

FELSEFE DÜNYASI

2007/2 Sayı :46 YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR ISSN 1301-0875

Sahibi
Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Necati ÖNER

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Prof. Dr. Ahmet İNAM

Yazı Kurulu
Prof. Dr. Necati ÖNER
Prof. Dr. Ahmet İNAM
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ
Prof. Dr. Hakan POYRAZ
Doç. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR
Doç. Dr. İsmail KÖZ
Yrd. Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S INDEX ve
TÜBİTAK / ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Yazışma ADRESİ
P.K. 21 Yenışehir / ANKARA
Tel&Fax: 0.312 231 54 40

Fiyatı: 15 YTL (KDV Dahil)

Banka Hesap No:
Vakıfbank Kızıtlay Şubesi: 00158007288336451

Dizgi ve Baskı
Türkiye Diyanet Vakfı
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
OSTİM Örnek Sanayi Sitesi 1. Cad. 358 Sk. No: 11 Y.Mahalle / ANKARA
Tel: 0.312 354 91 31 (Pbx) • Fax: 0.312 354 91 32

İBN HALDUN'UN EĞİTİM FELSEFESİ

Hacer EV*

GİRİŞ

Batıda ve İslâm dünyasında çeşitli yönlerden bilimsel araştırmalara konu olan İbn Haldun, “İlm-i Tabiat-i Umrânî” dediği sosyolojinin öncülerinden biri olarak tanınmasının yanı sıra tarih felsefecisi olarak da kabul edilmekte ve tanınmaktadır. Çünkü o, *el-İber* isimli tarih kitabına giriş olarak yazdığı Mukaddime’de kendisinin tamamen özgün bir ilim kurduğunu, bu ilmi ve yöntemi kurarken hiç kimseden yararlanmadığını söyler.¹ Tarih alanında da olayları anlatmak yerine düşünmek gerektiği ilkesini getirip, tarihsel olaylar yerine tarihsel nedenleri koyarak tarih felsefesinin temellerini atmıştır. Hançerlioğlu, İbn Haldun’un çağını en az dört yüzyıl aştığını ve düşünce tarihinin yirmi altı yüzyıllık sürecinde ancak Herakleitos ile kıyaslanabilecek, bilimsel zekâ ve kavrayışla dolu bir zihin yapısına sahip olduğunu ileri sürer.²

Bu çalışma, bu kadar özgün ve özgür fikirler üreten bir zihin yapısına sahip olan İbn Haldun’un eğitim alanında da değerli görüşleri olabileceği düşüncesinden hareket ederek, onun eğitim felsefesindeki insan anlayışı ve bu insanın yetişmesine yardımcı olacak eğitim amaçları ile ilgili görüşünü ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Çünkü İbn Haldun ile ilgili yapılan araştırmalara bakıldığında bunların genelde sosyoloji, tarih, tarih felsefesi ve siyaset ile ilgili olduğu, onun eğitim felsefesinin yeterince araştırılmadığı görülür.³

* Dr. Araştırmacı

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, el-Mektebetü’l-Tıyariyyetü’l-Kübra Yayınları, Mustafa Muhammet Matbaası, Mısır, Çeviren: Zakir Kadîrî Ugan, MEB Yayınları, C. I, İstanbul 1989, s. 91. Bundan sonraki dipnotlarda eserin adı “M” şeklinde, Süleyman Uludağ’ın çevirisinin yalnızca cilt ve sayfa numarası, Zakir Kadîrî Ugan’ın çevirisinden alıntı yapıldığında çevirenin soyadı, cilt ve sayfa numarası verildikten sonra eserin Arapça nüshasının Mısır baskısındaki sayfa numarası parantez içinde gösterilmiştir.

² Orhan Hançerlioğlu, “İbn Haldun”, *Felsefe Ansiklopedisi*, C. 1, İstanbul 2005, Remzi Kitabevi, 3. Basım, s. 260.

³ İbn Haldun ile ilgili yapılan araştırmalar şunlardır:

S. van Den Berg, *Umriss der muhammadanischen Wissenschaften nach Ibn Haldun*, Leiden, 1912; Tâha Husayn, *Etude analytique et critique de la philosophic sociale d’ Ibn Khaldoun*, Paris 1917; G. Bouthoul, *İbn Khaldoun Sa Philosophie sociale*, Paris 1930; Nathaneil Schmidt, *İbn Haldun*, New York 1930; *İbn Haldun ve Sosyal Felsefesi*, Paris 1930; H. A. R. Gibb, *The Islamic Background of Ibn Khaldun’s Political Theory*, BSOS, 1933, VII, 23-31; Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *İbn Haldun ve Felsefesi*, İstanbul 1939; Hilmi Ziya, Ziyaeddin Fahri, *İbn Haldun*, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1940; Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul*, İstanbul 1950; Ümit Hassan, *İbn Haldun, Metodu ve Siyaset Teorisi*, Birinci Baskı Ankara 1977, İkinci Baskı İstanbul, 1998; İ.Erol Kozak, *İbni Haldun’a Göre İnsan, Toplum, İktisad*, İstanbul 1984; Ahmet Arslan, *İbni Haldun’un İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Yayınları, Ankara Birinci Basım 1987, İkinci Basım 1997,

“İbn Haldun’un Eğitim Görüşü” adlı doktora tezinin bazı bölümlerini de kapsayan bu çalışmada İbn Haldun’un eğitim felsefesi bizzat onun eserlerinden çıkartıldığı gibi, onunla ilgili yapılan araştırmalar da belgesel tarama yönteminin bir türü olan içerik çözümleme yöntemi ile taranarak ortaya konulmaya ve felsefi temelleri gösterilmeye çalışılmıştır.

Bu araştırma “İbn Haldun’un Eğitim felsefesinde İnsan Anlayışı” ve “İbn Haldun’un Eğitim Felsefesinde Eğitim Amaçları” olmak üzere iki ana bölümden oluşmaktadır.

A. İBN HALDUN’UN EĞİTİM FELSEFESİNDE İNSAN ANLAYIŞI

Eğitim hangi şekilde tanımlanırsa tanımlansın, ister bireysel boyutu, isterse toplumsal boyutu öncelikli olarak kabul edilsin, sonuçta onun temel ögesi “insan”dır ve eğitimin başarılı bir şekilde gerçekleştirilebilmesi için de “insan”ın özelliklerinin iyi bilinmesi gerekir.

İbn Haldun’un eğitim felsefesindeki insan anlayışı Nefis-Ruh-Kalp, Yetenekler, Güdüler ve Motivasyon ve İnsanın Öğrenmesi gibi başlıklar altında ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. Nefis-Ruh-Kalp

Genel anlamda kullanıldıklarında insanın fizyolojik olmayan yönünü ifade eden nefis, ruh ve kalp kavramları zaman zaman farklı işlevleri ifade etmelerine rağmen İslâm literatüründe insanın psikolojik yapısını ifade etmek üzere kullanılırlar. Örneğin, İbn Arabî’ye göre, ruh ve nefis aynı mahiyete sahiptir, ancak bedenlere hükmetmesi yönünden nefis, canlılık vermesi yönünden de ruh adını almıştır.⁴ Gazali de farklı dereceleri olduğunu belirttiği nefsi hem insanın gazap ve şehvet duygularını toplayan yönü, hem de insanın hakikati ve kendisi olarak tanımlar.⁵ Bir başka tanıma göre de nefis, zevk alma ve doyuma ulaşmanın temsilcisidir.⁶ İbn Haldun’da nefsin daha çok insanın algılayan, düşünen, bilgiler edinen zihinsel güçleri, akli ve bedene hayat veren kaynağı olarak kabul edildiği görülür.

Üçüncü Basım 2002; Yves Lacoste, *İbni Haldun, Üçüncü Dünyanın Geçmişi, Tarih Biliminin Doğuşu*, İstanbul 1993; Süleyman Uludağ, *İbn Haldun*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993; Sâfi el- Husrî, *İbn Haldun Üzerine Araştırmalar*, (Çev. Süleyman Uludağ) Dergah Yayınları, İstanbul 2001; Safiye Erdoğan, *İbn Haldun’un Eğitim Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2002, Zaid Ahmad, *The Epistemology of İbn Haldun*, Routledge Curzon Taylor and Francis Group, London and New York 2003; Çeşitli yerli ve yabancı dergilerde İbn Haldun’u çeşitli yönlerden ele alan makaleler ve sunulan tebliğler. Ayrıca diğer bazı kaynaklar için, bkz. Abdülhak Adnan Adıvar, “İbn Haldun”, *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, C. 5, İstanbul 1950, s. 743. Sözü edilen bu çalışmaların dışında bir kısmı bu tezde de kullanılan çeşitli yerli ve yabancı dergilerde İbn Haldun’u ele alan makaleler ve sunulan tebliğler bulunmaktadır.

⁴ Nihat Keklik, *Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, Ankara 1996, s. 187-188.

⁵ Gazâlî, *İhyâu’Ulûmi’d-Dîn*, Çeviren: Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, C. 3, İstanbul, s. 10-11.

⁶ Ayhan Songar, *Çeşitleme*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 1981, s. 22.

İbn Haldun'un "nefis" kavramını daha çok insanın bilişsel, "kalp" kavramını da duyuşsal güçleri için, "ruh"u da "nefis" ile eş anlamlı olarak kullandığı söylenecek olsa da, o zaman zaman kalbi de nefis anlamında kullanmıştır.

İbn Haldun'a göre insan beden ve ruhtan meydana gelmiştir,⁷ beden ruhun isteği ile hareket eder ve onun iradesine göre tavır takınır.⁸ İnsanın bu iki yönü arasında süvari ile at, sultan ile halk arasındaki ilişkiye benzer bir ilişki vardır, buna göre gövde ve organları idare eden, denetleyen, koruyan ve işleten nefistir.⁹ Madde ve cevherden oluşan nefis (ruh)¹⁰ görülmez fakat eserleri bedende görülür, çünkü insan vücudu ve organları adeta onun ve kuvvetlerinin âleti gibidir.

İbn Haldun'a göre her şeyin bir maddesi ve bir sureti olduğu gibi, nefsin de maddesi ve sureti vardır; nefsin maddesi onun potansiyel haldeki gelişmemiş durumu, sureti ise gelişerek kâmil hale gelmiş durumudur ki, bu da idrak ve akıl erdirmenin bizzat kendisidir. O nefsin gelişmesini birkaç şekilde açıklar, birincisi, insanlarda ancak potansiyel olarak bulunan nefis-i nâtuka duyularla bilinen nesnelere tekrar tekrar idrak etmek ve yeni bilgiler edinmek suretiyle potansiyel durumdan çıkarak bilfiil var olduktan sonra delillerden onların işaret ettikleri anlamları idrake alışıarak bilfiil idrak ve sırf akıl şeklini alır. Bunun bir sonucu olarak nefis-i natika kemal derecesine ulaşarak ruhanî bir varlık olur.¹¹

İbn Haldun'un nefsin gelişmesini açıklamada kullandığı ikinci çerçeve, onun alt ve üstle olan bağlantısını göstermek suretiyle yaptığıdır: onun ifadesiyle diğer varlıklarda olduğu gibi nefsin de hem aşağı hem de yukarı yöne bağlantısı vardır. Nefsin aşağı yöne bağlantısı bedene birleşmesi ile olur ve o bu birleşme ile beden aracılığı ile düşünme yeteneği kazanır ve bu nefsi harekete getiren, idrak eden anlamında- nefis-i müdrike denir. Beşeriyetten sıyrılarak, kendi üstündeki ruhaniyete geçme istidadı ve kabiliyeti olan¹² nefsin yukarı yöne bağlantısı ise kendisine oranla daha yüksekte olan melekler âlemine birleşmesiyledir ve o bu bağlantı ile ilmî ve gaybî idrakler kazanır.¹³ Burada İbn Haldun'un varlıklar, kültürler ve devletler konusunda ileri sürdüğü gelişme teorisinin nefis için de söz konusu olduğu görülmektedir, nefiste de yukarıda sayılanlar da olduğu gibi bir gelişme eğilimi vardır, kendisinde mükemmellik gördüğü bir şeyle birleşmek üzere onunla uyuşmayı arzu eder.¹⁴ Nefsin gelişip kendini gerçekleştirmesi duyulardan kurtularak ruhanî âleme geçişi ile olur, bu da uyku, ölüm, şuhud hali ve vahiy ile gerçekleşir.¹⁵

⁷ M, C. II, s. 954, (517).

⁸ M, Ugan, C. III, s. 83-84.

⁹ M, Ugan, C. III, s. 83-84.

¹⁰ M, C. II, s. 772.

¹¹ M, Ugan, C. II, s. 438, C. I, s. 300-301, (106).

¹² M, C. I, s. 291, (99-100).

¹³ M, C. I, s. 286; Ugan, C. I, s. 231-233, (96).

¹⁴ M, C. II, s. 757, (425).

¹⁵ M, C. II, s. 772, 849, 852, (469).

Nefisin gelişmesiyle ilgili üçüncü çerçeve, “zevk teorisi”dir. Buna göre Allah nefiste (ruh, kalp) düşünme, idrak etme, bilgi edinme vb. güçler yaratmıştır ve nefis kendini gerçekleştirmek ister. Bedenî istekler kendi yaradılışının gerektirdiği şeyleri elde ettiği zaman zevk alırlar, örneğin gadabın tabiatında intikam alarak sükûn bulmak vardır, onun kemâl ve zevki bundandır. Şehvetin doğasında cinsi münasebetten ve yeme-içmeden zevk alma özelliği vardır. Allah her tabiatta mükemmelliğe doğru bir eğilim yarattığından hareket halinde olan her şey kendisi için yaratılan kemâli elde etmek için uğraşıp didinmektedir. Aklın tabiatında da fitratının gereği olan ilim ve marifeti tahsil etme isteği bulunduğundan düşüncüyü faaliyete geçirir ve en yüce kemâl olan yaratıcısını bilme arzusu duyar Bu konuların hepsinde fikir gücü analiz, sentez, birleştirme ve ayırıştırma işlemleri ile hizmetçilik görevi yapar.¹⁶

2. Yetenekler

İbn Haldun *bir şeyle ilgili istidat ve kabiliyete sahip olmak başka, bizzat o şeye kadir olmak başkadır*,¹⁷ diyerek “yetenek” ve “meleke”yi birbirinden ayırır. Yapılan bu ayırma göre, yetenek başarıma gücü, yatkınlık ve meleke de belli fiillerin çokça tekrar edilmesiyle meydana gelen köklü bir sıfattır.¹⁸ Yeteneklerin ortaya çıkmasında eğitim ve toplum önemli iki etkidir, ayrıca geçen zaman, yaşanılan süreç ve bu sürecin sahip olduğu şartlar da bunu hızlandırır veya yavaşlatır. Onun ifadesiyle *yetenek memed gibidir, sağıldıkça süt verir, terk ve ihmal edilince de zayıflar ve kurur*.¹⁹

Bugün yeteneklerin öğrenme ürünleri adı altında –Bloom ve arkadaşlarının taksonomileri- bilişsel, duyuşsal ve psikomotor olarak sınıflandırıldığı gibi İbn Haldun da insanların sahip oldukları yeteneklerin farklı türlerde ve derecelerde olduğunu belirtir.²⁰ Herhangi bir eğitim almadan birçok kimsenin yaradılışında musiki, vezin üzere şiir söyleme, ahenge göre dans etme vb. yetenekler vardır.²¹ İnsana verilen yeteneklerden biri de fikirdir, o bununla duyularla algılanan nesnelere suretlerini çıkarır, bunları zihinsel işlemlerden geçirerek bunlardan bir takım suretler daha soyutlar.²²

İnsana verilen bir başka yetenek “beyan”dır (iletişim kurmak). Bireyin zihnindeki düşüncüyü başkasına bildirmesi, açıklaması -iletişim- birinci aşamada söz ile ikinci aşama da ise kitap yazma ile olur ve zihinlerdeki bilgiler gelecek nesillere bu şekilde aktarılır.²³

¹⁶ İbn Haldun, *Şifâu's-Sâil li-Tehzibi'l-Mesail*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1977, s. 85, 115.

¹⁷ *M*, C. I, s. 299, (105).

¹⁸ *M*, C. II, s. 824, 1014.

¹⁹ *M*, C. II, s. 1040, (574-575).

²⁰ *M*, C. I, s. 306, (11).

²¹ *M*, C. II, s. 757, (425).

²² *M*, C. II, s. 766.

²³ *M*, C. II, s. 973.

3. Fizyolojik ve Psiko-Sosyal (Zaruri ve Kemâlî) İhtiyaçlar ve Güdüler

İbn Haldun'a göre insan âciz, eksik ve tamamlanmamış bir varlık olarak yaratılmış²⁴ olduğundan giderilmesi gereken ihtiyaçları vardır. Bu ihtiyaçları günümüz psikoloji kavramları ile fizyolojik ve psiko-sosyal ihtiyaçlar şeklinde ifade edebiliriz.

a) Fizyolojik İhtiyaçlar ve Güdüler

Karmaşık psikolojik sistem açlık, susuzluk gibi ihtiyaçların eksikliğinde organizmayı hazırlayan, harekete geçiren ve eksikliği gidererek organizmada denge durumunu sağlayan bir sisteme sahiptir ve bu psikolojik sistemin amacı vücudu belli bir denge durumunda tutmaktır. Homeostatik denge adı verilen bu sistem bir evdeki belli bir dereceye ayarlanmış ısıtma sistemine benzetilebilir, örneğin, termostatlı olan bu ısıtıcı sistem oda sıcaklığı ayarlanan sıcaklığın altına düştüğünde hemen devreye girerek istenilen sıcaklık seviyesini korur.²⁵ Homeostatik dengenin kurulabilmesi için eksikliği hissedilen, giderilmesi gereken ihtiyaçlara fizyolojik ihtiyaçlar ve bu ihtiyaçları gidermeye yönelik olan organizmadaki gerginlik durumuna, itici güce de fizyolojik güdüler denir.

İbn Haldun'da istekler genel olarak iki aşamada ele alınmıştır, birincisi zaruri (temel fizyolojik) ihtiyaçlar, diğeri de kemâlî (psiko-sosyal) ihtiyaçlardır. Temel fizyolojik ihtiyaçlar, genişleme ihtiyaçlarından ve kemâl derecesinden önce gelir, çünkü zaruret asıldır, kemâl mahiyetinde olan nesne zaruretten bir daldır ve ondan türemiştir.²⁶ *Fizyolojik ihtiyaçların önce ele alınmasının sebebi, geçim konusunun zorunlu ve tabii oluşundandır. İlim öğrenmek ise ya bir lüks işi (kemâlî) veya bir ihtiyaç meselesidir (hâcîdir) bu da fizyolojik ihtiyaçlardan sonra gelir.*²⁷ Bir bakıma bu sıralama²⁸ aynı zamanda Maslow'un temel fizyolojik ihtiyaçlardan sonra güvende olma, sevgi ve ait olma, saygı görme ve kendini gerçekleştirme ihtiyacı şeklinde sıralanan ihtiyaçlar hiyerarşisine de uygun düşmektedir.²⁹

Öyle görülüyor ki, İbn Haldun da Maslow gibi fizyolojik ihtiyaçlar giderilmeden daha üstlerde yer alan psiko-sosyal ihtiyaçlar ve güdülerin ortaya çıkmadığı görüşündedir. Örneğin Maslow açlık, susuzluk gibi ihtiyaçlar giderilmeden güvende olma, saygı görme ve kendini gerçekleştirme ihtiyaçlarının ortaya çıkmadığını belirtirken, İbn Haldun'a göre de kişi ancak zarurî olan ihtiyacını karşıladıktan sonra

²⁴ M, C. I, s. 233; C. 2, s. 954.

²⁵ Lyle E. Bourne, Jr. Bruce R. Ekstrand, *Psychology Its Principles and Meanings*, Fourth Edition, College Publishing, New York 1982, s. 231.

²⁶ M, Ugan, C. I, s. 307.

²⁷ M, C. I, s. 209, (41).

²⁸ M, C. I, s. 209.

²⁹ Bourne, Ekstrand, 1982, s. 246.

hayatta mükemmelliği ve genişliği arar,³⁰geçim derdine düştüklerinden dolayı Endülüs'te akli ilimler ortadan kalkmıştır.³¹

İnsan, hayatının bütün dönemlerinde kendisi için gıda ve nafaka olacak şeylere tabiatı gereği ihtiyaç duyar,³² ister zengin ister fakir olsun, herkes gıda maddelerini karşılamak zorundadır.³³ Yemek, içmek gibi temel fizyolojik güdülerin yanında yerleşme, korunma, savunma, barınma güdülerini³⁴ de vardır. Bu güdülerin gerisinde yer alan eksikliklerin, ihtiyaçların meşru bir şekilde giderilmesi gerekir.

b) Psiko-Sosyolojik İhtiyaçlar ve Güdüler

İbn Haldun'a göre fizyolojik ihtiyaçlar karşılanıp ekonomik düzey yükseldikçe daha üstteki ihtiyaçlar ortaya çıkar,³⁵ zorunlu ihtiyaçları elde etmedikçe insan mükemmel ve refaha ulaşamaz.³⁶ Nitekim şehirlerde yerleşik hayat gelişip, halk medenileşinceye kadar, insanlar yalnızca geçinmeleri için zorunlu olan şeyleri düşünür, çünkü ilim ve sanayi yaşamak için zorunlu olan nesnelere karşılandıktan sonra ihtiyaç duyulan bir şeydir. Bunlar uygarlığın bir sonucudur, yerleşik hayatın, medeniyetin gelişmesi ve genişlemesi oranında gelişirler.³⁷

İbn Haldun, benliğin savunulması ve başka kişiler ile iyi ilişkiler kurmayı sağlayan psiko-sosyolojik güdülerden daha çok bencillik özelliği taşıyanlar üzerinde durmuştur. Saldırganlık, zulmetmek, başkasına haksızlık etmek, ilahlaşmak, çıkarını korumak, zararlı olanları uzaklaştırmaya çalışmak, tek başına hükmetmek, başkalarının mallarına göz dikmek, tecavüz etmek ve başkan olmak gibi güdüler bunlardandır,³⁸ bunlar insan nefsinin huyundan ve karakterinden kaynaklanırlar.³⁹

Onun açıklamasına göre insan tabiatında saldırganlık, başkalarına zulmetmek, çıkarını korumak ve zararlı olanı kendinden uzaklaştırmanın⁴⁰ yanısıra ilahlaşma eğilimi da vardır. Bu köklü bencillik sebebiyle herhangi bir zorlama, yenme ve sataşma olmadan, bir insanın başka birinin kemal ve yükseklik yönünden kendisinden üstün olduğunu kabul etmesi ender görülür.⁴¹ Güçlü olma, başkalarını denetleme ve bağımsız olma güdüsü⁴² ile başkalarının malına göz dikme de insanın bencil güdülerinin arasında yer alır; ayrıca mülk konusunda tek başına hâkimiyeti elde tutma tutkusu insanların

³⁰ M, Ugan, C. I, s. 308.

³¹ M, Ugan, C. II, s. 448.

³² M, C. I, s. 693, (380).

³³ M, C. II, s. 719; Ugan, C. I, s. 100-101, (398).

³⁴ M, C. I, s. 209, (41).

³⁵ M, C. I, s. 324, (120-121).

³⁶ M, C. I, s. 326, (122).

³⁷ M, Ugan, C. II, s. 369.

³⁸ M, C. I, s. 417, (187).

³⁹ M, C. I, s. 215, 333; C. II, s. 665, 682, (43, 127, 368, 376).

⁴⁰ M, C. II, s. 673, (374).

⁴¹ M, C. II, s. 709, (392).

⁴² Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, 3. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992, s. 251.

ruhlarında tabîî bir şekilde doğuştan vardır,⁴³ insan nefsi tabiatı gereği üstün olmaya ve başkanlığa yeltenir.⁴⁴ İnsanlar bir toplum meydana getirdikleri zaman, zaruret onları ihtiyaçları gidermeye her birinin ihtiyaç duyduğu şeye el atmaya ve muhtaç olduğu şeyi diğer birinin elinden çekip almaya davet eder.⁴⁵ Onun ifadesiyle *genel olarak halk, özel olarak âdî kişiler ve alım-satım işiyle uğraşanlar (simsarlar), dolandırıcılar ve sahtekarlar kendilerinin dışında kalan kimselerin elinde ve avucunda bulunan mala göz dikmişlerdir. Bir fırsatını bulunca derhal o malın üzerine atılırlar, kanunların caydırıcılığı olmasa halkın malı güvende olmaz, yağmalanır gider.*⁴⁶ Yalnızca yukarıda sayılanlar değil, zaman zaman devleti yönetenler de başkalarının veya devletin mallarına göz dikerler.⁴⁷

Başka insanlar tarafından davranışları onaylanarak kabul edilme, onlar tarafından beğenilme ihtiyacı da İbn Haldun'un üzerinde durduğu psiko-sosyal ihtiyaçlardandır. Ona göre *insan nefsi övülmeyi sever, buna düşkündür. İster makam, ister servetten dolayı olsun, bütün insanlar dünya ve dünya sebepleri için yarış ve rekabet içinde bulunmaktadırlar. Çoğunlukla faziletlere rağbet etmezler. Fazilet sahiplerine ilgi göstermek ve haklarını teslim etmek için birbirleriyle yarışmazlar.*⁴⁸ (Maslow beş kategorilik ihtiyaçlar hiyerarşisinin dördüncü sırasında bu ihtiyaca yer vermiştir.)⁴⁹

İbn Haldun psiko-sosyal güdüler içinde insanı diğer insanlara olumlu anlamda yönelten bir güdü olarak yardımlaşmaya yer vermiştir, ona göre toplumsal bir varlık olan insan yardımlaşmadan yalnız başına yaşayamaz,⁵⁰ insanlarda dar ve sıkışık zamanlarda hıssım ve akrabasının yardımına koşma ve şefkat duygusu vardır.⁵¹ Yardımlaşma onun eğitim görüşünün sanki temel dinamiğidir, çünkü ancak yardımlaşma ile ihtiyaç fazlası ürün elde edilebilir, bu ihtiyaç fazlası gelir ilim, fen ve sanat öğrenimi için harcanır⁵² böylece eğitim-öğretim, bilim ve sanat ile ilgili faaliyetler arttıkça toplumun uygarlık düzeyi de artar.

4. İnsanın Öğrenmesi

Aristocu bir yaklaşıma sahip olan İbn Haldun idealizmdeki gibi insanın doğuştan bir takım bilgiler getirdiğini düşünmez, doğuştan getirilen ideler yoktur. O şöyle der;

⁴³ M, C. I, s. 176, 555, (17, 292).

⁴⁴ M, C. II, s. 684, (377).

⁴⁵ M, C. I, s. 427, (187).

⁴⁶ M, C. II, s. 720, (395).

⁴⁷ M, C. I, s. 174-175, (15-16).

⁴⁸ M, C. I, s. 538, (228).

⁴⁹ Bourne, Ekstrand, 1982, s. 246.

⁵⁰ M, Ugan, C. I, s. 100-101, 472; İbn Haldun, 1977, s. 98.

⁵¹ M, C. I, s. 334, (128).

⁵² M, C. II, s. 780-781; Ugan, C. II, s. 453, (434).

İnsan tabiatı itibarıyla cahildir, zira ilminde tereddüt vardır, diğer taraftan kazandığı bilgi ve sanat itibarıyla âlimdir, zira öğrenmek istediği şeyi, sınıt şartlara ve mantık kurallarına dayandırarak fikri ile elde etmiştir.⁵³ İnsanın tabiatı ve zatı, onun zatı itibarıyla bilgisiz ve ilim kazanma itibarıyla bilgili olduğunu bize göstermiştir.⁵⁴

Kalıtımla getirilenlerden daha çok sonradan yüklenenleri dikkate alan ve çevre etkisi üzerinde daha çok duran İbn Haldun'a göre, *insan alışkanlıklarının ürünüdür – oğludur-, onunla alışıp kaynaşmıştır, kendi tabiat ve mizacının ürünü değildir. Hayatta alışmış olduğu şeyler onun yaradılış ve tabiatı, onun için bir meleke ve alışkanlık olur. Bu alışkanlıklar insan için bir tabiat ve yaradılıştan gelen bir özellik gibi olur.⁵⁵*

İbn Haldun'un insanın öğrenmesi ile ilgili olarak kullandığı en önemli kavramlar "idrak, akıl-fikir, meleke, disiplin ve çevre"dir.

a) İdrak

İbn Haldun'da temelde iki çeşit idrak olduğu, birinci çeşidin duyular ikincinin de da akıl ile gerçekleştiği, fakat ikinci tür idrakin de kendi içinde farklı derecelere sahip olduğu görülür.⁵⁶ Beden ve ruhtan (nefis) oluşan⁵⁷ insanda cismanî ve ruhanî konuları idrak eden yalnızca ruhânî bölümdür, ⁵⁸ bunun (nefsin) idrak kuvvetinin görünen ve görünmeyen organları vardır.⁵⁹ Ancak nefis ruhanî idrake konu olan şeyleri zâtı ile aracısız olarak idrak ederken cismanî idrake konu olan şeyleri bedendeki dimağ ve duyu organları gibi âletler aracılığı ile idrak eder.⁶⁰

Nefsin idrak kuvvetinin görünen organları beş tane olan dış duyulardır ve bunlarla görünenler idrak edilir, görünmeyenler de iç duyulardır; bunlar müşterek his, muhayyile, vâhime, hafıza ve nefis-i nâtika (fikir)dır ve bunlarla da görünmeyenler (bâtınî olanlar) idrak edilir. Bir sıraya göre dizilen bu idrak kuvvetlerinin en altında görme, işitme gibi duyu organları, bunun üzerinde müşterek his bulunur. Bu algı gücü, duyularla ulaşılan görülmüş, işitilmiş, dokunulmuş vb. şeyleri tek halde idrak eden kuvvettir. Müşterek his kendisindeki idrakleri muhayyileye gönderdiğinde muhayyile bunları dışarıdaki maddelerinden ayırıp soyutlayarak bir şekil verir ve zihne imajlarını yerleştirir.⁶¹ Nefsin muhayyilenin üzerinde yer alan idrak kuvvetleri vâhime ve hafızadır, vâhime somut ve bireysel şeylerle ilgili anlamları idrak ederken hafıza da idrakler için depo görevini görür, daha sonra bütün bunlar fikir kuvvetine yükselir.⁶²

⁵³ M, C. II, s. 772, 775.

⁵⁴ M, C. II, s. 775.

⁵⁵ M, Ugan, C. I, s. 315.

⁵⁶ M, C. I, s. 287, 296-297, (97, 104).

⁵⁷ M, C. II, s. 954, (517).

⁵⁸ M, C. II, s. 954, (517); C. II, s. 867, (476).

⁵⁹ M, C. I, s. 287, (97).

⁶⁰ M, C. II, s. 954, (517); C. II, s. 867, (476).

⁶¹ M, C. I, s. 287, 296-297; C. II, s. 869, (97, 104.)

⁶² M, C. I, s. 287, 296-297, (97, 104).

İbn Haldun insanların bilgileri ile meleklerin bilgilerini karşılaştırdığı pasajda insanın sahih vicdan ile nefsinde üç bilgi âleminin varlığına şahit olduğunu söyler: Birincisi, duyularla bilgisine ulaşılan fizikî âlemdir; ikincisi, duyu âleminin üzerindeki nefis ve zihin âlemidir (âlem'ül-fıkr). Bu alan fikir aracılığı ile başka deyişle bu havass-ı bâtına denilen içteki duyular ve duyu idrakinin üstünde bulunan, nefsin ilim idrak etme araçları sayesinde bilinir. İnsanın hakkında bilgi sahibi olduğu üçüncü alan da varlığını içinde müşahede ettiği ve eserlerden çıkarsama yaptığı ruhanî âlemdir.⁶³

İbn Haldun'a göre insan nefisleri idrak bakımından üç derecede bulunurlar. Birincisi, sadece dış dünyayı bir başka deyişle beş duyu organı ile idrak edilen şeyleri bilen ve yaradılışı gereği ruhanî idrake, melekleşme seviyesine ulaşmaktan aciz olan nefistir. İkincisi, düşünce (fikir) ile ruhanî akıl ve bedendeki organlara muhtaç olmadan idrak etme haline yükselen velilerin ruhları ve nefisleridir. Üçüncüsü de nebilerin ruhlarıdır,⁶⁴ nebilerin idraki Allah katından vahiy ile meydana gelen melekî bir idrak iken nebi olmayanların idrâkleri ruhânîdir.⁶⁵

Ayrıca o idrakin kesinlik bakımından çeşitli derecelerde olduğunu belirtir: *İnsanın idraki iki çeşittir, bunlar yakîn, zan, şek ve vehim gibi çeşitli derecelerdeki ilimleri ve marifetleri idrak etmesi ve kendisinde meydana gelen ferah, hüznün, daralıp-genişleme, rıza, öfke, sabr, şükür vb. halleri idrak etmesidir. Şu halde ilmin delilden, ferah ve hüznün haz ve elem verici şeylerden kaynaklandığı gibi, bedende tasarruf eden ve düşünen bölüm (cüz-i akıl) de bir takım idraklerden, iradelerden ve hallerden kaynaklanır.*⁶⁶ Burada o cüzî akıl ile insanın hem kendini idrak ettiğini, hem de ilim yapabildiğini söyler. Aynı zamanda çeşitli derecelerdeki ilimleri ve marifetleri idrak ederken de, yakîn, şek, zan ve vehim gibi farklı bilgi derecelerine değinir.

İbn Haldun için insanın cisimleri duyular aracılığıyla, ruhsal olayları doğrudan iç gözlemlerle idrak ettiği konusunda bir problem söz konusu değildir. Ancak o fizik üstünün idraki konusunda ruhun idraklerinin sınırlı olduğu görüşünü savunur. Ona göre filozofların, ruhanî derecelerin en yükseği olan faal akla dayanılarak hissi idrak perdeleri açılıp ruhanîlerin ve gaybın keşf olduğunu söylemeleri doğru değildir.⁶⁷ O, filozofların faal akılla bağlantı kurularak bir çeşit duyu dışı bir idrak seviyesi kazandıkları şeklindeki kanaatlerinin yanlış olduğunu, Aristo ve arkadaşlarının bu bağlantı ve idrake ancak nefsin kendisinden ve yine kendisi için aracısız olarak meydana gelen idrakini kast ettiklerini ileri sürer.

İbn Haldun, aslında böyle bir idrakin belli şartlarda mümkün olabileceğini kabul eder. Ona göre duyüstü idrak ancak duyuların devreden çıkması durumunda mümkün olabilir.⁶⁸ Bu anlayış çerçevesinde duyular ruhun yükselmesine ve metafizik

⁶³ M, C. II, s. 770-771.

⁶⁴ M, C. I, s. 288-289; Ugan, C. I, s. 236-239, (97-98).

⁶⁵ M, C. I, s. 310.

⁶⁶ M, C. II, s. 850, (468).

⁶⁷ M, C. II, s. 955, (518).

⁶⁸ İbn Haldun, 1977, s. 41-42.

alanı idrak etmesine engeldir, ruh yükselme yeteneğine sahip olmasına rağmen, yorulan duyular buna engel olur.

Duyuların devreden çıktığı durumlardan biri uykudur,⁶⁹ uykuda duyuların duyuyüstü idraki engellemesi ortadan kalkar ve soğukluk ruha yardım eder⁷⁰ ve ruh maddi olan bağlardan çözümlenip idrakten ibaret olan zatına dönerek her şeyi idrak eder.⁷¹ Böylece rüya bir idrak aracı olur.

Duyuyüstü idrakin meydana geldiği başka bir durum ona göre ruhsal arınma veya mücahededir. Ruhun maddî boyutu duyularla bilgiye ulaşırken manevi boyutu levh'e dönmek suretiyle orada bulunan varlıklara ait suretlerin kendisine aksetmesini sağlar. Fakat duyular gibi beşerî özellikler ve bedene ait haller bu aksetme işine engel olduğundan bu engellerden kurtulma ve saflaşma suretiyle perde ortadan kalkmadan idrak en güzel şekilde gerçekleşmez.⁷² Ruhun sürekli gelişerek ilim halinden şuhud haline çıkması, his perdesinin açılmasına ve kendini gerçekleştirerek zatının hakikatini kavramasına sebep olur. İdrakin ta kendisi olan ve ruhun melekler âlemine yaklaşmasına sebep olan bu durum çoğunlukla mücahede sahibi olanlarda meydana gelir.⁷³ Ancak İbn Haldun'un bu şekilde ulaşılan bir bilginin değeri konusunda pek rahat olmadığı görülür. Ona göre ruhun cismanî kuvvetlerden ayrıldığı zaman kendisine has olan idraki daha güvenilir olmasına rağmen bu sınırlıdır, çünkü ruh idrak konusu şeylerin sadece bir sınıfını idrak edebilir ki, bunlar da insan ilminin kuşattığı varlıklardan ibarettir. Yoksa onun idraki tüm var olanları kapsayacak kadar genel değildir.⁷⁴ Ayrıca *ilâhî emirler insan idrâkinin üstündedir ve onun akıl ve düşünme dairesinden daha geniş olan bir dairedendir, aklın ve düşüncenin bir sınırı vardır, orada durup kendine ait olan alanın ötesine geçemediğinden Allah'ı ve sıfatlarını kuşatamaz.*⁷⁵

İbn Haldun adeta aklın alanının sınırlarını çizmekte ve kendisinden yaklaşık üç yüzyıl önce ve yine kendi yaşadığı topraklarda yaşayan İbn Rüşd'ün (1126-1198) akla tanıdığı sınırsız alanı daraltır gibi görünmektedir. İbn Rüşd, insanın aklını çalıştırıp, kullandığı oranda teorik hikmete yaklaşacağını, sebepler bilgisini elde eden aklın da ilahi bilgiye götüreceğini⁷⁶ söylerken İbn Haldun aklın ve düşüncenin bir sınırı olduğunu, onun ilahî bilgiye götürmek bir yana ilahî bilgiye ulaşmak için yok edilmesi gerektiğini ileri sürer. Aslında o ilahî bilgiye ulaşmak için beynin güçlerinin öldürülmesi gerektiğini söylerken, aklı sınıflandırdığı bir başka görüşünde ise aklın en

⁶⁹ M, C. II, s. 953, (516).

⁷⁰ M, Ugan, C. I, s. 255-257.

⁷¹ M, Ugan, C. II, s. 561-563.

⁷² İbn Haldun, 1977, s. 110-111.

⁷³ M, C. II, s. 852.

⁷⁴ M, C. II, s. 955, (518).

⁷⁵ M, C. II, s. 823, (460).

⁷⁶ Numan Yusuf Aruç, *İbn Rüşd'ün Eğitim Felsefesi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2004, s. 53.

üst derecesi olan nazârî aklın madde ve gayb âlemindeki görünen ve görünmeyen varlıkların tasavvurunu edinmesini sağladığını da söyler.⁷⁷

Uyku ve tasavvufta şühud haline yükselmekten başka duyu dışı idrakin gerçekleştiği diğer iki durum ölüm veya bir nebinin vahiy halidir. Bu durumlarda ruh insana has idraklerden sıyrılıp meleklerle has idraklere yükselir ve sonuçta o bu tavır içinde dilediği herhangi bir idraki elde eder.⁷⁸ Bir yoruma göre bu ayrıcalıklı anlarda ruh gerçeğin aydımlık bir görüntüsüne ve ancak bir atom zamanında mümkün olabilecek olan hızlı bir toplu bakışa sahiptir. "Ruh, bu görüntüleri elde eder, çünkü o beden ve algılarla tamamlanmış manevi bir özdür. Demek ki onun özü ancak intellect olabilir."⁷⁹

İbn Haldun bu çeşit ruh idraklerinin, onun bedende iken sahip olduğu idraklerden daha yüce olduğunu,⁸⁰ bunlara duyularla olan idraklerden daha fazla güvenilebileceğini söyler.⁸¹ O ruhun idraklerinin daha yüce ve daha güvenilir olduğunu ifade eder ve gerekçe olarak da ruhun idraklerinin zaman içinde unutulmamasını⁸² gösterir.

b) Akıl-Fikir

İbn Haldun'da insan ile ilgili, önemli sayılabilecek bir başka kavram da "fikir"dir (akıl, nefs-i nâtıka), o akıl sözü yerine daha çok fikir kavramını kullanmayı tercih etmiştir, onun fikir kavramını aklın bir ürünü değil, sanki akıl ile eş anlamda, bir yetenek olarak kullandığı söylenebilir.

İbn Haldun fikri, insanları hayvanlardan ayıran ve üstün kılan bir yetenek,⁸³ insanların geçimini sağlayabilmeleri için kendilerine verilmiş olan bir güç, ilim ve sanatları idrak eden bir araç⁸⁴ olarak tanımlar. Allah hayvanlardan her birine kendilerini savunmaları için bir organ verirken insana da fikir ve el vermiştir. El, düşüncenin hizmeti ve desteği ile sanatlar için hazırlanmış ve yaratılmış bir organ,⁸⁵ fikir ise, insanın kendini gerçekleştirmesine yarayan, onu diğer hayvanlardan ve canlılardan ayıran ve üstün kılan bir güçtür.⁸⁶ El ve kafa, beden-ruh bütünlüğünün iki temel organıdır.⁸⁷

⁷⁷ M, C. II, 775.

⁷⁸ M, C. II, s. 849.

⁷⁹ J. F. A. ve F. Clement, "Bir Bilinçsizlik Teorisini İbn Haldun", *İslâmi Araştırmalar*, Çeviren: İsmail Doğan, 5, 1987, s. 111.

⁸⁰ M, C. II, s. 849.

⁸¹ İbn Haldun, 1977, s. 110-111.

⁸² M, C. II, s. 868.

⁸³ M, C. I, s. 214, (42).

⁸⁴ M, C. II, s. 886, (490).

⁸⁵ M, C. I, s. 214, (42).

⁸⁶ M, C. II, s. 766.

⁸⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Eğitim Felsefesi*, Ülken Yayınları, İstanbul 2001, s. 308.

İbn Haldun'a göre, fikir gerçeği kavramanın doğal aracıdır⁸⁸ ve doğru hüküm vermek onun ile mümkündür.⁸⁹ Fikir, somut makullere bakıp, varlığı olduğu gibi kavramak istediği zaman, bu kavramanın doğru ve gerçeğe uygun olarak gerçekleşmesi için kesin bilgi ifade eden aklî delile dayanarak, zihnin bu somut kavramlarının bazısını diğerine katması ve kıyaslaması, diğer bazılarını da birbirinden uzaklaştırması gerekir. Bu süreç mantık kurallarına göre işlemelidir.⁹⁰

İbn Haldun, insanlarda ancak potansiyel olarak bulunan nefis-i nâtikanın (akıl, fikir) duyularla bilinen nesnelere tekrar tekrar idrak etmek ve yeni bilgiler edinmek suretiyle potansiyel durumdan çıkarak bilfiil var olduktan sonra delillerden onların işaret ettikleri anlamları idrake alıştırarak bilfiil idrak ve sırf akıl şeklini aldığı düşünür. Bunun bir sonucu olarak nefis-i nâtika kemâl derecesine ulaşarak ruhanî bir varlık olur.⁹¹ Buna göre nefsin en alt derecesinin insanda potansiyel olarak var olma, en üst derecesinin de nefis-i nâtika olduğu söylenebilir.

Ona göre, orta beyinde bulunan çukurdaki kuvvet sayesinde nefse ait olarak var olan bir fiil ve hareketten ibaret olan fikir, ruhsal hayatın temel dinamiği ve düzenleyicisi görevini yerine getirir. Onun ifadesiyle *fikir, bazen insan davranışlarının bir düzen içinde meydana gelmesinin, bazen de istenilene yönelme suretiyle önceden zihinde var olmayan bir ilmin meydana gelmesinin kaynağı ve başlangıç noktasıdır.*⁹²

Fikrin işlevleri hakkında bilgi veren İbn Haldun'a göre, bu işlevlerden birincisi, algılananlar arasında sebep-sonuç ilişkisi kurmaktır. Duyular tarafından idrâk olunan şeyler birbirinden kopuk ve birbirine bağlı olmadığından, bunların birbirine bağlanması sadece fikirle olur.⁹³ Fikrin ikinci işlevi duyularla algılanan nesnelere imajlarını (suretlerini) çıkartmak ve bunları zihinsel işlemlerden geçirerek bunlardan bir takım imajlar soyutlamaktır. *O halde fikir, duyuların ötesindeki söz konusu suretler üzerinde tasarrufla bulunmaktadır; analiz ve sentez yolu ile zihnin onlarda faaliyette bulunmasıdır.*⁹⁴

İbn Haldun'a göre, fizikî ve biyolojik gelişmeden sonra temyiz çağında meydana gelen fikir, insan hayatında belli bir gelişim seyri gösterir ve belli dönemlerde farklı işlevler kazanır. Temyizden önce, insan herhangi bir bilgiye sahip olmadığından hayvanlardan sayılmakta, yaratılış itibarıyla kaynağı olan nutfe, kan pıhtısı ve et parçası hükmünde bulunmaktadır. Öğretimin başlangıç yaşı olarak kabul edilen temyiz çağından önce birey sadece alıcı durumundadır, hiçbir bilgiye sahip değildir. Bu çağdan itibaren Allah'ın kendisine verdiği duyu organları ve fikirden ibaret olan kalp yoluyla

⁸⁸ M, C. II, s. 983, (536).

⁸⁹ M, C. I, s. 981, (535).

⁹⁰ M, C. II, s. 950-951, (514).

⁹¹ M, Ugan, C. II, s. 438.

⁹² M, C. II, s. 981, (534-535).

⁹³ M, C. II, s. 768.

⁹⁴ M, C. II, s. 766.

bilgi edinmeye başlar ve böylece kazandığı ilimle onun insanî zâtı, varlığı itibariyle kemâle ulaşır.⁹⁵

İbn Haldun İslâm felsefe çevresinde kullanılan şemalara uyarak fikri çeşitli derecelere ayırır ve her birine farklı işlevler yükler. *Deneylerle kazanılan "tecrübî akıl" fiillerin meydana gelmesine temel olan "temyizî akıl"dan sonra gelir. "Nazarî akıl" da bu iki aşamadan sonradır.*⁹⁶ *Temyizî akıl insanın fiillerini muntazam bir şekilde meydana getirmesini; tecrübî akıl, insanın görüşlere, faydalı ve zararlı işlere ait bilgiyi hem cinsinden almasını; nazarî akıl da insanın (madde ve gayb âlemindeki) görünen ve görünmeyen varlıkların tasavvurunu edinmesini sağlar.*⁹⁷

İbn Haldun filozofların zihnin işleyişi ve bilginin edinilmesi konusundaki görüşlerine de yer verir. Filozoflara göre, hak ile bâtili ayırt eden, somut varlıklardan belli anlamları soyutlayan fikir önce maddî ve duyularla ulaşılan varlıkları algılar ve tıpkı bir mührün balçık veya mum üzerine resmettiği tüm nakışlar gibi şekillerini soyutlar. Duyular ile ulaşılan (duyulur) varlıklardan soyutlanan bu somut kavramlara "ilk makuller" adı verilir. Şayet zihinde başka kavramlar (ilk makuller) varsa zihin bunları karşılaştırıp, ortak noktalarını bulur, farklı olanları ayırıştırarak daha genel kavramlara ulaşır. Ve bu işlem bu şekilde devam ederek sonuçta artık yeni anlamlar çıkarılamayacak olan genel ve basit anlam ve kavramlara dayanır. Yüksek cinsler olan soyut anlam ve kavramlara, kendilerinden bilgilerin toplanabilmesi için birbirleri ile birleşmelerinden dolayı ikinci makuller ismi verilir. İkinci makuller birinci makullere dayanılarak elde edilir ve onlardan sonra geldiği için daha yüksek kavramlardır.⁹⁸

İbn Haldun mantık biliminden alınan başka bir kavram şeması içinde bu düşüncenin işleyişini veya akıl derecelerini açıklamaya çalışmıştır: O filozofların birinci makullerin dış varlıklara uygunluğu iddiasını kabul ettiğini belirtir. Ona göre, *zihnin işleyişi çoğunlukla hayalî suretlerle somut varlıklara uygun olan birinci makullerden olur da ikinci derecede soyutlanan ikinci makullerden olmaz. Bu takdirde (zihnen verilen) hüküm, gözle görülür (mahsusât) ve duyularla algılanan şeyler derecesinde kesin olur. Çünkü kendilerindeki uyum kemâl derecede bulunduğundan birinci makuller uygunluk haline daha yakın bulunur.*⁹⁹

*İlimleri ve sanatları idrak eden bir araç olan fikrin işleyişi, ya türleri bir bütün oluşturacak şekilde bir araya toplayıp, zihinde dışarıdaki varlıklara karşılık gelen bir şekil (kavram) oluşturarak somut ve belirli şeylerin içeriğini bilmek veya bir şeye diğer bir şeyle hükmetmek şeklinde olur, bu da tasdikten ibarettir.*¹⁰⁰

Yine onun açıklamasına göre; *fikrin birinci derecesi, insanın kendi dışındakileri ve onlardaki düzeni aklen kavramak ve kendi dışındaki objelerin önce imajlarını çıkartmak, sonra da onlarla ilgili kavramlar oluşturmaktır, bunun çoğunluğu*

⁹⁵ M, C. II, s. 775.

⁹⁶ M, C. II, s. 770.

⁹⁷ M, C. II, s. 775.

⁹⁸ M, C. II, s. 950, (514).

⁹⁹ M, C. II, s. 952-953, (516).

¹⁰⁰ M, C. II, s. 886, (490).

tasavvurattır. Fikrin bu derecesi, insanın faydalar sağlamasına, geçimini yoluna koymasına ve zararlardan korunmasına temel oluşturan “temyizi akıl”dır. Fikrin ikinci derecesi, insanın toplumsal ilişkilerini sürdürmesini sağlamak ve görgü kurallarını kazandırmaktır ve bunun da çoğunluğu tasdikattır. “Tecrübi akıl” (pratik zekâ) denen fikrin bu derecesi kendisinden beklenen fayda tam olarak gerçekleşinceye kadar yavaş yavaş meydana gelir. Fikrin üçüncü derecesi de, duyuyla algılamının ötesinde olan, pratik ile bir ilgisi bulunmayan bir amaç hakkında ilim veya zan meydana getiren fikirdir. Bu da belli şartlara göre belli bir düzenle düzenlenen tasavvurat ve tasdikattır. Böylece kavram oluşturularak ve hüküm çıkartarak kendi cinsinden olan başka bir bilgiyi, sonra farklı bir şekilde düzenleme ve birleştirme ile ayrı bir bilgiyi ve aynı şekilde diğer bir bilgiyi meydana getirir –bilgiden bilgi üretir-. Bu işlem ile ulaşılan son amaç, türleri ayırt edici özellikleri ve sebepleri ile birlikte varlığı olduğu gibi kavramaktır ve böylece fikir, kendi gerçekliği konusunda kemale erer ve “akl-ı mahz, nefs-i müdrike” haline gelir. İnsanın gerçekliğinin anlamı da budur.¹⁰¹

Bütün bunlardan çıkan sonuca göre, hayalde canlandırma, analiz ve sentezi içeren fikrin birinci derecesi olan “temyizi akıl” bireyin dünyayı anlamasına yardımcı olur, hayvanlar bu yetenekten yoksun oldukları için insanlardan aşağı durumdadırlar. O burada eylem ile düşünceyi birbirinden ayırır,¹⁰² işin başı düşüncenin sonu, düşüncenin sonu da işin başıdır. İnsan bir işe girişeceği zaman önce düşünür, düşünmeyi bitirdikten sonra insan o işleri aşama aşama yapar.¹⁰³

c) Meleke

Öğrenme ürünleri bugün bilgi, beceri ve tutum olarak sınıflandırılmaktadır. İslâm literatüründe “meleke” kavramı her üç ürün türünde öğrenmenin ileri düzeyini veya iyice öğrenmişlik durumunu ifade etmek üzere kullanılmıştır. İbn Haldun da geleneğe uyararak tekrarlar kazanılan öğrenme ürünleri için aynı kavramı kullanır. Ona göre bilişsel anlamda meleke anlama ve ezberden başka bir şeydir.¹⁰⁴ Bu meleke bir ilmin ilkelerini ve kurallarını iyice bilmeyi, konularını ve ayrıntılarının çıkarılış tarzını kavramayı ve daha üst zihinsel işlemleri gerektirir.

Kalıcı bir öğrenmenin gerçekleşmesini sağlayan öğrenme aktivitelerinden birisi tekrarlardır. Onun ifadesiyle meleke (habit) belli bir fiilin gerçekleştirilmesinden ve arka arkaya tekrarlanmasından meydana gelen (ruhta) kökleşmiş bir sıfattır,¹⁰⁵ bir fiil önce meydana gelir ve böylece o fiilden zata ait (şöyle böyle) bir sıfat ortaya çıkar, sonra o fiil tekrar edilince, bu sıfat haline dönüşür, fakat bu köklü olmayan sıfattır.

¹⁰¹ M, C. II, s. 766-767.

¹⁰² Aliah Schleifer, “İbn Khaldun’s Theories of Perception, Logic And Knowledge”, *The Islamic Quarterly*, A Review of Islamic Culture, XXXIV, 1, First Quarter, The Islamic Cultural Centre, 1990, s. 95.

¹⁰³ M, C. II, s. 767, 768.

¹⁰⁴ M, C. II, s. 776, (430).

¹⁰⁵ M, C. II, s. 722, 1014.

Daha sonra tekrarlar artınca o hal meleke, yani köklü bir sıfat haline gelir¹⁰⁶ ve tutuma dönüşür.¹⁰⁷

İbn Haldun insanın tekrarlarla ruhta kökleşmiş bir sıfat haline gelen meleke¹⁰⁸ler ile şekillendiğini vurgular. Bir başka ifade ile insan kalıtım yoluyla getirdiklerinden çok eğitim-öğretim ile şekillenir. *İnsan kendi tabiat ve mizacının ürünü değil, alışkanlıklarının oğludur, hayatta alışmış olduğu şeyler onun için bir meleke, bir tabiat ve yaradılıştan gelen bir özellik gibi bir şey olur.*¹⁰⁹

*Alışkanlık da ancak tekrar tekrar uzun süre bir işe devamla tabiat halini alır, zaman ve asırlar içinde yerleşir. Bir maddenin belirli bir şekilde boyandıktan sonra bu boyanın giderilmesinin zorlaştığı gibi âdet ve alışkanlıkların da giderilmesi kolay değildir.*¹¹⁰

Melekenin oluşabilmesi için öğrenme-öğretim gereklidir ve bundan dolayı meleke öğrenme-öğretimin bir ürünü ve sonucu olarak değerlendirilebilir. Ayrıca onun meleke ile yetenek arasında bir bağ olduğunu düşündüğü de görülür. "Yetenek meme gibidir, sağıldıkça süt verir, terk ve ihmal edilince de azalır ve kurur,"¹¹¹ derken bir melekenin kazanılabilmesi için bir canlının belli bir alanda yetenek denilen başarıma gücüne sahip olmasını gerekli görür. Örneğin dil melekесinin kazanılabilmesi için dil yeteneğine sahip olmak gibi.

İbn Haldun'un eğitimde kalıtımın etkisini kabul etmekle birlikte bir toplum bilimci olarak daha çok çevre etkisi üzerinde durduğu görülmektedir. Ona göre *bir melekenin kendisi o melekenin büyüyüp gelişmesine esas oluşturan hal ve şartların iyi veya kötü nitelikte oluşuna bağlıdır. Cinsi itibariyle yüksek seviyede olan bir belagat melekesi ancak o cinsten yüksek seviyedeki ifadelerin ezberlenmesiyle kazanılır.*¹¹²

İbn Haldun yerleşmiş melekelerin sonradan başka melekelerin kazanılmasını zorlaştırdığına dair bir görüş ileri sürer ve bu görüşünü örneklerle destekleyerek açıklar. Ona göre nefse ilk yerleşen melekeler yani ilk öğrenilenler ve edinilen alışkanlıklar daha kalıcıdır ve sonraki öğrenilenler için engel oluşturur. Bir melekenin yerleşmesi beyinde ikinci melekenin kabul edilmesini güçleştirir, ikinci meleke kazanılsa bile eksik olur.¹¹³ *Bir sanat ve beceri sahibi olmak öbür sanatları elde etmeyi zorlaştırır. Onun cümleleriyle;*

"Mahir bir terzi artık marangoz olamaz. Kazanılan melekeler insanı belli bir yönde düşünmeye zorlar."¹¹⁴ İlk fıtratı üzere bulunan nefis kendisine verilenleri kabule hazırdır, öğretilen iyilik veya kötülük onun tabiatı haline gelir. Bu iyilik veya kötülükte

¹⁰⁶ M, C. II, s. 1014, (554).

¹⁰⁷ M, C. II, s. 824, (461).

¹⁰⁸ M, C. II, s. 722, 1014.

¹⁰⁹ M, C. II, s. 700; Ugan, C. I, s. 315, (384).

¹¹⁰ M, Ugan, C. II, s. 371-372.

¹¹¹ M, C. II, s. 1040, (575).

¹¹² M, C. II, s. 1044, (578).

¹¹³ M, C. II, s. 728; Ugan, C. III, s. 225, (405).

¹¹⁴ İbn Haldun, 1977, s. 41.

hangisi daha önce nefse gelir ve yerleşirse, nefis diğerinden o ölçüde uzaklaşır, onu kazanması o derece güçleşir. Fazilet sahibi bir kişinin nefsinde önce hayırlı ve iyi huylar yerleştiği için nefsinde hayır işleme melekesi meydana gelmiştir ve o kişi artık şerden ve kötülükten uzaklaşır, kötülüğün yolu onun için zorlaşmış olur.”¹¹⁵ Örneğin, “iman melekesi gönüllere yerleşince, tıpkı diğer melekelerde olduğu gibi artık ona muhalefet etmek nefis için güç olur, çünkü yerleşmiş melekeler huy haline gelir.”¹¹⁶ Bir hadiste belirtildiği gibi “Zâni, zina ederken, mümin olduğu halde zina etmez.”¹¹⁷

İbn Haldun özellikle psikomotor öğrenmelerde bu durumun daha net olarak görüldüğünü ifade eder ve örnekler verir. Bu ifadeler onun temel eğitimin önemini kavramış olduğuna da bir işaret olarak kabul edilebilir.

Boş ve işlenmemiş bir halde bulunan tabiatlarda melekelerin tam olarak meydana gelmeleri daha rahat ve daha kolaydır, şayet bu tabiata daha önce başka bir meleke yerleşmişse, bu meleke karşılaştığı (yeni) madde konusunda tabiatla çekişir ve onun süratle kabul edilmesini engeller. Bunun sonucunda bir çatışma ortaya çıkar ve ikinci melekelerin tam olarak yerleşmesi imkânsızlaşır, mutlak olarak bütün sanat ve teknik ile ilgili olan melekeler için bu geçerlidir. Daha önce Farsçayı öğrenmiş olan Arap olmayan birisi Arapça melekesine hâkim olamaz, bu konuda her zaman geri durumda bulunur. Lisanlar ve lügatlar sanatlara benzerler. Sanatlar ve onlara has olan melekeler üst üste (ve yan yana) bulunmazlar. Önce bir sanatta iyi bir meleke kazanan bir kimsenin, diğerinde de iyi bir seviye kazanması ve mükemmel bir şekilde ona hâkim olması az görülür.¹¹⁸ Bir sanat ve beceri sahibi olmak; öbür sanatları elde etmeyi zorlaştırır. Mahir bir terzi artık mâhir bir marangoz olamaz. Kazanılan melekeler insanı belli bir yönde düşünmeye zorlar.¹¹⁹

İbn Haldun’un önceki melekelerin sonradan meleke edinmeye engel oluşturacağı görüşünün dil öğretimi için de geçerli olduğu tartışılabilir, dil öğretiminde önce öğrenilenler sonraki öğrenmeler için bir transfer temeli oluşturabilir. Örneğin bir yabancı dilin bilinmesi, dil öğretiminin mantığının, ilkelerinin kavranması, iki dilin gramer açısından benzer olması vb. sebeplerle ikinci dilin öğrenilmesini kolaylaştırabilir. Bugün kabul edildiği üzere bilişsel, duyuşsal ve psiko-motor alandaki herhangi bir öğrenme faaliyeti bu alanlarla ilgili yetenekleri geliştirdiğinden, kuvvetlendirdiğinden, bu durumda öğrenmenin etkisi bir alandan başka bir alana geçer, bir transfer gerçekleşir. Öğrenilenlerin alan, içerik ve yöntem bakımından benzerlik oranı, ayrıca öğrenenin zekâ seviyesi transfer oranına etki eder.¹²⁰ Herhangi bir konuda belirli ödev veya beceriler öğrenildiğinde bunlar yeni durumlara uygulanabilir, kullanılabilen bilgi ve beceri boyutunun genişliği yeni tecrübelerin anlaşılmasında ve

¹¹⁵ M, C. I, s. 326-327, (123).

¹¹⁶ M, C. II, s. 825, (462).

¹¹⁷ M, C. II, s. 825, (462).

¹¹⁸ M, C. II, s. 1031, (568-569).

¹¹⁹ İbn Haldun, 1977, s. 40-41.

¹²⁰ Vedide Baha Pars, Hüsnü Cırlı, Mithat Enç, Turhan Oğuzkan, *Eğitim Psikolojisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1960, s. 212-217.

zor problemlerin çözülmesinde kolaylık sağlar ve böyle kişiler bilişsel süreçleri çeşitli durumlara uygulayabildiklerinden dolayı zeki (intelligent) olarak kabul edilirler.¹²¹

d) Disiplin

İbn Haldun'un eğitim felsefesinde insan öğrenmesi ile ilgili olan bir diğer önemli kavram "disiplin"tir.

Öğrenmenin gerçekleşme sürecinde olumlu veya olumsuz pekiştireçlerin dışında kullanılan bir başka yol da cezadır. Ceza da birincisi, davranışın arkasından olumsuz bir uyarıcının doğrudan verilmesi (çocuğun dövülmesi), ikincisi de, ortamda bulunan olumlu bir uyarıcının ortamdaki çekilmesi (çocuktan sevgiyi esirgeme) olmak üzere iki türdür.¹²² İbn Haldun hem çocuk eğitiminde hem de ülke yönetiminde cezanın veya kişiliği baskı altına almanın olumsuz etkileri üzerinde durur ve o dönemde bu konu ile ilgili olarak söyledikleri günümüz modern eğitimi açısından da hala önemini ve değerini koruyan bilgilerdir.

İbn Haldun'a göre öğrenciyi sert davranmak iyi bir usul değildir,¹²³ çünkü *insana şefkat ve merhametle davranılmazsa, eziyet edilir, cezalandırılırsa korku ve zillet içinde kalır,*¹²⁴ *şiddet ve baskıdan dolayı özgüvenini kaybeder ve silik kişilikli olur.*¹²⁵ Ayrıca *yalancılık ve hile yoluna saparak cezadan kurtulmak ister, bunun sonucunda da kötü huylar kazanır, basiret ve ahlâkı bozulur, bütün bunların yanında da kendisine zulmedenlere şiddetle karşılık verebilir.*¹²⁶ Yönetimde de bu böyledir, *şiddetli muamele ve zulümlerde bulunulunca teba kuvvet ve şecaatini tamamen kaybeder, katlanılan eza ve zulümlere karşı koymaktan ümit kesilince zelil ve hakir olur. Bundan dolayı çöllerin bir köşesine çekilerek yaşamakta olan göçebelerin, hâkim ve valilerin şiddetli muameleleri altında yaşayanlardan daha kahraman oldukları görülür.*¹²⁷ Naturalistlerden J. J. Rousseau da bağımsız ve daha özgür olarak yetişen çocukların, durmadan baskı altında tutarak daha iyi yetiştirdiklerini zanneden halkların çocuklarından daha duyarlı ve daha güçlü olduğunu vurgular.¹²⁸

İbn Haldun'da değişik yerlerde bu konuya değinirken öğrenciyi sert davranmanın, şefkat ve merhameti esirgemenin olumsuz sonuçları üzerinde durmaktadır. Ona göre,

¹²¹ Bourne & Ekstrand, 1982, s. 181.

¹²² Münire Erden, Yasemin Akman, *Gelişim ve Öğrenme*, 10. Baskı, Arkadaş Yayınevi, Ankara 2001, s. 143.

¹²³ İbn Haldun, 1977, s. 40-41.

¹²⁴ M, Ugan, C. I, s. 475-476.

¹²⁵ M, Ugan, C. I, s. 316-318.

¹²⁶ M, Ugan, C. I, s. 475-476.

¹²⁷ M, Ugan, C. I, s. 316-318.

¹²⁸ J. J. Rousseau, *Emile Ya Da Çocuk Eğitimi Üzerine*, Çeviren: Mehmet Baştürk & Yavuz Kızılçim, Babil Yayınları, Erzurum 2000, s. 52-53.

“Öğrenciye sert davranmak iyi bir usul değildir,¹²⁹ şiddet kötü melekedendir olduğundan öğrenciye sert davranılması onlara zarar verir. Baskı altında tutulan bireyin ruhî yeteneklerinin gelişmesi ve genişlemesi engellenirken girişim ve hamle gücü, hevesi yok olur, böylece birey tembelleğe sürüklenir. Sonuçta sayılan bu olumsuz özellikleri huy haline getiren tembelleşen nefis faziletleri ve iyi huyları kazanma halinden uzaklaşarak yeteneklerini en üst noktasına kadar gerçekleştiremez ve esfel-i sefiline döner.”¹³⁰

Burada İbn Haldun’un “sert davranmak”, “bireyin baskı altında tutulması” gibi ifadelerle tanımladığı disiplin şekli yapıcı bir disiplin değil, aksine yeteneklerin, özgüvenin ve yaratıcılığın gelişme ve genişlemesini engelleyen yıkıcı bir disiplindir. Aslında eğitim-öğretimde amaç, özgüveni tam, kendini belirleyebilen ve ifade edebilen, özgür ve yaratıcı bireyler yetiştirmek olmalıdır, bu da bireyin düşünceleri, duyguları ve davranışlarının başkaları tarafından dikte ettirilmemesi, hayatının başkaları tarafından şekillendirilmemesi, rasyonelliğe ve hür iradesi ile kendini ve seçimlerini belirlemeye yöreklendirilmesiyle mümkün olur.

İbn Haldun sert ve cezacı tutumun diğer kötü sonuçlarına da işaret etmiştir. Ona göre,

“Şefkat ve merhametle davranılmama, eziyet etme ve cezalandırma sonucu insan korku ve zillet içinde kalır, korkunca da yalancılığa ve riyaya sığınıp hile yoluna saparak cezalardan kurtulmak ister. Bütün bunların sonucunda da kötü huylar kazanan, basiret ve ahlâkı bozulan birey kendilerine zulmedenlere şiddetle karşılık verebilir.”¹³¹

“Yeteneklerin ve kişiliğin gelişimini baskı altına alan bir eğitim-öğretimde küçük yaşlardan beri öğretmen ve üstatların terbiyesinde ilim, hüner, sanat ve din ilimleri öğrenen ve onların terbiyelerinde yetişenlerin kahramanlıklarının ve atılganlıklarının eksildiği görülür, bu süreçteki kuralların ve bunların hâkimiyetinin baskısı ve sıkıntısı bu öğrencilerin metanetinden çok şey eksiltir. Bunlar neredeyse, kendilerine yöneltilen saldırılara karşı bile hiçbir şekilde kendilerini savunamazlar.”¹³²

İbn Haldun baskıcı ve cezacı eğitimin bu kişisel kötü sonuçları yanında sosyal yansımalarına da işaret etmektedir. Ona göre, baskıcı bir eğitim ve öğretim sonucu ortaya çıkan bu olumsuz özellikler toplumsal ve siyasî hayatta da gözlenebilir. Örneğin, çöllerin bir köşesine çekilerek yaşayan göçebelerin, hâkim ve valilerin şiddetli muameleleri altında yaşayanlardan daha kahraman oldukları görülür.¹³³ Bunun nedeni, bedevilerin sultandan, kanunlardan, eğitim ve öğretimden uzak kalmış olmalarından dolayı güven duygularının zarar görmemesidir.¹³⁴ İbn Haldun’un bu görüşü natüralistlerin ve yeni eğitim anlayışının öncülerinden olan Rousseau’nun görüşleri ile örtüşmektedir. Rousseau baskı altına alınan, kundaklanan bebeğin bedeni sakat, çarpık

¹²⁹ İbn Haldun, 1977, s. 40-41.

¹³⁰ M, C. II, s. 989-990, (540).

¹³¹ M, Ugan, C. I, s. 475-476.

¹³² M, C. I, s. 332; Ugan, C. I, s. 318, (126).

¹³³ M, Ugan, C. I, s. 316-318.

¹³⁴ M, C. I, s. 673, (333).

ve orantısız olacağı gibi, gelişmek isteyen ruhun da baskı altına alınıp engellenmesi halinde sürekli olarak gücünü tüketen gereksiz bir çaba harcayacağını¹³⁵ belirtirken, İbn Haldun da doğal ortamda yaşayan bedevilerin özgüvenlerinin zarar görmediğini söylemektedir. Her ikisinde de baskı altında olma yeteneklerin ve kişiliğin gelişimine zarar vermektedir.

Hâkim ve valilerin şiddetli muameleleri altında yaşayan hadarilerin dayanıklılık, direnç ve kahramanlıklarını yitirmeleri, bu yerleşim bölgelerinde uygulanan hükümlerin cezaya ve şiddete dayanmasındandır. Bu tür hükümler şiddet ve cezaya başvuru olarak uygulanmaya kalkışılınca, bu durumla karşı karşıya kalan birey kendisini savunamaz durumda kalır ve aşağılık duygusuna kapılır. Eğitim-öğretimde de bu durumdaki söz konusu zillet hissi şüphesiz bireyin metanetindeki gücü ve etkiyi kırar.¹³⁶

Fakat yönetim yumuşak ve adil olursa hüküm, kararlar, engeller ve yasaklar zora ve baskıya dayanmazsa, halk güven içinde yaşar ve kendilerine güven onların doğal hali olur,¹³⁷ bu güven ortamında halkın emel ve arzuları açılır, toplumsal kalkınma için neşe içinde çalışırlar, böylece umran daha da bollaşmış ve nüfus çoğalmış olur.¹³⁸

İbn Haldun eğitim-öğretim, toplumsal ve siyasi hayat için geçerli olan yıkıcı disiplin ile ilgili söylediklerinin kültürler arası ilişkilerde de etkili olduğuna dikkat çeker. Ona göre bir millet yenilgiye uğrayıp başka bir milletin egemenliği altına girerse ruhlarına miskinlik çöker, emelleri azalır, nesillerin çoğalması eksilir ve bayındırlık hareketleri zayıflar.¹³⁹ Hor görülen ve başkalarına boyun eğmek zorunda kalan milletlerin birbirlerine yardım etme duyguları da körelir ve hamiyetlerinin keskinlik ve şiddetleri söner.¹⁴⁰ İbn Haldun bunun yanında zulüm ve şiddete boyun eğen milletlerin özgüven eksikliğinden dolayı hiçbir zaman devlet kuramayacaklarını da ileri sürer.¹⁴¹ O buna örnek olarak İsrailoğullarını gösterir, İsrailoğulları yüzyıllar boyunca firavunların ve Kıptilerin kahır ve zulümleri altında yaşayarak horlanmaya alıştıklarından kendilerini koruma ve memleketlerine sahip olma isteklerini yitirmişlerdir.¹⁴²

Bütün bunlardan yıkıcı disiplinin insani duyguları azalttığı, körelttiği veya yok ettiği ve baskı altında olanların kendilerini gerçekleştiremeyeceği anlaşılır.

e) Çevre

İnsanlarda görülen farklılıkların kalıttan mı, yoksa çevre veya eğitimden mi kaynaklandığı konusunda İbn Haldun kalıttan gelen etkileri göz ardı etmemesine

¹³⁵ Rousseau, 2000, s. 28.

¹³⁶ M, C. I, s. 331-332, (126).

¹³⁷ M, C. I, s. 331, (125-126).

¹³⁸ M, C. I, s. 569, (301).

¹³⁹ M, C. I, s. 362; Ugan, C. I, s. 376-377, (148).

¹⁴⁰ M, Ugan, C. I, s. 357-358.

¹⁴¹ M, Ugan, C. I, s. 361-362.

¹⁴² M, Ugan, C. I, s. 359.

rağmen, daha çok çevre etkilerine önem verir. Ona göre aslında yetenekler itibariyle insanlar farklı kalıtsal yapılara veya kuvvelere sahiptirler, *nefisler sınıf sınıftır ve her sınıfın kendine has bir takım özellikleri vardır. "Kökleri, yetişmeleri ve üremeleri itibariyle insanlar madenlere benzerler, maden ocağındaki cevherler gibi özellikleri değişiktir."*¹⁴³ Her sınıf insana öbür sınıfta bulunmayan bir özellik verilmiştir,¹⁴⁴ derken yaratılıştan gelen bu farklılıklara işaret eder. Ancak kalıtsal olan bu özellikler sonradan çevre içinde kuvveden fiile geçerler. Aşağıdaki alıntılarda bu konu dile getirilmiştir:

Sınıflardan her birine ait olan bu özellikler o sınıfın fıtratı ve yaratılışı haline dönüşmüştür,¹⁴⁵ her ne kadar nefis yaratılış itibariyle bir (tür) ise de, o idraklerdeki kuvvet ve zayıflık açısından bireylerde farklılıklar göstermektedir. Bu farklılığın tek sebebi, ona dışardan gelip kendisinin niteliği haline gelen idrakler, melekeler ve renklerdir. İşte bu sayede nefsin varlığı tamamîyet kazanarak, sureti kuvveden fiile çıkar.¹⁴⁶

O çevre etkisiyle meydana gelen farklılığı açıklarken doğuştan benzer özelliklere sahip olanların aynı çevrelerde olmadıkları ve değişik eğitim etkilerine maruz kaldıkları için farklı hale geldiklerini söyler:

"Doğuştan ve esas itibariyle aralarında herhangi bir fark olmayan insanlar sadece (sonradan) edindikleri (iyi) huylar, kazandıkları erdemler ve terk ettikleri kötülükler sebebi ile birbirinden faziletli ve üstün olurlar,¹⁴⁷ İnsanlar arasındaki farklılık, öğretim yoluyla kazanılan melekelerden ileri gelmektedir, bazılarının zannettikleri gibi bu farklılık insan hakikatinin (ruhların) farklılığından ileri gelmez."¹⁴⁸

"Her ne kadar nefis yaratılış itibariyle bir (tür) ise de o idraklerdeki kuvvet ve zaaf itibariyle bireylerde farklılıklar göstermektedir. Bu farklılığın tek sebebi, ona dışarıdan gelip kendisinin keyfiyeti biçimine giren idrâkler, melekeler ve renklerdir. İşte bu sayede nefsin varlığı tamamîyet kazanarak, sureti kuvveden fiile çıkar."¹⁴⁹

İbn Haldun'a göre davranışın kalitesi ile bilgi birikimi ve eğitim arasında bir ilişki vardır, bir kimse kalıtsal olarak iyi bir cevhere sahip olsa da bunun gelişmesinin sağlanmadığı durumlarda davranışın kalitesi yüksek olmaz. *İnsanların faaliyetleri bilgileriyle sınırlıdır, bilgileri de faaliyetleri ile.¹⁵⁰ Avamdan mutedil ve akl-ı selim sahibi bir kimse fikren aşağı seviyelerde olup kıyas ve istidlalleri alışkanlık haline getirmediğinden, belli bir hükmü diğer şeylere taşıyamaz. Çoğunlukla düşüncesi duyularla algılanan maddelerden ayrılmaz ve zihni itibari ile de bu çeşit maddeleri*

¹⁴³ M, C. I, s. 341, (134).

¹⁴⁴ M, C. II, s. 899, (497).

¹⁴⁵ M, C. II, s. 899, (497).

¹⁴⁶ M, C. II, s. 1044

¹⁴⁷ M, C. II, s. 671, (373).

¹⁴⁸ M, C. I, s. 304.

¹⁴⁹ M, C. II, s. 1044, (578).

¹⁵⁰ M, C. II, s. 767-768.

aşmaz. Tıpkı dalgalı bir denizde karadan ayrılmayan bir yüzücü gibi. İşte bundan dolayı avamdan akl-ı selim sahibi birisi siyaset konusundaki görüşünden emin olur.¹⁵¹

İbn Haldun insanın kalıtım ile getirdiklerinin çevre ile geliştirilebileceğini düşünse de ona göre bunun tersi olan durumlarda vardır, yeteneklerin gelişmesine imkân veren şehir şartlarında yaşamalarına rağmen bazı kimselerin zihinsel kapasitelerinin dar olması buna örnek olarak gösterilebilir. Ona göre, bunun sebebi bu kişilerin basit işlerle uğraşmalarıdır, şehirlerdeki akıllı zayıf olan kişilerden birçoğu para kazanmak için defîne ve hazîne arayarak kazanç sahibi olmak isterler. Aklın kıt olmasına ilaveten, çoğunlukla onları buna (defineciliğe) sevk eden şey ticaret, çiftçilik ve sanat gibi yollardan geçimlerini sağlamaktan aciz olmalarıdır.¹⁵²

B. İBN HALDUN'UN EĞİTİM FELSEFESİNDE EĞİTİM AMAÇLARI

Amaç, yetiştirilecek insanda bulunması uygun görülen ve eğitim yoluyla planlanmış ve düzenlenmiş yaşantılar sayesinde kazanması kararlaştırılan, davranış değişikliği veya davranış olarak ifade edilmeye elverişli olan istendik özelliklerdir.¹⁵³

Akl sahibi kişilerin işlerinin mutlaka bir amaca yönelik¹⁵⁴ olduğunu ileri süren İbn Haldun için amaç önemlidir ve onun eğitim amaçları ile ilgili olduğu düşünülen eğitim görüşü daha çok zihinsel güçlerin gelişimi ile ilgilidir.

1. Bilişsel Amaçlar

Bilişsel amaçlardan kastedilen kısaca iyi yetişmiş bir insanın sahip olması istenilen zihinsel ürünler ve süreçlerdir.

İbn Haldun'un eğitim felsefesinde zihinsel genel amaç olarak; bilgi sahibi olmak, cahillikten sakınmak, bilgi kazanmada gözleme ve araştırmaya dayanmak, düşünce yeteneğini geliştirmek, olayları sebep-sonuç ilişkileri içinde anlamak ve yorumlamak ve olayları açıklarken rasyonel bir tutuma sahip olmak gibi zihinsel ürün ve süreçlerin yer aldığı söylenebilir.

İbn Haldun İslâm ilim ve felsefe dünyasında daha çok meşşâî gelenek içinde işlenip geliştirilen bir öğrenme şemasını kullanmıştır. Buna göre öğrenmeyi mümkün kılan araçlar müdrike/algı melekeleri, dış dünyayı tanıtan duyu organları ve bunlar aracılığıyla alınan izlenimleri değerlendiren ortak duyu (hiss-i müsterek), hayal gücü (musavvire), müfekkire (nefs-i natıka, akıl), vâhime ve hafıza gibi iç duylardır. Dış duyların geliştirilmesinin yanında, iç duyları¹⁵⁵ da geliştirmek İbn Haldun'un eğitim felsefesinden çıkartılabilecek birinci eğitim amacıdır. Çünkü bu duylarla ulaşılan fizikî âlemin ötesindeki nefis ve zihin âlemi (âlem'ül-fikr) hakkında havass-ı bâtna denilen içteki duylar ile bilgi edinildiğinden¹⁵⁶ dolayı gereklidir.

¹⁵¹ M, C. II, s. 993, (542-543).

¹⁵² M, C. II, s. 700-702, (384-385).

¹⁵³ Selahattin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme*, Ankara 1979, s. 24-25.

¹⁵⁴ M, C. II, 704, (387).

¹⁵⁵ M, C. I, s. 287, 296-297; C. II, s. 869, (97, 104).

¹⁵⁶ M, C. II, s. 770-771.

Ayrıca ona göre davranışların kalitesi bir bakıma düşünme yeteneğinin ne kadar gelişmiş olmasıyla ilgilidir. Aklın bir fonksiyonu olan yapıcı (âmil) güç, diğer fonksiyonu olan bilici (âlim) gücün kontrolü altında olması halinde başarılı şekilde çalışır. *İnsanların faaliyetleri bilgileriyle bilgileri de faaliyetleri ile sınırlıdır, onun için işin başı düşüncenin sonu, düşüncenin sonu da işin başı*¹⁵⁷ olduğundan davranış ile düşünce ve bilgi arasında bir ilişki bulunur, bu nedenle de düşünme yeteneğinin geliştirilmesi de ikinci önemli eğitim amacıdır.

İbn Haldun bilginin değeri konusunda birinci makuller dediği somut varlıklarla ilgili algıların, daha üst seviyede üretilen soyut ikinci makullerden daha güvenilir ve hatadan uzak¹⁵⁸ olduğunu ileri sürerken günümüz bilim anlayışına yaklaşır. Bu anlayış aynı zamanda onun eğitimden nasıl bir zihinsel amaç beklediğine de işaret etmektedir. O, insanın esas ayırıcı özelliği olarak onun akıl veya fikir sahibi oluşuna vurgu yaparken aynı zamanda bu yeteneğin geliştirilmesini önemli bir eğitim amacı olarak görür.

İbn Haldun'a göre beden ve ruhtan oluşan insan¹⁵⁹ düşünebilme yeteneği (fikir) ile diğer canlılardan ayrılır ve üstün olur.¹⁶⁰ Düşünme yeteneğini geliştirmek için de öncelikle dış dünyaya ait bilginin girdisini sağlayan duyuların sağlıklı çalışması, duyu verileri ile beyin arasındaki bağlantının doğru kurulması ve bilgiyi üreten zihinsel işlemlerin mümkün olduğunca hatadan uzak bir şekilde yapılması gerekir. Bunun gerekçesi de şu şekilde açıklanabilir, insanın zihinsel güçlerinin ve yaşamının kaynağı olan ruhun (nefis) hem aşağı hem de yukarı yöne bağlantısı vardır. Nefsin aşağı yöne bağlantısı bedene birleşmesi ile, bu birleşmede nefis duyular ile idrake alışır, bu idraklerden varlığa ait imajları ve genel anlamları çıkartarak gelişir, bu işlemler tekrarlandıkça¹⁶² nefis bilfiil bilen akıl durumuna gelir ve düşünme yeteneği kazanır.¹⁶³ Nefsin yukarı yöne bağlantısı da melekler âlemine birleşmesiyle olur, duyulardan kurtularak gerçekleşen bu birleşmede nefis ilmî ve gaybî idrakler kazanır.¹⁶⁴ Nefsin bedene bağlantısı aracılığıyla kendini gerçekleştirme sürecinin amacı olan fikir hakikati idrak etmenin doğal aracıdır¹⁶⁵ ve bununla ilimler meydana gelir.¹⁶⁶

İbn Haldun'un vurguladığı bir başka zihinsel amaç, takip ettiğini belirttiği bilimsel yöntemle ilgili açıklamalarında kendini gösterir. O özellikle tarih ve toplum araştırmalarında bilimsel araştırma yöntemini takip etmeyi tavsiye etmiştir. Eski tarih yazıcılığını yöntem bakımından eleştirmiş ve biraz da ögünçle kendisinin o güne kadar uygulanmamış özgün bir ilim ve yöntem ortaya koyduğunu ileri sürmüştür.

¹⁵⁷ M, C. II, 767-768.

¹⁵⁸ M, C. II, 952-953, (516).

¹⁵⁹ M, C. II, s. 954, (517).

¹⁶⁰ M, C. I, s. 214, (42).

¹⁶¹ M, C. I, 286, (96).

¹⁶² M, C. I, 300-301; C. II, 772, (106).

¹⁶³ M, C. I, 286, (96).

¹⁶⁴ M, C. I, 286, (96).

¹⁶⁵ M, C. II, s. 983, (536).

¹⁶⁶ M, C. II, s. 971.

İbn Haldun bazı tarih yazarlarını eleştirirken onların araştırma ve inceleme konusunda yaptıkları metodik hatalara, özellikle gözlem ve araştırmaya önem vermediklerine ve sebeblik ilkesine uymadıklarına işaret eder. Bazı tarihçiler tarihsel bağlamı bilmediklerinden, sorgulayan bir zihinsel duruşa sahip olmadıklarından, akıl yeteneğini gerektiği şekilde kullanamadıklarından ve olayları abarttuklarından dolayı birtakım yanlışlara düşmüşlerdir.¹⁶⁷ Oysa, *suyun suya benzemesinden daha çok geçmiş geleceğe benzer ve bunun tersi de böyledir.*¹⁶⁸ Geçmiş ile günün karşılaştırılması basiretin önündeki gaflet perdesini kaldırıp, anlamayı, kavramayı kolaylaştırdığından¹⁶⁹ dün ile yaşanan an karşılaştırılarak¹⁷⁰ olaylardaki sebep-sonuç ilişkisi kurulmalıdır.¹⁷¹

Zihnin olayların oluş sebeplerini ve düzenini inceleyip, düşünmesi ve araştırması¹⁷² onun yaradılışı gereğidir.¹⁷³ Ona göre basiretli ve eleştirel bir zihnin ölçütü, inceleme ve araştırmadır,¹⁷⁴ garip görülen, alışık olunmayan bir şey işitildiğinde, onun hemen inkâr edilmeden aslının araştırılması ve temelini düşünülmesi gerekir, olaylar mümkün olabilirlik, imkân ile imkânsızlık açısından incelenmeli, aklen mümkün olup olamayacağı değerlendirilmeli,¹⁷⁵ fikir ve akıl işletilerek, derin düşünülerek davranılmalıdır.¹⁷⁶

Bu anlayış bilimsel anlamda rasyonel bir tutumu ifade eder. Rasyonellik düşüncüyü tutarlı, makul ve doğru nedenlere bağlamaktır, rasyonel bir davranış da açıklanabilir haklı gerekçeleri olan bir davranıştır, irrasyonelitede böyle haklı gerekçe bulunmaz.¹⁷⁷ Onun *haberlerin en güzel şekilde asılsız olanlarının doğrusundan tam olarak ayıklanması için onlar üzerinde düşünülmesi, bunların doğru kanunlarla değerlendirilmesi gerekir,*¹⁷⁸ vb. sözleri rasyonellikle ilgili görülebilir. Kendisi bir haberi aktarırken onun tutarlı, akla yatkın ve doğru temellendirmesini de yaparak yanlış bilgilendirmekten kaçınmaya özen gösterir.¹⁷⁹

Yukarıda sayılanlara ilaveten doğru ve açık tedbirler alma, en doğru delilleri ve sonuçları kullanma,¹⁸⁰ önceden hazırlık yapma, anlama, bilgilenme,¹⁸¹ orta yolu takip

¹⁶⁷ M, C. I, s. 404-405, (177-178).

¹⁶⁸ M, C. I, s. 166, (10).

¹⁶⁹ M, Ugan, C. I, s. 10.

¹⁷⁰ M, C. I, s. 174; Ugan, C. I, s. 8-9, (15).

¹⁷¹ M, Ugan, C. I, s. 9.

¹⁷² M, C. I, s. 169; Ugan, C. I, s. 5, (11).

¹⁷³ M, C. II, s. 730, (406-407).

¹⁷⁴ M, C. I, s. 183, (23).

¹⁷⁵ M, C. I, s. 140; Ugan, C. I, s. 459, (182).

¹⁷⁶ M, Ugan, C. I, s. 637.

¹⁷⁷ R G Woods, R St C Barrow, *An Introduction to Philosophy of Education*, Methuen and Co Ltd, London 1975, s. 85.

¹⁷⁸ M, C. I, s. 172, (13-14).

¹⁷⁹ M, C. I, s. 430, (195).

¹⁸⁰ M, C. I, s. 497; Ugan, C. I, s. 638, (248).

¹⁸¹ M, C. I, s. 497, (248).

Ayrıca ona göre davranışların kalitesi bir bakıma düşünme yeteneğinin ne kadar gelişmiş olmasıyla ilgilidir. Aklın bir fonksiyonu olan yapıcı (âmil) güç, diğer fonksiyonu olan bilici (âlim) gücün kontrolü altında olması halinde başarılı şekilde çalışır. *İnsanların faaliyetleri bilgileriyle bilgileri de faaliyetleri ile sınırlıdır, onun için işin başı düşüncenin sonu, düşüncenin sonu da işin başı*¹⁵⁷ olduğundan davranış ile düşünce ve bilgi arasında bir ilişki bulunur, bu nedenle de düşünme yeteneğinin geliştirilmesi de ikinci önemli eğitim amacıdır.

İbn Haldun bilginin değeri konusunda birinci makuller dediği somut varlıklarla ilgili algıların, daha üst seviyede üretilen soyut ikinci makullerden daha güvenilir ve hatadan uzak¹⁵⁸ olduğunu ileri sürerken günümüz bilim anlayışına yaklaşıyor. Bu anlayış aynı zamanda onun eğitimden nasıl bir zihinsel amaç beklediğine de işaret etmektedir. O, insanın esas ayırıcı özelliği olarak onun akıl veya fikir sahibi oluşuna vurgu yaparken aynı zamanda bu yeteneğin geliştirilmesini önemli bir eğitim amacı olarak görür.

İbn Haldun'a göre beden ve ruhtan oluşan insan¹⁵⁹ düşünebilme yeteneği (fikir) ile diğer canlılardan ayrılır ve üstün olur.¹⁶⁰ Düşünme yeteneğini geliştirmek için de öncelikle dış dünyaya ait bilginin girdisini sağlayan duyuların sağlıklı çalışması, duyu verileri ile beyin arasındaki bağlantının doğru kurulması ve bilgiyi üreten zihinsel işlemlerin mümkün olduğunca hatadan uzak bir şekilde yapılması gerekir. Bunun gerekçesi de şu şekilde açıklanabilir, insanın zihinsel güçlerinin ve yaşamının kaynağı olan ruhun (nefis) hem aşağı hem de yukarı yöne bağlantısı vardır. Nefsin aşağı yöne bağlantısı bedene birleşmesiyledir,¹⁶¹ bu birleşmede nefis duyular ile idrake alışı, bu idraklerden varlığa ait imajları ve genel anlamları çıkartarak gelişir, bu işlemler tekrarlandıkça¹⁶² nefis bilfiil bilen akıl durumuna gelir ve düşünme yeteneği kazanır.¹⁶³ Nefsin yukarı yöne bağlantısı da melekler âlemine birleşmesiyle olur, duyulardan kurtularak gerçekleşen bu birleşmede nefis ilmî ve gaybî idrakler kazanır.¹⁶⁴ Nefsin bedene bağlantısı aracılığıyla kendini gerçekleştirme sürecinin amacı olan fikir hakikati idrak etmenin doğal aracıdır¹⁶⁵ ve bununla ilimler meydana gelir.¹⁶⁶

İbn Haldun'un vurguladığı bir başka zihinsel amaç, takip ettiğini belirttiği bilimsel yöntemle ilgili açıklamalarında kendini gösterir. O özellikle tarih ve toplum araştırmalarında bilimsel araştırma yöntemini takip etmeyi tavsiye etmiştir. Eski tarih yazıcılığını yöntem bakımından eleştirmiş ve biraz da ögünçle kendisinin o güne kadar uygulanmamış özgün bir ilim ve yöntem ortaya koyduğunu ileri sürmüştür.

¹⁵⁷ M, C. II, 767-768.

¹⁵⁸ M, C. II, 952-953, (516).

¹⁵⁹ M, C. II, s. 954, (517).

¹⁶⁰ M, C. I, s. 214, (42).

¹⁶¹ M, C. I, 286, (96).

¹⁶² M, C. I, 300-301; C. II, 772, (106).

¹⁶³ M, C. I, 286, (96).

¹⁶⁴ M, C. I, 286, (96).

¹⁶⁵ M, C. II, s. 983, (536).

¹⁶⁶ M, C. II, s. 971.

İbn Haldun bazı tarih yazarlarını eleştirirken onların araştırma ve inceleme konusunda yaptıkları metodik hatalara, özellikle gözlem ve araştırmaya önem vermediklerine ve sebeplilik ilkesine uymadıklarına işaret eder. Bazı tarihçiler tarihsel bağlamı bilmediklerinden, sorgulayan bir zihinsel duruşa sahip olmadıklarından, akıl yeteneğini gerektiği şekilde kullanamadıklarından ve olayları abarttıklarından dolayı birtakım yanlışlara düşmüşlerdir.¹⁶⁷ Oysa, *suyun suya benzemesinden daha çok geçmiş geleceğe benzer ve bunun tersi de böyledir.*¹⁶⁸ Geçmiş ile günün karşılaştırılması basiretin önündeki gaflet perdesini kaldırıp, anlamayı, kavramayı kolaylaştırdığından¹⁶⁹ dün ile yaşanan an karşılaştırılarak¹⁷⁰ olaylardaki sebep-sonuç ilişkisi kurulmalıdır.¹⁷¹

Zihnin olayların oluş sebeplerini ve düzenini inceleyip, düşünmesi ve araştırması¹⁷² onun yaradılışı gereğidir.¹⁷³ Ona göre basiretli ve eleştirel bir zihnin ölçütü, inceleme ve araştırmadır,¹⁷⁴ garip görülen, alışık olunmayan bir şey işitildiğinde, onun hemen inkâr edilmeden aslının araştırılması ve temelinin düşünülmesi gerekir, olaylar mümkün olabilirlik, imkân ile imkânsızlık açısından incelenmeli, aklen mümkün olup olamayacağı değerlendirilmeli,¹⁷⁵ fikir ve akıl işletilerek, derin düşünülerek davranılmalıdır.¹⁷⁶

Bu anlayış bilimsel anlamda rasyonel bir tutumu ifade eder. Rasyonellik düşüncüyü tutarlı, makul ve doğru nedenlere bağlamaktır, rasyonel bir davranış da açıklanabilir haklı gerekçeleri olan bir davranıştır, irrasyonelitede böyle haklı gerekçe bulunmaz.¹⁷⁷ Onun *haberlerin en güzel şekilde asılsız olanlarının doğrusundan tam olarak ayıklanması için onlar üzerinde düşünülmesi, bunların doğru kanunlarla değerlendirilmesi gerekir,*¹⁷⁸ vb. sözleri rasyonellikle ilgili görülebilir. Kendisi bir haberi aktarıırken onun tutarlı, akla yatkın ve doğru temellendirmesini de yaparak yanlış bilgilendirmekten kaçınmaya özen gösterir.¹⁷⁹

Yukarıda sayılanlara ilaveten doğru ve açık tedbirler alma, en doğru delilleri ve sonuçları kullanma,¹⁸⁰ önceden hazırlık yapma, anlama, bilgilenme,¹⁸¹ orta yolu takip

¹⁶⁷ M, C. I, s. 404-405, (177-178).

¹⁶⁸ M, C. I, s. 166, (10).

¹⁶⁹ M, Ugan, C. I, s. 10.

¹⁷⁰ M, C. I, s. 174; Ugan, C. I, s. 8-9, (15).

¹⁷¹ M, Ugan, C. I, s. 9.

¹⁷² M, C. I, s. 169; Ugan, C. I, s. 5, (11).

¹⁷³ M, C. II, s. 730, (406-407).

¹⁷⁴ M, C. I, s. 183, (23).

¹⁷⁵ M, C. I, s. 140; Ugan, C. I, s. 459, (182).

¹⁷⁶ M, Ugan, C. I, s. 637.

¹⁷⁷ R G Woods, R St C Barrow, *An Introduction to Philosophy of Education*, Methuen and Co Ltd, London 1975, s. 85.

¹⁷⁸ M, C. I, s. 172, (13-14).

¹⁷⁹ M, C. I, s. 430, (195).

¹⁸⁰ M, C. I, s. 497; Ugan, C. I, s. 638, (248).

¹⁸¹ M, C. I, s. 497, (248).

etme,¹⁸² ölçülü ve dengeli bir yol tutma ve nefis muhasebesi yapma¹⁸³ da onun eğitim görüşünden ortaya çıkartılabilecek olan bilişsel amaçlardandır. Kendi kendisinin objesi olma bakımından eşsiz bir varlık olan insan¹⁸⁴ özeleştirici de denilen nefis muhasebesi yaparken bilincini kendine katlayarak kendini gözden geçirir, bu başka hiçbir varlıkta bulunmayan, yalnızca insana has olan bir özelliktir ki kavrama, analiz, sentez ve değerlendirme gibi bilişsel yetenekleri gerektirir.

2. Duyuşsal Amaçlar

İbn Haldun'un duyuşsal nitelikler konusunda daha çok İslâm temel kaynaklarına dayalı olarak oluşan pratik ahlâk ilmi kavramlarını kullandığı söylenebilir.

İbn Haldun'un eğitim felsefesindeki temel duyuşsal amaç, diğer erdemleri de kapsayan en genel kavram olan "güzel ahlâk"tır. Ona göre güzel ahlâk ruhun kemale ermesine yardımcı olurken kötü ahlâk engel ve köstek olur. Güzel ve yararlı işler devamlı tekrar edilirse kemâli gerçekleştiren hayır duygusu kökleşir, bedene hâkim olur ve böylece dünya mutluluğu da sağlanır. Ancak kötü davranışlar ruhta yerleştikçe kemâli gerçekleştiren hayır duygusunun ruhtan çıkması kolaylaşır ve sonuçta büyük mutsuzluğa ulaşılır,¹⁸⁵ güzel ahlâkın bireye kazandırılması ile onun mutlu olmasına da yardımcı olunur.

İbn Haldun eserlerinde çeşitli vesilelerle ahlâkın içeriğini oluşturan ikincil kavramlara da yer vermiştir. Bunlar iyi bir Müslümanın özellikler listesini oluşturmaktadır. Muhasebe ve murakabe kavramları bugün duyuşsal zekâ olarak adlandırılan duyuşsal iki özelliği karşılar. Bunlardan biri *özeleştirici*dir, onun ifadesi ile iç dünyanın gözetilmesidir.¹⁸⁶ Birey kendi kendini eleştirirken başkalarının eleştirisine de açık olmalıdır, bu onun bilimsel bir tutuma sahip olduğunun bir göstergesidir.¹⁸⁷ Diğer *özdenetim*dir, kısaca özdenetim; azim, sebat ve kendi kendini harekete geçirebilme gibi kişinin kendine dönük ve duyarlılık, empati, vb. gibi başkalarına yönelik yetenekleri içeren duyuşsal zekanın hareket ettirici gücü, motoru olarak kabul edilebilir. İbn Haldun iyi bir Müslümanı, kendini ilgilendirmeyen şeyleri terk eden kimse¹⁸⁸ olarak tanımlayan hadisi iyi insanın özelliklerinden biri olan özdenetimin bir görünüşü olarak değerlendirir.

İbn Haldun'un eserlerinde güzel ahlâkın tutuma dönüşen ve eğitimin duyuşsal amaçlarını oluşturan listede yer alan diğer bazı nitelikler şunlardır:

¹⁸² M, Ugan, C. I, s. 638.

¹⁸³ M, C. I, s. 169, (11).

¹⁸⁴ James C. Livingston, *Anatomy of the Sacred An Introduction to Religion*, Macmillan Publishing Company, New York 1989, s. 8 -9.

¹⁸⁵ İbn Haldun, 1977, s. 104-105.

¹⁸⁶ a. g. e., s. 96.

¹⁸⁷ M, Ugan, C. I, s. 14.

¹⁸⁸ M, C. II, s. 905, (503).

Yumuşak davranma, içtenlik, vefa, adaletli olma, sıkıntılara katlanma, israftan ve lüks hayatın kötü sonuçlarından sakınma,¹⁸⁹ iffetli, insafli olma, sır saklama, hakkı olan ölçüyü aşmamak ve insafli olmak,¹⁹⁰ Allah'a şükretme, doğru ve yardımsever olma, çokça iyilik yapma, iyi niyetli olmak, insanları zan altında bırakmamak, şefkatle davranmak, zayıflara yardım etme, akrabaları ziyaret etme, cömertlik, başkalarının sıkıntılarını paylaşma, hiddetten, şiddetten, hafiflikten, telaşa düşmekten, aceleci olmaktan, kibir ve gururdan sakınma, ihmalci ve gevşek olmama, yalan ve iftirdan dili koruma, havâilikten ve haksızlıktan sakınma, hurs ve oburluktan uzak durma, kötüllüğü ve kötüyü desteklememek.¹⁹¹

İbn Haldun'un ortaya çıkartılan eğitim görüşünden tespit edilen duyuşsal amaçlar incelendiğinde bunların ahlâkî gelişim dönemlerini inceleyen Kohlberg'in de geleneksel ve gelenek ötesi dönemlerinin özellikleri ile örtüştüğü görülür.¹⁹² Buna göre duyuşsal yönden amaçlananın kısaca, içinde bulunduğu şartları dikkate alarak değerlendiren ve kendi otonom değerler sistemini kurup başkalarını da dikkate alan bir tutuma sahip olan birey yetiştirmek olduğu söylenebilir.

DEĞERLENDİRME

İnsanın beden ve ruhtan oluşan bir yapıya sahip olduğunu kabul eden İbn Haldun'un, birçok konuda olduğu gibi, bu konuda da Aristo çizgisinde olduğu görülür. Metafizik sisteminde dualizmin temellerini atan, gerçekliğin birbiriyle ilişkili fakat birbirlerinden ayrı iki temel unsurdan oluştuğunu kabul eden Aristoteles'e göre de varlık madde ve formdan oluşurken, insan da beden ve ruh veya zihinden oluşur.¹⁹³

İbn Haldun duyuların önemine dikkat çeker ve onların geliştirilmesini eğitimin bilişsel bir amacı olarak kabul eder,¹⁹⁴ çünkü duyular süjenin dış dünya ile arasındaki ilk bağlantı noktasıdır. Dış dünyanın doğru algılanabilmesi için geliştirilmesine önem verilmesi gereken duyular ampirist epistemolojide de önemlidir. Çünkü ampirizme göre, sadece duyularla tecrübe edilebilen şeyler bilindiğinden¹⁹⁵ bütün bilgimiz duyu ve algılardan gelmekte ve deneyden türemektedir.¹⁹⁶ Fakat ampiristler akla değil, tecrübe ve deneyin verilerine dayanırken¹⁹⁷ İbn Haldun, duyuları süje ile obje arasındaki yalnızca ilk bağlantı noktası, köprü kabul eder ve nefsin duyularla algılamaya alıştıktan

¹⁸⁹ M, C. I, s. 497-499, (248-250).

¹⁹⁰ M, C. I, s. 497-499, (250-251).

¹⁹¹ M, C. I, s. 573-580, (304-311).

¹⁹² Lawrens Kohlberg, "Moral Development and the Education of Adolescent", *Adolescent Behavior and Society*, Second Edition, Editor, Rolf E. Muuss, Random House New York 1975, s. 165-166.

¹⁹³ Gülnihal Küken, *İlkçağda Eğitim Felsefesi*, Alfa Yayınları, İstanbul 2003, s. 551.

¹⁹⁴ M, C. I, s. 286, 300-301, II, 772, (96, 106)

¹⁹⁵ Necmettin Tozlu, *Eğitim Felsefesi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 2003, s. 48.

¹⁹⁶ Atilla Tokatlı, *Ansiklopedik Felsefe Sözlüğü*, Bilgi Yayınevi, İstanbul 1973, s. 23.

¹⁹⁷ Tozlu, 2003, s. 48.

sonra duyu verilerini zihinsel işlemlerden ¹⁹⁸ geçirerek bilfiil bilen akıl durumuna geldiğini ve düşünme yeteneği kazandığını ¹⁹⁹ belirtir.

Aristoteles'e göre de duyu algısı bilginin kaynağını oluşturur, fakat bizatihi bilginin kendisi değildir. Algılamının sonucu zihinlerde muhafaza edilerek (hafıza) düzenlenir ve hatıralar haline gelir, benzer hatıralardan oluşan bir kitleye sahip olduğunda "deneyim" denen şey meydana gelir ve deneyim, özel olgulardan oluşan bir çoğunluk sanki tek bir genel olgu halinde sıkıştırılırsa, bilgiye yakın bir şeye döntüşür. Kısaca bilgi, duyu algısının genelleştirilmesiyle türer.²⁰⁰

Görüldüğü gibi İbn Haldun da Aristoteles gibi duyuları yalnızca bilgiye temel oluşturan algı akışını sağlayan kanallar olarak görür, duyular bilgi kaynağıdır, fakat bilginin kendisi değildir. Hem Aristoteles hem de İbn Haldun'a göre, bilgi duyu verilerinin zihinsel işlemlerden geçmesi sonucu oluşmaktadır. Ancak İbn Haldun her ne kadar duyu verilerinin zihinde fikir veya düşünmeyi sağlayan iç duyular tarafından işlendiğini belirtiyor ise de zihinde doğuştan gelen ve duyu verilerini bilgi haline getiren genel fikir veya kategorilerden bahsetmez. Bu bakımdan onun daha çok "*insan tabiatı itibarıyla cahil, kazandığı bilgi ve sanat itibarıyla âlimdir, çünkü öğrenmek istediği şeyi, sınıt şartlara ve mantık kurallarına dayandırarak fikri ile elde eder*"²⁰¹ derken, zihnin deneyden önce boş bir sayfa (tabularasa) gibi olduğunu kabul eden deneycilere yakın olduğunu söylemek mümkündür. Bu fikirle bağlantılı olarak o, temyiz çağından önce insanın hiçbir bilgiye sahip olmadığını ileri sürmektedir. Bu durumda onu deneycilik ve akılcılığı uzlaştıran bir görüşe sahip biri olarak kabul etmekten öte realist bir deneyci olarak görmek uygun görünüyor.

Bir başka ifade ile, İbn Haldun doğuştan getirilen Platoncu ideaların veya zihnin ikinci dereceden soyutlamasının ürünü olduğunu söylediği tümellerin (küllfler) varlığını kabul etmemesine rağmen dış dünyadaki bir takım tabiatların varlığını kabul eder, dolayısıyla zihnin tümeller yaratmasındaki meşruiyetine inanır. Bilginin konusunun tümeller olması gerektiğine de karşı çıkmaz, ancak o bu tümellerin ne çeşit tümeller olmaları gerektiği konusunda önemle durmaktadır. Ona göre herhangi bir felsefi-ilmi disiplin gerçekten inanılır, güvenilir bilgilere sahip olmak istiyorsa, bu birinci dereceden makuller üzerinde çalışmalı ve onları aşmamalıdır. İkinci dereceden makullere gelince onların dış dünyada herhangi bir gerçeklikleri yoktur. Görüldüğü gibi İbn Haldun'un genel kavramların varlığı konusunda Aristoteles gibi konseptüalist olduğu söylenebilir.²⁰² Amprizm ile akılcılığın bir sentezi şeklinde ortaya çıkan bu görüşe göre, bilgilerimiz deneyden gelmez, ama deney sırasında ve deney aracılığı ile belirlenir.²⁰³

¹⁹⁸ M, C. I, s. 300-301; C. II, s. 772, (106).

¹⁹⁹ M, C. I, s. 286, (96).

²⁰⁰ Jonathan Barnes, *Düşüncenin Ustaları Aristoteles*, Çeviren: Bahar Öcal Düzgören, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2002, s. 88-90.

²⁰¹ M, C. II, s. 772, 775.

²⁰² Ahmet Arslan, *İbn Haldun*, Vadi Yayınları, 2. Baskı, Ankara 1997, s. 372-373.

²⁰³ Tokatlı, 1973, s. 221.

İbn Haldun'un "insanların faaliyetleri bilgileriyle, bilgileri de faaliyetleri ile sınırlıdır. Onun için işin başı düşüncenin sonu, düşüncenin sonu da işin başıdır, insan bir işe girişeceği zaman önce düşünür, düşünmeyi bitirdikten sonra insan o işleri aşama aşama yapar"²⁰⁴ görüşü davranış ve bilgi arasındaki ilişki ile ilgilidir. Ona göre, yaşantılar (tecrübe) ve meleke edinmek aklın ve toplumsal hayatın gelişmesine, olgunlaşmasına bu da aklın açılımına yardım eder,²⁰⁵ çünkü nefis, idrakler ve onlara bağlı olan melekelerle gelişir.²⁰⁶ İbn Haldun'un öğrenmede bilgi-eylem veya düşünce-eylem arasında gördüğü ilişki ilerlemeci eğitimin öncülerinden olan John Dewey tarafından da vurgulanmaktadır. Dewey "Tecrübe ve "Eğitim" adlı eserinde düşünme ve eylemin/pratiğin birbirinden ayrılmayacağını, düşünmenin eyleme dönüşmedikçe tamamlanmış sayılamayacağını²⁰⁷ vurgular.

İbn Haldun kişiliğin şekillenmesinde çevrenin ve eğitimin kalıtımla getirilenlerden daha etkili olduğunu kabul ederken, kalıtımın da eğitim ve öğretim sürecindeki başarıyı etkilediğini düşünür. Ona göre, bir birey neye kabiliyetli olarak yaratılmışsa onu kolayca öğrenir²⁰⁸ ve herkes kendi yetenekleri ve gücü oranında eserler üretir.²⁰⁹

İbn Haldun'un bilginin değeri konusundaki görüşü, onun eğitim anlayışındaki bilişsel amaçların hangi eğitim felsefesindeki bilişsel amaçlar ile örtüştüğünü ortaya koyar. Onun eğitim görüşünden çıkartılan "zihnin geliştirilmesi" amacı realizmde, idealizmde ve dolayısıyla bunlarla ilişkili bir eğitim kuramı olan perennializmde de eğitim amaçları içinde yer alır. Realizmde insan rasyonel bir varlık olduğu,²¹⁰ idealizmde de gerçeklik yalnızca zihinsel yolla keşfedildiği için²¹¹ insanın akıl ve zihin gücünün geliştirilmesi eğitim amaçlarından birini oluşturur. Klasik realizmin ve thomizmin unsurlarını içeren perennializmde (daimicilik, evrenselcilik) eğitimin evrensel amacı olan doğru bilgi ve gerçekliğe ulaşabilmek için eğitim akıl yetilerini geliştirmeye yardım etmeli ve bireyin psikolojik ve zihinsel potansiyellerinin geliştirilmesini hedeflemelidir.²¹² İdealizm ve realizmden kaynaklanan essensializmde de insan aklına önem verilmekte ve entelektüel disiplinler aracılığı ile zeki ve rasyonel insanın yetiştirilmesi eğitim amaçları içinde yer almaktadır.²¹³

²⁰⁴ M, C. II, s. 779-780.

²⁰⁵ M, Ugan, C. II, s. 438.

²⁰⁶ M, C. II, s. 767-768.

²⁰⁷ Gerald Gutek, *Eğitime Felsefi Ve İdeolojik Yaklaşımlar*, Çeviren: Nesrin Kale, Ütopya Yayınevi, Ankara 2001, s. 100.

²⁰⁸ M, Ugan, C. III, s. 154.

²⁰⁹ M, Ugan, C. I, s. 412.

²¹⁰ Gutek, 2001, s. 42.

²¹¹ a. g. e., s. 21.

²¹² a. g. e., s. 305-306, 312.

²¹³ a. g. e., s. 294, 301.

İbn Haldun'un eğitim görüşündeki en genel duyuşsal amaç olan ruhun kemale ermesine yardımcı olan güzel ahlâkın²¹⁴ Piaget'nin özerk dönemi²¹⁵ ve Kohlberg'in geleneksel ve gelenek ötesi dönemlerinin özellikleri ile örtüştüğü söylenebilir.²¹⁶ Buna göre duyuşsal yönden amaçlanan kısaca, içinde bulunduğu şartları dikkate alarak değerlendiren ve kendi otonom değerler sistemini kurup başkalarını da dikkate alan bir tutuma sahip olan birey yetiştirmektir.

İbn Haldun'un da önem verdiği ahlâkî nitelikleri kendinde gerçekleştiren insan modelinin, kökleri XVIII. yüzyıl Aydınlanma dönemine uzanan, naturalist ve pragmatist kaynaklardan beslenen progressivizmdeki²¹⁷ insan modeline benzediği görülür. Bu felsefelerdeki model insan da bilhassa sosyal olgunluk anlamında ahlâkî nitelikler taşır; paylaşılan, serbestçe kendini ifade eden, tartışan, hem azınlığın hem de çoğunluğun haklarını gözeterek karar veren, barışa ve uyuma yönelik davranışlarla sosyal değişimi hedefleyen özelliklere sahiptir.²¹⁸

ABSTRACT

IBN HALDUN'S PHILOSOPHY OF EDUCATION

The study deals with the meaning of human comprehension, and educational purposes in the selected works of Ibn Haldun (1332-1406), who is generally accepted as a founder of the philosophy of history and one of the pioneers of the sociology. In the article, firstly the concept of man, his capacity of understanding and comprehension, then purposes of education are discussed. In conclusion, Ibn Haldun's views on education are compared with modern philosophies of education.

Key Words: Ibn Haldun, philosophy of education, human comprehension, Educational purposes.

KAYNAKÇA

- Arslan, Ahmet, *İbn Haldun*, Vadi Yayınları, 2. Baskı, Ankara 1997.
- Aruç, Numan Yusuf, *İbn Rüşd'ün Eğitim Felsefesi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2004.
- Barnes, Jonathan, *Düşüncenin Ustaları Aristoteles*, Çeviren: Bahar Öcal Düzgören, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2002.
- Bourne, Lyle E. & Ekstrand, Jr. Bruce R., *Psychology Its Principles and Meanings*, Fourth Edition, College Publishing, New York 1982.
- Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı*, 3. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992.

²¹⁴ İbn Haldun, 1977, s. 104 -105.

²¹⁵ Erden & Akman, 2001, s. 115.

²¹⁶ Kohlberg 1975, s. 165-166.

²¹⁷ Gutek, 2001, s. 322, 324.

²¹⁸ a. g. e., s. 331.

Erden, Münire, Yasemin Akman, *Gelişim ve Öğrenme*, 10. Baskı, Arkadaş Yayınevi, Ankara 2001.

Gutek, Gerald, *Eğitime Felsefi Ve İdeolojik Yaklaşımlar*, Çeviren: Nesrin Kale, Ütopya Yayınevi, Ankara 2001.

Hançerlioğlu, Orhan, "İbn Haldun", *Felsefe Ansiklopedisi Düşünürler Bölümü*, 1, Remzi Kitabevi, 3. Basım, İstanbul 2005,

İbn Haldun, *Mukaddime*, el-Mektebetü't-Tıyariyyetü'l-Kübra Yayınları, Mustafa Muhammet Matbaası, Mısır.

....., *Mukaddime*, Çeviren: Zakir Kadiri Ugan, MEB Yayınları, I, II, III, İstanbul 1989.

....., *Mukaddime*, Çeviren: Süleyman Uludağ, Üçüncü Basım, Dergâh Yayınları, I, II, İstanbul 2004.

....., *Şifâu's-Sâil li-tehzibi'l-mesail*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1977.

J. F. A. & F. Clement, "Bir Bilinçsizlik Teorisini İbn Haldun", *İslâmi Araştırmalar*, Çeviren: İsmail Doğan, S. 5 Ekim 1987.

Kohlberg, Lawrens, "Moral Development and the Education of Adolescent", *Adolescent Behavior and Society*, Second Edition, Editor, Rolf E. Muuss, Random House New York 1975.

Küken, Gülnihal, *İlkçağda Eğitim Felsefesi*, Alfa Yayınları, İstanbul 2003.

Livingston, James C., *Anatomy of the Sacred An Introduction to Religion*, Macmillan Publishing Company, New York 1989.

Pars, Vedide Baha, Hüsnü Cırlıtı, Mithat Enç, Turhan Oğuzkan, *Eğitim Psikolojisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1960.

Rousseau, J. J., *Emile Ya Da Çocuk Eğitimi Üzerine*, Çeviren: Mehmet Baştürk & Yavuz Kızılçim, Babil Yayınları, Erzurum 2000.

Russell, Bertrand, *Eğitim Üzerine*, Çeviren: Nail Bezel, Say Yayınları, İstanbul 2001.

Schleifer, Aliah, "İbn Khaldun's Theories of Perception, Logic And Knowledge", *The Islamic Quarterly*, A Review of Islamic Culture, XXXIV, 1, First Quarter, The Islamic Cultural Centre, 1990.

Songar, Ayhan, *Çeşitleme*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 1981.

Tokatlı, Atilla, *Ansiklopedik Felsefe Sözlüğü*, Bilgi Yayınevi, İstanbul 1973.

Tozlu, Necmettin, *Eğitim Felsefesi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 2003.

Ülken, Hilmi Ziya, *Eğitim Felsefesi*, Ülken Yayınları, İstanbul 2001.

Woods, R G, R St C Barrow, *An Introduction to Philosophy of Education*, Methuen and Co Ltd, London 1975.