hayat, ya da bedevî kültür ve bunun sonucu olarak bilgi ve zanaattan uzak olmaları olarak görmektedir.²⁴

Görüldüğü gibi İbn Haldûn, Müslüman toplumundaki bilginlerin çoğunun Arap olmamasının nedeni olarak, açık ve net bir şekilde bedevî kültürü ifade etmektedir. Ancak Müslüman Arap toplumundan bilginlerin çıkması, onların yerleşik hayatta teşekkül eden medenî kültür ve hayatla kurdukları ilişkiden sonra gerçekleşmiştir.

2. Medenî Hayat ve Bilim

İbn Haldûn’un yerleşik ve medenî hayatla kastettiği, göçebelige son vermektir.²⁵ Hadârî kültüre ait olan “yerleşik ve medenî hayat, bolluğun bütün çeşitlerini elde ederek yaşamak, bu çeşitleri güzelleştirmeye çalışmak ve bunları daha süslü yapabilmek, medenî hayat için gereken her

21 MU II, s. 410.

22 MU II, s. 370.

23 Mehmet Emin Şen, “VIII. Yüzyılda Türklerin İlmi Durumunun Tespitine Farklı Bir Bakış: Basra, Mâverâünnehir Örneği”, Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 7/3, Summer 2012, p. 2393-2407, Ankara-Turkey, s. 2395, İnternet Erişim: http://www.turkishstudies.net/Makaleler/1024585130_133%5c5%9een%20Mehmet%20Emin_S-2393-2407.pdf (29.10.2013).

24 MU III, s. 167-168.

25 MU II, s. 296.

nesneyi güzelleştirmek demektir.”²⁶ İbn Haldûn’un bu tanımlamasından hareketle medenî hayat, mükemmelliği, en güzeli arayan insanın yarattır denilebilir. İnsan aradığı bu mükemmellik ve en güzeli, kendine has özellik olan fikir ve akıl ürününü bilim, sanat gibi hüner ve zanaatlarla gerçekleştirebilir.²⁷ Ancak insan, yaşaması için zaruri olan şeyleri temin ettikten sonra bunlara ihtiyaç duymaktadır.²⁸ Bu ihtiyaç nispetinde sosyal hayat mükemmelliğe doğru yükselerek şehirdeki medenî hayat gelişir. O zaman bilim, en iyiyi özleyen insanın medenî hayattaki yaratıcı etkinliği olarak ifade edilebilir.

İbn Haldûn, “ilim ve fen” olarak ifade ettiği bilimin ilerlemesinin, ülkenin gelişmişliğine, ekonomik gücüne ve yerleşik ve sosyal hayatın derecesine bağlı olduğunu vurgulamaktadır. Onu bu vurguya götüren özel neden ise medenî ve sosyal hayatın alışkanlık ve gereksinimlerinin, bedevî hayatın alışkanlık ve gereksinimlerinin ötesinde olan mükemmelliğe götürecektir şeyler olmasıdır. Ona göre, ancak medeniyetin var olduğu toplum, güzelleşmiş bir hayata götürecektir bu şeyler uğruna kazandığı fazla kazancı, zamanını ve emeğini insana has olan bilimi öğrenmeye harcar.²⁹

İbn Haldûn’un sanat olarak tanımladığı ilim ne köylerde ne de medeniyetin gelişmemiş olduğu şehirlerde mevcuttur; ilim sadece medenî hayatın geliştiği şehirlerde varlık kazanır. Bu noktada İbn Haldûn, İslâmiyet’in ilk döneminde Kurtuba, Kayrevan, Basra ve Kûfe gibi şehirlerde medeniyet geliştiği için her türlü ilim ve fennin ilerlemiş olmasına dikkat çeker.³⁰ Onun yaşadığı dönemde ise ilmin merkezi Kahire’ydi. Filozofumuz bunu, Kahire’nin Mısır’ın yıllardır medeniyetlerin merkezi olmasına ve medeniyetin bu ülkeye sağlam bir şekilde yerleşmesine bağlamaktadır.³¹ Bu tarihsel örnek bize bilimin gücü ve etkisinin, medeniyetin varlık gücüyle ve bu gücün sürekliliğiyle bağlantılı olduğunu göstermektedir.

İslâm’la birlikte yerleşik ve medenî hayatı benimseyen Araplara baktığımızda, ellerindeki tek mevcut bilgi olarak, Kur’an ayetleri ve hadisler, yani dinî bilgi karşımıza çıkmaktadır. Araplar sahip oldukları bu tek mevcut bilginin varlığını da ezber-nakil yöntemini kullanarak korumaya çalışmışlardı. Çünkü, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Araplar o dönemde eğitim ve öğretim eserleri yazmanın, bilgileri derlemenin ne olduğunun ve nasıl olacağını bilgisine sahip değillerdi. Ayrıca bedevî kültürden geldikleri için okuma-yazma da bilmiyorlardı. Hâlâ bedevî kültürün etkisini

26 MU II, s. 297.

27 MU II, s. 368.

28 MU II, s. 369.

29 MU II, s. 452-453.

30 MU II, s. 453.

31 MU II, s. 453-454.

taşadıklarından buna ihtiyaç duyup böyle bir faaliyette bulunma çabasını da göstermemişlerdi. Bu durum, Araplarda uzun süre devam etti. Bu süreçte söz konusu bilgilerin öğretim ve muhafazası, “Tanrı’nın kitabını ve peygamberden nakledilen hadisleri okuyanlar” anlamındaki Kurrâ adı verilen kişiler tarafından yapıldı.³² Burada dikkatimizi çeken nokta İslâm dinini benimsedikten sonra da Arapların hâlâ bedevî kültürlerini canlı tutmaları ve bu yüzden sosyal ve medenî bir hayat ve bu hayatın inceliklerini geliştirememiş olmalarıdır.

Fetihlerle birlikte İslâm’ın sınırları genişleyince Kurrâ’nın sayısı artmış ve bunun sonucunda “fakîhlik” şeklinde meslek halini gelmiştir. Bu mesleğin ortaya çıkmasıyla birlikte Kurrâ deyimi, fukuhâ ve ulemâ deyişiyle yer değiştirmiştir.³³

İbn Haldûn’un belirttiğine göre, Arap toplumunda Abbâsî halifesi Harun Reşid döneminden itibaren, Hz. Peygamber’in sahabelerinden olan rivayet ve senetler artınca Kur’an’ın açıklaması olan hadislerin zarar görmesi ve kaybolması endişesiyle hadisleri yazılı hale getirme zorunluluğu hissedilmiştir.³⁴ Hissedilen bu zorunluluktan sonra şer’î bilgiler, Arap dilinin kurallarını bilmeyi gerektiren Kur’an ve hadislerden hüküm çıkarabilme melekesini kazanmak ve kıyas yoluyla hükmetmekten oluşmuştur. Bu gelişmelerin ve Arap dilinde baş gösteren bozulmaların etkisiyle ise dili korumak amacıyla gramer ve sentaks kaide ve kurallarını belirleme ihtiyacı gündeme gelmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber ve sahabeler çağında bulunmayan yeni şeylerin (bid’atler) ve dinden sapmaların çoğalmasıyla da iman esaslarını koruma ihtiyacı hissedilmiştir.³⁵ Buradan anlaşıldığına göre “Arapça ilimler dış etkenlerin etkisiyle değil, Arap-İslâm kültürünün kendi içsel ihtiyacının baskısıyla gerçekleşmiştir.”³⁶ Bu ihtiyaçların ortaya çıkmasıyla bu bilgilerin birer zanaat şeklini aldığı görülmektedir. Ancak zanaatlar, sosyal ve medenî hayatı gelişmiş olanların mesleği idi ve hatırlarsak Araplar zanaatlardan en uzak kavimlerdi.³⁷ Dolayısıyla o dönemde sosyal ve medenî hayat yaşayanlar, köle ve azatlılar gibi mevâliler diye adlandırılan Arap olmayan kavimlerdi. Bu kavimler, sosyal ve medenî hayatın gereksinimlerinden olan hüner ve zanaatlarda Acemlere bağlı bulunan ve yerleşik bir hayat yaşayan kimselerdi. Zira o günlerde Eski Fars Devletleri çağından beri yerleşik ve medeni hayata kavuş-

32 MU III, s. 168.

33 MU II, s. 485.

34 MU III, s. 168-169.

35 MU III, s. 169.

36 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, Türkçesi: İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabevi 2000, s. 131.

37 MU III, s. 169.

muş olan kavim, Acemlerdi. Ancak Arap olmayan bu kavimler, Araplarla yaşayarak ve eğitim yoluyla Arapçayı öğrenmişler, daha sonraki nesiller için Arap dilinin kural ve kaidelerini tespit edip hazırlamışlardır. Örneğin, gramer ve sentaks bilgini Sibeveyh, Farsî ve Zeccac, Acem'diler. Hadisleri Müslümanlardan öğrenerek ezberleyen Hadis bilginlerinin çoğu da Arap olmayan kavimlerden idi. Bu yüzden olsa gerek Arap kavminden olan hadis bilginleri, dil ve eğitim bakımından Acemleşmiş kimselerdi. Yine Usul-ü Fıkıh bilginlerinin hepsi, Kelâm ve Tefsir bilginlerinin çoğu Arap olmayan kavimlerden idi. Sonuç olarak Müslüman Arapların önemsedikleri dinî bilgiyi hıfz ve tedvin edenler, Arap olmayan kimseler olmuştur.³⁸

Yaşadıkları bu tecrübelerle yerleşik hayatın ve bilginin geçtiği çağı idrak eden Araplar, bedevî hayatı bırakarak medenî hayatı benimsediler. Ancak bu Araplar, Abbâsî Devleti'nin başında bulunan, devleti koruyan siyaset adamları oldukları için yine bilgiyle (ya da bilimle) bizzat ilgilenip meşgul olmadılar.³⁹ Hatta bilgiler (ya da bilimler) bir zanaat/meslek haline geldiği için onunla meşgul olmayı kendileri için küçüklük sayarak öğrenmeye bile yanaşmadılar. Bu yüzden Araplar medenî hayat devresine geçtiğinde de bilgiyle (ya da bilimle) uğraşanlar, Arap olmayan kimseler olmuştur. Ancak devlet idaresi tamamen ellerinden çıkıncaya kadar Araplar, bilginin (ya da bilimin) gelişmesi için ortam hazırlayıp imkân sağlayarak Arap olmayanların bilgiyle (ya da bilimle) uğraşmalarını desteklemişlerdir.⁴⁰

Arapların hâkim olduğu devlet içerisinde Araplar sadece savaşmayı görev edinirken, Arap olmayanlar (mevâlîler) ise geçimlerini sağlamak amacıyla her türlü ihtiyaçları noktasında onlara hizmet etmeyi görev edinmiştir.⁴¹ Arapların medenî hayatta görev olarak sadece savaşmayı benimsemeleri, bedevî kültürde kazandıkları alışkanlıkların bir sonucudur diyebiliriz. Fakat bu göreve hapsolmaları onları medenî hayatın diğer gereksinimlerini elde etmekten alıkoymuştur. Kültürleri içindeki "ilk bürokratlar ve kâtipler mevâlî olduğu gibi, ticarî faaliyetler de denebilir ki onların inhisarındaydı."⁴² Zamanla nüfusları çoğalan ve Arapçayı öğrenen bu insanlar, Arap toplumunda sosyal bir güç haline gelmişlerdir. Bu gelişmelerle birlikte Emevîler (ya da Araplar), Arap olmayanları (mevâlîyi) kendi siyasi varlıkları için bir tehdit olarak görmeye başlamışlardır. Bu yüzden Emevîler, Arap olmayan ama Müslümanlığı kabul etmiş olan bu

38 MU III, s. 170.

39 MU III, s. 170-171.

40 MU III, s. 171.

41 Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* (15.-17. Yüzyıllar), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay. 1998, s. 16-17.

42 Ocak, *age.*, s. 17.

insanlara karşı, ikinci sınıf insan muamelesi yapan tutum sergilemişlerdir.⁴³ Bu, aslında bir varolma mücadelesiydi. Bedevî hayatta, sadece yaşamak için yapılan mücadele, medenî hayatta kültürünü yaşatma formuna bürünmüştü. Dolayısıyla Emevîlerin mevâlîyle olan mücadelesi, “Arap hâkimiyetinin tam ortasında bir kültürel var olma savaşıdır.”⁴⁴

Abbâsîlerin bilim etkinliğini Arap olmayanlara (mevâlîye) bırakması ve ilimle meşgul olmayı küçük görmesi, kendilerinden önceki Emevîlerin “kendi soylarının [Arapların] üstünlüğünü”⁴⁵ temel alarak Arap olmayanlara (mevâlîye) uyguladıkları olumsuz sosyal-politik uygulamaların bir devamı olarak görülmektedir.⁴⁶

Müslümanlar arasında akli bilgilerin varoluşuna bakacak olursak, bu bilgiler, bilginlerin farklı bilgi alanlarına girerek bu bilgilerin zanaat şeklini almasıyla ortaya çıkmıştır.⁴⁷ Dinî bilgilerle olduğu gibi akli bilgilerle de uğraşanlar, Arap olmayanlar olmuştur. Çünkü Araplar, bu bilgilere de ilgi duyup öğrenmeye yanaşmamışlardır. Böylece akli bilgiler, Arap olmayanlara mahsus bir bilgi haline gelmiştir. Bu insanlar, her ne kadar Araplaşmış olsa da neticede Arap değillerdi. Arap olmayan kavimler, medenî ve yerleşik hayat yaşadığı sürece İslâm ülkelerinde bilimin konusu bu şekilde devam etmiştir.⁴⁸

Burada şu soruları sorma ihtiyacı hissediyoruz: Bilginlerin varoluşu yerleşik hayatta teşekkül eden medenî kültür ve hayata bağlı olduğu halde yerleşik ve medenî hayat devresini yaşayan Müslüman Arap toplumdaki bilginlerin çoğu niçin Arap değildir? Bilim ve bilginin varoluşu için medenî hayat tek başına yeterli değil mi? Arapların kültürel tarihi, yeterli olmadığı cevabını verir. Bu cevap bizi, akıl ve kavrayış tarzının, bilimin olmazsa olmazları olduğu sonucuna götürmüştür.

3. Arap Akli ve Kavrayış Tarzı

İbn Haldûn’a göre göçebe Araplar arasında anlayış, kavrayış, aklının yaratılışı ve mükemmelliği bakımından şehirlilerden daha üstün olanlar bulunmaktadır.⁴⁹ Filozofumuz bunun nedeni olarak onların akıl ve zihinlerinin ilim ve marifeti çok güzel kavramasını, kavrayışlarının çok iyi ol-

43 Ocak, *age.*, s. 17.

44 Ocak, *age.*, s. 18.

45 Osman Aydınlı, “Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevalî'nin Rolü”, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. II, sayı: 3, s. 21, İnternet Erişim: <http://www.ilafdergi.hitit.edu.tr/files/3.1.pdf> (06.10.2013).

46 Aydınlı, *agm.*, s. 12.

47 MU III, s. 171-172.

48 MU III, s. 172.

49 MU II, s. 452.

masını göstermektedir.⁵⁰ Fakat böyle yetkin bir akıl ve kavrayışa sahip ol-salar bile bunun (yani akıl ve kavrayışın) geliştirileceği ortamdandır yoksun olduklarını belirtmektedir. Çünkü insan aklının kavrayış kuvvetini ve zekâsını, ilim ve sanayide doğru meleke sahibi olmak arttırmaktadır.⁵¹ Bu yüzden şehirli, “göçebenin bilmediği medeniyet kaide, usûl ve edeplerini bilmek, hüner ve sanatı öğrenmek suretiyle elde ettiği doğru meleke”nin sonucunda fikir ve kavrayışı bakımından göçebeden daha mükemmeldir.⁵² Diğer bir ifadeyle “genellikle şehirlilerin göçebelere nispetle anlayışlı ve kavrayışlı olmaları, öğretim, hüner ve sanatın onların akıl ve fikirlerini aydınlatmış ve geliştirmiş olmasından ileri gelmektedir.”⁵³ Bu, aynı zamanda bir zihniyet gelişmişliğini ifade etmektedir. Bu zihniyet içeriden içeriye bir gelişme sunar. Mesela, İbn Haldûn’un anlattığına göre, İslâm’ı yaymak amacıyla Müslümanlar “Fars’ı fethettikten sonra birçok eser ve kitaplar buldular. Ordunun başkomutanı olan Saad bin Vakkas, Müslümanlar faydalansınlar diye, bu kitapları götürmek üzere Halife Ömer bin Hattab’a mektup yazarak müsaadesini istediğinde, Ömer: “Bu kitapları suya veyahut ateşe atınız, çünkü Farsların bu kitapları hidayet yolunu gösteren ilimleri içine alıyorsa, Yüce Tanrı pek mükemmel olarak bize hidayet yolunu göstermiş, insanları azgınlığa sevkeden bilgileri içine alıyorsa, Tanrı bizi bundan korumuş olur” diye cevap verdi.”⁵⁴ Yani Halife Ömer, her durumda bu bilimsel eserlerin yok edilmesini emretmiştir. Bilime ve bilimsel eserlere karşı bu tutum, “İslâm’ın başlangıçta Müslümanların kendi kendisine yeterliliği ve Müslümanların kurtuluşu ve mutluluğu için gerekli olan herşeyi içerdiği yönündeki bir zihin durumunu”⁵⁵ göstermektedir. Bu zihniyet ve kavrayışa göre, ilimleri üreten aklın hiçbir değeri yoktur. Müslüman Kelâm tarihi de hep bu izi sürer.

Faslı filozof M. Âbid el-Câbirî (1953-2010), “Arap Akılı”nın üç kutup arasındaki ilişkiye odaklandığını belirtir: Allah, insan, tabiat. Ancak bu ilişki ağında, ya da Arap düşüncesinde Allah merkez konumda; tabiat ve akıl ise aracı ve köprü konumundadır. Buna göre Arap-İslâm kültüründe aklın görevi ve amacı tabiat üzerine düşünerek onu yaratan Allah’a ulaşmaktır.⁵⁶ Arapların Allah merkezli bu düşüncesinin ve bu düşüncede akla verilen anlam ve konumun kaynağının, pratik uygulama olarak toplumsal ve kültürel geleneklerinde iz bırakmış “efendi-köle ilişkisi” ve

50 MU I, s. 208.

51 MU II, s. 450.

52 MU II, s. 451.

53 MU II, s. 452.

54 MU II, s. 570.

55 Ahmet Arslan, “Çağdaş Bir Müslüman Düşünürü ve Filozofu Nasıl Olmalıdır?”, İslâm Felsefesi Üzerine, Ankara: Vadi Yay. 1999, s. 316.

56 Câbirî, *age.*, s. 30.

“hükümdar (sultan)-kul (uyruk) ilişkisi” motiflerinin olduğu söylenebilir.⁵⁷ Arap toplumunda kabul görmüş ve onların akıl ve kavrayış tarzlarını şekillendiren bu anlayış şöyledir:

Kölenin tek ödevi, efendisinin bütün arzu ve isteklerini en iyi biçimde yerine getirme ve ona karşı hizmette en ufak bir kusur işlememektir. ... efendi her şeyin sahibi ve mâliki kabul edildiği için, kölenin onun karşısında herhangi bir hak iddia etmesi düşünülemez; çünkü bu konuda efendiyi herhangi bir zorunluluk (vücub) altında bırakan bir yasa ya da cezai müeyyide (yaptırım) bulunmamaktadır. O halde köle, sadece efendisine hizmet etme yükümlülüğünü (ödevini) en iyi biçimde yerine getirmelidir.⁵⁸

Bu düşünce bağlamında Ortaçağ düşüncesinin hâkim “akıl, dinin hizmetçisidir” anlayış ve kavrayışı Arap-İslâm kültüründe de güçlü bir varlığa sahiptir. Bu açıdan akıl ve aklın ürünü olan tüm bilimlerin anlamı ve değeri, araçsal konumdur. Bu yüzden Câbirî, “Yunan kültürü ve Modern Avrupa kültüründe akıl kavramı “nedenlerin kavranması” yani bilgiyle irtibatlıdır. Arap düşüncesinde ise akıl, temelde davranış ve ahlakla [dinle] ilgili bir olgudur”⁵⁹ düşüncesini savunmaktadır.

Arap düşüncesinde bu akıl ve kavrayış tarzı, Müslümanları taklit ve durağanlık çıkmazına sokarak “medeniyete doğru yürümek” gayelerini unutturmuştur. İnsanın kavrayış ve zihniyetini kendi tarihsel kültürü belirler. Dolayısıyla herkesin, kavrayış ve zihniyetini tayin eden “insanî kişiliği, tarihinden aldığı karakter ve özellikler topluluğudur.”⁶⁰ Bu karakteri oluşturan gücün alışkanlık olduğu ifade edilmişti. Müslüman Araplar, “bilgili olmadıkça, kendi kişiliğini kazanmadıkça”, “dini ya da bilimsel kişilikleri fetva makamında görüp ona uyma adına körü körüne taklitten ve tâbi olmaktan kurtulmadıkça”⁶¹ bilimin anlamlandığı medeniyete yükselmek için bedevî kavrayış tarzında devrim yapmaları zor görünmektedir. Nitekim medeniyet, “insanda oluşan bir tekamül devrimidir.”⁶² Buna göre, medeniyet, insanın zihin ve kavrayışında gerçekleşecek olan bir devrimdir. A. Şeraiati buna bir çöl Arabını örnek vermektedir:

Yarı vahşi Cundub b. Cunade adındaki bir çöl arabı... çölde yaşayıp yol kesen bir kabileye mensup... varlık dünyası; kendisi ve putundan ibaret... yaşamı; her yerde ufukla birleşen etrafındaki çöl ve mera... kavgası; kin savaş ve kendisi gibi veya daha zayıf olan kabilelerden intikam almaktan ibaret...

57 Fethi Kerim Kazanç, *Gazâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara: Ankara okulu Yay. 2007, s. 158.

58 Kazanç, *age.*, s. 157.

59 Câbirî, *age.*, s. 31.

60 Ali Şeriatî, *Öze Dönüş*, çev. Kerim Güney, İstanbul: Kitabevi 1997, s. 129.

61 Şeriatî, *age.*, s. 111.

62 Şeriatî, *age.*, s. 167.

Evet, böyle bir adamı bir süre sonra İslâm, Ebu Zer-i Gıfari yaptı! O Cundub b. Cunade'likten Ebu Zer-i Gıfari oluşuna değin geçen yolda yürümüştür. Develeri bunlar, çadırları şunlar.. Yiyeceği ve giyeceği ile süs ve değerleri de bellidir. Bunlar aynıdır, değişmemiştir. Modernleşmemiş, tüketim biçimi değişmemiş, kendisini hiçkimseye benzetmemiş. Fakat medenileşmiş; yani düşünce, bilgi, teşhis ve dünya görüşünde; analizinde, yaşam, toplum ve dünyayı değerlendirmede, sosyal gidişinde, bireysel yaşamının siyasi yapısında meydana gelen apaçık bir devrim var!⁶³

Buradan Müslüman Arapların bilim üretebilmesinin, medenî hayat yanında akıl ve kavrayışını yükseltmesine bağlı olduğu sonucu çıkarılabilir. Ancak bunlar da yeterli değildir. Tüm varlık ve dünyasını kuşatmış olan dinsel geleneğin hâkimiyetinden sorgulayıcı bir çabayla kurtulması gerekir.

4. Arap Kültüründe Dinsel Geleneğin Hâkimiyeti

İbn Haldûn'un Arapların bedevilikten hadârîliğe geçişte önemli bir unsur olarak savunduğu asabiyyet, "bir nesilden gelenlerin bir araya toplanarak bir kuvvet, kudret ve üstünlük sahibi olmaları ve bir ideal etrafında toplanmalarıdır."⁶⁴ Ona göre "asabiyyetten maksat olan korunma ve kuvvetle üstün gelme, ancak nesep ve kardeşlik vasıtasıyla elde edilir."⁶⁵ Bu anlamda asabiyyet göçebe Araplarda güçlüdür. Çünkü "nesil ve neseplerinin saf olarak muhafazasına, kendilerini korumak ve korunmak için asabiyyete muhtaç olduklarından dolayı, çoğunlukla, göçebe hayatı yaşayanlar önem verirler."⁶⁶ Kavimler ancak asabiyyet ve asabiyyetin gücüyle yerleşik hayatın gereksinimi olan devleti kurabilirler.⁶⁷ Ancak İbn Haldûn, burada vurguladığı nesep asabiyyetinin, göçebe Arapların yerleşik hayata geçip medenî bir hayat yaratmalarında tek başına yeterli olmadığını düşünmektedir. Bu yüzden bedevî kültürün var ettiği 'şehirsiz' Arapları medenileştirme sürecinde dine (İslâm'a) yani sebep asabiyyetine de bir rol biçer. İbn Haldûn'un bu düşüncesinin izlerini şu ifadelerinde sürebiliriz:

Araplar çöllerde dolaşan, vahşi hayvanlar tabiatında, kaba kılıklı, kibirli ve gururlu, himmetleri büyük, başkanlık ve baş olmak için birbiriyle yarışan ve çekişen bir kavim olduklarından pek zorlukla birbirine boyun eğler. Bu kılkta oldukları için onların düşünce ve isteklerinin bir noktada toplandığı az görülür. Fakat bir peygamberin peygamberliğine veyahut keramet sahibi bir veliye ve peygamberin getirdiği dine ve velinin Tanrı velilerinden olduğuna inanır, onlara tabiiyet eder iseler, kalplerinde yerleşen bu inan onların kibir,

63 Şeriati, *age.*, s. 166-167.

64 MU I, s. 373.

65 MU I, s. 463.

66 MU II, s. 262.

67 MU I, s. 355.

gurur ve bütün kötü huylarını giderir ve boyun eğmeleri ve bir fikir etrafında toplanmaları kolaylaşır. Çünkü din ve inan kalpleri temizler ve kabalıklarını, kibir ve serkeşliklerini giderir, birbirini kıskanmaktan ve birbirleriyle yarışmaktan onları alıkoyar.⁶⁸

İbn Haldûn'un bu düşüncesini Türk düşünür Ziya Gökalp, "İslâm, Arapları çadırdan, Türkleri ise, bozkırdan kurtarıp medenî hale getirmiştir"⁶⁹ diyerek desteklemektedir. İbn Haldûn, dinin bu eğitici ve medenileştirici rolünün gücünü Arapların kültürel tarihinin doğruladığını ileri sürmektedir:

Arapların İslâmlığı kabulden sonra İslâm dininin dışı ve içi ile amel edip bir araya toplanarak insanları dünyayı imara teşvik eden ayet ve hükümlerine ve şeriâtın siyasetine göre, kurdukları ve idare ettikleri devletin mükemmelliğini düşün. Halifeler bu siyasete göre İslâm devletini idare ettiler. Devletin sınırları genişledi, hükümet ve saltanatları kuvvetlendi.⁷⁰

İbn Haldûn'un bir diğer iddiası ise Arapların "İslâmlığın politikasını" ve "devletin başında bulunanlara karşı olan kavmi ve dinî asabiyyet görevlerini" unuttuklarında önceki bedevî yaşantı ve kültürlerine dönecek olmalarıdır.⁷¹ Bu iddia, Arapların medenî hayatın yönünü belirleyen sosyo-politik yaşam alanında, dine güçlü bir konum ve yetki verildiğini göstermektedir. Dine verilen bu konum ve yetki, sadece sosyo-politik yaşam alanlarında değil, aynı zamanda diğer yaşam alanlarında da hâkim unsur olmuştur. Örneğin bunu sanatsal alanda görebiliriz.

İbn Haldûn'un aktardığına göre, göçebelik ve cahiliyye çağında Araplar kendi tabiatlarıyla def, ney gibi aletler aracılığıyla sade ve basit nağmelerle şarkı söyleyip dans ederlerdi. Yani Arapların İslâmiyet'ten önceki hayatlarında ilmî bir değeri olmayan sade bir sanat mevcuttu.⁷² Fakat İslâmiyet'ten sonra inandıkları din, şarkı söylemek ve dans etmek gibi eylemleri yasaklayıp, onlardan din ve kendilerini geçindirmek için faydası olmayan şeyleri terk etmelerini istedi. Dinin bu emrine boyun eğerek Müslüman Araplar, şarkı söylemek ve dans etmek gibi din ve hayatları için faydasız olduğu söylenen şeyleri yaşamlarından çıkarttılar. Bu terk edişten sonra, Müslüman Arapların sanat adına zevk aldıkları tek şey, Kur'an'ı nağme ve ahenkli bir şekilde okumak ve önceki alışkanlıkları olan şiirleri söylemek oldu.⁷³

68 MU I, s. 384-385.

69 Y. Mustafa Keskin, "Ziya Gökalp'in Din Anlayışı", İlahiyat Fakültesi Dergisi 8 (2003), s. 104. İnternet Erişim: http://portal.firat.edu.tr/Disaridan/_TEMP/278/file/2003-1/MUSTAFA%20KESKN%20ZYA%20GKALP.pdf (04.10.2013).

70 MU I, s. 387.

71 MU I, s. 388.

72 MU II, s. 434.

73 MU II, s. 434-435.

Müslümanların söz konusu bu sanatlarla ilgili tutumu, İbn Haldûn'un kendisinde de mevcuttu:

Ben, günlerden bir gün hükümdar oğullarından birini şarkı (ğınâ) ve çalgı öğrenmeye düşkün olduğu için azarlamış ve ona: "Bu işler senin mevki ve derecene uygun değildir" demiştim. O bana: "İbrahim bin Mehdi'nin bu sanatın üstadı ve mugannilerin pirleri olduğunu biliyor musun?" diye mukabelede bulundu. Ben ona: "Sen onun babasını ve kardeşini kendine örnek edindir isen daha iyi olmaz mı? Bu sanatın İbrahim'i halifelik mevkilerinden alıkoyduğunu biliyor musun?" dedim. Genç, benim azarımdan müteessir olarak musiki öğrenmekten vazgeçti.⁷⁴

Müslüman Arapların bu sanatlara karşı tutumunun, bu sanatların geçmiş uzantısının önceki kültürleri olan bedevî kültürde bulunmasından ve ayrıca fetihler sırasında karşılaştıkları Müslüman ve Arap olmayan kültürlerde bu sanatların varlıklarına şahit olmalarından kaynaklandığı şeklinde bir değerlendirmede bulunabiliriz. Bu bağlamda, Müslüman Arapların, kendi inanç ve kültürleri dışında varolan Hermesçilik gibi farklı inanç ve kültürlere sahip toplumlara kendi varoluşları için bir tehdit olarak gördükleri de söylenebilir.

Câbirî'ye göre Arapların kültürüne Hermesçilik, felsefe ve din yoluyla girmeden önce ilim yoluyla girmiştir.⁷⁵ Örneğin, Arap kaynaklarında kimya, tıp, astronomi gibi kendilerinden önceki toplumların ilmiyle meşgul olduğu söylenen Halid B. Yezid. B. Muaviye, bahsi geçen bu ilimleri Hermesçiliğin anavatanı olan İskenderiye'den kendi kültürüne taşımıştır.⁷⁶ İbn Haldûn ise Halid B. Yezid. B. Muaviye'nin, "arap uyruğundan olup, göçebelik yaradılışına en çok yakın ve bütün bilgi ve zenaatlardan uzak olduğundan"⁷⁷ dolayı kimya ilmiyle uğraşmış olamayacağı belirterek bu görüşü doğrulamamaktadır.

Câbirî, ilk dönem Sünnî bilginlerin, kendinden öncekilerin ilmine karşı takındıkları olumsuz tavrın özünde hermetik dinsel inançların İslâm'a ters düşmesinin bulunduğunu ileri sürmektedir.⁷⁸ Zira Arap olmayan Müslümanlar, İslâm'ı yorumlarken referans olarak tarihlerinden getirdikleri önceki inanç ve kültürlerini de kullanmışlardır.⁷⁹ Buradan hareketle, Müslüman Arapların kültüründe dinsel geleneğin hâkimiyetinin, onların bilime yönelik tutumlarını ve kendilerindeki mevcut bilimin sey-

74 *MU I*, s. 46.

75 Câbirî, *age.*, s. 201.

76 Câbirî, *age.*, s. 202.

77 *MU I*, s. 81.

78 Câbirî, *age.*, s. 202.

79 Ocak, *age.*, s. 16.

rini belirlediğini söyleyebiliriz. Dinsel gelenekleri dışında, Araplarda bilimin konum ve seyrini tayin eden bir diğer önemli unsur siyasettir.

5. Arap Kültüründe Bilimin Yerine Yerleşen Siyaset

Medenî gelişmişliğin göstergesi olan bilimlerin varoluşunu ve ilerleyişini, toplumun benimsediği siyasi anlayışı şekillendirir.

Bilimin varoluş şartı olan şehirlerdeki medenî hayat ve kültür seviyesindeki yükseklik, devlet tarafından sağlanır. Toplumsal hayat için zorunlu olmayan medenî hayatın ihtiyaçları arttığı zaman ise bu ihtiyaçların her birini varlığa getirmek amacıyla ayrı ayrı sanat ve hünelerinde uzman kimselere gereksinim olur. Bu gereksinim sonucunda bilimlerde uzman kişiler sınıfı ortaya çıkmıştır. Bilimdeki uzmanların sayısının artması, bilimin ve bilim ehlinin mükemmelleşmesini beraberinde getirir. Yani hem yapılan iş hem de işi yapan mükemmelleşir. Böylece toplumun refah ve hayat seviyesi yükselir. Ancak bunların hepsinin gerçekleşmesi devlete ve devletin benimsediği siyaset anlayışına bağlıdır. Çünkü bu faaliyetlerin uygulanması için gerekli olan ekonomik ihtiyacı karşılayacak olan devlettir.⁸⁰

Kültürel tarihlerine bakıldığında Müslüman Arap devletinin siyaset anlayışını belirleyen en önemli unsur, mensup olduğu din olmuştur. İbn Haldûn'a göre Müslüman Arapların devlet yöneticileri, asabiyyetin yanında Tanrı'nın hüküm ve emirlerini yarattığı varlıklara uygulayacağını gösteren güzel ahlak, adalet gibi özelliklere sahip olması gerekir. Çünkü İslâm devlet anlayışına göre devleti yöneten kişi, Tanrı'nın yeryüzündeki halifesidir. Zira böyle bir kişi, halkın idaresini üstlenme sorumluluğunu alabilir.⁸¹ Buna göre devlet yöneticisinin dini bir kimliği de bulunmaktadır.

İbn Haldûn'un asabiyyet sahibi olup da devlet kurmuş olan kavimlerin hükümdarlarında bulunması gereken özellikler arasında, "şeriatı ululamak, şeriat ilimlerini bilen bilginlere saygı göstermek, bir işi bırakmak veya işlemek hususunda onların çizdiği sınır içinde hareket etmek, onlara iyi zarlarda, din ve diyanet ehilleri hakkında iyi niyet ve inanda bulunmak, onlarla kutlulanmak, onların duasını ümit etmek, ululardan ve şeyhlerden utanmak, onları ulu görmek" özelliklerini sayması dikkat çekicidir.⁸² Çünkü devleti yöneten kişinin siyasi düşünce ve faaliyetlerini tayin eden güç olarak, din öne çıkmaktadır. Devlet yöneticisinin, hem bir işi yapmaya hem de yapmamaya karar verirken ve verdiği bu kararı uygularken din bilginlerinin (yani dinin) çizdiği sınırların dışına çıkmaması gerektiği vurgusu yapılmaktadır.

80 MU II, s. 290.

81 MU I, s. 364-365.

82 MU I, s. 365.

Bilginlere saygı göstermek, devlet yöneticisinin fazilet ve meziyetleri arasında yer alır.⁸³ Bu meziyeti sergilemek ise, “politikada bir olgunluk ve üstünlük işi”⁸⁴ olarak kabul edilir.

İbn Haldûn’un iddiasına göre, devlet, din ve imana çağırmayı kendine görev edindiğinde gücünü ve temelini sağlamlaştırır. Çünkü dine bağlılık ve itaat, asabiyyet sahibi olanlar arasında tabii bir hal olan çekişme ve kıskançlıkları engeller.⁸⁵ Burada inanç birliğinin (sebeup asabiyyetinin) gücüne vurgu yapılmaktadır. Bu vurguyla dinin, toplumsal düzen ve huzuru sağlayıcı gücü öne çıkmaktadır. Aynı zamanda dinin, tüm insanların ortak bir paydada buluşabileceği bir zemin yarattığına, tüm insanları tek bir ortak değer ve amaç altında toplayabildiğine işaret edilmektedir.

Din veya bir devleti korumak gibi amaç etrafında insanları toplamak ve boyun eğdirmek için asabiyyetin yani güçlü bir kavmin, destekleyici güç olması gerekir. Bu gerekliliği İbn Haldûn, Hz. Peygamber’in “Tanrı kavimleri doğru yola çağırarak üzere gönderdiği her peygamberi ancak kendisini koruyacak ve davetini yayacak olan kudretli kavmi bulunanlar arasından seçerek göndermiştir”⁸⁶ sözüne dayanarak savunmaktadır. Anlaşılacağı üzere, asabiyyet dinden, din de asabiyyetten güç alır ve bu karşılıklı dayanışma onların varlıklarını sürdürmesinin garantisi olur.

Müslümanların siyaset anlayışını, İbn Haldûn “dinî siyaset” olarak adlandırmaktadır. Dinî siyaset, “Tanrı tarafından indirilmiş ve şâri’den ibaret olan Peygamber tarafından halka anlatılmış ve şeriat olarak kavimlere tebliğ edilmiş kanunlarla idare etmek”⁸⁷ anlamına gelir. İbn Haldûn’a göre bu siyaset anlayışı, insanların hem dünya hem de ahiret hayatları için faydalıdır. Çünkü insanın yaratılış amacı, boş ve aldatıcı olan dünya hayatı yaşamak değil, ahiretteki mutluluğa götürecektir din ile amel etmektir.⁸⁸

Din, insan toplulukları için tabii olan devlet işlerinde uygulanması gereken dinî hükümleri bünyesinde barındırmaktadır.⁸⁹ O yüzden Müslüman Arapların siyaseti, “dinî siyaset”tir.

Arap ve Müslüman olmayanların siyasetini, İbn Haldûn “siyaset-i akliye” olarak adlandırmaktadır. Bu siyasette “kanunlar, devletin büyükleri ve o devletin akıl ve basiret sahipleri tarafından”⁹⁰ hazırlanır. Ancak bu siyaset anlayışında sadece “dünyevi fayda ve maslahatlar göz önünde

83 MU I, s. 367.

84 MU I, s. 368.

85 MU I, s. 402-403.

86 MU I, s. 405.

87 MU I, s. 479.

88 MU I, s. 479.

89 MU I, s. 480.

90 MU I, s. 479.

bulundurulur.”⁹¹ Buna göre ‘aklî siyasetçi’, “aklî delil ve hükümlere dayanarak dünya maslahat ve faydalarını elde eden, zarar ve ziyanları defetmeye sevk eden insan demektir.”⁹² “Dinî siyaset”e dayanan “halifelik ise dini korumak ve dünya siyasetini dine uygun olarak idare etmek hususunda şeriat sahibine naiplik etmek demektir.”⁹³

Ahîret hayatını ve mutluluğunu gerçek olarak tanımlayan din, bu gerçekliğe aklın değil dinin ulaştıracağını savunmaktadır. Akla biçilen bu konuyla, akıl olumsuzlanmaktadır. Böyle bir din ve akıl tasavvuru, Arapların siyaset kuram ve uygulamalarında kendini göstermektedir.

Devlet yöneticisi “uyanık, çok zeki olmalı, bir şeyle ilgili en ufak bir delil gördüğünde bu delilin işaret ettiği yönde o şeyi kavramalıdır”⁹⁴ diyen Fârâbî’nin aksine İbn Haldûn, devlet yöneticisinin zekilik vasfına sahip olmasına olumsuz olarak bakmaktadır.

...keskin düşünce ve zekâ idare ve siyaset adamları için kusur sayılır. Çünkü zekâ, düşünce ve fikrin ifrat derecesidir. Aynı zamanda anlayışsız ve duygusuz olmak ahmaklıktır. Bunlardan her ikisi insanlar için ayıp ve kusur sayılır. İnsanlardaki vasıfların en övüleni orta derecesidir. ...Bundan dolayı haddinden aşırı zekâ şeytanın bir vasfı telakki edilir...⁹⁵

Buraya kadar tanımladığımız Arapların siyaset anlayışı bilimi nasıl etkilemiştir?

Abbâsî halifesi Me’mun’un devletinin tüm imkanlarını yoluna seferber ettiği bilimsel eserlerin Arapçaya tercüme edilmesi faaliyetlerin arkasında politik nedenler olduğu ileri sürülmektedir. Bilim için yapılan bu faaliyetin, özellikle de Aristoteles’i temel alan tercüme faaliyetinin temel amacı, Maniheist Gnostisizm ve Şii irfancılığı gibi Abbâsîlere muhalefet eden güçlerin bilgi kaynaklarını susturmak olarak değerlendirilmektedir. Hatta Halife Mehdi’nin Maniheizm’i hilafet devleti için büyük bir tehdit olarak gördüğü ve bu yüzden Maniheistleri takip etmeleri ve yakalamaları için “Zındıklar Divanı”nı kurduğu iddia edilmektedir. Kılıçla yapılan bu mücadelenin tek başına yeterli olmadığı görülünce, tercüme faaliyetleriyle bir anlamda kalemlle mücadele yoluna gidilmiştir. Kalemlle mücadelenin bir örneğini, Emevîler döneminde Maniheizme yönelik yazılan reddiyeler oluşturmaktadır.⁹⁶

91 MU I, s. 480.

92 MU I, s. 481.

93 MU I, s. 481.

94 Fârâbî, *İdeal Devlet* (el-Medinetü'l-Fazıla), çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yay. 1997, s. 107-108.

95 MU I, s. 477-478.

96 Câbirî, *age.*, s. 233.

Abbâsiler, Maniheizt Gnostisizm ve Şii irfancılığının sadece devletlerin siyasi otoritesini değil, aynı zamanda dinî düşüncelerini (Mu'tezili ve Sünnî) tehdit ettiğini düşünmekteydiler.⁹⁷ Alman oryantalist Heinrich Becker'e (1876-1933) göre Me'mun'un Yunan filozoflara ait eserleri Arpaçaya çevrilmesi faaliyetinde gösterdiği çaba ve amaç, bilime olan sevgi ve düşkünlüğünden değil, Gnostisizm'le mücadele içinde olan İslâm'ı savunmak ve korumaktır.⁹⁸ İbn Haldûn'a göre ise Me'mun, aklîve felsefî ilimlere düşkündü. Bilime olan bu düşkünlüğü yüzünden Rum hükümdarından Yunanlılardan kalma eserlerin Arapçaya tercüme edilmesini ve Bağdat'a göndermesini talep etmiştir.⁹⁹ Me'mun'un bu tavrı, yeni bir medeniyetin 'yok etme zihniyeti'yle değil, kendi dışındaki ve öncesindeki kültürleri muhafaza etme bilincine sahip olmayla varlık kazanabileceğini göstermektedir. Başka bir ifadeyle bu, medeniyetin çoğulcu bakışını ifade etmektedir.

Çoğulcu paradigma, Müslümanları aklî ilimlerde büyük başarılarla götürmüştür. Bu başarı örnekleri arasında, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi filozoflar başta gelmektedir.¹⁰⁰ Ancak aklî ilimlerin bu başarısı Müslüman dünyasında uzun soluklu olmamıştır.

Hem kendisi hem de gölgesinde yaşadığı devlet Şafi olan Gazâlî, *Tehâfütü'l Felâsife* adlı eserinde İbn Sînâ ve Fârâbî gibi aklî ilimlerdeki başarı örneklerinin fikirlerini Eş'arîlerin görüşlerine ters düştüğü için eleştirir.¹⁰¹ Örneğin, cesetlerin yeniden dirilişi meselesinde, Gazâlî "onların bu hususları mücerred akılla bilme iddialarına"¹⁰² itirazda bulunur. Bu, o dönemde dinin savunuculuğunu yapan Eş'arîler ile aklın savunuculuğunu yapan Mu'tezile ve Hanefiler arasındaki mücadelenin bir sonucuydu.¹⁰³ Cabiri, Gazâlî'nin İbn Sînâ ve Fârâbî gibi aklî ilimlerin bilginlerine yönelik sergilediği sert tenkit ve tutumu, hizmetinde bulunduğu devletin benimsediği siyasî anlayışın sonucu olarak değerlendirmektedir. Hatta Gazâlî'nin "düşünce krizi", "temelde devlete bağlı kalmakla bağımsızlığına kavuşmak arasında düştüğü bir tercih krizi" olarak yorumlanmaktadır.¹⁰⁴

Gazâlî'yle birlikte Eş'arîliğin devlet ideolojisi olarak siyasi bir güç kazanmasıyla Arap coğrafyasında "akla dayalı bilim anlayışı", "vahye dayalı bi-

97 Câbirî, *age.*, s. 241.

98 Câbirî, *age.*, s. 241-242.

99 MU II, s. 572.

100 MU II, s. 572.

101 Câbirî, *age.*, s. 302.

102 Gazâlî, *Tehâfüt el-Felâsife* (Filozofların Tutarsızlığı), çev. Bekir Karlığa, İstanbul: Çağrı Yay. 1981, s. 200.

103 Câbirî, *age.*, s. 301.

104 Câbirî, *age.*, s. 303.

lim anlayışı"yla yer değiştirmiştir. Müslüman düşüncesindeki genel kabule göre, Arap coğrafyasındaki bilim faaliyetlerinin durma nedeni, Gazâlicî/Eş'arîcî akıl anlayışıdır. Çünkü bu anlayışın hakim olmasıyla Müslümanlar, öte-dünyada bulunduğu inanılan gerçek hayat ve mutluluğun bilgisine bu dünyanın bilgisiyle (akılla) değil, dinî bilgiyle (Kur'an ve Hadis yoluyla) ulaşabileceğini kabul etmeye başlamıştır. Dolayısıyla bu dünyanın bilgisi değil, öte-dünyanın bilgisini veren dinî bilgi önemsenmiştir.

Medenî hayat ve bilimin geliştiği Modern Avrupa kültürünün kökünü oluşturan Yunan felsefesi, insana ve evrene yönelik rasyonalist bakış açısıyla Müslüman Arap kültüründen tamamen kendini ayırıştırır. Bu ayrımı da "her şeyden çok bilimle" ilişki kurarak gösterir.¹⁰⁵ Tarihlerine bakıldığında Müslüman Arap kültürünün kendi içinde yaşadığı mücadeleler, "doğrudan siyasî ve ideolojik mücadeleyken", Avrupa kültürünün kendi içindeki mücadeleleri (Galileo-Kilise arasında yaşanan mücadele gibi) ise "evrenle ilgili bir yaklaşımın yıkılıp yeni bir yaklaşımın inşa edilmesi" mücadelesiydi (yani bilimsel mücadeleydi). Bu durumda Avrupa kültürününün yapılanmasında baş rol oynayan bilimin yerine Arap kültüründe siyaseti koymamız gerekmektedir. O halde "Yunan ve Modern Avrupa medeniyetlerinde felsefî (ve dinî) düşüncenin sorgulanması, rakip olarak görülmesi, yapılarının çözülüp yeniden yapılanması fonksiyonlarını "bilim" ifâ ederken, Arap-İslâm kültür tecrübesinde bu fonksiyonları "siyaset" yerine getirmiştir." Neticede "Arap-İslâm düşüncesinin gelişimindeki belirleyici anları, bilim değil siyaset tespit etmiştir."¹⁰⁶ Bu yüzden Müslüman Araplarda bilim, "daima çatışan düşünsel ve ideolojik sistemlerin" himayesinde kalmıştır.¹⁰⁷ Bu, Ortaçağ Arap-İslâm düşüncesinde de aynıydı. "Çünkü İslâm, tarihsel gerçeği bakımından aynı anda hem din hem devlet idi. Genel ideolojik çatışmada varolan düşünce de dinsel bir düşünce veya en azından dinle doğrudan ilişkili bir düşünce idi." Bundan dolayı siyasetle doğrudan ilişki içindeydi. Ayrıca İslâm devletinde siyaset ile düşünce arasındaki ilişkiyi yönlendiren, sadece mevcut siyaset değil, aynı zamanda geçmişin siyasetiydi.¹⁰⁸

6. Arapların Bilim Anlayışı

Geçmiş bedevî kültüre dayanan, şimdiki medenî hayat olan ancak bedevî kültürdeki alışkanlıklarından kurtulamayan, bu alışkanlıkların uzantısını medenî hayatta siyasî, dinî ve kültürel çatışmalar şeklinde sürdüren Arapların bilim hakkındaki düşüncesi nedir?

105 Câbirî, *age.*, s. 356.

106 Câbirî, *age.*, s. 365.

107 Câbirî, *age.*, s. 365.

108 Câbirî, *age.*, s. 366.

İslâm medeniyeti, Müslümanların bilimin serüvenini fark etmesiyle, yani bilimin karşılaşmış olduğu değişik koşul ve şartların farkına varmasından dolayı gelişmiştir. Çünkü zamanın bilinci, kendine dönmeyi ve kendi geçmişini sorgulamayı sağladı. Kültürler birbirleriyle karşılaştıkça ve daha önce bilmedikleri ya da eksik bildikleri sanat ve bilimlerin farkına vardıkça Müslüman düşüncede tedrici bir güven ortaya çıktı. Bu durum, bilimlerin yükseliş ve çöküşlerinin nedenlerini anlamaya götürdü. İbn Haldûn, bilimler incelemesi ve sınıflandırmasında bazı felsefi okul ve yöntemlerin sınırlarının farkına varınca kendi umrân yöntemini geliştirdi. Çünkü umrân ile ilim arasında doğrudan bir bağ vardır, ilimler sadece umrânda gerçekleşir.¹⁰⁹

Müslüman dünyanın yıkıcı sorunlarla boğuştuğu bir dönemin filozofu olarak İbn Haldûn, enteleküel çabasını kendi kültür ve medeniyetinin varoluş sorunu üzerine harcamıştır. Ona göre, bu varoluş sorununun çözümü, yeni bir bilim (Umrân İlmi) kurmaktır.

İbn Haldûn'nun sosyal olgulardan hareketle Umrân ilmini kurma çabasındaki en önemli edimi, ilim (bilim) ve ilim sahibinin (bilgin) neliğini ortaya koymasındadır.

Ona göre, "herhangi bir ilimde bilgin olmak, o ilmi bütün dalları ile kavramak ve elde etmek, ancak o ilmi anlayabilmek için gereken ilk bilgileri (mebadisini), o ilmin kaide ve kanunlarını ve ilimde incelenen meseleleri asıl ve esaslarından, başka deyimle küllî olan usullerinden ferî olan meselelerini çıkarabilmekle olur. Herhangi bir ilimde bu hususlarda meleke (alışkanlık) kesbedilmedikçe o ilimle meşgul olan kimse onu iyice kavramış ve bilmiş sayılmaz. Bu meleke: form, anlam ve ezberlemeden başka bir şeydir."¹¹⁰

İbn Haldûn ilimlerde meleke (alışkanlık) kazanmanın en kolay yönteminin, bilimsel müzakereler ve tartışmalar olduğunu savunmaktadır. İbn Haldûn'un böyle bir yönetime dikkat çekmesi, kendi coğrafyasında gözlemediği doğru olmayan öğretim yönteminin kullanılmasıyla Müslümanların bilimde ilerleyememesinden kaynaklanmaktadır. Mesela, Batı Afrika'da öğrencinin ezberciliğe fazla önem verdiğini ve ezberciliğe düşkün olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu yöntemle ilim öğrenmeye çalışanlar, çok vakit, hatta ömürlerini harcadıkları halde bilimsel tartışmaların yapıldığı ortamlarda konuşmaktan bile acizdir.¹¹¹ İbn Haldûn'un

109 Tarif Khalidi, "The Idea of Progress In Classical Islam," *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 40, No. 4, Arabic and Islamic Studies in Honor of Nabia Abbott: Part Two (Oct., 1981) pp. 277-289, s. 283.

110 MU II, s. 442-443.

111 MU II, s. 446-447.

dikkat çektiği bu olumsuzluk, “güzel bir öğretim metoduyla ders veren öğretmenlerin bulunmamasından ve öğretim usulünün bozukluğundan ileri gelmektedir.”¹¹² Bu olgu dışında Müslüman toplumlarda bilimin ilerleyememesinin bir başka nedeni ise Müslümanların yaşadığı ülkelerde savaşla birlikte gelen medenî hayattaki gerilemedir, özellikle de ekonomik durumda meydana gelen bozulmadır. Bunun en canlı örneği bir zamanlar bilim ve medeniyetin merkezi olan Endülüs'te ilimler önemini kaybetmiş ve ilim adına yapılan faaliyetler durmuştur. Endülüs Müslümanları'nın ilim adına sürdürdüğü tek faaliyet, kökleri geçmiş kültürlerine dayanan Arap dili ve edebiyatını öğrenmek olmuştur.¹¹³ Kültürlerine sonradan dâhil ettikleri aklı ilimlerden ise iz bile kalmamıştır.¹¹⁴ Müslüman Arap dünyasında aklı ilimler neden bu durumu yaşamıştır? Bu durum, bu ilimlere karşı olan tutum ve düşünceleriyle bağlantılı mıdır? Bu soruları, aklı ilimlerden felsefe, tabiiyyat (doğa bilimleri), nücüm ilmi (astroloji), kimya ve müzik ile ilgili İbn Haldûn'un 'olumsuz' düşüncesiyle cevaplamaya çalışacağız.

İbn Haldûn'un yaşadığı dönemde sosyal ve medenî hayat yaşayan Müslümanlar arasında yeni bir bilim olan felsefenin, boş ve yanlış bir ilim olduğu, bu ilimle uğraşanların (filozoflar) ise yanlış yola sapmış olduğu düşünülmektedir.¹¹⁵ Hatta felsefenin, “şeriatın açık hükümlerine aykırı tarafları”¹¹⁶ olduğu için dine büyük zarar verdiği belirtilerek, bu ilmi okuyacak kişi için öncelikle İslâmî bilgileri (tefsir, fıkıh ve diğer şer'î bilgileri) öğrenme şartı koşulmaktadır. Bu şartı yerine getirmeyen kimse-lerin ise felsefe öğrenmeye yanaşmaması gerektiği vurgulanmaktadır.¹¹⁷ “Çünkü din bilgilerinin bilmeyenlerden bu bilginin [felsefenin] ölüme götüren hallerinden sağlamca kurtulanlar azdır.”¹¹⁸ İbn Haldûn, bu ifadeleriyle 'olumsuzladığı' felsefenin “her ne kadar bir meyvesi yoksa da, deliller ve burhanlar, terkip edilen davaları ispata çalışmakla zihinleri işletmeye ve keskinleştirmeye hizmet ettiği için faydalı”¹¹⁹ olduğunu ve bu ilimden (felsefeden), özellikle de mantıktan tabii, ilahî ve riyazî bilgilerin faydalandığını¹²⁰ belirterek felsefeyi olumlu görmektedir. Ancak bu olumluyla felsefeye verilen konum, sadece araçsal konumdur. Bu durum, Ortaçağ düşüncesine hâkim felsefe anlayışının izleri olarak görülebilir.

112 MU II, s. 447.

113 MU II, s. 447.

114 MU II, s. 448.

115 MU III, s. 101.

116 MU III, s. 112.

117 MU III, s. 101, 112.

118 MU III, s. 112.

119 MU III, s. 112.

120 MU III, s. 112.

İbn Haldûn, *Mukaddime*'de varlık alanımızı öğrenmemiz için önemli bir bilim olan tabiiyyat (doğa bilimi) üzerinde fazla durmamaktadır. Ancak dikkatimizi çeken asıl nokta, bu bilimi incelemekten vazgeçmemiz gerektiğini belirtmesidir. "Çünkü bundan vazgeçmek mü'minin faydasız olan şeylerde uğraşmaktan vazgeçmesi demektir. Tabiiyyat meseleleri dinimiz için olduğu gibi dünyamız için de önemli değildir. Bundan ötürü bu meselelerle uğraşmamak gerekir."¹²¹ Müslüman'ın zihin dünyasının, sadece öbür dünyaya hazırlık olarak dinî önerme ve yargılara dayalı bir zihin olmasında, bu kavrayış etkili gibidir.

Aynı şekilde sunduğu bilgi zayıf, "gayesi bozuk" bir bilim olarak tanımlanan nücüm ilmi (astroloji) ile ilgilenmenin doğru olmadığı ifade edilir.¹²² Bu bilimin, "halkın inan ve inancını bozduğu için sosyal bir hayat yaşayan insan toplulukları için zararlı"¹²³ olduğundan ve bu bilimin sunduğu "bilgiye inanarak, onun hükümlerine göre iş görmek, din ve devlet için zararlı olduğundan sosyal hayat yaşayan insan topluluklarında"¹²⁴ yasaklanması gerektiği savunulur.

Kimya bilimiyle ilgili düşünceye baktığımızda, bu bilginin gâye ve amacı bakımından imkânsız olduğu iddia edilir.¹²⁵ Bu biliminin varlığının mümkün olmadığını ispat etmeye çalışan¹²⁶ İbn Haldûn, bu bilimle uğraşanları (kimyagerleri) da "daima önündekini görmeden çiğneyip geçen deve gibi yolsuz hareket edip zarardan başka bir şey elde edememiş"¹²⁷ kişiler olarak tanımlamaktadır.

İnsanın iç dünyasını, psikolojisini şekillendirmede ve geliştirmede katkı sağlayan müzik alanında da olumsuz tavırla karşılaşmaktayız. Platon'da eğitimi gereği gibi yapılmıca insanın özünü güzelleştiren¹²⁸ müziği İbn Haldûn, dinin hem kendisi hem de dünya hayatı için faydasız gördüğü ve bundan dolayı da terk edilmesini istediği bir ilim olarak tanımlamaktadır.¹²⁹

İbn Haldûn'un din bağlamında tüm bu bilimlere olumsuz değerlendirmesi, onun "zihniyet bakımından modern olmakla beraber içinde yaşadığı devir bakımından Ortaçağ'cı"¹³⁰ olduğunu göstermektedir. Diğer bir ifadeyle İbn Haldûn'un söz konusu aklî ilimlerle ilgili olumsuz tutum

121 MU III, s. 106.

122 MU III, s. 113.

123 MU III, s. 118.

124 MU III, s. 119.

125 MU III, s. 136.

126 MU III, s. 131.

127 MU III, s. 136.

128 Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyuboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay. 2001, s. 85.

129 MU II, s. 434, 435.

130 Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, İstanbul: Ülken Yay. 1995, s. 255.

ve düşüncesi, Ortaçağ düşüncesindeki hâkim zihniyeti yansıtmaktadır. Bununla birlikte bu tutum ve düşünceler, Müslüman Arap toplumunun zihniyetine işaret etmektedir.

Bilgi, sadece yükselişi değil, çöküşü de temsil edebilir. Müslümanlarda, insanların kendi zihinleriyle çıkarımda buldukları şey (yani bilim), doğru ya da yanlış olsun, hiçbir amaç ve ereğe sahip olmayan bir şeydi. Böyle bir anlayış bilginin çöküşüne yol açar. Ancak bilgi çokse dahi küçük kalıntıları kalır. Bu yüzden İslâm, diğer Antik kültürlerin kaderinden etkilenmiş olsa da ulemânın dindarca tavrı kendi kültürünü sürdürmenin garantisi olmuştur.¹³¹ Bu Kur'an'a dayandırılır: "Mü'minlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminde bir grup dinde (dinî ilimlerde) geniş bilgi elde etmek ve kavimleri (savaşta) döndüklerinde onları ikaz etmek için geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar."¹³²

Medenî hayatta ilerleme, bilimde ilerleme, her insan topluluğunun idealidir. Peki, bu ilerleme denilen şey neydi? İbn Haldûn ilerlemeden, entelektüel ilerlemeyi anlamaktadır. Entelektüel ilerleme, onun umrân görüşünü anlamak için merkezî bir konumda yer almaktadır. Doğuşu ve çöküşüyle siyaset felsefesinin özünü oluşturan hanedanlar çökerken, bilim ve sanatlarda da çöküş yaşanmaktadır.¹³³ Biz bunu İbn Haldûn'un bilim tanımlamasından çıkartabiliriz. Bilgi, zanaattır ve şehirlerde olur.¹³⁴ Buna göre, şehirler gelişirse bilgi de gelişir; şehirler çökerse bilgi de çöker. Bilginin özü olarak İslâm kendini varedemezse, bir gün ortadan kalabileceği (medenî varoluşunu kaybedebileceği) ikâzını İbn Haldûn yapmıştır.¹³⁵ Bilgi birikimi olarak İslâm, eğer tedbir almazsa, entelektüel ilerlemeyi gerçekleştiremez.

İslâm düşüncesinde entelektüel ilerlemeden kastedilen iki boyutludur, hem ahlakî hem fiziksel ilerleme ve çöküşü içine alır. Bilgi açısından ele alırsak (bilgisel ilerlemeyi kastediyoruz) bilgi geçmişten şimdiye artmış mıdır? Eğer arttıysa bu artma gelecekte devam edecek midir?¹³⁶

Günümüzde Arap ülkeleri gelişmekte olan ülkeler arasında sayılmaktadır. Tahmini olarak nüfusu 315 milyon olan Araplar, aynı dili, (çoğu) aynı dini, aynı kültürü ve aynı tarihsel geçmişi paylaştığı halde ve çoğu Arap ülkesinde yaşam standartları yüksek olduğu halde¹³⁷ ya da İbn

131 Khalidi, agm., s. 283.

132 Tevbe 9/122.

133 Khalidi, agm., s. 284.

134 MU II, s. 453.

135 Khalidi, agm., s. 284.

136 Khalidi, agm., s. 277.

137 Hani TS Benamer & Omran Bakoush, "Arab nations lagging behind other Middle Eastern countries in biomedical research: a comparative study," *BMC Medical Research Methodology*

Haldûn'un medenî hayat ve bilimin gelişmesi için gereklilik olarak savunduğu gelişmiş ekonomiye sahip olsa da, bilim açısından bakıldığında geçmişteki durağanlık konumlarını hâlâ devam ettirmektedirler. Yapılan bir araştırmaya göre, 2001-2005 yılları arasında İran, İsrail ve Türkiye'nin biyomedikal alanda indekse giren yayınlarının toplamı 49110 iken, 16 Ortadoğu Arap ülkesinin biyomedikal alanda indekse giren yayınlarının toplamı ise 14374'tür.¹³⁸ Araplar, İbn Haldûn'un bilim ve bilginlerin varoluşu için sınırlarını belirlediği medenî hayatı yaşarken sonuç neden böyledir?

Sonuç

Medeniyet ve bilim açısından Arap-İslâm kültürünün İbn Haldûn'dan itibaren tamamen durağanlaştığı ifade edilir.¹³⁹ Bunun nedeni olarak ise Batı'da modern bilimin temellerini oluşturan, "önergeler ve prensipler üzerinde devamlı düşünmek, sürekli izlemek, araştırmak, cüz'ilerin özelliklerini ayırtmak, araştırma ve ölçülerde önermeleri kritike edip, sonuçlara çekince koymak suretiyle ardışıklığa (=tedric) riayet etmek, gerçeği aramak ve saplantılardan korunmak..." şeklindeki ilkelerin Arap medeniyeti tecrübesinde kabul görmemesi gösterilir.¹⁴⁰

Hız. Muhammed, yüzlerce yıldır kan birliği (nesep asabiyyeti) temeline dayalı olarak yaşamaya alışmış Arap toplumundan inanç birliği (sebeb asabiyyeti) esasına dayalı yeni bir toplum yaratarak insanlık tarihinde büyük bir devrim gerçekleştirmiştir.¹⁴¹ Kendi dönemi ve toplumu içerisinde eşsiz olan fakat daha sonraki dönemlerde etkisi ve gücü yavaş yavaş azalan bu devrim, günümüz Müslüman Arap toplumunda hâlâ canlılığını sürdürüyor mu? diye sorguladığımızda elbette ki cevabımız Hayır! olacaktır. Bizi bu olumsuz cevaba götüren şey ise bu toplumda tarihten miras olarak gelen sosyo-politik kaygılarla çıkan çatışmaların, tekrar tekrar canlanmasıdır, başka bir ifadeyle geçmişlerinden şimdiye dek devam eden toplumlarındaki sonu gelmeyen çatışmalardır. İbn Haldûn, Arapların geçmişinden yani 'bilimsiz' bedevî kültüründen gelen şiddet tutkunu ruhunu, vahşiliğini sadece dinin eğitebileceğini savunsa da hâlâ bunun gerçekleşmediği gözler önündedir. Bilimlerin çıkış kaynağı İbn Haldûncu medenî ve sosyal hayatın mekânı olan şehirlere yerleşmiş Araplarda da durum aynıdır. Çünkü şehirler farklı inanç ve kültürlerin uğrağı olmuş tarihsel mekânlardır. Bu yüzden diğer milletler gibi günümüzde Araplar,

2009, 9:26, s. 2. İnternet Erişim: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2674457/pdf/1471-2288-9-26.pdf> (15.09.2013).

138 Benamer & Bakoush, agm., s. 3.

139 Cábiri, age., s. 367.

140 Cábiri, age., s. 369.

141 Ocak, age., s. 16.

kendi soyundan, kendi kültüründen ve kendi inancından olmayan insanlarla aynı yaşam alanlarını paylaşmaktadır. Dolayısıyla birbirinden farklı dini (inancı) benimseyen, farklı dili konuşan, farklı ırktan gelen, farklı kültürleri taşıyan bireylerden oluşan çoğulcu bir toplumsal yapıda, bütünü var etme adına sağlanabilecek Bir olan Çokluk'u başarmak söze dökülmesi kadar kolay görünmemektedir. Böyle bir yapıdaki toplumun bireylerini bir arada tutacak toplumsal dayanışma, ancak onlardan süzülüp gelen ortak değerlerle mümkündür. Ancak, Müslüman Arap dünyasının şimdisine ait olgularına baktığımızda, bir ortak değer yaratılması zor gibi görünmektedir. Belli bir dönem göçebe hayat tarzıyla yerleşik/şehir hayatından uzak yaşantılarından dolayı bilimsel kültür mirasını oluşturamayan Araplar, medenî hayatın var olduğu şehir yaşamında da önceki kültürel alışkanlıklarının uzantısı olan siyasî ve ideolojik çatışmalar nedeniyle, hayatın her alanına ait düşünce ve pratiği belirleyen konumdaki din anlayışları nedeniyle bilim geliştirmekten ve bilginler yetiştirmekten uzak kalmaktadırlar. Kâbe'nin etrafının taş ve mermer yığınının döndürüldüğü kaba, vahşi yapılara bakarak, bunun günümüz için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle modern paradigmayla konuşursak, insan bilimlerinde (dinî bilimler de dâhil) ve temel bilimlerde böyle bir zihniyete sahip bir millet, insanlık tarihine ve ortak aklına değerler ve estetik kaygılar taşıyan hiçbir olumlu katkı sağlayamaz. "Düşünme, bak!"

IX. OTURUM

İBN HALDÛN DÜŞÜNÇESİNDE ÖĞRENME VE ÖĞRENCİ

Adem KORUKCU*
H. Yusuf ACUNER**

Öğrenme

Eğitim bilimciler eğitimi farklı şekillerde tanımlamışlardır. Bu tanımların ortak noktalarından hareketle eğitim, bireyin kendi yaşantıları yoluyla davranış değişikliği oluşturma süreci tanımlanabilir. Öte yandan eğitimi yoluyla belli amaçlara yönelik olarak bazı süreçlerden geçen bireyin kişiliğinde, tavırlarında ve ahlak ölçülerinde olumlu yönde değişimler olur. Öğrenme ise büyüme ve organizmada kendiliğın oluşan değişimlerden farklı olarak çevreyle kurulan etkileşim sonunda doğuştan getirilen potansiyelin değiştirilmesi süreci olarak tanımlanmaktadır.¹ İbn Haldûn insanların bilgilerindeki değişmeyi bir başka ifadeyle öğrenmelerini bilinen şeylerin suretlerinin insanların zatlarında mevcut hale gelmesi olarak tanımlamaktadır:

İnsanların bilgisi ise, bilinen şeylerin (yani bilgiye konu olan şeylerin) suretlerinin, onların (insanların) zatlarında –daha önce mevcut değilken, sonradan-mevcut hale gelmesidir. Dolayısıyla insanların bilgisinin tamamı mükteseptir. (sonradan kazanmadır.) İnsanda bilinen şeylerin suretlerinin kendisinde mevcut olduğu zat, heyûlânî (belirli bir şekil ve sureti olmayan, henüz başlangıç aşamasında bulunan) bir madde halindeki nefistir. Bu durumdaki nefis, bilinen şeylerin suretlerine sahip oldukça (yani bilgi elde ettikçe) yavaş yavaş varlığını geliştirir ve bu durum ölümle kendi suretine ve maddesine bürünüp tamamlanana kadar devam eder.²

Günümüzde öğrenme konusunda araştırma yapan psikologlar ve eğitimciler öğrenmeyi tanımlamak için bir ölçüt olarak “davranışta ya da kapasitesinde meydana gelen bir değişimdir” demişlerdir. Bu bağlamda öğrenme, kapasitedeki değişmeyi içermektedir.³ Buna insanın potansiyelindeki değişme de diyebiliriz. İbn Haldûn’un “heyulânî” dediği ve varlı-

* Doç. Dr., Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

** Yrd. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

1 Şeref Tan, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, PegemA Yayınları, Ankara 2007, ss. 6-7.

2 İbn Haldûn (Abdurrahman bin Muhammed bin Haldun Hadrami), *Mukaddime*, Çeviren: Halil Kendir, II. Cilt, Yeni Şafak Yayınları, İstanbul 2004, s. 654.

3 Dale H.Schunk, *Öğrenme Teorileri*, çev. Muzaffer Şahin, Nobel Yayınları, Ankara 2011, s. 2.

ğında yavaş yavaş bir değişmenin ölümüne kadar devam ettiği süreç öğrenmeyi ifade etmektedir.

Görüldüğü gibi gerek İbn Haldûn gerekse modern araştırmacılar öğrenmenin zorunlu bir sonucu olarak bireydeki bir değişmeden bahsetmektedirler. Daha doğrusu bir sürecin sonunda öğrenmenin gerçekleşmiş olduğunu söyleyebilmemiz için bireyde bir gözelenebilir bir değişimin olması gerekir. Fakat bu değişimin anlık ve geçici değil İbn Haldûn'un ifadesiyle ölümüne değin sürecek bir durumdur.

Değişme-Öğrenme-Eğitim İlişkisi

Eğitimle ilgili yapılan tanımlara baktığımızda, eğitimim temel işlevlerinden birinin toplumun mevcut birikiminin yeni yetişen nesillere aktarmak suretiyle toplumsal bütünleşmeyi ve sağlamak olduğunu görürüz. Hattı zatından toplum yapısının durağan bir yönü olmakla birlikte dinamik bir özelliği de vardır.

Bu bağlamda sosyolojide "Sosyal Değişme" kavramı ile ifade edilen, toplumsal yapı ve davranışlarda gözlenen maddi ve manevi öğelerdeki değişmeler toplumsal yapının dinamik yanını oluşturur. Söz konusu bu değişme mi eğitimi etkilemektedir yoksa eğitim mi bu toplumsal değişimi sağlamaktadır? Aslında bunun karşılıklı etkileşim içinde gerçekleştiğini ifade etmek daha doğrudur. Toplumların tarihi incelendiğinde meydana gelen siyasi, ekonomi, kültürel ve teknolojik gelişmelerin eğitim sistemini de etkilediğini ve bazı değişiklikleri yapmayı zorunlu kıldığını görmekteyiz. Bazı durumlarda ise yönetim erkini elinde bulunduranlar planlı bir şekilde eğitim sisteminde yaptıkları değişikliklerle toplumsal değişimi sağlamaya çalıştıkları görülmektedir. Bu bağlamda eğitimin toplumsal değişiminin hem öznesi hem de nesnesi olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Haldûn, özellikle eğitim anlayış ve yaklaşımlarının değişim olgusunu göz ardı ederek hareket etme imkânının olmadığı düşüncesine sahiptir. Ona göre başta tarih çalışmalarında olmak üzere, tüm alanlarda zamanın geçmesi ve çağların değişmesiyle, toplumların ve nesillerin durumunun değiştiği gerçeği gözden kaçırılmamalıdır. Zira dünyanın ve toplumların halleri, gelenekleri, örfleri ve inançları hep aynı şekilde devam etmemektedir. Aksine zamanın geçmesiyle birlikte, onlar da değişir ve bir halden başka bir hale dönüşürler.⁴

İbn Haldûn geçmiş ile bugün arasında kurulacak bir ilişkide ya da kıyaslamada da söz konusu değişmeye riayet edilerek hareket edilmesini önermektedir: "Eğer geçmiştekilere ait haberler duyulduğunda, pek çok

4 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 59.

şeyin değişmiş olacağına dikkat edilmeden o duyulanlar hemen bilinen ve mevcut olanla mukayese edilip karşılaştırılırsa, çoğu zaman yanlışla düşülür.”⁵

Buna göre günümüzde İslâm kültürünün zirvede olduğu dönemlere ait bazı kıyaslamaların günümüz koşul, şart ve ihtiyaçları bağlamında değerlendirilmeksizin, olduğu şekliyle bugüne taşıma anlayışının zaman zaman öne sürüldüğü görülmektedir. Elbette ki söz konusu fikir uygulama ve kurumların kendi dönemleri açısından kıymeti, bugüne sağlayabilecekleri muhtemel katkıları göz ardı etmek mümkün değildir. Ancak söz konusu değerleri aynısıyla bugüne taşıyıp başarı elde edebilmek için, o günün insanını, kurumsal yapısını, zamanını olduğu gibi bu güne taşımamız gerekmektedir. Bu bağlamda fert ve toplumların yaşama biçimlerini ve farklı alanlardaki uygulamalarını değerlendiren İbn Haldûn’a göre, her neslin gelenek ve adetlerinin hükümdarın (yöneticinin) adetlerine göre şekillendiğini ve değişime uğradığını ileri sürmüştür. Her yeni gelen yönetici, farklı bir kuşağa ait olduğu için, kendi döneminin geleneklerini kendince şekillendirecek ve önceki dönemle farklılıklar ortaya koyacaktır. Buna göre toplumlar ve kuşaklar birbiri ardınca devlete ve yönetime hâkim olmaya devam ettikçe, gelenekler ve adetlerdeki farklılıklar da ortaya çıkmaya devam edecektir.⁶

İbn Haldûn sosyal hayatı ve toplumsalı anlamaya ve izah etmeye çalışırken, sosyal ve toplumsal yasaları keşfetmektedir. Toplumun dayandığı dinamikleri ve bunlarda nelerin nasıl değişip geliştiğini, farklılıklara vurgu yaparak ortaya koymaktadır. Bilindiği gibi “Bedevî” ve “Hadârî” toplum yapılarını analiz eden İbn Haldûn bu iki toplum yapısı içindeki insanın çok farklı özelliklere sahip olduğunu ifade eder. Bedevîlikten Hadârîliğe geçiş bir değişimin ve gelişmenin sonucudur. Bu değişim ve gelişme kendi içinde bir eğitim sisteminin oluşmasını sağlar. Hadârî insan aldığı eğitim sonunda kazandığı yetkinlikle gelişir ve değişir. Bu da o toplum içinde yaşayan bireyleri şekillendirir. Bu noktada İbn Haldûn eğitimin önemli temellerinde birinin toplum olduğu gerçeğini yüzyıllar öncesinde tespit etmiş olmaktadır.⁷

İbn Haldûn öğrenme ve öğretme süreçlerinde dolayısıyla da ilmî faaliyetlerde başarı için umrânın devam etmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Bu durumu Endülüs ve Doğu’daki Müslüman ülkelerin ilmî faaliyetlerini kıyaslarken Endülüs’teki geleneğin ilme verilen önemin ortadan kalktığını ifade ettikten sonra şunları kaydetmektedir:

5 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. s. 60.

6 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. s. 60.

7 Necmettin Tozlu, *İnsandan Devlete Eğitim*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2003, s. 212.

Doğuda ise öğretim kesintiye uğramamıştır. Hatta umrânın kalabalık bir şekilde devam etmesi ve öğretimdeki metodun varlığını sürdürmesi nedeniyle, ilim ve öğretim gelişip revaç bulmuştur. Evet ilim oralardan Acem Irak'ına (Horasan'a), doğuda Maverâünnehir'e Kahireye ve onun batısındaki yerlere geçmiştir. Bunların umrânı kalabalık bir şekilde varlığını sürdürdükleri için, öğretim de kesintisiz olarak varlığını korumaya devam ediyor.⁸

İbn Haldûn'a göre, medenileşme insanda pek çok açıdan olumlu katkılar sağladığı gibi onun aklının gelişmesini de sağlar: "Doğu bölgelerindeki insanların Mağriptekilere olan tek üstünlüğü (gelişmiş olan) medeniliğin insandaki etkileridir. Yani aklını geliştirmesidir. Şimdi bu hususu daha da açalım. Medeniliğin ve medeni yaşamın, insanların geçim, mesken, bina, din ve dünya işleri, çalışmaları, adetleri ve diğer bütün tasarruflarına ilişkin adabları ve kuralları vardır. Şüphe yok ki insanın kazandığı her sanatın, nefiste bir eseri görülür ve insana yeni bir akıl kazandırır."⁹

Önceki Topluların Bilgi Birikimi: Sosyal Öğrenme

"İnsanlar bilgilerini, ahlaklarını, sahip oldukları görüşleri ve erdemleri iki şekilde elde ederler: Birincisi öğretim yoluyla ve ilim olarak. İkincisi ise, doğrudan bir başkasından görüp, onu taklit etmek suretiyle. Ancak doğrudan görülüp, anlamak suretiyle sahip olunan melekeler daha sağlam, kuvvetli ve köklü olur."¹⁰

İbn Haldûn'a göre her insan, kapasitesi oranında diğer insanlarla girdiği ilişkilerden –yapması gereken veya yapmaması gereken şeyler hakkında– tecrübe kazanır.¹¹ Öğrenme psikolojinde Albert Bandura tarafından formüle edilen "Sosyal Öğrenme" ya da "Gözlemsel Öğrenme" kuramı, bu tecrübe kazanma sürecinde bireyin gözlediği davranışlardan hangilerini yapıp, hangilerini yapmaması gerektiğini ortaya koymuştur. Buna göre birey gözlediği kişi yaptığı davranış sonunda mutlu oluyor ve olumlu bir sonuç ya da pekiştireç elde ediyorsa bu davranışı yapması gerektiğini düşünüyor ve gözlediği kişiyi ve davranışı modelliyor. Aksi durumda ise davranıştan uzak duruluyor.¹² İbn Haldûn gözleyen ile gözlenen arasındaki ilişkilerin devam etmesiyle bu durumun bireyde bir meleke haline geldiğini söylemektedir. Bütün hayatı boyunca tecrübe kazanmaya devam eden biri, –tecrübe kazanmaya devam ettiği zamanın uzunluğu nispetinde– her mesele hakkında bir fikir sahibi olur."¹³

8 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 604.

9 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 605.

10 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 795.

11 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 652.

12 Geniş bilgi için bkz. Richard J. Gerrig-Philip G. Zimbardo, *Psikoloji ve Yaşam*, çev. Gamze Sart, Nobel Yayınları, Ankara 2012, ss. 188-189.

13 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 652.

İbn Haldûn'a göre insanın medenileşebilmesi, onun düşünme becerisi ile oluşabilen bir süreçtir. Söz konusu edilen sosyalleşme olgusu kişilerin diğer kişilerle dolayısıyla da toplumla kuracağı ilişki ile söz konusu olabilmektedir. Bu da kişilerin diğerlerinin tecrübelerinden hareketle hızlı ve etkili bir biçimde öğrenmelerine imkân tanımaktadır. O bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

Sonuçta her insan, kapasitesi oranında diğer insanlarla girdiği ilişkilerden –yapması veya yapmaması gereken şeyler hakkında– tecrübe kazanır. Bu ilişkilerin devam etmesiyle bu durum onda bir meleke haline gelir. Bütün hayatı boyunca tecrübe kazanmaya devam eden biri, –tecrübe kazanmaya devam ettiği zamanın uzunluğu nispetinde– her mesele hakkında bir fikir sahibi olur.¹⁴

İbn Haldûn'a göre önceki toplumların bilgileri yeni birey ve toplumlar için ön bilgi ya da önceki bilgi niteliğindedir. O kişilerin bu hazır birikimden faydalanmaları durumunda, kısa zamanda önemli sonuçlar alabileceklerini ifade etmektedir. İbn Haldûn bu durum şu şekilde ifade edilmiştir:

Allah bazı insanlar için bu tecrübeleri en kısa zamanda kazanmayı kolaylaştırır. Eğer bir kimse atalarının, üstadlarının ve büyüklerinin yolunu takip eder ve onların tecrübelerini öğrenip bu tecrübelerden yararlanırsa, çok uzun sürecek olan olayları tecrübe etmek ve bunlardan sonuçlar çıkarmak zorunda kalmaz. Ancak öncekilerin tecrübelerini bilmeyen, onların yolundan gitmeyen veya onları dinlemeyen ya da onlara uymayan biri ise bütün bunları elde etmek için çok uzun bir zamana ve sıkıntılara katlanma durumunda kalır.¹⁵

Bilişsel gelişim kuramı ile bilinen Piaget, bireyin bilişsel gelişimin etkileyen faktörlerden birinin “Toplumsal-kültürel Aktarım” olduğunu ifade eder.¹⁶ Buna göre bireyin içinde yaşadığı kültürel ortamda onun öğrenmeleri üzerinde etkili olmaktadır. Bu bağlamda Piaget'in ifade ettiği durumun İbn Haldûn tarafında daha önceden tespit edilmiş olduğunu görmekteyiz.

Yazı İlmî ve Öğrenme

Medeniyetin göstergelerinden bir de yazıdır. Kitabeti iyi kullanan milletler fikir ve görüşlerini yaygınlaştırıp etki alanlarını genişletirler. Bu bağlamda yazı üstün bir sanattır. Yazısı üstün bir sanat yapan ise insanı, hayvanlardan ayıran belirleyici özelliklerden biri olmasıdır. Yazı milletin ve bireyin zihninde olanların bilinmesini sağlar. Yazı sayesinde üretilen bilgi çok uzak beldelere ulaştırılır. Böylece bizzat oralara gitme zahmetine

14 İbn Haldûn, *Mukaddime*, ss. 651-652.

15 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 652.

16 Bkz. Nuray Senemeoğlu, *Gelişim Öğrenme ve Öğretim*, Gazi Kitabevi, Ankara 2005, s. 33.

gidilmeden ihtiyaçlar giderilir. Yine yazı sayesinde öncekilerin ilimlerine, bilgilerine ve naklettikleri haberlere vakıf olunur. İşte bütün bu faydalarından dolayı yazı, çok üstün bir sanattır.¹⁷ Bu sanatın öğrenilebilmesi için bireyin buna hazır hale gelmesi gerekir. Fiziksel gelişim alanında çocuğun gelişimi genelden özele bir yön takip etmektedir. Yani çocuğun önce kaba motor kasları daha sonra ince motor kasları gelişmekte ve olgunlaşmaktadır. Bir davranışın yapılabilmesi için o davranışı yerine getirecek organın belli bir düzeyde olgunlaşması yani o davranışı yapabilecek düzeye gelmesi gerekmektedir. Okuma yazma eğitimine yeni başlayan çocukların parmak kaslarının yazı işini gereği gibi yapabilecek olgunluğa henüz tam olarak ulaşmadıkları açıktır. İlk okuma yazma eğitime ilişkin literatür incelendiğinde öğretmenlerin çocuklara modellik etmelerinin yazı öğretiminde öneminden bahsettiği görülmektedir.¹⁸

İbn Haldûn da yazı öğretimi konusunda öğretmenlerin öğrencilere modellik etmesi ve yol göstermesinin üzerinde durur. Öğretmenlerin öğrencilerin elleri alışsın diye, onların ellerini tutmaları gerektiğini söyler. Ayrıca öğretmen, öğrenci kelimeleri güzel bir şekilde yazıncaya kadar talim devam eder; öğretmen bu süreçte sabırla öğrenciye katkı sağlamaya çalışır.¹⁹

İbn Haldûn kitabet ilminin aklın aktif hale getirilmesinde yani soyut düşüncenin gelişmesi açısından önemli olduğunu şu şekilde vurgulamaktadır:

Aklın gelişimi için sanatların en faydalı olanı kitabettir (yazıdır). Çünkü diğer sanatlardan farklı olarak kitabet, ilimleri ve görüşleri (düşünce ve teorileri) kapsar. Bunun açıklaması şudur: Kitabette (kitabet sanatında) yazılı harflerden, hayaldeki sözlü kelimelere geçilir, hayaldeki sözlü kelimelerden ise, nefisteki (zihindeki) anlamlara geçilir. Dolayısıyla kitabette daima bir delilden, başka bir delile geçilir. İnsan kitabetle meşgul olmaya devam eder ve nefis sürekli olarak buna alışsın, sonuçta delillerden medlullere (yani delillerin işaret ettiği anlamlara) geçme melekesi kazanılır. İşte bu bilinmeyen ilimlerin elde edilmesini sağlayan “akli bakış”tır. Böylece akletme (bir husus üzerinde düşün-nüp sonuca varma) melekesi gelişir ve akıl bununla daha da gelişir. Nefis bu şekildeki geçişleri alışkanlık haline getirince olaylar hakkında daha dikkatli, basiretli ve zekice düşünür.²⁰

Bu noktada modern çağın dil bilimcilerinden Chomsky'nin “Derin yapı (seep structure)” ve “yüzey yapı (surface structure)” kuramı ile İbn

17 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 580.

18 Geniş bilgi için bkz. Hayati Akyol, *Türkçe İlk Okuma Yazma Öğretimi*, Pegem Akedemi Yayınları, Ankara 2012, ss. 61-65.

19 İbn Haldûn, *Mukaddime*, ss. 580-581.

20 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 596.

Haldûn'un ifadeleri arasındaki benzerlikler dikkat çekicidir. Chomsky tümcedeki içerikte yer alan mantıksal ve soyut yapıyı derin yapı olarak tanımlar. Derin yapıda yer alan anlamın sese, sözcüğe ve biçime bürünmesini de yüzeysel yapı demektedir.²¹ İbn Haldûn'un dil ve yazının öğrenimi konusunda ortaya koyduğu görüşlerin modern dil bilimi çalışmalarıyla karşılaştırmalı olarak ele alınmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Öğretimde Metot

İbn Haldûn öğrenme ve öğretme süreçlerinde öğretim metotlarının taşıdığı önemin farkındadır ve bunu açık bir biçimde ifade etmektedir. İbn Haldûn'a göre ilimde öğretim metotlarının yokluğu insanların otorite olmalarına mani olmaktadır. Geçmiş milletlerde öğretimin ortadan kalmasının temel nedeni öğretim metotlarındaki bozulmadır. Nitekim İbn Haldûn'a göre metot insanın bir meleke kazanması ve hedefine ulaşmasını sağlayacak ne kolay yoldur. Bu yoldan mahrum kalmak öğretimin ortadan kalmasıyla sonuçlanır.²²

Öğrenme ve öğretme süreçlerinde metodun önemine dikkat çeken İbn Haldûn, metotsuzluğun öğrencilerin ilim meclislerinde kalma sürelerini uzattığını ileri sürmektedir. Mağrib'deki ilim talebelerinin medreselerde geçirdikleri sürenin on altı yıl aldığını metotsuzluğun örneği olarak vermektedir. Oysa bu sürenin makul olanı Tunus'ta olduğu gibi beş yıldır. İbn Haldûn, bu durumun olumsuz sonucu olarak öğrencinin ilim elde etmekten ve bu süre sonunda meleke elde edeceğinden ümidini kestiğini ifade etmektedir. Bu da öğretim sürecinin başarısızlıkla sonuçlanması demektir.²³

Somuttan Soyuta

Çocuğun bilişsel gelişimi konusundaki çalışmalarıyla tanınan J. Piaget bilişsel gelişimin somuttan soyuta doğru geliştiğini ifade etmektedir. Soyut düşüncenin gelişmeye başlamasıyla birey, önce tümevarımsal akıl yürütme özelliğini kazanır sonrasında ise tümenden gelişimsel akıl yürütme özelliği gelişir. Böylece bilişsel gelişim ergenliğin sonu itibarıyla tamamlanır.²⁴ Piaget'den yüzyıllar önce yaşamış olan İbn Haldûn insanın bilişsel gelişim süreçlerini ortaya koyması bakımından, insandaki "nefsü'n-nâtıka" yani düşünen, anlayan ve akleden varlık olma özelliğinin onda

21 Rifat Oymak, "Dilbilim ve Dil Öğretimi", İlk Okuma ve Yazma Öğretimi, Ed.: Rabia Bıçakçı, Kriter Yayınları, İstanbul 2008, s. 7-8.

22 İbn Haldûn, *Mukaddime*, ss. 603-604.

23 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 604.

24 Clifford T. Morgan, *Psikolojiye Giriş*, Hacette Üniversitesi Psikoloji Bölümü Yayınları, Ankara 1993, ss. 60-64; Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışları*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2008, ss. 346-350.

kuvv (potansiyel) halinde olduğunu belirttikten sonra bunun kuvveden fiiliyata çıkabilmesi için önce maddi algılamalara dayalı ilimlerin öğrenilmesi ve öğretilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Ardından gelen aşamada ise, bunların neticesinde teorik düşünme gücünün kazanılması ve böylece fiili idrake ve saf akla ulaşması suretiyle olur. İnsan o zaman varlığını tamamlar ve ruhani bir kişilik olur. Bu yüzden her bilgi ve düşünce zorunlu olarak insanın aklını geliştirir.²⁵

İbn Haldûn'a göre insanı diğer hayvanlardan ayıran en temel özelliği düşündürmektir. O bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

İnsanın (duyu organlarıyla) algılaması, hareket etmesi, beslenmesi, barınması ve bunun gibi özellikleri, diğer bütün hayvanlarda da vardır. İşte insanı diğer hayvanlardan ayıran özelliği düşüncedir (düşünebilmesidir). İnsan düşünebilme özelliği sayesinde yaşamını sürdürmenin ve geçimini sağlamanın yollarını bulur insan, yaratılışındaki düşünme özelliği nedeniyle, bilmediği yeni şeyleri idrak edip kavramayı, başkasının bildiği şeyleri tahsil etmek için onlara başvurmayı veya bildiği şeyleri çoğaltıp geliştirmeyi ya da geçmiş peygamberlerin tebliğ ettiği hususları onların tebliğine muhatap olan kimselerden almak için büyük hırs ve istek gösterir. Sonra düşüncesi ve (fikri) bakışı, teker teker hakikatlere yönelir. Bunların her birinde görülen ve ortaya çıkan durumları düşünüp değerlendirir. Buna sürekli olarak devam edince, artık hakikatlerde görülen durumları, onlara eklemek (yani hakikatlerde görülecek ve ortaya çıkacak durumları bilmek) onun için bir meleke haline gelir. O zaman bu konudaki bilgisi özel bir bilgi haline gelir. Daha sonra gelen nesil ise, bu bilgileri öğrenmeyi arzular ve onları bilenlere yönelirler. Böylece öğretim (talim) ortaya çıkar. İşte bütün bunlardan anlaşıldığı gibi, ilim ve öğretim, beşer için tabii bir durumdur. En iyisini bilen Allah'tır.²⁶

İbn Haldûn'a göre öğrenme ve öğretme süreçlerinde yaşantılar neticesinde insan zekası ve düşüncesi gelişir. Ona göre, yaşantılar sonucunda bireyde meydana gelen melekelerin bireyde bıraktığı ekti sayesinde zekanın gelişir. Zekanın gelişmesi için yaşantı zenginliği gerekmektedir. Çünkü birey yeni şeyler edip öğrendikçe gelişir. Piaget'in kavramları ile söyleyecek olursak zeka bireyin adaptasyon yeteneğidir. Adaptasyon sürecinde de daha çok akomodasyon yapmak bireyin bilişsel gelişiminin ilerlemesine katkı sağlar.²⁷ Psikoloji alanında yapılan çalışmalara ve gelişmelere paralel olarak zekanın ölçülmesi ve zekayı etkileyen faktörler konusundaki veriler, ev ve kültürel çevre faktörlerin zekanın gelişimine etki ettiğini göstermektedir. Buna göre öğrenme yaşantılarındaki zenginlikler bireyin zekası üzerinde etki etmektedir.²⁸

25 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 596.

26 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 601.

27 Senemeoğlu, *age.*, ss. 36-37.

28 Morgan, *age.*, ss. 299-300.

Öğrenmede Tedricilik ve Tekrar

İbn Haldûn öğrencinin öğrenmesinin nitelikli bir şekilde gerçekleştirilebilmesi için öğretimin tedrici olarak yapılmasını önermektedir. Öncelikle her bir konunun temel esasları olan meseleler öğretilmelidir. Daha sonra öğrencinin hazırbulunuşluk düzeyi dikkate alınarak daha genel nitelikteki bahislere ve açıklamalara geçilmelidir. Bunun sonunda o ilim dalında öğrenci bir meleke elde eder. Ancak bu kısmi ve zayıf bir melekedir. En ileri faydası, öğrenciyi o ilim dalını anlamaya ve meselelerini öğrenmeye hazırlamış olmasıdır. Sonra öğrenci tekrar başa gönderilir ve bir önceki dereceden daha yüksek bir öğretim metoduna geçilir. Açıklamalar gerektiği gibi ve yeteri kadar yapılır. Artık genel anlatımın sınırları aşılır, işlenen konuyla ilgili anlaşmazlıklar ve bunun sebepleri de zikredilir. Yine bu üslup da o ilmin bütün konuları işlenene kadar böyle devam eder. Bu aşamada öğrencinin melekesi daha gelişir. Sonra öğrenci tekrar başa döndürülür. Artık ilimde belli bir seviyeye gelmiştir. Bu aşamada öğretmen anlaşılmayan, belirsiz, kapalı olan hiçbir şey bırakmaz ve her şeyi açıklayıp, ortaya koyar. Böylece öğrenci o ilmi elde eder ve o ilimdeki (mükemmel) melekeye sahip olur. Bazı öğrenciler özellik ve yetenekleri sayesinde, daha az tekrar ile istenen seviyeye ulaşır.²⁹

Burada İbn Haldûn'un üzerinde durduğu gözden kaçırılmaması gereken iki husus vardır, birincisi öğrenenin bireysel farklılıklarını ve hazırbulunuşluk düzeyini dikkate alan bir metodu benimsemiş olması, ikincisi ise öğrenmede tekrarın sistematik tekrarın bilginin kalıcılığı ve uzun süreli bellekte saklanmasına yaptığı katkıyı tespit etmesidir.³⁰

Öğrenmede Ezberin Yeri ve Etkisi

İbn Haldûn öğrenmede ezber gereğinde fazla yer verilmesinin ilimde yorumlama ve derinlik kazanma açısından olumsuz bir metot olduğunu savunmuştur. O bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

Mağrib'de ilim talebeleri, ezbere gerektiğinden fazla önem vererek, ilim meclislerindeki uzun yıllarını konuşmadan ve tartışmalara katılmadan sükût içinde geçirirler. Bu yüzden ilim ve öğretim melekeleri fazla gelişmez. Tahsilini bitirip bu melekeyi kazandığını sanan böyle talebeler, ilmî bir tartışmaya girdiğinde veya öğretim faaliyetine giriştiğinde, melekelerinin yetersiz olduğunu görürler. Bu yetersizliğin ve eksikliğin tek nedeni, öğretim metodlarının yanlışlığıdır. (yani öğrencilikleri süresinde konuşmamaları ve tartışmalara katılmamalarıdır.) yoksa ezberleri diğerlerinden çok daha fazladır. Çünkü ilmî melekeden

29 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 784.

30 Geniş bilgi için bkz. Schunk, *age.*, ss.157-162; Senemeoğlu, *age.*, s. 295.

kastın ezber olduğunu sandıkları için, ezbere çok büyük önem verirler. Ancak bu doğru değildir.³¹

İbn Haldûn'un bu görüşünü ve eleştirisini haklı çıkarırcasına; XII. yüzyıl âlimlerden Burahnettî ez-zernuci, *Tâ'lim'ül Mûteallim* adlı eserinde "derse başlama zamanı-dersin miktarı-terti" başlıklı bölümünde ezberlenmeyen ilimin ilim sayılamayacağını ifade etmektedir.³² Bu ilim anlayışının yansımalarını günümüzde de görmek mümkündür. Özellikle İslâmî ilimler alanında yapılan tedrisatta ezberlemek ilmî bir meleke sayılmaktadır.

Öğrenmede Ceza

İbn Haldûn'a göre öğrencilere şiddet uygulamak onlarda kalıcı problemlerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Öğrencilere kaba ve sert davranmanın özellikle kişilik gelişimi üzerinde olumsuz bir etkiye sebep olur. Erdemli ve olumlu davranışlar yerine yalan ve kaba davranışların gelişmesine neden olur. İbn Haldûn sadece öğrenme ortamlarında değil ebeveynlerin de çocuk yetiştirirken kaba ve sert davranmamaları gerektiğini vurgular.³³ O şunun farkındadır ki ceza ile davranış kazandırılmaz belki istenmeyen davranışlar belli bir süre baskı altına alınır.³⁴ Batı ve İslâm eğitim sisteminde cezaya ilişkin farklı görüş ve uygulamalar mevcuttur. Batıda eğitimde cezaya taraftar olanlar varken, İslâm eğitimcileri cezaya ancak belli şartlar altında izin vermektedirler.³⁵

II.

ÖĞRENERİN

Hazırbulunuşluk

İbn Haldûn'a göre öğretme-öğrenme süreçlerinde öğrencinin durumu ve hazırbulunuşluğu hesaba katılmalıdır. Bu ilkenin göz ardı edilmesi eğitimde başarısızlığa neden olacaktır. Öğretmeyi etkileyen faktörler arasında bireyin "hazırbulunuşluk" düzeyi önemlidir. Öğrenmede bireysel farklılıkların oluşmasında bireyin hazırbulunuşluk düzeyinin en önemli etken olduğu söylenebilir. Hazırbulunuşluğu oluşturan öğelerden en önemlisi de "ön öğrenmelerdir". Ön öğrenmeleri daha fazla olan bireyler daha çabuk sonuç almaktadır. Burada İbn Haldûn'un cemiyet ve eğitim

31 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 604.

32 Burhanettin ez-Zernüci, *Tâ'lim'ül Mûteallim*, çev. Y. Vehbi Yavuz, Sahhaflar Kitap Sarayı, İstanbul 1979, s. 119.

33 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 793.

34 Geniş bilgi için bkz. Cüceloğlu, *age.*, s. 159-160

35 Geniş bilgi için bkz. Mehmet Emin Ay, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Mükafat ve Ceza*, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa 1993, ss. 29-55.

ilişkinde yaptığı vurgu dikkate alındığında toplumsal birikime ve bu birikimin bireyin öğrenmesindeki etkisine vurgu yaptığı görülecektir.

Çağımızda doğru ve faydalı öğretim metodunu bilmeyen çok sayıda öğretmene bizzat şahit olduk. Bunlar henüz öğretimin başlangıcında, öğrenciye son derece kapalı ve anlaşılmasız meseleleri getiriyorlar ve öğrenciden bunları çözecek zihni bir hazırlık bekliyorlar. Bunun öğretim için gerekli olan alıştırmalar olduğunu ve doğru bir şeyler yaptıklarını sanıyorlar. Öğrenciye bunları bilip bilme sorumluluğu yüklüyorlar. Evet, ilimlerde en son verilecek hususları, öğrenciye bunları anlayabilmesi için hazırlamadan, henüz başlangıçta veriyorlar ve böylece onun aklını karıştırıyorlar.³⁶

İbn Haldûn, Öğrenme sürecinin sürekli ve aşamalı olduğunu farkındadır. Bunun yanında öğrenmede genelden öze doğru bir ilkenin geçerli olduğunu da ifade etmektedir. Bu bağlamda önerdiği şey, bir ilim dalında önce genel bir surette somut örneklerle dayalı olarak konuların ele alınması daha sonra özel kavram ve konuların ele alınmasıdır. Bunun aksine en son öğrenilmesi gereken bilgiler yeterli hazırbulunuşluğa ulaşmadan verilerse bu durum bireyde öğrenme güçlükleri oluşturabilir. Öğrenme sürecindeki bu tür yaşantılar bireyde öğrenilmiş çaresizliklerin oluşmasına neden olabilir. Aslında bu öğretim metodundaki yanlışlığın sonucudur.”³⁷

Bireysel Farklılık

İbn Haldûn'a göre kişiler arasında öğrenme şekil ve düzeyleri farklılık gösterebilmektedir. Bu fark eğitim bilimi kavramı olarak “Bireysel Farklılık” olarak tanımlanmaktadır. İbn Haldûn bu konuda şunları kaydeder:

İlim tahsil edip, ilimde uzmanlaşmak ve maharet kazanmak, ancak ilmin temel ilkelerini ve kurallarını kuşatacak bir melekeye sahip olmak ve sonra da onun konularına vakıf olup, bütünsel ilkelerden, fer'i meseleleri elde etmekle mümkündür. Evet, bu meleke kazanılmadıkça, ilimde uzmanlaşma ve maharet kazanma da gerçekleşmiş olmaz. Bu meleke anlayış ve kavrayıştan farklı bir şeydir. Çünkü herhangi bir ilim dalındaki tek bir meseleyi, o dalda belli bir ilerleme kaydetmiş birinin de henüz yolun başında olan kişinin de, yine herhangi bir ilim tahsil etmemiş sıradan birinin de, o ilim dalında bir otorite haline gelmiş büyük bir âlimin de anlayıp kavradıklarını görüyoruz. Ancak bunlar içinde bahsettiğimiz melekeye sadece otorite haline gelmiş âlim ile belli bir ilerleme kaydetmiş olan kişinin sahip olması melekeden, anlayış ve kavrayıştan farklı bir şey olduğuna işaret ediyor.³⁸

36 İbn Haldûn, *Mukaddime*, ss. 784-785.

37 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 785.

38 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 602.

Bu anlayış ve kavrayış farklılıklar kalıtım yoluyla getirilen kapasite tarafından mutlak surette belirlenip belirlenmediği tartışılmıştır. Katılımla getirdiğimiz özellikleri mi bizim bir meleke elde etmemizi sağlar yoksa çevresel faktörler ve gayret mi belli bir melekeye ulaştırır? Yapılan araştırmalar sonunda şu sonuca varılmıştır ki, gayret ve çalışma bizi kalıtımla getirdiğimiz kapasitenin üzerine bir melekeye ulaşmamızı sağlamaz.

Öğrenenin Öğrenmesini Güçleştiren Faktörler

Eserlerin Çokluğu ve Özet Eserler

Öğrenci öğrenmesini olumsuz yönde etkileyen faktörlerin başında öğrenme alanında yazılan eserlerin çokluğu gelmektedir. Tahsili yapılan bilim dalında yazılan eserlerin öğrenci tarafından ezberlenmesinin istenmesi ilme karşı iştihakı azaltan bir unsur olmaktadır.³⁹

Bunun yanında İbn Haldûn'a göre öğrenmeye zarar veren diğer bir husus da ilimler hakkındaki eserlerin çok fazla kısaltılıp özetlenmesidir. Eserlerin bu şekilde özetlenmesi belgatu bozmuş ve anlamayı zorlaştırmıştır. Bu özetleme çalışmasının altında yatan temel etken ise eserlerin ezberlenmesini kolaylaştırmaktır. Bu amaca yönelik kısa ve özet eserlerin telifi anlaşılmayan ama ezberlenene eserlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Fıkıh ve Fıkıh Usulünden İbn Hâcib'in, Arapça 'da İbn Mâlik'in ve mantık ilminde de Hûncî'nin eserleri buna örnektir. Bu yöneliş öğrenimi bozmuş ve ilimlerin tahsil edilmesine zarar vermiştir. Çünkü bu yöntem ile henüz yolun başındaki ilim talebesine, ilmin nihai sonuçları verilmiştir. Oysa öğrenci bunu almaya hazır değildir. Evet, ileride değineceğimiz gibi, böyle yapmak (yani öğrenciye, onun hazır olmadığı şeyleri yüklemek) öğretim için kötü bir yöntemdir.

Diğer taraftan bu yöntem öğrenciyi çok fazla meşgul etmekte ve yormaktadır. Çünkü öğrenci, kısa lafızlar ile çok manalar anlatıldığı ifadeleri anlamakta zorlanmakta, o ifadelerden, söz konusu ilimlerin meselelerini ve konularını çıkarmada güçlük çekmekte ve bunun için büyük vakit harcanmaktadır. Söz konusu özet eserler ile tahsil tamamlandı, ilmî meleke elde edilse bile, bu meleke uzun ve ayrıntılı eserlerden elde edilecek melekeye göre eksik ve yetersiz kalır. Çünkü uzun eserlerdeki tekrarlar ve geniş izahlar, ilmî melekeden en mükemmel şekilde elde edilmesini sağlayan iki önemli unsurdur. Eğer söz konusu bu özet eserlerde olduğu gibi, tekrarlar (ve açıklamalar) yetersiz olursa, buna bağlı olarak elde edilen meleke de eksik ve yetersiz olur."⁴⁰

39 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 776.

40 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 782.

Öğrenme sürecinde öğrencilerin kitaplar konusunda dikkat etmeleri gereken bir başka hususta şudur. Öğretmen, öğretimde esas aldığı kitabı anlama noktasında, ister başlangıç aşamasında ister ileri seviyede olsun, öğrencisinden gücünün üstünde bir şey beklememeli yanı öğrencinin kapasitesinin farkında değildir. Bunun yanında o kitaptaki meseleler ile başka kitaplardaki meseleleri birbirine karıştırmamalıdır. İlk önce o kitap baştan sona okunup kavranmalı, o kitaptan beklenen amaçlar elde edilmeli ve böylece öğrenci o kitaptan, başka kitapları da okuyup anlayacağı bir meleke elde etmelidir.⁴¹

Aynı anda İki Farklı Konunun Öğretimi

İbn Haldûn öğretimde aynı anda iki ilim dalında öğretimin yapılmasını tavsiye etmektedir. İki ilim dalının terminolojisi ve usulü farklı olacağından öğrenci her ikisini aynı anda öğrenmeye kalkınca birbirinin öğrenmesini zorlaştıracaktır. İbn Haldûn düşünceni bir bilim dalı üzerinde teksif edilmesi daha uygun bir yol olacağını ifade etmektedir.⁴² Burada üzerinde durulan farklı ilim dallarının aynı anda öğrenilmemesidir. Birbirini destekleyecek ve aynı terminoloji üzerine inşa edilen bilim dallarının aynı anda öğrenilmesinde mahsur yoktur. Nitekim konuya modern öğrenme teori, kuram ve yaklaşımları açısında baktığımızda öğrenmeyi etkileyen faktörlerden birinin “olumsuz aktarma” olduğunu görmekteyiz. İlgili literatürde olumsuz aktarma bir alandaki öğrenmelerin diğer alandaki öğrenmeleri zorlaştırması olarak tanımlanmaktadır.⁴³

Alet İlimlerine Fazla Zaman Ayırmak

İbn Haldûn ilimleri amaç ve alet ilimler olarak ikiye ayırmaktadır. Birinci grup ilimlerde derinleşmek faydalı iken ikinci grup ilimlerde durum tersinedir. Birinci grup Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelâm gibi şeri ilimlerin yanında tabiiyyat ve ilahiyat gibi felsefi ilimlerdir. İkinci grup ise bu ilimlerin öğrenilmesi için gerekli ve yardımcı ilimlerdir ki, Arapça, matematik, mantık gibi ilimlerdir. Araç ilimleri derinlemesine incelemek ve tafsilatlandırmak amaç ilimlere ayrılacak zamanı kısaltacağından öğrenende bıkkınlık ve tükenmişlik oluşturacak öğrenmenin asıl hedefinden uzaklaştıracaktır.⁴⁴ Örneğin araç ilimlerine gereğinden fazla önem vermek ve zaman harcamak, bir Tefsir ilminde metnin ne söylediğine ve nasıl anlaşılmasına değil, metni dil açısından tahlile ve incelemeye sevk edecektir. Ayeti gramer açısından tahlil etmek ve ilgili sanatları tespit ve açıklamak amaç haline gelebilecektir.

41 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 785.

42 İbn Haldûn, *Mukaddime*, ss. 785-786.

43 Bkz. Schunk, *age.*, s. 19.

44 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 788.

Öğretmenin Öğrenen ve Öğrenme Üzerindeki Etkisi

Öğretmenlik günümüzde, özel uzmanlık ve alan bilgisi ve becerisi gerektiren bir meslek olarak tanımlanmaktadır. Türkçeye “meslek” olarak çevrilen “profession” kelimesi Latince kökeni “professio” den gelmektedir. Kelimenin Latince kökeninin anmalı ise “özellikle dinî inanışları açıkça bildirme, beyan etmektir. Bu bağlamda on altıncı yüzyılda İngiltere’de İlahiyat, Tıp ve Hukuku ifade eden bir kelime olarak “meslek” (profession) in kullanıldığı görülmektedir. XIV. yüzyılın sonlarında yaşamış olan İbn Haldûn öğretmenliğin uzmanlık gerektiren bir meslek olduğunu şu şekilde ifade etmektedir:⁴⁵

İster bedende bulunsun, ister –düşünce ve hesap gibi– beyinde (zihinde) bulunsun, melekelerin hepsi cismanidir. Cismani olan şeylerin hepsi de (duyu organlarıyla) algılanan şeylerdir ve bu yüzden (onların elde edilmesi için) öğretime ihtiyaç vardır. Onun için her ilim ve sanat dalının öğretiminin, bu dallarda –bütün bölgelerde ve herkes tarafından– kabul görmüş meşhur muallimlere (öğretmenlere ve ilim otoritelerine) dayanması gerekir.⁴⁶

Öğretmenliğin uzmanlık gerektiren bir meslek olduğu, 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu’nda “devletin eğitim, öğretim ve bununla ilgili yönetim görevlerini üzerine alan özel bir ihtisas mesleği” ifadesiyle yer almaktadır. Son dönemde özellikle Din Eğitimi öğretmenlerinin yetiştirilmesi hususundaki tartışmaların bu bağlamda yeniden gözden geçirilmesi gerektiği kanaatinizdeyiz.

Kültürel yapılar ve çağa göre değişmekle birlikte öteden beri öğretmenliğe hep saygın meslek olarak bakılmıştır. İnsanla ilgili bir meslek olması yönüyle bir kazanç kapısı olarak görülmeyen öğretmenlik aynı zamanda kutsal bir meslek olarak algılanmıştır.⁴⁷ Bu bağlamda eğitim öğretim sürecinin diğer unsurlarının (öğrenci, eğitim programı, yönetici, eğitim uzmanları, fiziki şartlar, finans kaynakları, eğitim teknolojisi... gibi) anlam kazanması ve sürece yapacakları katkı öğretmenin niteliği ve yetkinliği ile bütünleşmesine bağlıdır. Nitekim İbn Haldûn Kadı, Müftü, Müderris, İmam, Hatip ve Müezzin vb. dinî görevleri yürütenlerin genellikle büyük servet sahibi olamadıklarını ifade ederekken, bu mesleklerin parayla olması gereken ilişki biçimlerini şu şekilde ifade etmiştir:

Diğer taraftan bu kimseler, sermayelerinin çok kıymetli ve asil oluşu nedeniyle, hem insanlara hem de kendi nefislerine karşı son derece onurlu bir tavır sergilerler ve mal elde etmek için onurlu bir tavır sergilerler ve mal elde etmek için makam sahiplerine boyun eğmezler. Hatta mal peşinde koşacak boş va-

45 Geniş bilgi için bkz. Veysel Sönmez, *Eğitim Bilimine Giriş*, Anı Yayınları., Ankara 2009, s. 262.

46 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 602.

47 Mehmet Şişman, *Eğitim Bilimine Giriş*, PegemA Yayıncılık, Ankara 2006, ss. 211-212.

kitleri bile yoktur. Çünkü onlar fikir, tefekkür ve en ince ayrıntılarına kadar düşünmeyi gerektiren bu kıymetli ve asil görevleri yerine getirmekle meşgul olurlar. Zaten yaptıkları işin kıymeti ve asilliğinden dolayı, nefislerini (kişiliklerini) dünyalık peşinde koşanlar için harcamaları da caiz değildir. Çünkü kendileri dünyalık peşinde koşmazlar. Onun için genelde büyük servetlere sahip olmazlar.⁴⁸

Hicri VIII. asırda yaşayan Abderî de (ö. 737/1336) öğretmenin vereceği öğütlerde önce kendinden başlaması gerektiğini vurgulayarak, öğretme sürecine temiz, dürüst, içten ve samimi bir niyetle başlaması gerektiğini vurgulamaktadır. Bunun yanında O, İbn Haldûn'un da ifade ettiği gibi öğretmenin saygınlığını zedeleyici davranışlarda bulunmaması, kişilik özelliklerinin öğretmenlik mesleğinin gerektirdiği şekilde olması gerektiği üzerinde durur.⁴⁹

İbn Haldûn kendi dönemi açısından öğretmenlik mesleğinin itibarsızlaştırıldığını ifade etmektedir. Öğretmenliğin, övünülecek ve itibarı olan bir meslek durumundan bir geçim kaynağı haline geldiğini belirtmektedir. Ehil olamayanların daha çok geçim ve üst makamlara gelmek için bir araç olarak öğretmenliği kullandıklarını söylemektedir.⁵⁰

Sonuç

İslâm dünyasının önemli sosyal bilimcilerinden olan İbn Haldûn, sadece sosyoloji alanında ortaya koyduğu görüşleri ile değil eğitim alanındaki görüşleri ile de temayüz etmiştir. İbn Haldûn ve özellikle *Mukaddime* adlı eseri üzerine birçok araştırma yapılmıştır. Bununla birlikte farklı disiplinlerin yeni bakış açılarıyla söz konusu eser üzerinde tekrarlanan çalışmalar ortaya koymaları ulaşılabilecek sonuçları zenginleştirecektir.

Bu bağlamda Eğitim Bilimleri ve Din Eğitimi bakış açısı ile eseri ele alıp incelediğimizde İbn Haldûn'un modern eğitim bilimleri çalışmalarının ulaştığı sonuçları yüzyıllar öncesinde ele aldığını görmekteyiz. Bu çalışmanın sınırları çerçevesinde "öğrenme" ve "öğrenci" kavramlarının İbn Haldûn tarafından çok zengin bir şekilde ele alınıp işlendiğini gördük. İbn Haldûn başta öğrenme, öğretme ve öğrenci konularında günümüzde bile gerekli hassasiyetin gösterilmediği bir yaklaşımla, öğrencinin hazırlanışını, öğrenme kapasitesini, öğrenme yöntemlerindeki çeşitlilikleri oldukça isabetli bir şekilde ortaya koymuştur.

48 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 538.

49 Bkz. Recep Kırıkçı, *Abderî'nin Eğitim Düşünce*, Binbir Direk Yayınları, İstanbul 1992, ss.19-36; ayrıca geniş bilgi için bkz. M. Faruk Bayraktar, *İslâm Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Mü-nasebetleri*, İFAV Yayınları, İstanbul 1994; Bayramali Naziroğlu, *İslâm Eğitim Geleneğinde Öğretmenlik*, Sarkaç Yayınları, Ankara 2011.

50 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 61.

Öte yandan günümüzde eğitimimizi ve özellikle din eğitimi alanını yeniden inşa etme çalışmaları sürdürülürken, İbn Haldûn ve benzeri kök değerlerimizden yeterince faydalandığımızı söylemek mümkün görünmemektedir. Bu çalışmanın sınırları çerçevesinde *Mukaddime*'de "öğrenme" ve "öğrenci" kavramlarının İbn Haldûn tarafından çok zengin bir şekilde ele alınıp işlendiğini gördük. Eğitim bilimi ve özellikle din eğitimi araştırmacılarının geleneğimizdeki müelliflere ve eserlerine daha fazla yönelmelerinin maarif hayatımızın inşasına büyük katkılar sağlayacağını ifade etmek gerekir.

KAYNAKÇA

- Bayramali Naziroğlu, *İslâm Eğitim Geleneğinde Öğretmenlik*, Sarkaç Yayınları, Ankara 2011.
- Burhanettin ez-Zernüci, *Tâ'lim'ül Mûteallim*, çev. Y. Vehbi Yavuz, Sahhaflar Kitap Sarayı, İstanbul 1979.
- Clifford T. Morgan, *Psikolojiye Giriş*, Hacette Üniversitesi Psikoloji Bölümü Yayınları, Ankara 1993.
- Dale H. Schunk, *Öğrenme Teorileri*, çev. Muzaffer Şahin, Nobel Yayınları, Ankara 2011.
- Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışları*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2008
- Hayati Akyol, *Türkçe İlk Okuma Yazma Öğretimi*, Pegem Akedemi Yayınları, Ankara 2012.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, Çeviren: Halil Kendir, II. Cilt, Yeni Şafak Yayınları, İstanbul 2004.
- M.Faruk Bayraktar, *İslâm Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Münasebetleri*, İFAV Yayınları, İstanbul 1994.
- Mehmet Emin Ay, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Mükafat ve Ceza*, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa 1993.
- Mehmet Şişman, *Eğitim Bilimine Giriş*, PegemA Yayıncılık, Ankara 2006.
- Necmettin Tozlu, *İnsandan Devlete Eğitim*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2003.
- Nuray Senemeoğlu, *Gelişim Öğrenme ve Öğretim*, Gazi Kitabevi, Ankara 2005.
- Recep Kırıkçı, *Abderî'nin Eğitim Düşünce*, Binbir Direk Yayınları, İstanbul 1992.
- Rıfat Oymak, *"Dilbilim ve Dil Öğretimi"*, İlk Okuma ve Yazma Öğretimi, Ed.: Rabia Bıçakçı, Kriter Yayınları, İstanbul 2008.
- Richard J. Gerrig-Philip G. Zimbardo, *Psikoloji ve Yaşam*, çev. Gamze Sart, Nobel Yayınları, Ankara 2012.
- Şeref Tan, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, PegemA Yayınları, Ankara 2007.
- Veysel Sönmez, *Eğitim Bilimine Giriş*, Anı Yayınları, Ankara 2009.

MEDENİYETLERİN DOĞUŞU ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR DEĞERLENDİRME: İbn Haldûn ve Arnold Toynbee Örneği

Mehmet Nadir ÖZDEMİR*

Giriş

XIV. yüzyılda Tunus'ta doğup, Kahire'de vefat eden büyük İslâm bilgini İbn Haldûn¹ ile XX. yüzyılda İngiltere'de doğmuş Arnold J. Toynbee'nin² medeniyetlerin doğuşuna dair ortaya koydukları tezler bugün için de üzerinde düşünölmeye ve tartışılmaya değerdir. Zira iki düşünür de yaşadıkları dönemin çalkantılarına sorunlarına bizzat şahit olan ve sorumluluk üstlenen şahsiyetlerdir. Devlet görevlerinde bulunan bu sayede dönemin devletlerini ve bir yönüyle de bürokrasiyi bilen İbn Haldûn, görevlerinden ayrıldıktan sonra bilgileri ile tecrübelerini birleştirerek *Kitâbu'l-İber* isimli bir tarih kitabı yazmaya girişmiştir. Ancak kitabın giriş kısmı öylesine genişlemiştir ki *Mukaddime* olarak bilinen müstakil bir eser haline almıştır. *Mukaddime*'nin kanaatimce en ayırt edici özelliklerinden biri tecrübe süzgecinden geçmiş bazı tespitleri de içermesidir. Diğer taraftan eser tarih ilminin önemi, anlaşılması ve hatırı sayılır bir konuma gelmesinde de çok önemli katkılar yapmıştır. Biz tebliğimizde müellifin *Mukaddime*'sin-

* Yrd. Doç. Dr., Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mehmetnadir72@gmail.com

1 Ebu Zeyd Abdurrahman bin Muhammed bin Haldûn el Hadramî (Arapça: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي; 1332, Tunus 1406, Kahire) veya tanınan kısa adıyla İbn Haldûn (Arapça: ابن خلدون), modern historiyoğrafinin, sosyolojinin ve iktisatın öncülerinden kabul edilen 14. yüzyıl düşünürü, devlet adamı ve tarihçisi. Köklü bir aileden geldiği için iyi bir eğitim aldı. Tunus ve Fas'ta devlet görevlerinde bulunduktan sonra Gırnata ve Mısır'da çalıştı. Kuzey Afrika'nın o dönem istikrarsız ve entrikalarla dolu siyasal yaşamı 2 yıl hapiste yatmasına neden oldu. Bedevî kabilelerini çok iyi tanımasından dolayı aranan bir devlet adamı ve danışman oldu. Mısır'da 6 defa Maliki kadılığı yaptı. Şam'ı işgal eden Moğol İmparatoru Timur ile görüşmesi bir fatih ile bir bilginin ilginç buluşması olarak tarihe geçti.

Siyasal yaşamdan çekildiği dönemlerde adını geçiren 7 ciltlik dünya tarihi *Kitâbu'l-İber* ve onun giriş kitabı olarak düşünüldüğü *Mukaddime*'yi yazdı. Eseri, Arap dünyasında etki yaratmasa da Osmanlı tarih anlayışını derinden etkiledi. Başta Katip Çelebi, Naima ve Ahmet Cevdet Paşa olmak üzere Osmanlı tarihçileri Osmanlı Devleti'nin yükseliş ve çöküşünü pek çok defa onun teorileriyle analiz etti. Arap dünyasında yeniden keşfedilmesi ancak Arap milliyetçiliğinin gelişmeye başlaması ile oldu. 19. yüzyıldan itibaren ise Avrupalı tarihçiler tarafından keşfedildi ve eserleri büyük takdir gördü. Öyle ki Toynbee, aradan geçen yüzyıllardan sonra onun için şöyle dedi: "Herhangi bir zamanda, herhangi bir ülkede, herhangi bir zihin tarafından yaratılmış en büyük tarih felsefesinin sahibidir." (http://tr.wikipedia.org/wiki/%C4%B0bn-i_Haldun)

2 Arnold Joseph Toynbee (1889 –1975) yılları arasında yaşayan İngiliz tarihçisi ve tarih felsefecisidir. O. Londra Ekonomi Üniversitesi'nde ve Londra Üniversitesi'nde araştırmacı profesör olarak çalıştı. Çok sayıda kitabı vardır. Toynbee 1918-1950 yılları arasında uluslararası konularda önde gelen bir uzman idi. Onun en iyi bilinen eseri insanlık tarihindeki 26 medeniyetin yükselişini ve düşüşünü inceleyen 12 ciltlik *A Study of History* (1934-1961) isimli eseri idi. (http://en.wikipedia.org/wiki/Arnold_J._Toynbee)

de yer alan konular bağlamında medeniyetlerin doğuş aşamaları, nedenleri ve gelişimleri konusunu ele aldık.

Arnold Toynbee ise, tezleri günümüzde tartışmalı olsa da XX. yüzyılın önemli tarihçilerinden bilhassa da tarih felsefecilerinden sayılmaktadır. Onun bu şekilde değerlendirilmesi tarihteki olayları “medeniyetçi” bir yaklaşımla ele alması en azından kendi dönemi için farklı bir bakış açısı getirmesidir. Esasen medeniyetçi bakış açısı Batı dünyasının üstünlüğünü ortaya koymayı öne çıkaran bir yaklaşımdır. Buna mukabil Toynbee'nin geçmiş medeniyetleri belli bazı özelliklerle nitelendirmesi de eleştiri konusu olmuştur.³ Çalışmamızda A. Toynbee'nin 12 ciltlik *A Study of History* isimli çalışmasının bir muhtasarı olan ve Türkçeye *Tarih Bilinci* adıyla çevrilen çalışmadan yararlandık. Yazarın *Medeniyet Yargılanıyor* isimli çalışmasını da inceledik.

I. İbn Haldûn'a Göre Medeniyetlerin Doğuşundaki Etkenler

İbn Haldûn'un medeniyetlerin doğuşunda önemle üzerinde durduğu unsurları inceleyerek önem sırasına göre verdik. Buna göre;

A. Göçebelik

İbn Haldûn'a göre göçebelik şehirlik hayatından öncedir, çöl hayatı cemiyetler halinde dünyayı imar etmenin başlangıcı ve şehirlerin asıl ve temeli bu ikisinin yardımcıdır. Göçebelik şehirlerin ve medenî hayatın aslıdır ve bütün insanların yerleşik hayat yaşamadan önce yaşadıkları ve geçirdikleri bir devredir. Çünkü kişinin ilk önce araştırarak ve çalışarak bulacağı nesne zarurî, yani vücudunu korumak için gereken nesnedir. Kişi ancak zarurî olan ihtiyacını temin ettikten sonra hayatta mükemmelliği ve genişliği arar. Göçebeliğin kabalığı medenî hayatın inceliklerinden öncedir. Bundan dolayı göçebenin gayesi medenileşmek olduğunu ve medeniyete doğru yürüdüğünü görüyoruz. Göçebeliğin şehrin ve medenî yaşayışın asıl ve temeli olduğunu gösteren diğer bir belge ve delil de, şehir ahalisinin çoğunluğunun o şehrin etrafından gelen göçebe ve köy ahalisinden olmasıdır.⁴ Göçebe kavimlerin geçinme tarzı, toprağı işlemek ve hayvan beslemek gibi tabi olan yaşayış ve onların geçinme vasıtaları olduğundan ancak kendilerini korumak için gereken besin ve giyim gibi zarurî ihtiyaçlarını elde edebilirler.⁵

İbn Haldûn'a göre göçebeler şehirlilere göre şecaatlidirler. Bunun sebebi şehirlilerin rahat yataklarına yan gelmiş, nimetler ve bolluklar içine

3 Örneğin Grek medeniyetini estetikle, Yahudi medeniyetini dindarlıkla ve Batı medeniyetini makine ve teknikle vasıflandırmaktadır. (İmadüddin Halil, *İslâm'ın Tarih Yorumu*, çev. Ahmet Ağrakça, İstanbul, 1988, s. 85.)

4 İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zâkir Kadiri Ugan, İstanbul, 1990, I, 307, 308.

5 İbn Haldûn, *age.*, I, 307, 308.

dalmış, mal ve canlarını korumayı, kendileri idare ve memlekete hükmetmekte olan vali ve hâkimlerle bekçilere bırakmış olmaları ve kendilerini her taraftan çeviren kale duvarları içine sığınarak nefislerini güven içinde saymış olmalarıdır. Bu suretle kendileri, aileleri ve malları güven içinde bulunduğu için, saldırma korkusu onları heyecana getirmiyor ve avları ürkerek kaçmıyor, yani tamamıyla güven içinde yaşamaktadırlar.⁶ Göçebelere gelince onlar topluluklardan ayrılarak تنها mahallere çekilip kendi başlarına çöllerde, uzakta yaşadıkları ve sığınacak surları ve kaleleri bulunmadığı için kendilerini, aile ve mallarını korumaya mecburdurlar. Onlar saldıranlara karşı korunma hususunda kendilerinden başka kimseye güvenmezler. Bu yüzden göçebeler daima silah taşırılar ve yolda giderken etraflarına bakınarak yollarına devam ederler. Kendi şecaatlerine, kuvvetlerine ve ancak kendilerine güvenerek tek başlarına çöl ve sahralarda dolaşırlar.⁷

Müellif, göçebe hayatı yaşayan kavimlerin diğer kavimlere galebe çaldığı tezini ileri sürerek bir kavmin bahadırılık ve şecaatinin de zaman içerisinde değiştiğini, göçebe kavimlerin bereketli, verimli bölgelerde yerleşerek nimetler içine daldıktan ve bolluğun âdet ve itiyatlarına alıştıktan sonra, vahşilik ve göçebelikten uzaklaşarak, göçebelikteki alışkanlıklarını bırakmaları nisbetinde bahadırılık ve şecaatlerini de kaybederler⁸ demektedir.

İbn Haldûn, göçebelerin ve sahra halkının bayındır ve medenî şehirlerde yaşamaktan çekindiklerine işaret ederek bunun sebebinin şehir hayatının tekellüflü olması olduğunu belirtir.⁹ Mamurluk ve medeniyet yönünden çöl ve sahraların şehir ve kasabalardan aşağı derecede olduğu bilinir. Çünkü medenî ve yerleşik hayat için gereken ve mevcut olan nesnelere hepsi de çöl ve sahra ahalisinde bulunmaz. Onların yurtlarında ancak çiftlik ve bağcılık gibi vasıtalarla istihsal edilen maddeler vardır. Marangozluk, terzilik ve demircilik gibi istihsalleri ve hayatları için gereken sanat ve hırfetler onlarda bulunmadığı gibi, onların alışveriş için gereken dinar ve dirhemleri de yoktur. Ellerinde ancak bunların karşılığı olan ve çiftlik, bağcılık ile istihsal edilen ürünlerle hayvan ve hayvanlardan istihsal ettikleri ve şehir ahalisinin muhtaç olduğu süt, yün, yapağı, deri vs. bulunur. Bunlar istihsal ettikleri bu maddeleri dinar ve dirhemler karşılığında satarlar. Fakat sahralarda yaşayanlar gerekli nesnelere için şehirlilere, şehirliler ise ancak ikinci derecede muhtaç oldukları maddelerde sahrada yaşayanlara muhtaçtırlar¹⁰ tespitinde bulunur.

6 İbn Haldûn, *age.*, I, 314.

7 İbn Haldûn, *age.*, I, 315.

8 İbn Haldûn, *age.*, I, 351.

9 İbn Haldûn, *age.*, İstanbul, 1991, II, 280.

10 İbn Haldûn, *age.*, I, 389.

İbn Haldûn'a göre, göçebe ve vahşi bir hayat yaşayan uruğ ve kavimlerin devlet ve topraklarının, diğerlerinininkine nispetle daha geniş olduğuna işaret eder. Bunun nedenini de çöllerde göçebelik eden uruğlar kuvvet, şiddet ve istibdatla galebe çalmaya, kitle ve toplulukları kendilerine köle etmeye daha muktedirdirler. Bu durum, onların diğer kavimlerle savaşmaya muktedir olduklarından ileri gelmektedir. Bunlar şehir ve kasabalarda yaşayanlara nispetle dilsiz hayvanların yırtıcıları kabilindedir.¹¹

B. Asabiyyet

İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinde en çok söz konusu ettiği kavramlardan biri asabiyyettir. Yani bir nesilden gelenlerin bir araya toplanarak bir kuvvet, kudret ve üstünlük sahibi olmaları ve bir ideal etrafında toplanmalarındır. Asabiyyet çeşitli çağ ve kavimlerde başka başkadır. Zevkler ve nimetler içine dalma, devleti eskitmekte ve tamamıyla ortadan kaldırmaktadır. Asabiyyetler hükûmet süren boy ve soya yakın veya uzak bir boydan gelmekle değişir.¹²Asabiyyet bağları¹³ sayesinde kuvvet ve kudret kazanarak yükselmenin sonucu devlet kurmaktır. Üstün gelerek devlet kurmak asabiyyetin amaç ve sonudur. Çünkü başkanlık ululuktan ibaret olup, ona başkaları uyruklu ediyorsa da o kahr ve kuvvetle hükmünü yürütmek kudretinde değildir.¹⁴Asabiyyetten maksat, devlet kurmak; yerleşik ve medenî hayattan da göçebeliliğe son vermektir.¹⁵ Din ve mezhep veya bir devleti korumak gibi bir düşünce etrafında halkı toplamak ve boyun eğdirmek için asabiyyet, yani kudretli ve kuvvetli bir kavmin arka olması gerektir.¹⁶ İbn Haldûn'a göre, nimet ve lezzetlere dalmaktan mahrum edilenlerinin devletin idaresi ve korunması için gereken şecaat, atılganlık ve şiddet gibi üstünlük ve galebe için gereken meziyetleri tabii halinde saklanmıştı. Bundan dolayı önce kendilerinden üstün ve kendi neseplerinden olan sülale tarafından mahrum edildikleri devlete sahip olmak emel ve ümitleri artar. Bunların üstünlüğü belli olduğu için çekişmeler sona erer.¹⁷

11 İbn Haldûn, *age.*, I, 369.

12 İbn Haldûn, *age.*, I, 373, 374. Bazı araştırmacılara göre, "asabiyyet" terimi İbn Haldûn'un en tercüme edilemez terimi olarak ortaya çıkmaktadır. Zorluk kısmen, kavrama geleneksel kullanımından daha geniş bir anlam yüklemesine rağmen, İbn Haldûn'un asabiyyeti kapsamlı bir şekilde tarif etmemesinden kısmen asabiyyeti bazen geleneksel anlamıyla bazen de kendi yüklediği geniş anlamıyla teknik bir terim olarak kullanmasından kaynaklanır. Bazıları ise bu zorluğu İbn Haldûn'un asabiyyeti kullanırken gösterdiği gevşekliliğe bağlar. (Akif Kayapınar, *agm.*, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 15, s. 83-114.)

13 Asabiyyet bağı bazı araştırmacılar tarafından günümüzdeki etnik çatışmaların körüklenmesinde de etkili olduğu tespitinde bulunmaktadır.(Ahmet Davutoğlu, *Stratejik Derinlik*, 68.baskı, İstanbul, 2011, s. 310.) Yine Davutoğlu sömürgeciliğin ortaya çıkışı ve yayılışı ile birlikte gelişen olaylar İbn Haldûn'un asabiyyet tezinin yeni bir örneğini teşkil etmektedir tespitinde bulunmaktadır.(Ahmet Davutoğlu, *age.*, s. 544-545.)

14 İbn Haldûn, *age.*, I, 352, 353.

15 İbn Haldûn, *age.*, II, 296.

16 İbn Haldûn, *age.*, I, 405.

17 İbn Haldûn, *age.*, I, 372

C. Devlet

Devletlerin kuruluşu şehir ve kasabaların kuruluşundan önce olup, şehir ve kasabalar, ancak devletin ikinci devresinde kurulmuştur. Yapı, ev, şehir ve kasaba gibi sığınak yerleri geçim genişliğinin, rahat ve medeniyetin icap ve taleplerindedir. Şehir ve kasabalar, bânilerin nezareti altında semavî ve arzî olan hal ve tabiatlara uygun olarak kurulduktan sonra o şehir ve kasabaların ömrü devletin ömrü ve hakimiyetinin devamı ile mütenasip olur. Devletin ömrü kısa olup devlet yıkılırsa, şehrin imarı durur, yıkılmaya yüz tutar ve gitgide harap olur. Devletin ömrü uzun sürerse, kaleler, hisar ve köşk gibi büyük bina ve konakların yapılması, arkası kesilmeden devam eder, nüfusu artar, pazarlar ve şehir genişler, Bağdat şehri gibi genişlemekte devam eder.¹⁸

Devlet ancak kuvvet, kudret ve galebe çalmak sonunda kurulur. Galebe çalmak ise ancak asabiyyet ve bir düşüncenin etrafında toplanarak onu tahakkuka azim ve kalpleri birbirine ülfet ettirmekle olur. Kalpler ise ancak insanların Allah'ın dinini yaymak ve hâkim kılmak hususunda birbirine yardımlaşmaları ile telif edilebilir.¹⁹

İbn Haldûn, hükümdarın asabiyyet sahibi olup da bir çok kavimlere ve nesillere galebe çalmış, uzak ülkelerin ahali bu sülaleden gelenlerin devlet kurmak hakları olduğuna inanmış ve onlara inkıyad etmiş ise, halk bu sülaleye mensup olanın yeni bir devlet kurmasına yardım ettiğini söyler.²⁰

Birçok uruğ ve asabiyyetlerin yaşadığı memleketlerde kuvvetli ve devamlı bir devletin kurulduğu nadirdir. Çünkü arzular çeşitlidir. Her asabiyyetin kendisine mahsus arzu ve dileği vardır. Her kavim kendi isteklerini yerine getirmek için diğerine karşı koyar. Bu suretle devlete karşı isyan ve ihtilaller hiçbir vakit eksik olmaz. Örneğin, İslâm'ın ilk çağından bugüne kadar Afrika ve Batı Afrika'sında olup bitenleri gözden geçir.²¹ Endülüs halkı asabiyyet kuvvetinden müstağni olarak yaşamışlardır. Çünkü yurtları ızdıraplar içinde kalmış, akrabalık bağıyla birbirlerine bağlanmış olan boy ve cemaatlerden uzaklaşmıştır.²²

İbn Haldûn'a göre, düzen tamam olduktan sonra devlet asabiyyet kuvvetinden müstağni olabilir. Bunun sebebi, devlet ve hükümet ilk kuruluş çağında yabancı bir kuvvet gibi olup halk ona alışmamış olduğu için, halkın o hükümete boyun eğmesi zor olur. Halk ona ancak kuvvetinden

18 İbn Haldûn, *age.*, II, 223, 224. Müellif doğal olarak o dönemin Bağdat'ını kast ediyor.

19 İbn Haldûn, *age.*, II, 402.

20 İbn Haldûn, *age.*, II, 402.

21 İbn Haldûn, *age.*, I, 417.

22 İbn Haldûn, *age.*, I, 393.

dolayı boyun eğer. Çünkü halk henüz onun idaresine alışmamış, ona itaati âdet etmemiştir. Devlet reisliği belli bir düzen üzere bir soyda karar bularak ve hükümdarlık birinden diğerine geçtikten sonra insanlar o devletin ilk halini unuturlar. Hükümdarlık o sülaleden gelenlerin tabii olan hak ve hukuku şeklini alır ve onlara boyun eğmenin dinî bir ödev olduğu bir inan ve inanç haline gelir. Kalplerde bu inan yerleştikten sonra, insanlar inançları koruyarak savaştıkları gibi, onların düşmanları ile savaşırlar. Bu inan hasil olduktan sonra kuvvetli bir asabiyyete muhtaç olmazlar. Bu sülaleye itaat artık Tanrının kitabına inanmak, uymak gibi değişmez bir inanç halini alır. Bundan dolayı ilm-i kelâma dair eserlerin son taraflarına imâmet meselesi iman akidelerinden olarak eklenmiştir.²³

Devlet bir kavmin veya bir boyun idaresinden çıkarsa, asabiyyet kaybolmadığı takdirde, o kavmin diğer bir boyunun idaresine geçecektir. Bunun sebebi; devlet idaresini ele geçirenler, ancak kahır ve şiddetle düşmanlarını yendikten ve diğer kavimler onlara boyun eğerek onları hakimiyetine baş eğdikten sonra o devleti kurmuşlardır.²⁴ Devlet uzun ömürlü olup, hükümdarlar birbiri arkasından hüküm sürerse, medeniyet mükemmelleşir, daha ziyade sağlam temeller üzerinde gelişir. Sen Yahudilerin hal ve tarihini bu bakımdan gözden geçirirsen, Şam'da 1400 yıl kadar bir müddet hüküm sürdükleri için, medeniyetlerinin sağlam temeller üzerinde inkişaf etmiş olduğunu görürsün.²⁵

Devletin ömrü üç batındır: 1- Devleti kuran ilk nesil göçebelik kılık ve kabalığını, dar yaşayış, bahadırılık, atılganlık ve yırtıcı hayvan gibi saldırganlık, ululuk ve şeref gibi göçebelik alışkanlık ve tabiatın, yani asabiyyetin şiddet ve kudretini muhafaza eder ve kılıçlarının çalım yerleri keskin olur. 2- Bunlar devlet sahibi olmak ve bolluk ve refah içinde yaşamak sonunda göçebelik halini bırakarak, yerleşik hayata alışır, bolluk ve genişliğe kavuşur. Ululuk ve şeref bir şahısta toplanır. 3- Lezzet ve nimetler içinde yaşarlar, hayatın tekâmül derecesine erdiklerinden çoluk çocuk derecesine inerek devletin koruması ve terbiyesine muhtaç olurlar. Böylece asabiyyet kaybolur.²⁶

D. Şehirleşme

Devlet şehirlerde yaşamayı icap ettirir. Uruklar, boylar ve sülaleler devlet kurduktan sonra şehir ve kasabaları ele geçirmeye mecburdurlar. Bunun sebepleri; 1- Devletin sükûnet ve rahatlığı gerektirmesi ile ağırlıkları bırakmak ve göçebelik hayatında eksik olan iman ve bayındırlığı

23 İbn Haldûn, *age.*, I, 394.

24 İbn Haldûn, *age.*, I, 370, 371.

25 İbn Haldûn, *age.*, II, 291.

26 İbn Haldûn, *age.*, I, 433, 434.

bütünlemek ihtiyaç ve mecburiyetidir. 2- Devleti ele geçirmek üzere harekete geçmeleri beklenenlerden korunmaktır. Çünkü etraftaki şehirlerin devleti ele geçirmek isteyenler için bir sığınak teşkil etmesi mümkündür. Bunlar isteklerine ulaşmak için bu şehirleri birer sığınak edinebilirler. Şehir ve kalelere sığınanlara galebe çalmak son derece zor ve zahmetlidir. Duvar arkasında savaşarak korunmak suretiyle düşmanı yaralamak ve öldürmek kolay olduğu için, az sayıda kuvvetle sayıları pek çok olan askere karşı koyulabilir. Bunlar çok askere ve büyük kudret ve şevkete muhtaç olmazlar. Şevket ve asabiyyet, savaşlarda düşmana karşı koymak ve dayanmak için gereklidir. Surlarda yaşayanlar ise duvarlar sayesinde dayanabilirler, büyük asabiyyete ve sayı çoğunluğuna muhtaç olmadan korunabilirler.²⁷

İbn Haldûn'a göre şehirler ancak işçilerin bir araya toplanması, çokluğu ve birbirleriyle yardımlaşmaları sayesinde kurulabilir.²⁸ Şehirler sahillerde kurulduğu takdirde dağ üzerinde veya sayıları çok olan kavimlerden birinin toprağında kurulmalıdır. Şehir sahilde, bozkır olmayan bir yerde kurulursa sosyal hayatlarına uygun bozkırlar bulunmadığı için asabiyyet sahibi olan uruklar orada cemiyetler halinde yaşamazlar. Şehir geçilmesi zor olan dağlarda kurulmamış olduğu için düşmanlarının geceleyin yapacakları baskınlara ve deniz kenarında olduğu için düşmanın donanmasıyla gelerek sahillere saldırmasına maruz bulunur. Çünkü etrafında asabiyyet sahibi uruklar bulunmadığı için, düşman şehir halkına etraftan yardım gelmeyeceğinden emin olur.²⁹

İbn Haldûn şehirlerin kurulmasının önemine dikkat çekerek, bir şehir kurulurken nelere dikkat edilmesi gerektiği konusunda tespitlerde ve önerilerde bulunur. Ona göre, kavimler istenen derecede bolluk ve refaha kavuştuktan ve bolluğun icap ve itiyatlarını elde ettikten sonra, rahatlığa ve sükûnete dalmak isterler; sükunet ve rahatlık ancak bir yerde yerleşmekle temin edileceğinden; göçebeler yerleşik hayat yaşamak üzere evler ve konaklar yapmak maksadıyla bir yer seçerler, bu ev ve barınaklar, içlerinde oturmak üzere bina edildiği için, yapılırken, gelecek zararları defetmek, zararı dokunabilecek yönlerden sakınmak ve hayatî menfaatleri ve geçinmeyi kolaylaştırmaya yardım edecek sebepleri göz önünde bulundurmaktır. Zararlardan sakınmak için bütün ev ve barınakların etrafını sur ve duvarlarla çevirmeli, şehir aşılması ve çıkılması zor olan bir dağın tepesinde bina edilmeli veyahut şehir kurulacak yerin, etrafı deniz ve ırmakla çevrilmiş olup şehre ancak köprüden veyahut kemerli

27 İbn Haldûn, *age.*, II, 226,227.

28 İbn Haldûn, *age.*,II, 228.

29 İbn Haldûn, *age.*,II, 239.

köprüden geçilerek girilmelidir. Bu takdirde düşmanın şehre saldırması zorlaşır, korunmak kudreti kat kat artar, kale ve istihkâmların mukavemeti de o nispette fazlalaşır. Şehri kurarken uyulması gereken cihetlerden biri de şehrin sağlık durumudur; şehrin havasının hoşluğu ve sağlığa tesiri, göz önünde tutulmalıdır. Çünkü şehir havası, durgun, yahut hastalıklı ve zararlı olan sular veya pis kokulu su yatakları ve rutubetli ve pis çayırliklar yanında kurulursa, o şehirde yaşayan insan ve hayvanlar çarçabuk hastalığa tutulmaya mahkumdurlar. Bu, gözle görülmüş hallerdir. Havasının hoşluğu ve temizliği dikkate alınmadan kurulan şehirler, çoğunlukla hastalıklıdır. Bunlardan biri, Batı'da fena havasıyla tanınmış Kuzey Afrika'nın Cerid bölgesinde bina edilmiş olan Kabis şehridir.³⁰ Şehirler kurulurken riayet edilmesi gereken cihetlerin biri de, şehir ahalsinin hayvanlarını otlatmak için, şehrin etrafında hoş ve güzel çayırlikların bulunmasıdır. Şehrin yakınında iyi otlakların bulunması, ahalinin geçimini kolaylaştırır. Çünkü herhangi bir yerde yerleşenler, çoğaltmak, sağlamak veya binek olarak kullanmak için hayvanlar beslemeğe mecburdurlar³¹ tespitinde bulunur.

Müellife göre, bir şehir ve yurt medenileştikten ve bayındır olduktan sonra eski medeniyet ve kültürünü kaybetmeye yüz tutunca ve kültür seviyesi alçalınca dahi, bu eski şehirde, yeni baştan medenileşmiş, sanat ve kültür eserleri bu eski şehir derecesine varmış, diğer yeni bir şehir ve bölgelerde mevcut olmayan medeniyet ve sanat eserleri gözükür.³² Şehrin medenileşmesi, hüner ve sanayiın ilerlemesini icap ettirir.³³ Şehirlerde yerleşik hayat tekâmüle doğru yürüyerek halk, medenileşinceye kadar, ancak geçinmeleri için zaruret derecesinde olan şeyleri düşünür ki bu da yiyeceği buğday ve başka gıda ihtiyaçlarıdır. Şehirler medenileşerek iş ve istihsal arttıktan sonra insanların kazançları da zarurî olan ihtiyaçlardan daha fazla olur.³⁴ Bununla birlikte yerleşik ve medenî hayat, ictimai hayat için zarurî bir hal olmayıp, ictimai hayatın zaruretleri dışında bir şeydir.³⁵

Şehir ve kasabalar kurulurken, ilk önce oturacak ev ve barınaklar az olur, umumiyetle taş, kireç ve alçı gibi, binaları yükseltmek için gereken yapı maddeleri, süslemek için gereken cam, su mermeri, sedef, parlak ve düz taşlar bulmak da zor olur. Bundan dolayı ilk önce bu şehirlerin binaları iptidai ve yapılarda kullanılan maddeler de bozuk ve kötü olur.

30 İbn Haldûn, *age.*, II, 234.

31 İbn Haldûn, *age.*, II, 237.

32 İbn Haldûn, *age.*, II, 272.

33 İbn Haldûn, *age.*, II, 369.

34 İbn Haldûn, *age.*, II, 369.

35 İbn Haldûn, *age.*, II, 289.

Şehrin bayındırlığı artarak nüfusu çoğaldıktan sonra iş, usta ve yapı için gereken maddeler çoğalır ve şehir mükemmel bir hale gelinceye kadar bu hal devam eder. Şehrin bayındırlığı eksilerek nüfusu azalmaya başladıktan sonra hüner ve sanayi de o nispette azalır. Bunun bir sonucu olarak yapılar eskisi gibi iyi, sağlam ve süslü olarak yapılmamaya başlar. Halkı azaldığı için çalışma ve faaliyet de azalır.³⁶

Müellife göre şehir ve kasaba halkı geçim genişliğinin ve pazarlarda işlekliliğin şehir bayındırlığının azlığı ve çokluğu olduğunu savunur. Çünkü tek bir kişinin kendi başına geçinme ve yaşama ihtiyaçlarını temin edememesi ve sosyal hayatta kişilerin birbirlerinin yardımına muhtaç olmalarıdır. O cemiyete mensup olanlardan bir kitlenin birbirine yardım etmek suretiyle istihlal ettiği maddeler, o kitlenin kendi ihtiyacı derecesinden kat kat fazla olur. Buğdayı örnek olarak düşünürsek, cemiyetin bir üyesi tek başına buğday istihlal edemez. Cemiyet; üyeleri istihlal için gereken aletleri yapan demirciyi, marangozu, öküz sevk eden, toprağı süren ve taneleri başaklardan ayıran, çıkartan ve ekin ekerek buğdayı istihlal etmek için gerekli diğer ihtiyaçları temin eden 5-10 kişiyi seçer. Bu yolla işleri aralarında bölüşmek suretiyle buğday istihlal ederlerse, elde edilen buğday bunların kendi ihtiyaçlarından çok fazla olur ve bu müstahsillerin sayısından kat kat fazla kişi geçindirir.³⁷ Çok bayındır olan şehir ve bölgelerde sanayi ile istihlal edilen maddelerin fiyatlarının ve sanayide çalışan işçi ve ustaların ücretlerinde yükselmenin ve pahalılığın birtakım sebepleri var. Fakat başlıca üç sebepten ileri gelir. Biri, şehir çok bayındır ve istihlal derecesi yüksek olduğu için, şehirde bolluk ve refah hüküm sürdüğünden, bu gibi maddelere ve işçiye olan ihtiyacın büyük nispette olmasıdır. İkinci sebep de, istihsalde çalışan işçi ve ustaların, şehirde yiyecek maddeleri çok olup geçinme kolay olduğu için, başkalarına hizmet etmek istememeleridir. Üçüncü sebep de, şehirde refahlı ve tekellüf hayat sürenlerin sayısının çokluğu, işçi ve ustaları kendi işlerinde, sanayi ve istihsalde çalıştırmaları, bolluk ve refahlı hayat için gereken bu maddeleri daha çok elde etmek üzere birbiriyle yarışarak iş ve hizmetleri karşılığında değerinden daha yüksek ücret ödemeleridir. Bunun bir sonucu olarak işçi, usta ve uzmanlar bulmak zorlaşır, ücretler yükselir, bu suretle ahali çok para kazandığı için, masraf ve sarfiyatları da o nispette artar.³⁸ Kültür eserleri bakımından ülkelerde hüküm sürmüş olan devletlerin kudret ve zaafı, nüfuslarının veya nesillerinin çokluğu, medeniyetlerinin, şehirlerinin büyüklüğü, istihlal ve servetle-

36 İbn Haldün, *age.*, II, 266, 267.

37 İbn Haldün, *age.*, II, 268.

38 İbn Haldün, *age.*, II, 277.

rinin çokluğu ile mütenasıptir.³⁹ Bölge ve şehir ahalisi bir defada ve bir asırda çok nispette gayrimenkul mülk ve çiftlikler elde edemezler. Çünkü her ne kadar serveti büyük olsa dahi, kimse değerleri hesap haricinde olan bu mülkleri satın almak kudretinde değildir. Bunlar ancak yavaş yavaş veyahut babalarından ve akrabalarından tevarüs etmek suretiyle bu mülklere sahip olurlar. Bu suretle birçok mülk bir ve birden ziyade şahısların elinde toplanır veyahut elden ele geçmek suretiyle bunlara sahip olunur. Çünkü devletin yıkılma çağı gelerek şehirleri koruyacak kuvvet kalmadıktan, şehir ve ülkenin düzeni bozulduktan sonra, şehir ve bölgeler yıkılmaya yüz tutar. İstifade ve faydası az olduğu için mülklere rağbet eden bulunmaz.⁴⁰

İbn Haldûn'a göre, Araplar tarafından yapılan binaların azı hariç olmak üzere çabuk yıkılır. Çünkü Araplar hüner ve sanayiden uzak bir kavimdir. Hüner ve sanayi olmadan da bina yapılamaz. Onlar tabii mevkii develeri otlatmak için uygunluğuna, şehrin sahraya yakınlığına ve göç yollarına dikkat etmişler, bundan dolayı bu beldeler şehircilik için gereken tabii hal ve şartlara uygun olmayan yerlerde bina edilmiş sonra bu şehirlerin bayındırlığını devam ettirmek için gereken maddeler bulunmadığından çabuk harap olmuştur.⁴¹

E. İklim

Yer yuvarlağının güneyinde sıcaklık, kuzeyinde soğukluk şiddetli olduğu için, yeryüzünün üzerinden sular çekilmiş olan kısımlarının mür yerleri, yer yuvarlağının orta kısımlarıdır. Yer yuvarlağının 3.4. ve 5. İklimlerinin mutedil bölgelere en yakın, bunların iki yanındaki ikinci ve altıncı iklimler itidal dairesinden uzak, birinci ve yedinci iklimler ise, itidal dairesinden en uzak iklimlerdir. Bundan dolayı, hüner ve sanatlar, güzel yapılar ve giyimler, yiyecek maddeleri ve meyvelerle hayvanlar, yer yuvarlağının ortasındaki bu üç iklimde yetişen bütün diğer şeylerden mutedillik ve üstünlük hususiyetlerini kendilerinde toplamışlar ve bu iklimde yaşayan kişiler, tenleri, renk, çehre, ahlak ve dinleri gibi cihetlerden olan yüksek özellikleri ile başka iklimlerin ahalisinden ayrılmışlardır. Biz güney ve kuzeydeki iklimlerde yaşayanlar arasından peygamberler gönderilmiş olduğunu işitmiştik. Çünkü peygamberler ancak yaratılışları ve ahlakları yönünden en mükemmel olan insanlar arasından seçilir.⁴²

Birinci ve ikinci iklimde sıcaklık şiddeti olduğundan, ahalinin kılık ve ahlakları itidalden uzaklaşmış ve ciltleri siyahlaşmıştır. Yedinci ve altıncı

39 İbn Haldûn, *age.*, II, 295.

40 İbn Haldûn, *age.*, II, 286.

41 İbn Haldûn, *age.*, II, 265, 266.

42 İbn Haldûn, *age.*, I, 193, 194.

iklimlerin ahalisinin bu hali, kıyafet ve renge girmeleri soğğun tesirinden ileri gelmiştir. Güneyde birinci ve ikinci iklim ahalisi Habeş, Zenci ve Sudanlı adları ile anılmıştır.⁴³ Kuzey yahut dördüncü iklim ahalisinden güneyde yaşayanların, bunun tersine olarak, derileri siyahlığa meylettğini ve çocuklarının derilerinin tedrici bir surette siyahlaştığını biliyoruz. Bunların her biri deri renginin havanın tabiat ve mizacına tabi olduğunun bir delilidir. İbn Sînâ tıp ilmine dair olan manzumesinde şöyle der: Yaşamakta oldukları yurtlarının havasının sıcak olması onların derilerine siyahlık giyimini giydirmiş, kuzeyin havasının soğukluğu kuzeyde yaşayan Sakleblerin renklerini beyazlaştırarak onların derileri incelmıştır.⁴⁴

Sıcak iklim ahalisi çabuk sevinir ve neşelenir, bu sevinç ve neşenin tesiri ile bunlarda hafiflik ve düşüncesizlik meydana gelir. Buranın halkı oyun ve eğlenceyi sever. Hafiflik, sevinç, neşe ve işin sonundan haberi olmamak hali Mısırlılarda galiptir. Mısırlılar bir yıllık ve hatta bir aylık yiyeceklerini bile temin etmezler, bütün yiyecek maddelerini pazarlarından satın alırlar, Mağrib-Fas dağlarına yakın bulunduğu için havası soğuk olduğundan, ahalisini kaygılı ve gözlerini yere dikerek bakan ve dilsiz gibi bir halde görüyorsun. Bunlar geleceği çok düşünürler, iki yıllık buğday ihtiyaçlarını önceden depolarında saklarlar.⁴⁵ Sudanlıların tabiatlarında umumiyetle hafiflik, kararsızlık, oyun ve eğlence düşkünlüğü görüyoruz. Onlar her türlü musiki nağmeleriyle dans etmeye düşkündürler; her bölge ve her yurttaki ahmaklıkla vasıflandırılırlar. Bunun sebebi, sevinç ve neşe adı verilen, latif olan buharın yayılması ve çoğalmasının bir sonucudur. Kaygı ise bu buharın buruşması ve yoğunlaşmasından ileri gelir.⁴⁶

F. Din

İbn Haldûn'a göre devletin dine çağırması gücünü artırır. Dine inanma ve boyun eğme asabiyyet sahibi olanlar arasındaki çekişip yarışmaları ve birbirlerini kıskanmaları durdurur. Hepsi de hak ve hakikat etrafında toplanırlar; din, onları maslahat ve menfaatlerinde basiretle düşünmeye sevk eder, amaç ve hedefleri bir ve hepsi için de eşit bir derecede olduğu için maksatlarına ulaşmalarına kimse engel olamaz, çünkü bunlar bu amaca varmak için ölümü göze almışlardır. Üzerlerine yürüdükleri devletin askeri ve taraftarları, sayı bakımından bunlardan kat kat çok olduğu takdirde dahi, hakkın galebesi için savaşanlar onları yenilgiye uğrattırlar. Çünkü yanlış bir yolda olduklarından onların arzuları çeşitlidir ve ölümden sakındıkları için onlar arkadaşlarını bırakarak savaş meydanından

43 İbn Haldûn, *a.g.e.*, I, 198.

44 İbn Haldûn, *age.*, I, 199.

45 İbn Haldûn, *age.*, I, 204, 205.

46 İbn Haldûn, *age.*, I, 202.

çekilip giderler, sayı itibariyle çok oldukları takdirde dahi, yukarıda anlattığımız gibi, lezzet ve nimetler içine daldıklarından ve hakir düştüklerinden dolayı çabuk mahvolurlar. Arapların İslâm'ın ilk çağındaki fetihleri esnasında halleri böyle idi.⁴⁷ İbn Haldûn'a göre, dine davet, asabiyyet-ten başka bir kuvvetle tamam olmaz. Bunun sebebi, din ve mezhep veya bir devleti korumak gibi bir düşünce etrafında halkı toplamak ve boyun eğdirmek için asabiyyet, yani kudretli ve kuvvetli bir kavmin arka olması gerekir.⁴⁸

II. Arnold Toynbee'ye Göre Medeniyetlerin Doğuşundaki Etkenler

Arnold Toynbee, insanlık tarihinde etki kurmuş yirmialtı medeniyetten Mısır, Çin, Minoa, Sümer, Maya, Hint, Hitit, Suriye, Helen, Babil, Meksika, Arap, Yukatan, Sparta ve Osmanlı medeniyetlerini kapsayan onaltısının ölmüş ve tarihin derinliklerine görülmüş olduğunu, geriye kalan ve varlığını idame ettirmeye çalışan Hıristiyan Yakındoğu, İslâm, Hıristiyan Rus, Hindu, Uzakdoğu, Çin, Japon, Polinezya, Eskimo ve Göçebe Medeniyetlerinin ise Batı Medeniyeti tarafından imha ve asimile edilme tehdidi altında can çekişmekte olduğunu⁴⁹ ifade eder.

Her uygarlığın doğuş sürecini meydana getiren şey statik durumdan dinamik bir eyleme geçiştir.⁵⁰ Toynbee der ki, "Atları koştum, şimdi sürmeye başlıyorum onları. Bir uygarlığı doğuran şey nedir? Önce ırkı⁵¹, sonra çevreyi⁵² araştırıyorum, her iki açıklamayı da yetersiz buluyorum.

47 İbn Haldûn, *age.*, I, 402, 403.

48 İbn Haldûn, *age.*, I, 405.

49 Arnold Toynbee, *A Study of History*, New York, 1939, IV, 1-2.

50 Arnold Toynbee, *Tarih Bilinci*, çev. Murat Belge, İstanbul, 1975, I, 93.

51 Bütün ırklardan bütün insanların uygarlık kurabileceğini kabul edersek, ampirik gözlemlerle kesinleşmiş bir olgu olan bu özümleme süreci, bizim için anlaşılabilir ya da zor anlaşılır bir olgu olmaktan çıkar. Atalarımız, bizim yaptığımız gibi insanlığı bizim yaptığımız gibi insanlığı beyaz insanlar ve renkli insanlar diye ikiye böleceklerine, ayrımı Hıristiyanlar ve putperestler arasında yaparlardı; itiraf etmemiz gerekir ki onların ayrımı gerek ahlaki, gerekse entelektüel açıdan, bizimkinden çok daha iyiydi. Entelektüel bakımdan daha iyiydi, çünkü bir insanın dini o insanın hayatında derisinin renginden çok daha önemli ve anlamlı bir etmendir ve dolayısıyla bir sınıflandırma işleminde çok daha kullanışlı bir ölçüttür. Ayrıca, Hıristiyan ve putperest olarak ayırmak, beyaz ve renkli olarak ayırmaktan ahlaken de daha iyidir, çünkü ırklar arasındaki uçurum geçilmez. Bu, ağıldaki koyunlarla dağlarda başı boş gezen koyunlar arasındaki ayırmadır, koyunlarla keçiler arasındaki ayırım değildir. (Arnold Toynbee, *age.*, I, 98, 102.)

52 Toynbee, "Uygarlıkların doğuşunda çevre teorisinin ırk teorisinde görülen ahlaki iğrençlikten nasibi yoktur, ama entelektüel açıdan bakıldığında o da ötekisi kadar sakattır" demektedir. (Arnold Toynbee, *age.*, I, 102) Belirli tipte bir çevrenin bir insan toplumu tarafından elverişli duruma getirilmesi, ama bir başka insan toplumunun aynı potansiyelleri kullanmayı başaramaması, pek çok örneği görülen bir olaydır. Ama potansiyel olarak sulamaya yatkın iki nehir yatağı ve potansiyel olarak otlak yapılmaya yatkın iki step örneği, ırk gibi çevrenin de uygarlığın doğuş nedeni olmadığını göstermeye yeter. (Arnold Toynbee, *age.*, I, 103) İnsanın donanımının ana noktası insanın teknolojisi değildir; ruhudur. İnsan, bazı coğrafi olguların sunduğu potansiyellerden yararlanma girişimi için gerekli görüşten, isiyatıftan, sebatan ve hepsinden önemlisi, kendine egemen olabileme yeteneğinden yoksunsa, en iyi araçlar da kendi başlarına, insanın bu işi başarmasını sağlayamazlar. (Arnold Toynbee, *age.*, I, 104)

Çünkü bu iki görüş de yaşayan varlıkların cansız madde gibi değişmez doğa yasalarına tabi olduğu inancına dayanıyorlar. Onun için açıklama- mı hayatın içinde arıyorum; bu da insanlarla ilgili olaylarda özgür irade demektir."⁵³

Uygarlıklar, uygarlık-öncesi toplumlardan iş bölümü nedeniyle de ayrılmazlar, çünkü her ne kadar iş bölümü genellikle uygarlıkların hayatında daha önemli bir rol oynasa ve uygarlık büyüdükçe bu rol büyüse de, uygarlık-öncesi toplumların hayatında da en azından iş bölümünün temelini görüyoruz. Örneğin uygarlık süreci içindeki toplumlarda birer uzman olan siyasi toplulukların yürütme işlerinin başında bulunan kim-selerin tersine farklılaşmamış, "Elinden her iş gelir" tipinde ilkel kural- ların da kendi toplumsal çevrelerinde ve kabilenin geri kalan üyeleriyle karşılaştırıldığında birer uzman olduklarını görüyoruz. İlkel büyücüler, demirciler ve ozanlar da bu ölçüde uzmandırlar. Gerçekten, herhangi bir biçimde belirli bir insanın bedeninde cisimleştirmeden ve bu insanların özel toplumsal işlevler yüklendiğini düşünmeden kurumların var olması için işbölümü zorunlu bir koşul ve böylelikle de toplumların hayatında genel bir özellik olabilir. Uygarlıklarla uygarlık öncesi toplumlar arasın- daki ayrım, kurumların varlığı ya da yokluğuyla açıklanamaz; çünkü ku- rumlar, tüm toplumların içinde var oldukları kişisiz ilişkilerin bir aracı olarak genin tümüne ait bir özelliktir ve böylelikle iki türün de ortak özelliğidir.⁵⁴

Toynbee der ki, "Uygarlıkları takımlara ayırdım. Bu takımlara koydu- ğum etiketler bir uygarlığın ortaya çıkışının birden fazla yolu olabilece- ğini gösteriyor. Bir uygarlık, uygarlık öncesi bir toplumun kendiliğinden değişimi sonucunda doğabilir. Başkalarıyla ilişkisi olmayan ve "Akraba olmayan" diye adlandırdığım uygarlıkların doğuş biçimi budur. Bunun gibi, uygarlık öncesi bir toplumu uygar olmaya, çoktan var olan bir uy- garlığın etkisi de teşvik edebilir. Uydu adını verdiğim uygarlıklar sınıfı buradan gelir. Bu etiket yalnızca bu belirli kökenin işaretidir ve uydu uygarlıkların kültürel niteliğinin ya da tarihî öneminin, önceden var olan ve ona başlatıcı uyarı görevini yapmış olan uygarlıktan daha aşağı oldu- ğunu ima etmesi gerekmez. Örneğin Rus uygarlığı köken olarak, Doğu Roma İmparatorluğu ve Bulgaristan'daki Doğu Ortodoks Hıristiyan Uy- garlığının bir uydusudur; sonraları Batı Uygarlığının uydusu olmuştur. Doğu Ortodoks, Batı Hıristiyan ve İslâm Uygarlıkları, Helen ve Suriye Uygarlıklarına "akraba" dırlar. Bu üçüncü biçim doğuşta, aynı tür top- lumun daha genç temsilcileri eski uygarlıkları izler ve onların yerini alır.

53 Arnold Toynbee, *age.*, I, 79.

54 Arnold Toynbee, *age.*, I, 91.

Doğuşun öteki iki biçiminde türün değiştiği görülür. Eskiden uygarlık öncesini yaşayan bir toplumun değişimi dolayısıyla bir uygarlık ortaya çıkmıştır. Bir tür toplumun başka bir türe değiştiğini görürsek bu iki türün özellikleri arasındaki ayrımın nereden geldiğini bulmalıyız.”⁵⁵

A. Bilinç ve İrade

Toynbee'ye göre, ilk insanı bizim gibi insanlar haline getiren şey bilincin ve iradenin kazanılmasıydı. Bu iki manevî yeti, insan tabiatının ayırıcı özellikleridir; ama çift değerli bir yapıları vardır.⁵⁶Toynbee, doğrudan doğruya gözlem yoluyla bildiklerimizle, uygarlık-öncesi toplumları, sarp bir dağ yamacındaki düz bir setin üzerinde kıvıldamadan yatan insanlara; uygarlıkları, bu “Yedi Uyurlar” ın biraz önce ayağa kalkıp yamacı tırmanmaya başlayan arkadaşlarına; kendimizi ise, görüş alanı yalnızca bu set ve yukarı ki yamacın başlangıç noktasıyla sınırlı ve bu manzaraya, sözü geçen kimseler anlattığımız pozisyonu aldıkları anda tanık olan gözlemcilerle benzetebiliriz. İlk bakışta, tırmananları atlet, yatanları felçli sayarak iki grup arasında kesin bir çizgi çizebiliriz, ama biraz düşündüğümüzde bu yargıyı biraz geciktirmeyi daha akla uygun buluruz.⁵⁷

Her uygarlığın doğuş sürecini meydana getiren, statik durumdan dinamik etkinliğe geçiş üzerine şunu söyleyebiliriz: Geçişin bu çeşidi tek ve benzersiz değildir. Dağ yamacı benzetimimizle olayı incelerken, uygarlık-öncesi toplumların uzanıp dinlendikleri, önceki uygarlıkların ölüp serildikleri ve uygarlaşma sürecindeki toplumların üzerinde durup yamacı inceledikleri düzlüğün, benzeri bir dizi düzlükten sadece bir tanesi olduğunu, ama bu öteki düzlüklerin görüş alanımız dışında kaldığını anlamıştık. Bugün var olan uygarlık-öncesi toplumlar, bizim gördüğümüz düzlüğe, aşağıdaki, bizim göremediğimiz bir düzlükten tırmanarak gelmiş olmalırlar ve uygarlaşma sürecindeki bütün toplumlar da yukarıda, gene bizim göremediğimiz bir düzlüğe tırmanmaya çalışırlar; üstelik bunun üstündeki ve berikinin altındaki düzlüklerin sayısı sonsuza kadar gidebilir.⁵⁸

B. Toplumsal Taklit-Mimesis-

Toynbee'ye göre iş bölümünün tamamlayıcısı ve panzehiri toplumsal taklit veya mimemisi'tir. Mimesis, taklit yoluyla toplumsal servetin, eğitimlerin, duyguların ya da düşüncelerin elde edilmesidir. Elde edenler bunu kendileri icat etmedikleri için, bu servete önceden sahip olanlarla

55 Arnold Toynbee, *age.*, I, 91.

56 Arnold Toynbee, *age.*, I, 94.

57 Arnold Toynbee, *age.*, I, 92.

58 Arnold Toynbee, *age.*, I, 93, 94.

hiç karşılaşmamış ve onları taklit etmemiş olsalardı, hiçbir zaman da elde edemeyeceklerdi. Mimesis de toplumsal hayatın genel bir özelliğidir.⁵⁹ Bunun, hem uygarlıklarda hem uygarlık-öncesi toplumlarda işlediği görülür. Ne var ki işleyişi, bu iki ayrı türde değişik yönlere doğrudur. Bildiğimiz kadarıyla, uygarlık-öncesi toplumlarda mimesis, yaşayan üyeler arasında daha yaşlı kuşağa ve yaşayan yaşlıların arkasında daha yaşlı kuşağa ve yaşayan yaşlıların arkasında görülmedikleri halde hissedilen ve güçlerini pekiştirip prestijlerini artıran ölmüş atalara yöneliktir. Mimesis'in böyle geçmişe doğru geriye yöneldiği bir toplumda görenek kuralları ve toplum statik kalır. Öte yandan uygarlık süreci içindeki toplumlardaki mimesis, insanî ilerlemeler ortak amacının yolunda öncü olan ve izleyicilerine yol gösterebilen yaratıcı kişiliklere yöneliktir. Mimesis'in böyle ileriye, geleceğe yöneldiği toplumlarda görenek parçalanır, toplum değişim ve büyüme yolunda dinamik bir hareketlilik içinde olur.

Bu dinamik hareket ve statik durum karşıtlığında, en sonunda uygarlıklarla uygarlık-öncesi toplumlar arasında bir ayırım noktasına gelmiş bulunuyoruz; ama kendi kendimize, ampirik olarak böyle gözlemlenen ayırımın değişmez ve temelde bir ayırım olup olmadığını sorduğumuzda cevap olumsuz olacaktır.

Bilgilerimiz ölçüsünde, uygarlık-öncesi toplumların statik durumu ile uygarlık süreci içindeki toplumların statik durumu ile uygarlık süreci içindeki toplumların dinamik hareketi arasındaki karşıtlığın, sürekli ve temelde bir ayırım noktası olmayıp gözlemin zaman ve mekânına bağlı bir rastlantı olduğunu bu benzetmeyle kesince ortaya koymuş olduk. Şu anda dinlenme halinde seyrettiğimiz tüm uygarlık-öncesi toplumların vaktiyle hareket halinde olmaları gerekir; ve uygarlık süreci içine girmiş tüm toplumlar, eninde sonunda bir dinlenme noktasına gelebilirler. Bunlardan bazıları çoktan, daha hedefe ulaşmadan yuvarlanarak başlangıçtaki ilkel insanlık düzeyinde kalmışlardı. Tırmanmada başarı gösteremeyen bu önceki uygarlıkların durumu, tırmanmada başarı gösterdikleri için bugün hâlâ var olan uygarlık-öncesi toplumların durumu gibi statiktir. Bundan başka her yönde birbirlerinden farklıdırlar ve bu fark –başarıyla başarısızlık arasındaki fark– tamamen uygarlık-öncesi toplumların lehinedir. Biz bugün bu toplumlara baktıkça, onları statik bir durumda görüyoruz, çünkü onlar bu duruma gelmek için gösterdikleri başarılı bir çabadan sonra dinleniyorlar, o durumlarını değiştirmiyorlar. Onları ölüm durgunluğu değil, uyku durgunluğudur ve kaderleri hiç uyanmamak da olsa en azından hâlâ hayattadırlar. Önceki uygarlıkların statik olması, şimdi içinde

59 Arnold Toynbee, *age.*, I, 91.

buldukları durumu aşmak için çaba gösterirken başarısızlığa uğrayıp hayatlarını kaybetmelerinden ileri geliyor. Onları çürüten ölümlerin durgunluğudur; ve onların ölümü, ister kokuşan bir ceset kadar hızlı bir dağılma içinde, ister çürüyen bir ağaç gövdesi ya da durduğu yerde aşınan bir kaya kadar yavaş olsun, kesindir, dönüşü yoktur.

Her uygarlığın doğuş sürecini meydana getiren, statik durumdan dinamik etkinliğe geçiş üzerine başka söylenecek bir şey kaldı mı? Şu kadarını da şimdiden biliyoruz: Geçişin bu çeşidi tek ve benzersiz değildir. Dağ yamacı benzetimimizle olayı incelerken, uygarlık-öncesi toplumların uzanıp dinlendikleri, önceki uygarlıkların ölüp serildikleri ve uygarlaşma sürecindeki toplumların üzerinde durup yamacı inceledikleri düzlüğün, benzeri bir dizi düzlükten sadece bir tanesi olduğunu, ama bu öteki düzlüklerin görüş alanımız dışında kaldığını anlamıştık. Bugün var olan uygarlık-öncesi toplumlar, bizim gördüğümüz düzlüğe, aşağıdaki, bizim göremediğimiz bir düzlükten tırmanarak gelmiş olmalıdırlar ve uygarlaşma sürecindeki bütün toplumlar da yukarıda, yine bizim göremediğimiz bir düzlüğe tırmanmaya çalışıyorlar; üstelik bunun üstündeki ve berikinin altındaki düzlüklerin sayısı sonsuza kadar gidebilir.⁶⁰

C. Elverişsiz Coğrafi Şartların Teşviki

Elverişsiz bir çevrenin uygarlık için imkânsızlık yaratmadığını, tam tersine, uygarlığın doğuş koşullarını yarattığını biliyoruz. Uygarlık yaratma, çevrenin elverişsizliğine ters orantılı olarak artar. Şimdi bir adım daha ileri giderek, uygarlık yaratma teşvikinin, çevrenin elverişsizliğine ters orantılı olarak arttığı önermesini formüllemek hakkını kendimizde bulabilir miyiz? Önce fiziksel ve insanî çevrelerin teşvikleri arasında bir ayrım yaparak, kanıtlarımızı ampirik bir sınamadan geçirip bu önermemizin ne dereceye kadar doğru olduğunu araştıralım. İşe, farklı güçlük dereceleri yaratan fiziksel çevreleri karşılaştırarak başlıyoruz. Birbiri ardı sıra gelen iki uygarlığın doğum yeri olan Ege bölgesi, bu bölgeyi çevresindeki başka bölgelerle karşılaştırabilecek bir tutumla coğrafi konumu içinde ele aldığımızda gözümüze çarpan bazı olağanüstü güçlükler göstermektedir. Ben bunu kendi gözümle de gördüm. Ege'yi ilk ziyaretimde deniz yoluyla geldim ve gittim; İngiltere arazi yapısından Yunanistan arazi yapısına anî geçiş, karşıtlığı tam olarak değerlendirmemi önledi. İkinci ziyaretimde yine denizden geldim, ama Atina'da kalırken birkaç keşif gezisine çıkarak Ege bölgesinin hemen dışındaki bazı yöreleri de gördüm. İlk İzmir'e ve Anadolu'nun içlerine gittim; sonra İstanbul'a giderek Anadolu içlerine bir de o yoldan girdim; sonra Selanik'e gidip Makedonya iç-

60 Arnold Toynbee, *age.*, I, 91-94.

lerine daldım. Sonunda, İngiltere'ye kara yoluyla döndüm, İstanbul-Kale arasını trenle geçtim. Bütün bu seferlerimde, çıplak, kısır, kayalık, dağlık olan, yabancılaştırıcı bir deniz tarafından ayrı parçalara bölünmüş bir araziden çıkıp, sıradağların yerini yumuşak tepelerin, körfez ve boğazların yerini geniş, ekime elverişli nehir vadilerinin aldığı, daha yeşil, daha zengin, daha yumuşak arazilere gitmiş oldum.⁶¹ A. Toynbee'ye göre derin kültürel karşıtlık fiziksel çevredeki eşit derecede çarpıcı bir karşıtlığa coğrafi bakımdan tekabül eder.⁶²

D. Üstün Olmanın Çetinliği

Neden-sonuç ilişkisinden farklı olarak bir meydan okumanın tepkisi değişebilir, dolayısıyla önceden tahmini mümkün değildir. Aynı meydan okuma bazı durumlarda yaratıcı bir tepkiye yol açarken, başka durumlarda aynı sonucu vermeyebilir. Geçmiş insan deneyimlerine baktığımızda, ne gibi durumlarda meydan okumaların yaratıcı tepkilere yol açtığını görüyoruz. İnsan topluluklarının karşılaştıkları çeşitli teşvik edici etkilerin gözden geçirdiğimizde, uygarlıkların, insana olağanüstü rahat yaşama koşulları sağlayan elverişli çevrelerde doğduğu yolundaki genel görüşü bir yana atmak zorunda kaldığımızı göreceğiz. Bu görüşün yanlışlığı, bir uygarlığın doğuşundaki, zaman içinde bir değişiklik sürecini gerektiren yaratıcı eylemi görememekten ileri gelmektedir. Doğuş dramı oynanıp bittiğinde karşımıza çıkan son görünüş, aynı yerin insan tarafından büyük bir insanî eyleme sahne olmak üzere seçilmesinden ve ele alınmasından önceki ilkel görünüşüyle özdeş sayılmaktadır ki, bu, oldukça düşüncesiz bir tutumdur. Örneğin, Mısır'ı bir cennet, dünyanın en verimli ülkesi, toprağı şöyle kazıyıp tohum serpiştirdiğimiz zaman rahatça oturup bereketli bir hasat bekleyebileceğimiz bir yer olarak görmeye alışmışızdır. Yunanlılar, Mısır'ın ilk insanların ortaya çıkmasına en elverişli yer olduğunu söyledilerdi, çünkü onlara göre burada yiyecek zaten hep hazır, elini uzatıp bol bol yiyecek toplamak işten bile değildi. Ama yazarın daha sonra söylediği gibi, Bugünkü Mısır'ın tarım-öncesi çağların Mısır'ından çok farklı bir yer olduğu şüphe götürmez. Bütün ülkenin fiziksel yapısında ağır yürüyen ama çok büyük bir değişim olmuştur. Modern çağın tarımsal Mısır'ı yalnız Nil'in değil, bir o kadar da insanın armağanıdır.⁶³ Bu konuda dikkate değer

61 Arnold Toynbee, *age.*, I, 123,124. Burada özellikle belirtmek gerekir ki coğrafya bir ülke için önemlidir. Coğrafya medeniyetlerin teşekkülünde de kıymet ifade eden unsurlardandır.(bkz. Ahmet Davutoğlu, *age.*, s. 17,18,23,30,34-36,38,39, 42,43,46.)Yine Davutoğlu bu konuda şunları ifade etmektedir: "Özellikle sömürgecilik döneminde, siyasi yayılmanın, medeniyetin merkezi olan Avrupa'nın çevre coğrafyayı kontrol altına alma çabası olarak görülmesi Avrupalılığı coğrafi bir terim olmaktan çıkarmış, bir medeniyetin kimlik terimi haline dönüştürmüştür. Kendisini coğrafi bir merkez ile tanımlamaya özen gösteren Avrupalılar başka kimlikleri de coğrafya ile sınırlamaya kalkmışlardır.(Ahmet Davutoğlu, *age.*, s. 256.)

62 Arnold Toynbee, *age.*, I, 124.

63 Arnold Toynbee, *age.*, I, 120.

bir örnek, Meksika'daki Maya Uygarlığının anayurdunun şimdiki durumudur. Mayaların eserleri, ayakta duran eserler olmaktan çok uzaktır bugün. Kalan tek anıtları olan koskocaman ve muhteşem bir şekilde süslenmiş kamu binaları şimdi tropikal ormanın derinliklerinde, insanların bugün yaşadıkları yerlerin çok uzağındadır. Orman, bir boğa yılanı gibi, kelimenin tam anlamıyla yutmuştur onları ve şimdi artık rahat rahat organlarını parçalayıp emmekte, yok etmektedir. Kıvrım kıvrım kökleri, dallarıyla, özenle yontulmuş, birbirine bitleştirilmiş taşları ayırmaktadır. Ama şimdi ormanın boğazladığı Maya mimarisinin bu başyapıtları, herhalde, çevredeki kilometrelerce arazide daha önceden ormanı verimli tarlalara dönüştüren bir insan enerjisinin, o işlerden artakalan fazlasıyla inşa edilmişti. İnsanın doğaya karşı zaferinin anıtlarıydı bunlar ve dikildikleri anda, yenilen ve kaçmaya zorlanan yeşil düşmanın gerileyen kıyısı belki ufukta belli belirsiz seçilebiliyordu.⁶⁴

E. Meydan Okuma ve Tepki/Cevap Verme

Uygarlıkların doğuşlarının nedeni basit değil, karmaşıktır; bir varlık değil, bir ilişkidir. Bu ilişkiyi ya iki insan-dışı güç arasındaki-örneğin, otomobilin motorunda birbirlerini değiştiren benzinle hava gibi karşılıklı etkileşme ya da iki kişilik arasındaki bir karşılaşma olarak kavramak arasında bir seçme yapmak durumundayız. Zihnimizi bu iki kavramın ikincisine yatıralım. Belki o bizi aydınlığa çıkarır.⁶⁵

İnsanların takatinin yettiği miktardaki meydan okuma bedevilerin *Mukaddime*'de anlatılan hasletlerinden de anlaşılacağı üzere, alt edildiği takdirde insanların gücünü, cesaretini, metanetini ve diğer iyi hasletlerini artırır. Dolayısıyla mantık olarak "meydan okuma" ve "cevap verme" tezi Toynbee'deki kadar net olmamakla birlikte, İbn Haldûn'un sisteminin ruhunda mevcuttur.⁶⁶

İbn Haldûn'un XX. yüzyıldaki takipçisi olarak kabul edilen İngiliz tarihçisi A. Toynbee'nin medeniyetlerin ortaya çıkışı, yükselişi ve çöküşüne dair geliştirdiği "meydan okuma" ve "cevap verme" tezi, belki İbn Haldûn'un asabiyyet hakkında boş bıraktığı alanların doldurulmasında, ya da çok net olmadığı noktaların aydınlatılmasında yardımcı olabilir. Toynbee'ye göre medeniyetlerin ortaya çıkışı insanların bir dizi meydan okumaya ya da zorluğa verdikleri cevap sayesinde mümkün olmaktadır. Ne var ki bu meydan okuma ve zorluğun derecesi noktasında Toynbee dikkatlidir.⁶⁷

64 Arnold Toynbee, *age.*, I, 120-122.

65 Arnold Toynbee, *age.*, I, 105.

66 Akif Kayapınar, "İbn Haldûn'un Asabiyyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 15, İstanbul, 2006, s. 83-114.

67 Akif Kayapınar, "agm", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 15, s. 83-114.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Yaklaşımları ve tespitleri ile günümüzde de kıymete haiz bir eser olan İbn Haldûn'un *Mukaddime*'si bize medeniyetlerin doğuşu, şehirlerin kuruluşu hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. Medeniyetlerin şehirlerin kuruluşu ile başladığının altını çizen İbn Haldûn medeniyetin temelinin göçebelige dayandığına da işaret eder. İbn Haldûn göçebenin gayesinin medenileşmek olduğunu ve medeniyete doğru yürüdüğünü ifade eder. Ona göre şehir ahalisinin çoğunluğu o şehrin etrafından gelen göçebe ve köylülerden oluşmaktadır. İbn Haldûn'a göre devlet göçebelikten yerleşik hayata geçer. O, medeniyetlerin ortaya çıkışında coğrafi faktörleri önemsemektedir. Bunun yanında İbn Haldûn asabiyyetin de önemine işaret eder. Ona göre medeniyetin kurulmasında liderlik ve devlet oluşumu önem arz etmektedir. Yani toplum asabiyyet bağları sayesinde kuvvet ve kudret kazanır, bunun sonucunda da devlet kurulur.

Arnold Toynbee'ye göre ise medeniyetlerin ortaya çıkışındaki sebep basit değildir. Bütün etkenlerin ortak ilişkileri sonucunda medeniyetler oluşur. Medeniyetler çeşitli coğrafi bölgelerde kurulur. Ancak o, İbn Haldûn'un aksine medeniyetlerin kurulmasında coğrafi bölge nazariyesini kabul etmez. Toynbee'ye göre coğrafi bölgedeki aşırı rahatlık medeniyetlerin en büyük düşmanıdır. Onun için tabiat zenginliklerine rağmen Yeni Zelanda ve Ekvator gibi bölgelerde yaşayan küçük insan grupları hâlâ ilkel bir hayat sürmektedir. Medeniyetlerin oluşmasındaki etkenlerde görülen husus, uygun bölge şartlarının meydan okumasına karşı çıkan başarılı tepkidir. Toynbee, İbn Haldûn'un aksine medeniyetlerin kuruluşunda "soy" faktörünün de önemli olmadığını savunur. Toynbee, dağ yamacı metaforu ile medeniyetlerin doğuşunu ve yükselişini anlatır.

Tebliğimizde "medeniyet" üzerine fikirler öne sürmüş biri Doğu'dan, diğeri Batı'dan iki düşünürün –aynı dönemde yaşamamış olsalar da– eserleriyle bıraktıkları etki sebebiyle yaklaşımlarını anlamaya katkı sağlamayı amaçladık. İki düşünür karşılaştırıldığında İbn Haldûn meseleye problematik açıdan yaklaşırken, A. Toynbee ise medeniyetçi ve pozitivist bir bakış açısıyla bakmaktadır.

"Medeniyet" kavramı şüphesiz günümüzde Batı medeniyetinin İslâm dünyasına bakışında, algılayışında, değerlendirişinde başat bir rol oynamaktadır. Tebliğimizin bu konunun anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

İBN HALDÛN'UN MUKADDİME'SİNDE MÛSİKÎ

Mehmet TIRAŞCI*

Giriş

İbn Haldûn'un *Mukaddime*'si; *Kitâbu'l-İber ve Divânü'l-Mübtede' ve'l-Haber fi Eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Aşârahüm min Zevî's-Sultânî'l-Ekber* isimli eserinin birinci cildine verilen isimdir. *Mukaddime*, sosyo-kültürel analizleri ile çokça rağbet görmüş ve *el-İber*'den ayrı olarak daha sonradan neşredilmiş ve okutulmuştur.

Mukaddime'nin anlaşılması için anahtar kavram "umrân"dır. Eserin temel konusunu oluşturan toplumbilimi, bu kavram üzerinde şekillenmektedir. Umrân İlmi: İnsan toplumunu ve ona arız olan halleri, bu hallerin zorunlu sonuçlarından ibaret olan tarihi ve bu tarihin hakikatini konu edinmektedir. Bu ilmin amacı insanları taklitten kurtarıp daha önce olmuş bitmiş olanla daha sonra olacak olanın anlaşılması konusunda ona bir bakış açısı kazandırmaktır.¹

İbn Haldûn, *Mukaddime* isimli eserinin beşinci bölümündeki, "Geçinme ve onun kazanç ve sanatlar biçimindeki çeşitlerine ve bütün bu hususlara arız olan hallere dairdir. Burada halli gereken birtakım meseleler mevcuttur." başlığında mûsikîye yer vermiştir. Mûsikî, onun tesiri ve tarihi gibi meseleler üzerinde durulmuş, eserin sosyo-kültürel özelliği ve açıklanan umrân ilmi çerçevesinde, mûsikînin devletlerdeki yeri ve konumu da incelenmiştir.

Mukaddime'de mûsikî konusundaki müstakil bu başlığın haricinde de yer yer mûsikîye dair bilgiler bulunmaktadır. Mûsikî nazariyatı ile ilgili bilgiler oldukça sınırlıdır. Genel çerçevede şu konulara değinilmiştir: Sesler ve aralarındaki uyum, mûsikînin yapısı ve hükmü, ondan hâsıl olan lezzet ve bunun tesiri, raks ve usûl vurma, bir sanat dalı olarak mûsikî, devlet mûsikîsi, çalgılar ve mûsikî tarihi.

A. MUKADDİME'DE SANATA BAKIŞ

İnsanoğlunu diğer canlılardan ayıran tek özellik akıl değildir. Din olgusu ve estetik yargısı gibi başka özellikler de insana ait hususlardan-

* Yrd. Doç. Dr. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Tahsin Görgün, "İbn Haldûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XIX, 543.

dır.² Bu yargıya dikkat çeken İbn Haldûn, ilim ve sanatı, insanı diğer canlılardan ayıran özelliklerden saymıştır. Aklın neticesi olan bu hususlarla insan, diğer canlılardan daha üstün hale gelir.³

Herhangi bir husustaki amelî ve fikrî melekelerden ibaret olan sanat; belli bir fiilin arka arkaya tekrarlanmasıyla hâsıl olarak kökleşen alışkanlıklardan doğar. Bir insanın sanatında kazanacağı hünerin ölçüsü de hocasının kabiliyeti kadardır.⁴

İbn Haldûn, sanatları basit ve mürekkep olarak ikiye ayırır. Zarurî ihtiyaçlardan doğan sanatlar basit, kemalî ihtiyaçlardan doğan sanatlar ise mürekkeptir. Sanatlar hadâret yani; şehirlilik ilerlediğinde ortaya çıkar. Çünkü sanatın ilerlemesi refahın artması ile olur.⁵

Bin insanın meleke kazandığı sanat tektir. İki sanatta mahir olma durumu istisnadır. Dolayısıyla İbn Haldûn sanatın öğrenilmesi ve tatbik edilmesinin zorluğuna vurgu yapar.⁶ Örneğin; bir mobilya ustasını düşünelim. Yıllarca çıraklık yapar ve kalfalığa yükselir. Nihayet ustasından aldığı bilgileri kendi fitratında geliştirdikten sonra ustalığa erişir. Bu halde de yine yer yer ustasına ihtiyaç duyar. Bu aşamadan sonra başka bir sanatta ehil olması için uğraş verdiğinde de eski sanatını zayıflatır. Konumuzla ilgili örnek verecek olursak: bir çalgı öğrenmek için yıllarca çalışmak gerekir. Bu sayede enstrümanını yenen sâzende başka bir çalgı için uğraşırsa muhtemelen eski çalgısını ihmal ettiği için onda geriler. Çünkü bir sanatı öğrenmek kafi değildir. Onu düzenli olarak icra etmek gerekir ki bu da insanın başka bir sanata eğilmesini güçleştirir.

1. Sanatın Çeşitleri

İbn Haldûn sanatları üçe ayırır: İster zarurî olsun ister olmasın, geçime mahsus olan sanatlar, insanın özelliğini teşkil eden düşünceye mahsus olan ilim ve sanatlar, siyasete mahsus olan sanatlar, demircilik, marangozluk ve emsali olan sanatlar birinci kısımdadır. İkinci kısım sanatlar ise istinsah ve ciltleme suretiyle kitaplarla alakalı zahmetleri üstlenmek manasına gelen sahafılık, mûsikî, şiir, ilim ta'lim etmek ve bunun benzeri sanatlardır. Üçüncü kısım olan sanatlar ise, askerlik ve emsali gibi olan sanatlardır.⁷

2 Nuri Özcan, *Türk Din Musikisi Ders Notları*, MÜİF Basılmamış Ders Notları, İstanbul 2001, s. 3.

3 İbn Haldûn, *Mukaddime (Haz. Süleyman Uludağ)*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982, I, 658.

4 İbn Haldûn, *age.*, II, 939.

5 İbn Haldûn, *age.*, II, 940.

6 İbn Haldûn, *age.*, II, 947-948.

7 İbn Haldûn, *age.*, II, 940.

Bu manada mûsikî, şiir, ciltçilik ve ilim ta'lim etmek gibi sanatlar ge-
çinme ile ilgili olmayıp insanın ruhanî tarafına hitap eder. Çünkü diğer
sanat çeşitleri, devlet ve toplum hayatının devam edebilmesi için gerekli
olan hususlardandır.

2. Sanatların Gelişimi

İnsanlar sanatlara ve ilimlere, kendisini diğer hayvanlardan ayıran fikir sayesinde sahip olurlar. Gıda maddeleri hayvanîyet ve besleyici kuvvet cin-sindendir ve zarurîdir. Dolayısıyla bu ihtiyacı karşılayamayan veya bunu karşılamak için tüm ömrünü harcayan kişilerden sanat üretmesi beklenmez. Bu manada İbn Haldûn, sanatların gelişmesi için insanın temel ihtiyaçlarını karşılaması gerektiğini ifade eder. Aksi halde insan, zarurî ihtiyacı dururken aklını çalıştırmayı ve estetik yargı meydana getirmeyi başaramaz. Dolayısıyla sanatın gelişmesi öncelikle buna bağlıdır.⁸

“Marifet iltifata tabidir” sözü mucibince İbn Haldûn, sanatın gelişimi için halk ve özellikle devletin ilgi ve alakasını zarurî görür. Çünkü insan, emeğinin bedava harcanmasına razı olmaz. Devletin verdiği destek, halkın verdiğiinden daha önemli ve geliştircidir. Zirâ devlet erkânının verdiği destek aynı zamanda maddî destek demektir. Bu da insana kazanç sağlar.⁹ Osmanlıda saray çevresinde icra edilen mûsikîye devlet destek vermiştir. Örneğin III. Selim makam icat edenlere ödülleri vermiş bu da o dönemde birçok makamın doğmasına vesile olmuştur.

B. MÛSİKÎ ANLAYIŞI

İbn Haldûn'a göre mûsikî, yüksek seviyeye ulaşmış, zaruri ihtiyaç safhasını aşarak lüks ihtiyaç mertebesine varmış bulunan ve varlıklar içinde yaşayan toplumlarda bulunur. Çünkü bu sanata, bütün zaruri ihtiyaçlarını tamamlamış; maişet, ev ve diğer konularla ilgili önemli hususları tatmin eden kimseler lüzum görürler. Bu sanata talip olan kişi, bütün kaygılardan uzak olmalıdır.¹⁰

1. Mûsikî Sanatı

İbn Haldûn'a göre mûsikî; sesler arasındaki nispetlerden ibaret olup, onlardaki güzelliği kulaklara izhar eden, büyük hükümdarlarla münasebet tesis etmeye, üns ve halvet meclislerinde bulunmaya sebep olan bir sanattır.¹¹

8 İbn Haldûn, *age.*, II, 941-942.

9 İbn Haldûn, *age.*, II, 944-945.

10 İbn Haldûn, *age.*, II, 988.

11 İbn Haldûn, *age.*, II, 949.

Bu sanat, muntazam nispetler üzerine takti'¹² olunan seslerle, vezinli şiirlerin ahenkli besteler haline getirilmesinden ibarettir. Bu takti' sırasında bir gam meydana gelir ve böylece nağme (günümüzdeki ifadesiyle makam) ortaya çıkar. Sözü edilen nağmeler, birbirine nispet edildiğinde belli bir armoni oluşur ve ahenk ve uyumdan kulağa lezzet hâsil olur.

Mûsikî ilminde sesler arasında bahsedildiği gibi bir tenasüp (uyum) vardır. Bunlar; bir ses, yarım ses, çeyrek ses, beşte bir ses veya bir sesin on birde bir parçası olan ses olabilir. Mûsikî ilminde ehil olanlar¹³ bunları tespit etmişler ve bunların üzerinde durmuşlardır.¹⁴

2. Mûsikî Kabiliyeti

Mûsikînin insanlardaki tabiiyeti iki çeşittir. İnsanın kendi fitratında bulunan yetenek sebebiyle ortaya çıkar ve bir eğitime ihtiyaç duymaz. Bu, kulak kabiliyeti ile ortaya çıkar. İbn Haldûn, sesini tıpkı bir çalgı gibi kullanan Kur'an okuyucularını buna örnek verir.

Diğeri ise eğitime ihtiyaç duyulan sözlü mûsikîdir. Bestelenmiş eserleri okumak için bir hocadan ders almak gerekir.¹⁵ Kanaatimizce İbn Haldûn burada, meşk usûlüne vurgu yapıyor. Klasik Osmanlı mûsikisinde de görülen bu usûle göre talebe her eseri hocasından ayrı ayrı meşk eder. Bu usûl, çok büyük mûsikîşinaslar ortaya çıkarmış fakat notaya almaya karşı olan tutumu ile de birçok eserin kaybolmasına ya da günümüze ulaşanların tahrif olmasına yol açmıştır.¹⁶

3. Mûsikî, Raks ve Makamlara Göre Usûl vurma

İbn Haldûn, mûsikî, raks ve makamlara göre usûl vurmaya, faydalı sanatların içinde insan emeğinin mahsulü olanların en büyüklerinden sayar. Buna örnek vererek Arap şâirlerin hamasî duygularla yazdıkları şiirleri beste ile söylemeleri ve ortaya çıkan mûsikî ile (sanki) dağları yerinden oynattıklarından bahseder. Bu mûsikî ile ölümü göze alması beklenmeyen kişiler bile canını feda edecek hale gelirler. İşte bu çeşit mûsikîye de "tâzûgâit" denir.¹⁷

4. Mûsikîden Hâsil Olan Lezzet ve Onun Tesiri

Her insan fitratı gereği, görülür ve iştilir cinsten olan güzeli arzu eder. İşitmeye ve dinlemeye mevzu olan hususlardaki güzellik ise seslerin

12 Takti': Manzumeyi vezin parçalarına göre ayırıp okumak. Bkz. Ferit Develioğlu, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1983, III, 386.

13 Burada kastedilen mûsikî ilminde ehil olup bunları açıklayanların başında Safiyyüddin Urmevî gelmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Nuri Uygun, *Safiyyüddin Urmevî ve Kitâbü'l-Edvâr'ı*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 1999.

14 İbn Haldûn, *age.*, II, 983.

15 İbn Haldûn, *age.*, II, 987.

16 Konu için bkz. Cem Behar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz*, YKY Yayınları, İstanbul 2012, s. 15-36.

17 İbn Haldûn, *age.*, I, 659-660.

mütenâfir¹⁸ değil, mütenâsip (mülayim)¹⁹ olanlarıdır.²⁰ Mûsikî sanatının üstadı olan kişilerin tespit ettikleri münasip geçiş esaslarına göre hareket edilerek sesler arasındaki nispetlere göre icra yapılırsa mülayim ve hoş sesler ortaya çıkar.²¹

İnsan bu hoş sadâyı dinlediğinde bir ferahlık ve neşeye erişir. Bu suretle ruhun mizacında bir neşve, bir sermestlik hâsıl olur. Bu neşve sebebiyle de zor olan şeyler ona kolay gelir. İçinde bulunduğu hal itibariyle canını feda edecek hale gelir. Mûsikînin insan üzerindeki tesiri böyledir. Fakat mûsikî, yalnızca insanlara tesir etmez. Bu gerçeğe vurgu yapan İbn Haldûn, hayvanların bile bu durumda olduğunu belirtir.²² Develerin maval²³ ve terânelerden (hudâ²⁴), atların ise ıslık ve haykırışlardan etkiledikleri bilinmektedir.²⁵

Sesler arasında ne derecede tenâsüp (ahenk) bulunursa, ruh üzerindeki tesir de o derecede artar. Bundan dolayı Arap olmayan milletler, muharebe meydanlarında davul ve trampet gibi mûsikî aletlerini kullanmışlardır. Elllerinde mûsikî aletleri bulunan bando heyeti, ordu içinde bulunan sultanın etrafını kuşatırlar. Çaldıkları marşlarla canlarını feda etmeleri için kahramanların gönüllerini tahrik ederler.²⁶

5. Devlet Mûsikîsi

Bir umrândaki sanatlar içinde en son olarak mûsikî ortaya çıkar. Çünkü mûsikî kemalidir. Sadece hanedanlıkların zevk ü safa dönemlerinde ortaya çıkar. Umrânın gerilemesi ve harap olmaya yüz tutması ile

18 Mûsikî, sesler arasındaki uyumun insana verdiği zevk ve huzur olup, duyguların da bu uyumlu seslerle anlatılmasıdır. Seslerin bu şekilde uyumlu olarak dizilmemesi sonucu ortaya çıkan hoşlanılmayan seslere "mütenafir sesler" denir. Safiyüddin Urmevi, İbn Haldûn'dan önce bu seslerden bahsetmiş. Buna ek olarak mütenafir seslerin sebeplerini eseri *Kitâbü'l-Edvar*'da incelemiştir. Bkz. Uygun, *age.*, s. 153-154.

19 Mülayim ses; seslerin uyumlu olarak dizilmesi sonucu ortaya çıkan ahenkli melodilere denir.

20 İbn Haldûn, *age.*, II, 986.

21 İbn Haldûn, *age.*, II, 987.

22 Müziğin yalnız insanları değil hayvanları da etkilemesi düşüncesine Grek döneminde de rastlamak mümkündür. Bkz. Cavidan Selanik, *Mûzik Sanatının Tarihsel Serüveni*, Doruk Yayıncılık, Ankara 1996, s. 19.

23 Dilimizde maval okumak; aldatmak, kandırmak gibi manalara gelse de Arapça olara çölde deve giderken okunan teganni anlamındadır. Develioğlu, *age.*, II, 422.

24 Huda: Arap mûsikîsinin cahiliye dönemindeki ilk formlarındandır. Deve sürücülere ve hayvan çobanlarının kullandıkları bu form basit melodilerden oluşuyordu. İlk huda örneğinin Mudar b. Nizar'a dayandığı konusunda bilgiler mevcuttur. Ahmet Hakkı Turabi, "İlk Dönem İslâm Dünyasında Mûsikî Çalışmalarına Bir Bakış, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sa. 13-14-15, İstanbul 1997, s. 226-227; Henry George Farmer, *A History of Arabian Music to The XIIIth Century*, Burleigh Press, Londra 1929, s. 14; Bahriye Üçok, "İslâm'da Mûsikî Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1967, XIV, 83, Turgut Yahşi, *Mufaddal b. Seleme'nin Kitâbü'l-Melâhi ve Esmâihâ Adlı Eserinin İncelenmesi*, MÜSBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2013, s. 2.

25 İbn Haldûn, *age.*, I, 659.

26 İbn Haldûn, *age.*, I, 659.

de yine ilk defa onun sonu gelir.²⁷ Ayrıca hükümdarlıkta mûsikî, sultanlık şiarından biri sayılır.²⁸

İbn Haldûn, devrindeki Frenk topluluklarında bulunan devlet mûsikîsi hakkında bilgi verir. Buna göre, Endülüs'teki Frenk milletlerden Galler'de havaya doğru uzanan az sayıda bayraklar bulunur. Bunların yanında tanbur ve boru gibi vurularak ve üflenerek kullanılan telli ve üfleli çalgılar vardır. Savaş alanında bunlar usûl ve kaidesine göre çalınır.²⁹

Müslüman devletlerde mûsikînin görülmesi ise zaman almıştır. Fetihlerle zenginliğin artması ve yeni medeniyetlerle olan diyalog sonucunda ancak müslümanlar mûsikî ile meşgul olmaya başlamıştır. Özellikle mevalilerden çalgı konusunda büyük etkilenme olmuştur.³⁰

6. Mûsikînin Hükümü

İbn Haldûn, *Mukaddime*'de mûsikînin hükümü konusunda kapsamlı bir açıklama yapmaz. Yalnızca tegannî ile Kur'an okunması hakkındaki fikhî meselelerden bahsedip Hz. Peygamber devrinden örnekler verir. Buna göre, İmam Mâlik tegannî ile Kur'an okunmasını caiz görmemiş, İmam Şâfi ise buna cevaz vermiştir. Fakat burada tegannîden maksat, mûsikîdeki sanatlı melodiler değildir. Çünkü mûsikî ile tegannî etmenin kendisinin mahzurlu olduğu konusunda İbn Haldûn bir ihtilaf görmez.³¹

Ayrıca tegannî sanatı ile Kur'an uyuşmaz. Çünkü Kur'an kıraati tecvid kaidelerine bağlanmıştır. Harflerin uzatılması ve kısa okunması ile ilgili kaidelere uyulması tegannî etmeyi kısıtlar. Bu sebeple kıraat sırasında tegannî ile aralarında tercih yapmak gerekirse tecvid önceliklidir.³² Kur'an'ın bestelenememe sebebi de budur. Ayrıca Kur'an'ın gayesi güzel sesle okunması değil, ölümü ve ondan sonrasını hatırlamak üzere, huşû ve hudû ile dinlenmesi ve tefekkür edilmesidir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.), Ebû Mûsâ el-Eşârî'ye: "*Sana Dâvud'un (a.s.) mizmarından bir mizmar verilmiştir.*"³³ demesinden maksat mûsikî melodileri değildir. Bundan maksat sesteki güzellik, kıraattteki edâ, harflerin telaffuzlarındaki ve mahreçlerindeki açıklık-seçikliklerdir.³⁴

27 İbn Haldûn, *age.*, II, 992.

28 İbn Haldûn, *age.*, I, 658.

29 İbn Haldûn, *age.*, I, 662.

30 İbn Haldûn, *age.*, I, 660.

31 İbn Haldûn, *age.*, II, 987.

32 İbn Haldûn, serbest melodilerin Kur'an'a uygulanmasının mümkün olmadığını kastediyor. Bunun da ihtilaf edilmeden caiz görülmediğini belirtiyor. Gerçekten de İslâm tarihinde hiçbir zaman böyle bir uygulama yapılmamıştır.

33 el-Buhârî, *Sahih-i Buhârî (Tahrir: Abdullah Feyzi Kocaer)*, Hüner Yayınları, Konya 2004, s. 676.

34 İbn Haldûn, *age.*, II, 988.

C. MÛSİKÎ TARİHİ

Mukaddime'de kısa bir şekilde Arap mûsikî tarihine dair bilgiler verilmiştir. Cahiliye dönemi, İslâm'dan sonra, Emeviler devri ve Abbâsiler devri mûsikîsi hakkında belirtilenleri şöyle tasnif edebiliriz:

1. İslâm'dan Önce Araplarda Mûsikî

İslâm'dan önce mûsikî, Arap olmayan devletlerde yaygındı. Özellikle İran hükümdarları mûsikîye ihtimam gösterirdi.³⁵ Araplarda başlangıçta şiir ön plandaydı ve bir şiir vücuda getirmek şeref sayılırdı. Araplar mûsikînin kıymetini idrak edememişlerdi. Bunun sebebi de bedâvet ve göçebelikti. Çünkü mûsikînin ileri seviyedeki toplumlarda ilerleyen bir sanat olduğu aşikârdır.³⁶

İslâm'dan önce Araplarda var olan mûsikî oldukça zayıftı. Deve çobanları, develerini sürerken ve boş vakitlerinde sahrada ve ıssız yerlerde tegannîde bulunmuşlar, sesleri ile terennüm etmişlerdi. Şiir terennüm etmeye "tegannî" denmekteydi. İslâm'dan sonra ise tehliil veya bir kıraat nev'ini terennüm edince buna da "tağbir" ismini verdiler. Ebû İshak Zec-cac³⁷, bu çeşit terennümlere bu ismin verilmesinin sebebi olarak; "Bâkî" manasına gelen "gâbir" yani ahiret ahvalini hatırlatmasını vurgulamıştır.³⁸

2. İslâm'dan Sonra Araplarda Mûsikî

Araplar ginâlarındaki nağmeler arasında ekseriya basit ve sade bir tenasüp vücuda getirmişler, buna da "sinâd" demişlerdir. Bununla raks edilir, def ve mizmarla söylenen marşlarla yürünürdü. Böylece neşelenirler ve düşünceli olma halleri hafiflerdi. Buna "hezec"³⁹ (hoş avaz ve terennüm) derlerdi. Bütün basit terennümler, iptidâî mahiyetteki mûsikî melodilerinden ibaret olup, eğitim görmeyen insan tabiatının onları hissetmesi ve sezgi ile kavraması da mümkündür.⁴⁰

İslâm'ın ilk döneminde darlık sebebiyle sade ve gösterişsiz yaşadılar. Böylece mûsikîye de çok itibar etmediler.⁴¹ Fakat sonra zenginlik artınca dünyaları değişti ve mûsikîye önem verilmeye başlandı. Bunda İran ve Bizans'tan gelen mugannîlerin katkısı da önemlidir. Bu mugannîler

35 İbn Haldûn, *age.*, II, 988-989.

36 İbn Haldûn, *age.*, II, 989.

37 Tam ismi İbrâhim bin Sırrî bin Sehl'dir. Camcılık yaptığı için Zec-cac lakabı verilmiştir. Nahv, tefsir ve lûgat alimidir. Bağdat'ta 923'te vefât etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Bekr b. Hallikân, *Vefâyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâu'z-Zemân (Tahkik: Muhammed Abdurrahman el-Mıraşî)*, Dâru İhyâc't-Terâse'l-Arabî, Beyrut 1997, I, 49.

38 İbn Haldûn, *age.*, II, 989-990.

39 Hezec, aynı zamanda Arap mûsikisinde bir usûl (ritim) ismidir.

40 İbn Haldûn, *age.*, II, 990.

41 İbn Haldûn, *age.*, II, 990.

ud, tanbur, erganûn ve mizmar çalıyolarlar ve bildikleri melodileri Arap şiirine aktarıyorlardı. İşte bu devirde Medine'de Naşid Fârisî, Tuveys ve Abdullah b. Cafer in kölesi Sâib Hâsır gibi sanatkarlar zuhur ettiler. Bunlar Arap şiirlerini bestelediler ve şöhretleri her tarafa yayıldı. Sonra İbn Süceyc ve onun emsalleri gibi kimseleri yetiştirdiler. Mûsikî sanatı, Abbâsiler zamanında İbrahim Mehdî, İbrahim Mevsilî, oğlu İshak ve onun oğlu Hammad elinde kemâl derecesine ulaşmıca kadar tedricen ilerledi. Abbâsiler zamanında Bağdat'ta mûsikî öyle ilerledi ki şöhreti zamanımıza kadar ulaştı.⁴²

Abbâsiler oyun ve eğlenceye özel bir ilgi duydular. Birtakım raks aletleri edindiler. Özel kıyafetler giyip, özel şarkı ve türküler bestelediler. Böylece özel bir mûsikî ve şiir türü ortaya çıktı. Birçok gösteri düzenlendi ve bu gibi gösteriler oyun, eğlence, düğün, ziyafet, bayram ve boş vakit geçirme zamanlarında icra edildi.⁴³

D. ÇALGILAR

İbn Haldûn, çalgıların müzikal nağmelerdeki ahenk ve cansız madde-lerden hâsıl olan diğer birtakım seslerin takti' edilmesiyle vücuda geldiklerini belirtir. Bunlar üflemeli ve vurmali olarak tasnif⁴⁴ edilir.⁴⁵

1. Üflemeli Çalgılar

a. Şebbâbe (Ney): Bu çalgı içi boş bir kamıştan yapılır ve kamışın üzerinde belirli delikler açılmak suretiyle üflenen nefesi düzgün (akortlu) ses haline getirir. Her iki eldeki tüm parmaklar bahsedilen delikler üzerine bilinen bir tarzda konularak icrâ edilir. Bu suretle onda mevcut olan sesler arasında belli nispetler ortaya çıkar. Aynı şekilde uygun olan nağme ile üflendiğinde kulakta bir haz meydana gelir. Bu hazın sebebi de bahsedilen armoni yani uyumdur.⁴⁶

b. Zulâmî: Bir çeşit mizmardır. Bu da kamış şeklinde olup ağaçtan yapılır. Ağacın iki tarafı yontulur. Ney gibi içi boş olsa da muntazam bir yuvarlaklığı yoktur. İki parçadan meydana gelir ve ney gibi üzerinde belirli sayıda delikler bulunur. Farklı olarak ucuna bir düdük takılarak üflenir. Ses bu vasıta ile çalgının içine girer ve nağmeleri keskin bir şekilde dışarı çıkarır. İcrâ, parmakların hareketi ile vuku bulur.⁴⁷

42 İbn Haldûn, *age.*, II, 990-991.

43 İbn Haldûn, *age.*, II, 991.

44 Esasen bu tasnife yaylı olanlar da eklenmelidir. Fakat İbn Haldûn bunları vurmali çalgılar içinde tasnif etmeyi tercih ediyor.

45 İbn Haldûn, *age.*, II, 983-984.

46 İbn Haldûn, *age.*, II, 984.

47 İbn Haldûn, *age.*, II, 984.

c. Bük (Trompet): Çağın en iyi çalgı aleti olduğu belirtilen bük (trompet)'in, uzunluğu bir arşın kadar olup, bakırdan imal edilir. Baştan sona gittikçe genişler. Son noktadaki açıklığı el ayası kadardır. Ucu kesik kalem gibi yamuktur. Ucuna takılan küçük bir düdük (dil) ile üflenir. Bu düdük nefesi çalgiya iletip kalın ve kaba bir ses çıkarmasına vesile olur. Bunda da belirli sayıda delikler bulunur. Bu deliklerden çıkan nağmeler parmakların hareketi ile değişir.⁴⁸

2. Vurmalı Çalgılar

Bunların hepsinin de içi boştur ve bir kısmı yarım küre gibidir. Örneğin; berbat ve rebab böyledir. Diğerleri ise yamuk dörtgen şeklindedir.⁴⁹

a. Kanun: Çalgının yüzeyine belli sayıda teller yerleştirilmiştir. Bu teller kanunun baş tarafına yerleştirilen oynak bir çiviye tutturulur. Bu çivinin çevrilmesi suretiyle ihtiyaç nispetinde tellerin gerilmesi veya gevşetilmesi temin edilir. Sonrasında teller ya mızrapla ya da kavisin iki ucu arasında ve tellerin üzerinden geçen diğer bir telle çalınır. Daha evvel bu tele mum veya kündür sürülür. Mızrap veya telin hafif bir suretle çalgı üzerindeki tellerden geçirilerek veya bir telden diğer tele nakledilerek seslerin ortaya çıkması sağlanır. Aynı zamanda sol elin parmakları bütün telli çalgılarda olduğu gibi tellerin uçlarına vurarak veya teli kaşıyarak bir ahenk meydana getirir. Bu suretle haz veren mütenasip sesler ortaya çıkar.⁵⁰

b. Dümbelek: Pirinçten imal edilir ve bir çomakla vurularak çalınır. Aynı şekilde çomaklar birbirine vurularak da çalınır.⁵¹

c. Kös: Büyük davuldur. İbn Haldûn, kösten bahsederken, Türklerin ordularında bu sazı bulundurmakta aşırıya gittiklerini ifade eder. Ayrıca bütün emir ve komutanların bunu edinmeleri mübah görülür ve buna "kûsât" (kös, mehter) denir.⁵²

SONUÇ

İbn Haldûn'un *Mukaddime*'si, insan toplumu ve ona arız olan halleri konu edinen sosyo-kültürel bir eserdir. Mûsikî ve diğer ilimler hakkındaki bilgiler de bu bakış açısıyla incelenmiştir. Dolayısıyla *Mukaddime*'de edvar eserlerinde alışık olduğumuzdan farklı bir anlatım söz konusudur. İbn Haldûn bir mûsikî nazariyatçısı değildir. Bu sebeple de eserinde mûsikî hakkında teknik bilgiler bulunmamaktadır.

48 İbn Haldûn, *age.*, II, 984.

49 İbn Haldûn, *age.*, II, 984.

50 İbn Haldûn, *age.*, II, 984-985.

51 İbn Haldûn, *age.*, II, 985.

52 İbn Haldûn, *age.*, I, 662.

Makamlara göre usûl vurmanın çok mühim olduğundan bahsedilse de usûllerin isimleri ve vuruş şekilleri hakkında *Mukaddime*'de bilgiye rastlanmaz. Aynı şekilde makam isimleri de bulunmaz.

Sanatların gelişmesi için temel şart, toplumun zaruri ihtiyaçlarını karşılamış olmasıdır. Bu gerçeğe vurgu yapan İbn Haldûn, sanatların gelişmesi için ayrıca devlet desteğinin gerekli olduğunu vurgular. Devlet desteğinin maddi imkânlar sağlamasından yola çıkılarak ifade edilen bu görüşün, günümüzde belirtilen sanatın sanat olabilmesi için karşılık beklenmemesi gerektiği görüşüyle çeliştiği açıktır. Fakat bir sosyolog olarak İbn Haldûn'un yaptığı bu çıkarımın da toplumda yabana atılmadığı söylenebilir. Çünkü verilen desteğin insanları teşvik etmesi ve insanın menfaate karşı olan meyli inkâr edilemez.

İbn Haldûn, ses sanatı olarak tarif ettiği mûsikînin, insan üzerindeki tabiatını değerlendirirken onu iki kategoriye ayırır. Oldukça orijinal olduğunu düşündüğümüz bu görüşe göre mûsikî sanatı yalnızca icradan ibaret değildir. Beste yapmak da mûsikî ile ilgili bir kabiliyettir. İyi bir icracının iyi bir bestekâr olması beklenmeyeceği gibi, iyi bir bestekârın da iyi bir icracı olması beklenemez. Bazen her ikisi de bulunurken bazen de ikisi de bir insanda bulunmayabilir.

Mukaddime'de mûsikînin canlılar üzerindeki tesiri önemli bir mevzudur. Bu tesir sayesinde sıradan insanların bile canlarını feda edecek kadar etkilendiği konusu vurgulanır. Öyle ki mûsikî, yalnızca insanları etkilemekle kalmaz, hayvanlara da tesir etmesiyle onların da ruhlarında lezzet hâsıl olmasına sebep olur.

Kanaatimizce eksik kalan bir konu; mûsikînin hükmüdür. İbn Haldûn gibi bir İslâm âliminin bu konuda net cümleler kurması daha güzel olabilirdi. Bu konuda hadislerden örnekler verilip yalnızca Kur'an'ın tegannî ile okunmasının caiz olduğu vurgulanır. Hâlbuki yukarıda bahsi geçtiği gibi mûsikînin sanatlar arasındaki yeri, onun insana verdiği lezzet, ancak gelişmiş medeniyetlerde bulunacak kadar elit olması ve çalgılar hakkında bu kadar açıklama yapması, bu konuda menfi bir tavır takınmadığının göstergesidir.

Bir başka husus ise, eserde çalgılar tasnif edilirken isimleri zikredildiği halde yaylı çalgıların ayrı bir başlık halinde açıklanmamasıdır. *Mukaddime*'de yalnızca üfleli çalgılar ve vurmali çalgılar tasnif edilmiştir. Kanaatimizce İbn Haldûn yaylı çalgıları da gövdelerinin benzerliği sebebiyle vurmali çalgılar olarak düşünmüş olabilir.

KAYNAKÇA

- el-Buhârî, *Sahîh-i Buhârî (Tahrîc: Abdullah Feyzi Kocaer)*, Hüner Yayınları, Konya 2004.
- Develioğlu, Ferit, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1983, C. II, III.
- Ebû Bekr b. Hallikân, *Vefâyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâu'z-Zemân (Tahkik: Muhammed Abdurrahman el-Mûraşî)*, Dâru İhyâe't-Terâse'l-Arabî, Beyrut 1997, C. I.
- Henry George Farmer, *A History of Arabian Music to The XIIIth Century*, Burleigh Press, Londra 1929.
- Görgün, Tahsin, "İbn Haldûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XIX. İbn Haldûn, *Mukaddime (Haz. Süleyman Uludağ)*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982, C. I-II.
- Mardin, Şerif, "İbn Haldûn", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sa. 15, 2006.
- Özcan, Nuri, *Türk Din Musikisi Ders Notları*, MÜİF Basılmamış Ders Notları, İstanbul 2001.
- Selanik, Cavidan, *Mûzik Sanatının Tarihsel Serüveni*, Doruk Yayıncılık, Ankara 1996.
- Turabi, Ahmet Hakkı, "İlk Dönem İslâm Dünyasında Mûsikî Çalışmalarına Bir Bakış", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sa. 13-14-15, İstanbul 1997, s. 225-248.
- Uludağ, Süleyman, "İbn Haldûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, XIX, 538-543.
- Uygun, Mehmet Nuri, *Saflıyyüddîn Urmevi ve Kitâbü'l-Edvâr'ı*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 1999.
- Üçok, Bahriye, "İslâm'da Mûsikî Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1967, C. XIV.
- Yahşi, Turgut, *Mufaddal b. Seleme'nin Kitâbü'l-Melâhî ve Esmâihâ Adlı Eserinin İncelenmesi*, MÜSBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2013.

İŞLEVSELÇİLİK BAĞLAMINDA İBN HALDÛN'UN TOPLUM VE DİN ANLAYIŞI

Ercan ÇELİK*

Giriş

İbn Haldûn, İslâm düşünce tarihinde önemli fikirler beyan etmiş bir düşünürdür. Onun *Mukaddime* adlı eserine baktığımızda hemen hemen sosyal bilimlerin bir çok alanında fikir serdettiğini müşahede ederiz. Bundan dolayı İbn Haldûn, sosyal bilimler alanında önemli bir isimdir. O, hem döneminde hem de sonraki yüzyıllarda sosyal bilimler üzerinde derin tesirler bırakmış bir şahsiyettir. Onun kalıcı izler bıraktığı disiplinlerin başında sosyoloji gelir. O, sosyal bilimlerin, özellikle de sosyolojinin, üzerinde en çok durduğu kişilerden birisidir¹. İbn Haldûn, toplumların oluş ve bozuluş gibi tabiat kanunlarına tâbi olduklarını açıkça ve ayrıntılı bir biçimde açıklayan ve dolayısıyla Müslüman toplumları tam olarak anlayabilmek için insanın ve genelde insan toplumunun hayati özelliklerinin tabii olarak anlaşılması gerektiğini gösteren ilk Müslüman düşünürdür² diyebiliriz. Bu yönüyle İbn Haldûn farklı bakış açılarıyla yeniden okunması gereken kaynak bir şahsiyettir.

A. İŞLEVSELÇİLİK

Bu tebliğimizde işlevselcilik bakış açısıyla İbn Haldûn'un toplum ve din algısını yakalamaya çalışacağız. İşlev terimi statü, mevki, meslek, iş ve uğraş manalarını ifade eder. Belli bir mevki işgal eden kişinin yükümlülüğü altında bulunan görevlere fonksiyon/işlev denir. Sosyal sistemin bütününe göre unsurlarının işleyiş biçimi onların işlevini yerine getirir. Buna göre sosyal fonksiyon, sosyal sistemin parçalarının, onun düzenli işleyişine yaptıkları katkı olmaktadır³.

İşlevsel anlayışa göre, bir kültürde her müessese, her fikir ve itikat muayyen bir göreve sahiptir. Tıpkı öteki sosyal müesseseler gibi dinin de toplum içerisinde belli bir işlevi vardır⁴. Bu çerçevede sosyolojinin kuru-

* Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

1 Sezgin Kızılcık, *Sosyoloji Tarihi 1* (İbn Haldûn, Machiavelli, Montesquieu ve Rousseau'nun Sosyal Teorileri), Anı Yayıncılık, Ankara, 2006, s. 67

2 Muhsin Mehdi, *İslâm Düşünce Tarihi (İbn Haldûn)*, Editör: M. M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991, C. 3, s. 186

3 Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s. 19-20

4 Günay, *age*, s. 136

cularından Saint-Simon toplumu bir bütün olarak tanımlamaktadır. Ona göre, “sağlıklı” bir toplum modeli, çeşitli parçaların bütünüle işlevsel bir uyum halinde var olduğu bir toplumdur⁵.

Modern işlevselciliğin en önemli simaları Auguste Comte, Herbert Spencer, Vilfredo Pareto, Emile Durkheim, B. Malinowski, Merton, Yinger gibi sosyologlardır⁶. Özgün bir metodoloji ve toplum teorisi olarak işlevselcilik, ilk önce Comte, Spencer ve Durkheim’in çalışmalarında, ikincisi, on dokuzuncu yüzyılın sonuyla yirminci yüzyılın başlarındaki antropolojide, bilhassa A. R. Radcliffe-Brown (1881-1955) ile Bronislaw Malinowski’nin (1884-1942) yazılarında ortaya çıkmıştır⁷. Radcliffe-Brown ve Malinowski, her ikisi de, başlıca kurumlarını anlamak ve üyelerinin neden böyle davrandıklarını açıklamak istiyorsak bir toplum veya kültürü bir bütün olarak çalışmamız gerektiğini iddia etmektedirler. Örneğin, bir toplumun dinsel inançları ve geleneklerini sadece içindeki diğer kurumlarla nasıl ilişkide olduklarını göstererek çözümlenebiliriz, çünkü bir toplumun farklı parçaları bir biriyle yakın ilişki içinde gelişir⁸ demektedirler.

İşlevselciliğin genel özellikleri şöyle belirtilebilir:

1. Toplamlar birer bütündür ve birbirleriyle ilintili parçalardan meydana gelen sistemlerdir. Her parçanın anlamı, yalnızca, sistem içinde özel bir işlevi yerine getirdiği, bütünüle ilişkisi içinde ortaya çıkar; bunun için toplum, birbirine bağımlı ve hepsi de genelde sistemin bütünlüşmesi ve uyarlanmasına katkıda bulunan öğelerden oluşur.
2. Sosyolojik bir kavram olarak Pareto’dan alınmış olan sistem kavramı, işlevselciliğin bütün türlerinin merkezinde yer almaktadır. Nitekim, işlevselciliği diğer bütüncül yaklaşımlardan ayıran özellik, parçaların bütünüle işlevsel ilişkisidir.
3. Toplumu meydana getiren tüm öğeler, bir sistem olarak toplumun ihtiyaçlarıyla ilintili özel işlevleri yerine getirmeleri ölçüsünde vazgeçilmez bir önem taşımaktadır.
4. Sistemin tüm parçalarının (alt sistemlerin) bütünlüşmesi asla koursuz olamaz. Kötü bütünlüşme öğelerine daima rastlanacaktır ve nitekim toplumsal denetim mekanizmalarının önemi buradan gelmektedir⁹.

5 Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akinhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s. 56

6 Ruth A. Wallace, Alison Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları –Klasik Geleneğin Geliştirilmesi-*, çev. Leyla Elburuz, M. Rami Ayas, Punto Yayıncılık, İzmir, 2004, s. 24; Günay, *age*, s. 136

7 Swingewood, *age*, s. 265

8 Anthony Giddens, *Sosyoloji*, Yayına Haz: Hüseyin Özel-Cemal Güzel, Ayraç Yayınları, Ankara, 2000, s. 593

9 Swingewood, *age*, s. 272-274

Kingsley Davis'e göre işlevselci çözümlemenin esası;

- a) Bir kurumun veya davranış şeklinin, toplumdaki oynadığı rolü veya işlevini ve diğer toplumsal özelliklerle olan ilişkisini incelemek,
- b) Bunu, esas olarak *toplumsal* açıdan açıklamaktır¹⁰. Toplumsal yapının bütün özellikleri ve toplumsal kurumların genel doğası ile ilgilendiği için, işlevselcilik, makro sosyolojiye odaklanmıştır. Toplumsal sistemlerin bu yol ile çözümlenmesinde işlevselciler başlıca üç öge üzerinde durmaktadırlar.
 1. Sistemin kısımlarının birbiri ile ilişkisi ve birbirlerine dayanır olması.
 2. Toplumsal sistemde bir organizmanın normal veya sağlıklı durumuna benzer, *normal* veya denge halinde bir durumun mevcut olması.
 3. Sistemin bütün kısımlarının, normal hale dönmek için, yeniden organize olması¹¹.

İşlevselcilik, durumları çözümleme ve açıklama ile ilgili bazı genel görüşleri sürme yerine, toplumların nasıl işlemekte olduğuna dair belirli önermeler sağlama iddiası, bir toplumun devam edebilmesi için bazı özelliklere sahip olması ve bütün toplumların da bu özellikleri içermesi gerektiği görüşüne dayanmaktadır. Örneğin, çoğu işlevselci kuramcı, dinin, bir topluluk için önemli olan bazı norm ve değerleri kazandırdığına ve böylece, toplumsal çözülme ve kişisel mutsuzluğa yol açan *kuralsızlık* (anomi) ile savaştığına inanır¹².

Toplumsal kurumların yalnızca özgül toplumsal ihtiyaçları karşılamak üzere var olduğu şeklindeki argümanından dolayı, sosyolojik işlevselciliğin gelişmesini en çok etkileyen kişi olarak genellikle Durkheim'in adı anılmıştır¹³. O, kurumlara işlevsel yaklaşır¹⁴ ve sosyolojik kuram oluşturma ve araştırma yapmaya ilişkin kendi dile getirişinde işlevsel çözümlenmeyi anahtar kavram olarak nitelendirir¹⁵. Ona göre, toplum, dengiyi korumak için çeşitli ögelerin devrede olduğu organik bir bütündür¹⁶. Aynı şekilde toplumsal yaşama doyurucu bir anlaşılabilirlik kazandırmak için, onun konusu olan fenomenlerin, toplumun kendi kendisiyle ve çevresiyle uyumlu kılacak biçimde, kendi aralarında nasıl işbirliği yaptıklarını göstermenin zorunlu olduğu ve toplumsal fenomenler hakkında, ele alınan olguyla toplumsal organizmanın genel gereksinimleri arasında

10 Wallace, Wolf, *age*, s. 21

11 Wallace, Wolf, *age*, s. 22-23

12 Wallace, Wolf, *age*, s. 63-64

13 Swingewood, *age*, s. 265

14 Swingewood, *age*, s. 266

15 Giddens, *age*, s. 593.

16 Swingewood, *age*, s. 133

uyum olup olmadığı ve bu uyumun neden ibaret olduğunun belirlenmesinin gerektiğini¹⁷ belirtir. Toplumsal fenomenlerin aynı koşullarda yeniden meydana gelirken gösterdikleri çarpıcı düzenlilik insanı şaşırtır¹⁸. İbn Haldûn da geçmişin geleceğe suyun suya benzemesinde daha çok benzediğini belirtirken aslında farklı zaman ve toplumlarda görülen toplumsal dinamiklerin benzerliğine bir vurgu yapmaktadır.

Toplumu, “birbirleri ile ilişkili kısımlar”dan oluşan bir *sistem* olarak gören¹⁹ işlevselcilik, modern sosyolojide genellikle Talcott Parsons’ın çalışmalarıyla birlikte kullanılmasına rağmen, toplumların incelenmesinde işlevsel temelde bir açıklama yapılması hayli uzun bir geleneğe dayanır. Talcott Parsons orijinal olarak Durkheim ve Comte’un öncülüğünü yaptığı işlevselciliğin gelişimine katkıda bulundu. İşlevsel bakış açısına göre toplumun çeşitli parçaları ve kurumlarının, söz konusu topluma zaman içinde süreklilik kazandırmak için nasıl birleştiklerine bakılmalıdır²⁰. İşlevselcilikle en yakından ilişkilendirilen kişi, sık sık biyolojiyle benzerlikler kurduğu için, sosyolojinin kurucularından Emile Durkheim’dir. Durkheim’in kurduğu bu benzerliklerden en çok bilineni, tıpkı beden her uzvunun birbirinin ve bir bütün olarak bedenin çalışmasını sağlaması gibi, toplumun organik bir bütün olarak görüldüğü, bütünün her parçasının birbirinin devamını sağladığı organik analogidir. İbn Haldûn, Durkheim’den asırlar önce toplumu özellikle de devleti biyolojinin kavramları ile açıklamıştır.

İşlevselcilik, toplumsal kurumları yerine getirdikleri fonksiyonlarına göre inceleyen yaklaşım tarzına denir. Özellikle çağdaş sosyolojideki işlevselcilik, biyolojik doğal sistem modellerinden etkilenmiştir²¹. İşlevselciliği muhafazakar bir sosyolojik teori sayma eğiliminin kaynağı, büyük ölçüde, bütünleşmeye duyduğu temel ilgisi ve toplumun bir insan organizmasına benzetmesidir²². Bir toplumsal pratik veya kurumun işlevini incelemek, bu pratik veya kurumun bir bütün olarak o toplumun devamlılığına katkısını çözümlenektir. Bunu anlamamanın en iyi yolu insan bedeniyle benzerlik kurmaktır; bu Comte, Durkheim ve bir çok işlevselci yazarın yaptığı bir karşılaştırmadır. Kalp gibi bir organın çalışmak için bedenin diğer parçalarıyla nasıl ilişkide olduğunu göstermemiz gerekir.

17 Emile Durkheim, *Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları*, çev. Cemal Bali Akal, Engin Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 107-109

18 Durkheim, *age*, s. 107

19 Wallace, Wolf, *age*, s. 57

20 Giddens, *age*, s. 592

21 Sezgin Kızılçelik, Yaşar Erjem, *Açıklamalı Sosyoloji Terimler Sözlüğü*, Göksu Matbaası, Kon-ya, 1992, s. 171-172

22 Swingewood, *age*, s. 268

Kalp, bedendeki kanı pompalayarak organizmanın yaşamının sürdürülmesinde hayati bir rol oynar. Benzer biçimde, toplumsal bir unsurun işlevini çözümlmek bir toplumun devam eden varoluşunda oynadığı rolü göstermek anlamına gelir. Örneğin, Durkheim'e göre, din insanların çekirdek toplumsal değerlere bağlanmasını sağlar, böylece toplumsal bağlanmışlığın devamına katkıda bulunur²³.

İbn Haldûn'da toplumsal olayları izaha çalışırken biyolojinin bakış açısıyla hareket eder. Öncelikle insanın bir kemal yaşı olduğunu belirtir ve toplumlarında aynı karakteri gösterdiğini ifade eder. Çünkü onunda bir gayesi vardır ve onun ötesinde artış gösteremez. Bir süre sonra duraklar ve bundan sonra bozulmaya yüz tutar. Umrânın gayesi ve hedefi, hadaret ve refahtır. Gayesine ulaşan umrân aynen canlıların tabii ömürlerinde olduğu gibi bozulma haline dönüşür ve ihtiyarlamaya başlar²⁴.

İbn Haldûn, toplumu ele alış tarzıyla, toplumdaki parçaları bütünlü ve birbirleriyle ilişkilendiren, zıtlık, çelişki ve değişimi görmezlikten gelen, değerler ve normlara önem veren, bütünlüşmeyi ve düzeni sağlayanın ortak değerler sistemi olduğunu vurgulayan işlevselci teori içerisinde değerlendirilmiştir. Bunun nedeni, işlevselciliğin kurucularından Durkheim ile İbn Haldûn arasında kurulan benzerliklerdir. İşlevselcilere göre, İbn Haldûn tıpkı Durkheim gibi, sosyal bağlılık, yani asabiyyet teorisinin mimarıdır²⁵.

B. TOPLUMSAL İŞBÖLÜMÜ VE İBN HALDÛN

Yardımlaşma, sosyal hayatın doğasında vardır. İnsanlar gereksinimlerini gidermek ve yardımlaşmak zorunda oldukları için işbölümü kaçınılmazdır²⁶. Çünkü umrânın doğasında yardımlaşma vardır²⁷. Birlikte yaşamının sebebi, geçim yollarını temin ederken insanların tabiatları gereği birbirlerine yardım etmeleridir²⁸. İnsanlar için yaşamak ve var olmak, zaruri ihtiyaçlarını ve gıdalarını temin etmek üzere bir araya gelmeleri ve birbirleriyle yardımlaşmaları sayesinde mümkündür²⁹. Hiç şüphe yok ki, maslahat gereği insanların birbirleriyle yardımlaşmaları olmadan insanın mevcudiyeti ve bekası gerçekleşmez. Çünkü insan yardımlaşma olmadan tek başına var olamaz. İbn Haldûn tek başına bir insanın varlığı

23 Giddens, *age*, s. 593

24 İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1988, C. 2, s. 866-6-871

25 Kızılçelik, *age*, s. 42

26 Kızılçelik, *age*, s. 42

27 İbn Haldûn, *age*, C. 2, s. 886

28 İbn Haldûn, *age*, C. 1, s. 265-415

29 İbn Haldûn, *age*, C. 1, s. 537

ğının farz edilmesi durumunda bile bu varlığın insan açısından kâmil bir varlık olamayacağını belirtir³⁰.

Organik dayanışmanın temeli iş bölümü ve toplumsal farklılaşmadır³¹. İbn Haldûn ile Durkheim arasındaki en büyük benzerlik, işbölümü konusundaki görüşleridir. İbn Haldûn ve Durkheim, çeşitlilik gösteren ve oldukça fazla olan insan ihtiyaçlarının karşılanmasının ancak iş bölümüyle mümkün olabileceğini ileri sürmüşlerdir. İbn Haldûn'a göre, insanlar geçimlerini diğer insanlarla bir araya toplanmak ve yardımlaşmak suretiyle sağlayabilirler. Onun bu tespiti, Durkheim sosyolojisi açısından önemlidir³². İbn Haldûn, insan için toplumun zorunlu olduğunu³³ belirtirken, Allah'ın insanları gıdaya muhtaç yarattığını, bu hususta ona kısmi bir güç verdiğini ve bu gücün insanın ihtiyaçlarını tek başına karşılamaya yeterli olmadığını, bu ihtiyaçlardan asgarisi için dahi diğer insanlara muhtaç olduğunu belirtir ve işbölümünü insan için zorunlu görür³⁴.

Malum ve sabit bir şeydir ki, hiçbir insan maişeti itibarıyla ihtiyaç duyduğu şeyleri teminde bağımsız değildir. Umrânları cihetinden tüm insanlar bu hususta birbirlerine yardımcı olurlar. İnsanlardan bir grubun, birbirine yardım etmek suretiyle elde ettikleri ihtiyaç maddeleri, üretime katılanların sayısından kat kat fazla insanın zorunlu ihtiyacını karşılar. Bir kimse, mesela buğdaydan kendisine yetecek kadar miktarı bağımsız olarak ve tek başına elde edemez. Ama kimi demirci, kimi marangoz, kimi sığır bakan, tarla süren, başakları hasat eden ve çiftçiliğin diğer külfetlerini üstlenen altı veya on kişi, aynı şeyi elde etmeye koyulup, bu işleri aralarında bölüştüler mi veya bunun için bir araya geldiler mi, onların çalışması ile, bahis konusu miktardaki ürün elde edilir. Şüphesiz ki, bu durumda elde edilen ürün, üretime katılanlardan çok daha fazlasına yeterli gelir³⁵ diyerek İbn Haldûn insanların yaşamlarını idame ettirmek için yardımlaşma ve aralarında işbölümü yapmalarının gerekliliğini vurgular.

Mukaddime'de ortaya koyduğu düşüncelerden yola çıkarak, İbn Haldûn'un işbirliği ilkesini benimsediği açıkça anlaşılmaktadır. Toplum planında, işbirliği, dayanışma ve yardımlaşma ilkelerine o kadar büyük bir önem vermektedir ki, insanların iktisadi faaliyette bulunmasını, yani birbirleri için üretmesinin bir hikmeti, onları işbirliğine yöneltmek, aralarında dayanışmaya zorlamak olduğunu ifade eder. Allah'ın insanı, hayatını sürdürebilmesi için birçok şeye muhtaç olarak ve çevresindeki

30 İbn Haldûn, *age*, C. 2, s. 918

31 Swingwood, *age*, s. 141

32 Kızılçelik, *age*, s. 83

33 İbn Haldûn, *age*, C. 1, s. 739

34 İbn Haldûn, *age*, C. 1, s. 271

35 İbn Haldûn, *age*, C. 2, s. 842

şeylerden ancak onları bir üretim işleminden geçirdikten sonra yararlanacak şekilde yaratmış olması, insanları bir araya gelerek belli üretim dallarında, zanaatlarda iş bölümüne gitmeye zorlamak, böylece toplumlar halinde ve işbirliği, yardımlaşma ve dayanışma içinde yeryüzünü imar etmeye yöneltmek içindir³⁶.

İbn Haldûn yardımlaşmayı geçim yollarının temin edilmesi noktasında zorunlu olarak gördüğü gibi, insanın kendisini savunma ve koruması açısından da zorunlu görür. Bu konuda şöyle demektedir: Bir tek kişinin kudreti, yabani hayvanlardan, özellikle bunların yırtıcı olanlarından bir tanesinin kudretine karşı gelemmez. İnsan, genellikle tek başına kendini müdafaa edemez. Savunma için hazırlanmış olan aletleri kullanmaya da (tek başına) gücü yetmez. Şu halde bütün bu hususlarda, diğer kişilerle yardımlaşması mutlaka lazımdır. Bu yardımlaşma olmadığı sürece kendisi için erzak ve gıda hasıl olmadığı gibi, hayatı da tam ve düzgün olmaz. Çünkü Allah onu bu şekilde yaratmıştır. Tek başına yaşayan kimse, silahı olmadığı için kendisini savunamaz. Böylece ömrünü yaşayamadan helak olur³⁷. Dolayısıyla insan hem temel ihtiyaçlarını, yiyecek ve gıdasını temin etmek için, hem de kendisini tehlikelere karşı korumak için yardımlaşmaya, kendi arasında işbölümüne ihtiyaç duyar.

İnsan ancak toplum içerisinde ve toplumsal olarak var olur. Toplumsallık zorunlu biçimde sadece insan toplumunda bulunan bir dizi oluşumu da ortaya çıkarır. İnsan bir taraftan beslenmek ve korunmak için gerekli olan şeyleri temin etmek, bir taraftan da hayatini sürdürmek için canını ve elinde bulunan şeyleri muhafaza etmek zorundadır. Bu zaruretler ancak bir toplum içerisinde ve dayanışma sayesinde karşılanabilir. Dolayısıyla insanın var oluşu toplumun varlığına bağlıdır³⁸. Şu halde insan için toplum halinde yaşamak zarûridir. İbn Haldûn bu hususu insanî varlığın korunması, dünyanın mamur edilmesi ve nihayetinde Allah'ın insanı yeryüzünde halife kılmasının bir gereği olarak görür³⁹.

İnsanın toplumsal bir varlık oluşu İbn Haldûn'un düşüncesinin temel yapı taşıdır. Bunu, *umrân* olarak isimlendirdiği ve filozofların medeniyet dediği şeyin aslı olarak görür⁴⁰. İbn Haldûn insanın en temel hayati fonksiyonlarını yerine getirebilmesi için insanın birbirine muhtaç olmasını toplum halinde yaşamının temeli olarak görür.

36 İbrahim Erol Kozak, *İnsan Toplum İktisat -İbn Haldûn'dan Yola Çıkılarak Çok Yönlü Bir Tahlil Denemesi-*, Değişim Yayınları, Adapazarı, 1999, s. 151-152

37 İbn Haldûn, *age*, C. 1, s. 271-273

38 *DİA*, C. 19, s. 544

39 İbn Haldûn, *age*, C. 1, s. 273

40 İbn Haldûn, *age*, C. 1, s. 739

İbn Haldûn'a göre toplum, insanların yalnız belli mekanda bir arada yaşamaları değil, aynı zamanda bir düzen içerisinde yaşamalarıdır. İnsanların kendilerini ve ellerinde bulunanı savunabilmeleri ve kendileriyle birlikte diğerlerini de gözetmeleri bu düzenin esasını teşkil eder. Bu gözetmeyi herkes aynı güçte yapamayacağı için aralarından birinin bunu diğerleri adına yapması gerekmektedir. Bu durum toplum içinden bir otoritenin ortaya çıkmasını zorunlu kılmaktadır⁴¹. İnsanların üzerinde otorite sahibi olmadan bir toplumsal yapının varlığını zor görür, toplumun kaosa düşeceğini iddia eder. Otoriteyi sağlayan toplumlara baktığımızda gayri müslim toplumların da toplum ve devlet düzenini sağlayabildiklerini dolayısıyla dinî yapılardan çok, toplumu düzen içinde yürütebilecek bir otoritenin varlığını elzem görür⁴². Çünkü beşerin tabiatında, bir vâzın (ve yasaklayıcının) mevcudiyetini gerektiren saldırganlık vardır. Dolayısıyla ya şer'î veya mülkî bir siyasetin tayin ve tatbikine ihtiyaç⁴³ olduğunu dile getirir. İnsanlar arasında yardımlaşmanın gerekliliğini vurgularken, insanların birbirlerinin maslahatlarını bilemeyeceklerini, insanî zaafların devreye girip birbirleri ile yardımlaşmaktan kaçınabileceklerini dolayısıyla insanları buna icbar edecek bir otoritenin varlığının gerekli olduğunu⁴⁴ belirtir.

C. TOPLUMSAL İŞLEVLERİ AÇISINDAN ASABIYET

İşlevselcilik bağlamında İbn Haldûn'un asabiyyet teorisi önemli konulardan birisidir. İbn Haldûn'a göre, insanlar arasında biyolojik bağların bulunduğu toplumlarda güçlü bir asabiyyet vardır. Asabiyyet bağı sayesinde toplumda birleşme ve bütünleşme sağlanır. Asabiyyet, insanları bir arada tutan önemli bir sosyal bağıdır. Onlar arasında birlik, dayanışma ve yardımlaşmayı temin eder. Böylece, toplumda asabiyyet, yani ortaklaşa düşünme, hareket etme, ortak değerler ve normlar sayesinde uyum ve düzen sağlanır. Benzer bir şekilde, Durkheim da mekanik dayanışmanın, yani kişilerin birbirlerine benzediği yapılarda uyumun sağlanması noktasında dayanışmanın (asabiyyet) önemli rol oynadığını vurgulamış, özellikle de İbn Haldûn gibi, bireylerin akrabalık bağlarıyla birbirlerine bağlı olduğu topluluklarda grup dayanışmasının güçlü olduğunu belirtmiştir⁴⁵.

Bu grup dayanışması nesep yoluyla olduğu gibi, sıhriyet yoluyla da olur. Çünkü beşer tabiatında kaynaşma ve birleşme yönünde bir temayül

41 *DİA*, C. 19, s. 544

42 İbn Haldûn, *age*, C. 1, s. 274-275

43 İbn Haldûn, *age*, C. 2, s. 885

44 İbn Haldûn, *age*, s. 919

45 Kızılçelik, *age*, s. 83

mevcuttur. Ancak bu kaynaşma ve birleşmenin kuvveti nesep yoluyla olandan daha azdır. Şehir sakinlerinin çoğu sıhriyet ile birbirleriyle kaynaşmışlardır. Bu suretle birbirlerine o derece bağlanırlar ki, yekdiğerinin eti kemiği ve hısım akrabası olan çeşitli zümreler meydana getirirler⁴⁶. Asabiyyet ister nesep ister hısmılık yoluyla oluşsun, toplumların meydana gelmesinde önemli bir etkindir.

Kozak İbn Haldûn'un toplumsal işbölümü ve dayanışmaya verdiği önemi belirtirken, bir soyun, kabilenin veya bir değer inancının toplumdaki fertlerince gönülden benimsenmesi ve bu değerlere bir saldırı halinde tereddütsüz ve şiddetle karşı konulması olarak tarif ettiği asabiyyetin bu hususta gerekli bir unsur olduğunu⁴⁷ ifade etmektedir. Böylece asabiyyet toplumun birlik ve bütünlüğünü sağlaması açısından önemli bir işlev görmektedir.

İbn Haldûn'un düşüncesinde toplumsal hareketliliğin en önemli etkeni olan ve savunma ve hayatı idame ettirme ihtiyaçlarının bileşimi ve bir sosyal dayanışma olan asabiyyet, grubu bir arada tutmak, bir yöneticiye olan ihtiyacı meydana getirmek, başka gruplarla çatışmaya yol açmak, başkaları karşısında üstünlüğü sağlayan fetih gücünü husule getirmek gibi işlevler görmektedir⁴⁸. Asabiyyeti kolektif bir eylem olarak tanımlayan Ümit Hassan ise asabiyyetin işlevinin iki planda ortaya çıktığını ifade eder. Asabiyyet ister nesep ister sebep'e dayansın, önce, belirli bir topluluk içinde birlik ve aksiyon yaratmak; ikinci olarak, diğer çatışan asabiyyetleri bütün ve kuvvetli bir topluluk haline dönüştürmek⁴⁹ olduğunu ifade etmektedir.

İbn Haldûn koruma, savunma ve hak aramanın ancak asabiyyetle mümkün olduğunu söyler. Yapılması için bir araya gelinen her toplu faaliyette asabiyyet zorunludur⁵⁰. Bundan dolayı asabiyyet, dış ve iç düşman tehdidi karşısından, toplumu oluşturan bireyler arasında dayanışma meydana getirmek ve ortak bir ruh oluşturmak⁵¹ gibi hayati bir işlev görmektedir.

Dışarıdan gelecek tehlikelere karşı asabiyyet zorunlu olduğu gibi, toplumun kendi iç düzeni, kaos ve kargaşanın engellenmesi açısından da asabiyyet gereklidir. Çünkü insanlar bir topluluk meydana getirdikleri zaman, bu durum onları kendi aralarında muameleye ve birbirlerinin

46 İbn Haldûn, *age*, C. 2, s. 887

47 Kozak, *age*, s. 152

48 Mehdi, *age*, s. 185

49 Ümit Hassan, *İbn Haldûn'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998, s. 242

50 İbn Haldûn, *age*, C. 1, s. 450

51 Kızılçelik, *age*, s. 35

ihtiyaçlarını gidermeye, dolayısıyla da her birinin ihtiyaç duyduğu şeyi el uzatmaya ve muhtaç olduğu şeyi diğer birinin elinden çekip olmaya sevk eder. Böyle bir durumda da insanlar, tecavüzlerin önüne geçmek için kendi aralarında otorite sahibi birisine ihtiyaç duyar. Bu otorite sahibi de zorunlu olarak asabiyyete dayanmalıdır⁵². Böylece asabiyyet toplumun birlik ve bütünlük içinde hayatiyetini devam ettirmesini sağlar. İbn Haldûn toplumun sağlıklı bir tarzda oluşabilmesi ve kaostan uzak bir şekilde devam edebilmesi için din vb. etkenlerden çok asabiyyetin zaruri olduğu görüşündedir. Bu noktada dinsiz toplulukların veya gayri müslimlerin toplumsal yapılar oluşturabildiklerini, dinin bu hususta elzem oluşunu kabul ettiğimizde bunun mümkün olmaması gerektiği⁵³ görüşündedir. Toplumun oluşması ve devam edebilmesi için asabiyyet dinden öncelikli bir konumda bulunmaktadır.

Asabiyyetin önemli fonksiyonlarından birisi nihai noktada İbn Haldûn'un mülk diye tanımladığı devlete ulaşmaktır⁵⁴. Diğer taraftan dinî işlerde, dinî kanunlarda, halkın sevk edilmesi ve mükellef tutulması gereken bütün işlerde asabiyyetin olması zorunludur. İbn Haldûn Müslüman toplumda Allah'ın emirlerinin yerine getirilebilmesi için de asabiyyetin gerekli olduğu görüşündedir⁵⁵. Neticede dinî hayatın sağlıklı bir şekilde yaşanabilmesi noktasında asabiyyete önemli görevler düşmektedir. İbn Haldûn asabiyyeti şerî maksat ve hükümlerin bir teminatı olarak görür⁵⁶ ve asabiyyetin geçersiz olması durumunda dinî hükümlerinde geçersiz olacağını ifade eder. Çünkü asabiyyet olmadan bu hükümlerin tam olarak uygulamaya konmasının mümkün olamayacağını belirtir⁵⁷. Toplumsal düzeyde dinî hayatın sağlıklı bir şekilde yaşanabilmesi için de asabiyyetin işlevselliğine ihtiyaç duyulur.

Neticede asabiyyetin insanlar arasında birlikteliği, kaynaşmayı ve yardımlaşmayı sağlaması, bir tutkal, bir yapıştırıcı gibi fertleri birbirine bağlaması onun en önemli işlevlerindedir. Tıpkı taşları birbirine yapıştıran bir alçı, bir beton gibi asabiyyet de toplumun fertlerini birbirine bağlar⁵⁸.

D. İŞLEVSEL AÇIDAN İBN HALDÛN'DA DİN

İbn Haldûn'un esas inceleme ve araştırma konusu din değil, umrândır. "Biz mülk ve saltanatın işlevleri ve mertebeleri üzerinde umrânın tabiatı

52 İbn Haldûn, *age*, C. 1, s. 537

53 İbn Haldûn, *age*, C. 1, s. 274-275

54 İbn Haldûn, *age*, C. 1, s. 499

55 İbn Haldûn, *age*, C. 1, s. 566-776

56 İbn Haldûn, *age*, C. 1, s. 586

57 İbn Haldûn, *age*, C. 1, s. 568

58 Süleyman Uludağ, *İbn Haldûn, Hayatı, Eserleri, Fikirleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, s. 75

ve insan varlığının gereği olarak duruyoruz. Bunlara ait şer'î hükümler üzerinde durmak eserimizin amacı değildir diyen İbn Haldûn, din konusu üzerinde de aynı anlayışla durur. O, dini bir umrân olayı, sosyal bir kurum, insana özgü bir değer olarak görür⁵⁹. Dinî meseleleri ele alırken, gerçekçi ve maddi temeller üzerinde durur⁶⁰.

İbn Haldûn, *Mukaddime*'de dinî konulara ayrı bir bölüm ayırmaz. Umrân'ı açıklarken bir umrân olayı olarak dinî konulara temas eder. Çünkü İbn Haldûn ideal olanı değil, reel olanı inceler. Olması lazım gelen üzerinde değil, olan üzerinde durur. Esas itibarıyla din insanlara bir amaç bir hedef gösterir. Başka bir deyişle din ve ahlak olması lazım gelen üzerinde durduğundan dolayı, İbn Haldûn'un doğrudan incelediği konular arasında yer almaz⁶¹. Fakat dini ve dinsel kurumları toplumsal yapılar için gerekli görür. İbn Haldûn insanın umrân hayatına yakın olması için dini elzem bulur. İnsanların dinî hayata uygun olarak kendilerini düzeltmeyip, heva ve heveslerine uygun davrandıkları sürece kötü huy-lara yakın olacaklarını belirtir.

İbn Haldûn toplum hayatının gerekliliğinden bahsederken dini zorunlu bir faktör olarak görmez. Toplumsal hayatın mümkün olması için dinin, peygamberlik müessesesinin zorunlu olduğunu iddia eden filozoflara karşı çıkmakta ve bu iddialarının herhangi bir dayanağının olmadığını ifade etmektedir. O halde İbn Haldûn'a göre din ve bununla alakalı olarak halifelik, peygamberlik konumu nedir? İbn Haldûn'a göre, din toplum hayatı için varlıkları zorunlu olan şeyler değil, sadece tarihte ortaya çıkmaları mümkün olan ve ortaya çıkmış olan⁶² toplumsal olgulardır.

Arslan; umrânda olup bitenler, olayların ortaya çıkışı, bunların birbirlerini belirleyişi, asabiyyetin, devletin, umrânın çözülüşü, bütün bunlarda herhangi bir din faktörü göz önüne alınmadan açıklanabilecek olaylardır. Kısaca İbn Haldûn, dinî unsur veya faktörü hesaba katmayan bir toplum ve devlet modeli çizmiştir⁶³. Hakikatte o, devletin yaşaması için dinî değerlerin var olmasını gerekli görür⁶⁴. İbn Haldûn toplumu ve toplumsal olayları din ile açıklama cihetine gitmez. Fakat yeri geldikçe umrândaki olaylarla din arasındaki organik ilişkiler üzerinde durur.

Mukaddime'deki görüşlerinden dolayı İbn Haldûn'u laik bir dünya görüşüne sahip olarak görmek isteyenler olmuştur. Fakat *Mukaddime*'de

59 Uludağ, *age*, s. 113

60 Hassan, *age*, s. 177

61 Uludağ, *age*, s. 114-115

62 Ahmet Arslan, *İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, s. 170

63 Arslan, *age*, s. 171

64 Hassan, *age*, s. 178

din ile devlet ayrımı hususunda herhangi bir görüş yoktur. Bilakis İbn Haldûn dini, toplumun iç bütünlüğünü sağlaması açısından Durkheim gibi gerekli görür. Çünkü Durkheim, güçlü bir ahlaki merkez olmayınca, toplumun anarşi ve yıkıma sürüklenip çökmesinden kaçınılamayacağı kanısındadır⁶⁵.

İbn Haldûn'a göre coğrafi ve iklimsel şartlar insanların bedenlerini, derisinin rengini, mizacını, karakter özelliklerini belirlediği gibi, onların dinleri üzerinde de belirleyicidir. Dinin diğer faktörler üzerinde belirleyici olmasından ziyade, iklim, coğrafi konum vb. unsurlar din üzerinde belirleyici olmaktadır. İnsanların beden yönünden en düzgün olanları ılıman iklimlerde yaşayanları olduğu gibi ahlak ve din yönünden en düzgün olanları da bu bölgelerde yaşar⁶⁶. Yine tüketim alışkanlıkları ile din arasındaki ilişki üzerinde durur ve zar zor geçinen insanlar veya şehirde yaşadığı halde riyazet hayatına uygun yaşayanların, müreffeh hayat yaşayanlara nazaran daha dindar olduklarını⁶⁷ ifade eder. Böylece coğrafi ve toplumsal şartların din üzerindeki etkileri üzerinde durur.

İbn Haldûn aynı zamanda asabiyyet din ilişkisi üzerinde durur. Eğer asabiyyet olmazsa peygamberlerin dine davetlerinin akim kalacağını, en azından çok da kolay olmayacağını belirtir. Dolayısıyla toplumun teşekkülünde dini, asabiyyet kadar zorunlu bir faktör olarak görmez. Bu hususta Hassan'da, asabiyyetin temel bir faktör olduğunu belirtmek için İbn Haldûn'un toplumlarda dinin rolünü önemseydiğini belirtir. İbn Haldûn dine gereken önemi vermesine rağmen, dini asabiyyet ile aynı düzeyde bir etken olarak görmez. Asabiyyet derinden işleyen ve üreten bir güçtür. Dinsel olaylar ve bunların doğuracağı etkiler asabiyyetsiz gerçekleşmez. İbn Haldûn, asabiyyetin dine oranla öncelik taşıdığını, dinin toplumsal kabul görmesinde asabiyyetin önemli bir rol oynadığını belirtir⁶⁸.

İbn Haldûn'da din sosyolojisinin başarılı örneklerini bulmak mümkündür. O, dini, toplumsal bir olay olarak ele almakta ve onun üzerine umrân ilminin koyduğu verileri uygulamaktadır. Böylece din, belli coğrafi şartlara sahip olan bölgelerde, belli toplumsal ve ekonomik yaşama tarzlarında ortaya çıkmakta⁶⁹ ve değişik tavırlar göstermektedir.

İbn Haldûn dini, özellikle İslâm dinini, müntesiplerinin kalbinde, vicdanında uyandırmakta olduğu duygular, heyecanlar olarak görmemekte, bilakis her dinin aynı zamanda teorik ve pratik bir yönünün bulundu-

65 Swingewood, *age*, s. 141

66 İbn Haldûn, *age*, C. 1, s. 387-388

67 İbn Haldûn, *age*, C. 1, s. 131-132

68 Hassan, *age*, s. 241

69 Arslan, *age*, s. 181-182

ğunu, kısaca çok karmaşık bir yapısı olduğunu bilmektedir. Dolayısıyla dinin toplumsal siyasi işlevine ağırlık vermekte ve dini bu açıdan ele almaya çalışmaktadır⁷⁰.

İbn Haldûn dini, toplumdaki yardımlaşma ve dayanışma noktasındaki işlevi dolayısıyla önemser. Çünkü insanların dünyaya meyli artarsa aralarında rekabet, ihtilaflar meydana gelir. Buna karşılık dine davet edilir ve Allah'a yönelirse rekabet ortadan kalkar, dayanışma artar neticede de devlet büyümüş olur⁷¹ demektedir. Böylece İbn Haldûn dini, toplumu bir arada tutan ve onun gelişmesini sağlayan bir yapı taşı olarak görür.

Diğer bir açıdan din asabiyyete güç katan bir unsur ve bir takviye kuvvet niteliğindedir. İbn Haldûn'a göre asabiyyetleri eşit olan toplumlar arasında onları bir adım öne çıkaracak ek bir güce ihtiyaç vardır, o da dindir. Böylece eşit asabiyyetlerden biri diğerine galebe çalar. İslâm'ın başlangıç dönemlerinde Arapların sayı ve donanım bakımından kendilerinden çok daha üstün durumda bulunan İranlıları Kadisiye'de, Bizanslıları Yermük'te mağlup etmeleri, aynı şekilde Mağrip'te Murabitler ve Muvahhidlerin kendilerine eşit hatta daha güçlü olan toplumlar karşısında bağımsızlıklarını elde etmelerini buna örnek⁷² gösterir. Böylece din insanları bir mefkure etrafında bir araya getirmekte ve kendilerini bir adım öne çıkarmaktadır.

İbn Haldûn dinin, insanlarda dahili ve vicdani bir müeyyide meydana getirdiğini ve böylece insanları birbirine karşı müdafaa etmeye ve korumaya sevk ettiğini belirtir. Dinin geri plana itilmesinin de aynı şekilde toplumun asabiyyetinin, birlik ve beraberliğinin bozulmasına neden olduğunu ifade eder. Bu hususu Araplar üzerinden izaha çalışır. Din Arapların riyasetlerini sağlamlaştırmış ve Arapların mülkü ve devleti büyümüştür. Hatta ibadet eden Müslümanları gören İranlı komutan Rüstem "Ömer ciğerimi yedi, köpeklere adab öğretmekte..." demekten kendini alamamıştır. Daha sonraki nesiller dini bir yana bırakınca asabiyyetlerini de kaybetmiş, eski konumlarına dönmüşlerdir⁷³. Dolayısıyla din toplumların yükseliş ve çöküşlerinde önemli bir etken olmuştur.

Sosyal organizasyon dediğimiz toplum hayatının oluşabilmesinde din önemli işlevler görmektedir. O, Arapların karakterleri icabı zor boyun eğen, katı, kibirli, sonu gelmeyen arzu ve istek sahibi olmaları sebebiyle rekabetçi olduklarını ve bir araya gelemediklerini belirtir. Fakat peygam-

70 Arslan, *age*, s. 184

71 İbn Haldûn, *age*, C. 1, s. 486

72 Uludağ, *age*, s. 97; Arslan, *age*, s. 180

73 İbn Haldûn, *age*, C. 1, s. 474

berliğe dayanan bir din vasıtasıyla kendilerinde dahili bir müeyyide, vicdanlarında vazgeçirici bir unsur meydana gelmekte, böylece kendilerinde mevcut bulunan kötü huylar izale olmakta, boyun eğmeleri kolaylaşmakta ve böylece sosyal organizasyonlarının oluştuğunu çünkü dinin bütün herkesi kuşattığını⁷⁴ ifade eder.

Bunlarla bağlantılı olarak İbn Haldûn peygamberlik ve hilafet konularına da değinir. Yukarıda izaha çalıştığımız gibi Arap vb. milletlerin toplumsal hayatlarının oluşabilmesi ve devletlerinin teşekkülü için, Allah'ın emirlerini ifaya sevk edecek, kendilerinde mevcut bulunan kötü huyları izale edecek ve iyi huylara yöneltecek, sözlerini birleştirecek olan peygamberlik müessesesini gerekli görür. Aynı bakış açısıyla hilafeti de Müslümanlar için elzem bulur. Çünkü hilafet Müslümanların dinî ve dünyevi tüm hallerinde tasarrufta bulunur ve aralarında şer'î ahkâmı umumi bir şekilde tatbik eder. Namaz, fetva, kaza, cihat ve hisbe gibi bütün dinî vazifeler hilafetin içinde mündemiçtir⁷⁵. İbn Haldûn dini ve hilafeti asabiyyet üzerinde yükselen bir olgu olarak görür. Asabiyyetin zaafa uğramasıyla hilafetinde zaafa uğrayacağı ve kendisinden beklenenleri yerine getiremeyeceğini belirtir. Hatta yaşadığı dönemde asabiyyetin zaafa uğramasıyla artık hilafetin şekli surette büründüğünü ve herhangi bir fonksiyonunun kalmadığını ifade eder.

İbn Haldûn, yönetici tabakanın halka uygulayacağı baskı ve keyfi yönetim karşısında da önceden belirlenmiş kanunlara ihtiyaç olduğunu belirtir. Mefruz (farz ve teşri kılınmış) kanunlar ifadesiyle dinî yaptırımları kastetmektedir. Çünkü yöneticinin, konumu gereği, insanları zora sokacağı, dolayısıyla insanlarda itaatın zorlaşacağı hatta kargaşa ve idamlara yol açan itaatsizliklerin doğacağını ifade eder⁷⁶. Bundan dolayı ya şer'î ya da mülki bir siyasete ihtiyaç vardır⁷⁷. Yönetici tabakayı dizginleyecek, halkı da onlara karşı itaata sevk edecek mefruz kanunların bulunması, toplumdaki kaos ve kargaşanın önüne geçecektir. Burada dinden neş'et eden kural ve kaidelerin, yönetici tabaka ile halk arasında denge unsuru, zulüm ve haksızlıkları önleyici bir görev ifa ettiğini görmekteyiz.

SONUÇ

İşlevselcilik, toplumu anlama ve tanımada önemli sosyolojik kuramlardan birisidir. İşlevselciler toplumu bir bütün olarak ele almış, toplumsal yapı ve kurumları yerine getirdikleri fonksiyonları ile analiz etmeye çalışmışlar ve toplumu canlı bir organizma olarak telakki etmişlerdir. İbn

74 İbn Haldûn, *age*, C. 1, s. 472

75 İbn Haldûn, *age*, C. 1, s. 596

76 İbn Haldûn, *age*, C. 1, s. 541

77 İbn Haldûn, *age*, C. 2, s. 885

Haldûn da işlevselciler gibi toplumu canlı bir organizma olarak düşünmüş, devletleri ve toplumu tahlil ederken bu bakış açısıyla hareket etmiştir. Yapmış olduğu tahlillerde topluma ve toplumsal olaylara bütüncül bir gözle bakmış, çözümlerinin hemen hemen tüm toplumlarda geçerli olduğunu iddia ederek toplumsal olayların genel doğası üzerinde durmuş ve işlevselcilikteki makro bakış açısına uygun analizler yapmıştır.

Toplumsal işbölümü ve yardımlaşma, işlevselcilikte temel argümanlardır. İbn Haldûn insanın fiziki ve toplumsal yapısı gereği hem zorunlu ihtiyaçlarını temin etmede hem de varlığını tehlikelere karşı korumada toplumsal yardımlaşmanın ve işbölümünün gerekliliğini savunur. Asabiyyeti de toplumdaki birliği ve bütünlüğü oluşturma ve devam ettirmedeki işlevselliği açısından ele alır. Aynı şekilde İbn Haldûn'a göre devletin kurulabilmesi ve dinî emirlerin ifası açısından asabiyyet toplumsal bir zorunluluktur.

İbn Haldûn toplumsal çözümler açısından önemli bir düşünürdür. Sosyolojinin henüz dillendirilmediği bir dönemde toplum, din ve bunların işlevleri hakkındaki fikirleri günümüz ilim dünyasında yeni bir bakış açısıyla okunabilmektedir. Bu yönüyle İbn Haldûn sosyolojide ve din sosyolojisinde müracaat edilen kişiler arasında yer almaktadır. Özellikle din kurumunu, toplumun iç düzeni ve ahengini sağlamadaki işlevleri açısından gerekli görür.

İbn Haldûn'a göre toplum yaşamı insan nevi için zaruridir ve bundan müstağni kalamaz. Toplum hayatının oluşabilmesi için de asabiyyet gereklidir. Bunu fıkıh usulü terimleriyle ifade edersek asabiyyeti zaruriyat babında görür. Toplumun sağlıklı ve sıhhatli bir şekilde devamı için ise dini, dinî kurumları haciiyyat mesabesinde görür. Bunun için din toplumun birlikteliği ve bütünlüğü noktasında önemli işlevler görmektedir.

KAYNAKÇA

- Ahmet Arslan; *İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.
- Alan Swingewood; *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akinhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.
- Anthony Giddens; *Sosyoloji*, Yayına Haz: Hüseyin Özel-Cemal Güzel, Ayraç Yayınları, Ankara, 2000.
- Diyanet İslâm Ansiklopedisi; *İbn Haldûn* maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999.
- Emile Durkheim; *Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları*, çev. Cemal Bali Akal, Engin Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- İbn Haldûn; *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1988.

- İbrahim Erol Kozak; *İnsan Toplum İktisat -İbn Haldûn'dan Yola Çıkılarak Çok Yönlü Bir Tahlil Denemesi-*, Değişim Yayınları, Adapazarı, 1999.
- Muhsin Mehdi; *İslâm Düşünce Tarihi (İbn Haldûn)*, Editör: M. M. ŞERİF, C. 3, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991.
- Ruth A. Wallace, Alison Wolf; *Çağdaş Sosyoloji Kuramları -Klasik Geleneğin Geliştirilmesi-*, çev. Leyla Elburuz, M. Rami Ayas, Punto Yayıncılık, İzmir, 2004.
- Sezgin Kızılcılık, Yaşar Erjem; *Açıklamalı Sosyoloji Terimler Sözlüğü*, Göksu Matbaası, Konya, 1992.
- Sezgin Kızılcılık; *Sosyoloji Tarihi 1 (İbn Haldûn, Machiavelli, Montesquieu ve Rousseau'un Sosyal Teorileri)*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2006.
- Süleyman Uludağ; *İbn Haldûn, Hayatı, Eserleri, Fikirleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993.
- Ümit Hassan; *İbn Haldûn'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998.
- Ünver Günay; *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998.

X. OTURUM

İSLÂM SİYASET TEORİSİ BAĞLAMINDA FÂRÂBÎ VE İBN HALDÛN

Fatih TOKTAŞ*

İslâm düşüncesinde siyaset, farklı açılardan ele alınmıştır. Kimi filozoflar siyaseti, felsefenin konusu olarak görmüşken diğer bazı düşünürler siyaseti ya hukukun ya da tarihin konusu olarak değerlendirmişlerdir. İlk İslâm siyaset filozofu olan Fârâbî'ye (ö. 339/950) göre siyaset, felsefenin sınırları içinde ele alınması gereken bir meseledir. İslâm düşüncesinde kendine özgü bir konumu olan İbn Haldûn'a (ö. 808/1406) göre ise siyaset, umrân ilminin sınırları içindedir. Bu tebliğin amacı, Fârâbî'nin 'metafizik ahlâka/değere' yaslanan siyaset kuramının İbn Haldûn tarafından adım adım 'metafizik ahlâktan/değerden' arındırılmasının yöntemi betimlemektir.

Daha çok bir tarih filozofu olarak İbn Haldûn, biri zâhiri ve diğeri bâtinî yön olmak üzere tarihi iki türe ayırmaktadır. Ona göre zâhiri tarih; eski zamanlarda kurulan devletlerin veya olayların haberlerinin toplanması ve aktarılmasından ibaret iken bâtinî anlamıyla tarih; olayları sebeplerine dayandırarak anlamak, olayların hakikatini araştırmaktır. İbn Haldûn, İslâm dünyasında kaleme alınan tarih eserlerinin çoğunun zahiri tarih anlayışı bağlamında şekillendirilmiş olduğunu esfle belirtmekte, bu eserlerde olayların sebeplerinin incelenmemiş olduğuna dikkat çekmektedir.¹ Filozofumuzun tarih literatürüne bu eleştirel yaklaşımı, batini yaklaşımı yöntem olarak benimseyen özgün bir tarih eseri kaleme almasına yol açmış gözükmektedir. Nitekim İbn Haldûn, eserinde umrânın ve medenileşmenin hallerini, insan topluluklarına arız olan hususları incelediğini belirtmektedir. Böylece İbn Haldûn, tarih ile umrân kavramlarını birarada ele alarak² yeni bir bilimi felsefi birikime miras bırakacaktır.

Her olayın bir tabiatı olduğuna dikkat çekerek İbn Haldûn, tarihe ilişkin bilgilerin doğru ya da yanlış olmasının bu tabiat bağlamında çözümlen-

* Doç. Dr., DEÜ İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi.

1 İbn Haldûn, *Mukaddime*, Dârü'ş-Şa'b, Kahire trsz., s. 7-8; *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 9. Baskı, İstanbul 2013, I/158, 160. (Bundan sonraki dipnotlarda ilkin sayfa numarasıyla Arapça metin ve daha sonra cilt ve sayfa numarasıyla çeviri verilecektir).

2 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 9; I/160-161.

nebileceğini ve böylelikle konusu beşeri umrân ve toplum olan bağımsız bir bilim kurulacağını belirtmektedir. Bu noktada düşünürümüz, bazı ilimlerle olan benzerlik ve benzemezliğini göstermek suretiyle sözünü edeceği yeni bilimin onun ne olduğuna dair bir izlenimi şöyle oluşturmaktadır:

Bu bilimin bazı meselelerini, ilim adamlarının kendi ilimleri ile ilgili delilleri arasında, dolaylı olarak (*bi'l-arad*) söz konusu ettiklerini görmekteyiz. Konu ve gayesi itibariyle bu meseleler, umrân ilminin meseleleri cinsindedir. Meselâ nübüvveti ispat konusunda hükemâ ve ulemâ şöyle der: 'İnsanlar, varlıklarını korumak ve sürdürmek için birbirleriyle yardımlaşmışlar. Onun için bu hususta, bir hakime ihtiyaç duyarlar.'³

Bu bağlamda İbn Haldûn'a göre umrân ilmi; ne hitabetin ne siyaset edebiyatının ve ne de siyaset felsefesinin sınırlarına girmeyen bir bilimdir: Hitabet, değildir; çünkü hitabet, insanların belli bir görüşe yöneltilmeleri veya bu görüşten uzaklaştırılmaları amacıyla yönelik olarak yapılan bir söylemdir.⁴ Benzer biçimde umrân ilmi, siyaset edebiyatı da değildir; İbnü'l-Mukaffa (ö. 142/760) ile Turtûşî'nin (ö. 525/1126) eserleri bağlamında İbn Haldûn, siyaset edebiyatını umrân ilminde kanıtlarıyla incelenen meselelerden delilsiz bir biçimde söz etmek suretiyle hitabet yöntemini kullanan siyaset nasihatler literatürü olarak değerlendirmektedir.⁵ Umrân ilminin, siyaset felsefesinden farklılığını ise İbn Haldûn şöyle dile getirmektedir.

Hükemâya ait olan ve şurada burada dağınık bir şekilde söylenmiş olan sözlerde de umrân ilminin bazı meselelerine azçok temas edilmiş ve bu sözler bize kadar da gelmiştir. Fakat hükemâ bunları yeterince izah etmiş değildir... (Nitekim) Aristo'ya nispet edilen ve öteden beri halk arasında elden ele dolaşan siyaset hakkındaki kitapta da umrân ilmine elverişli bir parça bilgi vardır. Ama bu da tam değildir, burhanî delilin olmasını gerektirecek unsurları eksik ve dahası başka birtakım konularla karışmış haldedir.⁶

Umrân ilmini İbn Haldûn mu kurmuştur? Bu soruya İbn Haldûn, biri kekremisi ve diğeri gururlu olmak üzere iki ayrı cevap vermiştir:

Umrân, yeni kurulmuş bir ilim gibidir. Yemin ederim ki, insanlardan herhangi birinin bu sahada söz söylediğine vakıf olmuş değilim. Bilmiyorum acaba bu durum, bu ilmin farkına varmamış olmalarından mı ileri gelmektedir? Kendileri hakkında böyle bir zanna sahip olmak doğru değildir. Muhtemelen (kudema) bu maksat ve mevzu hakkında yazdılar, ama bunlar bize ulaşmadı... Bize kadar ulaşmayan ilimler, ulaşanlardan daha çoktur.⁷

3 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 36; 1/205.

4 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 35; 1/204.

5 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 35; 1/204.

6 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 36; 1/206.

7 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 35; 1/204.

Bize gelince, Allah bunu mükemmel bir şekilde bize ilham etti... (Bu ilmi kurmadaki) üstünlük bize aittir.⁸

İbn Haldûn'un kekremesi cevabı, umrân ilminin hitabetten, siyaset edebiyatı ve siyaset felsefesinden farklılığını incelemeden önce ve gururlu olan cevabı ise bu incelemeden sonra gelmektedir.⁹ Yukarıda yapılan alıntılar da gösterdiği gibi İbn Haldûn, konuları bakımından umrân ilminin bütünüyle orijinal olmadığını kabul etmekle birlikte, konuların ele alınışı yani yöntemi açısından kendisi tarafından ortaya konduğunu belirtmektedir. Bu tebliğde Fârâbî bağlamında İbn Haldûn'un umrân ilminin, siyaset felsefesinden hangi açıdan özgünleştiğini betimlemeye çalışacağız. Ancak bu betimlemeye girmeden önce Fârâbî ile İbn Haldûn'un siyasete yaklaşımını inceleyen bazı çalışmalara çok kısaca değinmek gerekmektedir.

Walzer, İbn Haldûn'un felsefi görüşlerden haberdar olmasına karşın, İslâm devletlerinde iktidarın yükselmesi ve gerilemesine ilişkin analizinde kendisine özgü bir yaklaşım izlemiş olduğunu belirtir. Ona göre İbn Haldûn, Fârâbî'nin aksine teorik aklın üstünlüğünü kabul etmiş değildir ve bundan dolayı da siyaset felsefesinin, siyaset olgusunu açıklayabileceğini varsaymamaktadır.¹⁰ Çilingir ise Fârâbî ile İbn Haldûn arasındaki ilişkiyi İslâm düşüncesinde siyaset meselesinin ele alınışı bağlamında temellendirmektedir. İslâm dünyasındaki siyaset incelemelerini; a) Yunan siyaset felsefesi geleneğini izleyen felsefenin yöntem ve amaçlarına dayalı felsefi siyaset, b) İlahî yasa temelinde ebedi kurtuluşu amaç edinen dinî siyaset ve c) Doğrudan toplumsal ve siyasi olgulara, bunlar arasındaki zorunlu nedensel bağlantılara yönelen tecrübi-bilimsel siyaset olmak üzere üç temel gruba ayıran Çilingir, Fârâbî'nin siyaset anlayışının ilk iki grup arasında gidip gelen ve bunları uzlaştıran bir yaklaşım iken üçüncü yaklaşımın İslâm dünyasındaki en belirgin ve belki de tek temsilcisinin İbn Haldûn olduğunu söylemektedir.¹¹

Korkut ise İbn Haldûn'un metafizikte burhanî yani nesnel bilgi edinilmesinin imkânsız olduğu görüşünü benimsediğinden dolayı bu görüşün aksini savunan Fârâbî'nin siyaset düşüncesinden oldukça farklı bir yaklaşım izlediğini; İbn Haldûn'un umrân ilmi ile Fârâbî'nin felsefi siyaset kuramının hem yöntem hem de konu bakımından birbirinden fark-

8 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 37; 1/207.

9 Ahmet Arslan, *İbn Haldûn*, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 85.

10 Richard Walzer, "Aspects of Islamic Political Thought: Al-Fârâbî and Ibn Xaldûn", *Oriens*, Vol. 16, Brill 1963, s. 42, 44.

11 Lokman Çilingir, *Fârâbî ve İbn Haldûn'da Siyaset*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009, s. 14-15.

lı olduğunu öne sürmektedir.¹² Görüldüğü gibi İslâm siyaset düşüncesi araştırmacıları, Fârâbî ile İbn Haldûn'un siyasete yaklaşımlarının farklı ve hatta birbirine zıt olduğu hususunda genellikle hem fikir gözükmemektedirler. Bu değerlendirmeyi pekiştirmek adına İbn Haldûn'un insan düşüncesi anlayışına göz atmak yararlı olacaktır.

Düşünürümüze göre düşünme yetisiyle (*el-fikru'l-insânî*) ile insan, diğer canlı varlıklardan seçkinleşmektedir. Zira bu yetiyle insan, bir yandan diğer insanlarla yardımlaşmakta ve yaşamak için geçinmenin yollarını bulurken diğer yandan da Yaratıcısına inanmakta ve O'nun elçilerinin getirdiklerini kavrayabilmektedir.¹³ İbn Haldûn düşünme yetisini; temyizî akıl, tecrübî akıl ve nazarî akıl olmak üzere üç türe ayırarak incelemektedir.

Temyizî akıl (*el-'aklu't-temyizî*), insanın kendisine yararlı olan şeyleri elde etmesini veya zararlı olanlardan kaçınmasını ve böylelikle geçimini kazanarak yaşamını sürdürmesini sağlayan akıldır. Bu akıl, ya dış dünyadaki tabii düzeni ya da konulmuş (vazî) yasalarla belirlenen düzenli işleri kavrar ve bundan dolayı da temyizî akıl daha çok kavramlarla (tasavvurât) ilgilidir. Bu bağlamda İbn Haldûn'un bir insanın sebep-sonuç ilişkisini ne denli derin kavratsa o denli insanlığının güçleneceğini belirtmesi dikkat çekicidir. Bu hususta o, satrançta bir oyuncunun ne kadar çok ileri hamleyi tasavvur edebilirse o kadar iyi olacağını örnek olarak vermektedir.¹⁴ İbn Haldûn'un temyizî akıllı, özellikle sebep-sonuç ilişkisini göz önüne almasıyla hem âlemdeki ve hem de toplumdaki işleyiş ve düzeni kavramaktadır. Böylece düşünürümüzün, tarihin olaylarını bir bilim adamının önündeki deney laboratuvarı olarak görmesinin önü açılmıştır. Öte yandan ontolojik dünya ile beşeri dünyanın farkı gözlerden kaçırılmamalı, ilkinin düzenini anlamak için deneye yönelirken ikincisini anlamamanın yolunun deneyim olduğu vurgulanmalıdır. Tecrübî akıl anlayışıyla İbn Haldûn'un bu özeni gösterip göstermediği hususu incelenmeye değerdir.

İbn Haldûn'a göre tecrübî akıl (*el-'aklu't-tecrübî*), bir insanın toplumsal ilişkilerinde kullanacağı görüşleri (*el-ârà*) ve öğütleri (*el-'âdâb*) kazandıran akıl olup daha çok yargılarla (tasdik) ilgilidir. İbn Sînâ'dan itibaren mantığın kavramlar ve yargılar (tasavvurât ve tasdikât) olmak üzere iki gruba ayrılması göz önüne alındığında düşünürümüzün iki akıl türünü bu bağlamda sınıflandırması dikkat çekicidir. Buna göre temyizî akıl, daha çok kavramlarla ilişkilendirilmekteyken tecrübî akıl daha çok yargı-

12 Şenol Korkut, "İbn Haldûn'un es-Siyâsetü'l-Medeniyye Teorisini Eleştirisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 15, İstanbul 2006, s. 115-116.

13 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 390; II/765.

14 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 390; II/766, 768.

larla ilişkilendirilmektedir. Tecrübî aklın beşerî dünyaya yönelik olması, yargıların oluşumunu tecrübeye yani bir sürece dayandırmaya yol açmaktadır. Bir başka deyişle bu akılla edinilen yargılar, birdenbire değil tecrübe sayesinde adım adım oluşturulmaktadır.¹⁵ Bu noktada tecrübelerin, nasıl bir zemin üzerinde kazanıldığının açıklanması gerekmektedir.

İbn Haldûn'a göre tecrübe, ancak bir düzen varsa kazanılabilecek bir birikimdir. Nitekim o, insanların topluluk halinde yaşamaları gereğinin sonucu olarak zaman zaman birbirleriyle ya yardımlaşmalarını ya da çatışmalarını; ancak her iki durumda da gelişi güzel ve rastgele davranışlar sergilemediklerini belirtmektedir. İbn Haldûn'a göre diğer canlılardan farklı olarak insanlar, davranışlarını 'bilinçli' olarak seçmekte ve bu bilince dayanarak bunları düzenli bir biçimde sürdürmektedirler. İnsanlar arasındaki dostluk ve düşmanlığı gösteren davranışlar, bir bilince dayanan düzenli alışkanlıklarla kendini göstermektedir. Bu noktadan sonra İbn Haldûn'un umrân ilmini kurmasının önü açılmıştır. Düzenli alışkanlıkları yani tecrübeyi bir sebep-sonucu bağlamında kavrayabilen nazar ehli kimseler, tekil olayların tekrarından tümel yasalara ulaşabileceklerdir.¹⁶ Eğer tecrübî akıl, tarihteki tek tek olaylardan yola çıkarak siyasete ilişkin tümellerin kavranmasını sağlıyorsa İbn Haldûn'un nazari akla bir ihtiyaç duyacağı düşünülebilir mi?

İbn Haldûn'a göre nazari akıl (*el-'aklu'n-nazarî*), duyusal kavrayışın ötesinde olan ve bundan dolayı da uygulama sahası olmayan problemler hakkında bilgi (*el-'ilm*) veya sanı (*ez-zann*) sağlayan akıldır. Ona göre nazari akıl, belli koşullara ve özel bir biçimde düzenlenen birtakım kavram ve yargılarla meydana gelmektedir. Bu kavramlar ve yargıların birbirleriyle ilişkiye sokulmasıyla başka birtakım yeni kavram ve yargılar elde edilir ve tüm bunlarla da bilimler oluşur. Bütün bunların bir gayesi cinsleri, fasılları ve sebepleri ile birlikte varlığı olduğu biçimde tasavvur etmek ise de son gayesi insanın kendini mükemmelleştirmek suretiyle salt akla (*'akl mahz*) dönüşmesidir.¹⁷ İbn Haldûn'un nazari akıl kavrayışının temelinde, bu akli 'hayattan' uzaklaştırma gibi bir algının bulunduğu söylenebilir. Temyizi akıl ile tecrübî akılla ilgili açıklamalarla karşılaştırıldığında düşünürümüzün nazari akıl hakkındaki düşüncelerinde muğlak kaldığı kendi sözlerinden de anlaşılmaktadır:

Nazarî akıl, bu iki mertebeden (temyizi akıl ile tecrübî akıl) sonra gelir. Mâhiyetini, tarif ve tefsir etmeyi ulemâ tekellûf ettiğinden bu kitapta nazari akli izah etmeye gerek yoktur.¹⁸

15 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 390-391; II/766.

16 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 390-391; II/769.

17 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 391; II/766-767.

18 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 393; II/770.

Bu açıklamalarına rağmen İbn Haldûn'un bu akıl veya bu aklın ürünleri hakkında birtakım görüşler belirtmiş olduğunu, kelâm ile tasavvuf hakkındaki değerlendirmelerinde görmek mümkün gözükmektedir. İbn Haldûn'un nazari akla ilişkin bir değerlendirmesi şöyledir:

Düşünmenin; 'Ben âlemi, oluşumları ve sebeplerini anlayabilir, bütünüyle varlığın ayrıntılarını kavrayabilirim' iddiasına sakın güvenme! Düşüncenin bu yaklaşımına, 'o, budaladır' diyerek karşılık ver... Belki de ortada bizim (sahip olduğumuz) idrâk vasıtalarından ayrı bir idrâk daha vardır... Bunun böyle olması akli idrakin kusurlu olduğunu değil, onun bir sınırının bulunduğunu gösterir. Öyleyse sen, tevhid ve ahiretle ilgili hususları... düşüncenin ötesinde kalan hiçbir şeyi akıl terazisi ile tartmaya heveslenme.¹⁹

İbn Haldûn'un nazari aklın, kelâm ilminde kullanılmasına ilişkin görüşleri ise şöyledir:

Müteahhirin kelâmcıları, kelâm ilminin meselelerini, felsefenin meselelerine katıp karıştırdılar... Böylelikle... kelâm kitapları, felsefi konularla dolmuştur... Bu durum karşısında halk şaşır kaldı. Zira bu, doğru olmayan bir şeydi. Çünkü kelâm ilminin meseleleri, selef nasıl nakletmiş ise aynen o biçimde şeriaten telakki olunan birtakım akidelerden ibarettir. Bu hususta 'Bu konular, ancak ve ancak akılla sabit olur' anlayışı içinde akla başvurup ona dayanılmaz. Çünkü akıl, şeriaten de şerî nazardan da kovulmuştur... Şâri', biz insanları herhangi bir idrake davet ettiğinde bize düşen görev O'na güvenmek ve akli idrake onu düzeltmeye kalkışmamaktır. Akıl buna muhalefet etse bile...²⁰

İbn Haldûn, kelâmdan sonra bazı tasavvuf anlayışlarında da nazari aklın kullanılmasını şöyle eleştirmektedir:

Vece hallerinden söz eden sonraki aşırı mutasavvıflar ortaya çıkınca, onlar da iki fennin (kelâm ve felsefenin) meselelerini kendi fenlerine (tasavvufa) katıp karıştırdılar. Bütün bu hususlardan söylenen (farklı ve zıt) görüşleri bir ve aynı şey haline soktular... Halbuki bu üç fenden herbirinin idrâkleri yekdiğerrinden başka ve ayrıdır.²¹

Kelâm ve tasavvufta nazari aklın kullanılmasını eleştiren İbn Haldûn'un bütünüyle bu akıl aracılığıyla şekillendirilen felsefeyi daha keskin bir dille eleştireceğini tahmin etmek hiç de zor değildir. Onun bu husustaki yaklaşım ve görüşleri şöyledir:

Birakım akıllı insanlar (filozoflar), ister hissî (maddî) isterse his ötesi (gaybî) olsun tüm varlığı zatlarıyla, halleriyle, sebepleriyle birlikte insanın düşünce ve akıl yürütme sayesinde kavrayabileceğini iddia etmişlerdir. İmanî hakikatler, nakille değil akılla kavranır ve nakle dayanmaya gerek yoktur... filozoflar bu

19 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 424; II/822, 823.

20 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 466, 467; II/894, 895.

21 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 467; II/896.

hususunu araştırmaya koyuldular... ortaya bir kanun koydular. Nazarı itibariyle akıl, o kanun sayesinde hak ile bätülü ayırt edecektir. Bu kanuna mantık adını verdiler... Eğer bu sanat (mantık) filozofların metafizikteki (*el-ilâhiyyât*) amaçlarını yerine getirebilseydi, diyecek bir sözüm olmazdı... Bilmek lazımdır ki filozoflar tarafından benimsenen bu görüş her yönüyle bätüldür.²²

İbn Haldûn'a göre nazarı aklı kullanan kelâm ile felsefenin ortak bir kaderi bulunmaktadır; bu da, insan zihninin 'antrenman' yapmasını sağlayacak malzeme teşkil etmektedir:

Bildiğimiz kadarıyla bu ilmin (felsefenin) bir tek yararı vardır ki o da burhanlarda iyi ve doğru bir meleke kazanma için delilleri ve hüccetleri tertip etmek suretiyle zihni bilemekten ibarettir.²³

Kelâm ilminin çağımızda ilim talipleri için zorunlu olmadığı bilinmelidir. Çünkü mühlidler ve bid'atçılar yok olup gitmişlerdir... Ancak yine de... ilim taliplileri için kelâmın bir yararından söz edilebilir. Zira sünnetin bekçisi olacak birinin, akideler üzerine nazarı deliller inşâ etmeyi bilmemesi hoş bir durum değildir.²⁴

Bu ifadeleriyle İbn Haldûn, kelâm ve felsefede nazarı aklın işlevsel kılınışının yararından söz etmekteyse de tasavvuf algısında bu öğretimin bir değeri olmadığını şöyle dile getirmektedir:

Mutasavvıfların kerâmetleri, mugayyebattan haber vermeleri ve kâinatta tasarrufta bulunmaları husunda söylenen sözler, sahîh ve inkâr edilemez bir husustur... Şatahat denilen ve şeriat âlimlerinin mutasavvıfları suçlamalarına sebep olan sözlerine gelince... onar hakkında insafla verilecek hüküm şudur:... Gaybet ehli olan (sekr ve vecd halindeki) kişi, (dinî hitaplara) muhatap değildir... Bundan dolayı, fazileti (şeriate ve selefeye bağlılığı) bilinen bir mutasavvıfın bu tür sözleri veya davranışları güzel bir maksatla yorumlanır.²⁵

Bir disiplinin nazarı aklın denetiminden uzak tutulmasının siyasette ne anlama geldiğini görmek için İbn Haldûn'un siyaset ile bilginler arasında kurguladığı bağa dikkat çekmek gerekmektedir. Ona göre siyasetten ve siyasî gidişattan en az anlayan insanlar, âlimlerdir. Çünkü:

Âlimler, düşünsel bakışı alışkanlık edinip anlamları çıkarsamaya dalmış, bu anlamları duyusallardan soyutlamayı ve onları tümel ve genel birtakım özellikler olarak zihinde bulunan soyutlar olarak korumayı huy edinmişlerdir... Halbuki dış dünyada bulunanları ve bunlara lâhık olan durumları göz önüne almak siyasetçiler için bir gerekliliktir... Âlimler, siyasete eğilip de siyasî konuları kendilerine özgü akıl yürütme ve delillendirme türlerine göre değerlendirdiklerinde çoğu kez hataya düşerler ve bundan dolayı da onlara güvenilemez.²⁶

22 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 482, 483; II/950, 952.

23 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 486; II/956.

24 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 431; II/832.

25 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 448; II/862, 863.

26 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 509, 509-510; II/992.

İbn Haldûn'un umrân ilminin, filozofların siyaset felsefesinden farklı olduğunu belirtirken bir amacının da nazarî aklı, siyasetten uzak tutmak olduğu bu alıntıdan açıkça anlaşılmaktadır. Bu tebliğin amacı, İbn Haldûn'un umrân ilmi bağlamında siyaset öğretisini betimlemek ve bu öğretinin Fârâbî'nin görüşlerinden esinlendiği hususları belirtmek değildir.²⁷ Tersine, İbn Haldûn'un bedevilik-hadârilik diyalektiğiyle biçimlendirdiği siyaset kuramının, Fârâbî'nin bildiği ama önemsememekten öte, eliyle ittiği bir yaklaşımın 'mücessem' hale gelmesinden ibaret olduğu bu tebliğin iddiası olacaktır. Fârâbî, erdemli devletin karşıtı olarak kurulan câhil devletlerin bazılarının kuramlarından söz ederken, 'güce dayanan' bir kuramdan şöyle söz etmektedir:

Bunlar içinde (cahil şehirler) bazıları bir araya gelmenin zorla olması (*bi'l-kahr*) gerektiğini ileri sürerler. Şöyle ki; yardımcılara ihtiyacı olan insan, başka bir grup insana zorla boyun eğdirecek ve onları hizmetine alacaktır. Sonra onlarla başka insanlara boyun eğdirecek ve onları da köle olarak kullanacaktır. Bu yardımcılardan kendisine eşit olmamaları, kendisi tarafından yenilen insan olmaları gerekir... Öyle ki onun etrafında bir mertebeler dizisi içinde bir araya getirilmiş yardımcılar olacaktır. O, onları kendisi için bir araç kılar ve böylece amacına ulaşmakta onları kullanır.²⁸

Korkut, İbn Haldûn'un asabiyyet teorisinin Fârâbî'nin bu açıklamalarına indirgenemeyeceğine dikkat çekmektedir.²⁹ Ne var ki İbn Haldûn'un –Fârâbî'nin tam da tersine³⁰– siyaseti metafizik ilkelere ve bu ilkelere yaslanan ahlâktan arındırmak istediği de gayet açıktır.³¹ Her ne kadar İbn Haldûn, bu yaklaşımıyla siyasetin bilimsel olarak incelenebilir olmasını sağlamışsa da, olguya 'değer' açısından yaklaşmayı benimseyenler bakımından bu yaklaşım, –yukarıda Fârâbî'den yapılan alıntının gösterdiği gibi ve en hafif deyimle– 'değerden yoksun' bir yaklaşım olarak görülecektir.³² Siyaseti, ahlâktan arındırmanın ve tarihten yola çıkarak siyaset olgusunu kavramanın 'felsefesini' ilk yapanın Machiavelli'den³³ (ö. 1527) önce İbn Haldûn olduğunu söylemek³⁴ daha doğru gözükmektedir.

27 Bu husustaki örnekler ve değerlendirmeler için bkz. Korkut, agm., s. 134-136.

28 Fârâbî, *Kitâbü Ârâ'i ehli'l-medinetü'l-fâzıla*, nşr. Albert Nasrî Nâdir, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1986, s. 154; *İdeal Devletin Yurttaşlarının Görüşlerinin İlkeleri*, çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s. 98.

29 Korkut, agm., s. 136, 137-138.

30 Fârâbî'nin siyaset anlayışını, ahlâka ve metafiziğe dayandırması hakkında bkz. Fatih Toktaş, *Fârâbî'de Ahlâk ve Siyaset*, Etüt Yayınları, Samsun 2009, s. 65-71, 91-103; Çilingir, *age.*, s. 44-45, 50.

31 Çilingir, *age.*, s. 24, 25, 100-101; Huriye Tevfik Mücahid, *Fârâbî'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz, İz Yayıncılık, İstanbul 1995, s. 218-219.

32 Arslan, *age.*, s. 486-488.

33 Ernesto Landi, "Niccola Machiavelli" (*Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri* içinde), çev. Nejat Muallimoğlu, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, s. 50-51.

34 İbn Haldûn ile Machiavelli arasındaki bir karşılaştırma için bkz. Erwin I.J. Rosenthal, "Güç Devlet Teorisi: İbn Haldûn'un Uygarlık İncelemesi" (*Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi* içinde), çev. Ali Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 155-159.

KAYNAKÇA

- Arslan Ahmet, *İbn Haldûn*, Vadi Yayınları, Ankara 1997.
- Çilingir Lokman, *Fârâbî ve İbn Haldûn'da Siyaset*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009.
- Fârâbî, *Kitâbü Ârâ'i ehli'l-medînetü'l-fâzıla*, nşr. Albert Nasrî Nâdir, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1986.
- Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla (İdeal Devletin Yurttaşlarının Görüşlerinin İlkeleri)*, çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, Dârü's-Şa'b, Kahire trsz.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 9. Baskı, İstanbul 2013.
- Korkut Şenol, "İbn Haldûn'un es-Siyâsetü'l-Medeniyye Teorisini Eleştirisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 15, İstanbul 2006, (s. 115-140).
- Landi Ernesto, "Niccola Machiavelli", (*Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri* içinde), çev. Nejat Muallimoğlu, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, (s. 44-52).
- Mücahid Huriye Tevfik, *Fârâbî'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz, İz Yayıncılık, İstanbul 1995.
- Rosenthal Erwin I.J., "Güç Devlet Teorisi: İbn Haldûn'un Uygarlık İncelemesi" (*Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi* içinde), çev. Ali Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, (s. 123-159). Toktaş Fatih, *Fârâbî'de Ahlâk ve Siyaset*, Etüt Yayınları, Samsun 2009.
- Walzer Richard, "Aspects of Islamic Political Thought: Al-Fârâbî and Ibn Haldun", *Oriens*, Vol. 16, Brill 1963, (s. 40-60).

İBN HALDÛN'UN FELSEFE KAVRAYIŞI: BİLİM OLARAK FELSEFE VE PRATİK FELSEFENİN REDDİ

Mehmet KUYURTAR*

İbn Haldûn'un felsefeye ilişkin tutumu konusunda birbirine karşıt görüşlerin öne sürüldüğü bilinmektedir. O bazılarına göre İslâm dünyasında Klasik Yunan felsefesinin temsilcileri olan Fârâbî-İbn Sînâ-İbn Rüşd gibi filozofların oluşturduğu felsefe geleneğine aittir ve bu geleneğin Ortaçağ İslâm dünyasındaki son temsilcisidir; başka bazılarına göre ise felsefeye ilişkin tutumu açısından İbn Haldûn, bu geleneğe en sert biçimde tepki göstermiş olan Gazâlicî çizgide görülmelidir. Çünkü *Mukaddime*'nin *Altıncı Kitap*'ının felsefeye ilişkin doğrudan bir değerlendirmenin yapıldığı alt-bölümü göz önünde bulundurulduğunda, açıkça görülecektir ki İbn Haldûn, din açısından 'zararlı' bir düşünme tarzı olduğu gerekçesiyle felsefenin reddedilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Bu yüzden o felsefeye ilişkin tutumu açısından Gazâlicidir.

İbn Haldûn'un, felsefeye ilişkin tutumu söz konusu olduğunda karşıt geleneklere bağlanabilmesinin önemli nedenlerinden biri onun felsefe-din ilişkileri meselesini ne Fârâbî-İbn Sînâ-İbn Rüşd gibi ne de Gazâli gibi doğrudan ele almış olmasıdır. Gerçekten de *Mukaddime*'nin ilgili bölümleri gözden geçirildiğinde İbn Haldûn'un örneğin ne Fârâbî'nin *el-Medinetü'l-Fadıla*'da ne de Gazâli'nin *Tehafütü'l-Felasife*'de yaptığı, gibi söz konusu meseleyi doğrudan ele almadığı açıkça görülebilir. Bununla birlikte *Mukaddime*'nin *Altıncı Kitap*'ının *Felsefenin Reddine Dair* doğrudan felsefeyi değerlendirdiği alt-bölümü bir başına dikkate alırsa İbn Haldûn'un Gazâlicî çizgide olduğu yargısına kolayca varılabilir. Ancak, İbn Haldûn'un felsefeye ilişkin tutumunu belirlemek açısından *Mukaddime*'nin konuyla ilgili başka kısımları göz ardı edilerek bu alt-bölümün bir başına ele alınması ve onun bu konudaki tutumuna ilişkin nihai yargının sadece bu bölümde söylediklerine dayanılarak verilmesi, açık bir biçimde yanıltıcı olacaktır. Çünkü hem *Altıncı Kitap*'ın tamamı ve hem de *Tarih* ve bizzat kendisinin kurduğunu beyan ettiği *Umrân* bilimi konusunda yaptığı açıklamalar, bir bütün olarak değerlendirildiğinde, görünüşte kimi benzerliklerine rağmen, İbn Haldûn'un felsefeye ilişkin tutumunun Gazâli'ninkinden *paradigmatik* olarak farklı olduğu

* Yrd. Doç. Dr., Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

görülecektir. Ancak, felsefi tutumunda Gazâlici olmadığı saptamasından hareketle İbn Haldûn'un İslâm dünyasında Fârâbî-İbn Sînâ ve İbn Rüşd-cü tarzda klasik Yunan felsefesinin, özellikle de klasik politika felsefesinin bir temsilcisi ve devamı olduğu yargısına varmak da yanıltıcı olacaktır¹. Çünkü onun tam da söz konusu alt-bölümde felsefi disiplinlerden *Metafizik'e* doğrudan ve entelektüalist klasik *Ahlak ve Politika Felsefesine*, yani genel olarak *Pratik Felsefeye* yönelik dolaylı bir biçimde yönelttiği eleştirilerden yine açıkça ortaya çıkacaktır ki o *dar anlamda* bu geleneğin bir temsilcisi ve devamı olarak da görülemez.

Bu bildiride amacım İbn Haldûn'un genel olarak felsefe-din ilişkileri sorununa ilişkin görüşlerinin ve özel olarak felsefeye yönelik tutumunun hangi geleneğe ait olduğu konusunda öne sürülen farklı iddia ve görüşleri ayrıntılı olarak tartışmak değildir²; amacım felsefe-din ilişkileri sorununu doğrudan ele almadığı gerçeğinin yaratabileceği belirsizlikleri de göz önünde bulundurarak, ele aldığı dolayımında İbn Haldûn'un felsefe-din ilişkileri sorununa ilişkin nasıl bir çözüm önerdiğini, önerdiği çözüm önerisinde felsefeyi ve dini nasıl kavradığını ve bu kavrayışın genel olarak felsefe özel olarak da *pratik felsefe*, yani Politika ve Ahlak felsefesi açısından ne tür sonuçlar içerebileceğini gözden geçirmektir.

İbn Haldûn "derin anlamı açısından" tarih biliminden söz ederken, onu "varlığa gelen şeylerin nedenleri ve kökenlerine ilişkin ince bir açıklama ve meydana gelen olayların nasıl ve niçin meydana geldiğinin derin bilgisi" olarak tanımlamakta ve bu bakımdan "kaynağının kesin bir biçimde felsefeye bağlı olduğu"nu ve "felsefinin bir dalı olarak değerlendirilmeyi hak ettiğini" öne sürmektedir³. Tarih bilimine ilişkin bu tanım, bize dolaylı olarak, İbn Haldûn'un felsefeyi nasıl kavradığı konusunda son derece açık ipuçları sunmaktadır: İbn Haldûn'a göre felsefe varlığa gelen şeylerin ve olayların nasıl ve niçin meydana geldiklerinin açıklaması ve derin bilgisiyse, o halde felsefe İbn Haldûn'un toptan reddettiği ve "zararlı" bulunduğu bir bilim veya bilgi disiplini değildir. Hatta tam aksine, amacı tarih yazıcılığını *vakanüvisçilikten* veya *hikâyecilikten* kurtarıp *bilimsel* düzeye çıkarmak olan İbn Haldûn için, felsefi bir tarza kavuşturulduğunda veya felsefi ilklere uygun bir biçimde yapıldığında, tarih disiplini, konusuna ilişkin doğru bilgi veren tek veya ideal bilgi disiplini olacaktır.

1 Ahmet Arslan, *İbn Haldûn*, Bilgi Üni. Yay., İstanbul, 2009, s. 413-420

2 İbn Haldûn'un hangi geleneğe ait olduğuna ilişkin tartışmalar için bkz. Ümit Hassan, *İbn Haldûn'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Sevinç Matbaası, Ankara, 1982, s. 56-60

3 Bu çalışmada *Mukaddime*'nin F. Rosenthal'in İngilizce, Süleyman Uludağ'ın Türkçe çevirisini kullandım. İbn Khaldun, *The Muqaddimah*, An Introduction to History, Trnas. from the Arabic by F.Rosenthal in three Vol., Roudledge and Kegan Paul, London, 1958 (Bundan sonra MR kısaltmasıyla anılacak) İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2 Cilt, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İst., 2004 (Bundan sonra MU kısaltmasıyla anılacak) MR I, s. 6, MU I, s. 158.

göre, İbn Haldûn'un felsefeyi, konusuna ilişkin doğru bilginin ideal formu olarak kavradığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Bu tanıma dikkat çekmek, İbn Haldûn'un felsefe kavrayışını saptamak açısından kuşkusuz son derece önemlidir. Ancak onun hem felsefe kavrayışını daha açık bir biçimde görmek hem de *pratik felsefeyi* niçin reddettiğini kavrayabilmek için İbn Haldûn'un bilimler sınıflamasını ve bu sınıflamanın mantığının dayandığı epistemolojisini kısaca gözden geçirmek gerekir.

Mukaddime'nin yukarıda adı geçen *Altuncu Kitap*'ının 9. alt-başlığı *Günümüz Uygarlığında Var Olan Çeşitli Bilimlerdir* ve bu alt-başlıktan itibaren İbn Haldûn bir tür *bilim tarihi* ve *bilim felsefesi* yapar. Burada o çeşitli bilimler hakkında bilgi verirken aynı zamanda bir ölçüde de onların hem tarihsel serüvenini sergiler hem de ele aldıkları konular açısından her bilimin içerdiği bilgilerin hangi anlamda bilgi olduklarına ve doğruluk ölçütlerinin ne olduğuna ilişkin epistemolojik ölçütler koyar. Bilindiği gibi İbn Haldûn yöntemleri, içerikleri ve içeriklerine ilişkin 'doğruluk ölçütleri' bakımından bilimleri *Felsefi-Akli Bilimler* ve *Vaz'i-Nakli Bilimler* olarak iki temel gruba ayırır. Birincileri insanın doğası gereği sahip olduğu düşünme yetisiyle elde ettiği ve "konularına, sorunlarına, kanıtlamalarına ve öğretilmelerine insani kavrayış" araçlarının "yol gösterdiği" ve kendileri aracılığıyla "insanın akıl yürütme ve araştırmalarında doğruyu yanlıştan ayırt ettiği" bilimlerdir. "Geleneksel" olan ikincileri ise şeriat koyucunun bildirdiği haberlere dayanır ve şeriat koyucunun bildirdiği haberlerin içerebileceği ayrıntıları esasa bağlama için, *analojik* kullanımı dışında, bu bilimlerde akılın kullanımına hiçbir şekilde yer yoktur. Başka bir deyişle bu sonuncu bilimlerin içerikleri akılla oluşturulmuş değildir ve bu yüzden de içeriklerinin 'doğruluğu' akıl ile değerlendirilemez. İnsanın kendisi için doğal olan düşünme yetisiyle elde ettiği akli bilimler evrensel, yani bütün toplumlar için aynı anlamda geçerli olan bilimlerdir; Şeriat koyucunun getirdiği haberlere dayandığı için nakli bilimler ise kültürel, dolayısıyla görecelidir. Ne kadar birbirinden farklı şeriat varsa tür olarak da birbirinden farklı o kadar nakli bilimlerin olması mümkündür⁴.

İbn Haldûn felsefi-akli bilimler kategorisinde genel olarak dört bilimden söz eder: Mantık, Matematik bilimler, Doğa bilimleri ve Metafizik. İslâm dünyasındaki nakli bilimlerden söz ederken ise bu kategoride Kıraat, Tefsir, Hadis, Fıkıh'ın yanı sıra Kelâm ve Tasavvufu da sayar. İbn Haldûn'un bu bilimlere ilişkin değerlendirmelerini burada ayrıntılarında ele almamız gereksizdir. Ancak şunu vurgulamak gerekir ki İbn Haldûn

bizzat kendisi bu bilimleri ayrıntılı olarak değerlendirmeye giriştiğinde, felsefeye ve dine ilişkin kavrayışının bir gereği olarak, bu bilimler içinde kendi özel konusunun sınırlarını ihlal etmiş olanları açık bir biçimde eleştirir. Onun bu eleştirilerinden burada söz etmemiz gerekir, çünkü bu eleştirilerden çıkarabileceğimiz sonuçlar bize, sadece İbn Haldûn'un felsefe kavrayışını daha açık bir biçimde görme imkânı vermekle kalmayacak, aynı zamanda onun dine ilişkin görüşlerini ve dolayısıyla felsefe-din ilişkileri sorunu hakkındaki çözüm önerisini de açık bir biçimde görme imkânı verecektir.

Yukarıda İbn Haldûn'un felsefi ilkelere uygun bir biçimde yapıldığında veya felsefi bir tarza kavuşturulduğunda tarihin, konusuna uygun doğru bilgi veren bir *disiplin* veya *bilim* statüsüne yükseleceğini öne sürdüğüne dikkat çekmiştim. O halde burada üzerinde durmamız gereken soru şudur: İbn Haldûn *doğru bilgi* derken bununla neyi kast etmektedir? Ona göre bilginin *doğruluğunun* ölçütü nedir?

Bu mesele hakkındaki görüşünü akli-felsefi bilimlerden mantığı değerlendirirken açık bir biçimde ortaya koyar. İbn Haldûn'a göre insan, düşünme yetisinin en yüksek formu olan *teorik akıl* aracılığıyla bilim ve sanat yapar. İnsan bu faaliyetini iki yolla sürdürür: *Tasavvur* ve *tasdik*. Tasavvur somut duyuşal nesnelere ortak formlarının doğrudan soyutlanmasıyla elde edilen bilgilerdir; tasdik ise mevcut bir yargının başka şeyler yüklenmesiyle yeni bilgilerin elde edilmesini sağlar.

İnsanın, duyuşal somut nesnelere ortak özelliklerinden doğrudan elde ettiği formu veya *tümeli*, İbn Haldûn'un ifadesiyle *birinci derecen makuller* olarak adlandırdığı şeyi, nesnesine uyup uymadığını *tahkik* etme, başka bir deyişle *doğrulama* imkânı vardır. Ancak akıl, duyuşal somut nesnenin doğrudan kendisinden elde ettiği tümeli başka tümellerle ilişkilendirerek daha soyut tümeller ve onları da başka tümellerle ilişkilendirerek daha da soyut tümeller oluşturabilir. Ancak bu türden tümellerle, yine onun kendi ifadesiyle *ikinci dereceden makuller*le ortaya konan bilgilerin *doğrulanabilme* imkânı yoktur. Çünkü bu tür tümellere dayalı bilginin doğrudan nesnesiyle karşılaştırılabilmesi söz konusu değildir⁵.

O halde İbn Haldûn için doğru bilginin, somut duyuşal dünyaya ilişkin *birinci dereceden makuller*le oluşturulan ve dolayısıyla doğruluğu *tahkik* edilebilme imkânı olan bilgi olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim onun genel olarak felsefi bilimlerin içeriklerini ve 'doğru bilgi' iddialarını bu ölçütten hareketle değerlendirdiğini görmekteyiz. Örneğin konusuna iliş-

kin bilgiyi, birinci dereceden makullerle oluşturulmuş doğruluğu tahkik edilebilen önermelerle sınırladığı ölçüde Fizik bilimlerine veya Doğa felsefesine yönelik İbn Haldûn'un herhangi bir eleştirisi yoktur. Ama bu sınırları aşan önermelerle, yani ikinci dereceden makullerle iş gördüğünde Doğa felsefesinin, özgül konusuna ilişkin önermelerini bütünüyle ikinci dereceden makullerle oluşturduğu için Metafizik'in doğru bilgi iddiasının bütünüyle geçersiz olduğunu öne sürmektedir. Çünkü Metafizik'in konusu bizzat filozofların da beyan ettiği gibi duyuşal-somut dünyayı aşan ilahi-tinsel şeylerdir ve dolayısıyla onlara ilişkin önermelerin tahkik edilebilme imkânı yoktur. Çünkü İbn Haldûn'a göre ilahi-tinsel şeyler, özleri itibarıyla insan aklının sınırlarını aşan şeylerdir ve bu sebeptendir ki onlara ilişkin bilginin 'doğruluk ölçütü'nü insani akıl teşkil edemez⁶.

İbn Haldûn, Vaz'i-Nakli kategorisindeki bilimlerden konusu Metafizik'te ele alınan meselelere paralel olan Kelâm ve Tasavvuf hakkında değerlendirmeler yaparken, aynı zamanda genel olarak bu bilimlerde aklın geçerli kullanımının da sınırlarını tayin eder. Yukarıda da vurguladığım gibi, ona göre ilahi-tinsel şeyler doğası gereği insani aklın kavrayış sınırlarını aşan şeylerdir ve bu nedenle onlar hakkında akılsal bir vurgunculuk geçersizdir. Dolayısıyla konusu esas olarak ilahi-tinsel şeyler olan bu bilimlerde akıl, ancak ve sadece genel olarak şariat koyucunun getirdiği haberlere ilişkin ayrıntıları temel ilkelerine götürmenin yanı sıra, Kelâm'da olduğu gibi inanç unsurlarını mantıksal delillerle savunmak ve ilk Müslümanların ve ehl-i sünnetin inançlarından sapan ehl-i bid'ati reddetmek için kullanılır. Nitekim İbn Haldûn tam da bu bakış açısının bir sonucu olarak, akla sadece bu sınırlar içinde baş vuran Eş'arî kelâmına yönelik herhangi bir eleştiri yöneltmezken, ilahi-tinsel şeylerin veya vahyin içeriğinin bizatihi akılsal olduğunu öne süren, dolayısıyla onları *rasyonalist* bir perspektiften değerlendiren Mu'tezile kelâmını ise açıkça eleştirir. Bunun yanı sıra İbn Haldûn tarihi gelişim seyri içinde, konusunun doğasının gerektirdiği sınırları ihlal ederek onları tıpkı Metafizik'teki gibi rasyonel söylemle değerlendiren, yani *felsefeleşen* her tür kelâmi çabayı da açıkça eleştirir⁷.

Ayrıca, İbn Haldûn ilk ortaya çıktığı şekliyle ve orijinal İslâmî hayata dönüş çağrısını içeren bir pratik ve bir tür dindarlık tarzı önerisi olan Tasavvuf'a yönelik olumlu bir tutum sergilerken, tıpkı Kelâm tarihindeki benzer bir tarihsel seyir içinde, onun da *felsefeleşmiş* şekline, yani zikir, riyazet ve bütün yetileriyle Allah'a ibadet etmek suretiyle duyu perdesini aşıp ilahi-tinsel dünyaya ulaşma deneyimlerini, aynı zamanda

6 MR III, s. 152-155, MU II, s. 894-896

7 MR III, s. 34-54, MU II, s. 820-832

rasyonel bir söylemin konusu kılarak felsefi-kavramsal akıl yürütmelerle dile getirme girişimlerine, başka bir ifadeyle mistik bir metafizik geliştirme çabalarına da itiraz eder⁸.

O halde genel hatlarıyla ortaya koymaya çalıştığımız bilim tasnifinin mantığından anlaşılabilceği gibi İbn Haldûn'a göre Felsefi-Akli bilimlerden Metafizik'in, Vaz'i-Nakli bilimlerden Kelâm ve Tasavvuf'un *felsefeleşmiş* şekillerinin esas itibariyle insani aklın kavrayış sınırlarını aşan ilahitinsel şeyler hakkında, akla dayanan 'doğru' veya 'kesin' bilgi iddiaları geçersizdir. Bu durumda, İbn Haldûn'un felsefeyi bir bütün olarak reddetmediğini, konusunu insani aklın kavrayış alanı içinde olan somut-duyusal dünyayla sınırlı tutan ve önermelerini doğruluğu tahkik edilebilen *birinci dereceden makullerle* oluşturan felsefi bilimleri değerli bulduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Yukarıda çok genel bir çerçevede sergilediğim bu bilimler sınıflamasında İbn Haldûn'un felsefi bilimlerden söz ederken, *felâsifenin* yaptığı felsefi bilimler sınıflamasını tam yansıtmadığını görüyoruz. Çünkü esasen Aristotelesçi bilim sınıflamasını izleyen *felâsifenin* '*pratik bilimler*' dediği siyaset felsefesi, etik ve ev ekonomisini, felsefi bilimler kategorisinde saymamakta, sadece, onların '*teorik bilimler*' olarak adlandırdıkları bilimleri saymaktadır. Ayrıca kurucusu olduğu *Umrân* bilimini ve *Tarih* bilimini de bu iki bilim sınıfının hiçbirinde saymadığını görüyoruz.

İbn Haldûn'un söz konusu sınıflamayı niçin orijinaline uygun bir biçimde ele almadığına dair doğrudan bir açıklaması yoktur. Bu yüzden onun bu tutumuna ilişkin farklı yorumlar vardır. Onun felsefi bilimler üzerine ayrıntılı bir değerlendirmeye giriştiği halde *felâsifenin* böyle bir sınıflama yaptığının farkında olmadığını düşünemeyiz. Nitekim Muhsin Mahdi'ye göre İbn Haldûn'un bu ayrımın farkında olmadığını düşünmek kesinlikle doğru değildir. Mahdi'ye göre o pratik bilimleri veya pratik felsefeyi, bilinçli olarak felsefi bilimler kategorisinde saymaz. Çünkü pratik bilimler ve özellikle de siyaset felsefesi, İslâm filozoflarının topluma temasını sağlayan, dolayısıyla hem felsefenin şeraitle ilişkisini hem de filozofun filozof olmayanla, yani filozofun toplumla ilişkisini tanımlayan dolayımıdır. O kendisinden önceki filozofların tam da bu dolayımında zor duruma düştüklerini düşündüğü için, bu meseleye ilişkin tutumunu açık bir biçimde beyan etmemek kaygısıyla, onlardan söz etmez. Başka bir deyişle o felsefe ve şeriat ilişkisini açık bir biçimde ele almaktan kaçındığı için pratik bilimleri veya pratik felsefeyi göz ardı eder⁹.

8 MR III s. 76-82, MU II, s. 849-853

9 Muhsin Mahdi *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, George Allen and Unwin, London, 1957, s. 82-84

Mahdi'nin bu saptamasını değerlendiren Ahmet Arslan, onun bir bakıma haklı olduğunu düşünmekte ancak, İbn Haldûn'un zor duruma düşmemek için felsefe ve şeriat veya din ilişkilerini açıkça ele almaktan kaçınmak kaygısıyla pratik felsefeden söz etmediği görüşünü eleştirmektedir. Arslan'a göre, İbn Haldûn *felsefi ilahiyatı* ele alırken felsefe-şeriat veya din ilişkileri meselesini açıkça ve doğrudan ele almaktadır. Dolayısıyla onun pratik felsefeden söz etmeyi böylesi 'pratik' bir kaygıyla ihmal ettiğini düşünemeyiz. Onun pratik felsefeden söz etmemesi 'teorik' gerekçelerledir. Arslan'a göre bu, İbn Haldûn'un felsefeye dair kavrayışının bir sonucudur. Çünkü İbn Haldûn'un "amacı sadece 'şeylerin hakikatini' bilmek olan, teorik bilgi peşinde koşan disiplinleri felsefi-bilimsel disiplinler olarak kabul ettiğini, bunu dışında ve ötesinde herhangi bir pratik etkinliği hedefleyen, davranışlarla ilgili kurallar koymak isteyen disiplinleri felsefi-bilimsel disiplinler olarak görmediğini söyleyebiliriz¹⁰."

Bu konuya ilişkin değerlendirmeyi daha sonraya erteleyerek şimdi İbn Haldûn'un bilim sınıflamasının genel şemasında *Umrân* ve *Tarih* bilimlerinin yer almayışının muhtemel nedenleri üzerinde duralım. Yukarıda da belirttiğim gibi bu iki disiplin, iki farklı bilim kategorisinin herhangi birinde zikredilmemektedir. *Umaran* biliminin zikredilmeyişinin anlaşılır nedeni, İbn Haldûn'un onun kendisi tarafından icat edildiğini iddia etmesi, dolayısıyla kendi çağında hali hazırda mevcut olmadığı için herhangi bir kategoriye sokmadığı olabilir. Ancak *Tarih* bilimi, kendi çağında mevcuttur, hatta İslâm toplumunda ilk teşekkül etmiş bilimlerden biridir ve bilim tasniflerinde genel olarak Vaz'i-Nakli bilimler kategorisinde yer alır¹¹.

İbn Haldûn'un *Mukaddime*'yi, tarihi yeni bir metodolojiyle yazmak için bir ön-hazırlık yapmak amacıyla kaleme aldığını, dolayısıyla onun İslâm dünyasında bir tür tarihçiliğin mevcut olduğunu bildiğini, mevcut tarih yazıcılığına yönelik eleştirilerinden biliyoruz. Ancak, İslâm dünyasında büyük ölçüde *Hadis* tarihçiliği modeline göre biçimlenen tarih yazıcılığı, yani nakledilen tarihsel olayların doğruluğunu bizatihi tarihsel-toplumsal olayların doğasına uygun olup olmadığının tahkikinkinden ziyade, onu nakledenlerin güvenilirliğine dayandıran tarih yazıcılığı en iyi ihtimalle *hikâyecilikten* veya *vakanüvisçilikten* ibaret kalır¹². Oysa, yukarıda bizzat İbn Haldûn'un kendi ifadelerinden aktardığım gibi, asıl veya "derin anlamı açısından" tarih, "varlığa gelen şeylerin nedenleri ve kökenlerine ilişkin ince bir açıklama ve meydana gelen olayların nasıl ve niçin mey-

10 Ahmet Arslan, *İbn Haldûn*, s. 324

11 *age.*, s. 48-49

12 *MR* I, s. 776-77, *MU* II, s. 202-203

dana geldiğinin derin bilgisi”dir. Bu anlamda tarihin “kaynağı kesin bir biçimde felsefeye bağlı”dır ve “felsefinin bir dalı olarak değerlendirilmeyi” hak etmektedir. O hale denebilir ki bu anlamda, yani *bilimsel* ya da *felsefi* anlamda tarih de İbn Haldûn’un kendi çağındaki umrânda mevcut değildir ve dolayısıyla o, tam da bu sebeple onu herhangi bir bilim kategorisinde anmamaktadır.

Biliyoruz ki İbn Haldûn’un kendisinden önceki tarihçilere yönelttiği eleştiriler içerisinde en önemlisi, tarihçilerin naklettikleri tarihsel olayların doğruluğu için, söz konusu olayın “insani umrânın” veya insani toplumsal hayatın doğasına uygun olup olmadığını gözetmemiş olmaları, hatta daha da ötesi böyle bir doğanın varlığının bilincinde olmamaları olgusuna ilişkindir. Oysa İbn Haldûn’a göre insani toplumsal hayatın kendine özgü zorunlu bir doğası vardır ve özel veya tikel tarihsel olaylar bu doğaya göre bir tür zorunlulukla meydana gelir. Eğer, herhangi tikel tarihsel bir olaydan haber veren bir tarihçi umaranın veya insani toplumsal hayatın bu zorunlu doğasına dair bir bilince sahip olmazsa, söz konusu olayın “nedenlerine ve kökenlerine ilişkin ince bir açıklama” ve onun “niçin ve nasıl meydana geldiğinin derin bilgisi”ni veremez¹³.

Yine biliyoruz ki İbn Haldûn’a göre her bilimin kendine özgü bir konusu vardır ve tarih biliminin konusu bizatihi gerçekleşmiş olan toplumsal-tarihsel olaylar olduğuna göre, umrânın veya insani toplumsal hayatın doğasını araştırmak tarihi biliminin özgül konusu değildir. İbn Haldûn’a göre bu sonuncu konuya ilişkin bir bilim hali hazırda mevcut değildir ve kendisinin geliştirdiği *Umrân* biliminin özgül konusu, umrânda veya insani toplumsal hayatta özsel veya ilineksel olarak meydana gelmiş olayların zorunlu nedensel ilişkilerini açığa çıkarmaktır, onlara ilişkin doğruluğu tahkik edilebilir önermeler ortaya koymaktır¹⁴.

Burada *Tarih* ve *Umrân* bilimi arasındaki ilişki üzerinde ayrıntılı olarak durmaya gerek yoktur. Ancak bu iki bilim ve onların konusunun doğasına ilişkin İbni Haldûn’un değerlendirmelerinden çıkaracağımız ve önemle altını çizeceğimiz şey şudur: İnsani toplumsal hayatın ve onda meydana gelen her tür olayın bir *doğası* vardır ve meydana gelen olaylar bu doğaya özgü *nedensel bir zorunlulukla* meydana gelmektedir. Şimdi yeniden İbn Haldûn’un pratik felsefeyi niçin felsefi bilimler kategorisinde ele almadığı sorusuna dönebiliriz. Biliyoruz ki hem Aristoteles hem de bilim sınıflamalarında onu takip eden *felâsife*, teorik bilimleri değişmez, zorunlu şeylerin gerçek doğasını araştıran bilimler olarak; pratik bilim-

13 MR I, s. 76, MU II, s. 202-203

14 MR I, s. 77-79, MU I, s. 204-205

leri ise her zaman bir *olumsallık* içeren, değiştirilmesi mümkün, *iradi seçmeye dayanan* insani eylem alanıyla ilgili bilimler olarak tanımlar. *Felâsife*, esasında siyaset felsefesi ve etikten ibaret gördükleri pratik felsefe veya bilimlerden hareketle, hakikatin rasyonel bilgisine uygun olarak ideal bir toplumsal-siyasal düzenin ve ahlaksal hayatın *insani bilgelikle* gerçekleştirilebileceğini ve bu yolla, insanın *en yüksek mutluluğu* elde edebileceğini iddia etmiştir. Yukarıda da belirttiğim gibi İbn Haldûn *felâsifenin* pratik felsefeden söz etiklerinin ve onu böyle tanımladıklarının farkındandır. Çünkü yine yukarıda belirttiğim gibi *Mukaddime*'nin *Altıncı Kitap*'ının '*Felsefenin Reddi*'¹⁵ alt-bölümünde İbn Haldûn'un söz konusu ettiği ve şiddetle eleştirdiği, sadece filozofların rasyonel metafiziği değil aynı zamanda bu metafiziğe dayanan *Siyaset ve Ahlak Felsefeleri*dir; *entelektüalist mutluluk teorileridir*.

Bu durumda şu saptamayı rahatlıkla yapabiliriz: İbn Haldûn'un *pratik felsefeyi* veya *pratik bilimleri* felsefi bilimler kategorisinde anmasının temel gerekçesi, felsefe-din ilişkileri meselesinde öncellerinin düştüğü zor duruma düşmemek kaygısına dayanan 'pratik' bir gerekçe değil, tam tersine, *felâsifenin olumsuzluklar* alanı olarak gördüğü sosyal-siyasal varlık alanının, metafizik varsayımlarla üzerinde iradi değişiklikler yapılabilecek bir alan olmadığı, onun da kendine özgü nedensel ilişkilere dayanan bir doğaya sahip olduğu görüşüne dayanan 'teorik' bir gerekçedir.

Yukarıda İbn Haldûn'un felsefe-din ilişkileri meselesini doğrudan ele almadığımı ifade etmiştim. Onun söz konusu meseleyi büyük ölçüde *Umaran* bilimi araştırmalarının sonuçlarından hareketle *felsefi* düzeye yükseltilebileceğini düşündüğü *Tarih* bilimine dair açıklamalarıyla ele aldığımı söyleyebiliriz¹⁶. Çünkü tarihsel olaylara dair açıklamaları, özellikle de *Hadis* tarihçiliğine yönelik eleştirileri, İbn Haldûn'un, seküler olanla dinsel olanın doğası itibarıyla birbirinden ayrı olduğunu düşündüğünü açık bir biçimde göstermektedir.

İbn Haldûn, İslâm toplumunu iki metafizik düşünme tarzının, felsefi ve teolojik düşünme tarzının, insani-toplumsal alanda tarihi-toplumsal gerçekliği göz ardı ederek, ideal bir yaşam dayatmasıyla sıkıntıya soktuğunu düşünmektedir: Fakih veya teolog peygamberî bir hayat tarzını talep etmekte; filozof ise felsefenin taleplerinin gerçekleşmesini. Biri *ideal bir geçmişe* ötekisi ise *ütöpik bir geleceğe* yönelir, ama her ikisi de somut tarihsel gerçekliği göz ardı eden ve hatta ona aykırı olan taleplerde bulu-

15 MR III, s. 246-258, MU II, 950-956

16 İbn Haldûn'un felsefe-din ilişkileri sorununa ilişkin görüşlerini onun Tarih bilimine dair değerlendirmeleri açısından ele alan bir çalışma için bkz. Mehmet Kuyurtar, "İbn Haldûn'un Bilim Sınıflamasında 'Tarih' Bilimi", *Toplum ve Bilim*, 2001-2002 Kış, Sayı 91, s. 229-241

nur. Oysa insani eylem alanının kendine özgü zorunlu bir doğası vardır ve orada ne filozofun ne de fakih veya teologun *ideal* yaşam talebi karşılık bulacaktır: *Umrân* ve *Tarih* bilimi vasıtasıyla biliyoruz ki seküler dünyanın siyasal süreçlerinde belirleyici olan *iyi ideası* veya *hak* değil, *asabiyyedir*; siyasal iktidarı tayin eden şey *güçtür*.

O halde bu durumda İbn Haldûn'un pratik bilimler içinde temel pratik bilim olarak kabul edilen *Siyaset Felsefesi* yerine *Umrân* bilimini veya onunla birlikte bilimsel içeriğe kavuşturulmuş olan *Tarih* bilimini geçirdiğini söyleyebiliriz. Eğer insani-toplumsal hayatın metafizik spekülasyonlara bağlı iradi müdahalelerle değiştirilemeyecek bir doğası varsa ona dair akli-felsefi bilim tam da bu 'teorik' bilimler olmalıdır.

Pratik bilimlerden ikincisine, yani *Ahlak Felsefesi* veya *Etik'e* gelince; İbn Haldûn'un buna da büyük ölçüde aynı perspektiften baktığını söyleyebiliriz: İnsanların mizaç, huy, karakter veya kişilik özelliklerini belirleyen coğrafi, ekonomik, sosyolojik birçok faktör vardır; bu faktörler sosyal davranışlar açısından deyim yerindeyse insanın bir tür mukadderatıdır. Mesela, soğuk bir iklimde yaşayan insanlar genellikle sakin ve karamsarken ılıman iklimde yaşayanlar hareketli ve coşkuludurlar. Bedevî umrânda yaşayanlar, ahlaki bakımdan erdem kabul edilen cesaret, cömertlik, dindarlık vb. davranışlara Hazeri umrânda yaşayanlardan çok daha fazla yatkındırlar. Bu tür örnekleri çoğaltmak mümkündür¹⁷. Ancak kısaca şunu vurgulayabiliriz ki İbn Haldûn'a göre, insanın sosyal planda zorunlulukları aşip bireysel iradi davranışlarını *iyi ideasma* uygun olarak yönlendirmesi, hele hele bunu da filozofların varsaydığı gibi rasyonel metafizik ilklere göre gerçekleştirmeye çalışması sonuç veremeyecektir. Ayrıca mesela, eğer pratikte uygulamaya yetecek kadar gücü yoksa veya içinde onu uygulayacağı sosyal-siyasal koşullar elverişli değilse, insanın *Emri'l bi'l-Maruf*la kendisinden talep edilen sosyal moraliteyi gerçekleştirmesi de söz konusu olamayacaktır. Dolayısıyla böyle bir durumda insan fakihin veya teologun talebini de gerçekleştiremeyecektir.

Yukarıda İbn Haldûn'un Tasavvuf'un *felsefeleşmiş* şekline değil de ilk ortaya çıkmış olduğu şekline, yani İlk Müslümanların dini yaşama tarzlarına dönüş çağrısı olan, insanı zikre, riyazete ve bütün yetileriyle Allah'a ibadete davet eden bir yaşam pratiği olarak Tasavvuf'a yönelik olumlu bir tutma sahip olduğundan söz ettim. Bilindiği gibi İbn Haldûn'a göre dışsal (zahiri) ve içsel (batını) ibadetlerle ilgili tekliflerden oluşan dinin asıl yanını bu sonuncusu, yani içsel ibadetler oluşturur. Orijinal şekliyle

17 İbn Haldûn'un maddi koşullar ve yaşam tarzının insanın ahlaki üzerindeki etkilerine dair görüşleri için bkz. Mehmet Kuyurtar, *İbn Haldûn'un Ahlak Hakkındaki Görüşleri*, yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi, E.Ü.Sos. Bil. Enst., İzmir 1992, s. 99-126

Tasavvuf, insanın kendisi aracılığıyla içsel dinsel ibadetleri en uygun bir tarzda gerçekleştirdiği ve dolayısıyla ilahi en yüksek mutluluğu kendisi aracılığıyla elde ettiği dinsel bir pratiktir. Bu şekliyle Tasavvuf, dinsel hayatın ideal formunu temsil eder. O, bir yandan insana ilahi-tinsel dünyanın varlığını hissettirirken öte yandan da insanın ilahi-tinsel dünyaya yükselebilmemesinin yolunu da açar. Tasavvufi pratik, her ne kadar başlarken bir müşidi gerektirse de esas itibarıyla o *bireysel* bir deneyimdir ve bu *bireysel* deneyimle elde edilen ilahi en yüksek mutluluğun, doğasına uygun bir biçimde rasyonel bir söylemle dile getirilmesi, onun *teorize* edilmesi mümkün değildir.

Bu bilgiler ışığında İbn Haldûn'un pratik bilimlerin ikincisinin, yani *Ahlak Felsefesinin* yerine de bir yaşama ve pratik olarak Tasavvuf'u önerdiğini söyleyebiliriz. Öyle anlaşılıyor ki İbn Haldûn için insanın kendileri üzerinde bütünüyle iradi tasarrufta bulunabileceği bireysel davranışları, esas olarak, doğal-çevresel koşulların, ekonomik-sosyal yaşam tarzlarının belirleniminden azade olan, ilahi-tinsel dünyaya yükselmesini sağlayacak ibadetlerle yön verebileceği içsel davranışlarıdır; dinsel tekliflerin batini ibadetlerle ilgili olan davranış ve tutumlarıdır. Başka bir deyişle İbn Haldûn'a göre "bir ideale veya hakikate göre kendilerinde değişiklik meydana getirebileceğimiz, iradi seçimin konusu olan şeyler aslında büyük ölçüde dinin ilahi dünya hakkındaki teklifleriyle ilgili davranış ve yaşantılarımızdır. Kuşkusuz, İbn Haldûn dinin bu dünyada yaşayan insana tekliflerde bulunduğu ve dolayısıyla onun bu dünyayla da ilgili bir boyutunun olduğunu farkındadır. Nitekim insani toplumsal örgütlenme (umrân) açısından zorunlu olmadığı halde onda arızı olarak dinsel siyasal rejimler ortaya çıkabilmektedir. Ancak bu dünyada kurumsal olarak teessüs ettiği andan itibaren din de bu bakımdan bu dünyanın zorunlu süreçlerine tabi olur. İbn Haldûn'a göre kurumsallaşan bir din ve özellikle kendisi politik kurumları tesis eden bir din, bir olgu olarak, bunları yaptığı ölçüde dünyevileşmek zorundadır. Dünyevileşen bir din dünyevileştiği ölçüde dünyevi sosyal yapıların yasasına tabi olur. Yani İbn Haldûn için sosyal bir gerçeklik olarak din ile bir ilahi kurtuluş metafiziği veya kılavuzu olarak din birbirinden farklıdır ve onun için 'din olmak' bakımından asıl olan bu ikinci anlamında dindir¹⁸."

Sonuç olarak genel bir değerlendirme yapacak olursak; İbn Haldûn'un pratik felsefeyi reddedişi onun felsefe-din ilişkileri meselesine dair çözüm önerisinin doğal bir sonucudur. Çünkü buraya kadar ortaya koyduklarımızdan anlaşılacağı gibi, İbn Haldûn felsefeden modern zamanların baş-

18 Mehmet Kuyurtar, "Bilimsel Tarih ve Tasavvuf Arasında: İbn Haldûn", Felsefelogos, 2010/1, Sayı:38, s. 117-118

langıcından bu yana 'bilim'den anlaşılan şeyi anlıyor: Felsefe, kendisini sadece olgularla sınırlayan, 'değer' dünyasıyla ilgilenmeyen, fiziksel ve insani toplumsal hayata dair sadece doğruluğu tahkik edilebilir önermelerden ibaret olan bir bilgi disiplini veya ideal formunda öyle olması gerekir. Din ise esas itibarıyla insana ilahi-tinsel dünyanın varlığını hissettirerek ona yükselmesine kılavuzluk edecek bir ahlak veya ideal formunda öyle olması gerekir.

Kuşkusuz İbn Haldûn'un bu *bilim* olarak felsefe kavrayışı dolayısıyla tarihsel-sosyal gerçekliği ön plana çıkarması ve insani-politik meselelerle ilgili her türlü düşünme etkinliğinde bu gerçekliğin göz ardı edilmemesi gerektiğine vurgu yapması, İslâm dünyasında felsefe-din ilişkileri sorununun çatışmacı bir hattan kurtarılması çabası açısından önemlidir¹⁹. Ancak bu felsefe kavrayışının bir diğer önemli sonucu da şudur: O, pratik felsefeyi iptal etmekle, insana tarihsel sosyal-siyasal gerçekliği dönüştürmeye girişmemesini, bir başka ifadeyle, insana her halükarda tarihsel sosyal kaderine razı olmasını telkin eder. Çünkü İbn Haldûn, sosyal-siyasal gerçekliği pratik felsefenin olanaklı olduğunu varsaydığı iradi kararlarla dönüştürmeye yönelik her girişimin sonuçsuz kalacağını düşünmektedir. Kuşkusuz İbn Haldûn'un bu düşüncesinde kendi inişli-çıkışlı siyasal deneyimlerinin büyük etkisi olduğu söylenebilir. Ancak bundan daha önemlisi İbn Haldûn'un sosyal-siyasal yapılara dair geliştirdiği görüşlerin esas gözlem alanı olan İslâm dünyasının, özellikle de açık bir biçimde farklılaşmış sınıf çatışmalarının olmadığı Kuzey Afrika'nın dögüsel tarihidir. Dolayısıyla onun felsefe-din ilişkileri meselesini çatışmacı bir hattan uzaklaştırmaya çalışırken, felsefenin insani hayata en çok temas eden kısmını, yani pratik felsefeyi iptal etmesini, bu gerçekliği göz önünde bulundurarak değerlendirmek gerekir. Yves Lacoste'un işaret ettiği gibi İbn Haldûn XVIII-XIX yüzyılda değil de XIV. yüzyılda yaşamış biridir ve ondan büyük çaplı sınıf çatışmalarına ve toplumsal değişmelere tanıklık etmiş birinden beklediğimiz kavramsal çözümleri bekleyemeyiz. Onu şu saptaması bu bakımdan hakkaniyetli görünmektedir: İbn Haldûn kendi sorunsalıyla ilgili "birtakım akıl yürütmelere girişti ancak bunları tamamlayamadı; oysa biz bu gün kolayca başarabiliyoruz bunu. İbn Haldûn temel olguları sezdi ancak yaşadığı dönemde daha ileriye gitmek olanaksızdı."²⁰

19 İbn Haldûn'un felsefe-din ilişkileri sorununu bilimsel felsefe kavrayışıyla çözmeye girişimine ilişkin bir değerlendirme için bkz. Zerrin Kurtoğlu, *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yay., İstanbul, 1999, s. 250-273

20 Yves Lacoste, *İbn Haldûn: Tarih Biliminin Doğuşu*, çev. Mehmet Sert, Ayrıntı Yay, İstanbul, 2012, s. 13

EFLÂTÛN VE ARİSTOTELES'İN POLİTİKAYA DAİR GÖRÜŞLERİ AÇISINDAN İBN HALDÛN'UN *MUKADDİME* METNİ

Muhammet ÖZDEMİR*

Giriş

Bu çalışmanın amacı, İbn Haldûn'un *Mukaddime* adlı metninin, öncelikle iki Antik Yunan filozofu Eflâtûn ve Aristoteles'in politikaya dair eserleri ve görüşleri açısından yerini tayin etmek ve ikinci olarak söz konusu Ortaçağ metninin özgünlüğüne ilişkin felsefi saptamalarda bulunmaktır. İslâm felsefesinin veya Müslüman coğrafyalarda Ortaçağ boyunca icra edilen felsefi faaliyetlerin büyük ölçüde kadim Yunan mirasına dayanmış olması dolayısıyla ilk elde *Mukaddime* metninin hangi Yunan filozofuna yakın durduğu tartışılmaya açılmış, sonra ise modern düşünürlerden bazılarının görüşlerinin İbn Haldûn'unakilere benzerliği vakasıyla yenilerin mevzubahis olan metinle düşünsel ilişkileri incelenmiştir. Böyle ortaya konulmuş akademik araştırmaların müşterek gayesi, *Mukaddime* metninde içerilen felsefi, dini, içtimai ve örfi bağlamların daha iyi anlaşılabilmesine imkân temin etmektir. Bazı araştırmalarda ise, İbn Haldûn'un çoğunlukla hareketli ve siyasi nitelikli olan yaşamı göz önünde bulundurularak ilgili görüşler açısından bir neticeye varılmaya çalışılmıştır. Kendinden önceki ve sonraki ünlü yazarların metinleriyle mukayese bağlamında *Mukaddime*'nin anlaşılmaya çalışılması faydalı bir yöntem olduğu gibi İbn Haldûn'un biyografisinden hareketle bir anlam açığa çıkarma girişiminde bulunulması da dikkat çekecek bir yöntemdir. Biz ise, İbn Haldûn'un Antik Yunan'dan özellikle Eflâtûn ve Aristoteles'in eserlerini okuyup okumadığını soruşturmanın yanı sıra hem Yunanlı düşünürlerden, hem *Mukaddime* metninden ve hem de modern politik eserlerden alınmış ana temaların birbirleriyle karşılaştırılmasının daha yararlı olacağını varsayıyoruz. Böylelikle Eflâtûn ve Aristoteles'in politikaya dair görüşlerinden oluşturulmuş ana temalar ile modern düşünürlerin politik yaklaşımlarından edinilmiş temaların İbn Haldûn'un ana temalarıyla mukayese edilmesi sayesinde bir neticeye varmaya çalışacağız.

* Yrd. Doç. Dr. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, muhammetozdemir34@yahoo.com.

1. Aristoteles'in *Politika* Metni ve İbn Haldûn

Önemli bir İbn Haldûn ve İslâm felsefesi araştırmacısı olan Ahmet Arslan, İbn Haldûn ve *Mukaddime* metni üzerine yaptığı bir incelemede, İslâm dünyasının Aristoteles'in *Politika* adlı metninden haberdar olmadığını; çünkü söz konusu metnin Arapçaya çevrilmediğini öne sürmektedir. Arslan, meseleyi görece daha sistematik bir bağlama yayarak, klasik dönemde –miladi 13-14. yüzyıllar öncesini kastediyor– İslâm coğrafyasında Plotinos'un Plotinos olarak tanınmadığını, onun eserlerinin Aristoteles'in eserleriyle karıştırılmış olduğunu ve neticede Yeni-Platoncu Plotinos'un eserlerinden hareketle İslâm düşüncesinde Eflâtûn'un *Devlet ve Kanunlar* adlı eserlerinden yola çıkan siyaset felsefelerinin varit olduğunu belirtmektedir. Böylelikle Aristoteles'in *Politika* metninin klasik İslâm düşüncesinde bilinmediği, okunmadığı ve politika üzerine tüm yazımların Platoncu olduğu iddia edilmektedir (Arslan, 2009a: 229-230).

Ahmet Arslan'ın bulgusu, hem İslâm felsefesi tarihi bakımından hem de İbn Haldûn düşüncesi ve *Mukaddime* metninin tarihi bakımından önemlidir. Fakat söz konusu iddianın bu denli kesin bir hükmü doğrulayacak nitelikte bir veri alanından hareket edip etmediğini irdelemek gerekmektedir. Çünkü İslâm felsefesi araştırmalarında genellikle aydınlanmacı bir çerçeveden ve sorunlaştırma tarzından yola çıkılmakta ve felsefe ve din münasebetleri bağlamına ziyadesiyle yoğunlaşma, metinler arası mukayese ve tahlil yolunun göz ardı edilmesini müncer kılmaktadır. Nitekim Arslan'ın İbn Haldûn incelemesi de aydınlanmacı bir bağlamda anlaşılabilir olmakta ve sıkça aydınlama İslâm felsefesine uygulanmaktadır (Arslan, 2009a: viii, x, 14, 145, 196, 285, 407). Burada kastettiğimiz, bilimin ve felsefi bilginin dinden, metafizikten ve inanç alanlarına ilişkin her türlü tartışmadan arındırılmasının meşru olduğunu kabul ederek metinlerin anlamlarına tarihî değer verme teşebbüsüdür. İslâm felsefesi ve genel olarak İslâm düşüncesi gibi kültürel çalışmalar alanına giren tarihsel araştırma sahalarında, Michel Foucault'ya değin aydınlanma sorgulanmış ve ona ait bağlamların abartılmış olduğu fark edilmiş değildir (Foucault, 2011: 162-192).

İslâm felsefesi tarihi yazarları, Yeni-Platoncu Plotinos'a ve Proclus'a ait eserlerin –*Theologia* ve *Liber De Causis*–, İslâm dünyasında görülen tercüme faaliyetleri sırasında Aristoteles'e ait sanıldığını ve böylece Arapçaya çevrilerek kabul gördüklerini; ayrıca ünlü Müslüman filozoflardan hiçbirinin Grekçe bilmediğini ortak bir saptama olarak aktarmaktadırlar. Hatta Peter Adamson ve Richard C. Taylor, İslâm coğrafyasında erken dönemde felsefe yapan ve Arapça yazan filozoflardan hiçbirinin, Aristoteles'i,

Hıristiyan Skolastik filozofların okudukları kadar okumamış olduklarını; çünkü tümünün Arapça tercümelemlerle sınırlı bir okuma ölçeğine sahip bulduklarını belirtmektedir (Fahri, 2000: 21, 45-46; Adamson&Taylor, 2007: 3). İslâm felsefesi tarihi yazarlarının genellikle aynı şekilde naklettikleri durum, Arslan'ın yukarıdaki iddiasının temel dayanağı gibi görünmektedir. Ne var ki, burada mevzubahis olan tarihçilerin değerlendirmelemlerindeki müşterek yoğunlaşmanın genellikle İbn Sînâ dönemi öncesiyle sınırlandırıldığını; ayrıca onların da mütercimlerin felsefe bilmediklerini varsayarak hareket ettiklerini ifade etmemiz lüzumludur. Müslüman filozofların felsefe metinlerini tercüme edildikleri Arapçadan okumuş olmaları, onların Aristoteles'in metinleri sanılan söz konusu iki metnin yarattığı felsefi uyumsuzlukları görmelerini engellemeyecektir. Nitekim daha 9. yüzyılda yaşamış olan Ebû Yûsuf Yakûb b. İshâk el-Kindî'nin, Plotinos ve Proclus'a ait eserlerin Aristoteles'e ait olmadığını farkında olduğu bildirilmektedir (Adamson&Taylor, 2007: 41).

Yunan tarzı felsefeyle meşgul olan Müslüman düşünürlerin, daha 11. yüzyılda, Aristoteles'in Grekçeden tercüme edilmiş felsefi metinleri arasındaki uyumsuzlukların farkında olduklarının ve bazı eserlerin ona aidiyetinden kuşkulandığının göstergesi, Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin ilk mukaddimesinde söyledikleridir. Gazâlî, kendi eserinde felsefi görüşleri tahlil ederken, Aristoteles felsefesini en iyi anlayan ve aktaran iki filozof olan Ebû Nasr el-Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserlerine dayanacağını; çünkü Aristoteles'in eserlerini tercüme edenlerin ve ona şerhler yazanların bıraktıkları Arapça eserlerin güvenilir olmadığını, onların bir kısmının bozulma ve değişmeye uğradığını, bir kısmının da felsefeyle uğraşanlar arasında tartışmalı kabul edildiğini dile getirmektedir (Gazâlî, 2006: 12-13). Gazâlî'nin tanıklığı, daha fazla verimizin bulunmayışı dolayısıyla önemlidir. Çünkü Abdurrahman Bedevî, Kindî'nin Grekçe bilip bilmediğine ilişkin bir incelemesinde üzücü olanın, Aristoteles'in *Metafizik*'i dışında Eflâtûn ve Aristoteles'in eserlerinin tercüme edilmiş olduğu hicri ikinci asrın ikinci yarısı ve üçüncü asrın ilk yarısındaki felsefi eserlerin zamanımıza ulaşmaması olduğunu belirtmektedir (Bedevî, 2010: 179-180). Gazâlî'nin haber verdiğinden anladığımıza göre, onun döneminden önce, Aristoteles'in Arapçada bulunan eserleri üzerine akademik bir tartışma mevcuttur ve hangi anlayışın tam olarak Aristoteles'e ait olduğunu fark etmenin bağlayıcı bir yolu bulunmamaktadır. Benzer bir sorun yirminci yüzyılda bile söz konusudur ve mesela Aristoteles yorumcusu David Ross, Aristoteles'in bazı eserlerinin kendisine ait olup olmadığına ilişkin tartışmaları aktarmaktadır (Ross, 2011: 26-45). Gazâlî'nin tanıklığının önemli olduğunun tarihsel kanıtı, İbn Rüşd'ün Aristoteles'in eserlerine yazmayı

uygun bulduğu büyük, orta ve küçük ölçeklerdeki şerhlerdir. Çünkü İbn Rüşd, Aristoteles'in eserlerinin ve fikirlerinin yanlış anlaşıldığını düşünmüş ve onun eserlerine çeşitli hacimlerdeki yorum kitaplarını yazmak konusunda kendini mecbur hissetmiştir (Karlığa, 2004: 380-386; Sarıoğlu, 2006: 33-44). Nitekim Abdurrahman Bedevî'nin haber verdiği göre, –Ahmet Arslan'ın saptamasını tartışmaya açacak tarzda– İbn Rüşd'ün Aristoteles'in eserleri arasından ihtisar ettiği ikisi, *Politika* ve *Retorika*'dır (Bedevî, 2010: 164). Anlaşılabildiği kadarıyla, İbn Rüşd'ün Aristoteles'in eserleri üzerine yaptığı kapsamlı çalışmayla Gazâlî'nin tespiti arasında bir ilişki mevcuttur. Bizi ilgilendiren ise, Aristoteles'in eserlerine ilişkin bir tartışmanın daha 11. yüzyılda kayda değer bir düzeyde cereyan ettiği. Söz konusu tartışma, çağdaş İslâm felsefesi araştırmacılarının ihmal ettikleri bir gerçeği gözler önüne sermektedir. Gazâlî'den önce felsefe yapmış olanların –mesela İbn Sinâ'nın-, hangi eserlerin Aristoteles'e ait olmadığıyla ilgili bir bilgiye sahip olmadıkları iddiası, hiç değilse kesin değildir. Bize göre ise, *Politika* adlı metni de dâhil Aristoteles'in eserleri bilinmektedir ve mesela Fârâbî söz konusu eseri anmaktadır.

10. yüzyılda yaşamış Müslüman bir filozof olan Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* adlı eserinde, Aristoteles'in medenî ilme dair bir eserini bizzat ismini vermeksizin anmakta ve ondan alıntı yapmaktadır. Aktarılan içerikte Aristoteles, medenî ilme (el-ilmü'l-medenî) dair eserinin hemen başında, izafetin (görelilik) yalnızca bir yasa ve zulüm sanıldığını belirtmekte; aktarımı yorumlayan Fârâbî ise, Yunan filozofunun mevzubahis olan sözüyle göreliliğin varlığının zayıf olduğunu kastettiğini öne sürmektedir (Fârâbî, 2008: 32). Fârâbî, *İhsâü'l-Ulûm* adlı eserinde medenî ilim veya felsefeyi tarif ederken bizzat isim vererek Aristoteles'in *Politika* metnini anmaktadır. Hatta *Bölütika Kitabı*, herhangi bir tercüme gereği duyulmaksızın bizzat telaffuz edilmekte ve Eflâtûn'un *Siyaset Kitabı (Devlet)* ondan sonra ikinci sırada anılmaktadır (Fârâbî, 1990: 128-129). Bu iki kayıttan anlaşıldığına göre Fârâbî, Aristoteles'in *Politika* adlı metninden haberdardır; çünkü *İhsâü'l-Ulûm*'da tarif edilerek tanıtılan medenî ilmin detayına dair ortaya konulmuş bulunanlar, Eflâtûn'un *Devlet* metninin içeriğine değil, aksine Aristoteles'in *Politika* metninin muhtevasına uymaktadır. Ne var ki, *Kitâbu'l-Hurûf*'taki alıntı bugün elimizdeki *Politika* metninin başında bulunmamakta; Aristoteles'in bir başka eseri olan *Nikomakhos'a Etik*'in başında ise, “çünkü görelilik bir filize benzer, varlık için rastlantısaldır” ifadesi bulunmaktadır (Aristoteles, 2007; 2009: 14). Aristoteles'in *Politika* metninde bulunmayan bağlam, onun diğer eseri olan *Nikomakhos'a Etik*'te bulunmakta; fakat orada da aktarıldığı şekliyle değil, yorumlandığı şekliyle bulunmaktadır.

Bu durum, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserine bir şerh yazmış Fârâbî'nin (Adamson&Taylor, 2007: 62) felsefi birikimiyle çelişmekte gibi görünmektedir; ama filozofun ilimlerin sayımına dair eserinde medenî ilme ve siyasete dair getirdiği izahlar ve bizzat *Politika'yı* anmış olması, kati bir tenakuzu tali bir konuma itmektedir. Yani Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Hurûf*'ta medenî ilim dediği tetkik sahası, ahlak felsefesi veya etik değildir ve elbette alıntı yanlış sahaya bağlanmışsa da, bizzat o ilmin anılması yeterlidir. Fârâbî'nin alıntısı mantığa dair olduğundan Aristoteles'in *Retorik* adlı eseri de akla gelmektedir; fakat söz konusu eserin başında göreliliğe dair bir değininin bulunmadığı belirtilmelidir (Aristoteles, 2013).

İslâm felsefesi tarihinin klasik döneminde Aristoteles'in *Politika* adlı kitabının Arapçaya çevrilip çevrilmediğini ve Müslüman filozofların söz konusu metnin muhtevasından haberdar olup olmadıklarını tartışan Shlomo Pines da bizim gibi Ebû Nasr el-Fârâbî'nin kitaplarından hareket etmektedir. Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Mille*'sinde yer alan "Aristo bunu *Politika* kitabında açıkladı" ibaresinden yola çıkan Pines, aynı eserde bulunan efendi-köle tahlillerini de göz ardı etmemektedir. Pines, Fârâbî'nin halefi olan Ebû'l-Hasen Âmirî'nin *Kitâbü's-Saâde ve'l-Îs'âd* adlı eserinde bizzat adını anarak Aristoteles'e yaptığı atıfların, Yunan filozofunun *Politika* metninin içeriğiyle örtüştüğünü de tespit etmiştir. Bu kanıtları değerlendiren Pines, İslâm felsefesinin klasik döneminde Aristoteles'in *Politika* adlı kitabının bilindiğini belirtmekte ve mevzubahis olan kitabın ilk iki bölümünün Arapçaya kesinlikle çevrilmiş olduğu saptamasında bulunmaktadır. İslâm felsefesi üzerine değerli araştırmalarıyla tanınmış olan Dimitri Gutas ise, *Politika* kitabının ikinci kitabından ziyade altıncı kitabının çevrilmiş olmasının daha muhtemel olduğunu öne sürmektedir (Korkut, 2006: 131).

Artık Ahmet Arslan'ın iddiasının hiç olmazsa kesinlik arz etmediği ve yüksek bir ihtimalle Aristoteles'in *Politika* metninin İslâm filozofları indinde meçhul olmadığı; ayrıca Aristoteles'in bir süre sonra Plotinos'tan ayırt edilebildiği ortaya çıktığına göre, İbn Haldûn'un *Politika'yı* okuyup okumadığını tahlil edebiliriz. Abdurrahman Bedevî, İbn Haldûn'un *Politika* metniyle ilişkisini özel olarak tartışıp bir sonuca ulaşmaya çalışmaktadır. Bedevî'ye göre, İbn Haldûn'un *Mukaddime* metninde içerilen siyasi görüşler, Eflâtûn'un *Devlet* metnindeki muhtevaya kıyasla Aristoteles'in *Politika* kitabında işlenmiş görüşlere daha yakındır (Bedevî, 2010: 163). Aşağıda bu meseleyi detaylı olarak inceleyeceğimiz için şimdilik İbn Haldûn'un *Politika*'yla münasebetinin tahlil edilmesi uygun olacaktır.

Bedevî, İbn Haldûn'un, Eflâtûn'un siyasi görüşlerine dair çalışmalar yaptığı halde herhangi bir tarzda *Politika*'yı anmadığını ve dolayısıyla onun Aristoteles'in eserini okumuş olduğundan emin olabileceğimiz bir kanıtın bulunmadığını söylemektedir. Fakat İbn Rüşd'ün kitaplarından oldukça haberdar olan İbn Haldûn, en azından Endülüslü filozofun *Politika* ve *Retorika*'ya yazdığı özet (muhtasar) kitapları okumuş olmalıdır. Bununla beraber *Mukaddime* yazarı, İbn Rüşd'ün özetlerde bulunan kendi görüşleriyle Aristoteles'in siyasi görüşlerini tefrik edebilecek tarzda bir yetkinliğe de sahipmiş gibi davranmakta ve mesela Endülüslü filozofun "asabiyyet" in bulunmadığı bir toplumda yetişmiş olması dolayısıyla muhtasar metinlerde Aristoteles'in bazı görüşlerini yeterince aktarmadığını öne sürmektedir. Bu yorumda bulunmasının gerekçesi, ihtisar edilen metindeki görüşte İbn Haldûn'un "asabiyyet" yaklaşımı ile uyuşmayacak bir izahın bulunmasıdır. Bedevî, İbn Rüşd'ün ihtisar ettiği *Politika* ve *Retorika*'ya herhangi bir şekilde kendi görüşlerini eklemeyi hatırlatarak buradan İbn Haldûn'un *Politika*'yı doğrudan okumamış olduğu neticesine ulaşmaktadır. O halde *Mukaddime* yazarı, Aristoteles'in siyasi görüşlerinden kesinlikle haberdardır; fakat onun *Politika*'sını okumuş olduğu ihtimali ya yoktur veya düşüktür. Abdurrahman Bedevî, İbn Haldûn'un *Politika*'yı benimsemediği veya ondan yeterince faydalanmadığı için medeni bir felsefe yapamadığını ve hatta onun bir filozof olmadığını öne sürmektedir (Bedevî, 2010: 157-168; krş. Câbirî, 2003: 340-344). Bedevî'nin olumsuz felsefi nitelik ve filozofluk yorumlarına katılmamakla beraber İbn Haldûn'un Aristoteles'in *Politika* metnini okumamış olduğu saptamasına biz de katılmaktayız.

2. Eflâtûn ve Aristoteles'in Politikadan Anladıkları

Ortaçağ ve sonraki dönemlerde gerek İslâm coğrafyasında üretilmiş siyaset felsefelerini anlamak için ve gerekse modern gelişmiş toplumlarda üretilen siyaset felsefelerini anlamak için her seferinde öncelikle Eflâtûn ve Aristoteles'in politikaya dair görüşlerini anlamak şarttır. Böylelikle politikaya ilişkin ilk kavramların ve ayrımların yaratıldığı Antik Yunan'dan itibaren gelişmeye devam eden siyaset felsefelerini izlemek mümkün olabileceği gibi daha fazla olarak anlaşılacak istenen metnin çeşitli karşılaştırmalar üzerinden kendini anlamaya daha iyi sunabileceği varsayılmaktadır. Nitekim bir siyaset felsefesinde içerilmiş anlamları açığa çıkarmayla ilgili görece daha verimli bir yöntem geliştirilebilmiş değildir. İbn Haldûn'un *Mukaddime* metninin tarihte ve özel olarak politikanın tarihinde durduğu yeri tespit ve ondaki temel bağlamların açığa çıkarılması sadedinde de söz konusu yöntem önemlidir.

Birçok felsefe tarihçisi Eflâtûn'u felsefe yapmaya iten temel etkenin siyaset olduğunu, onun bilgi ve ahlak da dâhil çeşitli felsefi sahalari siyasetin içinde değerlendirip açılmış olduğunu söylemektedirler (Jones, 2006: 181; Arslan, 2008: 203-213). İslâm felsefesindeki adıyla Eflâtûn veya Batı'daki adıyla Platon için yapılabilecek en iyi tespit budur. O, öğrencilerinden biri olan Aristoteles'ten başlayarak bütün insanlık tarihini hem felsefe yapmanın temel nitelikleri bakımından hem de siyasete dair tahliller yapmanın tarzı bakımından fevkalade belirlemiştir. Eflâtûn'un siyaset felsefesini ana hatlarıyla bulabildiğimiz temel metin ise *Devlet*'tir. Bu metin farklı şekillerde incelenmiş olmakla birlikte bizim açımızdan onda açığa çıkan iki ana tema bulunmaktadır. Birincisi, *Devlet* kitabı, diyalogdaki konuşmacılardan olan Thrasymakhos'un "Doğruluk, güçlünün işine gelendir." cümlesi veya iddiası ile başlamaktadır. Biz, söz konusu iddiayı "güçlü olan haklıdır" şeklinde ifade edebiliriz. Eflâtûn, söz konusu iddianın dayandığı toplumsal deneyimleri tersyüz edecek bir teori yaratmaya çalışmaktadır. İkincisi ise, *Devlet* kitabı, çokluğu birliğe indirmeye çalışarak insani sorunları ve özellikle siyaset sorununu çözmeye çalışmaktadır. *Devlet*'te konuşan ve ironik bir şekilde her şeyi bilen Sokrates'in saptamasıyla iyilik bir ve bütün kalma, kötülük ise birçok olma ve bölünmedir (Platon, 2012: 17, 166). Yani tecrübî sorun, güçlü olanın haklı olmasıdır. Bu sorunun kaynağı -kavramsal olarak- çokluk ve çözümü de birliktir. Söz konusu iki temanın Eflâtûn'un politikaya dair esas görüşlerini kapsadığını ve kendisinden sonra tüm siyaset felsefelerini etkilediğini düşünüyoruz (Ruby, 2012: 21-22). Mesela modernlerden Jean-Jacques Rousseau da *Toplum Sözleşmesi* adlı eserine güçlü olanın haklılığı sorunuyla başlamakta ve sorunun kaynağını yine çoklukta bulunduğu halde çözümünü birlik yerine sözleşmede bulmaktadır (Rousseau, 2010: 6-7, 28-31). Eflâtûn'un *Yasalar* diyalogu ise, çoğun bir yapılmasının yaratacağı sıkıntıların yasalaştırmayla nasıl çözüleceğine ilişkindir ve yasanın kaynağına dair bir tartışmayla başlayan kitap bizim kapsamımızın dışındadır (Platon, 2007). *Yasalar*'ın Ortaçağdaki Arapça özetinde bireylerin veya yurttaşların ahlaki yetkinlikleri için nübüvvet (Peygamberlik), namaz ve oruçtan söz edilmiş olması, çokluğun birliğe indirilmesiyle ilgili yasalaştırma algılarının Platonik düzeyde bile değişebildiğinin bir örneği olarak alınabilir (Bedevî, 1982: 200-201).

Yukarıdaki tespitlerimiz bağlamında Eflâtûn'un politikayı, doğru insanı yaratmakla ilgili bir toplumsal dünya tasavvuru olarak düşündüğünü söyleyebiliriz. Hem *Devlet* kitabında, hem de *Yasalar* kitabında insanın kötülüğe yönelmesiyle ilgili varoluşsal tahliller söz konusu olmakta ve her seferinde mesele, eğitim ile kesinlikle çözülmüş gibi varsayılmakta-

dır (Platon, 2012: 236, 316-317; 2007: 74-77). Eflâtûn'a göre, doğru veya iyi insanı yaratmanın mümkün tek toplumsal dünyası olarak devlette her şey önceden belirlenip kurumsallaştırıldığında ve yasalaştırıldığında insanlardan kaynaklanan tüm kötülükler engellenebilecek ve her insan sadece mutlu olacaktır. Birçok ihtiyaç veya çıkarın ortak bir kavram altında eşitlenerek birleştirilmesi ve artık farklılıkların ortadan kaldırılması, bir toplumun düzeni için esas koşuldur. Bu bakımdan modernlerden Karl Marx'ı çağırıştırır tarzda Eflâtûn'a göre filozofun görevi halkı dönüştürmektir (Balibar, 2000: 23; Platon, 2012: 214).

Aristoteles'e geldiğimizde, onun siyaset felsefesi bağlamında hocasından farklılaştığını söylememiz gerekmektedir. Aristoteles'in siyaset felsefesindeki temel metni *Politika*'dır ve onun genel felsefi karakteriyle etiğe yaklaşımına paraleldir. Eflâtûn'un *Devlet*'inden farklı olarak *Politika*, devletin iyi için kurulmuş insani bir ortaklık olduğunu söyleyerek başlar ve söz konusu iyinin bir ihtiyaç, bir çıkar, bir doğa, bir adalet ve zorunluluk olduğunu, dışarıdaki tecrübî dünya üzerinden kanıtlamaya çalışarak devam eder; ayrıca devlette çokluktan birliğe gidişin iyi olmadığını özellikle belirtir (Aristoteles, 2007: 11-15, 39). Eflâtûn'un yaklaşımındaki gibi Aristoteles'te de öne çıkan birkaç tema bulunmaktadır. Bir tanesi, Aristoteles'in her şeyi kendi doğası üzerinden anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmasıdır. Filozof için doğa birçok anlamı bir arada çağırştırmaktadır. Bir varlığın işlevi, varolma gayesi, ihtiyacı, durumu, düzenliliği ve iyisi onun doğası olarak görülmekte ve genellikle söz konusu doğa, tüm tahlillerin merkezinde iş görmektedir. Doğalara ilişkin saptamalar tabiattan ve sosyal hayattan alındığı için filozofun yaklaşımı görece deneyseldir. Buna bağlı olarak Aristoteles'te fark edilen bir durum, onun varlığı veya tabiat ile toplumsal yaşamı olduğu gibi olumlaması ve söz konusu görünümüne de doğa demesi ve zorunluluk atfetmesidir. Filozof, varolanı kendi değer yargılarına göre değiştirmeyi ve birleştirmeyi değil; mümkün olduğu kadar farklılıkların korunmasını savunmaktadır. Mevzubahis olan farklılıklar arasında mülkiyet ve güç farklılığı da bulunmaktadır (Ross, 2011: 373-378). Aristoteles'te fark edilen ikinci tema ise, insanın doğası gereği politik (toplumsal) bir canlı olduğunu düşünmesidir (Aristoteles, 2007: 14; 2009: 17). Toplumsal yaşam, devlet, kurumlar ve yasalar aslında sadece insanın ihtiyaçlarının giderilmesi, onun doğasının gereğine uygun davranılması ve mutlu edilmesi içindir; dünyada insanla ilgili söylenenlerin ve yapılanların başka bir gayesi olmamalıdır. Böylece filozof açısından yurttaşlık bir statü değil, her halkın doğal yatkınlığına bağlı olarak ibra edilmiş bir sözleşme olmaktadır (Thilly, 2007: 173-174; Arslan, 2009b: 279-280; Ruby, 2012: 26-28). Aristoteles'te fark edilen üçüncü tema ise, onun toplumsal devrimler üze-

rinde durmuş olmasıdır. Filozof, kendi dönemine gelinceye değin Yunan sitelerinde meydana gelen toplumsal devrimleri, ortaya çıkış nedenleri, başkaldırıları önleme yolları ve sorunların çözümü bakımından incelemektedir. *Politika*'nın yazarının devletin yanına zaman zaman gücün otoritesini yerleştirdiğini görüyoruz (Aristoteles, 2007: 162-179; Arslan, 2009b: 304-315). Anayasa tartışmalarını üçüncü tema ile birlikte değerlendirmek lüzumludur. Bizim açımızdan Aristoteles'in siyaset felsefesinde öne çıkan üç tema bulunmaktadır ve onlar da yukarıda ifade ettiğimiz şekildedir. Bu arada Eflâtûn'un politik görüşleriyle benzeşecek şekilde Aristoteles'in de sözgelimi devlet şekillerini tartışmış olduğunu ve daha önemli olarak, –H. W. F. Hegel'in Geist'i ile örtüşecek tarzda– *Politika* yazarının, üstün nitelikli devlet başkanının bizzat kendisinin yasa olduğunu ve yaptıklarının yargılanamayacağını öne sürdüğünü belirtmek gerekmektedir (Aristoteles, 2007: 93-94, 107-108; Hegel, 2003: 100-103).

3. İbn Haldûn'un *Mukaddime* Metninde Politika

Öncelikle *Mukaddime* metninin alıştığımız türden bir siyaset felsefesi eseri olmadığını, –mutlaka aktüel kavramlarla ve modern sosyal bilimlerle karşılaştırma üzerinden anlatmak lüzumluysa– onun daha ziyade tarih üzerine eğilmiş toplum temelli bir metafizik veya sosyolojiye dair esaslı bir inceleme olduğunu söylememiz önemlidir. İbn Haldûn, söz konusu eserinde, tarihe nedenselliği uygulayan ilk kişi olarak “umrân” adını verdiği bir toplum bilimini yarattığından ve onu uyguladığından söz etmekte; ayrıca kurumsal olgular olarak insanların yarattıkları toplumsal nitelikli varlıkların neden ve nasıl ortaya çıktıklarını araştıracağını taahhüt etmektedir (İbn Haldûn, 2005: 38-43; Arslan, 2009a: 56-66; Görgün, 2009: 325-368).

İkinci olarak, *Mukaddime* adlı eserin, devletle müstakil olarak ve bir siyaset felsefesi yapacak tarzda ilgilendiğini ve önemli bir alanını onun çeşitli şekillerini tahlile ayırdığını fark etmek lüzumludur. Eserin muhtevasında umrân ve asabiyyet terimleri tekrar tekrar telaffuz edilerek bir devletin nasıl meydana geldiği, nasıl yıkıldığı, gücün ondaki etkisi, devlet başkanının vasıfları, vatandaşların vasıfları ve resmi devlet kurumlarının, ordunun, toplumsal dinî durumların kurumsallaşma tarzlarıyla pek çok sorun detaylı bir analizle ele alınmaktadır (İbn Haldûn, 2005: 144-298). *Mukaddime*'nin söz konusu bölümü üzerinde farklı araştırmacıların tetkikleri bulunmaktadır ve İbn Haldûn'un devlet görüşü daha ziyade buradan çıkarılmaktadır. Pek çok araştırmacı, “umrân” (uygarlık veya kültür), “asabiyyet” (egemen olma arzusunu tetikleyen bir tür yoksunluk bilinci) ve “haseb” (egemenlerde ailelere yayılmış olarak bulunan asalet) gibi ilk defa İbn Haldûn tarafından toplumsal yaşamdaki değişimlerin ve yaratılan kurumların anlaşılması

için kullanılan kavramları tahlil ederek hem *Mukaddime* metnini anlamaya çalışmış, hem de ondaki siyaset felsefesi ve siyaset sosyolojisinin muhtevalarına nüfuz etmeye çabalamışlardır. Burada bizi ilgilendiren ise, *Mukaddime*'deki politik görüşün yeniden ortaya konulmasından ziyade söz konusu politik kuramlaştırmada öne çıkan temaların saptanmasıdır.

İbn Haldûn'un *Mukaddime* adlı çalışmasında siyaset felsefesi veya politika açısından önemli olan üç ana tema bulunmaktadır. Belirtmek gerekir ki müellif, eserine, tarih biliminden söz ederek başlamakta, sonra umrândan söz edip onun doğası üzerine konuşmakta ve ilk faslın ilk mukaddimesinde de hem başlıkta hem de muhtevada insani bir aradalığın (toplum) zorunlu olduğunu söylemektedir ("el-Mukaddimetül'ülâ: Fî Enne'l-İctimâ'e'l-İnsâniyye Darûriyyün"). Buna göre İbn Haldûn öncelikle tecrübî davranmakta, tanık olduğu olayların yanı sıra tarihî bilgilerin analizine önem vermektedir. İkinci olarak ise yazar, tecrübî veri ve tarihî veriden hareketle edindiği bir toplumsal veya insani doğayı özgül bir konuma yerleştirmekte ve daha sonra ona dayanarak tahlillerde bulunmaktadır (İbn Haldûn, 2005: 7-50). O halde birinci tema, İbn Haldûn'un tanık olduğu sosyolojik durumların yanı sıra analitik bir tarihsel tecrübeyi önemsemesi ve sürekli kullanmasıdır. İkinci temamız ise, *Mukaddime* yazarının, varsaydığı insani doğa veya özgül hakikate bağlı kalmasıdır. İbn Haldûn'da rastlanan üçüncü tema, "asabiyyet" terimidir ve toplumsal değişimlerde bilinç tarzları ve krizlerinin ne denli etkin olduğunu imlemektedir (İbn Haldûn, 2005: 120-124). Sâtî el-Husrî, G. W. F. Hegel'in köle-efendi diyalektiğine benzer şekilde bir bedevî-hadârî diyalektiğine göndermede bulunan söz konusu "asabiyyet" terimi için önemli yorumlarda bulunmakta ve onun, İbn Haldûn'un özgünlüğünün görüldüğü ve bütün sisteme yayılmış esas terimi olduğunu söylemektedir (el-Husrî, 2001: 195-215). İbn Haldûn açısından politik bir değerlendirme yapmak gerektiğinde onun için devletin, insani ihtiyaçların giderilmesi gayesiyle varlık bulmuş, tarihsel ve toplumsal bakımdan zorunlu ve nedenselliklere bağlı bir kurum olmasının yanı sıra insanın gelişmesini ve uygarlık kurmasını mümkün kılan bir birim olduğunu söyleyebiliriz (Rosenthal, 1996: 123-124).

Eflâtûn ve Aristoteles'in başat temalarıyla İbn Haldûn'un *Mukaddime*'deki ana temaları kıyaslandığında, arada birtakım benzerliklerin ve farklılıkların mevcut olduğu; ama muhakkak bir saptama yapmak lüzumlu olduğunda ise, *Mukaddime* metninin Aristoteles'in *Politika*'sında öne çıkan temalara görece yakın olduğu söylenebilir. Çünkü hem Aristoteles hem de İbn Haldûn, insan ve toplumla ilgili bir doğadan hareket etmekte, her ikisi de insanın zorunlu toplumsallığına vurgu yapmakta ve toplumsal değişim veya devrimlerin gelişimini açıklamaya çalışmaktadırlar. Fazladan

olarak Aristoteles, devlet şekillerini ve anayasa faaliyetlerini daha sistematik tartışmakta; İbn Haldûn ise, tarihi ve toplum üzerine eğilmiş bir bilimi nedensellik kategorisi çerçevesinde tahlil ederek bilinç krizlerinin sosyal hadiseleri nasıl yarattığını sistematik bir şekilde etüt etmektedir. Ayrıca Abdurrahman Bedevî'nin saptadığı şekilde mesela Aristoteles'in "haseb" veya "asalet"ten anladığıyla İbn Haldûn'un anladığı farklıdır. İlkine göre asalet, kişinin, bir şehre ilk ya da çok eskiden yerleşen topluluklardan birine mensubiyetiyle, yönetici veya hatırı sayılır olma ile ve hür olmayla ilgiliyken ikincisinde asabiyyet sahibi olarak elde edilmiş iktidarla ilgilidir ve daha psikolojik bir bağlamı bulunmaktadır (Bedevî, 2010: 164-165). Bir başka açıdan İbn Haldûn'un mülkiyeti ve ekonomik gelişmeyi ahlaki olarak olumlamadığını ve ahlaki yetkinlikle ekonomik gelişmeyi ters orantılı gördüğünü, belki bu açıdan Eflâtûn'dan etkilenmiş olabileceğini; oysa Aristoteles'in ekonomik gelişmeye karşı olumsuz davrandığını söyleyebiliriz. Ana temaların detaylarında hem Eflâtûn'un görüşleriyle hem de Aristoteles'in görüşleriyle uyumlu veya bunlara aykırı olduğu izlenimi verebilecek pek çok örnek bulunabilir. Ne var ki, yukarıda tespit ettiğimiz ana sabiteler bağlamında Eflâtûn'un siyaset felsefesiyle İbn Haldûn'un siyaset felsefesi arasında temel bir uyuma bulmak kolay görünmemektedir. Çünkü *Mukaddime* yazarı, doğrudan dışarıdaki toplumsal yaşamdan hareket etmekte ve tarihsel tecrübeler ışığında onu olduğu gibi olumlamaktadır. *Devlet* kitabının yazarı ise, zihnindeki doğrulardan hareket ederek dışarıdaki toplumsal yaşamın yanlışlığını dile getirmekte ve iyiliği içerisinde yaşanan toplumun değiştirilmesine bağlamaktadır. Yine de İbn Haldûn'un politikaya dair görüşlerinin özgün olduğunu ve Aristoteles'e olan yakınlığına rağmen ondan farklılaştığını söylemek gerekmektedir.

4. *Mukaddime*'deki Görüşlerin Özgünlüğü

Süleyman Uludağ, *Mukaddime* metni çevirisine yazdığı akademik değerlendirmede, İbn Haldûn'un modern düşünürlerden Machiavelli, Montesquieu, Vico, Rousseau, Tard, Comte ve Marx ile ilişkilendirildiğini belirtmekte; Ahmet Arslan da, onun önce Marksizm ile sonra serbest piyasa ekonomisiyle ilişkili ele alındığını söylemektedir (Uludağ, 2009: 118-127; Arslan, 2009: xvii). Sâtî el-Husrî, İbn Haldûn'un son derece özgün bir araştırma ve bilim dalı bulduğundan emin olduğu için kendini övücü ifadeler kullandığını ve gerçekten de tarihte daha önce bulunmayan bir disiplinin yaratıldığını dile getirmektedir. Husrî, sorulan sorular, verilen cevaplar ve izlenen yöntemle ilgili olarak *Mukaddime*'nin son derece özgün bir eser olduğunu belirtmektedir. Belki *Mukaddime* yazarının talih-sizliği, bulduğu alanın kendi koyduğu temeller üzerinden geliştirilmemiş olmasıdır (el-Husrî, 2001: 97-103).

Her üç araştırmacı ve başka uzmanlar, İbn Haldûn ve *Mukaddime* metnini kendinden tarihsel olarak sonraya ait düşünür, metin ve fikirlerle ilişkili olarak tahlil ettikleri halde kendinden önceki tarihlere ait düşünür, metin ve fikirlerle münasebetini sorgulamamaktadırlar. Bizim burada yaptığımız tarzda nadiren Antik Yunan felsefesi veya İbn Haldûn'dan önceki dönem İslâm felsefesiyle mukayeseler yapılıyor olsa da, İbn Haldûn'un görüşleri genellikle kendisinden sonraki dönemlerle karşılaştırılmaktadır. Kuşkusuz bunun en makul gerekçesi, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'deki görüşlerinin özgünlüğüdür. Özellikle umrân, asabiyyet ve tarihsel determinizm konusunda o, hiçbir düşünceden ve metinden doğrudan etkilenmemiş; herhangi bir yerden bir teori alıp uygulamamıştır. Aksine modern ardıllarının fikirlerinde onunkilerle ilginç benzerlikler bulunmakta ve mesela Hegel'in köle-efendi diyalektiği, Marx'ın burjuva-proleter diyalektiği doğrudan bedevî-hadârî diyalektiğini çağrıştırmaktadır. Çünkü her üç tarih felsefesi teması da bilinç içerikleri ve kırılmalarıyla ilgilidir ve tarihsel kanunlarla kendilerini meşrulaştırmaktadırlar. Nitekim Akif Kayapınar, söz konusu bilinç krizlerini ve kırılmalarını göz önünde bulunduran incelemesinde, İbn Haldûn'un asabiyyet kavramıyla siyaset teorisinde yeni bir açılıma sebep olduğunu belirtmektedir (Kayapınar, 2009: 121-160). Biz de daha önce yapmış olduğumuz ve toplumsal ayrıcalıkların çeşitli toplumsal değişimleri önceleyen bilinç krizlerini yarattığını savunan bir incelemede, söz konusu asabiyyet kavramı ve bedevî-hadârî diyalektiğini kullanmıştık (Özdemir&Yelocağı, 2012).

İbn Haldûn, *Mukaddime* metninde, birçok özgün tahlilde ve tespitte bulunmaktadır. Onun İslâm tarihi, felsefesi, kelâmı, hukuku ve devlet teşkilatlanması bakımından söyledikleri, kendinden önce başka Müslüman bilginlerin söylediklerinin bir devamı niteliğindedir. Sözelimi iklimler ve tavırlar nazariyesinde söyledikleri, kendinden önce hiç dile getirilmemiş şeyler değildir; fakat ilk defa onun uyguladığı toplumsal bağlamlar bulunmaktadır. Böylelikle *Mukaddime*'deki görüşlerin, İslâm coğrafyasında yapılmış felsefi ve bilimsel faaliyetlerden farklı bir merkezle ilişkilendirilmesine gerek olmadığı ve söz konusu metnin temel kavramlarında oldukça özgün olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç

Bu çalışmada İbn Haldûn'un *Mukaddime* metnini kaleme almasından önce İslâm felsefesinin varlık bulduğu coğrafyada Aristoteles'in *Politika* adlı kitabının okunup okunmadığını ve ilk metinde içerilmiş politik gö-

rüşlerin iki Yunan filozofu olan Eflâtûn ve Aristoteles'in siyaset felsefesine dair görüşleri bağlamında edindiği yeri incelemiş bulunuyoruz. Bizim bulgularımıza göre, İbn Haldûn'dan önce de Aristoteles'in *Politika* kitabı İslâm coğrafyasında bilinmektedir. 12. yüzyılda Endülüs coğrafyasında Aristoteles'in eserleri üzerine çeşitli özet ve yorum çalışmaları yapmış olan İbn Rüşd, Yunanlı filozofun *Politika* ve *Retorika* adlı kitaplarını özetlemiştir. Ayrıca ondan epey bir zaman önce 10. yüzyılda felsefe yapmış olan Fârâbî, *Politika* metninden ve onun muhtevassından haberdar olduğunu kanıtlayacak politik değinilerde bulunmaktadır. Genellikle sorunlaştırıldığı tarzda Aristoteles ile Plotinos'un eserlerinin karıştırılması olgusu, Gazâlî'nin yaşadığı 11. yüzyılda noktalanmışa benzemektedir.

İbn Haldûn'un Aristoteles'in *Politika*'sından ve onun muhtevassından haberdar olduğu kesin ise de, bizzat söz konusu metni okuyup okumadığı kesin değildir. Hatta *Mukaddime* yazarının İbn Rüşd'ün özetlediği metinler hakkında yaptığı olumsuz yorumlara bakıldığında İbn Haldûn'un *Politika* metnini okumamış olduğu, onun içeriğini söz konusu özet metinlerden öğrendiği anlaşılmaktadır.

İbn Haldûn'un *Mukaddime* metninde benimsenen ana temalarla Eflâtûn'un ve Aristoteles'in siyaset felsefelerindeki ana temalar karşılaştırıldığında, *Mukaddime*'nin muhtevassının Eflâtûn'a nispetle Aristoteles'e yakın olduğu fark edilmektedir. Çünkü Eflâtûn politikayı, güçlünün haklı olmasının engellenmesi ve bir toplumda çoklukta ve çeşitlilikten kaynaklanan çatışmaları bire indirerek çözmek olarak anlamaktadır. Eflâtûn'un bu şekilde dışarıdaki gerçek toplumsal yaşamı olumsuzlamasından farklı olarak önce Aristoteles ve sonra İbn Haldûn, insanın zorunlu toplumsal doğasından söz etmekte, doğrunun ve iyinin çoklukta ve çeşitlilikte olduğunu öne sürmekte ve toplumsal değişimlerin nedenlerinden bahsetmektedirler. Bununla birlikte İbn Haldûn tarihin bizzat kendisi için de geçerli bir doğadan söz etmekte ve böylelikle insanın yarattığı tarihin aslında tekrar insanı yarattığını söyleyerek Aristotelesçi doğa yaklaşımını daha ileriye taşımaktadır. Aristoteles ve İbn Haldûn arasında birtakım önemli benzerlikler olduğu ölçüde farklılıklar da bulunmaktadır. İkinci düşünür, tarihe ve bilinç krizlerine yüklediği misyonla Yunan selefini geride bırakmakta ve modern ardıklarını haber vermektedir. Örneğin Hegel'in ve Marx'ın tarih felsefeleri, İbn Haldûn'un tarih üzerine söylediklerine çok benzer unsurlar içermektedir. Eflâtûn ve İbn Haldûn'un politik görüşleri arasında bulunabilecek benzerlikler ancak detaylarla sınırlıdır ve Müslüman düşünür, Aristoteles'in gerçekçi görüşlerini daha ileriye taşımıştır.

İbn Haldûn'un *Mukaddime* metni, kendisinden önceki ve sonraki siyaset felsefesi ve tarih felsefesi metinleriyle kıyaslandığında özgün politik ve tarihsel görüşlerin bulunduğu bir çalışma olarak belirginleşmektedir. Her halükarda İbn Haldûn seleflerinden çok modern ardıllarıyla kıyaslanarak incelenmektedir. Bu veri, onun özgünlüğünün açık bir kanıtı durumundadır. Tarih ve coğrafyadaki veri alanının eksik oluşu üzerine birçok eleştiri getirilmiş olmasına karşın geriye uygulanabilirliği güçlü bir sistem bırakmıştır. İbn Haldûn'un kendisi de tarihsel bir özgünlüğe sahip olduğunun farkındadır ve bunu ifade etmekten geri durmamıştır. Eflâtûn ve Aristoteles'ten sonra İbn Haldûn'un da daha önce hiç yapılmamış bilimsel bir etkinliği sistematik olarak icat etmek ve uygulamak bakımından takdir edilmesi gerekmektedir. Tarih ve toplum üzerine metafizik yapmanın mucidi İbn Haldûn'dur ve modern ardılları –bilinçli olarak veya bilinçsizce– onun açtığı yoldan yürümüşlerdir.

KAYNAKÇA

- Adamson, Peter&Taylor, Richard C. (2007), *İslâm Felsefesine Giriş*, (çev. M. Cüneyt Kaya), Küre Yayınları, İstanbul.
- Aristoteles (2007), *Politika*, (çev. Ersin Uysal), Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Aristoteles (2009), *Nikomakhos'a Etik*, (çev. Saffet Babür), Bilgesu Yayınları, 2. Baskı, Ankara.
- Aristoteles (2013), *Retorik*, (çev. Mehmet H. Doğan), Yapı Kredi Yayınları, 11. Baskı, İstanbul.
- Arslan, Ahmet (2008), *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a 2*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.
- Arslan, Ahmet (2009a), *İbn Haldûn*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Arslan, Ahmet (2009b), *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles 3*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.
- Balibar, Etienne (2000), *Marx'ın Felsefesi*, (çev. Ömer Laçiner), Birikim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.
- Bedevî, Abdurrahman (1982), "Kitâbü'n-Nevâmîs Li-Eflâtûn", *Eflâtûn fi'l-İslâm*, Dârü'l-Endelüs, 3. Baskı, Beyrut.
- Bedevî, Abdurrahman (2010), *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü*, (çev. Muharrem Tan), İz Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid (2003), *Felsefî Mirasımız ve Biz*, (Çeviren: A. Said Aykut), Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- el-Husrî, Sâtî (2001), *İbn Haldûn Üzerine Araştırmalar*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Fahri, Macit (2000), *İslâm Felsefesi Tarihi*, (çev. Kasım Turhan), Birleşik Yayıncılık, İstanbul.
- Fârâbî (1990), *İhsa'ül-Ulûm İlimlerin Sayımı*, (çev. Ahmet Ateş), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.

- Fârâbî (2008), *Kitâbu'l-Hurûf Harfler Kitabı*, (çev. Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul.
- Foucault, Michel (2011), *Özne ve İktidar*, (çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, 3. Baskı, İstanbul.
- Gazâlî, Hüccetül-İslâm Ebû Hâmid (2006), *Tehâfütü'l-Felâsife*, (thk: Mahmûd Debîcû), Dârü't-Takvâ, Dımaşk.
- Görgün, Tahsin (2009), "İbn Haldûn'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi", *İbn Haldûn Güncel Okumalar*, (editör: Recep Şentürk), İz Yayıncılık, İstanbul.
- İbn Haldûn (2005), *Mukaddimetü İbn Haldûn*, (thk: Saîd Mahmûd Ukayyel), Dârü'l-Cil, Beyrut.
- Jones, W. T. (2006), *Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi Birinci Cilt*, (çev. Hakkı Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Karlığa, Bekir (2004), *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- Kayapınar, Akif (2009), "İbn Haldûn'un Asabiyyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım", *İbn Haldûn Güncel Okumalar*, (editör: Recep Şentürk), İz Yayıncılık, İstanbul.
- Korkut, Şenol (2006), "İbn Haldûn'un "es-Siyâsetü'l-Medeniyye" Teorisine Eleştirisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 15, s. 115-140.
- Özdemir, Muhammet&Yelocağı, Süleyman (2012), "Medeniyet Kavramının Psikolojik Gelişimi İçin Ayrılıkçı Bir İzlek: 'Toplumsal Seçkinler' ve 'Seçkin Olmayanlar'", International Symposium on Language and Communication: Research Trends and Challenges, Proceeding Book, İzmir University, s. 2641-2650.
- Platon (2010), *Yasalar*, (çev. Candan Şentuna-Saffet Babür), Kabalacı Yayınları, 3. Basım, İstanbul.
- Platon (2012), *Devlet*, (çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 23. Basım, İstanbul.
- Rosenthal, Erwin I. J. (1996), *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, (çev. Ali Aksu), İz Yayıncılık, İstanbul.
- Ross, David (2011), *Aristoteles*, (çev. Ahmet Arslan), Kabalacı Yayınları, İstanbul.
- Rousseau, Jean-Jacques (2010), *Toplum Sözleşmesi*, (çev. Vedat Günayol), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 6. Baskı, İstanbul.
- Ruby, Christian (2012), *Siyaset Felsefesine Giriş*, (çev. Aziz Ufuk Kılıç), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Sarıoğlu, Hüseyin (2006), *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.
- Thilly, Frank (2007), *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, (çev. İbrahim Şener), İzdüşüm Yayınları, İstanbul.
- Uludağ, Süleyman (2009), "İbn Haldûn ve Mukaddime", *Mukaddime 1*, Dergâh Yayınları, 6. Baskı, İstanbul.

İSLÂM FELSEFESİNDE İBN RÜŞDCÜ BİR KIRILMA YA DA SAHİCİ BİR YÖN DEĞİŞİKLİĞİ¹

Cemile BARIŞAN*

Bugün hikmet ilimlerinden yeni bir ilmin kurucusu olarak İbn Haldûn'un, İslâm düşüncesinde *hikmet geleneği* olarak adlandırabileceğimiz felsefi ekoldeki arka planı dâhilinde meşşai ekolle hususi ilgisini ele almaya çalışacağım. Onun kurmuş olduğunu söylediği hikmet ilimlerinden olan (dolayısıyla *felsefeden* olan) umrân ilmi, bir ekole dâhil edilebilir mi ve edilecek olursa bu tam olarak ne anlama gelecektir? Bu tebliğde tartışmak istediğimiz mesele budur.

Felsefe ile doğrudan irtibatı açısından İbn Haldûn *Mukaddime*'de öncelikle *burhan* üzerinde durarak, özellikle ilk kısımlarda *deliller* ve *sebeplere* vurgu yapmakla, bu sebepleri tarihsel alan içinde aramaktadır. Onun açıkça "hakkında şüphe edilmeyen bir burhan olma yönünden bizim için kanun olan şey"i araştırdığı görülmektedir². Müellifin ayrıca iklimle ilgili açıklamalar kısmında, hukemaya itiraz ettiği bir yerde "bunun üzerine burhan nasıl tamam olur?"³ diye sorduğunu görürüz. Burada burhanın istisnaları ile birlikte düşünüleceğini de ima etmektedir. Bunun izahını yaparken de felsefi terminolojiden *imkan* ve *vücut* kavramlarını alarak, söz konusu tedriciliğin –umrânın ortaya çıkışında– imkansızlık cihetinden değil "var olma cihetinden"⁴ yani orijinal metinde "*vücut* yönünden"⁵ olduğunu belirterek toplumsal varlık alanını tanımlamaktadır.

İbn Haldûn, "Felsefenin iptaline ve felsefeyi meslek edinenlerin fesadına dair (felsefeye ve filozoflara reddiye)" başlığı altında kendi özgün düşüncelerini ve aslında bir anlamda onu umrân ilmini kurmaya götüren

* Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi.

1 Bu tebliğ, "Cemile Barışan, *İbn Haldûn'un İslâm Düşüncesindeki Arka Planı ve Mukaddime'nin İlimler Tasnifindeki Yeri* (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2013" doktora tez çalışmasının umrân ilmi ve İslâm felsefesi ("...Filozofların Rolü") ile ilgili bölümünden uyarlanmıştır.

2 Bkz. Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime* (haz. Süleyman Uludağ) (2 cilt), Dergah Yayınları, İstanbul 2007-2008, s. 204. Bundan sonra referans vereceğim *Mukaddime* alıntıları için bu çeviriyi kısaca *MU* şeklinde belirteceğim. İbn Haldûn'un orijinal eserinin Vafi neşrine de (bkz. Abdurrahman bin Muhammed bin Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn* (haz. Ali Abdül-Vâhid Vâfi), Dâru Nahda Mısır Li't-tubâ'a ve'n-Neşr ve't-tevzi', Kahire 2006, 3 cilt-) *MV* şeklinde atıfta bulunacağım. Ayrıca *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* de kısaca *DİA* şeklinde verilecektir.

3 *MV*, s. 354. Uludağ çevirisinde bu kısım "Durum bu olunca hükemanın bu konudaki delilleri nasıl kusursuz ve tam olur?" şeklindedir; bkz. *MU*, s. 225.

4 Bkz. *MU*, s. 225.

5 Bkz. *MV*, s. 354.

görüşlerini aktarmaktadır. Başlangıçta filozofların görüşleri hulasa edilir ve onların neden ve ne konuda reddedilmeleri gerektiği açıklanır: “İnsan nevinin mütefekkirlerinden (ukela) olan bir zümre iddia etmişlerdir ki, tüm varlık, ister hissî (ve maddi) kısmı olsun, ister his ötesi (manevi ve gaybi) kısmı olsun zatları ve ahvali, sebepleri ve illetleriyle birlikte fikri nazar ve akli kıyasla idrak olunur. İmani akideler sem’ ve nakil cihetinden değil, nazar ve akıl cihetinden tashih olunur, (dini inançların doğruluğu akılla tespit edilir), nakle başvurmaya hacet yoktur. Çünkü imani akideler akli idraklerin bir bölümünü teşkil eder. Bunlara *fevlozof* kelimesinin cemi olarak *felasife* ismi verilmektedir. Bu kelime Yunan lisanında ‘hikmeti seven’ (muhibb-i hikmet, *lover of wisdom*) manasına gelir.” Bundan sona da felsefedeki mantık, ilk makuller ve ikinci makuller gibi konular özetlenir ve filozoflardan bahsedilir⁶. Burada İbn Haldûn’un felsefeye karşı çıktığı nokta ile ilgili en can alıcı görüşlerini bulmak mümkün olduğu gibi, bilgiyi de felsefî olarak tanımladığını görürüz fakat o mantıkçılarla ilgili olarak da bilgi konusunda bir ileri adımla uyarıda bulunmaktadır. Bu kısmı olduğu gibi aktarmak istiyorum: “Hukemaya göre söz konusu izafet ve nisbetten ibaret olan mücerret mefhumların tasdikât kısmı nihayet itibariyle tasavvurattan önce gelir. Tasavvurât ise bidayet ve talim itibariyle tasdikâttan evvel gelir. Çünkü filozoflara göre tam tasavvur, idrak, talebin (ve taharririn) gayesi olup tasdik sadece onun vesilesidir. Mantıkçıların kitaplarında, tasavvur mukaddemdir ve tasdik ona bağlıdır, diye işitmekte olduğun söz sadece şuur manasına gelen tasavvur olup, tam ilim mânasına gelen tasavvur değildir”⁷. Filozofların büyüğü olan Aristo’nun kanaatinin bu olduğunu söyleyen İbn Haldûn mantıkla ve genel olarak fikirle ilgili bu temel görüşleri ortaya koyduktan sonra bu bağlama filozoflara olan eleştirisini şu şekilde yerleştirir:

Hukema; saadet, gerek hissî olsun gerekse hissînin ötesinde bulunsun tüm varlıkların sözü edilen nazar ve burhanlarla idrâk edilmesidir, diye iddia etmiştir. Filozofların umumi olarak varlık hakkındaki idraklerinin ve bu idrakin netice itibariyle varıp dayandığı noktanın –ki bu noktayı esas alarak nazariyeleri ile ilgili kaziyeleri teferruatlandırmışlardır– hulasası şudur: Bunlar evveleminde his ve müşahedenin hükmü ile cism-i süfliye vakıf oldular (önce madde hakkında onu tetkik ederek malumat sahibi oldular). Sonra idrakleri biraz daha yukarı çıktı. Hayvanlarda var olan his ve hareket cihetinden, nefsin mevcudiyetini sezdiler. Sonra nefsin kuvvetleri sayesinde de akıl sultanının (varlığını) fark ettiler, idrakleri bu noktada durdu. Bunun üzerine insanın zatı ile ilgili husus üzerine verilen hükmün benzeri bir yoldan giderek yüksek bir semavî cismin (cism-i âli-i semavî) varlığına (kıyas yoluyla) karar verdiler. Onlara göre

6 Bkz. MU, s. 950.

7 MU, s. 951.

tıpkı insanda olduğu gibi felekin de nefsi (ruhu) ve akli olması zaruridir. Sonra bunu (feleklerin sayısını) birlik basamağındaki sayıların nihayeti olan on adedine çıkardılar (ukûl-u aşere, nuh-felek ve nüfus-i eflak buradan çıktı). Dokuzu, zatlarını tafsil eden (kesret halindeki) cümlelerdir. Biri, ilk ve müfred olup onuncudur.

Filozofların kanaatlarına göre saadet nefsi düzeltip faziletleri onun huyu haline getirmek şartıyla varlığı bu tarz bir hükümle idrak etmekten ibarettir. İnsan, aklının ve nazarının gereği olarak fazilet ve rezilet nevinden olan fiilleri yekdiğerinden ayırdığından, ayrıca fitratı (ve vicdanı) ile iyi fiillere meyledip kötülerinden uzak durduğundan şeriat gelmemiş bile olsa onun için (bu saadetin elde edilmesi) mümkündür. Bir nefis için bu (saadet) hasıl oldu mu, o nefis için haz ve neşe (behçet ve lezzet) de hasıl olur. (Sözü edilen) bu hususun bilinmemesi ise ebedî bir bedbahtlıktır. Onlara göre ahiretteki nimetin ve azabın mânası da bundan ibarettir. Bu hususun tafsilatından olmak üzere sözlerinden malum olan birtakım saçmalıkları daha vardır.⁸

Bu kanaatların üstadı olup da onlarla ilgili meseleleri ortaya koyan ve buna dair ilmi tedvin eden kişi olarak Aristo'yu tanıtan İbn Haldûn, "ilk defa mantığın kaidelerini tanzim ve meselelerini tam olarak tespit eden ve bu fenni güzel bir şekilde ortaya seren odur. Bu sanatın kaideleri konusunda, arzu ettiği gibi güzel bir maharet gösterdi" diyerek, aslında Aristocu sistematik bilim şemasının aleti olan mantıkla birlikte filozofu da genel olarak bir bakıma olumlarken, filozofların metafiziğine, yani "ilm-i ilahi"lerine de diğer yandan karşı çıktığını izhar eden görüşlerini şu cümleyle berraklaştırmaktadır: "Eğer bu fen filozofların ilahiyatta (hakikati bulma hususunda)ki maksatlarını tekeffül ve temin edebilirse, hiçbir diyecek olmazdı"⁹. Aristo'nun reyini adım adım takip edenlerin zühur ettiğini söyledikten sonra da felsefenin İslâm medeniyetindeki bir tarihçesini sunmaktadır. Burada, "Bilmek lazımdır ki filozoflar tarafından benimsenen bu görüş her yönüyle bätıldır" diyen İbn Haldûn, filozofların doktrinlerini, "bütün mevcudatı akl-ı evvele isnad edip vacibe terakki etme hususunda onunla iktifa etmeleri", şeklinde hülasa etmekte, bu nazariyeleri ayrıca, "bunun ötesinde bulunan Allah'ın mahlûkatındaki mertebelerden geri kalmak manasına geldiği", şeklinde eleştirmekte, "Halbuki varlığın sahası bundan çok daha geniştir. 'O, bilmediklerinizi yaratıyor.'" (Nahl, 16/8). Bunlar, sadece aklın ve nefsin varlığını (ebediyet ve bekasını) kabul etmekle iktifa edip onun ötesindeki varlıklardan gafil olmaları itibariyle, bir bakıma hassaten cisimlerin ve maddenin varlığını kabul etmekle yetinip nefis ve akıldan yüz çeviren ve varlığın (bir nüshada Allah'ın) hikmeti itibariyle maddenin ötesinde hiçbir şey yoktur, diye itikad

8 MU, s. 951.

9 MU, s. 951-952.

eden tabiiyyûn (physicists) mesabesinde dirler."¹⁰ sonucuna varmakta ve bu sonucu açmaktadır. Ona göre, filozofların bu konuda mantık kaideleri ve kıstaslarına arz ettiklerini söyledikleri burhanlar eksik ve yetersizdir. O burada, zihne ait birtakım küllî ve umumî neticelerin, yakîn olarak kabul edilmemesini, "Halbuki harici varlıklar kendi maddeleriyle şahsileşmekte" diyerek izah eder; bu durumda onun "tarihsel alanın delillerine ve tecrübi laboratuvarına" başvurarak yeni bir burhanî yöntem ortaya koyduğunu görmemiz mümkündür. İbn Haldûn burada en çok birinci makuller üzerinde durarak da burhanî görüşünü temellendirmiş olur böylece; zira, "Nice kere olur ki (bizatihi) zihnin tasarrufu dahi hayali suretlerle müşahhas varlıklara mutabık olan birinci makuller (makûlât-ı evâil)den olur da ikinci mertebede tecrid edilen ikinci makuller (makûlat-ı sevânî)den olmaz... Çünkü kendilerindeki intibak kemal mertebede bulunduğundan birinci makuller mutabakat haline daha yakın bulunur"¹¹. Bu burhanların, ruhaniyetlerden ibaret olan hissin ötesindeki mevcudatla alakalı kısmına -ki filozoflar buna ilm-i ilahi ve ilm-i maba'de't-tabîi ismini vermektedirler- gelince, İbn Haldûn, bu ruhaniyetlerin zatlarının esas itibariyle meçhul oluşunu ve bunlara vasıl olmanın da, üzerlerine burhan ikame etmenin de imkânsız oluşunu söyleyerek şu şekilde devam etmektedir: "Çünkü müşahhas harici maddelerden makûlâtın (ve mefhumların) tecrid edilebilmesi, ancak idrâk dairemize giren hususlar itibariyle bizim için mümkündür. Biz ruhaniyetlerin zatlarını idrak edemiyoruz ki onlardan diğer birtakım mahiyetler tecrid edebilelim. Onları idrâk edemeyişimizin sebebi de onlarla aramıza çekilmiş olan his perdesidir. ..."¹².

İbn Haldûn bu sebeple onların üzerine burhan ikame etmenin elimizden gelmediğini ve onları ispat için rüya haricinde de herhangi bir idrak vasıtasına sahip olmadığımızı belirtirken, rüyanın bile ancak herkes için vicdanî olduğunu (rüya yoluyla birinin yakaladığı gerçek ve doğrunun başkasına delil olmadığını) hatırlatır. Dolayısıyla ruhaniyetlerin bunun ötesinde kalan hakikatleri (mahiyetleri) ve sıfatları da kapalı bir husus olduğundan, ona vakıf olmanın da yolu yoktur¹³. Bu kısım, İbn Haldûn'un düşünce sisteminin geneli bağlamında da düşünüldüğünde tam olarak onun "nesnel bilginin olabilirliği"ne dair tavır alışıyla ilgilidir: Düşünür, İslâm düşüncesinde "nesnel bilgi"nin imkânını, İslâm felsefesinin bu imkânı en azından "nesnel bir dil" olarak temsil edişinin mirası üzerine kurulmasıyla gerçekleştirmenin müşahhas hali olarak değerlendirilmelidir. Bunun için onun İslâm felsefesinde Aristocu metafizik gelenekle de

10 MU, s. 952.

11 MU, s. 952-953.

12 MU, s. 953.

13 MU, s. 953.

devam eden “metafiziği”, fakat daha da yakından bakılacak olursa, metafiziğin asıl olarak da teoloji kısmını reddetmesi gerekecekti. İbn Haldûn burada tamamen maddeci bir tavır sergiler gibi görünse de, bu maddî ve tecrübi yön evvela, onun genel varlık düşüncesi içinde telakki edilmelidir; bu, insanın normal görülerine ve hissiyatına hapsedilen bir tecrübecilik ya da maddecilik elbette değildir. Bu anlamda onun daha genel –İslâmî bir bakış açısının doğal getirisi olarak– bir varlık tasavvuru üzerinden hareket ettiğini kanıtlamaya bile gerek yoktur; yalnızca tasavvufla ilgili görüşleri değil, geleneksel İslâm düşüncesi ve bir fakih olarak düşünce ve inanç dünyası ile selefî tavrı da zaten onun öz kimliğini oluşturmaktadır. Ancak burada ayırt edici olan yön, onun özellikle de tasavvufta bugün “zühhd dönemi” olarak adlandırılan dönemin bir temsilcisi gibi davranmasıdır.

Aslında İbn Haldûn bu noktada bir bakıma Gazâlî’yi izlemektedir. Genel olarak bilginin kesinliğine karar vermekte de aklın tek başına belirleyici olmadığını düşünen Gazâlî¹⁴, şüpheden kurtaran kesin bilgiyi “kalbe atılan bir nur” olarak da düşünerek¹⁵, arayanların sınıfları içinde sufilardan yana tercih yapmıştır¹⁶. Diğer yandan İbn Haldûn’un burada yaptığı şey, “öznel” alana ait olan “maddeyle de ilişkili olan latif hususiyetler” şeklinde ifade edebileceğimiz bir alan hakkında konuşmaktan ayrı olarak, normal beşer düşüncesi içindeki bir duyulurlar alanı üzerine konuşmak ve nesnel olarak ele alınabilecek olan bir ilmi ortaya koymaktır. İşte bu açıdan *burhanı* öne alan İbn Haldûn tam olarak şöyle devam eder: “Çünkü burhandaki mukaddemlerin zatî olması şarttır, kanaatına ulaşan muhakkik filozoflar dahi bu hususu açıkça ifade etmişlerdir. Filozofların büyüğü olan Eflatun; ‘İlahiyatta yakine ve kat’iyete vâsil olunamaz. Bu sahada sadece ‘daha doğrudan’ ve ‘daha uygundan’ yani zandan bahsedilebilir’ (Bir görüş mutlak doğru sayılıp öbürleri mutlak reddedilemez) demiştir. Bu halde bunca yorgunluktan ve çabalamadan sonra sadece bir zan elde edeceksek, daha evvel mevcut olan zan da bize kâfidir. İmdi bu ilimlerin ve onlarla uğraşmanın faydası nedir?”¹⁷. Daha sonra da, aslında yine tasavvufla ilgili görüşüyle bağlantılı olarak düşünmemiz gereken bir madde olarak, filozofların mutluluk üzerine görüşlerine karşı çıkararak devam etmektedir¹⁸; onların, “Saadet, söz konusu burhanlar (arguments) ile mevcudatı olduğu gibi idrâk etmektir, şeklindeki sözleri de merdut ve sakat bir sözdür” İbn Haldûn’a göre; “ruhani nefis, doğrudan

14 Bkz. Gazâlî, *Araştırmalar Kitabı* (çev. Osman Güman), İlke Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 10.

15 Gazâlî, *Araştırmalar Kitabı*, s. 14.

16 Bkz. Gazâlî, *Araştırmalar Kitabı*, s. 15 ve 50-64.

17 *MU*, s. 952.

18 Malum olduğu üzere Antik Yunan filozoflarıyla da bağlantılı olarak felsefe genel bir zemin olarak insanın gerçekte mutluluğu aradığı düşüncesi üzerine kuruludur.

doğruya zatından hasıl olan kendi idrakinin şuuruna varınca, onun için anlatılması mümkün olmayan bir neşe ve haz hasıl olur. İşte bu idrak, ne nazar (istidlal) ne de ilimle hasıl olmaz. Sadece his perdesinin açılması (keşf) ve cismani idraklerin tamamıyla unutulması suretiyle hasıl olur”¹⁹. Sonuç olarak İbn Haldûn, filozofların var olduğunu iddia ettikleri bu hususun sahiden öyle olduğunu (felsefî bilgiden gerçekten muazzam bir haz aldıklarını) farz etmemiz halinde dahi bunun sadece onlar için, yani sufiler için kabul ve teslim edileceğini belirtir²⁰. Dolayısıyla İbn Haldûn, sebepler ve deliller ve burhan üzerinde durmayı ve filozofların fikirle elde etmeye yönelik bilgiye dair çabalarını tanımakta, fakat onların bu çabayı metafizik sahaya geçirmelerine açık ve net bir şekilde karşı çıkmaktadır: Zira kelâmla ilgili bölümde de belirttiği gibi ona göre, bizim idrâklerimiz muhdes ve mahluk olduğunda şüphe yoktur ve Allah’ın halkı (ve yaratması) insanların halkından daha büyüktür fakat bunun böyle olması akıl ve ondaki müdrike için bir kusur teşkil etmez; “tersine akıl, sıhhatli bir ölçüdür. Şu halde onun verdiği hükümler yakîn ifade eder, bu hükümler asılsız değildir”. Ancak yine de kişi tevhid ve ahiretle ilgili hususları, nübüvvetin mahiyetini, ilâhî sıfatların hakikatlerini ve düşünce tavrının ötesinde kalan hiçbir şeyi akıl terazisi ile ölçmeye tamah etmemelidir. Çünkü bu (gerçek olmaktan çok uzak kalan boş ve) muhal bir tamahtır. İbn Haldûn’a göre, “Bunun misali, altın tartmada kullanılan bir sarraf terazisi gören ve onunla dağı tartmaya tamah eden kişinin misalidir (ki bu terazi o sıkleti çekmez). Bu hal, verdiği hükümler itibariyle terazinin doğru olmadığına delil teşkil etmez. Ama aklın ve fikrin bir sınırı vardır, orada durur, kendine ait tavrın (ve sahanın) ötesine geçmez. Onun için de Allah’ı ve sıfatlarını ihata edemez. Hiç şüphe yok ki, akıl Allahtan husule gelen varlığa ait zerrelere sadece bir zerredir”; bu ve benzeri kaziyeye ve meselelerde aklı nakilden önce tutanların içine düştükleri hataya, anlayışlarındaki eksikliğe ve reylerindeki sakatlığa dikkat çeken müellif, ilgili kısma şöyle devam eder: “Bu husus böylece apaçık bir şekilde ortaya çıktıktan sonra şu hususa gelelim: Mümkün ve muhtemeldir ki, sebepler, yükseklik itibariyle idrâkimizi ve varlığımızı aşınca idrâk edilir olma sahasının dışına çıkar. Bu durumdaki akıl, vehim ve hayal sahasında yolunu kaybetmekte, hayrette kalmakta ve işe yaramaz bir hale düşmektedir. Şu halde tevhid sebeplerin ve onlara ait tesirlerin keyfiyetini idrâk etmede aciz kalıp, bunu sebepleri ihata eden Hâlık’ına havale etmektedir.”²¹ Dolayısıyla İbn Haldûn, öncelikle bu iki alanın sınırlarını belirtmiş olur ve görünen o ki daha sonra da sıra, felsefe ile dinin yanya-

19 MU, s. 953-954.

20 MU, s. 953-954.

21 MU, s. 823.

na durabileceği bir fikrî faaliyet alanına gelir ki İbn Rüşd'le ilişkisine tam da bu noktada değinilecektir. Neticede İbn Haldûn'un sebeplere dair görüşü belirsiz gibi dursa da o görüldüğü gibi sebepleri tanımıyor değildir; yalnızca aklın, üzerine nesnel olarak konuşabileceği sahayı, bu konuda filozoflar tarafına kayarak değil, üzerine konuşulacak olan alanı daha çok daraltan bir şekilde, mütekaddimîn dönemi sufilerin anlayışına dahil edip metafizik felsefeyi adeta iptal ederek tanımlamakta, daha doğru bir ifade ile bu sahanın daraltılması neticesinde de umrân ilmini kurmaktadır. Görünen o ki bu da imanın bir tasdik oluşu ve ancak şer'î alanın bize verebileceklerinin ayrılması ile mümkündür²².

Görüldüğü gibi müellif, umrân ilmini hikmet ilimleri dâhilinde kurarken *burhanı* öne almakta, fakat diğer yandan da filozoflara esaslı bir şekilde karşı çıkmaktadır. Onun bu anlamda Gazâlî'nin takipçisi gibi düşünülebileceği göz önünde bulundurulmalıdır²³; bütün bu eleştiriler, Gazâlî'nin *Tehâfüf*'teki eleştirilerini²⁴ ve genel olarak mantıkla ilgili görüşlerini akla getirmektedir. Ancak aynı zamanda umrân ilminin yine de felsefî esaslar üzerine kurulmuş olduğu muhakkaktır; bu açıdan İbn Haldûn-Gazâlî ilişkisini, İbn Rüşd'ü de görmüş bir düşünürün ilişkisini göz önünde bulundurarak düşünmek icab eder. Bu noktada bizi ilgilendiren şey –umrân ilminin kurulabilmesi açısından-, Fârâbî'den İbn Sînâ'ya uzanan meşşai çizgide metafiziğin oluşumunda varlığın varlık olarak ele alınışına dair ve bu alanın ilm-i ilahiyi de kapsayacak genişlikte bir literatürün kuvvetlenmesiydi. Bu ilmin üzerine bina edilen ilk öncül de buydu²⁵. Umrân ilminin yöntemini kurarken, "Halbuki 'haber'in faydası hem cerh ve ta'dilden, hem de hariçte vakaya mutabık oluşundan iktibas olunmuştur"²⁶ diyen İbn Haldûn da felsefî terminolojideki "hariç" kavramını bizzat haberler ve vakıalar alanıyla tamamlayıp umrân ilmine tatbik etmiş olmaktadır. Fakat bizce dikkat edilmesi gereken nokta şu-

22 İbn Haldûn, filozofların saadetin mevcutları buldukları hal üzere aynen ve olduğu gibi idrak etmek demelerinin de batıl olduğunu söyleyerek, varlığın ister ruhanî kısmı itibarıyla olsun ister cismanî ve maddî kısmı itibarıyla olsun ihata olunamayacak ve tam olarak idrak edilemeyecek kadar geniş olduğunu söyler. Bu durumda ruhanî cüz de cismanî kuvvetlerden ayrıldığı zaman kendisine has zatî idrakle, idrak konusu olan şeylerin sadece bir sınıfını idrak edebilir ki "bunlar da ilmimizin ihata etmiş olduğu varlıklardan ibarettir. Yoksa (bu halde dahi) onun idrakî tüm mevcudatı şumulüne alacak kadar umumî değildir" (MU, s. 955). İbn Haldûn'a göre "Şari'in icra edilmesi emrolunan belli birtakım amellere ve ahlaka tabi olma esasına ve şartına bağlı olarak bize vad ettiği saadet, idrak sahiplerinin idrakleriyle ihata edemeyecekleri bir husustur" (MU, s. 955). Burada önemli bir şeye de dikkat çekmektedir; İbn Sînâ bu hususun farkına varmış ve *Kitabu'l-mebe'd ve'l-mead*'da cismanî mead ve onun ahvalini burhanla idrak etmemizin mümkün olmadığını itiraf etmiştir (bkz. MU, s. 955-956).

23 Gazâlî'yi çok andıran eleştirileri ile ilgili ayrıca bkz. MU, s. 956.

24 Bkz. Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı* (çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu), Klasik Yayınları, İstanbul 2012 (özellikle s. 4,10-13).

25 Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik I* (çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 7.

26 MU, s. 203.

dur: İbn Haldûn, netice olarak kelâm ve tasavvufun kendi alanlarından çıkararak felsefeleşmesi de dâhil olmak üzere ilm-i ilahinin zamanla “İslâmî teoloji”yi ikame eden bir hal alabilecek konuma geçtiğini gören bir tarihçi ve maslahatı gözeten bir fıkıhçı gibi davranmıştır. Zira eserinin hikmet ilimlerinden olduğunu söylemesine rağmen onu adeta Kur’an’ın bir toplumbilimsel tefsiri gibi de –her bölümünü ayetlerle dokuyarak– oluşturmuştur. Fakat diğer yandan da din ile felsefenin alanlarını bilinçli olarak ayıran bir tavırla ve işte “hikmet ilimlerindedir” demiştir. Öyleyse ortaya şöyle bir soru çıkıyor: Düşünür, hikmet ilimlerini kabul ediyor, fakat tasavvuf ve kelâm da felsefeleşmeye karşı çıktığı nokta, “metafizikleşme” olduğundan, felsefeyi bir anlamda, en azından *Mukaddime*’de metafiziğin iptaliyle açıkça ifade ettiği gibi ilm-i ilahi anlamındaki bir varlık hiyerarşisinde, reddediyor. Kindî’nin “felekî akla ulaşmanın yolunu aydınlatacak, nefsin onu idrake yol bularak sevmesini sağlayacak”²⁷ diyerek tanıttığı Aristocu ilimler şemasının gayesi olarak verilen türde bir felsefî etkinliğin tüm bir varlık alanını kuşatıcı iddiasında olduğu gibi bir varlık bilimini kabul etmiyor. Bu durumda hiçbir meşşai filozofla da aynı kategoriye koymuyoruz İbn Haldûn’u, çünkü meşşailer Aristocu ilim hiyerarşisinde her zaman metafiziğin meşruluğuyla da karakterize olmuşken görüyoruz. Öyleyse İbn Haldûn için felsefe (*hikmet*) nedir?

Meselenin tam olarak ortaya konulmasından önce şunu hatırlamamız gerekir: Kutluer’in de ifade ettiği gibi, İslâm entelektüel geleneğinde şer’i ilimlerin inşâ ve ikmalıyla meşgul olan din bilginlerinin bir kısmı akli ilimler de denilen felsefî ilimlerle meşgul olmayı anlamlı bulmuş ve bu ilimlere ait teori ve yöntemleri kendilerinininkiyle entegre etmenin yollarını aramışlardır. “Diğer bir kısmı da tevarüs edilen felsefî birikimin yalnızca din ilimleri bakımından anlamsız ve gereksiz olmakla kalmayıp doğrudan din bakımından tehlikeli ve gayri meşru olduğu kanısını benimsemişlerdir”²⁸. Bu tartışma Gazâlî’nin meşhur *Tehafüt*’ünü doğurup filozofları tekfire varan bir reddiye de gitmiştir ki tam da bu noktada, birinci gruba giren uzlaştırmacı bir isim karşımıza çıkmaktadır: *Tehafüt’üt Tehafüt*’ün müellifi İbn Rüşd²⁹. İbn Haldûn’un ise, klasik İslâm filozoflarının –varlıktaki hiyerarşiyi gözeterek *ilm-i ilahîye* kadar ilerleyen– ontolojik alanı *metafi-*

27 Ya’küb bin İshâk el-Kindî, *Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine* (çev. Mahmut Kaya), *Felsefî Risâleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2002, s. 263.

28 İlhan Kutluer, *İlim ve Hükmetin Aydınlığında*, İz Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 21.

29 Ancak şunu da kesin bir dille belirtmek gerekir ki İslâm düşüncesinde, özellikle de modern bir telakki olarak “İbn Rüşd’ü düşünceye karşı Gazâlî” gibi anakronik bir algıya dahi sebep olacak kadar fraksiyonlaştırıcı değerlendirmeler hakikatten bizi uzaklaştırır: Gazâlî’nin felsefecilere reddiyesi bile, onun felsefeyi tam olarak reddettiği anlamına gelmemektedir. Gazâlî’nin eserleri de, tıpkı İbn Haldûn’da gördüğümüz gibi son derece kuşatıcı bir fikir dünyasının çeşitli ürünleridir aslında. Onun felsefe ile ilgilenmek konusunda oldukça meşrulaştırıcı yaklaşımlarının bulunduğunu da görmemiz gerekir.

zilde tanımlamalarından başlayan bir önkabülle ele almalarındaki sınıflama biçimi yerine, bu alanı “yalnızca” dine –ve bir bakıma tasavvufahasreden bir tanımla da hareket ederek, onlardan kendi ilimler hiyerarşilerinde gösterdikleri “nesnellik” tavrını alıp umrân ilmîni ortaya koyduğunu görüyoruz. Ancak burada bilinen anlamında İslâm felsefesinden – metafiziğin iptaliyle– ayrışsa da, çok ilginç bir şey yapmaktadır: İmâmet meselesinde açıkça gösterdiği gibi³⁰ bu mesele “kendi yöntemleri içinde bırakılmak kaydıyla” şerî bir mesele olarak fıkıh veya akaid meseleleri arasında kalmalı iken –ve de İbn Haldûn bir yandan bunu tamamen o literatürden onaylarken– diğer yandan “nübüvvetin ispatı” gibi bir ispat biçiminin de reddi ile birlikte, “toplumsal bir vazı”nın şart oluşu “tüm toplumların doğası” açısından umrân ilminin konusu olarak şerî biçimde sağlama bağlanan durumla da tam olarak mutabıktır. İbn Haldûn’un hilafetle, sonradan onun geride kalan “mânası”nı ayırması da bu anlamda tam olarak yerini bulur: İlk dört halife, şer’an ilahi gözetimin bize lütfettiği hükmün gerçekleştirilmiş halidir, keza nübüvvetin ışığını saf haliyle siyasette devam ettirmiştir. Fakat bunu ancak “inanancılar” kabul ederler, yoksa bu Fârâbî’nin ortaya koymaya çalıştığı gibi bir pür felsefe meselesi değildir. Diğer yandan Müslümanların dünyasında daha sonraki süreçte de hilafetin devamı, “toplumsal” bir mânâ taşır, yani bugünkü dille söyleyecek olursak tamamen sosyolojik bir meseledir; bu bir “asabiyyet” mevzuu ve bir mülk biçimidir. Bu durumda İbn Haldûn’un yeri tam olarak şudur: O klasik İslâm filozoflarından metafiziği reddederek tamamen ayrılan ve fakat tam olarak İbn Rüşd’ün *Faslu’l-Makal*’de ortaya koyduğu düşünceyi umrân alanında –konusu ve meseleleri zati arazlarıyla belli olan ve burhanla ortaya konulan– gerçekleştiren bir düşünürdür. İbn Rüşd, bugün de, aslında isabetli bir kavramsallaştırma olmaksızın “çifte hakikat” olarak dillendirilen –çünkü çifte hakikat olarak değil, aslında diğer İslâm filozoflarında da olduğu gibi “hakikatin birliği” nedeniyle felsefenin ele alınması, olarak düşünülmesi gereken³¹– bir şey

30 Umrân ilmi-fıkıh ilişkisi için bkz. Cemile Barışan, *İbn Haldûn’un İslâm Düşüncesindeki Arka Planı ve Mukaddime’nin İlimler Tasnifindeki Yeri* (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2013.

31 İbn Rüşd, şeriatın hak olarak, tüm insanlara üstelik onların tasdik yönünden farklarını da gözeterek üç yönden; burhanla, cedeli sözlerle ve hatabî sözlerle ikna edilmeleri yönlerinin hepsiyle de hitap eden bir düzlem olduğunu ifade eder. Aslında İbn Rüşd’de bunlar birbirine muhalif ya da bunların içinden felsefeyi temsilen “burhan” şeriatı muhalif falan değildir. Ne var ki literatürde gerek oryantalist gerekse modernist yaklaşımların eksikliği ve belki de tevhidin Batı kültürünce gerçekten de içselleştirilememesi ya da anlaşılmasının zorluğu neticesinde İbn Rüşd’le ilgili son derece seküler yorumların ve “felsefenin dinin önünde oluşu” gibi radikal biçimde fraksiyonlaştırıcı değerlendirmelerin talihsiz çoğunluğu bu gerçeği örtmüştür. Bu anlamda İbn Rüşd’ü kendi orijinal eserleriyle değerlendirmek son derece elzemdir. Dolayısıyla “çifte hakikat” gibi bir kavramsallaştırmaya katılmamız İbn Rüşd’le ilgili mümkün değil. Bu nedenle, onun insanların farklı tasdik yollarını tutacağı ile ilgili değerlendirmesinden sonra söylediklerini bu bağlamda zikretmek gerek: “Bizim bu şeriatımız ilâhî olduğu için halkı (hak olana) bu üç yoldan davet etmiş, böylece şeriatı tasdik her insana şâmil olacak

yapmıştır: *Faslu'l-makâl ve Keşf an minhâcu'l-edille*'de felsefe-din ilişkilerini ele alan İbn Rüşd, bilindiği gibi, felsefe ile dinin birbiri ile çelişmediğini, aksine, varlıkları tetkik etmekten ve bu varlıkların Sâni'e (Allah'a) nasıl delalet ettiğini araştırmaktan öte bir şey olmadığına göre bunun şer'an farz ve vacip olduğunu veya mendub olduğunu ortaya koymuştur³². Burada, nasıl ki fıkhıdaki kıyasları tetkik etmek şer'en zaruri ise, aynı şekilde akli kıyasları tetkik etmenin de üzerimize farz olacağına aşikâr olduğu (bunun ilk asırda olmayan bir bidat olduğu da söylenemez, zira fikhî kıyas ve çeşitleri de birinci asırdan sonra ortaya konuldu, demektedir İbn Rüşd)³³ izah edilerek, mantığa vurgu yapılmaktadır. "Şu halde, yürüdüğümüz yolda bizden öncekilerin bu konuda söylediklerinden faydalanmamız ve yardımlarına başvurmamızın üzerimize düşen bir görev olduğu gayet açıktır" diyen İbn Rüşd, bu "öncekiler" denilen kişilerle aynı dinden olmamızla olmamamızın da eşit olduğunu hatırlatır; çünkü tezkiyenin sıhhatini sağlayan aletin, bizimle aynı dinde bulunan kimse tarafından yapılması ile yapılmaması arasında fark yoktur³⁴. Onun felsefeden zarar görenler ve şeriatla felsefe arasındaki uygunluk üzerine düşünceleri de, bu hususun arızî bir şey olduğu ile ilgilidir; felsefî konuları inceleyenler arasında yolunu şaşırانlar varsa, bunun çeşitli nedenleri vardır. Bu durum ya onların fitratları ile ilgili bir eksiklikten (yeterince akıllı ve zeki değillerdir), felsefî konularda düşünürken kötü bir inceleme şekline dayanmalarından veya nefsânî arzularının onlara galip gelmiş olmasından, ya bu eserlerde yazılı olanları doğru olarak anlamaları için kendilerine rehberlik yapacak gerçek bir üstat bulamamalarından ya da bütün bu kusurların hepsinin kendilerinde toplanmasından ileri gelir³⁵. Dolayısıyla "felsefe cihetinden gelen bu nevi zarar, arızî olarak ona

kadar umumi olmuştur. Ancak sırf inatçılıkları sebebiyle (kalpleriyle tasdik ettikleri halde) dilleriyle inkâr edenler veya kendilerinden gafil olmaları dolayısıyla Allah Teâlâ'nın şeriatı davet yolları nezdlerinde sabit olmayanlar bir istisna teşkil ederler. ...Bu şeriat haktır, hak olanı bilme ve tanıma neticesini doğuran düşünmeye davet etmektedir. Durum bu olunca, biz Müslümanlar topluluğu olarak, kesinlikle biliriz ki, delil ve burhana dayanan bir düşünce tarzı (hakikî felsefe) şeriatın getirdiği (hükümlere ve tebliği)ne aykırı düşecek bir netice meydana getirmez. Çünkü (şeriat da haktır, hikmet dediğimiz felsefe de haktır ve) hak hakka zıd olmaz. Bilakis hak olan bir şey, hak olan diğer bir şeye uygun olur, ona (ve doğruluğuna delillik ve) şahitlik eder." (İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-makâl el-Keşf an minhâcu'l-edille* (haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2004, s. 87).

32 İbn Rüşd; *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 76.

33 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 79-80.

34 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 81. İbn Rüşd, bu meseleyi ayrıca, ilmin kümülatif oluşu gerçeği ile ve bu konudaki fıkıh örneği ile de açıklamakta, böylece tıpkı fıkhıta esasen bitirilmiş ve halledilmiş hususları yeniden halledip ele almaya çalışmak nasıl gülünçse, gayr-ı müslimlerin ilimlerinde eskilerin söylediklerine kulak asmamanın da tuhaf olacağına işaret etmektedir: "bu sözlerden hakka uyanlarını onlardan alır, kabul eder ve buna memnun oluruz. Ayrıca bundan dolayı kendilerine teşekkür ederiz. Bu sözler içinde muvafık olmayanları bulunursa, buna da dikkati çekeriz, buna karşı başkalarını uyarırız, fakat kendilerini mazur görürüz" (İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 83-84).

35 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 84-85.

bulaşan bir şeydir, zâtî değildir”³⁶ ve bu sanata arız olan şeyler, diğer sanatlarda mevcuttur; nice fıkıh alimi vardır ki, der İbn Rüşd, öğrenmiş olduğu fıkıh ilmi takvasının az oluşuna ve dünyaya dalıvermesine sebep olmuştur³⁷. Ve yine onda da imanın tasdik oluşuna dair vurguyu görürüz. Ayrıca mantıkta da burhanın öne alınmasını ve varlıklar üzerinde nazar etmenin ve kıyasla düşünme biçiminin de şer’en teşvik edildiği düşüncesini³⁸. Dolayısıyla İbn Rüşd felsefeye, dine de karşı olmayan haklı bir yol bulmuş, İbn Haldûn ise felsefenin metafizik boyutunu bu yolun içinde düşünmese de, tarih alanından hareket ederek, *hikmet*, yani yine felsefe üzerinden yeni bir bilime gitmiştir. İşte İbn Haldûn, hem dinî öncüllerle hareket eden hem de yer yer –nübüvvet ve imâmet meselelerinde görüldüğü gibi– ilimlerin alanlarının birbirinden ayrı tutulması tavrını çok net ortaya koyup “*burhan*” ve “*deliller (delâil)*” diyerek yeni ilmi oluştururken de İbn Rüşd’ün *Faslu’l-makâl*’deki duruşunu tek bir eserde sergilemiştir. Fakat o İbn Rüşd gibi bir Aristocu da değildir: İbn Haldûn da bir İslâm filozofudur, fakat kendisinden önceki hiçbir İslâm filozofunun olmadığı şekilde; ilm-i ilahiyi iptal eden bir filozof. Umrân ilmi; burada zaten hikemî ilimlerden sayılan felsefi alana girildiğinden, felsefi terminolojiye dayanan bir tavır alan İbn Haldûn umrânın “tabiat”ından bahsetmişti. Bu tabiat da “zat”ına arız olan haller içinde incelendi. Burada filozofların metafizik alandaki zat-araz ayrımları, bir varlık alanı olarak toplumu incelemek için analitik bir araca dönüşmektedir. Daha ilk satırlarda “bâtın itibariyle tarih” üzerinde duran İbn Haldûn, İslâm’daki büyük tarihçilerin *haberleri* geniş ölçüde derleyip topladıklarını söylerken, asalak tarihçilerin, bu haberleri sahte ve uydurma olanlarla karıştırmalarını eleştirirken bu durumda kişiyi hakikate ulaştırarak olan şeyin ise *umrânın tabiatlarını* bilmek olduğunu söylemişti Bu tabiatları bilmek ise, *umrâna arız olan halleri* bilmekle gerçekleşmekteydi. Bu durumda ham bir malzeme olan *haberin* tetkiki ve *tahkiki* için, umrânın tabiatlarını bilmek gerekmektedir. Bu da ancak, “haberin vuku bulmasının imkânı” (*fî imkânî vukuhî*³⁹) dediği türden, varlıkta imkana bakarak, *vakayı*, yani *gözlemlenebilir olguları*, dikkate almakla mümkün olmaktadır. _ Böylelikle İbn Haldûn, ne Fârâbî’nin ve diğer filozofların yaptığı gibi, faal akılla ittisal ya da vahyin nazari boyutu vb. meseleler⁴⁰ üzerine kafa yormuş, ne de İbn Rüşd öncesindeki filozofların akıl-vahiy arasındaki uyumlulaştır-

36 İbn Rüşd, *Faslu’l-makâl*, s. 85.

37 İbn Rüşd, *Faslu’l-makâl*, s. 86.

38 İbn Rüşd, *Faslu’l-makâl*, s. 77.

39 *MV*, s. 332.

40 Aynı zamanda Fârâbî’de akılla da –ve muhakeme– ilgili olarak bir özet için bkz. Osman Bakar, *İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi* (çev. Ahmet Çapku), İnsan Yayınları, İstanbul 2012, s. 85-96.

ma çabaları için⁴¹ metafiziğe dek kendini yormuştur. Bunun yerine İbn Rüşd'ü hakikat ve burhan ilişkisi, onun kafasında bu anlamda sorun olabilecek uyum meselelerine iyi bir çözüm olmuş olabilir. Burada İbn Rüşd, faal akıllı, Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından Cebraile özdeşleştirilmesinden ayrı olarak dış dünyanın sürekli ve fiili gerçekliği olarak yorumlamakla da⁴² daha realist bir epistemolojiyi temsil etmiş gibi görünmektedir. _ Böylelikle İbn Haldûn tıpkı Gazâlî gibi metafiziğin burhanını yani yöntemini alıp, kendinden kurtulmaya çalışmıştır. Fakat burada artık tarih ve toplumsal alanın tamamen vakıalar alanı olarak idrakiyle Fârâbî'den tam bir kopuşla ayrılan⁴³ nesnel bir tavırla yepyeni bir alan söz konusudur. Gazâlî'ye göre de filozofların matematiğe dair sözleri kesin delillere dayalıdır (burhânî), metafizik alanındaki sözleri ise spekülâtifdir⁴⁴. Ona göre de filozofların en büyük yanlışları bu alanla ilgilidir ve mantık ilminde şart koştukları burhan/kıyas ile ilgili şartları bu alanda yanlışsız bir biçimde uygulamayı başaramamışlardır⁴⁵.

Bilindiği gibi İbn Rüşd, Fârâbî gibi bir uzlaştırma çabasına gitmek yerine, bizzat Aristo'yu olduğu gibi anlamak gayretinde olan ve çalışmalarını da bu minvalde yürüterek yöntemini buna göre geliştiren bir filozoftu. Onun bilginin elde edilmesinde duyular üzerinde durması ve hayal gücünü de buna göre anahtar bir kavram olarak kullanması⁴⁶ önemlidir. Netice olarak "İbn Rüşd'e göre ortak duyu ve hayal gücüyle bilginin oluşmasında, kısaca aklın soyutlama sürecinde duyular çok önemli bir işleve sahiptir. Nitekim herhangi bir duyusunu yitiren kimse ona ait bilgisini de yitirmiştir..."⁴⁷. Buna ek olarak onun ittisal kavramını da ciddi bir dönüşüme uğrattığını düşündüğümüzde, İbn Rüşd öncesindeki meşşai geleneğin bu filozofla başka bir mecraya girdiğini daha net görebiliriz. Dolayısıyla metafizik de İbn Rüşd tarafından bir arınma ve sadeleşme sürecine girmiş gibi görünmektedir. Onun İbn Sînâ'nın aksine varlık-ma-

41 "Fârâbî'nin faal akıl anlayışı, Yunan felsefi teorileriyle İslâm dinî inançlarını nasıl uyumlu hale getirebildiğinin örneğini teşkil eder" (Osman Bakar, *age.*, s. 76). Fârâbî'de, akledilir formların yetkin kaynağı olan ve haddizatında akli mükemmelliğin bir örneği olarak iş gören faal akıl ve genel olarak akıl yetisinin daha detaylı bir açıklaması için bkz. Osman Bakar, *age.*, s. 73-83. Fakat bu, neticede bir "uyumlulaştırma" çabası ve faaliyetidir ve İbn Haldûn böyle bir şeyle uğraşmamıştır; o, bizzat imânî ve dolayısıyla "iradî", "tasdikî" alana giren naklî olanı bir kenara ayırmış, fakat bunun dışında, varsa, uyumlulaştırmaya gerek görülemeyecek kadar nesnel ve her toplumca genel kabul görebilecek olan bir fenle uğraşma yoluna girmiştir.

42 Necip Taylan, "Bilgi", *DİA*, İstanbul 1992, C. 6, s. 160.

43 Burada Fârâbî'nin hiçbir şekilde gerçekçi olmadığını söylemek istemiyoruz; o, cahil-erdemsiz şehirlerden bahsederken vakıanın farkındaydı elbette fakat yönünü "mutluluğu arayan bir toplumsallık" gibi ideal bir tarafa çevirmişti.

44 Bkz. Gazâlî, *Arayışlar Kitabı*, s. 27.

45 Bkz. Gazâlî, *Arayışlar Kitabı*, s. 31.

46 Soyutlama sürecinde duyu güçlerince sağlanan verileri birleştirecek ve suretin ait olduğu nesneden bağımsız ve soyut bir duruma gelebilmesi için gereken ve soyutlama yapan bir güç olarak hayal gücü; bkz. H. Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, İstanbul 1999, C. 20, s. 263.

47 H. Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", s. 263-264.

hiyet ayrımını kabul etmemesi ve ilk olarak “dış dünyada” zatı ve mahiyeti bulunan her şeyin bir ifadesi olarak varlık (mevcud) kavramının ikinci olarak zihinde tasavvuru göstermesini ayırmak için “sadık manasında varlık” ifadesi bunu göstermektedir. Sadık manasında varlıktan söz edebilmek için zat anlamındaki varlığın mutlaka var olması gerekir⁴⁸. Filozofa göre varlık bir şeyin duyulur, mahiyet ise onun akledilir yönünü gösterir⁴⁹. “Zorunlu varlık mahiyeti varlığından asla ayrı düşünülemeyen, özü gereği zorunlu ve yetkin olan, sebebi, faili, cinsi ve faslı söz konusu edilemediği için tanımlanamayan, mutlak anlamda basit, tek, ezeli ve ebedidir. Mümkün varlık ise sebeplidir ve yokluk teriminin çağrıştırdığı bir kavram olmanın ötesinde bir özü bulunmamaktadır. Bundan dolayı onun ilk bakışta yok sayılması gerektiği açıktır; çünkü sebep varsa o vardır, sebep yoksa o da yoktur; ayrıca sebepten sonra gelmesi mantıkî bir zorunluluk olduğundan bu anlamda mümkün varlığı yaratılmış saymak gerekir”⁵⁰. Südurcuların “birden ancak bir çıkar” önermesi kadar “birden çok çıkar” önermesi de doğru ve geçerlidir düşüncesinde olan İbn Rüşd’ün süduru temelden reddetmesi ve âlemin kıdemi ve hadis oluşu ile ilgili görüşlerinde de meselenin insan aklının paradoksal yapısını görerek son sözün vahye bırakılması gerektiğini vurgulayan filozof bu görüşleriyle⁵¹ İbn Haldûn’un kendisine gerçekten de yakınlık duyduğunu düşündürür bize. Aslında bu noktada hem selefi bir tavır sergilemekte, hem de filozoflarla olan ilgili tartışmayı noktalarak aslında bir bakıma metafiziğin de kelâmın da ilgili kısımlarına ket vurmaktadır. İşte İbn Haldûn da hem felsefenin metafiziğine ve hem de kelâm ve tasavvufun metafizikleşmesine olan bir karşı çıkışla tam bir selefi tavır sergilerken, İbn Rüşdle bu noktaya gelen felsefeyi tamamen idrak edilebilir ve üzerine konuşulabilir bulunduğu gerçek dış dünyanın arazlarına; umrânın zatî-arazlarına yönlendirerek, Gazâlî’nin *Mustasfâ*’da, İbn Rüşd’ün de tıpta ve bir ölçüde yine fıkıhta yaptığı tırden bir hamleyi tarih alanında yapmaktadır. Fakat İbn Rüşd’ün, bu kavşakta çok daha ciddi ve noktasal bir etkisi olduğunu da not düşmek gerekir. Sonuç olarak İbn Rüşd, İslâm felsefesinde hem Aristo’yu başka bir şekilde ele alan, hem de yalnızca Gazâlî’yi değil, İbn Sînâ’yi da eleştiren bir düşünür olarak, umrân ilmine giden yolda da en önemli kırılma noktası gibi görünmektedir.

48 H. Bekir Karlığa, “İbn Rüşd”, s. 260.

49 H. Bekir Karlığa, “İbn Rüşd”, s. 260-261.

50 Bkz. H. Bekir Karlığa, “İbn Rüşd”, s. 261.

51 Bkz. H. Bekir Karlığa, “İbn Rüşd”, s. 261.

XI. OTURUM

OSMANLI DÜŞÜNCESİNİN XVII-XIX. YÜZYILLARINDA SİYASET VE DEVLET FELSEFELERİNDE İBN HALDÛN YANSIMALARI*

Bilgehan Bengü TORTUK**

Giriş

Düşünce tarihinde önemi oldukça geç anlaşılan İbn Haldûn'un tarih, tarih felsefesi ve sosyoloji alanlarındaki düşüncelerinin yanı sıra siyaset ve devlet felsefelerine dair düşünceleri Batı ve İslâm dünyasında kendinden sonra gelen birçok düşünür üzerinde etkiler bırakmıştır. Bu açıdan bir kısım Osmanlı düşünürleri üzerinde de İbn Haldûn'un dikkate değer etkilerinin mevcudiyetini görmek mümkündür.

XIV. yüzyılın başlarına kadar yükselişini sürdüren Osmanlı Devleti, bu tarihten itibaren duraklama dönemine girmeye başlamış, ardından ise gerileme süreci gelmiştir. Sosyo-ekonomik şartların değişmesiyle birlikte XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren klasik Osmanlı sisteminin kurumsal ve toplumsal yapısında bozulma ve çöküş belirtileri ortaya çıkmaya başlamıştır.¹ Bu süreçle birlikte söz konusu durumun nedenleri ve gerileyişin çöküşle noktalanmaması için çözüm yolları araştırılmış, bu arayışlar içinde de bazı düşünürler kendilerine yol gösterici olarak İbn Haldûn'un siyaset ve devlete dair fikirlerini kullanmışlar, onun düşüncelerini birtakım değişikliklerle Osmanlı Devleti'ne uyarlamaya çalışmışlardır. Osmanlı Devleti'ni çöküşten kurtarmayı düşünenler için temel bir başvuru kaynağı olan İbn Haldûn'un düşüncelerine duyulan ilgi "*İbn Haldûnculuk*"tan söz edilecek bir noktaya kadar gelmiştir. Taşköprülüzâde (1494-1561), Kınalızâde Ali Efendi (1511-1584), Koçi Bey (?-1650?), Kâtip Çelebi (1609-1657), Naîmâ (1655-1716) ve Ahmet Cevdet Paşa (1823-1895) gibi düşünürlerin siyaset ve devlete

* Bu çalışma *İbn Haldûn'un Siyaset ve Devlet Felsefesine Dair Görüşlerinin Osmanlı Düşüncesindeki Yansımaları* adlı Doktora Tez çalışmasından oluşturulmuştur. Bilgehan Bengü Tortuk, *İbn Haldûn'un Siyaset ve Devlet Felsefesine Dair Görüşlerinin Osmanlı Düşüncesindeki Yansımaları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Isparta 2013.

** Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, bilgehantortuk@sdu.edu.tr

1 Ejder Okumuş, *Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Din-Devlet İlişkisi*, Lotus Yay., Ankara 2005, s. 141-142.

dair fikirlerinde İbn Haldûn'u kaynak olarak kullandıklarını söylemek mümkündür.²

İbn Haldûn'un düşüncelerinin Osmanlı düşüncesinde sosyoloji, ekonomi, siyaset gibi farklı alanlarda etkili olmasına karşın konumuz açısından özellikle siyaset ve devlet düşünceleri yönünden en çok etkinin görüldüğü Kâtip Çelebi, Naîmâ ve Ahmet Cevdet Paşa en dikkat çekici olanlardır. Devletin duraklama ve gerileme sürecine girmesi, dolayısıyla çöküşe doğru gitmesi sebebiyle bu etkiler daha ziyade organizm ve tavırlar nazariyeleri ile devleti çöküşten kurtarmak amacıyla geliştirilen çözüm yollarında göze çarpmaktadır.

İbn Haldûn'un *Mukaddime*'si tarih, toplum, devlet, siyaset ve ekonomi konularında sistemli değerlendirmeler bulundurması sebebiyle Osmanlı ilim ve siyaset dünyasında çok okunan kitaplar arasında yer alır. *Mukaddime*'de Osmanlı yönetici sınıfını ilgilendiren konular devletlerin geçireceği aşamalar, toplum türleri, yönetim biçimleri, bunlar arasındaki ilişkiler gibi konulardır. Ulema sınıfının ilgi alanına giren konuları bilim tarihi, literatür, eğitim ve İbn Haldûn'un bu konulara dair düşünceleri oluşturmaktadır. Bu unsurlar tarihçiler açısından ise, tarihi oluşturan etkenler olarak önem kazanmaktadır. Söz konusu sebepler nedeniyle İbn Haldûn'un düşünceleri Osmanlı tarihçilerinden, toplum ve siyaset düşünürlerinden pek çok takipçi bulmuştur. Hatta bu ilgi, yukarıda belirtildiği üzere Osmanlı düşünürleri arasında bir "*İbn Haldûn ekolü*"nden bahsettirecek düzeydedir.³ Bu yönelişin en temel nedeni, kaynağını İbn Haldûn'un yönteminden almasında aranabilir. Çünkü İbn Haldûn'un tarihe yaklaşımı seçmecî bir nitelik taşımaktadır. Mütefekkirimiz, bir tarih kitabı yazmanın ötesinde öncelikle, tarihe nasıl bakmak gerektiğini ortaya koymuştur. Dolayısıyla bu yönüyle bir tarih felsefesi yapmaktadır. O, tarihi, geçmişte yer alan toplumların, medeniyetlerin hikâye edilmesi anlayışından uzak tutarak, olgu ya da olayların bir sıralaması olmanın ötesinde "*umrân ilmî*" olarak adlandırdığı yaklaşımla ve toplumsal olaylar arasındaki neden sonuç ilişkisi içinde kavramanın gerekliliği üzerinde durarak her dönem ve topluma uygulanma zeminini sağlamıştır. Böylelikle bu yaklaşımı tarihin, her toplum ve zaman için uygulanabilirliğini beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla bu, düşünürün etki sahasını geniş-

2 Ejder Okumuş, "İbn Haldûn ve Osmanlı'da Çöküş Tartışmaları", *Divan, Divan: Disiplinler Arası Çalışma Dergisi*, 1991/1, Bilim ve Sanat Vakfı, İstanbul 1991, s. 183; Ahmet Arslan, *İbn Haldûn, İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Yay., Ankara 1997, s. 8.

3 Yavuz Yıldırım, "Mukaddime'nin Osmanlı Dönemi Türkçe Tecümesi", *Divân İlmî Araştırmalar*, S. 21, 2006/2, s. 17; a.mlf., "Mukaddime'nin Osmanlı Tercümesi", İbn Haldûn, *Mukaddime Osmanlı Tercümesi*, C. I, (trc. Pirizâde Mehmet Sahib), (haz. Yavuz Yıldırım vd.), Klasik Yay., İstanbul 2008 içinde, s. XXV.

letmiş, kalıcı olmasını ve düşüncelerinin belirli bir zaman ve toplum şartlarının dışında uygulanabilirlik imkânını ortaya çıkarmıştır. Böylelikle İbn Haldûn, toplumsal ve siyasi olayları ele alırken onun yasalarını ortaya koymaya çalışmış ve tarihi zahiri anlamının dışında bir felsefe etkinliği olarak belirginleştirmiştir.⁴

Osmanlı düşünürleri arasında *Mukaddime*'ye gösterilen ilgi sebebiyle eser XVIII. yüzyılın ilk yarısında Pîrîzâde Mehmet Sahib Efendi (1674-1749) tarafından 1730-1731 (1143 H) yıllarında Arapçadan Osmanlı Türkçesi'ne çevrilerek padişah I. Mahmud'a takdim edilmiştir.⁵ Pîrîzâde, çevirisini eserin altıncı bölümüne, ilm-i fıkıh bahsine kadar yapmıştır. Beşinde kısmın sonunda eksik bıraktığı birkaç sayfanın çevirisi de Mehmet Rıfat tarafından tamamlanmıştır.⁶ Eserin geriye kalan altıncı bölümünün tercümesini ise XIX. yüzyıl ortalarında tarihçi ve hukukçu Ahmet Cevdet Paşa tamamlamıştır.⁷

Anlaşılabacağı üzere İbn Haldûn, Osmanlı Devleti'nin sürüklendiği çöküş sürecinde bir kısım devlet adamları ve ulemâ için adeta bir ışık gibi görülmüş ve büyük ilgi uyandırmıştır. Özellikle son dönem devlet adamı ve düşünür olan Ahmet Cevdet Paşa, İbn Haldûn'u en iyi anlayan ve takip eden bir Osmanlı aydını olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Haldûn'un siyaset ve devlet konularına dair düşünceleri açısından Osmanlı düşünürleri arasında en çok etki Kâtip Çelebi, Naimâ ve Ahmet Cevdet Paşa'da görüldüğü için Osmanlı'daki İbn Haldûn yansımalarını da en iyi şekilde adı geçen düşünürlerin fikirlerinde görmek mümkündür.

1. Siyaset ve Devlet Tanımları Açısından

Siyaset ve devleti halkın idaresini ve onları korumayı kendi üzerine almış bir kurul olarak ifadelendiren İbn Haldûn,⁸ devlet ve siyasetin net bir tanımını yapmaz. Bilinen ve anlaşılan, açıklamaya ihtiyaç göstermeyen hususlardan yola çıkarak bunlar hakkındaki fikirlerini ortaya koyar.⁹

4 Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Say Yay., İstanbul 2010, s. 40-42.

5 Seyfi Say, *İbn Haldûn'un Düşünce Sistemi ve Uluslararası İlişkiler Kuramı*, İlk Harf Yay., İstanbul 2011, s. 34.

6 Ejder Okumuş, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldûn*, İz Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 113.

7 Yavuz Yıldırım, "Mukaddime'nin Osmanlı Dönemi Türkçe Tercümesi", s. 18; a.mlf., "Mukaddime'nin Osmanlı Tercümesi", s. XXVI.

8 İbn Haldûn, *Mukaddime*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1993, s. 113; Türkçe trc. *Mukaddime*, C. I-II-III, (trc. Zakir Kadiri Ugan), MEB Yay., İstanbul 1989, C. I, s. 364; krş., İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. I-III, (trc. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul 2007, C.I, s. 356. Mezkûr tercümede siyaset ve mülk, amacı insanların arasında ilâhi hükümlerin uygulanması olan bir kefalet ve Tanrı'nın kullar üzerindeki hilâfeti olarak belirtilmiştir. (*Mukaddime*'nin tercümeleleri bundan sonraki dipnotlarda mütercim adlarıyla verilecektir.)

9 Sâti el-Husri, *İbn Haldûn Üzerine Araştırmalar*, (trc. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul 2001, s. 217.

Bir siyasi otoriteyi kastederken devlet kelimesinin yanı sıra mülk kavramını da kullanan İbn Haldûn, bu kavramları bazen eş anlamlı olarak birbirinin yerine kullandığı gibi, her zaman bu şekilde kullanmadığını da söylemek gerekir. Zira o, “mülk” kavramını daha özel manada, başka bir siyasi otoriteye bağlı olan hanedanlıklardan, amirliklerden bahsederken kullanır. Devlet kavramıyla ise başka bir siyasi otoriteye bağlı olmayan hanedanlıkları ifade eder.¹⁰

İbn Haldûn’a göre devlet, insanları iç ve dış tehlikelerden koruma ve toplum düzenini sağlama amacıyla egemen olan ve hükmeden siyasi otoritedir.¹¹ Burada mülk ifadesini kullanan düşünür, mülk ile devlet kavramlarını aynı manada kullanmıştır.

Siyaseti de devlet gibi halkın yönetimini ve güvenliğini sağlayan bir kurul olarak tanımlayan İbn Haldûn, sosyal yaşantı içinde kargaşanın olmaması için her devletin herkes tarafından kabul edilen ve hükümlerine uyulan kendine ait yönetim ilkelerinin yani siyasi kanunlarının olmasını zarurî görür.¹² İbn Haldûn’a göre, mezkûr kanunların bir devletin ileri gelenleri, akıl ve basiret sahibi kimseler tarafından konulması hâlinde, akli esas alan bir temele dayanan siyasi bir rejim ortaya çıkar ki bu “akli siyaset”tir (siyase-i akliyye, rasyonel siyaset). Siyasi otoritenin uyguladığı kanunların bir peygamber aracılığıyla Tanrı tarafından belirtilen kanunlar olması hâlinde ise dinî temele dayanan bir siyasi rejim meydana gelir. Bu da “dinî siyaset” (siyaset-i diniyye) olarak belirtilir.¹³ Akli siyasetle dinî siyaseti değerleri bakımından ele alan İbn Haldûn, dinî siyaseti akli siyasetten daha üstün görür ve halkın hem maddi hem de manevî menfaatlerini gözeten dinî siyasetle yönetilen devleti en mükemmel devlet olarak nitelendirir.¹⁴ Ancak düşünür, dine dayanan siyasi otoritenin zaman içinde, çağındaki devletler açısından halifelikten hükümdarlık şekline dönüştüğünü belirtir.¹⁵ Bu dönüşüm İbn Haldûn’un bir devletteki siyasi otoritenin dine dayanmak zorunda olmadığı, dahası siyasi otoritenin her hâlükârda hükümdarlık şeklinde olacağı ve akli siyasete dayanacağı fikrinin bir kanıtını teşkil etmektedir.¹⁶

10 Sâti el-Husri, *age.*, s. 217.

11 İbn Haldûn, *age.*, s. 34, 109; Ugan trc., C. I, s. 103-104, 386.

12 İbn Haldûn, *age.*, s. 150; Ugan trc., C. I, s. 478-479; Uludağ trc., C. I, s. 420; Nevzat Köseoğlu, *Devlet, Eski Türkler’de, İslâm’da ve Osmanlı’da*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1997, s. 146-147; Tahsin Görgün, “İbn Haldûn-Görüşleri”, *DİA*, C. XIX, İstanbul 1999, s. 551.

13 İbn Haldûn, *age.*, s. 150; Ugan trc., C. I, s. 479; Uludağ trc., C. I, s. 420; Ahmet Arslan, *age.*, s. 174.

14 İbn Haldûn, *age.*, s. 150-151; Ugan trc., C. I, s. 479-481; Uludağ trc., C. I, s. 420-421; Hamilton A. R. Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, (trc. Hayrettin Yücesoy, Kenan Dönmez), Endülüs Yay., İstanbul 1991, s. 190.

15 İbn Haldûn, *age.*, s. 159-164; Ugan trc., C.I, s. 510-528; Uludağ trc., C. I, s. 439-448.

16 Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş., İstanbul 2000, s. 102.

Görüldüğü üzere İbn Haldûn, siyasetin devlet işlerine katılma ve devlet etkinliklerinin biçim ve amacını belirleme işi olması nedeniyle siyaset ve devleti birbiriyle ilişkili görmekte, hatta zaman zaman bunları birbirinin yerine kullanmaktadır. Düşünür, bu ilişki bağlamında devlet yönetiminde tabii mülk, siyasi mülk ve hilafet olmak üzere üç tür yönetim belirler ve bunlardan en üstününü ise dine dayanan siyasi otorite olan hilafet olarak ifade eder. Fakat realitede mevcut olan siyasi otoritenin ise akli siyasete dayanan siyasi mülk olduğunu ortaya koyar ve yönetim tarzı olarak bunu benimser. Dine dayanan bir siyasi otoriteyi ise zorunlu olarak görmez.

Siyaset ve devlet konularında İbn Haldûn ile benzer düşüncelere sahip olan ve onun düşüncelerinin etkisinde olduğu görülen Kâtip Çelebi, mülk ve saltanat kavramlarını da devlet kavramı ile eş anlamlı olarak kullanır. Ona göre, mülk ve saltanat anlamında olan devlet, birtakım kurallar ile birbirine bağlanmış insan topluluğudur.¹⁷ Kâtip Çelebi, devlet ifadesini genel olarak değil de özel olarak kullandığında ise Osmanlı Devleti'ni kasfeder ve Devlet-i Osmaniyye,¹⁸ Devlet-i Âliyye¹⁹ ifadelerini kullanır.

Kâtip Çelebi, siyaseti bir ilim olarak kabul eder ve onun “*toplumsal sözün toplanması ve halkın işini yapmak bakımından*”²⁰ olan ilmi ifade ettiğini ve bunun sultana ait kanunlar (ahkâmü'l-sultâniyye) yani siyaset olduğunu belirtir.²¹ Ayrıca siyaseti “*şehirde birlikte yaşayan topluluğun işleriyle ilgili bilim*”²² şeklinde de tanımlar. Kâtip Çelebi, siyasetin ahlâk ilmiyle birlikte din ve dünya işlerinin düzenlenip yürütülmesinde kendisinden vazgeçilmesi mümkün olmayan ilimler arasında bulunduğunu belirtir.²³

Siyaseti bir devletin kalıcılığının en temel şartı olarak gören Çelebi, İbn Haldûn'da olduğu gibi, akli ve şer'î olarak iki kısma ayırır. Düşünürümüz, Müslüman devletlerin yönetimi için şer'î siyaseti uygun görürken, diğer inançlara mensup devlet yönetimlerinde ise akli siyasetin bulunması gerektiğini belirtir. O, her iki siyaset tarzı için de temelde adaletin varlığını kabul ettiği için burada asıl önemi adalete verdiği anlaşıl-

17 Kâtip Çelebi, *Düstürü'l-amel li islâhi'l-halel*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, No:2067/3, 97-104 vr., vr. 98b; Türkçe trc., Kâtip Çelebi, *Bozuklukların Düzeltilmesinde Tutulacak Yollar (Düstürü'l-amel li islâhi'l-halel)*, (haz. Ali Can), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1982, s. 20.

18 Kâtip Çelebi, *age.*, vr. 97b.

19 Kâtip Çelebi, *age.*, vr. 98b, 104b.

20 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, C. I, *Mukaddime*, Dâru'l-Fikr, Beyrut/Lübnan 1990, s. 13; Türkçe trc., Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn An Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, C. I, *Mukaddime*, (trc. Rüştü Balcı), Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2007, s. 22.

21 Aynı yer.

22 Kâtip Çelebi, *age.*, C. I, s. 676; Türkçe trc., C. II, s. 565.

23 Kâtip Çelebi, *age.*, C. I, *Mukaddime*, s. 24; Türkçe trc., s. 25.

maktadır. Zira ona göre, önemli olan adalete dayanan bir yönetimdir; çünkü dünyayı ancak zulüm bozabilir, küfür bozamaz.²⁴

Naîmâ da siyaset ve devlet konularında İbn Haldûn ile benzer düşüncelere sahip olmakla birlikte, bu konularda Kâtip Çelebi'nin düşüncelerini âdeta aynen tekrar eder.

Siyasetin genel bir tanımını vermeyen Naîmâ, onu her devletin devamlılığının temel şartı kabul eder. O, siyaseti İbn Haldûn ve Kâtip Çelebi düşüncelerinde olduğu gibi iki tür olarak belirtir. Birisi amelî hikmetin kısımlarından olan “*ilm-i siyaset-i mülûk*” gibi akli olandır. Diğeri ise, Tanrı'nın kitabı ve Peygamberin sünnetinde ortaya konulan ilâhî hükümler gibi şer'î olandır.²⁵ Bu tanımlarından anlaşıldığı üzere Naîmâ, İbn Haldûn ve onun Osmanlı'daki ilk büyük takipçisi sayılabilecek Kâtip Çelebi'nin düşüncelerine oldukça bağlıdır. Zaten o, Kâtip Çelebi'nin etkisinde kaldığını açıkça beyan eder.²⁶

Devlet tanımında da Çelebi'nin tanımını esas alan Naîmâ, devletin mülk ve saltanat anlamına geldiğini ve birtakım kurallar ile bir araya gelmiş insan topluluklarından oluşmuş bir kurum olduğunu belirtir.²⁷

Naîmâ, her devletin devamlılığının en temel şartının siyaset olduğunu düşünür. O, İbn Haldûn gibi, şer'î ve akli olarak iki tür olarak kabul ettiği siyaseti icra edenlerin de hükümdarlar ve idareciler olduğunu belirtir. Düşünür, İbn Haldûn ve Kâtip Çelebi düşüncelerinin etkisi ile İslâm hükümdarlarının şer'î siyaset doğrultusunda hareket ettiklerini söyler. Ona göre, bu şekilde hareket eden hükümdar ve idareciler, Tanrı'nın yardımına sahip olurlar ve hem bu dünyada hem de ahirette mutluluğu kazanırlar. Fakat şer'î kanunlara göre hareket etmeyen, zulüm ve zevk ile sefaya dalan yönetici ve idareciler ise ilâhî cezaya maruz kalırlar.²⁸

İslâm dinine mensup olmayan hükümdarların devletlerinin de yaşama şartının siyaset olduğuna inanan Naîmâ, İbn Haldûn'a benzer şekilde, onlar için akli siyaseti öngörür. O da Kâtip Çelebi gibi, “*Dünya küfür ile yıkılmaz, zulüm ile yıkılır.*” sözünün sebebinin bu olduğunu belirterek²⁹ adaletli bir siyasetin önemine vurgu yapar. Zira ona göre, şer'î ve akli

24 Kâtip Çelebi, *Takvîmu't-tevârih*, İndeksli tıpkıbasım, (indeksi haz. Semiha Nurdan), Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2009., vr. 84b.

25 Naîmâ, *Târîh-i Naîmâ*, C. I, Matbaai Âmire, İstanbul 1281 (H), s. 33; Türkçe trc., Mustafa Naîmâ Efendi, *Naîmâ Tarihî*, C. I, (trc. Zuhuri Danışman), Zuhuri Danışman Yayınevi, Bahar Matbaası, İstanbul 1967, s. 43.

26 bk. Naîmâ, *age.*, C. I, s. 33; Türkçe trc., C. I, s. 44.

27 Naîmâ, *age.*, C. I, s. 26; Türkçe trc., C. I, s. 39.

28 Naîmâ, *age.*, C. I, s. 33; Türkçe trc., C. I, s. 43.

29 Naîmâ, *age.*, C. I, s. 33; Türkçe trc., C. I, s. 43.

kanunların dışında herhangi bir şekilde idare edilen devlet muhakkak yıkılmaya mahkûmdur.³⁰

Siyaset ve devlet konularında İbn Haldûn'u takip eden Cevdet Paşa'nın düşüncelerine baktığımızda, kendinden önceki İbn Haldûn takipçileri Kâtip Çelebi ve Naîmâ ile benzer düşünceleri paylaştığı görülmektedir.

Siyasetin açık bir tanımını yapmayan Cevdet Paşa, içtimai hayatın oluşumuyla birlikte ortaya çıkan problemlerin çözümünü sağlayan, dolayısıyla bir arada yaşayan ve ortak yaşam alanları olan bireyler arasındaki ilişkileri düzenleyen, toplumun intizamını ve korunmasını kanunlar çerçevesinde sağlayan bir kurulu gerekli görür. Örneğin, ona göre devlet, vergileri hakkaniyet üzere tahsil edecek, gelirleri artıracak düzenlemeler yapacak, ticaretin düzgün yapılmasını sağlayacak düzeni oluşturacak, her işi ehil kişilere verecek olan yapıyı kuracaktır. Ayrıca devlet, iç ve dış siyaset, maliye, bayındırlık ve eğitim gibi çeşitli kısımlara ayrılmıştır ki bunlara umumi mülkiye (halka ait işler), siyasiye ve emr-i idâre denilir.³¹

Cevdet Paşa'nın hükümetler için yapmış olduğu sınıflamalara bakarak onun siyaseti İbn Haldûn'da olduğu gibi birtakım kısımlara ayırdığını anlamak mümkündür. Buna göre o, hükümetleri İslâmî hükümet ve Hıristiyan devletlerinde bulunan hükümet ile cumhuriyet olarak üç kısma ayırır.³² Dolayısıyla o, takip ettiği İbn Haldûn gibi siyaseti akli ve şer'î olarak düşünür. Ancak o, bu konuda ayrıntı vermez.

Devlet tanımında da yine İbn Haldûn'un görüşlerinin etkisinde olduğu anlaşılan Cevdet Paşa, medeniyet ve devlet olgusunu âdeta eş anlamlı gibi belirtir. Ona göre medeniyet, yani devlet ve saltanat, insan topluluğunun ulaştığı en son merhaledir.³³ İnsanın tabii bir şekilde sosyal çevrede yaşama yetisine sahip olduğunu ve hemcinsleriyle bir arada yaşamaya ihtiyaç duyduğunu kabul eden Cevdet Paşa, insanlar için yerleşik olmayan topluluklardan başlayarak köy, kasaba ve daha sonra kentleşme ve dolayısıyla devlet oluşturma olgusuna uzanan bir tekâmül zincirinden bahseder ve bu tekâmülün zirvesine devleti yerleştirir. Devlet kurma aşamasına gelmiş toplumlar, devlet kurmak suretiyle, devletin koruması altında, birtakım kurallarla düzenlenmiş sosyal çevrede düşmanlardan emin ve insani vasıflarını daha da geliştirme imkânına sahip olarak ya-

30 Naîmâ, *age.*, C. I, s. 33; Türkçe trc., C. I, s. 44.

31 Ahmet Cevdet Paşa, *Tezâkir*, C. I-IV, (yay. Cavid Baysun), Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1991, C. IV, Tezkire no: 40, s. 98.

32 Kemal Sözen, *Ahmet Cevdet Paşa'nın Felsefi Düşüncesi*, MÜ İFAV Yay., İstanbul 1998, s. 107-110.

33 Ahmet Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, C. I, Dâire et-Tabâati'l-Âmire, 3. baskı, s. 5; Türkçe trc., Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, C. I, (sadeleştiren: Dündar Günday), Üç Dal Neşriyat, Çevik Matbaacılık, İstanbul 1993, s. 25.

şarlar.³⁴ Dolayısıyla Cevdet Paşa devleti, birçok külli kaideye bağlı bir cemiyet olarak görülür.³⁵ Anlaşılacağı üzere mütefekkir, İbn Haldûn'un bedevî toplumdan hazarî topluma doğru yükselen ve medeniyeti bu gelişmeye paralel olarak değerlendiren düşünceleriyle örtüşen fikirler ortaya koyar ve böylelikle Osmanlı düşüncesinde İbn Haldûn'un yaklaşımını tam anlamıyla benimsemiş bir düşünür olarak karşımıza çıkar.

Görüldüğü üzere Osmanlı düşünürlerinden Kâtip Çelebi, Naimâ ve Cevdet Paşa, dönemlerinde siyaset ve devlet tanımlarında İbn Haldûn'un düşüncelerini aynen benimsemişlerdir.

2. Devletin Ortaya Çıkışıyla İlgili Düşünceleri Açısından

İnsanlar için sosyal yaşamı bir zorunluluk olarak gören İbn Haldûn, "İnsan yaratılışı gereği medenîdir" sözünün bunu ifade ettiğini belirtir.³⁶ O, insanların cemiyetler hâlinde yaşamasının, ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla yardımlaşma ve kendilerini koruma için gerekli olduğu kanaatinde.³⁷ Dolayısıyla ona göre siyaset, diğer bir ifadeyle devlet, cemiyet hâlinde yaşayan insanların birbirlerine karşı korunma ihtiyacından doğan zorunlu bir neticedir.³⁸

İbn Haldûn, siyaset ve devletin gerekliliğini insanın ahlâkî yapısıyla ilişkilendirir. Ona göre insan, iyiliğe kötülükten daha yatkındır. Devlet kurması ve siyasetle uğraşması da insan olmasının bir neticesidir. Zira iyi olan, siyasete uygun olandır.³⁹ Böyle olsa da insan tabiatında başkalarına kötülük etme temayülü mevcuttur. Toplum üzerinde siyasi otoritenin hâkimiyeti kurulmadığı takdirde ise insanların birbirlerine zarar vermesini engellemek zor olduğundan toplumsal hayatın muhafazası ve insanlar arasındaki ilişkilerde adaletin sağlanması için siyasi otorite, dolayısıyla devlet zorunludur.⁴⁰

Devletin kuruluşuna ilişkin olarak temelde İbn Haldûn'un insanların yaşamları için gerekli olan ihtiyaçlarını karşılamak ve güvenlik için toplu yaşamaya ve bu toplulukta düzenin sağlanması için de siyasi bir otoriteye, dolayısıyla devlete ihtiyaç duyulduğu düşünceleriyle benzer bir yaklaşıma sahip bulunan Kâtip Çelebi, bunlara dini de ekler. Tanrı'nın

34 Ahmet Cevdet Paşa, *age.*, C. I, s. 5; Türkçe trc., *age.*, C. I, s. 25; Kemal Sözen, "Ahmed Cevdet Paşa'ya Göre Devlet", *Yeni Türkiye*, Osmanlı Özel Sayısı III (Düşünce ve Bilim), Sayı: 33, Ankara 2000, s. 211.

35 Kemal Sözen, *agm.*, s. 211.

36 İbn Haldûn, *age.*, s. 33; Ugan trc., C. I, s. 100; Uludağ trc., C.I, s. 213.

37 İbn Haldûn, *age.*, s. 96; Ugan trc., C. I, s. 302; Uludağ trc., C.I, s. 323.

38 Neşet Toku, *İlm-i Umrân, İbn Haldûn'da Toplum Bilimsel Düşünce*, Bilge Adam Yay., Van 2000, s. 123.

39 İbn Haldûn, *age.*, s. 113; Ugan trc., C. I, s. 363; Uludağ trc., C. I, s. 356.

40 Neşet Toku, *age.*, s. 123.

insanı yaratmasından sonra, insanın hayatının devam etmesini yeme, içme, barınma gibi birtakım sebeplere bağlı kıldığını belirtir. Ona göre, bu ihtiyaçların karşılanması konusunda insanları zulüm, gasp, öldürme gibi kötülüklerden, karışıklıklardan koruyacak, ayrıca onları bu gibi fiillerden alıkoyacak ve insanlar arasında düzeni sağlayacak bir yönetici bulunması gereklidir.⁴¹ Kâtip Çelebi'nin bu düşüncesi Osmanlı resmî ideolojisine de uygundur. Zira bu anlayışa göre devlet ve onun temsilcisi olan saltanat, dünyevi bir amaç ve ilâhî iradenin tezahürü sonucu ortaya çıkan iki ana temele dayanan kutsal bir kurumdur.⁴² Buna bağlı olarak Kâtip Çelebi, hâkimiyetin gerçek sahibinin Tanrı olduğu ve yeryüzündeki yöneticinin de Tanrı'nın halifesi konumunda bulunduğu ve O'nun sebepleri yaratması ile yönetim fiilini gerçekleştirdiği düşüncesindedir.⁴³

Devletin oluşumuna dair görüşlerinde de İbn Haldûn'un düşüncelerinin izleri açıkça görülen Naimâ da, İbn Haldûn'da olduğu gibi insan için toplumsal hayatın bir zorunluluk olduğuna inanır. Zira ona göre, insanda tabiatı gereği kötülük ve kargaşa çıkarma temayülü çok fazladır.⁴⁴ Çünkü insan öncelikle kendi menfaatini ön planda tutar.⁴⁵ Bu nedenle insanlar arasında düzeni sağlamak için bir kuruluşa ihtiyaç vardır. Hatta gerekli durumda yardımlaşma sayesinde kötülük yapmak isteyen kötülük fiili de böylelikle engellenir.⁴⁶

İbn Haldûn'da olduğu gibi göçebe kavimlerinden başlayarak, köy hayatına ve oradan da devlet halkına uzanan bir tekâmül çizgisinden bahseden Cevdet Paşa'ya⁴⁷ göre, insan medeni yaşamayı ve hayat seviyesini yüksek tutmayı bilen, yalnız başına olmayıp toplulukla yaşayan ve birbirlerine yardım eden bir varlıktır. Toplumsal yaşamın en yüksek mertebesi de medeniyet, yani devlet ve saltanat düzeyidir. Bu safhaya ulaşmış topluluklarda bir devletin koruması sayesinde insanlar, bir diğerinin yapabileceği düşmanlık ve korkudan emin olurlar ve böylelikle de insanca yaşama isteklerini elde etmeye çalışırken diğer taraftan da insani yetkinlik ve olgunluklarını yükseltmeye çalışırlar.⁴⁸

41 Eşref Altaş, *Kâtip Çelebi'de Islahat Düşüncesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı, İstanbul 2002, s. 85.

42 Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2003, s. 2.

43 Kâtip Çelebi, *Düstürü'l-amel li islâhi'l-halel*, vr. 103b; Türkçe trc., s. 31.

44 Zeki Arslantürk, *Naimâ'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1997, s. 64-65.

45 Naimâ, *age.*, C. I, s. 414; Türkçe trc., C. I, s. 430.

46 Zeki Arslantürk, *age.*, s. 65.

47 F. Sabri Ülgener, "Ahmet Cevdet Paşa'nın Devlete ve İktisada Dair Düşünceleri", *İş*, Aylık Felsefe, Âhlâk ve İçtimaiyat Mecmuası, S. 76, C. XIII, İstanbul 1947, s. 5.

48 Ahmet Cevdet Paşa, *age.*, C.I, s. 5; Türkçe trc., *age.*, C. I, s. 25.

Cevdet Paşa'nın düşüncelerine göre devlet, medeniyetin ulaştığı en son nokta ve en gelişmiş kurum olmaktadır. Devlet, toplumun güven, huzur ve intizam içinde yaşamasını sağlama ve geleceğini hazırlama sorumluluğunu üstüne alarak, belli bir toplumun bilinç düzeyine bağlı şekilde geçmişte teşekkül etmiş ve zaman içinde de gelişmiştir. Dolayısıyla ona göre devlet, kuruluşu ve görevleri açısından değerlendirildiğinde “*geçmişle gelecek arasında bir köprü*” ifadesine uygun bir yapıdadır.⁴⁹

İbn Haldûn ve Cevdet Paşa'nın devletin menşesine dair yaklaşımlarına bakıldığında ikisi arasındaki benzerlik dikkat çeker. İbn Haldûn, devletin oluşumunda tabiat teorisi ve toplum sözleşmesi modeline dikkat çekerek, farklı olarak devlete geçiş sürecinde asabiyyet gücüne büyük bir rol yükler. Cevdet Paşa da aynı şekilde devletin ve devlet öncesi topluluğun meydana gelişinde tabiat teorisi ile toplum sözleşmesi teorisini birlikte kullanır. Ancak İbn Haldûn'da tabiat teorisi ağırlık kazanırken Cevdet Paşa'da toplum sözleşmesi teorisi daha baskın konumdadır.⁵⁰ Dolayısıyla farklı asırlarda yaşamış iki düşünür aynı konuyu ele alırken benzer motiflerden hareket etmelerine rağmen dönemlerinin şartları doğrultusunda farklı unsurları öne çıkarmaktadırlar. Devletin ortaya çıkışıyla ilgili düşüncelerinde her üç Osmanlı düşünürü de benzer yaklaşımları sergilerken İbn Haldûn'un izinden gitmektedirler. Bazı farklılıkların olması ise onların yaşadığı zaman ve şartların İbn Haldûn'unkinden farklı olmasında aranmalıdır.

3. Devletin Kuruluşundaki Etken Unsurlar Yönünden

İbn Haldûn devletin kuruluşunda iki unsurun etkili olduğunu öngörmektedir. Bu unsurlar medeniyet ve asabiyyettir. O, bir devlete ait medeniyeti ifade ederken *hazarî umrân* ifadesini kullanırken bir devlet aşamasına gelmemiş toplulukların kültüründen bahsederken ise *bedevî umrân* tabirini kullanır. Çünkü medeniyetin sadece devlet aşamasına gelmiş toplumlarda bulunduğu kanaatindeydi. Dolayısıyla düşünür, medeniyet kelimesi yerine daha kapsayıcı olan *umrân* kelimesini tercih eder.

İbn Haldûn, *umrân* terimiyle “*insanın toplumsal hayatını, toplumsal örgütlenmesini ve bunlardan çıkan her türlü olay, faaliyet ve başarılarını*” ifade etmenin yanında ayrıca bu terimi toplumsal hayat ve örgütlemenin temel iki aşaması olarak gördüğü kırsal hayat ve şehir hayatı olarak karşılanabilecek iki tarz olan “*bedevî umrân*” ve “*hazarî umrân*”ı ifade için de kullanır. Fakat *umrân* terimi, “*uygarlık*” terimiyle karşılandığında,

49 Ayhan Bıçak, “Cevdet Paşa'nın Tarih Bilinci”, *Ahmet Cevdet Paşa*, Sempozyum: 9-11 Haziran 1995, TDV Yay., Ankara 1997, s. 28.

50 Beşir Atalay, “Ahmet Cevdet Paşa Tarihinde Osmanlı Devleti”, *Osmanlı*, C. VIII, (ed. Gülay Eren), Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999, s. 274-275.

bedevî umrân ifadesinin kullanılması hâlinde hazarî umrân seviyesine göre daha ilkel, basit, gelişmemiş insanî toplumsal yaşamı ifade etmesi sebebiyle yeterli olmamaktadır. Çünkü uygarlık, yani medeniyet terimi günümüzde kültür teriminden farklı olarak kültürün daha gelişmiş bir aşamasını, toplumsal hayatın da daha ilerlemiş bir şeklini ifade etmek için kullanılmaktadır. Kültür ise her toplumda ortaya çıkan ve her türlü insanî faaliyet, kurumlar, araçlar ve fikirler bütününe ifade eden bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla hem ilkel hem de gelişmiş toplumların kültüründen bahsedilirken, ilkel toplumların medeniyetinden söz etmek pek doğru olmaz. Buna göre İbn Haldûn'un umrân terimini genel olarak kullanımında bugünkü anlamdaki "kültür"ü, özel kullanımında ise "uygarlık"ı, "medeniyet"i kastettiğini söylemek mümkündür. O, umrân için bu anlamı "şehir umrânı"ndan yani "hazarî umrân"dan bahsettiğinde kullanır.⁵¹

Görüldüğü üzere İbn Haldûn, tabii ve zorunlu olarak gördüğü toplumsal yaşamı yapısal özelliklerine göre sınıflara ayırır. İbn Haldûn'un bu sınıflamasında toplumları birbirinden ayrı kılan başlıca unsurlar olarak asabiyyet ya da dinden kaynaklanan davranış şekilleri, toplumsal düzeni sağlamak amacıyla oluşturulan yönetim biçimleri ve üretim şekilleri olarak belirtilebilir. Bu unsurlar doğrultusunda iki tür toplumsal yaşama biçimi ortaya koyan düşünür, ikisini de umrâna sahip olarak nitelerken gerçek anlamda medeniyeti ise birine hasreder. Bunlardan ilki asabiyyetin çok güçlü olduğu, yayla yahut ovalarda yarı yerleşik hayatın sürüldüğü ve geçimin kısmen tarım, daha çok ise hayvancılıkla sağlandığı, yönetim tarzında ahlâk temelli kabilevi "riyaset"in görüldüğü bedevî toplumsal hayat, yani "bedevî umrân"dır. Toplumsal yaşama biçiminin ikinci şekli ise, asabiyyetin bir kısım nedenlerle şiddetini yitirdiği ya da tamamen kaybolduğu, bireyselliğin ön plana çıktığı, yerleşik hayatın şehirlerde istikrar bulduğu, maişetin ticaret, zanaat, ücretli çalışmaya ve kısmen tarıma dayandığı, riyasetin güç temelli mülke, devlete dönüştüğü medenî toplumsal hayat, yani "medenî umrân"dır.⁵² İbn Haldûn buna "hazarî umrân" demektedir. Devlet ve medeniyeti bu ikinci tür toplumsal yaşamda ortaya çıkan unsurlar olarak görür.⁵³

İbn Haldûn'a göre, şehirlerde ve farklı bölgelerdeki medenî hayat ve kültür seviyesindeki yükseklik, devletler tarafından oluşturulur. Bunların yerleşip kökleşmesi de devletin devamı nispetindedir.⁵⁴ Zira medeni-

51 Ahmet Arslan, *age.*, s. 89-91.

52 Neşet Toka, *age.*, s. 115-116.

53 Süleyman Uludağ, "İbn Haldûn ve Mukaddime", İbn Haldûn, *Mukaddime*, (trc. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul 2007, C. I içinde, s. 114.

54 İbn Haldûn, *age.*, s. 290-292; Ugan trc., C. II, s. 289-296; Uludağ trc., C. II, s. 666-668.

yetlerin oluşumu, insanın özünde mevcut olan toplanma duygusu yoluyla sağlanır.⁵⁵ Düşünür, devlet ve egemenliği umrânın var olmasının zorunlu şartı olarak görür. Ona göre devlet, sûretin maddeye olan nispetinde olduğu gibi, umrân için sûret hükmündedir. Umrân olmaksızın devlet kavramından bahsedilmesi, devletten ayrı olarak da umrânın tasavvur edilmesi mümkün değildir. Yine sûretin maddeyi bir arada tutan, onun çözülmesini engelleyen unsur olması gibi, devlet ve egemenlik de insanların toplum olarak birlikte yaşamalarını, çözümlerini engelleyen ana ilkedir. Sûretin ortadan kalkmasıyla birlikte nasıl ki madde de ortadan kalkarsa devletin çözülmesi hâlinde de umrân zorunlu olarak çözülür, ortadan kalkar.⁵⁶

İnsanların cemiyetler hâlinde birleşerek imar ettikleri bayındır yerlerde kendilerini ve mallarını koruyabilmek için bir kısım koruyucu güçlere veya asabiyyete ihtiyaç duyduğunu belirten İbn Haldûn'a göre,⁵⁷ kargaşalıktan korunmak ancak siyasi otoritenin mevcudiyetiyle, yani devlet ile mümkündür. Siyasi yönetim olmaksızın bir araya gelerek toplumsal bir hayat yaşamak ve yeryüzünü imar etmek imkân dâhilinde olamaz.⁵⁸ Dolayısıyla İbn Haldûn, medeniyet seviyesi ile devletin gücünü de doğru orantılı olarak görmektedir.⁵⁹

İbn Haldûn, devletin kuruluşunda etkisi olan bir diğer unsuru da asabiyyet olarak kabul eder. O, farklı konularda asabiyyetin değişik niteliklerine vurgu yaparak bu kavrama çeşitli anlamlar yükler. Ona göre asabiyyet "*bir nesilden gelenlerin bir araya toplanarak bir kuvvet, kudret ve üstünlük sahibi olmaları ve bir ideal etrafında toplanmalarındır.*"⁶⁰ Bir diğer tarife göre de asabiyyet, bir kavmin bir araya gelerek kendisini koruması ve düşmana karşı koyması, fetihlerde bulunup zafer kazanmayı istemesi, düşmanı kuvvetle yenmesidir.⁶¹ Başka bir tanıma göre ise asabiyyet, toplumun kuvvet ve kudret sahiplerinin bir düşünce çevresinde odaklanmalarındır.⁶² Düşünür, asabiyyeti, bir kavmin kendini koruması ve hak iddia etmesindeki güç olarak görür.⁶³ Anlaşılmaktadır ki İbn Haldûn, asabiyyetten grup dayanışması ve toplumsal bütünleşme ve bir

55 Ziyaüddin Serdar, *İslâm Medeniyetinin Geleceği*, (trc., Deniz Aydın), İnsan Yay., İstanbul 1986, s. 201.

56 İbn Haldûn, *age.*, s. 224, 292, 296; Ugan trc., C. II, s. 77, 295, 308; Uludağ trc., C. I, s. 549, C. II, s. 668-669, 682-683; Ahmet Arslan, *age.*, s. 104-105.

57 İbn Haldûn, *age.*, s. 290; Ugan trc., C. II, s. 288.

58 İbn Haldûn, *age.*, s. 118; Ugan trc., C. I, s. 382-383.

59 İbn Haldûn, *age.*, s. 288; Ugan trc., C. II, s. 281-282; Uludağ trc., C. II, s. 661-662.

60 İbn Haldûn, *age.*, s. 116; Ugan trc., C. I, s. 373.

61 İbn Haldûn, *age.*, s. 112; Ugan trc., C. I, s. 360.

62 İbn Haldûn, *age.*, s. 159; Ugan trc., C. I, s. 510.

63 İbn Haldûn, *age.*, s. 110; Ugan trc., C. I, s. 352; Uludağ trc., C. I, s. 349.

ideal etrafında çeşitli faktörlerin etkisiyle bütünleşmeyi kastetmektedir.⁶⁴ Ayrıca o, asabiyyeti daha çok bedevî toplumlarda görülen ve kan bağına dayanan nesep asabiyyeti⁶⁵ ve gelişen toplumlarda ortaya çıkan ve kan bağı dışında evlilik, din vb. sebeplerle ortaya çıkan sebep asabiyyeti şeklinde iki kısma ayırır.⁶⁶

Devlet kurmayı sosyal hayatın ve insan olmanın özelliği olarak kabul eden İbn Haldûn'a göre, insanın devlet kurarak hâkimiyet oluşturmaya temel teşkil eden şey, şeref ve ululuktur. Hâkimiyeti gerçekleştirmek için ise insanların aynı idealler etrafında toplanması, güç sahibi olması ve bu niteliklerini koruması, yani asabiyyet şarttır. Çünkü devlet kurmak, asabiyyetin gayesidir.⁶⁷ Ayrıca devlet kurmak gibi şeyleri gerçekleştirmek ve hak istemek ancak asabiyyetten ibaret olan kuvvet ve kudret ile mümkündür.⁶⁸ Asabiyyet, bedevî umrândan hazarî umrâna geçişte rol oynayan temel bir dinamik etken olma niteliğine sahiptir.⁶⁹

İbn Haldûn, siyasi otoritenin aşamaları ile asabiyyet arasında bir ilişki kurar. Buna göre ilkel toplumlarda asabiyyet henüz egemenlik şeklinde teşekkül etmiş değildir. Bu tür asabiyyet daha ziyade grubun kendisini tehlikelerden uzak tutan savunma ve korunmaya yönelik bir asabiyyedir. İkinci aşamada asabiyyet "riyaset" (başkanlık) tarzında bir siyasi yapılanma olarak belirirken, üçüncü aşamada ise asabiyyetin mülkleşme süreci başlar.⁷⁰

Devletin kuruluşundaki etken unsurlar konusunda Kâtip Çelebi ve Naimâ düşüncelerinde açık bir şey bulunmazken Cevdet Paşa bu konuda da İbn Haldûn'u aynen takip eder. O, medeniyeti ulaşılmaması gereken bir ideal değil, sosyal bir olgu olarak görür.⁷¹ Toplumların buldukları hâl üzere kalmayıp bir merhaleden diğerine geçtiklerini ve bu sebeple de her millet ve devletin zamanla bedevîlikten kurtularak hazariyete ulaştığını ve bu durumun tabii bir olgu olduğunu düşünür.⁷²

Cevdet Paşa, medeniyeti insan topluluğunun en son merhalesi olarak ve devletle birlikte düşünür. Bu yönden İbn Haldûn ile benzer düşün-

64 Ünver Günay, "İslâm Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldûn (1332-1406)", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 6, Atatürk Üniversitesi Basımevi, Erzurum 1986, s. 97-98; Kemal Sözen, agm., s. 4.

65 İbn Haldûn, *age.*, s. 112, 146; Ugan trc., C. I, s. 322, 463; Ahmet Arslan, *age.*, s. 113;

66 İbn Haldûn, *age.*, s. 104; Ugan trc., C. I, s. 329-330; Uludağ trc., C. I, s. 337; Ömer Faruk et-Tabba'i, *İbn Haldûn fî siyâseti ve felsefeti'l-târîhiyye ve'l-ictimâiyye*, Müessesetü'l-Maârif, Beyrut, 1992, s. 79.

67 İbn Haldûn, *age.*, s. 113; Ugan trc., C. I, s. 363; Uludağ trc., C. I, s. 355.

68 İbn Haldûn, *age.*, s. 159; Ugan trc., C. I, s. 510; Uludağ trc., C. I, s. 439.

69 Kemal Sözen, agm., s. 7.

70 Lokman Çilingir, *Fârâbi ve İbn Haldûn'da Siyaset*, Araştırma Yay., Ankara 2009, s. 115.

71 Ümit Meriç Yazan, *Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü*, İnsan Yay., İstanbul 1992, s. 44.

72 Kemal Sözen, *age.*, s. 99.

celeri paylaşmaktadır. Paşa'ya göre toplumlar, devlet sayesinde bedevî hayattan medeniyetin en üst noktasına gelirler. Ancak gerekli tedbirlerin alınmaması ve çağın durumlarının dikkatten uzak tutulması hâlinde, bu ihtişamın ve refahın devam etmesi mümkün değildir. Bu sebeple dönemin gereklerine uygun olarak bilim, teknik, sanat, ziraat, ticaret ve ordu gibi kurumlara önem verilmelidir. Bunlar yapılırken tecrübe önemlidir; fakat uzun sürede elde edileceği için her şeyi tecrübe etmek mümkün değildir. Bundan dolayı da geçmişteki örnekleri ve öğütleri dikkate almak gerekir. Diğer bir ifadeyle devlet işlerinde bulunanların tarih ilmine vâkıf olmaları yararlı olacaktır.⁷³

Cevdet Paşa, devletin kuruluşunda etken unsurlardan birini de asabiyyet olarak belirler. O, bu düşünceyi İbn Haldûn'dan alır ve Osmanlı Devleti'ne uygular. Buna göre Devlet-i Âliyye başlangıçta küçük bir hükümet şeklindeyken daha sonra Türklüğe mahsus olan değişmez ve övünülecek karakteri ile kahramanlığı ve İslâm dinini birleştirmiştir.⁷⁴ Bu yaklaşıma göre Paşa, asabiyyeti kavmî ve dinî asabiyyet olarak iki kısımda ele alır.⁷⁵ Bu şekilde o, Osmanlı Devleti'nin, kavmî asabiyyet ve dinî asabiyyeti mezcettiği düşüncesiyle İslâm dininde birlik için dayanak olduklarını açıklar. Böylece o İbn Haldûn'un nesep asabiyyeti ve sebep asabiyyeti taksimini takip eder.

Cevdet Paşa'ya göre, devletin kuruluşunda başlıca etken asabiyyet olsa da, devlet kurulduktan bir süre sonra kan bağı gücünü kaybeder. İktidarı genişletmek ve kökleştirmek için aynı asabiyyeti paylaşanlar arasında bundan sonra çatışmalar ortaya çıkar. Toplumlar geliştikçe ve büyüdükçe kavmî asabiyyetin yerini dinî asabiyyet almaya başlar. Zira din, yerleşik büyük topluluklar için en kuvvetli bağdır ve kavmî asabiyyetle birleşirse çok daha sağlam bir güç hâline dönüşür.⁷⁶

Bir devletin kuruluşunda asabiyyeti önemli unsurlardan biri olarak gören Cevdet Paşa'ya göre devlet, kavmî asabiyyetten doğar; ancak bu asabiyyetin enkazı üzerine yükselir. Bu asabiyyetin yerine yeni bir asabiyyet geçer.⁷⁷

Görüldüğü üzere devletin kuruluşunda etken unsurlardan en açık olarak bahseden ve İbn Haldûn'u takip eden Ahmet Cevdet Paşa'dır. Kâtip Çelebi ve Naîmâ ise bu konuda açık ifadeler kullanmazlar.

73 Ahmet Cevdet Paşa, *age.*, C. I, s. 5-6; Türkçe trc., *age.*, C. I, s. 25-26.

74 Ahmet Cevdet Paşa, *age.*, C. I, s. 14-15; Türkçe trc., *age.*, C. I, s. 37.

75 Kemal Sözen, *age.*, s. 101.

76 Ümit Meriç Yazan, *age.*, s. 46-47.

77 Ümit Meriç Yazan, *age.*, s. 49; Kemal Sözen, *age.*, s. 101.

4. Organizm ve Tavırlar Nazariyeleri Açısından

İbn Haldûn, devletlerin ömürleri ile insan ömrü arasında bir benzerlik görerak devletlerin de organizma gibi doğma, büyüme ve yok oluştan ibaret olan tabii ömürleri olduğunu belirtir. Ona göre, devletlerin ömürleri genellikle üç nesli geçmez.⁷⁸ İbn Haldûn, Nuh hadisesi gibi istisnalar hariç insanların tabii ömürlerinin 120 yılı geçmeyeceği düşüncesindedir. Düşünür, buradan hareketle devletlerin ömürlerinin de bazen değişmekle birlikte tıpkı insanlarda olduğu gibi üç nesli geçmeyeceğini söyler. Ona göre bir nesil, bir şahsın büyüyüp olgunlaşma devresini tamamladığı 40 yıldan ibarettir. O, bu düşünceleri Kur'an'ın bazı ayetlerine dayandırır. Örneğin o, Yusuf sûresinin "(Yusuf) *erginlik çağına erişince, ona (isabetle) hükmetme (yeteneği) ve ilim verdik. İşte güzel davrananları biz böyle mükafatlandırırız.*" mealindeki 22. ayetine işaret eder.⁷⁹

İnsanlarda olduğu gibi devletin ömrünün genellikle üç nesil müddetini geçmeyeceğini kaydeden İbn Haldûn'a göre, devletin kurucusu olan ilk nesilde asabiyyetin özellikleri olan bahadırılık, atılganlık gibi özellikler güçlü bir şekilde muhafaza edilir ve başka kavimler bunlardan çekinirler.⁸⁰ İkinci nesle geldiğinde ise birtakım değişiklikler meydana gelir. Refah seviyesi artar, yerleşik hayata geçilir. Hâkimiyet tek bir şahısta toplanır. Geriye kalanlar ise devleti koruma hususunda tembellik gösterirler. Zira bu nesilde asabiyyetin temel özellikleri kalsa da gücü ve şiddeti azalır. Üçüncü nesle geldiğinde ise asabiyyetin gücü tamamen kaybolur. Devlet yöneticisi ise saldırılara karşı savunmada bunları bırakarak güç sahibi olanlardan destek almaya başlar. Devletin, bu üçüncü nesilde ihtiyarlık ve yıkılma çağına geldiğini belirten İbn Haldûn, dördüncü nesle geldiğinde ise aynı sebeplerden dolayı asalet ve şeref de sona erdiğini ifade eder. Yani çöküş, dördüncü nesilde gerçekleşir.⁸¹ Zira İbn Haldûn'a göre şeref ve asalet, dört nesilde sona erer. Düşünür, bütün bu görüşlerinde dört nesli şart koşmasının, aslında kurucu, devam ettirici, taklid edici ve yıkıcı olmak üzere dört devreyi ifade ettiğini açıklar.⁸²

İbn Haldûn, toplum ve devletteki değişim ile oluş ve bozuluş niteliğine sahip varlıklar arasında analogik bir kıyas yaparak, varlıktaki söz konusu niteliğin her an ve sürekli olduğu düşüncesine benzer şekilde, devlet için de belirli tavırlar ve bunların neticesinde bir ömür belirler.⁸³

78 İbn Haldûn, *age.*, s. 134-135; Ugan trc., C. I, s. 431-432.

79 İbn Haldûn, *age.*, s. 134; Ugan trc., C. I, s. 432.

80 İbn Haldûn, *age.*, s. 134; Ugan trc., C. I, s. 433.

81 İbn Haldûn, *age.*, s. 135; Ugan trc., C. I, s. 434.

82 İbn Haldûn, *age.*, s. 108-109; Ugan trc., C. I, s. 346-348.

83 Turan Dursun-Ümit Hassan, *İbn Haldûn'da Uygurlukların Yükselişi ve Çöküşü*, Kaynak Yay., İstanbul 2008, s. 38.

Devleti ve sosyal yapıyı bir bireyin ömrüne benzeten ve onun da doğma, büyüme ve yıkılma dönemlerini zorunlu olarak geçireceğini belirten İbn Haldûn, bunları birtakım safhalara ayırarak bu safhaları da “*siyasi toplumun geçireceği tavırlar*” şeklinde ifade eder.⁸⁴ Beş devreyi kapsayan bu süreçte, devlet yöneticilerinin tutum ve davranışları her bir dönemin özelliğine göre farklılık arzeder.⁸⁵ Devletin geçireceği söz konusu beş tavır zafer tavrı, istibdat tavrı, ferağ tavrı, müsâlemet tavrı ve israf tavrı olarak belirtilebilir.⁸⁶

- a) Zafer tavrında henüz siyasi iktidarda bölünme, mutlakiyet meydana gelmemiştir, asabiyyet güçlüdür.
- b) İstibdat tavrında bölünme meydana gelmiş, nesep asabiyyeti bırakılmış, hükümdar ile halkı arasında ayrılık meydana gelmiş, mutlakiyet oluşmuştur.
- c) Ferağ tavrında medenîlik en olgun düzeyine ulaşmış, her türlü siyasi ihtişam sosyal kurumlarda etkili olmuştur.
- d) Müsâlemet tavrında artık çöküş sürecine girilmiş, hükümdarın mensup olduğu aile gerilemeye başlamış, merkezî hükümete karşı yer yer ayrılık çabaları görülmektedir.
- e) İsrâf tavrında ise artık devlet çökmeye yüz tutmuştur.⁸⁷

İbn Haldûn, bu yaklaşımıyla her devletin mezkûr merhaleleri tamamlamasının ardından mutlaka yıkılacağı düşüncesiyle determinist bir yaklaşım sergilemektedir. Ancak bu deterministlik bir devletin yıkılacağı hususundadır. Zira birtakım uygulamalarla, tedbirlerle devlette meydana gelen aksaklıkların bir zaman giderilebileceği ve çöküşün ertelenebileceğini de düşünmektedir.

Kâtip Çelebi, İbn Haldûn'un düşüncesine benzer şekilde insanın tabii ömrünün gelişme, duraklama ve gerileme yaşı olmak üzere üç aşamada takdir olunduğunu belirtir. Ona göre, bu duruma benzer şekilde devletin ömrü de üç aşamalıdır. Gelişme, duraklama ve gerileme çağı olarak ortaya çıkan bu üç aşama, tıpkı güçsüz yapıdaki insanla güçlü yapıdaki insan arasındaki durum gibi, toplumlara göre farklılık gösterir. Bu sebeple tarihte bazı toplumlar çok kısa zamanda gerileme çağına ulaşmış birçoğu da tedbirsizlik nedeniyle daha duraklama çağına iken yok olup gitmişlerken, bir kısım devletler ise güçlü bir yapıya ve sağlam

84 Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, s. 307.

85 Kemal Sözen, “İbn Haldûn'da Asabiyyet-Devlet İlişkisi”, *Araştırmalar*, Yıl: 7, S. 14, Isparta 2005, s. 13.

86 Kemal Sözen, *age.*, s. 104.

87 Kemal Sözen, *age.*, s. 104.

temellere dayandığı için duraklama dönemleri uzun sürmüştür. Kâtip Çelebi, Osmanlı Devleti'ni de bu grupta görmektedir.⁸⁸ Onun düşüncesi İbn Haldûn'un bir soydaki birtakım niteliklerin daha kısa ve daha uzun zamanda kaybedilebileceği düşüncesini anımsatmaktadır. Çelebi, İbn Haldûn düşüncesinde olduğu gibi, belirtilen üç aşamanın gerek bireylerde, gerekse toplumlarda kendine mahsus birtakım belirtilerinin bulunduğunu ifade eder.⁸⁹

Çelebi'ye göre, bu merhalelerin uzunluğu ve kısalığı bilgi ve basirete, iyi idareye ve uygulanacak olan tedbirlere bağlıdır. Bu tedbirlerin zamanında alınmasıyla cemiyetlerin veya fertlerin geçirmeleri zorunlu olan bu dönemler uzatılabilir yahut da bu safhaların rahat geçirilmesi sağlanabilir.⁹⁰

İbn Haldûn'un tavırlar teorisinden açıkça söz etmeyen Kâtip Çelebi, daha önce bahsedildiği gibi devletin yapısının gelişme, duraklama ve gerileme çağlarından oluştuğunu kabul etmekle tavırlar teorisini de benimsemiş görünmektedir. Ancak o, devletin son döneminin, yani çöküş sürecinin birtakım uygun tedbirlerle uzatılabileceği, devletin çöküşten kurtarılabilirliği düşüncesine sahiptir. Çünkü yaşadığı Osmanlı Devleti "*Devleti Ebed Müddet*" olarak nitelendirilmekteydi ve bu nitelemeye sahip bir devlet için yok olma düşünülemezdi.

Çelebi'ye göre ilâhî adalet ve küllî irade gereğince her insan sınıfının uygarlaşma ve cemiyet oluşturma hâlindeki bayındırlık mertebeleri ve tavırları, bir insanın yaşam dönemlerine uygun şekildedir. Ona göre, insanın tabii ömrü yüz yirmi yıldır. Bunun gibi, devletlerin ömrü de genelde yüz yirmi yıldır. Bu kanunda devletin güçlü ve zayıf olması dikkate alınmaz. Her insanın doğma, olgunlaşma ve çöküş yaşlarının olması gibi her devletin de üç tavrı bulunur. Bunlar nemâ, vukûf ve inhitât yani gelişme, duraklama ve çöküş tavırlarıdır. Bunların her biri için gerekli olan şey, bir başka tavrın gereklerinden farklıdır. Her devletin gerçekleşmesi asabiyet ve yardımlaşma ile sağlanır. İnsanın, yaşam sebepleri için düşünce ve fiilleri ile kuvvet bulması gibi her padişahın devleti de "*kânun-i adl*" ister, hazine ve mal ile düzen bulur.⁹¹

"*Her müddetin (yazıldığı) bir kitap vardır.*"⁹² mealindeki ayet gereğince her oluş ve yok oluşun Tanrı katında ezelde belirlendiği ve onaylandığı

88 Kâtip Çelebi, *age.*, vr. 98b-99a; Türkçe trc., s. 20-21.

89 Kâtip Çelebi, *age.*, vr. 99a; Türkçe trc., s. 21.

90 Hilmi Ziya Ülken, "Kâtip Çelebi ve Fikir Hayatımız", *Kâtip Çelebi, Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1991, s. 181.

91 Kâtip Çelebi, *Takvîmü't-tevârih*, vr. 83a-83b.

92 Ra'd, 13/38.

düşüncesinde olan Çelebi, bu noktadan sonra İbn Hâldun'un devletin çöküşünün önceden belirlenmiş zamanda mutlak olarak gerçekleşeceği düşüncesinden ayrılır. O, İbn Haldûn'da ortaya konulan tabii determinizmin katılığından uzaklaşarak, daha iyimser bir tavırla âdeta ilâhî bir determinizm ortaya koymak suretiyle Osmanlı Devleti'nin çöküş döneminden kurtulmasının mümkün olabileceğini göstermeyi amaçlar. Ona göre, "Allah dilediğini siler, (dilediğini de) sabit bırakır"⁹³ anlamındaki ayetin manasına göre kazaya (belirlenmeye) dair olan şeyler sabittir. Yani, belirleme olayı değişmez. Fakat belirlenen şey ilâhî irade veya insan iradesi yahut birtakım sosyal sebepler ya da tabii olaylar neticesinde değişebilir. Söz konusu düşünceleri bu şekilde açık bir ifadeyle belirtmeyen Çelebi, Osmanlı Devleti'nin çöküş dönemini atlatmasının belirtilen açılardan mümkün olabileceği kanaatindedir.⁹⁴

Naîmâ, organizm teorisinde Kâtip Çelebi'yi aynen takip eder. Hatta onun kullandığı ayetleri aynen kullanır. İfadeleri dahi neredeyse Kâtip Çelebi'nin adeta bir kopyasıdır.⁹⁵ Dolayısıyla o da organizm teorisinde İbn Haldûn'dan izler taşımaktadır.

Tavırlar teorisinde ise devleti ve sosyal yapıyı bir bireyin ömrüne benzeterek doğma, büyüme ve yıkılma dönemlerini zorunlu olarak geçireceğini belirten ve bu dönemleri toplamda beş safhaya ayırarak İbn Haldûn'u takip eden Naîmâ, ilâhî âdet ve iradenin her devletin durumunun aynı hâl üzere devam etmeyeceği ve her an farklı şekiller alabileceği yönünde olduğunu belirtir. Ona göre, bir asrın durumu ve gerekleri bir diğerinden farklıdır. Bu sebeple devlet adamları da yaşadıkları zamanın gereklerine göre hareket etmelidirler.⁹⁶ Naîmâ devletlerin geçireceği tavırların özelliklerini ele alırken de aynen İbn Haldûn çizgisindedir. Ancak o, yaşadığı ve mensubu bulunduğu Osmanlı Devleti'nin çökeceğini kabullenemeyeceği için beşinci tavrın özelliklerinde İbn Haldûn'a bağlıyken, çöküşün mutlaklığı konusunda ondan ayrılır. Ona göre, devletin ulaştığı son safhadaki aksaklıkların düzeltilmesi akıllı bir kimsenin hüsn-ü tedbiri ile öncelikle savaş hâlinin sonlandırılması, ardından da işlerin düzenlenmesiyle mümkün olur.⁹⁷ Böylelikle o, mensup olduğu devletin çöküşten kurtulmasının mümkün olduğunu göstermek ister.

93 Ra'd, 13/39.

94 Kâtip Çelebi, *age.*, vr. 84a-84b.

95 Bk. Bilgehan Bengü Tortuk, *İbn Haldûn'un Siyaset ve Devlet Felsefesine Dair Görüşlerinin Osmanlı Düşüncesindeki Yansımaları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Isparta 2012, ss. 193-197.

96 Naîmâ, *age.*, C. I, s. 33-34; Türkçe trc., C. I, s. 44.

97 Naîmâ, *age.*, C. I, s. 38-39; Türkçe trc., C. I, s. 47-48.

Cevdet Paşa da devletin yapısını bio-organik bir varlık şeklinde düşünür. Onun bu düşünceleri İbn Haldûn'un organizm nazariyesiyle paralellik gösterir. Paşa'ya göre devlet "bir cism-i insanî mesabesinde" dir.⁹⁸

Paşa, devletler için de insanın organik gelişmesinde geçirdiği gibi dönemlerin bulunduğunu kabul eder ve bu merhaleleri üçe ayırır. Bunlar, 1- tezeyyüd yaşı, 2- vukûf yaşı, 3- rücû yaşı'dır.

İbn Haldûn'dan başlayarak kendinden önceki filozof ve düşünürlerin bu konudaki görüşleriyle benzer bir yaklaşıma sahip olan Cevdet Paşa, böylelikle uzviyetçi-organist görüşe oldukça yaklaşan bir mebdeden hareket eder.⁹⁹ Ona göre, bir insanın gerek fizikî gerekse rûhî yönden zaman içinde gelişmesi ve daha sonra zamanla gerilemesine benzer şekilde her devlet de bazen kuvvetlenir bazen zayıf düşer. Her devlet ilk kurulduğu dönemde sade ve basit olup günden güne kuvvetlenir gözükmese de insanın geliştikçe yeme içme, giyim kuşam gibi ihtiyaçlarının artması gibi devletin de günden güne ihtiyaçları artar, eski sadeliği kalmaz, işler ve masraflar çoğalır. Olağanüstü bir olayın meydana gelmesi hâlinde alışılan masraflardan hariç yeni masraflar ortaya çıkarsa bu takdirde maddi sıkıntı baş gösterir. Bunun yanında bir de yönetimde birtakım yanlış uygulamalar yapılırsa devlet zaafa düşer.¹⁰⁰

Cevdet Paşa, devletler için organizmacı düşünceyi benimsese de İbn Haldûn gibi katı bir determinizmden yana değildir. Ona göre, herhangi bir devlette bir durumdan başka bir duruma geçildiği için her dönemde özel bir durum bulunur. Bu sebeple her durumda devrin şartlarına göre çareler aramak icap eder. Her insanda gelişme, öğrenme ve gerileme yaşı olduğu gibi her devlette de üç aşama bulunur. Tıpkı insanın sağlığını koruma konusunda yaşına göre hareket etmesine benzer şekilde devlet de durumu ve bulunduğu aşamaya göre hareket etmeye özen göstermelidir. Bu yaklaşım doğrultusunda zeval durumu bazen hissedilmeyecek şekilde olurken bazen de açık olarak görülüp bunun önüne geçmek, gerileyişe engel olmak için yerinde ve uygun tedbirler almak bir zorunluluktur.¹⁰¹

İbn Haldûn'un organizmacı devlet anlayışını benimseyen Cevdet Paşa'nın organizmacı anlayışa bağlı olarak tavırlar teorisini de benimsediği görülür. O, organizmacı anlayışıyla tavırlar teorisini iç içe ele alır, bunlar için ayrı ve ayrıntılı bir açıklamaya girmez. Bundan dolayı da onun söz konusu konuya dair fazla açıklamaya yer vermemesi, dikkatinin beşinci tavrıda olduğunu düşündüğü Osmanlı Devleti'nin bu durum-

98 Ahmet Cevdet Paşa, *age.*, C. I, s. 8; Türkçe trc., *age.*, C. I, s. 27.

99 F. Sabri Ülgener, *agm.*, s. 7.

100 Ahmet Cevdet Paşa, *age.*, C. I, s. 7; Türkçe trc., *age.*, C. I, s. 27.

101 Ahmet Cevdet Paşa, *age.*, C. I, s. 7-8; Türkçe trc., *age.*, C. I, s. 27.

dan nasıl kurtarılabileceği meselesine yönelmiş olmasında aranır. Keza Paşa, İbn Haldûn'un siyaset ve devlet felsefesine dair düşüncelerinden yararlanarak Osmanlı Devleti'ni bunalımdan kurtaracak çözüm önerileri ortaya koyma çabasıdır.

Cevdet Paşa, İbn Haldûn'un bir devlet için zafer, istibdat, ferağ, müsâlemet ve israf tavrı olarak belirttiği beş devri, Kâtip Çelebi düşüncesine uygun olarak nûma, vukûf ve inhitat şeklinde üç kısımda toplamakla birlikte bir organizma gibi devletlerin de doğup, büyüüp, gelişip, duraklayıp ve sonunda da yok olduklarını düşünür. Keza bu, bir devletin bir tavrından başka bir tavra geçtiğini gösterir. Paşa'ya göre, bir tavrı ifade eden her devrin kendine has birtakım özellikleri ve buna bağlı olarak da karşılaşılan sorunlar için çözüm yolları vardır. Yöneticiler için bu durumu dikkate almak ve ona göre davranmak gerekir.¹⁰²

Devletin geçireceği bu tavırları ve sonunda yok olmasını Tanrı'nın âlemdeki sünneti olarak kabul eden Cevdet Paşa,¹⁰³ bütün olumsuz gelişmelere rağmen uygun tedbirlerle devletin yıkılıştan kurtarılabileceği düşüncesiyle İbn Haldûn'un katı determinizminden uzaklaşır. Ancak o, kurtuluşun sağlanıp sağlanamayacağı noktasında Kâtip Çelebi ve Naîmâ'ya nazaran biraz daha olumsuz bir tavır sergiler ve bu tavrıyla da İbn Haldûn'a diğerlerine göre daha yakın görünmektedir.

Yukarıda belirtilenlerden anlaşılmaktadır ki, Osmanlı düşünürlerinden Kâtip Çelebi, Naîmâ ve Ahmet Cevdet Paşa organizm ve tavırlar nazariyelerinde de önceki konular gibi İbn Haldûn'u neredeyse aynen izlemektedirler. Tek bir farkla ki, mensubu buldukları ve Devlet-i Âliyye olarak nitelendirilen Osmanlı Devleti'nin zeval bulacağını düşünememektedirler. Bundan dolayı da devletin çöküş sürecinden kurtarılmasının birtakım tedbirlerle mümkün olabileceğini düşünmektedirler. Onların genel düşüncelerine bakıldığında ise İbn Haldûn'un mezkûr nazariyelerine göre Osmanlı Devleti'nin son aşamada olduğunu düşündükleri anlaşılmaktadır.

5. Kâtip Çelebi, Naîmâ ve Ahmet Cevdet Paşa'da Devletin Yıkılıştan Kurtulmasına Dair Çözüm Önerileri ve İbn Haldûn

Adı geçen düşünürler tavırlar teorisine göre Osmanlı Devleti'nin son aşamada olduğunu düşünmüş olacaklar ki, devleti yıkılıştan kurtarmak için birtakım çözüm önerilerinde bulunmuşlardır. Onların çözüm önerileri incelendiğinde de yine İbn Haldûn'un düşüncelerinden faydalandık-

102 Ahmet Cevdet Paşa, *age.*, C. I, s. 7-8; Türkçe trc., *age.*, C. I, s. 27.

103 Ahmet Cevdet Paşa, *age.*, C. I, s. 7-8; Türkçe trc., *age.*, C. I, s. 27.

ları görülmektedir. Zira çözüm önerilerini oluştururlarken İbn Haldûn'un bir devleti gerileme ve yıkılışa götüren nedenlere ilişkin düşüncelerinden hareketle bu nedenleri ortadan kaldırmaya yönelik önerilerde bulunurlar. Onlar, devletlerinin içinde bulunduğu durum nedeniyle konuyu teorik değil daha çok pratik yönden ele alırlar. Bu sebeple öncelikle İbn Haldûn'un bir devletin gerileme ve yıkılışına sebep olan konulara dair düşüncelerine kısaca bir göz atmak Osmanlı düşünürlerini daha iyi anlamak açısından önemlidir.

İbn Haldûn, bir devlet için yıkılışın ortaya çıkmasında en temelde asabiyyetteki zayıflama, ekonomideki bozulma, askerî gücün zayıflaması ve ahlâkî bozulmaları neden olarak gösterir. Ona göre, gerileme dönemi, devlette gücün bazı şahıslarda toplanarak, refah ve gösterişli yaşamın oldukça yüksek seviyeye ulaşmasıyla birlikte başlar. Bu durumun ortaya çıkması için de üç sebep bulunur. Bunlardan ilki gücün bazı bireylerde toplanmasıdır. Bu hâl başta güçlü olan asabiyyet duygusunun zayıflamasına neden olur ve bu da devlet için ölmeyi tercih edenlerin azalmasına yol açacağı için devletin zayıflamasını beraberinde getirir.¹⁰⁴

İbn Haldûn'a göre, devlette gerilemenin bir diğer nedeni, devlet için tabii bir hâl olan bolluk ve nimetlere fazlaca meyiletmenin sonucunda ortaya çıkan birtakım durumlardır. Çünkü ekonomik gücün çoğalması, birtakım alışkanlıkların da çoğalmasına neden olur. Sözü edilen alışkanlıkların artması ise bir kısım masrafları fazlalaştıracağından dolayı devletin, aylıkları ve ihsanları artırması zorunlu hâle gelir. Dolayısıyla devletin gelir gider dengesinin bozulması suretiyle gelirler, masrafları artık karşılayamaz bir noktaya ulaşır. Bu da beraberinde vergilerin artırılmasını, haksız kazançların elde edilmesini beraberinde getirir ve bu da halka zulüme kadar varır. Ekonomin bozulması sonucunda askerî güçte azaltma yoluna gidilir. Sonuçta devletin korunması zayıflar ve bir süre sonra devlet, gücünü kaybeder. İbn Haldûn, birtakım zevklere dalmanın diğer olumsuz bir sonucu olarak da ahlâkî bozulmayı gösterir ve bundan sonra da devlette çökme belirtilerinin görüldüğünü ifade eder.¹⁰⁵ Zira ona göre, iyi ahlâk insan olmanın bir özelliği olmakla birlikte aynı zamanda devletin yapısını tamamlayan bir nitelik taşır. Bu nedenle de İbn Haldûn, ahlâkî özelliklere sahip bulunmanın, devlet kurmada ve yönetimde büyük bir etkisi olması yanında ahlâkî bozulmanın da devletin yıkılmasında diğer bir sebep teşkil edeceği düşüncesini ortaya koyar. Yıkılma zamanı gelen bir devlet için ahlâkî meziyetleri azalmış bir yöneticinin, Tanrı tarafından bu hâl üzere bırakılarak siyasi yeteneklerinin yok olduğunu düşünür ve

104 İbn Haldûn, *age.*, s. 133; Ugan trc., C. I, s. 426-427.

105 İbn Haldûn, *age.*, s. 133; Ugan trc., C. I, s. 427-429.

“Bir ülkeyi helâk etmek istediğimizde, o ülkenin zenginlik sebebiyle şımarmış elebaşlarına (iyilikleri) emrederiz; buna rağmen onlar orada kötülük işlerler. Böylece o ülke, helâka müstahak olur; biz de orayı darmadağın ederiz.”¹⁰⁶ mealindeki ayeti buna bir delil olarak getirir.¹⁰⁷

İbn Haldûn devletin gerilemesine bir diğer neden olarak da diğer iki nedene bağlı olan devlet için tabii bir durum kabul ettiği sükûnet ve rahatlık sonucunda husûle gelen hâlleri gösterir. Ona göre bu hâller de asabiyyet gücünün özelliği olan ve devlet kurmayı sağlayan atılganlık, cesaret gibi niteliklerin zayıflamasına neden olur. Bu da devletin ihtiyarlanmasını beraberinde getirir. Asabiyyet gücü zayıflayınca hükümdar ülkeyi korumak için başka güçlerden yardım almak zorunda kalır. Bu ise devletin yıkılışını durdurmak için geçici bir çözümdür ve devletin ömrünü bir süreliğine uzatsa da yıkılmasını engelleyemez.¹⁰⁸

Buradan da anlaşılacağı üzere, İbn Haldûn’a göre bir devlet, asabiyyet ve ekonomiye dayandığı gibi, onun yıkılışı da yine en temelde bu iki dayanaktaki aksaklıklardan kaynaklanır.

İbn Haldûn etkisinde kaldığı anlaşılan Kâtip Çelebi, devletin ömrünün uzayabileceği hususunda ise İbn Haldûn’dan ayrılır. Çelebi, toplumdaki problemlerin çözümü için öncelikle bu konuyla yükümlü yöneticilerin konuyu iyi bir şekilde bilerek gerekli tedbirleri almalarını ve buna göre hareket etmelerini tavsiye eder. Zira ilaç hastaya ve hastalığa göre verildiğinde faydalıdır.¹⁰⁹

Çelebi, devletin problemleri ve çözüm önerilerinde genel olarak halk, asker ve maliye üzerinde dururken adaleti de geri planda bırakmaz. Çünkü ona göre devlet insansız, halk ordusuz, ordu parasız olmaz. Halk olmadan para toplanamaz, adalet olmazsa da halk olamaz.¹¹⁰ Böylelikle o, devletin bekasına ilişkin düşüncelerini *adalet dairesi* temelinde ortaya koyar.

Kâtip Çelebi, devletin içinde bulunduğu çöküş aşamasında yönetici sınıfın lüks ve israfa düştüklerini, halkın ise zayıfladığını belirtir.¹¹¹ Ona göre, bu durumun düzeltilmesi ise ancak güçlü bir yönetici sayesinde mümkündür.¹¹² Yöneticiye yardımcı olacak devlet adamları da Allah’a bağlanarak dürüst hareket etmeli ve askeri güçlerle iş birliği yapmalı,

106 Kur’ân-ı Kerim, 17/16.

107 İbn Haldûn, *age.*, s. 113-114; Ugan trc., C. I, s. 362-368.

108 İbn Haldûn, *age.*, s. 134; Ugan trc., C. I, s. 429-431.

109 Kâtip Çelebi, *Düstürü’l-amel li islâhi’l-halel*, vr. 99a; Türkçe trc., s. 21.

110 Kâtip Çelebi, *age.*, vr. 99a; Türkçe trc., s. 22.

111 Ejder Okumuş, “İbn Haldûn ve Osmanlı’da Çöküş Tartışmaları”, s. 201.

112 Kâtip Çelebi, *age.*, vr. 103a-103b; Türkçe trc., s. 29-30.

devlettteki gereksiz masraflar azaltılarak gelir gider dengesi kurulmaya çalışılmalı, ağır vergiler ve memuriyetlerdeki haksız yere iş başına gelenler yüzünden sıkıntılar çeken halk, bunların düzeltilmesiyle bu sıkıntılardan kurtarılmalı ve de zulüm yapılması engellenmelidir.¹¹³ Düşünürümüz böylelikle adaletin sağlanarak devletin yıkılıştan kurtulacağı kanaatini taşımaktadır.

Naîmâ da, İbn Haldûn'un tavırlar teorisini kabul etmekle birlikte, onun gibi devlet için belirli bir ömür tayin etmez. Ona göre de doğum ve ölüm konusunda ilâhî zorunluluk, hükümünü yerine getirecektir. Fakat İbn Haldûn'daki gibi somut rakamlarla ve mutlak kesinlikle olamaz. Beşinci tavrın niteliklerinde de İbn Haldûn ile aynı görüşlere sahip olan Naîmâ, İbn Haldûn'daki somut ve mutlak determinizmi aşarak insan hürriyetine de yer veren soyut ve mümkün bir determinizm geliştirmeyi amaçlar.¹¹⁴

Naîmâ'ya göre, "*Her kemalın bir zevali vardır.*"¹¹⁵ ve âlemin hâli her an değişmektedir.¹¹⁶ Ayrıca, "*Âlemin hâli sürekli yükselme ve alçalmadır.*"¹¹⁷ Naîmâ bir yok oluştan ziyade değişimi kabul eder. O, böylelikle Osmanlı Devleti'nin ömrünü uzatmak ister ve devletin bekasının şartlarını ve bunun ihtimal dâhilinde olup olmadığını düşünür. Yine Naîmâ, ilâhî bir zorunluluk olan ölüme değil, uzun ve sağlıklı bir ömrün sağlanması için çareler bulmayı arzular. O, XVII. yüzyılda beşinci tavrda olduğunu kabul ettiği Osmanlı Devleti'nin bu buhranlı dönemden en az zararlı kurtulması için çözümünü Tanrı'nın bu konudaki iradesinin taallukunda ve büyük adamların irade ve faaliyetlerinde bulur.¹¹⁸

Her dönemde problemleri çözüp menfaatleri temin edecek bir kimsenin bulunduğunu belirten Naîmâ, bu kişilerin akli ve ilâhî kanunlar çerçevesinde hareket eden ve âkil denilen kimseler olduğunu söyler.¹¹⁹ Naîmâ'ya göre, büyük adam niteliklerine sahip kimseler, devletin idari mekanizmasında bulunan kimselerdir. Devletin beyin gücü konumunda olan hükümdar, vezir, vezirler grubu ve şeyhülislâm başta olmak üzere onların yardımcıları, valileri, askerî ve ilmî sınıfın önde gelenleri büyük adam olmaya aday kişilerdir.¹²⁰

113 Ejder Okumuş, agm., s. 201-202.

114 Ali Coşkun, *Osmanlı'da Din Sosyolojisi Naîmâ Örneği*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 109-110.

115 Naîmâ, *age.*, C. III, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1280-1283, (H), s. 65; Türkçe trc., *age.*, C. III, (trc., Zuhuri Danışman), Zuhuri Danışman Yayınevi, Bahar Matbaası, İstanbul 1968, s. 1115.

116 Naîmâ, *age.*, C. IV, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1280-1283, (H), s. 301; Türkçe trc., *age.*, C. IV, (trc., Zuhuri Danışman), Zuhuri Danışman Yayınevi, Bahar Matbaası, İstanbul 1968, s. 1832.

117 Naîmâ, *age.*, C. V, s. 127; Türkçe trc., *age.*, C. V, s. 2163; Ali Coşkun, *age.*, s. 110.

118 Ali Coşkun, *age.*, s. 110-111.

119 Naîmâ, *age.*, C. VI, s. 193; Türkçe trc., C. VI, s. 2684.

120 Naîmâ, *age.*, C. I, s. 56-65; Türkçe trc., C. I, s. 54-61; Ali Coşkun, *age.*, s. 150.

Bir devletin varlığını şer'i ve akli siyaset doğrultusunda adalete bağlayan Naîmâ, itidalden yanadır ve bunun karşılığı ise adalettir.¹²¹ Söz konusu durumun düzeltilerek devletin ömrünün uzatılmasını sağlayacak olan şeyi Naîmâ, adalete dönüşte görür.¹²² Buna vesile olacak kimseleri ise büyük adamlar olarak belirtir. Ona göre, İslâm hükümdarları ilâhî yasalara göre hareket ederler. Bozulan asabiyyete geri dönmeye çalışmak yerine şeriatı ve şeriatın gereği olan adaleti gerçekleştirmek gerekir. Böylelikle mütefekkirimize göre, zulmü ortadan kaldırarak adaleti tesis edecek bir akıl sahibi kimsenin uygun tedbirleri, devleti çöküşten kolaylıkla kurtarabilir.¹²³

Bir sistemin bozulmasına ve hayatiyetini kaybetmesine neden olan iç ve dış darbeler için Naîmâ, dış darbelerin iç darbelerin bir neticesi olduğu kanaatindedir.¹²⁴ Ona göre, içyapıdaki çözümler dış baskıların gelmesine ya da artmasına neden olur. Bu sebeple bir devletin, varlığını devam ettirmesi, iç bünyenin düzeltilmesi ile mümkündür. Ancak bu konuda en büyük görev, devlette beyin vazifesi gören kişilere düşmektedir.¹²⁵

Naîmâ, yukarıda belirtilen görüşlerini XVII. yüzyılda beşinci tavrı yaşamakta olduğunu düşündüğü Osmanlı Devleti'ne de uyarlar.

Cevdet Paşa da Naîmâ gibi Osmanlı Devleti'nin tavırlar teorisinin son aşamasında olduğunu düşünmektedir; ancak bunu açıkça dile getirmez. O da bir devletin kesin olarak yıkılacağı konusunda İbn Haldûn'dan ayrılır.

Cevdet Paşa da, Naîmâ gibi, bünyesinde zayıflık ve düşüş emareleri görülen bir devletin, bilgece tedbirlerle tazelenip yeniden canlandırılabilirliğini düşünür. Ancak ona göre, bu tedbirlerin gerçekleşmesi çok zor olduğundan devletin durumunun düzeltilmesinin gerçekleşmesi de çok zordur. Gerçekleşme dahi ancak büyük olay ve inkılâplar olabilir.¹²⁶ O, bu düşüncelerinde Naîmâ'ya yaklaşırsa da Naîmâ'ya göre bu konuda daha ihtimal dâhilinde düşünür ve daha katı bir tutum sergiler.

Bir devletin varlığı için yerine getirmesi gereken görevleri Cevdet Paşa, temelde ikiye ayırır. Bunlardan biri, ülke içinde sosyal adaleti kurarak halkın haklarını hukuk çerçevesinde korumak, diğeri de sınırları düşman saldırılarına karşı korumaktır. Her devletin işlerinin iyi olması, yükselişi

121 Naîmâ, *age.*, C. III, s. 185; Türkçe trc., C. III, s. 1235.

122 Ejder Okumuş, *Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Din-Devlet İlişkisi*, s. 49.

123 Naîmâ, *age.*, C. VI, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1281-1283, (H), s. 83-103; Türkçe trc., *age.*, C. II, (trc., Zuhuri Danışman), Zuhuri Danışman Yayınevi, Bahar Matbaası, İstanbul 1969, s. 2577-2597; Ejder Okumuş, *agm.*, s. 49.

124 Zeki Arslantürk, *age.*, s. 78.

125 Naîmâ, *age.*, C. VI, s. 52; Türkçe trc., C. VI, s. 2963.

126 Ahmet Cevdet Paşa, *age.*, C. I, s. 7; Türkçe trc., *age.*, C. I, s. 27.

bu görevlerin iyi bir şekilde yerine getirilmesine çalışmak ve üstün bir gayretle başarı göstermekle mümkün olur. Devlet-i Âliyye'de zayıflıktan önce devletin idare kısmında görevli kimseler ve sultanlar bu konulara büyük özen göstermişlerdir.¹²⁷

Cevdet Paşa'ya göre devlet, halkına karşı olan adalet ve güvenliği sağlamakla yükümlülüğünü yerine getirmelidir. Bu yükümlülükleri yerine getirmekle görevli kurumların ise birbiriyle olan ilişkilerinin düzgün olması, devletin işleyişinin iyi olması için oldukça önemlidir.¹²⁸ Paşa, devlet işlerini bir saatin çarklarına benzetir. Ona göre, yönetime dair bütün işler birbirine bağlıdır. Bu sebeple de devlet çarkının bir ahenk üzere dönmesi, bütün birimlerin bir nizam içinde birlikte hareket etmesine bağlıdır. Paşa, bu kuralı Osmanlı Devleti için de düşünerek Devlet-i Âliyye'nin, her dairesinde esaslı ıslahatlar yapılmasını zorunlu görür.¹²⁹

Cevdet Paşa devletin bekası için yönetimde birtakım usul ve kaidele- rin uygulanması gerektiğini vurgular. Bunların başında bir işe girişme- den önce iyi bir planlama yapmak gelir.¹³⁰ Ona göre yönetimde, ehil olan kimselerle danışma sistemi önemlidir.¹³¹ Ayrıca yönetimde mükâfat ve ceza da büyük önem taşır.¹³² Devletin yönetimindeki kararlılık da onun bekası için önemli bir ilkedir.¹³³ Devlet yönetiminde sözü edilen bütün bu işlerin sağlıklı yürütülebilmesi için, yöneticilerde de belirli nitelikler bulunmalıdır. Ona göre, bir yöneticide liyakat ve ehliyet, devletin ve milletin menfaatlerini ön planda tutma, dürüstlük, hırs ve tamahtan uzak kalma, sır saklama ve güvenilir olma gibi vasıfların bulunması gerekir.¹³⁴

Devlet yönetimi için genel ilkeleri belirleyen Cevdet Paşa, söz konusu ilkelere bağlı olarak Osmanlı Devleti'ni çökmüşe doğru sürükleyen meseleleri ve çözüm önerilerini ortaya koymaya çalışır. Zira onun belirtmiş

127 Ahmet Cevdet Paşa, *age.*, C. I, (Türkçe trc.), s. 84.

128 Ayhan Bıçak, agm., s. 30.

129 Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, C. VI (terkib-i cedid), Matbaai Osmaniye (ikinci tab'), Dersaadet 1309 (H), s. 6; Türkçe trc., Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, C. 3, Üç Dal Neşriyat, Çevik Matbaacılık, İstanbul 1993, s. 1407.

130 Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, C. X, (terkib-i Cedid), Matbaa-i Osmaniye (ikinci tab'), Dersaadet 1309 (H), s. 189; Türkçe trc., Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, C. V, (sadeleştirilen: Dünder Günay), Üç Dal Neşriyat, Çevik Matbaacılık, İstanbul 1993, s. 2585; Kemal Sözen, "Ahmed Cevdet Paşa'ya Göre Devlet", s. 215.

131 Ahmet Cevdet Paşa, *age.*, C. III, (terkib-i Cedid), Matbaa-i Osmaniye (ikinci tab'), Dersaadet 1309 (H), s. 73; Türkçe trc., Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, C. II, (sadeleştirilen: Dünder Günay), Üç Dal Neşriyat, Çevik Matbaacılık, İstanbul 1993, s. 624-625; Ahmet Cevdet Paşa, *age.*, C. III, s. 71; Türkçe trc., *age.*, C. II, s. 622.

132 Kemal Sözen, agm., s. 215.

133 Ahmet Cevdet Paşa, *age.*, C. X, s. 189; Türkçe trc., *age.*, C. V, s. 2585; Sözen, Kemal, agm., s. 215.

134 Kemal Sözen, *age.*, s. 115-122.

olduğu problemler, bu ilkelerdeki aksaklıklara bağlıdır ve çözüm önerileri de yine bu ilkelere göre yapılacak uygulamalarla bağlantılıdır.

Devlet-i Âliyye'nin çöküşünü kanûn-i kadim'e muhalefet ve asrın icaplarına uymamak şeklinde başlıca iki sebebe bağlayan Cevdet Paşa'ya¹³⁵ göre, bir devletin varlık sebebi "*rûh-ı cism-i devlet olan nizâm ve kânûna riâyet*"¹³⁶dir. Bundan dolayı da bozulmalar bu durumu sağlayan alanlarda olduğu gibi, çözümler de bu alanlarla ilgili olacaktır.

Cevdet Paşa, toplumun zamanla zevk ve sefaya dalmasını çözümlenmenin temel nedenleri arasında görür. Ona göre, bu durum da beraberinde mali ve askerî alanlarda bozulmaları getirir.¹³⁷ Kurumlar da artık görevlerini gereği gibi yapamaz hâle gelir.¹³⁸ belirtilen bozukluklara bağlı olarak liyakata göre atamalar yapılmamasını da çözümlenmenin nedenleri arasında gören Cevdet Paşa,¹³⁹ işe göre adam yerine, adama göre iş arandığını, devlet menfaatlerinin gözatılmadığını belirtir. Ona göre, devletin menfaati ve bozuklukların düzeltilmesi için bu işlerden vazgeçilmeli, işlere ehil olan kimseler atanmalıdır. Ayrıca devlet memuriyetine ehil olan kimseleri yönlendirebilmek için de mükâfat ve ceza usullerine riayet edilmelidir. Zira bu ikisi devletin iki kanadı hükmündedir. Bunlardan herhangi birindeki en ufak bir zaaf dahi yüceliği engeller.¹⁴⁰

Cevdet Paşa'nın tespitlerinde dikkat çeken bir diğer yön ise başta Osmanlı Devleti olmak üzere birçok devletteki çöküş nedenleri arasında rol oynadığını düşündüğü ilimdeki gerileme olgusudur. Ona göre, daha önce İslâm dünyası, ilim alanında ileri iken daha sonra bu durum tersine dönmüş, Avrupa ilim ve fende ilerlerken, Osmanlı Devleti zevk ve sefaya dalarak lüks içinde yaşamaya başlamıştır.¹⁴¹

Devlet düzeninin sağlanmasının temel şartlarının hukuk sistemine bağlı bulunduğunu yeri geldikçe vurgulayan Cevdet Paşa, Osmanlı Devleti'ndeki çöküş sürecinin temel kaynaklarından birini de bu sistemdeki bozulmalara bağlar.¹⁴² Bir devlet için reformdan uzak kalınmayacağını kabul eden Cevdet Paşa, yöneticileri, devletin siyasal, sosyal ve ekonomik yapısını dikkate alarak, zamanın gerektirdiği yeni programları hazırlamak ve çağın gereklerine göre uygulamaya koymak zorunda olarak görür.

135 Ümit Meriç Yazan, *age.*, s. 103; Kemal Sözen, *age.*, s. 189.

136 Ahmet Cevdet Paşa, *age.*, C. II, (Türkçe trc.), s. 922; Cevdet Paşa, Ahmet, *Târih-i Cevdet*, C. IV, s. 80 den aktaran Kemal Sözen, *age.*, s. 189.

137 Ahmet Cevdet Paşa, *age.*, C. I, (Türkçe trc.), s. 32.

138 Ahmet Cevdet Paşa, *age.*, C. I., (Türkçe trc.), s. 77.

139 Ayhan Bıçak, *agm.*, s. 39-40.

140 Ahmet Cevdet Paşa, *Tezâkir*, C. IV, Tezkire no: 40, s. 102.

141 Ahmet Cevdet Paşa, *age.*, C. IV, Tezkire no:40, s. 222-224.

142 Kemal Sözen, *age.*, s. 193.

Çünkü ona göre, zamanın değişikliklerine ve gereklerine göre programlar uygulamayan ve bu değişikliklere karşı koyan yöneticiler devletin çözülmesine sebep olurlar.¹⁴³

Görüldüğü üzere Kâtip Çelebi, Naîmâ ve Cevdet Paşa'nın devlet ve siyasete ait düşüncelerinin temelinde İbn Haldûn'un etkisi görmezden gelinemeyecek kadar açıktır. Onlar, içinde buldukları dönem itibariyle Osmanlı Devleti'nin çöküşüne çözüm önerileri sunarken düşüncelerini temellendirmek için İbn Haldûn'un asabiyyet, organizm ve tavırlar teorisinden oldukça fazla yararlanırlar. Örneğin, Devlet-i Âliyye'nin XVII.-XIX. yüzyıllardaki durumunu İbn Haldûn'un tavırlar teorisinin son aşamasına göre değerlendirmeye başlar ve devletlerdeki bu aşamaları tabii olarak görürler. Ancak son noktada İbn Haldûn'dan ayrılarak, birtakım çözümlerle devletin çöküşten kurtarılma ihtimalinin olduğunu düşünürler. Cevdet Paşa, determinizm açısından daha iradeci bir determinizmi benimserken, Kâtip Çelebi ve Naîmâ'ya göre ise daha az ümitlidir. Osmanlı düşüncesinde İbn Haldûn'un etkisinde en çok kalan Ahmet Cevdet Paşa ve adı geçen diğer Osmanlı düşünürleri kendi çağlarının problemlerini yakından gözlemlemiş, bunlara yönelik çözüm önerilerini ortaya koyarken de İbn Haldûn'un yaklaşımını ve metodolojisini takip etmişlerdir.

Sonuç

XVIII. yüzyılda Aydınlanma çağıyla başlayan büyük değişim, daha önce sosyal, siyasi, ekonomik ve askerî açıdan İslâm dünyasından çok geride olan Batı dünyasında büyük gelişmelere neden olmuş ve bu durum sosyal, ekonomik, kültürel her alanda kendini göstermiştir. Bu süreç diğer taraftan İslâm dünyası ve Osmanlı Devleti'nin her alanda gerilemeye ve buhranlara düştüğü bir döneme kapı açmıştır.

İlk belirtileri XVI. yüzyılda görülmeye başlanan ve XVIII. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti'nde görülen bu sıkıntılar, devleti çökmekten kurtarmak için birçok kişiyi harekete geçirerek bu konu üzerinde düşünmeye sevk etmiştir. Devleti yok olmaktan kurtarmak amacıyla yapılan çözüm aramalarında İbn Haldûn, birçok düşünür için bir ışık olmuş ve onun düşünceleri Osmanlı Devleti'nin durumuna uyarlanarak pratik alanlara aktarılma istenmiş ve böylelikle devletin çöküşüne engel olmak için çözüm önerileri getirilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda Osmanlı düşüncesinde İbn Haldûn'un siyaset ve devlet felsefesine ait düşüncelerinin yansımalarını en çok gördüğümüz düşünürler Kâtip Çelebi, Naîmâ ve Ah-

143 Cevdet Paşa, Ahmet, *Târîh-i Cevdet*, C. I, (tertib-i cedid), s. 87 vd.'ndan aktaran Kemal Sözen, *Ahmet Cevdet Paşa'nın Felsefi Düşüncesi*, s. 191; Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, C. I (Türkçe trc.), s. 83-84.

met Cevdet Paşa'dır. Onlar İbn Haldûn'un özellikle devleti yok olmaktan kurtaracak çözümlerine yapı taşı oluşturacak düşüncelerinin etkisinde kalmışlardır. Bunları temelde siyaset ve devlet algısı, buna bağlı olarak asabiyyet ve medeniyet meseleleri, tavırlar nazariyesi ve organizm düşüncesinde görmek mümkündür. Ancak İbn Haldûn'un katı determinizmi onları karamsarlığa yönlendirmemiş, aksine onlara devletin çöküşten kurtarılabilceği ümidini vermiştir.

KAYNAKÇA

- Ahmet Arslan, *İbn Haldûn, İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Yay., Ankara 1997.
- Ahmet Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, C. II-XII, (terkib-i cedid), Matbaai Osmaniye (ikinci tab'), Dersaadet 1309 (H).
- Tarih-i Cevdet*, C. I-VI, (sadeleştiren: Dünder Günay), Üç Dal Neşriyat, Çevik Matbaacılık, İstanbul 1993.
- Tezâkir*, C. I-IV, (yay. Cavid Baysun), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1991.
- Târîh-i Cevdet*, C. I, Dâire et-Tabâati'l-Âmire, 3. baskı.
- Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2003.
- Ali Coşkun, *Osmanlı'da Din Sosyolojisi Naîmâ Örneği*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Ayhan Bıçak, "Cevdet Paşa'nın Tarih Bilinci", *Ahmet Cevdet Paşa*, Sempozyum: 9-11 Haziran 1995, TDV Yay., Ankara 1997.
- Beşir Atalay, "Ahmet Cevdet Paşa Tarihinde Osmanlı Devleti", *Osmanlı*, C. VIII, (ed. Gülay Eren), Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999.
- Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Say Yay., İstanbul 2010.
- Ejder Okumuş, *Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Din-Devlet İlişkisi*, Lotus Yay., Ankara 2005.
- "İbn Haldûn ve Osmanlı'da Çöküş Tartışmaları", *Divan: Disiplinler Arası Çalışma Dergisi*, 1991/1, Bilim ve Sanat Vakfı, İstanbul 1991.
- Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldûn*, İz Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Eşref Altaş, *Kâtip Çelebi'de İslahat Düşüncesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı, İstanbul 2002.
- F. Sabri Ülgener, "Ahmet Cevdet Paşa'nın Devlete ve İktisada Dair Düşünceleri", *İş*, Aylık Felsefe, Âhlâk ve İçtimaiyat Mecmuası, S. 76, C. XIII, İstanbul 1947.
- Hilmi Ziya Ülken, "Kâtip Çelebi ve Fikir Hayatımız", *Kâtip Çelebi, Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1991.
- Kâtip Çelebi, *Bozuklukların Düzeltilmesinde Tutulacak Yollar (Düstürü'l-amel li ıslâhi'l-halel)*, (haz. Ali Can), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1982.
- Keşfu'z-Zunûn an esâmî'l-kütübi ve'l-fünûn*, C. I, *Mukaddime*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut/Lübnan 1990.

- Keşfu'z-Zunûn An Esâmi'l-Kütûbi ve'l-Fünûn*, C. I, *Mukaddime*, (trc. Rüştü Balcı), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2007.
- Takvîmu't-tevârîh*, İndeksli tıpkıbasım, (indeksi haz. Semiha NURDAN), Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2009.
- Düstürü'l-amel li ıslâhi'l-halel*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, No:2067/3, 97-104 vr..
- Kemal Sözen, *Ahmet Cevdet Paşa'nun Felsefi Düşüncesi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1998.
- "Ahmed Cevdet Paşa'ya Göre Devlet", *Yeni Türkiye*, Osmanlı Özel Sayısı III (Düşünce ve Bilim), Sayı: 33, Ankara 2000.
- Lokman Çilingir, *Fârâbi ve İbn Haldûn'da Siyaset*, Araştırma Yay., Ankara 2009.
- Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006.
- Neşet Toku, *İlm-i Umrân İbn Haldûn'da Toplum Bilimsel Düşünce*, Bilge Adam Yay. Van 2000.
- Nevzat Köseoğlu, *Devlet, Eski Türkler'de, İslâm'da ve Osmanlı'da*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1997.
- Ömer Faruk et-Tabba'i, *İbn Haldûn fi siyâseti ve felsefeti'l-târîhiyye ve'l-ictimaiyye*, Müessesetü'l-Maârif, Beyrut 1992.
- Süleyman Uludağ, "İbn Haldûn ve Mukaddime", İbn Haldûn, *Mukaddime*, (trc. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul 2007, C. I içinde.
- Turan Dursun-Ümit Hassan, *İbn Haldûn'da Uygartıkların Yükselişi ve Çöküşü*, Kaynak Yay., İstanbul 2008.
- Ümit Meriç Yazan, *Cevdet Paşa'nun Toplum ve Devlet Görüşü*, İnsan Yay., İstanbul 1992.
- Ünver Günay, "İslâm Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldûn (1332-1406)", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 6, Atatürk Üniversitesi Basımevi, Erzurum 1986.
- Yavuz Yıldırım, "Mukaddime'nin Osmanlı Tercümesi", İbn Haldûn, *Mukaddime Osmanlı Tercümesi*, C. I, (trc. Pirizâde Mehmet Sahib), (haz. Yavuz Yıldırım vd.), Klasik Yay., İstanbul 2008.
- "Mukaddime'nin Osmanlı Dönemi Türkçe Tecümesi", *Divan: Disiplinler Arası Çalışma Dergisi*, S. 21, 2006-2, Bilim ve Sanat Vakfı, İstanbul 2006.
- Ziyaüddin Serdar, *İslâm Medeniyetinin Geleceği*, (trc., Deniz Aydın), İnsan Yay., İstanbul 1986.

OSMANLI MÜTERCİMLERİNİN GÖZÜYLE İBN HALDÛN'UN MUKADDİME'Sİ (PİRİZÂDE MEHMED SÂHİB VE AHMED CEVDET PAŞA TERCÜMESİ ÜZERİNE)

M. İhsan HACİİSMAİLOĞLU*

Giriş

Bilindiği gibi İbn Haldûn, İslâm düşünce tarihinde önemli bir yere oturmuş ve farklı ilim alanlarında söz sahibi olmuş bir ilim adamıdır. Bu özelliği nedeniyle İbn Haldûn, günümüzde olduğu gibi Osmanlı geleneği içinde de en çok ilgi gören ilim adamlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı'dan günümüze kadar onun ve ortaya koyduğu eserler hakkında birçok çalışma yapılmıştır. İbn Haldûn'a karşı gösterilen bu yoğun ilginin ve Osmanlı ilim dünyası içerisinde bu derece yankı bulmasının sebebi şüphesiz *Mukaddime*'dir.

Bilindiği gibi *Mukaddime*, İbn Haldûn'un yedi bölümden meydana gelen dünya tarihi niteliğinde kaleme aldığı *Kitâbu'l-İber* olarak kısaltılmış olan *Kitâbu'l-İber ve Divânü'l-Mübtede ve'l-Haber fî Eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Âsârahum min Zevi's-Sultâni'l-Ekber* adlı eserinin giriş bölümüdür. Zaman içinde eserin önsöz veya giriş kısmı olarak nitelendirilebileceğimiz bölümü, asıl eserin önüne geçmiş ve ondan daha çok şöhret bulmuştur. Zira bizzat müellifi tarafından *Kitâbu'l-İber*'den ayrı müstakil bir eser olarak değerlendirilmiş¹ ve daha sonraki dönemlerde araştırmacılar ve ilim adamları tarafından da aynı şekilde muamele görmüştür. *Mukaddime*'nin görmüş olduğu bu teveccühün sebebi ise, İbn Haldûn'un bu eser ile ortaya koymuş olduğu yeni bir disiplin, tesis etmiş olduğu yeni bir ilim olan *Umrân* anlayışıdır. Bu disiplin ile İbn Haldûn, tarih, tarih felsefesi, sosyoloji, sosyal psikoloji, siyaset felsefesi, hukuk, iktisat, coğrafya, din sosyolojisi, eğitim ve bilim tarihi gibi alanlarda söz sahibi olmuştur. *Umrân* anlayışı ile bu ilmî disiplinler çerçevesinde bir toplum tahlili gerçekleştirmiştir. Bu anlayış, çağlar boyu İslâm coğrafyası içerisinde sosyal tarih, toplum ve siyaset açısından ilgi ile takip edilmiştir.

Osmanlı toplumunda da bu ilgiyi görmek mümkündür. Zira Kâtip Çelebi, Taşköprüzâde, Kınalızâde Ali Efendi, Mustafa Nâima, Münecimbaşı

* Öğr. Gör., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 İbn Haldûn, *Mukaddime*, I. çev. Kadir Zakiri Ugan, MEB Yay., İstanbul, 1989, s. 11-12. Tahsin Görgün, "Mukaddime", *DİA*, XXXI, s. 119.

Ahmed Dede, Ahmed Vefik Paşa, Abdullâtif Subhi Paşa, Ahmed Cevdet Paşa, Namık Kemal gibi Osmanlı ilim ve fikir adamları *Mukaddime*'yi yakından izleyerek ilmi, fikrî ve sosyal meselelerde bir başucu kitabı olarak görmüşlerdir. Hatta *Mukaddime*'ye olan bu ilgi Osmanlı düşünürleri arasında bir "İbn Haldûn Ekolü" düşüncesini oluşturmuştur.² Zaten *Mukaddime*'nin ilk defa yazıldığı dilden başka bir dil olarak Türkçeye tercümesi de bu büyük ilginin sonucunda olmuştur. *Mukaddime*'nin bu tercümesiyle birlikte eser, Osmanlı toplumu içinde olmazsa olmaz eserler arasında hak ettiği yeri tam olarak bulmuştur.

OSMANLI TOPLUMU'NDA MUKADDİME'NİN GÖRDÜĞÜ İLĞİ

Mukaddime, Osmanlı toplumu içerisinde çağlar boyunca okunmuş, tarih ve tarih metodolojisi ile siyaset ve toplum konuları başta olmak üzere birçok alanda Osmanlı uleması ve devlet ricalince başucu kitabı olarak kullanılmıştır. *Mukaddime*'de devletin yönetici kadrosunu ilgilendiren hususlar, devletlerin doğuş, yükseliş ve çöküş aşamaları ile toplumun yönetim biçimi ve devlet ile toplum ilişkileridir. İlmiye sınıfını ilgilendiren konular ise bilim, bilim tarihi ve eğitim konuları olarak karşımıza çıkmaktadır.³ *Mukaddime*'nin bu gibi içeriklere sahip olması nedeniyle Osmanlı toplumunun tüm çevrelerince önem gören ve okunan bir eser olduğu aşikârdır. Türkiye kütüphanelerinde *Mukaddime*'nin çok sayıda yazma nüshasının bulunması, esere olan ilginin ne denli yüksek olduğunun açık bir göstergesidir.⁴

Ayrıca Osmanlı'nın eski gücünü yitirip artık çöküş sürecine girmesi de, toplumların hayat serüvenini çok iyi bir şekilde tahlil eden, bu süreç içerisinde devletlerin güçlü olma ve zayıflama evrelerini ve bunların nedenlerini açık bir şekilde ortaya koyan İbn Haldûn'un iyi anlaşılabilmesi ve Osmanlı'daki zayıflama neticesinde devleti muhtemel bir çöküşe götürebilecek saiklerin bulunabilmesi ve bunların bertaraf edilebilmesi için eser ayrı bir önem arz etmekteydi.

Bu hususta en büyük endişeyi yaşayanlardan biri hatta en önde geleni Ahmed Cevdet Paşa idi. Zira Cevdet Paşa, devletin buhranlı bir döneminde yaşamış önemli bir devlet ve ilim adamıdır. O, devletin bu zor dönemi nasıl atlatacağı hususunda İbn Haldûn'un toplum teorilerine ihtiyaç duymuştur.⁵ O, İbn Haldûn'un görüşlerini Osmanlı'nın içinde bu-

2 Bkz. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Türkiye'de İbn Haldûnizm, Fuat Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 153-163, Ejder Okumuş, "İbn Haldûn'un Osmanlı Düşüncesine Etkisi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2006, Sayı 15, s. 141-185

3 İbn Haldûn, *Mukaddime Osmanlı Tercümesi*, I, Terc. Pirizade Mehmed Sahib, Yay. Haz. Yavuz Yıldırım vd., İstanbul, 2008, Klasik Yay. s. XXV.

4 Görgün, "Mukaddime", *DİA*, XXXI, s. 119.

5 Ümid Meriç Yazan, *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 1975, s. 8-9. Ayrıca bkz. Okumuş, "İbn Haldûn'un Osmanlı Düşüncesine Etkisi", s. 142.

lunduğu şartlar çerçevesinde ele almaya ve devleti bu görüşler ışığında ayakta tutma yönünde çaba sarf etmeye çalışmıştır.

Ahmed Cevdet Paşa'da devletin zafiyet durumundan kurtarılması adına daha belirgin olarak gördüğümüz İbn Haldûn'un devlet ve siyaset fikirleri, Cevdet Paşa'dan önceki dönemlerde de Osmanlı düşüncesi ve fikir çevrelerince kullanılmaktaydı. Osmanlı uleması ve devlet ricali İbn Haldûn'un toplum, tarih, siyaset alanlarındaki görüşlerini keşfettikten sonra onları Osmanlı pratiğinde ele almaya çalışmışlar, İbn Haldûn'un yaklaşımlarını daha da geliştirerek Osmanlı Devletini içinde bulunduğu zafiyet durumundan kurtarmak için birtakım fikirler ortaya koymuşlardır.⁶

Bu noktada Osmanlı döneminde etkin olan Kınalızâde Ali Efendi (ö. 1572), Kâtip Çelebi (ö. 1657), Müneccimbaşı Ahmed Dede (ö. 1702) ve daha birçok ilim ve fikir adamlarında İbn Haldûn etkisi açıkça görülmektedir. Kâtip Çelebi *Düsturu'l-Amel* adlı eserinde Osmanlı Devletinde yaşanan duraklamanın sebeplerini, İbn Haldûn'un devlet teorisiyle açıklamaya çalışmıştır.⁷

İbn Haldûn'un özellikle *Mukaddime*'si Osmanlı ilim çevrelerince bu şekilde bir ilgiye sahip olmuş ve bu ilgi neticesinde de Türkçeye tercüme edilmesi ihtiyacı hâsıl olmuştur. Bu ihtiyaca binaen Osmanlı döneminde *Kitâbu'l-İber'in* önsöz kısmı mahiyetindeki *Mukaddime'nin* tamamı ile eserin bir kısmı Türkçeye tercüme edilmiştir.

Burada dikkati çeken bir husus, İslâm coğrafyasının neredeyse tamamında olduğu gibi Osmanlı'da da İbn Haldûn'un *Mukaddimesinin*, asıl eser olan *Kitâbu'l-İber'den* daha öne geçmesi ve daha fazla ilgi görmesidir.

Zira İbn Haldûn'un asıl gayesi geniş bir dünya tarihi yazmak idi. Ancak eserine başlamadan önce, tarihin öneminin ne olduğu, tarihin ne işe yaradığı, toplum ve toplum çeşitleri, devletlerin kuruluş ve yıkılış sebeplerinin ne olduğu, toplum ve devlet ilişkisi gibi konuların açıklanması gerektiğini düşünmüştür.

Tarih ilminin ne olduğu ve ne işe yaradığının bilinmeden bir tarih kitabı okumanın faydasız olacağı kanaatine vardığı için, tarihe dair eserini yazmadan evvel bu konularla ilgili bir mukaddime, bir önsöz yazmayı daha doğru bulmuştur. İşte *Kitâbu'l-İber'in* mukaddime kısmı bu şekilde ortaya çıkmıştır. Ancak ileriki dönemlerde, yazmış olduğu bu önsöz asıl

6 Okumuş, "İbn Haldûn'un Osmanlı Düşüncesine Etkisi", s. 143

7 Bkz. Okumuş, "İbn Haldûn'un Osmanlı Düşüncesine Etkisi" s. 156. Ayrıca Nevzat Köken, *Cumhuriyet Dönemi Tarih Anlayışları ve Tarih Eğitimi (1923-1960)*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2002, Basılmamış Doktora Tezi, s. 6.

eserden daha fazla ilgi görmüş ve müstakil bir eser haline gelmiştir. *Mukaddime* bir noktada, toplumların kendilerini geliştirmeleri, bedevilikten hadârîliğe geçişleri için bir kılavuz, bir başucu kitabı olmuştur.

Osmanlı'da da durum böyledir. Osmanlı coğrafyasında muhtelif kütüphanelerde çok sayıda *Mukaddime* yazmasının bulunması bu ilginin bir kanıtıdır. Zira Osmanlı'da *Mukaddime*'nin tamamı tercüme edilirken, *Kitâbu'l-İber*'in sadece bir kısmı tercüme edilmiştir. Bu tercüme de, Pîrizâde'nin *Mukaddime* tercümesine başlamasından yaklaşık bir asır sonra yapılmıştır.

Abdullâtif Subhi Paşa *Kitâbu'l-İber*'in sadece ikinci cildinin başından İran tarihinin sonuna kadarki İslâm öncesi dönemi anlatan kısmını *Miftâhu'l-İber* adı ile tercüme etmiştir.⁸ Subhi Paşa; "... hâsıl ettiğim bidâa'î kalileden ebnâ-yı cinsimi dahî hissedâr etmek arzusu ve esbak Mısır valisi merhum ve mağfur Mehmed Ali Paşa'nun teşvikiyle târîh-i mergûmun tercemesine ibtidâr ettim..."⁹ sözleriyle bu eserin tercümesine Mısır eski valilerinde Mehmed Ali Paşa'nın teşvikiyle başladığını belirtmiştir. Daha sonra bu esere ilaveler yaparak tamamlamaya çalıştığı *Tekmiletu'l-İber* adlı eserini yazmıştır.¹⁰

MUKADDİME'NİN TÜRKÇE TERCÜMESİ

Görüldüğü üzere *Mukaddime*, Osmanlı toplumunda böylesine büyük bir ilgi ile takip edilmiştir. *Mukaddime*'nin Osmanlı'da sahip olduğu önemin en büyük göstergelerinden belki de en önde geleni eserin Türkçeye tercüme edilmesidir. Zira *Mukaddime* her ne kadar Osmanlı'da ilim adamları tarafından, yazıldığı dil olan Arapça ile okunuyor idiye de, Arapça bilmeyenlerin bu eseri okumaları mümkün olmuyordu. Bu nedenle eserin daha geniş çevrelerce tanınmasını sağlamak amacıyla tercümesinin yapılması gerekiyordu. *Mukaddime*'nin, yazıldığı dilden başka bir dile aktarılması ilk defa Türkçe tercümesi ile gerçekleşmiştir. Osmanlı Şeyhülİslâmlarından Pîrizâde Mehmed Sâhib Efendi (ö. 1162/1749) 18. yüzyılın ilk yarısında *Mukaddime*'nin çevirisini yapmış ve eseri ilk defa yazıldığı dilden farklı bir dile aktarmıştır. Fakat bu tercümede eserin tamamını değil, altı bölümünden beşini çevirmiştir. Geriye kalan kısım ise Pîrizâde'den yaklaşık bir buçuk asır sonra, 19. yüzyılın ortalarında, meşhur devlet adamı, tarihçi ve hukukçu Ahmed Cevdet Paşa (ö. 1312/1895) tarafından tamamlanmıştır. Birinci tercümenin baskısı 1274/1857'de

8 İbn Haldûn, *Miftâhu'l-İber*, Terc. Abdullatif Subhi Paşa, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1276.

9 *Miftâhu'l-İber*, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1276, s. 3.

10 Abdullatif Subhi Paşa, *Tekmiletu'l-İber*, İstanbul, Takvimhâne-i Âmire, 1278.

Kahire'de yapılmış,¹¹ Cevdet Paşa'nın çevirisi ise ilk tercümeyle birlikte 1277/1860 yılında İstanbul'da basılmıştır.¹²

Şeyhülislâm Pîrîzâde Mehmed Sahib Efendi, eserin giriş kısmında tercümeyle 1138 (1725) yılında başladığını ve 5 sene sonunda 1143 (1730) yılının Rebiülevvel'inde Padişah I. Mahmud'a takdim ettiğini belirtmektedir. Pîrîzâde, tercüme ettiği eserin dibâce ve hâtimesinin noksan olarak Padişaha arz edildiğini de beyan etmiştir.¹³ Daha sonra Padişahın isteği ile bu kısımlar tercümeyle ilave edilmiştir. Pîrîzâde'nin tercüme ettiği kısımlarda tarih metodolojisi, dünya coğrafyası, bedevî ve hadârî toplum tipleri, devletin oluşumu ve geçirdiği aşamalar ile yıkılışı, şehir ve medeniyet, ekonomi konuları yer almaktadır.

Pîrîzâde tercümesinin ilk baskısı Kahire Bulak'ta bulunan Matbaa-i Âmire'de 1274 (1857) yılında tek cilt halinde yapılmıştır. *Mukaddime*'nin altıncı faslına kadar tercüme yapan Pîrîzâde, tercümenin bu baskısında altıncı faslı Arapça metni ile vermiştir. Yani eserin Bulak baskısında ilk beş faslın Türkçe tercümesi, İslâm toplumundaki ilimler ile eğitim ve öğretimden bahsedilen altıncı faslın ise Arapça orijinal metni yer almaktadır.¹⁴

Pîrîzâde *Mukaddime*'yi tercüme etme sebebini eserin giriş kısmında yazmış olduğu şu ifade ile belirtmiştir: “*Bu te'lif-i merğûb Arabiyyü'l-üslûb olmakla nef'i havassa mahsûs olub kelâm-ı Arab-ı feh-m-ü idrâkte râcîl olan ricâl intifâ'dan mahrûm olmakla Mukaddime-i mezkûrenin üslûb-u Türkî üzre terceme ve inşâsı ve fehme karîb ta'bîr ile imlâ ve edâsı edâ-yı deyn gibi vâcibe-i uhde-i himmet ve menfa'at-i âmmeyi mutazammun hâlet olmakla ve ber-vech-i meşrûh terceme-i mezkûreye ba'zı sudûr-u ulemânın şevkiyle bu abd-i kalîlu'l-bizâ-a' Mehmed Pîrîzâde cea'lallâhu takvâ zâdehu fakîr-i sâhibu't-taksîrin idâre-i fikr-i fâtiri ve tahrîk-i kalem-i kâsûrüne tevkîf-i imâle olunup her çend ki bast-ı mukaddemât-ı a'zâr ile isbât-ı acz-i taksîre tevessül olundu.*”¹⁵ Pîrîzâde tercümenin girişindeki bu ifadesinde, *Mukaddime*'yi Arapça bilmeyenlerin bu kitabı okuyup anlamaktan mahrum kaldıkları için tercüme ettiğini ve bu işte ulemanın önde gelenlerinden bazılarının teşvikinin de olduğunu belirtmektedir.

- 11 İbn Haldûn, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, Terc. Pîrîzâde Mehmed Sahib Efendi, Bulak/Kahire, Matbaa-i Âmire, 1274.
- 12 İbn Haldûn, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn (Mukaddime-i İbn Haldûn'un Fasl-ı Sâdisinin Tercümesidir)*, Terc. Ahmed Cevdet Efendi, İstanbul, Takvimhâne-i Âmire, 1277.
- 13 İbn Haldûn, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, Terc. Pîrîzâde Mehmed Sahib Efendi, I, İstanbul, Takvimhâne-i Âmire, 1275, s. 4.
- 14 *Mukaddime* Tercümesinin Bulak baskısı tek cilt halinde yayınlanmıştır. Pîrîzâde, ilk beş faslın çevirisini, eserin 529. sayfasında tamamlamış, daha sonra geriye kalan 97 sayfada ise altıncı faslı Arapça metni ile vermiştir.
- 15 İbn Haldûn, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, I, Terc. Pîrîzâde Mehmed Sahib Efendi, İstanbul, 1275, s. 4

Pîrîzâde, tercüme yapıırken ilk beş bölümü tercüme edip son kısmı neden tercüme etmediği hususunda herhangi bir açıklama yapmamıştır. Yalnızca İbn Haldûn *Mukaddime*'sinin tercümesi hususunda ne kadar ihtimam gösterilmiş olsa da bu son kısmın tercümesinin yapılamadığını, ancak yine de tercümeğe rağbet edecek kimselerin bu son kısımdan mahrum kalmamaları ve eserin bütünlüğünü bozmaması için çevrilmeyen bölümün Arapça metninin eserin baskısına konulduğunu belirtmiştir.¹⁶

Pîrîzâde'nin 1274/1857 yılında Kahire'de basılan tercümesi bir yıl sonra 1275/1858 yılında hem Kahire'de hem de İstanbul'da yeniden yayımlanmıştır. İstanbul'da Takvimhâne-i Âmire'de yapılan bu baskı iki cilt halinde yayımlanmış ve bu neşre tercüme edilen ilk beş bölüm alınmış, daha önceki Bulak baskısında Arapça olarak konulan altıncı kısım dâhil edilmemiştir.¹⁷

Pîrîzâde'nin ardından, Osmanlı'da Tanzimat döneminin önemli müesseselerinden biri olan ve Dâru'l-Fünûn'da okutulacak ders kitapları ile halkın kültür seviyesini yükseltecek telif ve tercüme eserlerin hazırlanması görevini yürüten Encümen-i Dâniş¹⁸ faaliyetleri çerçevesinde Ahmed Cevdet Paşa'dan, *Mukaddime*'nin çevrilmeyen son kısmının tercüme edilmesi istenmiştir.

Yukarıda Pîrîzâde'nin, *Mukaddime*'nin son kısmını neden tercüme etmediği konusunda herhangi bir açıklama yapmadığını belirtmiştik. Ahmed Cevdet Paşa bu konuya tercümenin giriş kısmında değinmiş ve *Mukaddime*'nin üçte ikilik kısmının Şeyhülislâm Pîrîzâde Mehmed Sahib Efendi tarafından 1143 yılında tercüme edilerek zamanın padişahı Sultan I. Mahmud'a takdim edildiğini söylemiştir. Cevdet Paşa sözlerinin devamında Pîrîzâde'nin büyük bir sürat ve şevkle *Mukaddime*'nin son kısmının da tercümesine başladığını ancak buna muvaffak olamadığını belirtmiştir. Cevdet Paşa bu konuda; "... Şeyhülislâm-ı esbak merhûm Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi kitâb-ı mezkûrun füsûl-i hamsesini lisan-ı azbû'l-beyân-ı Türki'ye terceme hususunda tahrîk-i kalem-i belâgât peyvest ve fasl-ı sâdis gelince mürâ'ât-ı mesel-i kâğıd der-yed ve kalem şikest etmekle iş bu kitâb-ı evvelin sülûsü mîkdârı olup ulûm ve fînûna dâir olmasıyla terceme hususunda kitâbın en güç yeri ve kesîrû'l-fevâid ve vefîrû'l-avâid bir fasl-ı mu'teberi olan fasl-ı sâdis kabâ-yı ibâre-i Türkiyeye ile müzeyyen ve mütelebbis olamayıp..."¹⁹ sözleri ile *Mukaddime*'nin

16 İbn Haldûn, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, Terc. Pîrîzâde Mehmed Sahib Efendi, Bulak, Matbaa-i Âmire, 1274, s. 529

17 İbn Haldûn, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, I-II, Terc. Pîrîzâde Mehmed Sahib Efendi, İstanbul, Takvimhâne-i Âmire, 1275.

18 Abdullah Uçman, "Encümen-i Dâniş", *DİA*, XI, s. 177-178

19 İbn Haldûn, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn (Mukaddime-i İbn Haldûn'un Fasl-ı Sâdisinin Tercümesidir)*, Terc. Ahmed Cevdet Efendi, İstanbul, Takvimhâne-i Âmire, 1277, s. 3.

bu son bölümünün ilim ve fenne dair bilgilerin yer aldığı kısım olduğu için tercüme noktasında eserin en zor yeri olduğunu, bu nedenle Pîrîzâde'nin bu kısmı Türkçeye çeviremediği belirtmektedir. Bu sözleriyle Cevdet Paşa, bir yandan kendisinin zor bir işi başardığını söylemekte, bir yandan da Pîrîzâde'nin, zorluğundan dolayı bu işin altına giremediğini imâ etmiştir. Cevdet Paşa'nın bu sözleri oldukça manidardır. Esasında bakıldığında, eserin bu 6. bölümünün Pîrîzâde tarafından tercüme edilmeyişinin sebebini bu kısımda yer alan konuların zorluğundan ziyade, bölümün bilim ve bilim tarihi ile alakalı olmasına ve Pîrîzâde'nin de bu branşlara aşına olmasına bağlayabiliriz.

Cevdet Paşa'nın yapmış olduğu tercüme dönemin padişahı Sultan Abdulmecid'e takdim edilmiştir. Bu her iki tercüme de hem kendi dönemlerinde hem de sonraki dönemlerde ilgi ile karşılanmıştır. Öyle ki, Franz Rosenthal *Mukaddime*'nin İngilizce çevirisini yaparken bu tercümelere istifa etmiştir.

Pîrîzâde ve Cevdet Paşa, tercümelerini tam olarak yapabilmek için *Mukaddime*'nin mevcut farklı yazmalarını karşılaştırmışlardır. Aralarında yaklaşık bir asırlık bir zaman bulunan iki tercüme, dönemlerinin dil ve üslup özelliklerini taşımaktadır. Pîrîzâde tercümesi üslup olarak daha edebi iken, Cevdet Paşa daha sade bir dil kullanmıştır. Her iki mütercim de *Mukaddime* metnini Arapçadan Türkçeye aktarmakla kalmamış ayrıca ek bilgi verme eleştirme ve hatalarını düzeltme gibi pek çok katkıda bulunarak dikkate değer bir mukaddime yorumu oluşturmuştur. Bu yorumları tercüme metinlerinin yan taraflarında, sayfa kenarlarında bulmak mümkündür. Mesela bu hususa örnek olması bakımından Cevdet Paşa, İbn Haldûn'un, yaşadığı yer bakımından uzakta olması nedeniyle İslâm dünyasının doğu bölgelerini tam olarak tanımadığı için onun döneminde bu bölgelerde yetişen bazı önemli âlimlerden haberdar olmadığını belirtmiş ve bunlar hakkında kayda değer bilgiler vermiştir.²⁰ Pîrîzâde, "li'l-mütercim Pîrîzâde"²¹ veya "li'l mütercim Mehmed Sâhib"²² şeklinde, Cevdet Paşa ise sadece "li'l-mütercim" ve sonunda "temme kelâmü'l-mütercim" lafızları ile tercüme ettikleri kısımlara eklemek ve açıklamak istedikleri hususları yazmışlardır. Her iki mütercim tarafından sayfa kenarlarına alınan bu ilaveler; ana metni eleştiri ve düzeltme, İbn Haldûn'dan sonraki gelişmeler hakkında bilgi verme, eser içerisinde belirtilen konuları

20 İbn Haldûn, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn (Mukaddime-i İbn Haldûn'un Faslı Sâdisinin Tercümesidir)*, Terc. Ahmed Cevdet Efendi, İstanbul, Takvimhâne-i Âmire, 1277, s. 239.

21 Örnek için bkz. İbn Haldûn, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn, II*, Terc. Pîrîzâde Mehmed Sahib Efendi, İstanbul, 1275, s. 174.

22 Bkz. İbn Haldûn, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn, I*, Terc. Pîrîzâde Mehmed Sahib Efendi, İstanbul, 1275, s. 26, 44, 78, 81 vd.

açıklama, *Mukaddime*'de tarif edilmeden geçilen bazı kavramları açıklama, tercümesi yapılan metni daha anlaşılır hale getirmek amacıyla cümleleri açıklama, İbn Haldûn'un serdettiği görüşlerini yine onun cümleleriyle açıklamaya çalışma şeklinde yapılmıştır.²³Uyguladıkları bu yöntemle her iki mütercim de gördükleri eksiklikleri tamamlamışlar ve tespit edilen yanlışlıkları düzeltme yoluna gitmişlerdir. Bu sayede ortaya konulan *Mukaddime*, salt bir tercümeden ziyade gerekli görülen ilavelerin de yapıldığı ve tercüme ile şerhin iç içe geçtiği bir metin haline gelmiştir.²⁴ Bu bize şunu göstermektedir ki, Osmanlı düşünürleri İbn Haldûn'un görüşlerinden etkilenmeleriyle beraber bu onları yeni fikirler üretmekten alıkoymamıştır. Kendileri de İbn Haldûn'un görüşlerinin yanında yeni fikirler üreterek çağın getirdiği ihtiyaçlar doğrultusunda yeni açılımlar, yeni düşünce yapıları ortaya koymuşlardır. Ahmed Cevdet Paşa bu vesile ile hem tercümede, hem de ilave olunan bu bilgilerde yanlışlıklar olduğu taktirde bunun anlayışla karşılanmasını ümid ettiğini de belirtmiştir.²⁵

SONUÇ

Osmanlı ilim ve siyaset adamları, devletin buhranlı dönemlerinden bir çıkış ve kurtuluş yolu aradıkları zamanlarda, buhran çağında yaşamış ve birçok devletin kurulup yıkıldığına şahit olmuş ve edindiği tecrübelerle böylesine buhran çağlarından kurtuluşun reçetesini ortaya koymuş olan İbn Haldûn'a ve onun görüşlerine yönelmişlerdir. Bu nedenle de daha önceki dönemlerde Arapça yazılmış olan *Mukaddime* metnini ilim ve siyaset meclislerinde sürekli okuyarak, İbn Haldûn'un devlet görüşlerinden istifade etmeye çalışmışlardır. İlerleyen çağlarda Osmanlı'nın çöküş sürecinin işin içinden çıkılmaz bir hale gelmesiyle birlikte, İbn Haldûn'un görüşlerinin tüm çevrelerce anlaşılması ihtiyacı ortaya çıkmış ve sadece ilim ve siyaset çevrelerinin değil, tüm Osmanlı toplumunun da bu bilgilerden istifade ederek çöküş sürecinden topyekûn bir çaba ve bilinçle çıkılması arzu edilmişti. Bu bilinci İbn Haldûn'un görüşleri bağlamında tüm topluma yaymak isteyen Osmanlı ilim adamları İbn Haldûn'un *Mukaddime*'si ile yakından ilgilenmişlerdir. Bu ilginin bir sonucu olarak da bu güzide eseri tercüme ederek tüm toplum tarafından okunup anlaşılacak bir hale getirme yani onu tercüme etme çalışması içerisine girmişlerdir. Bu çalışmanın ürünü olarak Pîrizâde Mehmed Sâhib tarafından başlanan ve Ahmed Cevdet Paşa ile tamamlanan ve *Mukaddime*'nin ilk defa başka bir

23 İbn Haldûn, *Mukaddime Osmanlı Tercümesi*, I, Terc. Pirizade Mehmed Sahib, Yay. Haz. Yavuz Yıldırım vd., İstanbul, 2008, Klasik Yay. s. XXX-XXXV.

24 Yavuz Yıldırım, "Mukaddime'nin Osmanlı Dönemi Türkçe Tercümesi", *Dîvan İlmî Araştırmalar*, Sy. 21. (2006/2), s. 20.

25 İbn Haldûn, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn (Mukaddime-i İbn Haldûn'un Fasl-ı Sâdisinin Tercümesidir)*, Terc. Ahmed Cevdet Efendi, İstanbul, Takvimhâne-i Âmire, 1277, s. 6

dile yani Türkçeye çevrilme işlemi gerçekleştirilmiş oldu. Bu da Osmanlı toplumunun, devletin çöküşle yüz yüze gelmemesi için gerekli tedbirleri ortaya koyma temelinde görüşlerini geliştirmesine katkı sağlamıştır.²⁶

Sonuç itibariyle Osmanlı toplumunda İbn Haldûn, özellikle de *Mukaddime*'si büyük yankı bulmuştur. Devletin duraklama çağında, içerisinde bulunan bu zor dönemin atlatılabilmesi için İbn Haldûn'un toplum ve devlet teorilerine ihtiyaç duyulmuştu. Bu teorilerin daha iyi anlaşılıp, daha geniş çevrelere yayılabilmesi için eserin Türkçeye kazandırılması elzem bir durum arz etmekteydi. Bu nedenle Pîrîzâde çevirisi İbn Haldûn'dan yaklaşık 400, Cevdet Paşa tercümesi ise yaklaşık 500 yıl sonra Türkçe olarak Osmanlı ilmi çalışma sahasına kazandırılmış ve bu eserin ihtiva ettiği hususlardan daha çok istifade edilmesi sağlanmıştır. Osmanlı'da Pîrîzâde ve Ahmed Cevdet Paşa tarafından yapılan *Mukaddime* tercümesi, bir yandan kendi dönemlerinde toplumun ve devletin ihyasına hizmet ederken, diğer yandan da *Mukaddime* içerisine dercettikleri kendi fikrî düşünce yapılarıyla beraber *Mukaddime*'yi yeni baştan inşa etmişlerdir.

Pîrîzâde Mehmed Sâhib ve Ahmed Cevdet Paşa tarafından yapılan *Mukaddime* tercümesinin transkripsiyon çevirisi üç cilt halinde yayınlanmıştır.²⁷ Yapılan transkripsiyon çalışmasının yanı sıra, bu güzel eserin sadeleştirilmesinin, farklı bir bakış açısı getirmesi ve *Mukaddime* tercümesinin günümüzde daha iyi anlaşılabilmesi adına faydalı olacağı kanaatindeyiz.

26 Okumuş, "İbn Haldûn'un Osmanlı Düşüncesine Etkisi" s. 184

27 İbn Haldûn, *Mukaddime Osmanlı Tercümesi, I-III*, Terc. Pirizade Mehmed Sahib, Ahmed Cevdet Paşa, Yay. Haz. Yavuz Yıldırım vd., İstanbul, 2008.

İBN HALDÛN'UN HADÂRÎ TOPLUMU TÜKETİM TOPLUMU, ŞEHİR İNSANI NARSİST Mİ OLDU?

Gülüşan GÖCEN*

Giriş

Yazının başlığı çoğu okuyucuya ilginç hatta yadırgatıcı gelebilir. Narsisizm ve tüketim toplumu 19. ve 20 yy kavramları olarak düşünöldüğünden 15. yy düşünürü İbn Haldûn ve onun toplum nazariyesi ilk bakışta nasıl yan yana getirilmiş şeklinde sorular da akla gelebilir. Hatta birbirleriyle karşıtlık ilişkisi içerisinde olamayacak denli ayrı düzeylerin kavramları olarak düşünölebilir. Zaten bu çalışmanın hareket noktasını oluşturan husus da tam burasıdır ki bu sorularla birlikte dünö ve bugünüyle insanı ve toplumu büyük İslâm düşünürü İbn Haldûn'un da rehberliği ile 15. yy'dan 20. yy'a varan serüveninde bir kez daha etüt etme imkân ve ortamı oluşturmak gaye edinilmiştir.

Günümüzde çoğunlukla İbn Haldûn'un çalışmaları sosyoloji ve tarih alanıyla ilişkilendirilir. Fakat o tam anlamıyla insanı merkez alan bir sosyal bilimcidir. İbn Haldûn'u öne çıkaran en önemli özelliklerinden birisi, bir toplumdaki temel kurumsal, psikolojik, sosyal, tarihî ve siyasî etkileri haricî olarak kabul etmeyip, bunları dikkate alarak insanı ve toplumu etkilerini bütöncöl bir şekilde analiz etmeyi başarmasıdır (Chapra, 2006: 205-206; Ülken, 1941: 43).

İbn Haldûn'a göre, insanın tatminsizliği ihtiyaç tanımı ve ulaşımı sürecinde insanların ve toplumların gelişim seviyesini etkilemektedir. Nasıl ki beslenme ve güvenlik gibi temel ihtiyacı karşıladığında insan bir sonraki ihtiyaçlarını gaye edinmekteyse, insanların eğilimlerini bünyesinde barındıran toplumun ileri safhası olan hadârî toplum da tıpkı insan gibi temel ihtiyaçlarını tedarik ettiği ölçüde kemâli ihtiyaçlarının peşine düşmektedir. İhtiyaçlar olgusunun insanı anlayabilmek için ne kadar önem arz ettiğinin idrakinde olmasına rağmen İbn Haldûn, yaşamın gerekliliği için insanı kendi temel maddi ihtiyaçlarını karşılayarak tüm sorunları halledilecek bir varlık olarak görmemektedir (Kozak, 1987:134). İbn Haldûn'a göre iktisat ve siyaset yetisi, insanın psikolojik ihtiyaçlarından-

* Dr., Mobil İmam Hatip Ortaokulu Meslek Dersleri Öğretmeni, Bayrampaşa/İstanbul. gulusangocen@gmail.com.

dır ve bunların karşılanması fizyolojik ihtiyaçlar kadar önemlidir. O'na göre de temel ihtiyaçlar karşılandığında, kişinin sosyo-ekonomik seviyesi yükseldiğinde psiko-sosyal ihtiyaçlar kendini aşikâr eder.

İbn Haldûn, toplum teorisini bedevî ve hadârî toplumlar olarak iki genel kategoride ele alır. İbn Haldûn'a göre bedevî toplum, hadârî toplumlardan daha önce ortaya çıkmış, göçebe veya yerleşik yaşasa da sanayileşmemiş, geçimlerini hayvancılık ve çiftçilikle sağlayan toplumdur. Hadârî toplum ise, bedevî toplumdaki sonradan ortaya çıkan bir aşamadır. Bu toplumda sanayî faaliyetler gelişmiştir. İnsanlar geçimlerini sanat ve ticaretle sağlarlar ve lüks, bolluk, aşırı üretim-tüketim ve iş bölümü bu toplumlarda oldukça yoğundur (*Mukaddime* II: 523). İbn Haldûn'a göre şehirli insanların sorumluluğu daha büyüktür. Çünkü varlıklarını sürdürmek için gerekli olan zorunlu ihtiyaçlarını karşılama derecesini aşmış, daha ince ve estetik ihtiyaçlarını karşılama imkânına kavuşmuş bir topluluk olarak medeniyete katkı sunmaları beklenmektedir (Haldûn, *Mukaddime*, I: 236). Ona göre medeniyetin çöküşü onların görevlerini hakkıyla yapmaması, şehirde yaşamalarına rağmen şehirli değerlerini yavaş yavaş kaybetmeleri ile hızlanmaktadır (Spickard, 2001:105).

Bugüne İbn Haldûn'un söyleminden bakıldığında buna uygun kanıtlar bulmak çok zor değildir. Onun hadârî toplumu bugün gelişen ekonomi ve teknolojiyle birlikte hesapsız bir tüketim ortamına dönüşmüştür. Günümüzde doğal görünen ihtiyaçların giderilmesi konusu aşınmış, ihtiyacın ne olduğu muğlaklaşmış, ihtiyaç gidermek değil; ihtiyaç oluşturmak (Demirezen, 2010: 102) bugünün toplumlarını tüketim toplumuna; bunu giderme yollarında aklını ve değerlerinin akışını bozan insanlar ise değerlerle ilişkisinin kopmasıyla hedonist ve bencil insanlara dönüşmüştür. Farklılaşan tüketim biçimlerinin bireysel kimliklerin birer unsuru haline geldiği yeni zamanda tüketilen ürünlerle hayat tarzlarının da değiştiği görülür. Fabrikasyon ürünler gibi güzelliğe önem veren, benlik duygusu gelişmiş, haz yönü ön plana çıkmış, kendisini tüketime adanmış hazır bir imajla yapılandırılarak standart birey kalıplarına dökülen insan modellerinin giderek yaygınlaştığı görülmektedir.

İbn Haldûn'un Hadârî Toplumu, Tüketim Toplumu mu Oldu?

İbn Haldûn'a göre insanın ilk yaşam şekli bir iktisadi ve sosyolojik sınıflama kategorisi olarak kabul edeceğimiz "bedevîlik"tir. Bedevî insan, sadece zaruri olan ihtiyaçların teminine çalışır, yaşam tarzı sadedir (Haldûn, *Mukaddime*, I: 157). İbn Haldûn'a göre yeryüzünde hadârî bir hayatın bulunmadığı zamanlarda insanın ve toplumun kökü/kaynağı olan bedevî hayatın var olmasından dolayı aslanan, bedevî hayattır

(Haldûn, *Mukaddime*, I: 160-162). Çünkü Allah'ın kullarını ilk yarattığı hâldir ve tabiatın insan tarafından bozulmamış/değiştirilmemiş hâlidir ve insanın en temel iktisadi faaliyetlerinin olduğu dönemdir.

Hadârî toplum ise temel ihtiyaçlarını karşılamış insanların toplumsallaşma sürecinin bir sonraki ve son aşaması olan hâci ve kemâli ihtiyaçlarını karşılamak için çabalayan topluluğa verilen addır (Haldûn, *Mukaddime*, II: 471). "Hadârî hayat", bedevî hayatın değişmesinden ve gelişmesinden meydana gelmiştir fakat bedevî hayat tamamen ortadan kalkmış değildir. Tersine, o da varlığını muhafaza etmekte ve hadârî hayatla yan yana yaşamakta, bu suretle iki farklı beşerî hayat tarzı bir diğerini beslemektedir (Haldûn *Mukaddime*, I: 163). Sonradan ortaya çıkan hadârî hayatla insan bedevîlikteki doğallıktan uzaklaşır. Toplumun iç gelişimi bedavet halinden hadaret hâline doğru olur ki bu da kaçınılmazdır.

Tarım ve hayvancılıkla uğraşan bedevî topluluklardan, gelişmiş üretim araçlarının kullanıldığı hadârî topluluğa geçen toplumlar, emeğin bir yerde yoğunlaşması ve iş bölümünün gelişmesiyle bir topluluğun ihtiyacından daha fazla miktarda üretim gerçekleştirebilmektedirler (*Mukaddime*, II: 491). Bu şekilde ortaya çıkan temel ihtiyaç fazlası üretim lüks, konfor, bolluk, aşırı üretim ve tüketim bir hadârî toplumun asli özelliklerini oluşturmaktadır. İbn Haldûn'a göre bedeviler şehirlilere zorunlu ürünlerde, şehirliler ise bedevilere tamamlayıcı ürünlerde ihtiyaç duyarlar (Haldûn, *Mukaddime*, I: 210; Wilson, 2003:536).

Bir toplumun inşası ihtiyaçlarını gidermesine düzeylerine bağlı olarak değişirken aynı şekilde çöküşü ve yıkılışı da ihtiyaçlar konusunda ki dengesizliğe bağlı olarak ortaya çıkmaktadır (Pekcan, 2003:532). Üretim ve tüketim dengesi kayb olduğu için bugünün bedevî ve hadârî toplumları hazırcılığa alıştırmıştır. İbn Haldûn'un bir toplumun asabiyyesinde en çok vurguladığı şey, salt var olma açısından değil; dayanışma ve ekonomik birikimler yönünden de bir müdafaanın gereği olarak ortaya çıktığı meselesidir. Buradan hareket ederek günümüze gelindiğinde toplumu bir arada tutan, amaç birlikteliğinin en üst oranlarda yapıldığı payda olarak görülen şeyin ne olduğu "20. yy hadârî toplumunun asabiyyesi nedir?" sorusuna bizleri götürmektedir. Özel'e (2006:4) göre birleşen insanın üretim için sarfettiği emekler, herkesin ihtiyacından fazlasını ürettiğinde, bu hadârî hayatın kaynağı oluşturan fazlalıklar medeniyetin trenine odun da olabilmekte insanlığın önüne yıkılan taşlara da dönüşebilmektedir.

Genel bir kanı olarak inançta zenginliğin ve bolluğun insanın daha gelişkin, üretken ve sağlıklı kılacağı düşüncesi yaygınca da, İbn Haldûn göre her şeyin fazlasının zarar olduğu gibi fazla bolluk, toplumun ya-

pısını olumsuz anlamda bozmaktadır (Közleme, 2013: 370). Aslında bu zenginlikler o ülkedeki üretken insanların emeklerinin, çalışmalarının sonucundan başka bir şey değildir. Tasarrufun bir erdem olduğu, sistem tarafından sömürülen insanların daha fazla çalışıp üretmeleri ve kâr elde etmeleri için biriktirmeye ve istifçiliğe yönlendirildiği 19. yüzyılın aksine; harcama isteğinin üstün tutularak tüketimin öne çıkarıldığı 20. yüzyılda, insanlar pasifize edilmiş ve otomatikleştirilmiş bir şekilde tüketime yönlendirilmektedir (Fromm, 1996: 14, 41; Fromm, 2002: 49-50). Adeta toplumu bir arada tutan tüketim faaliyetleri, merkezleri ve kültürü olmuş ve tüketim olgusunun şekillendirdiği tüketim toplumu yeni tüketici paradigmasına hızla geçiş yapmıştır (Altıntuğ, 2010: 117).

Tüketim olgusuna yüklenen sosyal ve kültürel anlam, tüketilen ürün ve hizmetin kullanım değerinden çıkıp “kültürel” ya da “psiko-sosyal değer” kazanmasıyla sonuçlanmıştır (Şentürk, 2012: 75). Kitle iletişim araçları vasıtalarıyla neyin sevilmesi, hangi rengin tercih edilmesi, nasıl davranılması, neyin iyi veya neyin kötü olduğuna ilişkin şekilsel bilgiler bütün bireylere aktarılarak kitlesel bir bütünlük sağlanmaktadır (Güneri, Dündar, 2007: 21). Teknoloji, modernite, sanal âlem, avmler, kredi kartları, sosyal medya, marka ya da operatörlerin benzerliği ve birlikteliği mi insanların ortak yaşam noktaları ve tarzlarını belirlemektedir?

İbn Haldûn'un Gururlu İnsanı: Bugünün Tüketici ve Narsistik Kişiliği

İbn Haldûn'a göre insan doğduğu gibi kalmaz, alışkanlıkları ve içinde yaşadığı toplumun şartlarından etkilenerek değişir ve gelişir. Geçmişte ve günümüzde “insanın alışkanlıklarının değişimi mi toplumun karakter yapısını değiştirir, yoksa toplumların değişik karakterde olmaları mı insanın değişen alışkanlıklarının ve kazandıkları yaşam tarzlarının bir sebebidir?” sorusu çok tartışılan bir mesele olmuştur. Fakat İbn Haldûn'a göre insanların asli özelliği, değişimdir. İnsanın yaşam tarzını tabiatı ve mizacından çok imkânları ve alışkanlıkları şekillendirmektedir. Ona göre insanın alıştığı bir durum giderek onun yapısı haline dönüşmektedir (*Mukaddime* I: 166).

İnsanların ve toplumların başlangıcından kemale erme noktasına kaddarkî sürecini ele aldıktan sonra gerçek ihtiyaçlar ve alışkanlıklardan doğan ihtiyaçlar konusuna dikkat çeken İbn Haldûn, uygarlık ve medeniyetin nihai noktasına ulaşan toplumların inişe geçmesini de aslında dolaylı olarak buna bağlar. Hadârî toplumlarda insanlar zenginleşip, tüketimi lüks seviyelere taşıdıklarında değişen yaşam alışkanlıkları dinî ve dünyevi açıdan onlarda huzuru bozan faktörlere dönüşebilmektedir (*Mukaddime*, II: 507-508).

İnsan ihtiyaç hissetmekte, ardından tatmin aramakta, daha sonra rahatlığa yönelmekte, daha sonra da giderek lüks içinde bozulmakta ve hayatın maddi manevi dengesini kaybetmekte ardından da özünü harcamaya kadar varabilmektedir (Hassan, 1977: 22-23). Psiko-sosyal faktörlerin insanların karakter ve davranışları üzerinde etkilerini araştıran İbn Haldûn, refah ortamının insanın değerler ve karakterler üzerindeki olumsuz etkiler bırakabileceği görüşündedir. Ona göre refah ve bolluk insanın arzularını iyice kışkırtır, hazcılığı ve bağımlılığı güçlendirir, ahlaki yozlaştırmalara neden olur. Toplumun değerleri aşınır, kötülükler ve haksızlıklar artmaya başlanır (*Mukaddime*, I, 346-347). Ona göre içi doldurulmamış sadece görüntüde olan gösterişli bir hayata, bolluk ve refah şartlarının oluşturduğu alışkanlıklara kapılanların çoğu, kendilerini özel, herhangi bir iş ve hizmet görmekten münezzeh sayarak başkalarını kullanmaya başlarlar ki bu durum o hizmetlerde çalışan kişiler kadar hizmetçi kullanan kişiler açısından da yozlaşma, yabancılaşma ve dejenereasyon belirtisidir (Erttoy, 2007).

Psikologlar bugün insanın kendini beğenme, üstün görme düşüncesinin ilerlemiş safhalarında görülen bu psikolojiye narsisizm demektedir, bu düşüncüyü benimseyen insan modelinin giderek artmasını endişeyle karşılanmaktadır. Hatta psikiyatr Merter'e (2011) göre bu "çağın vebası" olarak adlandırılmaktadır. Kendilerine fazlaca odaklanıp diğer insanların bakış açılarını anlamaya yanaşmayan narsist insanlar, ayrıcalıklı olduklarını düşünür ve diğer insanlardan üstün olduklarına inanırlar ki bundan dolayı sosyal ilişki yürütülmesi zor olan insanlardır (Twenge, 2009: 97). İnsanın zayıflığından kaynaklanan güvensizlik duygusu, ihtiyacından daha fazlasına hatta her şeye sahip olma ve biriktirme ve yalnızca kendine olan yararı düşünme insanların paylaşım yapmasını, birbirlerine olan bağlılığın samimiyet ve dostluk üzerine olmasını engeller.

İbn Haldûn'a göre kendini beğenme, her şeyden üstün görme, acziyetten uzak olma hissine karşılık gelen gurur insanı ahlaki ilkelerden geri bırakmakta ve ahlâkî açıdan değersizleştirmektedir. Ona göre insan psikolojisi açısından baktığımızda gururun temel sebeplerinden biri, insanın 'âciz' olduğu/mükemmel olmadığı bilincinden uzak yaşamasıdır. İbn Haldûn'a göre net olan bir gerçek vardır ki insan doğuştan bireysel değil, medenidir. Hiç kimse yalnız başına bütün ihtiyaçlarını karşılayamaz, birbirleriyle yardımlaşma ve dayanışma içinde yaşamak durumundadır. Toplumsal ve ekonomik alanda insanın mutluluğu sadece kişisel çıkarlarla açıklanamaz. İnsanı mutlu kılan pek çok unsur vardır. Fakat bu unsurlar, doğrudan veya dolaylı olarak birbirlerini etkilerler. Pekcan'a (2003: 531) göre insanın varlık olarak gereksinim hissettiği şeylerin ki-

şinin yaşam boyunca bütün eylem ve davranışlarının itici gücünü oluşturmaktadır. İnsanın sahip olduğu iktisadi hayatın, sosyal hatta manevî-dini hayat üzerinde etkilerde bulunduğunu ifade eden İbn Haldûn'a göre insanların maddeye karşı zaaflarının artması, servet biriktirme çabasına düşmesi, israfın yaygınlaşması, lüks yaşam algısı, ihtiyaçların çoğalması ve nihayet maddeye mahkûmiyetlerin somutlaşma sürecidir.

Bu nokta da İbn Haldûn'un vurguladığı en önemli şey, din ve ahlâktan gelen ilkelerle insanın ve toplumun dönüşebileceği gerçeğidir. İbn Haldûn düşüncesinde ekonomi, asabiyyet, devlet, ahlâk ve din hep iç içedir. Hatta en önemli etken de dindir (Okumuş, 2009: 52-58). İbn Haldûn'a göre insanların karakterlerinde ki kıskançlık ve rekabeti yasaklayan, gururun etkisini insanda zayıflatan din, insanı dönüştürmek için en büyük nimettir (Chapra, 2006: 221). Çünkü tüketim toplumunda maddi ihtiyaçlarını, hedonik isteklerini kolaylıkla karşılayabilen insan, manevî ihtiyaçlarını doyuramamaktadır (Demirezen, 2010:105).

Sonuç

İnsan üreten bir varlık olarak kalacağından onun üretmemesi mümkün değildir. Burada asıl sorun insanların üretme yönlerinin daraltılması ve sadece tüketime yönlendirilerek insanın sahip olduğu dengenin bozulması meselesidir. İbn Haldûn'un hadârî toplumu bugün gelişen ekonomi ve teknolojiyle birlikte sınırsız bir pazar ortamına dönüşmüştür. Bu ortam içinde insanların ve toplumların ihtiyaç algıları değiştikçe yaşam tarzları ve insan ilişkileri de kökten farklılaşmaktadır. İnsan için var olan üretim ve tüketim ve en önemlisi ihtiyaçlar bireyin kendisini gerçekleştirmesinin bir parçası değil, kapitalizmin istikrarının sağlanmasının bir aracı haline gelmiş, insanları birbirlerine yaklaştırmak yerine uzaklaştırmıştır. İnsan olmanın başlı başına bir kutsiyet içerdiği bilgisinden uzaklaştığı için kendini mekanik bir hayatın içinde değerli kılacak başka nesnelere aramaktadır.

KAYNAKÇA

- Albayrak, A. (2010). İbn Haldûn'un Medeniyet Tasarımı ve İnsan, *Journal of Islamic Research*, 21(1),
- Altuntuğ, N. (2010). Geleneksel Tüketim Olgusunun Kırılma Noktası: Yeni Bir Tüketim Paradigmasına ve Tüketici Kimliğine Doğru, *Organizasyon ve Yönetim Bilimleri Dergisi*, 2: 2, 111-118.
- Arslan, A. (1997). *İbn Haldûn*, Vadi Yayınları, Ankara.
- Arslan, G. (2004). İbn Haldûn'un Mukaddime'sinde Tabi Tefsir Realitesi, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 17: 4, 264-280.
- Arslan, A. (2009). *İbn Haldûn*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Aydoğan, F. (2009). Tüketim Kültürünün Gölgesinde Kentler, *Marmara Üniversitesi İİBF Dergisi*, XXVII:2, 203-215.

- Ayengin, T. (2003), İslâm'da İktisadi Hayatın Ahlaki Boyutu, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 16: 4, 533-539.
- Aytaç, Ö. (2006). Tüketimcilik ve Metalaşma Kıskaçında Boş Zaman, *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11: 1, 27-53.
- Baudrillard, J. (1997). *Tüketim Toplumu*, çev. H. Delicaylı-F.Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bolay, S. H. (1990). *Filozofların Tarihi Görüşleri, Tarih Metodolojisi ve Türk Tarihinin Meseleleri Kollokyumu: Bildiriler*, Fırat Üniversitesi Yayınları, Elazığ.
- Chapra, M. U. (2006). İbn Haldûn'un Gelişme Teorisi Günümüz İslâm Dünyasının Düşük Performansını İzahta Yardımcı Olur mu?, çev. T. Özcan, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 16, 205-243.
- Demir, M. (2003). Türk-İslâm Medeniyetinde Şehirleşme, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 16: 1, 156-165.
- Demirezen, İ. (2010). Tüketim Toplumunun Oluşumu ve Din İle Etkileşimi, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10: 3, 97 -109.
- Dönmez, S. (2002). İbn Haldûn'un Tarih ve Umrân Anlayışına Felsefi-Eleştirel Bir Yaklaşım, *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2: 1, 136-154.
- el-Husrî, S. (1991), İbn Haldûn Sosyolojisi, çev. Mehmet Bayyigit, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, 223-230.
- Erol S., I. (2012) İktisadi Kalkınmada Değerlerin Rolü, *Çalışma İlişkileri Dergisi*, 3: 2, 49-65.
- Ertoyl, M. (2007). *Yabancılaşma Kader mi, Tercih mi?*, Lotus Yayınevi, Ankara.
- Featherstone, M. (1996): Postmodernizm ve Tüketim Kültürü, çev. M. Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Fromm, E. (1996). *Çağdaş Toplumların Geleceği, Bütün Eserleri:8*, çev. G. Kaya, K. H. Ökten, Arıtan Yayınları, İstanbul.
- Fromm, E. (2002). *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum*, çev. N. Arat, Say Yayınları, İstanbul.
- Görgün, T. (1999). İbn Haldûn'un Görüşleri, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 19, 543-555.
- Görgün, T. (1999). "İbn Haldûn", *DİA (Diyanet İslâm Ansiklopedisi)*, XIX, İstanbul, 543-555.
- Günay, Ü.(1986). İslâm Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldûn, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, 63-104.
- Günay, Ü. (2000). *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Güneri F. B., Dündar. İ.P., (2007). Gazete Reklamlarının Gençler Üzerindeki Etkisi, *Bilgi*, 40, 17-33.
- Hassan, Ü. (1977). *İbn Haldûn'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Haydar, G., (1991). *Şehirlerin Ruhu*, çev. G. Sekmen, İnsan Yayınları, İstanbul.
- İbn Haldûn, (2004). *Mukaddime*, çev. H. Kendir, Yeni Şafak Kültür Armağanı, İstanbul
- Kayapınar, A., (2006). İbn Haldûn'un Asabiyyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 15, [İbn Haldûn Özel Sayısı-I], 83-114.
- Kozak, İ. E. (1984). İbn Haldûn ve Tarihi Materyalizm, *Yönelişler Dergisi*, 28, 17-22. (1987). *İbn Haldûn'un İktisadi Gelişmede Psikolojik Faktörlere Verdiği Yer*, İslami İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, İstanbul, 113-139.

- Kösemihal, N., Ş., (2007). *Sosyoloji Tarihi*, 9. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Közleme, O. (2013). İbn Haldûn Düşüncesi'nde Geçim ve Zenginliğin Psiko-Sosyal Boyutları, *Toplumbilimleri Dergisi*, 7: 13, 363-376.
- Mardin, Ş. (2006). İbn Haldûn. *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 15, 3-4.
- Merter, M. (2011). Gençlik İçin Endişe Verici Araştırma. <http://www.haber7.com/kisisel-gelisim/haber/786601-genclik-icin-endise-verici-arastirma>
- Nasr, S. H, Leaman, O., (2011). *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Ş. Öcalan-H. T. Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul.
- Özel, M. (2006). Bir iktisat klasiği olarak İbn Haldûn'un Mukaddime'si, *Divân İlmî Araştırmalar*, 2: 21, 1-8.
- Özkılıç, İ. (2006). İbn Haldûn'da İktisadî Kalkınmanın Dinamikleri ve Girişimcilik, *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi*, 10, 1-14.
- Özpolat, A. (2012). Postmodern Perspektifte Tüketime Toplumsal Anlamına Sosyolojik Bir Yaklaşım, *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17: 1, 117-129.
- Pekcan, A. (2003). İhtiyaç Kavramı ve İbn Haldûn'un Umrân Teorisine Etkileri, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 16: 4, 524-532.
- Ritter, H. (1948). *Irrational Solidarity Groups: A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldun*, *Oriens* 1, 1-44.
- Spickard, J. V. (2001). *Tribes and Cities: Towards an Islamic, Sociology of Religion*, *Social Compass* 48: 1, 103-116.
- Şentürk, Ü. (2008). Modern Kontrol: Tüketim, *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*: 32:2, 221-239.
- Şentürk, Ü. (2008). Tüketim Toplumu Bağlamında Boş Zamanların Kurumsallaştırdığı Bir Mekân: Alışveriş Merkezleri (Avm), *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13, 63-77.
- Şerif, M. M., (1991), *İslâm Düşünce Tarihi*, çev. Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Taş, K., Gürler, A., (2011). Din ve Suç İlişkisi Üzerine Uygulamalı Bir Araştırma, *Journal of Islamic Research*, 22(1), 12-25. Timuroğlu, K., İşcan, Ö. F. (2008). İşyerinde Narsisizm ve İş Tatmini İlişkisi, *İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 22 :2, 239-164.
- Twenge, J. M., (2009). *Ben Nesli*, çev. E. Öztürk, Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- Twenge, J. M., Campbell, W. K. (2010). *Asrın Vebası Narsisizm İleti*, Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- Uludağ, S. (1993). *İbn Haldûn, Hayatı, Eserleri, Fikirleri*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- Ülken, H. Z., Ziyaeddin, F. (1940). *İbn Haldûn*, Kanaat Kitabevi, İstanbul.
- Wilson, R. (2003). İslâm Ekonomisinin Bir Öncüsü Olarak İbn Haldûn, çev. İ. H. İnal, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 16: 4, 533-539.

İBN HALDÛN'DA RÛYA UNSURU VE DEVLET KURULUŞLARINDA RÛYA MOTİFİ

Hakan ÖZTÜRK*

GİRİŞ

Bu çalışmada, İbn Haldûn'un rüya unsuru ile ilgili görüşleri tarihî olaylara bakış açısı dikkate alınarak verilen örnekler ile değerlendirilmeye çalışılacaktır. Ele alınacak örnekler devlet kuruluşlarında rüya motifinin kullanılması ile alakalı olacaktır. Tarihte iz bırakmış devletlerin kuruluşu ile alakalı olarak anlatılan rivayetlerin çoğunda rüya motifi mevcuttur. Ancak çalışmanın sınırları Peygamber efendimizin oluşturduğu İslâm devletinin kuruluşunun önceden rüyada müjdelenmesi ile ilgili rivayetler ile sınırlı tutulacaktır. Bu rivayetlerden Rebia b. Nasr'ın ve Mubezan'ın rüyalarından kısaca İbn Haldûn, *Mukaddime*'sinde bahseder.¹

İbn Haldûn, rüya tabirini nakli ilimler arasında saymaktadır. *Mukaddime*'sinde rüyanın mahiyeti ve meydana geliş şekli ile ilgili açıklamalar mevcuttur. Öncelikle bu açıklamaları belirttikten sonra devlet kuruluşlarında rüya motifinin kullanılması ile alakalı rivayetler değerlendirilecektir.

A. İBN HALDÛN'DA RÛYA

İbn Haldûn'un da belirttiği gibi bütün insanlar rüya görür, rüya görmeyen insan yoktur.² İbn Haldûn, Rüya görmenin hakikatini şu şekilde tarif eder; beden ve idrak vasıtalarıyla ikmal olunan nefs-i nâtika³, özünde ruhanîdir. Nefsin cismani maddelerden ve bedene ait idrak kabiliyetinden sıyrılarak ruhanî olan kendi zatında bir an vakıaların suretlerini müşahede etmesiyle rüya oluşur. Nefsin bu hali müşahede edebilmesi uyku sayesinde. Nefsin müşahedesi zayıf ise görünen tasavvur tabire muhtaçtır, kuvvetli ve sahih ise tabire gerek kalmaz. Nefsin, ruhani olan

* Arş. Gör. Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (hakanozturk15@hotmail.com;hozturk@frat.edu.tr)

1 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. I, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, 2007, s. 303.

2 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. I, s. 297.

3 İbn Haldûn, Nefs-i Nâtika'nın iki çeşit idrakte bulunduğunu ifade eder, bunlardan birincisi beş duyu organları vasıtasıyla elde edilen idrak, ikincisi, beyin yoluyla elde edilen idrak.

bu durumu meleklerinkinden çok aşığıdır. Nefsin bu kabiliyeti umum insan ve evliyalar için farklılık gösterir.⁴

İbn Haldûn, rüyayı yukarıdaki şekilde tarif ettikten sonra peygamberlerin gördüğü rüyalarından bahseder. Peygamberlerin durumunun çok farklı olduğunu manevi seviyenin en üst düzeyinde saf meleklik haline geçişi ifade eden bir istidat olduğunu ifade eder. Normal insanlarda meydana gelen uyku ve rüya hali peygamberlerde meydana gelen durumdan çok farklı ve aşığılardır.⁵ İbn Haldûn, vahiy anının uyku haline benzediğini bu benzedenden dolayı da şu hadisin mevcut olduğunu ifade eder; “O, nübüvvetin 46 cüzünden bir cüzdür”⁶ bu rivayet 43, 70 sayıları ile de mevcuttur. İbn Haldûn, bu sayılardan kastın çokluk olduğunu belirtir.⁷ İbn Haldûn bu durumu şu şekilde anlatır; “Rüya nübüvvetin şu kadarda biridir.” Sözü ile normal insanların istidadının, peygamberlerin kabiliyetine olan oranının kastedilir. Allah insanları, uykuda iken kendilerinde doğal bir hal olarak mevcut uyku hali ile hissi perdeleri üzerlerinden kalkacak bir yapıda yaratmıştır. Şayet bu perde kalktığı takdirde nefis hak olan âlemde birtakım şeyleri müşahede edebilir. Bu yüzden peygamber efendimiz, “Mübeşşirat, müstesna, nübüvvetten bir şey kalmadı.”⁸ buyurmuştur. Ya Resulallah, mübeşşirât nedir? diye sorulduğu zaman, “Salih bir adamın gördüğü veya ona gösterilen sâdik rüyadır.” buyurmuştur.⁹

İbn Haldûn şu hadisi naklederek rüyanın üç çeşit olduğunu ifade etmektedir; “Rüya üç çeşittir. Allah’tan olan rüya, melekten olan rüya, şeytandan olan rüya”¹⁰ bu hadisi açıklarken şu ifadeleri kullanır: “Rüyanın açık olanı Allah’tan, temsili olanı ve tabire ihtiyaç olanı melekten, adğasu ahlâm da şeytandandır. Çünkü sonuncu türden olan (bedini ve hissi) rüyalar tümü ile batıl ve asılsızdır.”¹¹

4 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. I, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, 2007, s. 295; İbn Haldûn, *Tarihü İbn Haldûn*, C. I, Beyrut, 2001, s. 128; Rüya'nın kelime anlamları için bkz.; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arap*, XIV, s. 291; Farklı Rüya açıklamaları için bkz.; Muhammad Hamidullah, *İslâm Peygamberi (Hayatı ve Faaliyeti)*, çev. Salih Tug, II, İstanbul, 1990, s. 1087-1088; İbn Arabî, *Tedbirat-ı İlahiye Tercüme ve Şerhi*, Yayıncı Hazırlayan Mustafa Tahralı, İstanbul, 1992, s. 115; Tahir Özakkaş, *Bütüncül Psikoterapi*, İstanbul, 2004, s. 443; İlyas Çelebi, “Rüya”, *TDVİA*, XXXV, İstanbul, 2008, s. 306.

5 Kur'an-ı Kerim'de de Hz. Yusuf'un rüyalarından bahsedilir. (Yusuf, 12), Peygamberlerin rüyaları (Fetih, 48/27), bize Allahu Teâlâ ile Peygamberleri arasında rüyanın bir iletişim vasıtası olduğu hakikatini işaret etmektedir. bkz. Murat Gökalp, *Kadı İyâz ve Şifâ Adlı Eserinde Peygamber Tasavvuru*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2005, s. 181.

6 Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil (256/870), *es-Sahîh*, Riyad, 1999, Kitabü't-Tabir, 2, Hadis No: 6983; Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc (ö. H 261), *Sahîh-u Müslim*, C. IV, Beyrut, 1991, Rû'ya 42, Hadis No: 2263; Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed (ö. H 279), *Sünen*, C. IV, Kitabü'r-Rû'ya 35, Hadis No: 2270, 2271, 2279.

7 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. I, s. 295.

8 Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Kitabü't-Tabir, 5, Hadis No: 6990.

9 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. I, s. 296-297.

10 Buhârî, *es-Sahîh*, Kitabü't-Tabir, 3, Hadis No: 6983; Müslim, *es-Sahîh*, Rû'ya 42, Hadis No: 2262, 2263; Tirmizî, *Sünen*, C. IV, Rû'ya 35, Hadis No: 2270, 2280.

11 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. I, s. 297.

İbn Haldûn rüyamızda gördüğümüz birtakım bilgi ve suretlerin meydana gelen olaylarla mutabık düşerse bu rüyanın hak olduğunu anlayacağımızı, aksi takdirde Adgâs (ahlâm) denilen karışık ve asılsız rüyalardan sayılacağını belirtir.¹² İbn Haldûn'a göre her insanda rüya hali ile gayba aid bazı şeyleri bilme ve idrak etme kabiliyeti vardır.¹³

İbn Haldûn, Mesleme b. Ahmed Mecriti'nin *Kitabu'l-Gaye* isimli kitabında Halûmiye isimi verilen bir sistemle uyku öncesi birtakım sözlerin söylenmesi ile uykuda murat edilen şeyin veya geleceğe dair bir şeylerin görülebileceğini belirtir. İbn Haldûn, rüya görmeye azmetmenin rüya görmek için yeterli bir sebep olmadığını da devamında ifade eder.¹⁴

İbn Haldûn, Sadık Rüyaları ruhani âlemin varlığı için delil sayar. Bu rüyalar sayesinde bu âlemi biraz tanıdığımızı ancak tafsilatını ve mahiyetini bilemediğimizi ifade eder. İlahiyatçı filozofların o âlemin tafsilatıyla ilgili verdikleri bilgilerin hiçbir kesinliğinin olmadığını da belirtir.¹⁵

İbn Haldûn, insanın rüyasında gördüğü her şeyi duyu organlarını kullanmamasına rağmen şüpheye mahal bırakmayacak şekilde bizzat idrak ettiğini ve kavradığını belirtirken, filozofların ve kelâmcıların görüşlerine yer verir. Filozoflar, normal bir rüya ile rüya-ı sadıkanın oluşum şeklini aynı kabul ederler. Kelâmcılar ise sadık rüyaların oluşumunu tarif ederken; "Rüya, Allah tarafından (uyku esnasında) duyu organında yaratılan bir (nevi) idraktır. Bu idrak (tıpkı) uyanık olma halindeki (idrak) gibi vukua gelir" dediklerini belirtir. İbn Haldûn her ne kadar keyfiyetini tasavvur edemesek bile en makul açıklamanın bu olduğunu ifade eder.¹⁶

İbn Haldûn rüya'nın vicdani bir şey olduğunu, herkes için delil olamayacağını belirtir.¹⁷

Rüya tabirine gelince; İbn Haldûn rüya tabirinin halefte olduğu gibi selefte de mevcut olduğunu hatta İslâmiyet'ten önceki dinî cemaatlerde ve krallıklarda da rüya tabirinin mevcut olduğunu belirtir. Bir beşer olan insanda mutlaka rüyanın mevcut olduğunu ve tabire muhtaç olduğunu da ifade eder. İbn Haldûn, Kur'an-ı Kerim'den de Yusuf suresinde belirtildiği üzere Hz. Yusuf'un rüya tabir ettiğini belirtir. Hz. Peygamber ile Hz. Ebu Bekir'in de rüya gördükleri sahih hadislerle mevcuttur.

İbn Haldûn vahiy namına Hz. Peygamber'de ilk hâsıl olan durumun sadık rüyalar olduğunu, Hz. Peygamber'in gördüğü rüyaların aynen gör-

12 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. II, s. 771.

13 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. I, s. 297.

14 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. I, s. 298.

15 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. II, s. 771.

16 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. II, s. 847.

17 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. II, s. 953.

düğü gibi meydana geldiğini, Hz. Peygamber'in sabah namazını kıldıktan sonra cemaate dönerek "içinizden rüya gören oldu mu?"¹⁸ diye sorduğunu ifade eder.¹⁹

İbn Haldûn, Adgas-ı Ahlâm ve Rûya-yı Sâliha'nın da uyku halinde meydana geldiğini, idrak edilen suretlerin onları idrak eden akli ruhtan inmiş ise sahih rüya olduğunu, şayet uyanırken muhayyilenin hafızaya tevdi ettiği suretlerden alınmışsa adgas-ı ahlâm olduğunu söylemektedir.²⁰

İbn Haldûn'a göre rüya-yı sadıkanın doğruluğuna delalet ve sıhhatine şahadet eden birtakım alametler vardır. Bunlar:

1. Rüya gören şahıs derhal uyanır.
2. Hiçbir şekilde yanılma ve unutma hali meydana gelmez.

İbn Haldûn rüya tabirinin anlamını şu şekilde tarif eder:

Bilmek lazımdır ki akli ruh, idrak edeceği şeyi idrak edip, bunu muhayyileye gönderdiği ve muhayyile de ona bir suret verdiği zaman, o idraki az çok onun manasına münasip düşen suretler dâhilinde şekillendirir. Mesela akıl ruh, en muazzam sultanın manasını idrak edince muhayyile onu deniz suretinde şekillendirir veya düşmanlığı idrak ettiğinde muhayyile bunu yılan suretinde tasvir eder. Şayet rüya gören şahıs uyandığı zaman kendi haline dair hiçbir şey bilmiyor ve sadece bir deniz veya yılan gördüğünü hatırlıyorsa, rüyayı tabir eden zat, denizin hissi bir suret olduğuna ve idrak olunan mananın onun ötesinde bulunduğu kesinlikle kanaat getirdikten sonra teşbih ve temsildeki kuvvetle nazar edip idrak olunan manayı tespitinde kendisine yardımcı olacak diğer birtakım karinelerle de istidlalde bulunarak; mesela der ki: Denizden maksat sultandır. Zira o, muazzam bir şeydir. Onun için sultanı ona teşbih etmek münasip düşer.²¹

B. HANEDANLIKLARIN VE MİLLETLERİN GELECEĞİNİ, BÜYÜK FETİHLERİN NETİCESİNİ ÖNCE DEN BİLMEK

İbn Haldûn, hanedanların, emirlerin ve insanların pek çoğunun; geçim, kazanç, itibar, makam, dostluk, düşmanlık ve buna benzer hususlarda geleceği bilmek istediklerini, bu sebepten dolayı rüyada bu hususları öğrenme arzusunda olduklarını belirtir. İbn Haldûn ayrıca bu gibi hususların münker ve kötü şeylerden olduğunu, şeriatın bunları yasakladığını da ifade eder.²²

18 Müslim, *es-Sahih*, Rüya 42, Hadis No: 2275.

19 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. II, s. 866.

20 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. II, s. 867.

21 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. II, s. 869.

22 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. I, s. 604-605.

İbn Haldûn, bu gibi şeyleri en çok merak eden grubun çoğunlukla hükümdarlar ve emirlerden oluştuğunu, bu sebepten dolayı ilim sahiple-
rinin bu alana yöneldiğini ve tarihi süreçte bütün milletlerde bu tür ha-
berler veren kahin ve münecimlerin mevcut olduğunu ifade eder. Örnek
olarak da Kahin Satih ve Şıkkı'nın Mubezan'ın rüyasını²³ yorumlamasını
mukaddimesine alır.²⁴

1. Rebia b. Nasr'ın Rüyası

İbn İshak'dan gelen bir rivayete göre Yemen Meliklerinden Rabia b.
Nasr²⁵ bir rüya görmüş ve bundan dolayı korkuya kapılmıştır. Memle-
ketinde ulaşabildiği tüm âlim, kâhin, şair ve münecimleri toplamış ve
gördüğü rüyanın tevilini istemiştir. Onlar da bu rüyanın tevilini ancak
Satih²⁶ ve Şıkk²⁷ isimli kişilerin yapabileceğini çünkü bu ikisinden daha
âlim birisinin olmadığını söylemişlerdir. Melik, Satih ve Şıkk'a haber gön-
dermiş, Satih, Şıkk'dan önce gelmiş ve Melikin görmüş olduğu rüyayı
yorumlamıştır. Melik, Satih'in yorumlarında anlattığı olayların ne zaman
meydana geleceğini sormuş o da cevaben altmış veya yetmiş senenin geç-
mesinden daha sonra vuku bulacağını söylemiştir. Melik daha sonrasını
sormuş Satih, yetmiş kusur sene sonra hâkimiyetin İrem b. Zi Yezen
tarafından ele geçirileceğini ve ondan sonra da hâkimiyetin Allah tara-
fından kendisine vahiy gelen pak bir Nebi tarafından ele geçirileceğini ve
dehrin sonuna kadar mülkün onun kavminde kalacağını söylemiştir.²⁸
Satih'den sonra Rebia b. Nasr ile Şıkk arasında da benzer bir konuşma
geçmiştir. Şıkk da gönderilmiş bir Resul'ün hâkimiyeti ele geçireceğini ve
mülkün yevm-i fasla kadar onun milletinde olacağını söylemiştir.²⁹

Görüldüğü gibi rivayette Rebia b. Nasr'ın rüyasına vurgu yapılmakta
ve gelecek bir nebinin zamanın sonuna kadar devam edecek bir devlet
kuracağı belirtilmektedir.

23 Rivayetlerin kapsamlı değerlendirmesi için bkz. "Rüya Motifinin Siyer Yazıcılığındaki Yeri: Hz. Muhammed'in Peygamberliğinin Doğumundan Önce Müjdelenmesi Örneği", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18:1, 2013, Elazığ, 2013, s. 133-155.

24 Bkz. Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara, 1984, s. 7, Taner Timur, "Kurucu Efsaneler ve Devlet", *Osmanlı Devletinin Kuruluşu Efsaneler ve Gerçekler*, Ankara, 2004, s. 36; İsmail Kara, *Şeyhfevâdinin Rüyasındaki Türkiye*, İstanbul, 2011, s. 15-16; Minhac-ı Sirac el-Cüzcâni, *Tabakat-ı Nasiri*, Calcuta, 1864, s. 9.

25 Yemen meliki Rebia b. Nasr; Tübbalar hükümdarlarındandı. Bkz. Ebü Muhammed Abdül-melik İbn Hişâm (218/833), *es-Siretü'n-Nebeviyye*, I, Beyrut, 1990, s. 31; Nesebi: Rebia b. Nasr b. Malik b. Şavez b. Melik b. Acem b. Amr b. Nümmare b. Lahm, Bkz. Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihâye*, III, Beyrut, 1997, s. 117.

26 Nesebi: Rebi b. Rebia b. Mes'ud b. Mâzin b. Zi'b b. Adıyy b. Mâzi b. Gassân; bkz. İbn Hişâm, I, s. 32; İbn Kesir, III, s. 117.

27 Nesebi: Sa'b b. Yeşkür b. Rühm b. Efrek b. Kasr b. Abkere b. Enmâr b. Nizâr'ın oğludur; bkz. İbn Hişâm, I, s. 32; İbn Kesir, III, s. 117.

28 İbn Hişâm, I, s. 31-33; Abdurrahman es-Süheylî, *er-Ravdu'l-Ünüf*, I, Beyrut, 1997, s. 58-60. Ebu Nuaym el-İsfahâni, *Delâilü'n-Nübüvve*, Halep, 1977, s. 156.

29 İbn Hişâm, I, s. 31-33; Mecdüddin Ebu'Saâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezeri İbnü'l-Esir (H 630), *el-Kâmil fi't-Tarih*, I, Beyrut, 1987, s. 322

2. Mubezan'ın Rüyası

Bu konuda ikinci rivayet, Mubezan veya Mubez diye isimlendirilen Kisra Sarayı din işleri başkanının Hz. Muhammed'in doğumu öncesinde veya doğduğu gece görmüş olduğu rüya ile ilgili rivayettir. Bu konu ile ilgili bilgileri kaynaklarda ilk kez Yâkûbî'nin (H. 294) eserinde buluyoruz. Yâkûbî'nin verdiği bilgiye göre; Kisra sarayının burçları sarsılmış ve 13 burç yıkılmıştır, bin yıldır sönmeyen Fars ateşi sönmüştür. Fars âlimi ve kadılarından Mübezan rüyasında damızlık develerin Arap atlarını sürerek Dicle nehrini geçtiklerini ve ülkeye yayıldıklarını görmüştür. İran Kisrası Enuşirvan (M. 531-579) bundan dolayı korkuya kapılmış ve Nu'man'a³⁰ haber gönderecek kendisinin yönelebileceği bir Arap kâhininin kalıp kalmadığını sormuş, Nu'man da Şam topraklarından Dimeşkli Satih el-Gassânî var demiştir. Kisrâ, kendisine Satih'e gönderilmek üzere akıllı ve bilgili bir Arap şeyhi getirilmesini istemiş ve kendisine Abdulmesih b. Bukayle gönderilmiştir. Abdülmesih geldikten sonra hemen çıkmış, deve üzerinde Dimaşk'a yönelmiştir. Satih'in yanına ulaştığında onu son nefesini verirken bulmuştur. Abdülmesih, Satih'in kulağına yüksek sesle şu mısraları okumuştur: "Yemenin ulu kişisi sağır mı oldu yoksa duymuyor mu? Konuştuğunda karşısındakini susturan, kederleri ortadan kaldıran kişi; halli güç meselelerde konuşan kişi; Yezin ahalisinden bir şeyh sana geldi."

Satih de bu şiirden sonra konuşmaya başlamıştır. Abdülmesih deve üzerinde Satih'in yanına gelmiştir. Satih şu sözleri söylemiştir: "Sasanî hükümdarı seni –saray burçlarının yıkılması, Mecusî ateşinin sönmesi, Mübezan'ın rüyası ki damızlık develerin cins Arap atlarını sürerek Dicle'yi geçip İran topraklarına yayıldığını görmüştür– sorman için gönderdi. İleride yıkılan burçların sayısı kadar İran hükümdarı gelip geçecektir. Sava gölünün suyu çekildiğinde, tilavet ortaya çıktığında, asa sahibi ortaya çıktığında, artık Şam, Satih'in Şam'ı değildir" dedikten sonra son nefesini vermiştir.³¹

Yukarıda örnek olarak verdiğimiz iki rivayette de gelecekte kurulacak olan bir devlet ile ilgili müjde mevcuttur. Rivayetlerde rüya motifi kullanılmıştır.

DEĞERLENDİRME

Sonuç olarak söylenebilir ki; İbn Haldûn'a göre her insanda rüya hali ile gayba aid bazı şeyleri bilme ve idrak etme kabiliyeti vardır. "Rüya, nübüvvetin 46 cüzünden bir cüzdür", "Mübeşşirat, müstesna, nübüvvetten

30 Nu'man b. Münzir b. Nu'man b. Münzir b. Amr b. İmru'ül-Kays b. Amr b. Adıyy b. Rebia b. Nasr'dır. İbn Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, çev. Abdullah Köşe, I, İstanbul, 1989.

31 Yakûbî, Ahmed b. Ebu Yakub b. Cafer b. Vehb b. Vâdih, *Tarih-ü'l-Yâkûbî*, C. II, Beyrut, 1883, s. 6.

bir şey kalmadı.” “Rüya üç çeşittir. Allah’tan olan rüya, melekten olan rüya, şeytandan olan rüya” hadislerini de eserine almış ve rüyanın oluşum şeklini açıklamaya çalışmıştır. İbn Haldûn bir taraftan rüyanın mahiyetini ve değerini anlatırken diğer taraftan kaideler koymayı da ihmal etmemiştir. Ona göre rüya görmeye azmetmek rüya görmek için yeterli bir sebep değildir. Rüyanın vicdani bir şey olduğunu, herkes için delil olamayacağını belirtir.

İbn Haldûn’un bir beşer olan insanda mutlaka rüyanın mevcut olduğunu ve tabire muhtaç olduğunu ifade ettiği görülür. İbn Haldûn rüya tabirini yapan kişilerin donanımlarının önemine vurgu yapar. Bir rüyada deniz görmenin hükümdarlığa, başka bir rüyada ise gayza ve öfkeye delalet ettiğini belirtir.

İbn Haldûn, hanedanların, emirlerin ve insanların pek çoğunun; gem, kazanç, itibar, makam, dostluk, düşmanlık ve buna benzer hususlarda geleceği bilmek istediklerini, bu sebepten dolayı rüyada bu hususları öğrenme arzusunda olduklarını belirtir. Örnek olarak yukarıdaki zikredilen rivayetleri kısaca nakleder. Tarihi olaylara bakışı göz önünde bulundurulursa³² bu olayları sadece konuyu örneklemek maksadı ile eserine aldığı kanaatine ulaşmak daha doğrudur.

İbn Haldûn, Sadık Rüyaları ruhani âlemin varlığı için delil sayar. Bu rüyalar sayesinde bu âlemi biraz tanıdığımız ancak tafsilatını ve mahiyetini bilemediğimizi ifade eder. İslâm alimleri ve filozofların bu alem ile ilgili izahatlarının hiçbirisine tam doğru diyemeyeceğimizi de belirtir.

İbn Haldûn’un rüyanın gerçekliğini, insanların geleceğe ait bilgileri rüya vasıtasıyla elde edebileceğini kabul etmektedir. Ancak rüyanın bireysel olduğunu ve rüyada görünen tasavvurun gerçek olaylar ile örtüşmediği sürece de kesin bir doğruluğunun olmadığını belirtmektedir. Normal insanlarda meydana gelen uyku ve rüya hali peygamberlerde meydana gelen durumdan çok farklı ve aşağılardadır. İbn Haldûn’un normal insanlar ile peygamberlerin gördüğü rüyaları farklı değerlendirdiği görülmektedir.

Rebia b. Nasr ve Mubezan’ın görmüş olduğu rüyalardan bahseden İbn Haldûn, bu rivayetleri meşhur olduğu için eserine aldığını ifade etmektedir.

32 İbn Haldûn’a göre tarihi rivayetlere yalan karışma sebeplerini şu şekilde sıralayabiliriz: Taklit: Hadiselerin doğruluğunu sorgulamadan nakleden tarihçiler vasıtasıyla. Tarafılık/Önyargı: Tarihçiyi dinî, mezhebi, fikrî, ırkî vb. unsurlar etkilemektedir. Haberin aktarıncılarına olan aşırı güven. Haberin kendisine olan aşırı güven. Haberdeki inceliği anlayamama. Yaşanan olayları meydana geldiği şekliyle kavrayamama. İnsanı zaafılar: Mal, makam, ücret gibi unsurlara olan bağlılık olarak belirtir. Bkz. Abdullah Duman, “İbn Haldûn’a Göre Haberlere Yalan Karışma Sebepleri ve Bunları Ortaya Çıkarma Sebepleri”, *EKEV Akademik Dergisi*, S. 42, 2010, Erzurum, s. 168-171.

Eserine bakıldığı zaman peygamberimizin dedesi Abdülmuttalib'in görmüş olduğu iddia edilen rüya ile ilgili rivayetleri eserine almadığı görülür.

KAYNAKÇA

- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil (256/870), *es-Sahîh*, Riyad, 1999.
- Çelebi, İlyas, "Rüya", *TDVİA*, XXXV, İstanbul, 2008.
- Duman, Abdullah, "İbn Haldûn'a Göre Haberlere Yalan Karışma Sebepleri ve Bunları Ortaya Çıkarma Sebepleri", *EKEV Akademi Dergisi*, S. 42, Erzurum, 2010.
- el-Cûzcânî, Minhac-ı Sirac, *Tabakat-ı Nasrî*, Calcuta, 1864.
- el-İsfahânî, Ebu Nuaym, *Delâilü'n-Nübüvve*, Halep, 1977.
- es-Süheyli, Abdurrahman, *er-Ravdu'l-Ünüf*, I, Beyrut, 1997.
- Gökâlp, Murat, *Kadı İyâz ve Şifâ Adlı Eserinde Peygamber Tasavvuru*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2005.
- Hamidullah, Muhammad, *İslâm Peygamberi (Hayatı ve Faaliyeti)*, çev. Salih Tug, II, İstanbul, 1990.
- İbn Arabî, *Tedbirat-ı İlahiye Tercüme ve Şerhi*, Yayına Hazırlayan Mustafa Tahralı, İstanbul, 1992.
- İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, çev. Abdullah Köşe, I, İstanbul, 1989.
- İbn Haldûn, Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed bin Haldûn el-Hadramî (ö. H 808), *Mukaddime*, C. I, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, 2007.
- İbn Haldûn, *Tarihu İbn Haldûn*, C. I, Beyrut, 2001
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik (218/833), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I, Beyrut, 1990.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *el-Bidaye ve'n-Nihâye*, III, Beyrut, 1997.
- İbn Manzur, *Lisanu'l-Arap*, XIV, Beyrut, t.y.
- İbnü'l-Esir, Mecdüddîn Ebu'Saâdât el-Mübarek b. Muhammed el-Cezerî (H 630), *el-Kâmil fi't-Tarih*, I, Beyrut, 1987
- Kara, İsmail, *Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye*, İstanbul, 2011.
- Köprülü, Fuad, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara, 1984.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc (ö. H 261), *Sahih-u Müslim*, C. IV, Beyrut, 1991.
- Özakkaş, Tahir, *Bütüncül Psikoterapi*, İstanbul, 2004.
- Öztürk, Hakan, "Rüya Motifinin Siyer Yazıcılığındaki Yeri: Hz. Muhammed'in Peygamberliğinin Doğumundan Önce Müjdelenmesi Örneği", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18:1, 2013, Elazığ, 2013.
- Timur, Taner, "Kurucu Efsaneler ve Devlet", *Osmanlı Devletinin Kuruluşu Efsaneler ve Gerçekler*, Ankara, 2004.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed (ö. H 279), *Sünen*, C. IV, 1962.
- Yakûbî, Ahmed b. Ebu Yakub b. Cafer b. Vehb b. Vâdih, *Tarih-u'l-Yakûbî*, C. I-II, Beyrut, 1883.

SEMPOZYUMA DAİR RESİMLER



Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ/Hitit Üni. İlahiyat Fakültesi Dekanı



Prof. Dr. Reha Metin ALKAN/Hitit Üni. Rektörü



Zeki GÜL/Çorum Belediye Başkan Yardımcısı



Prof. Dr. Süleyman ULUDAĞ



Sempozyum Açılışı Salondan Görünüm



Sempozyum Oturumlarından



Sempozyum Oturumlarından



Sempozyum Oturumlarından



Sempozyum Oturumlarından



Sempozyum Oturumlarından



Müze Gezisi



Katılımcılarla Hatıra Fotoğrafı