

İBN HALDUN'UN İSLAM FİLOZOFLARINA YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER: METAFİZİK ÖRNEĞİ

Hasan OCAK*

Özet

İslam düşünürlerinin birçoğu felsefeyi eleştirmiştir. Küfre götürdüğü veya bizzat küfür olduğu için fakihler tarafından takınılan karşıt tutuma ilaveten, kelamcılar da kendilerine göre dinin bildirdiğine muhalif görüş belirten filozoflara ilgili mevzularda reddiye yazmışlardır. İbn Haldûn ise felsefeye karşı yeni ve orijinal bir tutum sergiler. Onun tutumu, filozofların ilahiyatı dayadıkları epistemolojik ilkeleri mantıki bir şekilde eleştirme temeline dayanır. Eleştirisini yaparken gayet açık pozitif bir eğilime sahip olduğunu göstermiştir. İbn Haldûn felsefeyi tam anlamıyla fıkıhçı bir zihniyetle toptan reddetmediği gibi, felsefi yahut kelami bir tutumla bazı problemlerine karşıt olduğunu da belirtmez. Aksine, felsefenin epistemolojik omurgasını tümüyle ele almaya ve felsefi düşüncenin temel öncüllerinin neliğini eleştirel açıdan göstermeyi hedefler.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, Metafizik, Eleştiri, Felsefe, İslam Felsefesi.



Ibn Khaldun's Criticism Of The Muslim Philosophers: The Case Of Metaphysics

Abstract

Many of the Muslim thinkers have criticized philosophy. In addition to the anti-philosophical attitude taken up by the theologians on the account that philosophy is thought to lead to infidelity or to be itself infidelity, the theologians composed some refutations against the philosophers who set forth views which they consider to be in conflict with religion. Ibn Khaldun, however, displays a new and original attitude to philosophy. His attitude rests on a logical critique of the epistemological premises on which philosophers build their metaphysics. He shows a quite clearly positive inclination towards philosophy during his critique of philosophy. Ibn Khaldun not only avoids rejecting philosophy as a whole like a legalist, but also avoids taking a negative attitude towards the problems of philosophy with a philosophical and theological position; on the contrary, he aims at examining the epistemological principles of philosophy and producing a critical analysis of the nature of the basic premises of philosophical thought.

Key Words: metaphysics, criticism, philosophy, Islamic Philosophy.

* Dr., Selçuk Dini Yüksek İhtisas Merkezi, hasanocak35@yahoo.com.

Giriş

Bu makale, İbn Haldûn'un kuramsal felsefeye yönelttiği eleştirileri konu almaktadır. Amacımız ise bu eleştirilerin yöntemsel ve doktrinel alandaki gerekçelerini sistematik bir biçimde ele alıp değerlendirmektir. Bu değerlendirmelerin anahtar kavramı eleştiridir. Bu eleştiri kavramının içeriği ise; İbn Haldûn nazarında İslam düşünce geleneğindeki nazari (teorik) felsefenin metafizik konulara dair açıklamalarının geçersizliğini irdeleyen eleştirileriyle sınırlıdır.

İslam düşünce tarihinde ilk kez Gazâlî(öl.1111), mantık ile felsefeyi birbirinden açıkça ve özenle ayırmış; filozofların metafiziğe dair görüşlerinin kesin kanıta dayanmadığını hatta çelişkiler içerdiğini iddia etmiş ve bu iddiasını kanıtlamak amacıyla *Tehâfütü'l-felâsife* adlı ünlü eserini kaleme almıştır.¹ Onun belirlediği bu amaç ve yöntem İslam dünyasında çok sayıda düşünür tarafından benimsenmiş ve böylece Gazâlî ile başlayan bir *Tehâfüt* geleneği ortaya çıkmıştır.² Öte yandan filozoflara yapılan eleştiriler ilmi düzeyde kalmamış; onları eleştiren bazı düşünürler, İbn Teymiyye (öl. 1328) gibi, dini ve toplumsal yarar açısından felsefe ve mantığın yasaklanmasını ya da en azından hoş görülmemesini talep etmişlerdir. Onlara göre felsefenin içerdiği yanlışlıkların temelinde mantık yatmaktadır ve bu sebeple söz konusu felsefenin eleştirisi mantıktan başlamalıdır.³

İbn Haldûn'un felsefeye, felsefenin de özellikle Tanrı'nın varlığı, peygamberlik, vahyin mahiyeti ve âhiret gibi konulara yönelik açıklamalarına yönelttiği eleştiriler asıl itibariyle epistemolojiktir. İbn Haldûn, filozofların bilme iddiasında oldukları bu konuları bilmeleri için ellerinde bulunan imkanın (mantık) yetersiz olduğunu; dolayısıyla söz konusu meselelerin mantıkla kavranamayacağını; insanın bu alanda mantıki olarak doğru olduğu kanıtlanmış veya kanıtlanabilir bir şey söyleyemeyeceğini savunur. Çünkü bu konular mantıkla ispatlanabilir veya reddedilebilir hususlar değildir.⁴ Yani

¹ Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Kahire, trz., s. 76-77.

² Vural, Mehmet, *Gazâlî'de Metodolojik Yaklaşımlar*, İslami Araştırmalar, Ankara, 2000, c. XIII, S. 3-4, s. 285.

³ Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Kitapyurdu, İstanbul, 2004, s.2.

⁴ Görgün, Tahsin, "İbn Haldun", TDVİA, İstanbul, 1999, c. XIX, s. 553-554; İbn Haldun'un konuyla ilgili ayrıntılı görüşleri için bkz. Emine Kuşgöz, *İbn Haldun'un Kur'an ve Tefsir Anlayışı*, CÜ.SBE. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sivas, 2007, s. 89 vd.

İbn Haldûn, filozofların mantığı sadece zihnin düzgün ve tutarlı bir biçimde işlemesi için gerekli kuralları ortaya çıkaran salt formel bir disiplin olarak tesis etmeyi düşünmediklerini; onu, aynı zamanda varlık hakkında doğru bilgiye erişmenin yollarını gösteren bir metot olarak ortaya attıklarını düşünmektedir. Mantığın ise böyle bir işi başarabileceği konusunda bazı şüpheleri olmakla birlikte, kendisi de mantığı bu şekilde anlamak gerektiğini düşünmektedir.⁵

Bu yaklaşım tarzı, İbn Haldûn'un bir felsefe karşıtı olduğu anlamına gelmez. Aksine o, felsefenin veya akli ilimlerin diğer konularında çok müsbet bir tavır takınmıştır.⁶ Hatta Muhsin Mehdi gibi, onun felsefenin bizzat kendisini yeniden canlandırma amacıyla ve çabasında olduğunu düşünenler dahi vardır.⁷ İbn Haldûn'un temellendirdiği umran ilmini ve bu anlamda tarihi, hikmet ilimlerinden bir ilim olarak görmesi, onun felsefi bağlamda düşündüğünü ve felsefeye oldukça önemli bir yer verdiğini göstermektedir. Ancak bu husus, daha önce yaşamış olan filozoflarla aynı düşünceleri paylaşmak zorunda olmasını gerektirmez. Her büyük düşünür gibi İbn Haldûn da kendisinden önce elde edilen felsefi başarılarından istifade ederek o güne kadar fark edilemeyen tarihi-toplumsal varlık alanının mevcut olduğunu tespit etmiş, felsefenin konularına bir konu daha ekleyerek tarihi-toplumsal varlık alanını felsefi bir temele oturtmuştur.⁸ O felsefe ile meşgul olmanın her ne kadar Tanrı'nın

⁵ Arslan, Ahmet, İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası, Vadi Yay., Ankara, 1997, s. 385.

⁶ Çubukçu, İbrahim Agah, İslam Düşünürleri, AÜİF Yay., Ankara, 1983, s. 102. İbn Haldun'un, tarih ve felsefeyi/hikmeti ilke olarak birleştirdiğini, dolayısıyla tarih felsefesini sistematik olarak ilk kuran filozof olduğunu söylemek mümkündür. Felsefenin kendine konu edindiği sorunlardan birisi, bu evrenin nereden gelip nereye gittiği, diğeri de evren içinde insanın yerinin ve yazgısının ne olduğudur. Bu durumda İbn Haldun'un tarihe yüklemiş olduğu bu iki anlamın içeriğini aynı zamanda felsefenin de kendine konu edindiğini söyleyebiliriz. Bu aynı zamanda İbn Haldun'a göre tarihin hikmetin/felsefenin içinde asil ve köklü bir ilim olma sebebidir. Bkz. Abdullah Duman, İbn Haldun'a Göre Haberlere Yalan Karışma Sebepleri ve Bunları Ortaya Çıkarma Metotları, Ekev Akademi Dergisi Yıl: 14 Sayı: 42 (Kış 2010), s. 147

⁷ Arslan, Ahmet, a.g. e., s. 366.

⁸ İbn Haldun'un özellikle metafizik alan hakkında burhanî ve nesnel bilgi elde etmenin imkânsızlığından kalkarak felâsifenin epistemolojisine getirdiği eleştiriler, fizik ve metafizik alanında olduğu kadar, toplum ve siyaset düşüncesi alanında da onlardan farklı bir tutum takınmasına sebep olmuş, dolayısıyla kendi kurduğu umran ilmi ile felâsifenin es-siyâsetü'l-medeniyye teorisinin metodu ve konuları birbirinden farklılık göstermiştir. Bu durumda İbn Haldun filozofların siyaset felsefesinde önemli bir yer tutan erdemli şehir, nübüvvet ve saadet hakkındaki görüşlerini tutarsız bulmuş, bu konuları yeniden bir değerlendirmeye tabi tutmuştur. İbn Haldun'un İslâm düşünce tarihinde epistemolojik dönüşüm olarak adlandırılan bu metodolojisi hem İslâm siyâsi düşüncesine hem de siyaset felsefesi tarihine önemli katkılarda bulunmuştur.

varlığı ve sıfatları, peygamberliğin mahiyeti ve ahiretin keyfiyeti gibi konularda herhangi bir sonuç vermeyeceği gerekçesiyle bir tür abesle uğraşmak olduğunu söylese de, felsehenin insanda doğru düşünme yönünde sağlam bir meleke oluşturduğu, bu melekenin uygun alanlarda kullanılması halinde çok büyük faydaları da birlikte getireceği kanaatindedir. Bu kanaatini sadece ifade etmekle kalmamış *Mukaddime*'de bizzat uygulayarak metafizikte takip edilen usulün gereği gibi kullanıldığı takdirde, yeni ilimlerin vazedilmesi de dahil olmak üzere, çok faydalı sonuçlar verebileceğini göstermeye çalışmıştır.⁹

1- Metafizik Teriminin Kökeni ve İslam Felsefesi'ndeki Yeri

Metafizik (Metaphysica), aslen Yunanca olup 'sonra' veya "öte" anlamına gelen "meta" ile "fizik" anlamına gelen "physica" sözcüklerinden türetilmiş bir kelimedir. O halde etimolojik açıdan anlamı "Fizikötesi" veya "Fizik sonrası" demektir. Fakat deyim olarak "Fizikötesi" nin ilmi demektir ki, teorik felsefenin önemli bir dalıdır.¹⁰

104 | db

Aristoteles "felsefe" terimini özgün etimolojik anlamı içinde kullanmış, bir başka deyişle onu "bilim" terimine eşdeğer olan bir terim olarak görmüştür. Dolayısıyla Aristoteles, bugün nasıl farklı bilimlerden söz ediyorsak, aynen o şekilde farklı felsefelerden söz etmiş, bunun bir sonucu olarak da çeşitli "felsefeler" arasında bir felsefeyi, tüm felsefelerin temeli olan felsefe olarak ayırarak bu felsefeye de "ilk felsefe" adını vermiştir. Bu ilk felsefenin görevi duysal olanın üstünde ve ötesinde olanı ele almaktır. İkinci bilim, yani ikinci felsefe olarak da Aristoteles, kendisine fizik başlığı altında bir dizi yapıtını ayırdığı doğa bilimini düşünmüştü.¹¹

Aristoteles'in ölümünden sonra öğrencileri kitaplarını düzenleyip sıraya koyarken "ilk felsefe"ye ayrılmış kitabını, onun doğa hakkında olan kitaplarının ardına yerleştirdiler, "metafizik" deyimini de bu denemesinin içeriğine atıfta bulunmak üzere kullandılar ve Aristoteles'in ilk editörlerinden biri olan Rodoslu Andronikos "me-

Ayrıntılı bilgi için bkz. Şenol Korkut, İbn Haldun'un "es-Siyâsetü'l-medeniyye" Teorisi Eleştirisi, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 15, 2006, 115-140

⁹ Görgün, Tahsin, "İbn Haldun", *TDVİA*, s. 553-554.

¹⁰ Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, AÜİF Yay., Ankara, 1997, s.144.

¹¹ Adjukiewicz, Kazimerz, *Felsefeye Giriş*, (Temel Kavramlar ve Kurumlar), çev: Ahmet Cevizci, Gündoğan Yay., Ankara, 1994, s.81.

tafizik” i bu denemenin başlığı olarak kullandı.¹² Böylece Aristoteles’in, fizikötesini konu edindiği eserine Metafizik adı verildi. Bu ilme böyle bir ad verilmesinin iki sebebi vardı: Birincisi, konusu yönünden; çünkü konusu fizikötesi, fizik sonrası varlıktır. İkincisi tahsili ve tedrisi yönünden, yani en son tahsil ve tedris edilmesi gerektiği için. İlk ve Orta Çağlarda ilimler tahsil ve tedris edilirken belirli bir sıra takip ediliyordu ve bu sıralamada mantık, matematik ilimler ve fizikten sonra, en son olarak metafizik bulunuyordu. O halde metafizik, aynı zamanda en son tahsil edilen ilim demektir. Rivayet edildiğine göre, Aristoteles Metafizik adlı kitabını Fizik adlı kitabından sonra yazmıştır. İslam felsefesindeki felsefi veya kavramsal metafizik geleneği, özellikle Aristoteles’in bu eserinin tercümesiyle başladığından, İslam dünyasında bu ilme verilen adlar, metafizik kelimesinin veya Aristoteles’in bu ilim için kullandığı isimlerin Arapça çevirileriyle karşılanmıştır.

İslam dünyasında Metafizik için, bu kelimenin kelimesi kelimesine çevirisi olan “Ma Ba’de’t-Tabia” en çok kullanılan deyimdir. Bundan başka aynı anlamda “Ma Tahte’t-Tabi’a”, “Ma Verau’t-Tabia”, “Ma Kable’t-Tabia”, “el-Felsefetü’l-Ula”; terimleri de kullanılmıştır. Aristoteles metafiziğe “Teoloji” adını verdiği için dolayı aynı anlamda “Kelam”; “Tanrısal ilim” olarak adlandırdığından dolayı da aynı anlam için “İlahiyat” veya “İlmü’l-İlahiyat” tabirleri de kullanılmıştır.¹³ Mesela; el-Kindi (öl. 868), metafizik konuları işlediği eserine “el-Felsefetü’l-Ula” adını verir¹⁴ ve ayrıca ilimler sınıflamasında, metafizik ilmini “Kelam” kelimesiyle karşılamıştır.¹⁵ Farabi metafizik ilmüne “el-İlmü’l-İlahi” adını verir.¹⁶ İbn Sina, çeşitli eserlerinden metafizik konuları işlediği kısımlara “İlahiyat” başlığını verdiği gibi mutlak varlıktan bahseden ilme de “İlahiyat” ilmi der,¹⁷ ayrıca metafiziğe, ilk olanın ve ilk sebebin ilmi olmasından dolayı “Felsefetü’l-Ula” adını verir.¹⁸ İbn Rüşd, Aristoteles’in

¹² Walsh, Henry-Wishine, Bruce, “Metafizik Nedir”, Der.-çev: Ahmet Cevizci, Metafiziğe Giriş, içinde, İstanbul, 2001, s.2.

¹³ Mehmet Bayraktar, Age., s.144.

¹⁴ Kindi, Ebu Yusuf Yakub b. İshak, Felsefi Risaleler, çev. Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul, 1994, s.1.

¹⁵ Mehmet Bayraktar, Age., s.119.

¹⁶ Farabi, Ebu Nasr Muhammed b. Tarkhan b. Uzluğ, İlimlerin Sayımı, çev. Ahmet Ateş, İstanbul, 1955, s.114.

¹⁷ İbni Sina, Ebu Ali el-Hüseyn b. Abdullah b. Hasan, en-Necat, nşr. Muhyiddin Sabri el-Kurdi, Mısır, 1331, s.159.

¹⁸ İbni Sina, eş-Şifa (İlahiyat), neş. G.C.Anawati-Said Zayed, 1960, c.I. s.5-15.

metafiziği üzerine yaptığı şerhini “Ma Ba’dat-Tabia” olarak adlandırmıştır.

2- Metafizik İlminin Amacı ve Konusu

Farabi ve İbn Sina, metafizik için verdikleri tarifler ve bu ilmin konusunun sınırlandırılması hususlarında Aristoteles’i takip ederler. Aristoteles “Metafizik” adlı eserinde “diğer ilimlerden hiçbirini genel olarak varlığı varlık olma bakımından ele alamaz; onlar örneğin matematik bilimlerinin yaptıkları gibi varlığın belirli bir parçasını ayırarak sadece bu parçasının ana niteliklerini inceler” diyerek Metafizik ilmini konusu yönünden diğer bilimlerden ayırır.¹⁹

Farabi ilimleri gayelerine göre taksim ederken,²⁰ insana eylemsel bir yarar sağlamaksızın sadece bilinmesi bir erdem olan, Allah’ın birliğinin bilinmesi gibi, güzeli ve yakını hedefleyen “Nazari ilimler”le; insana eşyanın eylem gerektiren bilgisini, tıp ilmi gibi, ve bunlardan yararlı olanlarını yapabilme kudretini veren “Ameli ilimler” diye ikiye ayırır. Nazari ilimler veya nazari felsefe de kendi içinde 1)- Matematik (İlmü’t-Ta’lim), 2)- Tabiat ilimleri (İlmü’t-Tabia), 3)- Metafizik (İlm-ü ma Ba’det-Tabia) kısımlarına ayrılır. El-Felsefetü’l-Ameliyye ve el-Felsefetü’l-Medeniyye diye adlandırılan ameli ilimler veya ameli felsefe ise Ahlâk (es-Sınaatü’l-Hulkiyye) ve Siyaset (Felsefetü’s-Siyase) diye ikiye ayrılır.²¹

Farabi, metafiziğin konusunu belirlerken, onu genel varlık ilmi olarak tarif etmektedir.²² Farabi’ye göre, “Maddi olmayan varlıklarla ilgili bilgiyi elde etmek için, tabiat ilminden başka bir ilme sahip

¹⁹ Aristoteles, Metafizik, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul, 1996, s.189 (1003 a20-25).

²⁰ İslam düşünce tarihinde İlimler Sınıflaması oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Konuyla ilgili olarak çok İslam düşünürünün kendine has tasnifler yapması bunun en bariz göstergesidir. Konuyla ilgili olarak aşağıdaki eserlere bakılabilir: Aristoteles, Metafizik, çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul 1996, ss. 291-300, 1025b, 1026ab; Kindî, “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, Felsefi Risaleler içinde, çev.: Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul 1994, s. 159, 160; Fârâbî, Mutluluğun Kazanılması, çev.: Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999, ss. 51-96; İhsâu’l-Ulum, çev.: Ahmet Ateş, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1990, ss. 54-138; İbn Sînâ, “Fî Aksâmi’l-Ulumi’l-Akliyye”, Tis’a Resâil içinde, İstanbul 1298, ss. 71-80; Gazâlî, İhyâu Ulumid’d-Din, c. 1, ss. 43-66; Katip Çelebi, Keşfu’z-Zunun, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1971, ss. 11-18; Mehmet Bayraktar, İslam’da Bilim ve Teknoloji Tarihi, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1985, s. 21-27; Mevlüt Uyanık, Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999, s. 84

²¹ Farabi, et-Tenbih ala Sebil’s-Saade, Dairetü’l-Maarif, Haydarabat, 1346h, s.19.

²² Farabi, Ağrad Ma Ba’det-Tabia, Dairetü’l-Maarif, Haydarabat 1349h, s.5.

olmak gerekir; işte bu ilim metafiziktir.²³ Önce herhangi bir maddede göz önüne alınmaksızın (sayılar gibi) anlaşılması ve tasavvur edilmesi mümkün olan şeyle başlanır.²⁴ Tabii konularla ruh incelendikten sonra aklın ve makul şeylerin incelenmesine geçilir ve haklarında var mıdır, nedir, ne iledir, nasıl ve neden dolaydır, ne içindir soruları sorulur, böylece maddi olmayan nedenlere (mebde) ulaşılmış olur. İnsanın ve tabiatın tabii mebdelerini öğrenmek kemal için kafi değildir. Bundan dolayı akli mebdeleri de öğrenmek gerekir. Bu da varlıkların en uzak mebdelerini araştırmaktır ki, bu da metafiziğin konusunda girer.²⁵

Umumi olan bu ilmin ilk konusu mutlak varlık ve birliktir; aynı zamanda çokluk, adem ve çeşitleri, varlığa lahik olan şeyler, yani kuvve, fiil, tam, noksan, illet, ma'lul, bire lahik olan şeylerle, hüviyet, benzerlik, eşitlik, mufarakat, münasebet gibi adem ve çokluğa lahik olan şeyler ve bunların mebdeleridir. Sonra bunlar kısımlara ayrılarak, nihayet cüz'i ilimlerin konularına gelinir ve orada her ilmin konuları ve mebdelerinin tarifleri yer alır.²⁶ Bu konular tabii (fizik) has konular değildir, aksine, ondan umumilik derecesi bakımından daha yüksek ve ondan sonradırlar. Matematiğin tabii ilminden daha yüksek olması konusunun mücerred olmasından ileri gelir; ancak, orada tecrid vehmidir, gerçek değildir.²⁷

İlm-i İlahi denen metafizik üç kısma ayrılır: Birinci kısımda, varlıklar (mevcudat) ve onların var olmasıyla kendilerinde meydana gelen haller araştırılır. İkinci kısımda, bölümlere ayrılmış olan nazari ilimlerdeki burhanların mebdeleri tetkik edilir. Üçüncü kısımdaysa cisim olmayan ve cisimlerin içinde olmayan varlıklar araştırılır.²⁸

İbn Sina, Aksamu'l-Ulümü'l-Akliyye adlı eserinde, felsefi ilimleri konularıyla birlikte Mücerred Nazari Felsefe, Ameli Felsefe ve Mantık olarak sınıflandırmaktadır.

Nazari felsefenin gaye ve konusu, insan fiiline taalluk etmeyen mevcudatın haline bakarak yakini bilgi ve inanç elde etmektir.

²³ Farabi, Mutluluğun Kazanılması, s.62.

²⁴ Farabi, Age., s. 59; Kitâbü'l-Mille ve Nüsusun Uhrâ, nşr. Muhsin Mehdî (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), s. 59

²⁵ Farabi, Tahsilü's-Saade, nşr.krm: Daru'l-Maarif, Haydarabat, 1340h., s.13.

²⁶ Farabi, Age., s. 6.

²⁷ Farabi, Age., s. 5.

²⁸ Farabi, İlimlerin Sayımı, s. 114-115.

Bundan da gaye, insanın görüş (rey) sahibi olmasıdır. Son gayesi, gerçeği bulmaktır. Nazari felsefe de; Tabiat ilmi (el-İlmü't-Tabii), Matematik ilmi (el-İlmü'l-Riyazi) ve İlahiyat ilmi (el-İlmü'l- ilahi) olarak üç kısıma ayrılır.

Amelî felsefenin konusu ve gayesi, iyi iş elde etmek gayesiyle insanın yapacağı bir işte doğruyu (hayr) işlemektir. Amelî felsefe de Ahlâk, Ekonomi (Tedbirü'l-Menzil) ve Siyaset ve Hukuk²⁹ olmak üzere üç kısıma ayrılır.

İbn Sina, metafiziğin, varlığı varlık olarak ele alması gerektiğini düşünür. Mesela, Necat adlı eserinde şöyle der: “Tabii ve riyazi ilimlerle diğer cüz’i ilimler, varlıkların çeşitli hallerinden bahsetmelerine rağmen hiçbiri mutlak varlıktan, onun hallerinden ve onun ilkelerinden bahsetmezler. O halde zatı ve tabileri itibariyle mutlak varlıktan bahseden bir ilme ihtiyaç vardır ki, o da ilahiyat ilmidir.”³⁰ Bu ilme “ilk felsefe” adı da verilir; çünkü bu ilim, varlıkta ve evrensellikte ilk olanın ilmidir.³¹ O hikmet olarak da adlandırılır. Çünkü İbn Sina için, hikmet, nazar sanatıdır; onunla insan nefsi şereflenir, olgunlaşır ve en sonunda ahiret mutluluğuna ulaşır; o, hikmeti aynı zamanda ‘insan nefsinin, gücü oranında, eşyanın teorik gerçeklerini düşünme ve kabul etmesidir’ şeklinde de tanımlar ve onu bölümlere ayırır. “İlah-i İlim olarak da adlandırılan bu ilim, ontolojik olarak Allah’ın bilinmesinin ve ondan sonra gelen sebeplerin ilmi olduğundan bu adı alır.”³² Nihayet bu ilim metafizik (Ma ba’de et-Tabia) olarak da adlandırılır.³³

Tabiatın konusu hareket ve durgunluğa tabi cisimlerdir; bunlara kendi özlerinden gelen arazlar da eklenebilir. Matematiğin konusu, özü itibariyle duyularla algılanan fakat maddesi olmayan soyut ölçülerdir.³⁴ Hâlbuki metafizik, özü ve tanımı gereği maddeden ayrı şeyleri inceler. Bu ilimde varlığın ilk sebepleri ve prensiplerin prensibi incelenir.³⁵ İbn Sina metafiziğin konusunu şöyle ifade eder: Her şeyde ortak ve varlık olması itibariyle varlıktır. Bu ilmin araştırma alanı, şartsız var olması itibariyle varlıkla beraber bulunan şeyler-

²⁹ Mehmet Bayraktar, Age., s. 122.

³⁰ İbn Sina, en- Necat, nşr. Muhyiddin Sabri el-Kurdi, Mısır, 1331, s. 322.

³¹ İbn Sina, eş-Şifa (İlahiyat), nşr. G.C. Anawati: -Said Zayed, Kahire, 1960, c.I, s. 5.

³² İbn Sina, Age., s. 4.

³³ Hayrani Altıntaş, , İbni Sina Metafiziği, Ankara, 1992, s. 26.

³⁴ İbn Sina, Age., c.I, s. 4.

³⁵ Hayrani Altıntaş, Age., s. 28.

dir.³⁶ Öyleyse varlığın türleri, arazları, teklik ve çokluğu, güç ve eylemi, cüz'i ve tümelliği, zarureti ve mümkünlüğü gibi şeyler metafiziğin konusunu oluştururlar.³⁷

3- İbn Haldûn'un Metafiziğe Yönelttiği Eleştiriler

İbn Haldun kendi dönemine kadarki İslam tarihinin felsefesini yapmaya çalışmıştır. Bu, gerçekten eşsiz bir çabadır. Zira İslam düşünce tarihinde bunun gibi büyük, çeşitli hedeflere sahip ve kaynakları çok olan bir başka örnek bulamamaktayız. İbn Haldun, İslam tarihi ve onun seyri hakkında kendisine has, tecrübelerine, dönemin olaylarına ve kendi döneminde yaşayan toplumların sosyal ve tarihî verilerine dayanan bir tasavvur oluşturmuştur. Bu nedenle İbn Haldun'un felsefeye ve filozoflara özellikle metafizik konusundaki eleştirileri noktasında ortaya attığı teorileri tam anlamıyla kavramak ve bütün boyutlarıyla açıklayabilmek önemlidir.³⁸

Eleştirilerine bir başlangıç olarak İbn Haldûn nakli ve felsefi (akli) ilimlerin bir tasnifini yapar ki, bu tasnif arasına Keldaniler ve Mısırlılar'dan beri felsefenin doğuşu ve gelişmesine dair kısa notlar serpiştirilmiştir. Onun felsefe tarihi anlayışı, Kadı Said ve el- Kifti gibi meşhur tarihçilerin isimleriyle özdeşleşen geleneksel bir anlayıştır.³⁹

İbn Haldûn ilimleri akli, nakli ve dilsel olmak üzere üçe ayırmaktadır. Doğal ilimler diye isimlendirdiği ilk ayırım, mantık, fizik(tabiat), matematik ve metafizik gibi felsefi ilimleri içermektedir. Oysa ikinci ayırım tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf⁴⁰ ve kelam gibi Kur'an ve hadiste temellenen dini bilimleri içine almaktadır. Dilsel bilimler içinde filoloji, gramer, hitabet ve edebiyat bulunmaktadır.⁴¹

³⁶ İbn Sina, Age. , c.I, s. 13.

³⁷ Hayrani Altıntaş, Age., s. 28.

³⁸ Muhammed Âbid el-Câbirî, Niçin İbn Haldun?, çev. Harun Yılmaz, DÎVÂN İlmî Araştırmalar S. 21 (2006/2), s.14

³⁹ Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, çev. Kasım Turhan, İklimYay., İstanbul, 1992, s. 293. Murtaza Bedir, İslâm Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldun, İslâm Araştırmaları Dergisi, Sayı 15, 2006, 17 vd.

⁴⁰ İbn Haldun'un tasavvufa yönelik eleştirileri için bkz. Semih Ceyhan, İbn Haldun'un Tasavvuf Kritiği, Geçmişten Geleceğe İbn Haldun Sempozyumu, Ankara, 2006, s. 389-302; İbn Haldun'un Sufilere ve Tasavvufa Bakışı: Umrande Tasavvuf İlmî, İslâm Araştırmaları Dergisi, Sayı 15, 2006, s. 51-82

⁴¹ İbn Haldun burada amelî felsefe grubuna giren ahlâk ilmini zikretmemektedir. Çünkü ahlâk ilmi bireysel olarak insanın yetkinleştirilmesiyle ilgilendiğinden, onun toplumsal varlık alanını konu edinen umran ilmiyle karışma durumu yoktur. Ancak İbn Haldun, hitabet sanatını "halkı bir şeye sevk etmekte yararlı sözlerden ibaret olma-

Her ilmin kendine has bir konusu vardır. Metafiziğin konusu da var olması itibariyle varlıktır. Böyle bir inceleme pek tabii ve hatta zorunlu olarak sebepleri, sebeplerin sebeplerini, prensiplerin prensiplerini, ayrı cevherleri içine alır. Bu sebepledir ki, bu konu konuların en soylusudur; bu konuyu içine alan ilim de ilimlerin en soylusudur. Bütün ilimler ona dayanır, gerçeklik ve güçlerini ondan alırlar.⁴²

Metafizik, gerek Aristoteles ve gerekse Farabi ve İbn Sina gibi Müslüman filozoflara göre, yapısı itibariyle maddelerden ayrı varlığı konu almaktadır. Filozoflara göre maddeden ayrı varlık iki sınıftır. Birincisi, tabiatı itibariyle maddeden ayrı ve madde ile hiç ilişkisi olmayan varlık, mesela Allah'ın ve Meleklerin varlığı gibi; ikincisi, yine tabiatı itibariyle maddeden ayrı fakat madde ile ilişkisi olan varlık, mesela insan ruhunun ve ondan maddeye bağlı olmadan evrensel mahiyette kabul edilen, cevher, araz, sebep ve nitelik gibi kavramların varlığı gibi. Metafiziğin, bu çeşit varlıkları konu edinmesine göre, özel adlar aldığı da olmuştur. Eğer metafizik sadece Allah'ın varlığı ve sıfatlarını konu edinirse buna İslam kültür tarihinde "İlahiyat" veya "Kelam" adı verilir. Eğer sadece insan ruhunu konu alırsa buna, Psikolojik Metafizik ve eğer varlığın mefhumlarını ve yaratılışı konu alırsa buna da Kozmolojik Metafizik adları verilir.⁴³

110| db

3.1-Mantık Merkezli Eleştirel Yaklaşım

Mantığın, İslam kültüründe niçin kabul gördüğü veya niçin eleştiri ve reddedildiği bazı düşünürlerin dikkatini çekmiştir. Bunlardan biri olan İbn Haldûn, bunların X. yüzyıl şartlarındaki en önemli sebebini şöyle özetlemektedir: Dini akideleri ispat için Kelamcılar bazı deliller tespit etmişlerdi; fakat mantıkçıların bazı görüş ve kuralları bunları çürütüyordu. Ebu'l- Hasan el-Eş'ari (öl. 935), Ebu Bekr el-Bakillani (öl. 1013) ve Ebu İshak İsferyini (öl. 1027) "delilin butlanından medlulün de butlanı lazım gelir" tezini

sıyla", ev idaresi ve siyaset felsefesini de "bunların ahlâk ve hikmet gereğince insan türünün muhafaza ve bekasını sağlayacak bir düzene halkı sevk etmek olmalarıyla" umran ilminden ayırmaktadır. İbn Haldun, Mukaddime, Neş: Said Mahmut Ukayyil, Daru'l-Cil, 2005, s. 372-3; Bkz. Fahri, Macit, , İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş, çev. Şahin Filiz, İnsan Yay., İstanbul, 1998, s. 143; Ömer Türker, Mukaddime'de Aklî İlimler Algısı: İbn Haldun'un "Bireysel Yetenekler" Teorisi, İslâm Araştırmaları Dergisi, Sayı: 15, 2006, s. 36

⁴² Altıntaş, Age., s. 26; Aygün Akyol, Haldun'un İlim Anlayışında Felsefe Ve Tarih Tasavvuru, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2011/2, c. 10, sayı: 20, s. 44

⁴³ Mehmet Bayraktar, Age., s. 145.

ileri sürmüşlerdi. Buna göre, mantıkçıların, kelamcıların delillerini çürütmesiyle, kelamcıların ispat etmeye çalıştıkları asıl dini inanışların da çürüyeceği kanıtı hasıl olmuş ve böylece de, mantıki delillerin, onların delillerini cerh ve iptal durumu göz önüne alınarak, mantık bidat veya küfür sayılmıştır. Fakat daha sonra Gazâlî ve Fahreddin Razi: “Delilin butlanından, medlulün de butlanı lazım gelmez ve mantığın bazı delilleri bizzat çürütmesine rağmen, asıl dini akideleri çürütmeyeceği” tezini savunmalarıyla, mantık caiz görülmüştür.⁴⁴

İbn Haldûn ise felsefeye getirdiği epistemolojik eleştiride çağının metafizik düşüncesinin ilk öncülleri mesabesindeki üç ana yargıyı tartışmakla işe başlar. Filozofların dilinden aldığı üç yargı ise şöyledir:

a- Varlık, duyumsananlar ve duyu ötesi olanlar da dahil olmak üzere, tümüyle idrak edilebilir. Varlığın zâtı ve bütün halleri; hedefleri ve illetleriyle beraber akli kıyas ve derin bakışla (araştırma) anlaşılabilir.

b- Akli, hak ile batıl arasında kesin bir ayrım yapmaya götürecek bir kanun vardır. Bu kanunun (mantığın) filozoflar tarafından tam anlamıyla ilkelere riayet edilerek benimsenmesi; gayeye ulaşmayı sağlayacak, böylece filozoflar, varlığı, “esas hali üzere” idrak edebildikleri gibi ittisal ve saadeti de elde edeceklerdir.

c- Varlığın bu tarzda idrak edilişi filozofun faal akılla ittisal etmesine, onunla ilişki kurmasına imkan sağlar. İşte ittisal, mutluluğun ta kendisidir. Bu yüzden felsefenin hedefi mutluluktur.⁴⁵

İbn Haldûn bu yargıları tartışır, hepsinin de yetersiz olduğuna dair kanıtlar ileri sürer yahut en azından bu yargıların kesin bilgi-

⁴⁴ Bu delil her ne kadar Bakillani'ye atfediliyorsa da, onun eserlerinde doğrudan bu iddiayı destekleyecek herhangi bir kanıt gösterilmemektedir. Genelde kanıt olarak gösterilen İbn Haldun'un şu açıklamalardır; *eş-Şeyh Ebu'l-Hasan el-Eşari'nin takipçileri çoğaldı. Kendinden sonra onun yöntemi İbn Mücahid gibi öğrencileri tarafından takip edildi. Kadı Ebu Bekr el-Bakillani onlardan öğrendi. Onların yöntemleri ve takipçileri arasında imamlığa yükseldi. Deliller ve araştırmalara uygun olan akli öncüller belirledi. Sözelimi hala ve cevher-iferd, arazın arazla baki kalmayacağı ya da arazın iki zamanda baki kalamayacağı gibi delillere uygun düşen ilkeleri ispat etti. O bu ilkeleri iman esaslarına bağlı kıldı. Zira deliller onlara dayandığından bu ilkelere inanmak da zorunlu olacaktı. Çünkü delilin butlanı medlulün butlanına götürecektir.* Bkz. Mehmet Bayraktar, *Age.*, s. 141; krş. İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 387; Fatih Yıldız, *Mütekaddimun Ve Müteahhirun Dönemi Kelamcılarında Delil*, Çukurova ü. SBE. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana, 2010, s. 90 vd.

⁴⁵ İbn Haldun, *Age.*, s. 408

den uzak olduğunu anlatmaya çalışır. Ona göre bunların iptali gerçekleştiği yahut onlarla ilgili bir şüphe uyandırılabilirdiği zaman felsefenin tümünün batıl olduğu ortaya çıkacaktır.

İbn Haldûn bu düşünceleriyle akla ve mantığa karşı çıkmaz, sadece filozofların, aklın hududuna riayet etmediklerini, bilakis bu sınırlara tecavüz ettiklerini, mantık ilminde belirttikleri şartlara uymadıklarını, hatta o şartları unutup serbest davrandıklarını ispatlamaya çalışır.⁴⁶

İbn Haldûn'un mantık hakkında verdiği tanımlardan mantığın filozoflar tarafından varlık hakkında doğru bilgiye erişmek için bir yöntem olarak ileri sürülmüş olduğu görüşüne sahip olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁷ İbn Haldun, Mukaddime'nin felsefi-akli ilimleri incelediği bölümünde mantık hakkında şu tanımı vermektedir: "Mantık, ortada var olan bilinen hususlardan bilinmeyen şeylerin (kıyas ve istidlâl yoluyla) elde edilmesi konusunda zihni hatadan koruyan bir ilimdir. Faydası, zati ve arızı tasavvurat ve tasdikat itibariyle, nazar ehli olan bir kimsenin nazarı ile araştırdığı hususta hatayı doğrudan ayırt etmesidir. Böylece o, fikrini son haddine kadar kullanarak kainatta hakkın hakikatine olumlu veya olumsuz açıdan vakıf olur."⁴⁸

112 | db

Mantık ilminin incelenmesine ayırdığı özel bölümde ise mantığın şu tanımını verir: "Mantık ilmi, mahiyetleri tanıtan, tarifleri ve tasdikleri ifade eden hüccetler hususunda sahih olanı fasid olandan ayırt etmeye esas teşkil eden bir takım kaidelerden ibarettir."⁴⁹ O halde İbn Haldûn'a göre mantığın amacı, sadece zihnin işleyiş sürecini tasvir etmek değildir. Mantık, zihnin varlıklar hakkında doğru bilgilere erişmesinin yollarını, yöntemini ortaya koymaya çalışan bir ilimdir. Mantık bilinen şeylerden bilinmeyen şeyleri çıkarmanın yollarını göstermek amacındadır. Düşüncenin imkanları içerisinde zihnin, varlıklar hakkında nasıl doğru bilgilere erişebileceğini ortaya koymak amacındadır. Mantık, şeylerin özleri hakkında nasıl doğru tasavvurlar oluşturulabileceği, bu tasavvurlardan hareketle şeyler hakkında kesin bilgiyi verecek tasdiklerin nasıl elde edilebilece-

⁴⁶ El- Cabiri, Muhammed Abid, Felsefi Mirasımız ve Biz, çev. Said Aykut, Kitabevi Yay., İstanbul, 2000, s. 329-230.

⁴⁷ İbn Haldun, Age., s. 417

⁴⁸ İbn Haldun, Age., s. 418

⁴⁹ İbn Haldun, Age., s. 417

ğini belirlemek iddiasındadır. Kısacası, mantık bir bilgi yöntemi-
dir.⁵⁰

İbn Haldûn eleştirilerinde sürekli olarak mantığı, doğru bilgiye götürmek iddiasında olan bir yöntem ilmi olarak göz önünde tutmaktadır. Mantığın bu özelliğiyle filozoflar tarafından ortaya konduğu şekli ile gerçekten dış dünyadaki nesnelere hakkında doğru, kesin bilgilere erişmeyi sağlayan bir araç olup olmadığını araştırmaktadır. Bu araştırmasında da sürekli olarak filozofların, mantığın gerek şeylerin özleri hakkında bilgi veren tanımları, yani tasavvurları oluşturmakta, gerekse burhanlara erişmeyi sağlayan tasdikleri kurmakta doğruyu yanlıştan ayırt etmeyi sağlayan kurallar bütünü olduğu görüşlerini ön planda tutmaktadır. İbn Haldûn'un bir yöntem olarak mantık üzerinde bazı şüpheleri vardır. Bu şüphelerini göstermek için, bilginin nasıl elde edildiği hakkında, onun sergilediği teorinin kendisine bakmak gerekmektedir. Buna göre İbn Haldûn, mantığın konusu olmakla beraber, filozofların daha ziyade metafizikte inceledikleri varlığın çoğunluğuna yüklem olan kavramların felsefî ilimlerin tamamı için olmadığı gibi amelî felsefe alanı için de temel oluşturmaya elverişli olmadığını, bu kavramların akıl bakımından içeriklerinin değil madde bakımından içeriklerinin verili bir şey hakkında mutabık tasavvurlar sunabileceğini savunmaktadır. Bu durumda İbn Haldûn önermelerin zorunluluk, imkân ve imkânsızlıklarını onların maddelerinden hareketle tespit etmekte; bir şeyin aslı, cinsi, sınıfı, niceliği ve gücü (yani bilkuvve içerdiği durumlar) bilindiğinde o şeyden çıkması imkânsız, mümkün ve zorunlu nitelikler, o şeyle ilgili imkânsız, mümkün ve zorunlu alanını belirlemektedir. Bu nedenle İbn Haldûn ilim anlayışı bakımından ikinci makuller alanı denilen ve dış dünyadaki şeylerle bire bir örtüşmeyen kavramların kullanılmasını reddetmekte ve bu kavramların bizi belirli bir nesneye ait doğru tasavvurlardan uzaklaştıracağını savunmaktadır.⁵¹

İbn Haldûn bilgi ile bilginin konusu olan varlık, duyum ile duyumun konusu olan duyusal şey arasında bir ayrım yapan ve birincilerin varlığının ancak ikincilere bağlı olduğunu, çünkü ikincilerin her bakımdan birincilerden önce geldiğini savunan Aristotelesçi varlık anlayışına yakın bir anlayışa sahiptir.⁵² Mutasavvufların gö-

⁵⁰ İbn Haldun, Age., s. 407

⁵¹ Şenol Korkut, Agm. s. 117; Ömer Türker, Agm., s. 37.

⁵² İbn Haldun, Age., s. 373

rüşlerinin incelenmesine ayırdığı bölümlerden birinde şu görüşlere yer verir: “Duyularla idrak olunan tüm varlıkların (mahsusatın) mevcudiyeti hissi idrakin varolması şartına, hatta akıl ve vahime kuvvetiyle idrak olunan varlıkların (ma’kulat) mevcudiyeti de akli idrakin varolması şartına bağlıdır. Şu halde mufassal olan varlığın tümü beşeri idrakin varolması şartına bağlıdır. Demek ki, beşeri idrakin tümelyen yok olduğunu farz etsek, ortada mufassal/kesret halindeki varlık bulunmayacaktır. Daha açıkçası her şey bir ve basit varlıktan ibaret olacaktır... Bu gayet yanlış bir görüştür. Çünkü biz, gözlerimizden gaip olmakla beraber, ayrıldığımız bir memleketle varmak istediğimiz diğer bir memleketin varlığını yakinen ve katiyetle biliyoruz. Gölgele semanın, yıldızların (yani bulutların üstünde kalan göğün ve yıldızların)ve bizden gaip olan sair şeylerin mevcudiyetini de bu şekilde biliyoruz. İnsan bunların varlığına kesinlikle hükmetmektedir. Bu şekilde varlığı yakinen malum olan hususlarda hiçbir kimse nefsi ile inatlaşamaz.”⁵³ İbn Haldûn için hakikat düşüncenin, düşüncenin dışında olan gerçekle uyuşması, ona intibak etmesidir. Doğru idrak, doğru bilgi hakkında verdiği açıklamalarda çeşitli yerlerde bu görüşlerini dile getirir: “ İdrak, idrak eden şahsın, zatının haricinde kalan şeylere dair kendi zatında mevcut olan şuur demektir.”⁵⁴ Birinci derecedeki ma’kullerin, mahsusatın suretlerini, nazarda bunların(dış alemdeki eşyaya) doğru olarak intibak ettiklerini muhafaza altında bulundurmakta ve (bunu bize) haber vermektedir.⁵⁵

114| db

İbn Haldûn genel kavramların varlığı konusunda konseptüalisttir. Yani zihnin ikinci dereceden soyutlamalarının ürünü olduğunu söylediği tümellerin zihin dışında bir varlığının olmadığını savunur. Ona göre insanda hayvandan farklı olarak hayal gücü ve akıl vardır. Hayal gücü doğrudan doğruya bireysel nesnelere hareketle soyutlamalar yaparak yüksek derecede duyusal içerikli tümeller üretir ki bunlar özler veya formlardır. Akıl ise bu duyusal varlıklardan soyutlanmış tümeller üzerinde ikinci dereceden bir soyutlama işlemiyle başka bazı tümeller üretir ki bunlar da cinsler, kategoriler, en genel kavramlardır. İşte İbn Haldûn’a göre zihnin bu ikinci dereceden soyutlama işlemiyle elde ettiği ikinci dereceden makullerin, yani cinsler, kategoriler ve en genel kavramların dış dünyada nesnel hiçbir karşılıkları yoktur. Bunlar tamamen zihinsel şeylerdir. Buna

⁵³ İbn Haldun, Age., s. 400

⁵⁴ İbn Haldun, Age., s. 401

⁵⁵ İbn Haldun, Age., s. 403

karşılık zihnin hayal gücü yetisi aracılığıyla bireysel-duyusal varlıklarda elde ettiği birinci dereceden makullerin, yani özler ve formların dış dünyada nesnel, gerçek bir karşılıkları vardır ve bilimin konusu olan varlıklar da bunlardır.⁵⁶ “Filozofların mevcudat hususundaki iddialarını teyit ve tasdik etmek üzere ortaya koyup mantıktaki kıstas ve kaidelere arz ediyoruz, diye iddia ettikleri burhanlara gelince, bunlar eksiktir ve güdülen maksat için yetersizdir.”⁵⁷ “Kıyaslardan ve tariflerden çıkıyor diye iddia ettikleri söz konusu zihni neticelerle harici şeyler arasındaki mutabakat yakini ve kat’i değildir. Zira bunlar zihne ait bir takım tümel ve umumi hükümlerdir. Hâlbuki harici varlıklar kendi maddeleriyle şahsileşmektedirler. Belki bu maddelerde tümel olan zihnin/mantıktaki umumi kaidelerin, şahsi olan hariciye/dış varlığa mutabık olmalarına engel olan bir şey olabilir. Meğerki böyle bir mutabakatın varlığına his şahitlik etsin. Fakat bu takdirde dahi söz konusu mutabakatın gerçekten mevcut olduğunun delili hissi müşahede ve idrak olup mantıktaki zihni burhanlar değildir.”⁵⁸

İbn Haldûn’un bu bilgi teorisine olan itirazı, ilmi bilginin konusu olan tümelin nasıl bir tümel olduğu, yani birinci dereceden mi yoksa ikinci dereceden mi ma’kuller olduğu konusunda yoğunlaşmaktadır. Çünkü ona göre, filozoflar bu ma’kullerin ikinci dereceden ma’kuller olduğu görüşünü ileri sürmektedirler ve mantıkların da, özel olarak, bu ikinci dereceden ma’kuller üzerinde kurmaktadır. İşte bu noktada İbn Haldûn filozoflara ve mantığa karşı çıkmaktadır. O dış dünyada bir takım tabiatların varlığını kabul etmektedir. Dolayısıyla zihnin, tümeler oluşturmasındaki meşruiyetine inanmaktadır. Bilginin konusunun tümeler olması gerektiğine de bir karşı çıkışı söz konusu değildir. Yalnız o bu tümelerin ne çeşit tümeler olması gerektiği konusu üzerinde önemle durmaktadır. Ona göre herhangi bir felsefi-ilmi disiplin gerçekten inanılır, güvenilir bilgilere sahip olmak istiyorsa, bu birinci dereceden ma’kuller üzerinde çalışmalı ve onları aşmamalıdır. İkinci dereceden ma’kullere gelince, onların dış dünyada herhangi bir gerçeklikleri yoktur. Dolayısı ile onları konu olarak alacak çalışmaların herhangi bir güvenilir bilgi vermesi beklenemez.⁵⁹

⁵⁶ İbn Haldun, Age., s. 419

⁵⁷ İbn Haldun, Age., s. 418

⁵⁸ İbn Haldun, Age., s. 433

⁵⁹ İbn Haldun, Age., s. 404

İbn Haldûn zihin için, düşünce için, bilim için bu ikinci dereceden makullerin belli bir işlevi, zorunluluğu olduğunu kabul etmekle birlikte onları temelsizleştirmek tehlikesi gösteren her eğilimin ortaya koyduğu mahzurlara dikkat çeker: Örneğin siyaseti konu alan bilim adamları, genel kavramlar oluşturmak zorundadırlar. Onların bir kişiyi, özel bir milleti, bir insan grubunu göz önüne alıp sadece bunlara uygulanmak üzere kavramlar oluşturmazlar. Genel olarak bunlar üzerinde yargıda bulunmak üzere genel kavramalar meydana getirirler. Ancak siyasetle uğraşan bilim adamları bu kavramların dış dünyada uygulanma imkanlarını her zaman için göz önünde tutmak zorundadırlar. Aksi takdirde bu kavramlar tamamen zihinsel şeyler olarak kalmak tehlikesini gösterebilirler. Aynı şekilde mantıkçı da kıyaslar yapabilmek için genel kavramlar türetir ve bunlar arasındaki ilişkilere dayanan çıkarsamalar yapar. Ancak bu kavramlar duyusaldan uzak ve genel olmaları ölçüsünde mantık sanatını geçersiz kılmak tehlikesini gösterirler. Metafizikçiye gelince, onun üzerinde konuştuğu varlık, birlik gibi en genel kavramların aslına bakılırsa hiçbir gerçek içeriği yoktur. Bunlar tamamen zihni soyutlamalardır. Buna göksel akıllar, gök kürelerinin ruhları, Tanrı'nın nitelikleri gibi duyusal hiçbir unsur içermeyen, duyularla algılanması mümkün olmayan varlıkların ise hiçbir şekilde bilimlerinin mümkün olmadığını eklemek gerekir.⁶⁰

116| db

“İdrakte asıl olan sadece duyulur şeyleri (mahsusat) beş duyu ile idrak etmektir. İster hayvan-ı natık (insan) olsun ister diğerleri olsun bütün canlılar bu idrakte müşterektir. İnsan ancak mahsusattan mücerret olan küllüyatı (tümelleri) idrak suretiyle diğer canlılardan temayüz eder. Bu da şöyle olur: Birbirine muvafık olan müşahhas varlıklardan, sözü edilen hissi mahiyetteki müşahhas varlıkların tümüne intibak eden bir suret, hayalde (muhayyile) hasıl olur. İşte tümel olan bu surettir. Bundan sonra zihin birbirine uygun olan bu somut şeylerle, diğerleri arasında uygunluk bulunan diğer bir takım somut şeylere bakar, bunları birbirleriyle mukayese eder. Böylece zihin için, bu ikisindeki intibak ve iştirak noktaları itibariyle bir suret daha ortaya çıkar. Bu yolda zihin tecrit hususunda tümele doğru durmadan yükselir. Nihayet öyle bir tümele varır ki, o tümelle beraber bulunan ve ona muvafık olan diğer bir tümel bulunmaz. Bu hususiyetinden dolayı o tümel basittir. Mesela zihin müşahhas ve muayyen insanlardan, insan nevinin tamamına intibak eden türe

⁶⁰ İbn Haldun, Age., s. 434

ait sureti tecrit eder. Sonra insan ile hayvan arasında bir mukayese yaparak her ikisine de intibak eden cinse ait bir suret tecrit eder. Sonra bir tarafta insan ve hayvan, diğer tarafta bitkiler olduğu halde aynı işi bir kere daha yapar. Böylece en yüksek cinse ulaşır ki bu da cevherdir. Bu noktaya ulaşan zihin herhangi bir yönden cevhere muvafık olan diğer bir tümel bulamaz. Onun için akıl orada tecridi bırakarak durur. Allah, insan için fikir yaratmıştır. O bu vasita ile ilimleri sanatları idrak etmektedir. İlim ise ya mahiyetlere ait tasavvurlardır ya da tasdikdir. Tasavvurdan maksat her hangi bir hüküm ihtiva etmeyen basit bir idraktır. Tasdikten maksat ise bir şeyin diğer bir şeyde sübutuna hükmetmektir. İmdi fikir, istediklerini elde etmek için iki türlü çaba sarf eder. Ya bahis konusu tümelyatı, bir terkip oluşturacak şekilde bir araya toplar; böylece zihinde hariçteki fertlere intibak eden tümel bir suret hasıl olur, netice olarak da sözü edilen zihni suret mezkur müşahhas ve muayyen şeylerin mahiyetini bilmeyi temin etmiş olur. Veya bir şeye diğer bir şeyle hükmeder. Böyle bir şeyde diğer bir şey sübut bulur, bu da tasdikten ibaret olur. Fakat hakikatte bunun gayesi de tasavvura racidir. Zira husule gelmesi halinde bu çeşit idrakin temin ettiği fayda ancak eşyanın hakikatının bilinmesidir ki hüküm niteliğindeki bilginin icabı da zaten budur.⁶¹

Fikrin harcadığı bu çaba bazen sahih yolla ve usulüne uygun, bazen de fasit yolla olur. Bu durum, sahih olanı fasit olandan ayırt etmek için bilginin elde edilmesi ile ilgili maksatlar hususunda fikrin faaliyet gösterdiği yolun ve sahanın tesbit edilmesini gerektirmiştir. Bu usul de mantık kanunu denilen şeydir.”⁶²

İbn Haldûn'a göre filozoflar, bilginin kaynağının duyusal idrakler olduğunu söylemektedirler. Bununla birlikte evrende mevcut bireysel-duyusal nesnelere duyular vasıtasıyla alınan izlenimlerin kendi başlarına bilgiyi vermediğini düşünmektedirler. Onlar insanda, hayvanlarda olduğundan farklı olarak bir “hayal gücü” yetisi ve “akıl” olduğunu, bunlar aracılığıyla nesnelere dünyasından bir takım tümeler oluşturabileceğini ve bilginin asıl konusu ve amacının bu tümeler olduğunu söylemektedirler. Ancak bu tümeler arasında da bir ayırım yapmakta, iki tip tümel olduğunu kabul etmektedirler. Bunlardan birincisi doğrudan doğruya bireysel-duyusal nesnelere soyutlama yoluyla elde edilmiş tümeler veya suretlerdir ki bunlara

⁶¹ İbn Haldun, Age., s. 436-8

⁶² İbn Haldun, Age., s. 437

birinci dereceden ma'kuller denmektedir. Bu birinci dereceden ma'kullerin oluşturulmasında veya idrak edilmesinde rolü olan yeti de özel olarak "hayal gücü" yetisidir. Ancak İbn Haldûn'a göre filozoflar bu birinci dereceden ma'kullerle yetinmemektedirler. Bu tümelleri ve genel kavramları birbiriyle temasa getirmek ve bunlar arasında ortak olarak paylaşıldığı düşünülen bir diğer nitelikten hareket etmek, bu niteliği soyutlamak suretiyle daha genel bir diğer tümelye geçmek istemektedirler. Sonra bu elde edilen tümelyi veya genel kavramı, aynı şekilde başka kavramlarla temasa getirerek aynı işlemi yaparak gitgide daha genel kavramlara, sonunda kendilerinden daha öteye bir soyutlamanın mümkün olmadığı en yüksek cinslere, kategorilere, en genel kavrama, töz kavramına gitmektedirler. İşte bu, doğrudan bireysel-duyusal nesnelere elde edilmiş kavramlara da "ikinci dereceden ma'kuller" denmektedir. İbn Haldûn'a göre bu ikinci dereceden ma'kullerin oluşturulmalarında veya idrak edilmelerinde etkin olan artık hayal gücü yetisi değil, aklın kendisidir.⁶³

118| db

İbn Haldûn'a göre filozoflar, bilginin iki yolla yani tasavvur ve tasdikle elde edildiğini söylemektedirler. Bu tümellerin oluşturulmaları veya idrak edilmeleri birinci yol daha doğrusu birinci aşamadır. İkinci aşamada elde edilen bu tümeller birbirleriyle birleştirilerek, aralarında bir takım olumlu veya olumsuz ilişkiler kurulmaktadır. Yani zihin akli burhanlar aracılığıyla bunlardan birini diğeri hakkında tasdik veya nefyetmektedir. İşte bu yargılama işlemi de İbn Haldûn tasdik yolu ile bilme şeklinde tanımlamaktadır.⁶⁴

İbn Haldûn'un bu bilgi teorisine birkaç noktada itirazı vardır; bunlardan birincisi ve belki de en önemlisi bu ilmi bilginin konusu olan tümelin nasıl bir tümel olduğu, yani birinci dereceden mi yoksa ikinci dereceden mi "ma'kuller" olduğu konusundaki soruşturmasında yatmaktadır. İbn Haldûn'a göre filozoflar bu "ma'kullerin" ikinci dereceden "ma'kuller" olduğu görüşünü ileri sürmektedirler ve mantıklarını da, özel olarak, bu ikinci dereceden ma'kuller üzerinde kurmaktadır. İşte İbn Haldûn bu noktada filozoflara ve mantığa karşı çıkmaktadır. O dış dünyada bir takım tabiatların varlığını kabul etmektedir. Dolayısıyla zihnin, tümeller yaratmasındaki meşruiyetine inanmaktadır. Bilginin konusunun tümeller olması gerektiğine de bir karşı çıkışı söz konusu değildir. Yalnız o bu tü-

⁶³ İbn Haldun, Age., s. 438

⁶⁴ İbn Haldun, Age., s. 441

mellerin ne tür tümeller olması gerektiği konusu üzerinde önemle durmaktadır. Ona göre herhangi bir felsefi-ilmi disiplin gerçekten inanılır, güvenilir bilgilere sahip olmak istiyorsa, bu birinci dereceden ma'kuller üzerinde çalışmalı ve onları aşmamalıdır. İkinci dereceden ma'kullere gelince, onların dış dünyada herhangi bir gerçekliği yoktur. Dolayısı ile onları konu alacak çalışmaların herhangi bir güvenilir bilgi vermesi beklenemez.⁶⁵

3.2- İbn Haldun'un Doğrudan Metafizığe Yönelttiği Eleştiriler

İbn Haldûn'un felsefeye, felsefenin de metafizik konulara yönelik açıklamalarına yönelttiği eleştiriler asıl itibariyle epistemolojiktir. İbn Haldûn, filozofların bilme iddiasında oldukları bu konuları bilmeleri için ellerinde bulunan imkanın (akıl) yetersiz olduğunu, dolayısıyla söz konusu meselelerin akılla kavranamayacağını, insanın bu alanda akli olarak doğru olduğu kanıtlanmış veya kanıtlanabilir bir şey söyleyemeyeceğini savunur. Çünkü ona göre, bu konular akılla ispatlanabilir veya reddedilebilir hususlar değildir.⁶⁶

İbn Haldûn'a göre filozoflar, tüm varlıklar, ister hissi olun ister his ötesi olsun, mahiyetleri ve durumları, sebepleri ve illetleriyle birlikte nazar ve kıyas ile bilinir sandılar. İmani akidelerin de işitme/sem' ve nakil ile değil de nazar ve akıl ile doğrulanacağını, nakle başvurmaya hacet olmadığını ileri sürdüler. Bu hususu araştırırken de ortaya bir ölçü/kanun(mantık) koydular ki akıl bu ölçü sayesinde hak ile batılı ayırt etmeye yol bulsun.⁶⁷ Yani filozoflar her varlığın özü ve durumları, neden ve etkenleri akıl yürütmeler ve akli tasımlar (kıyas) sayesinde kavranabileceğini; inanç esaslarının da nakil yoluyla değil de akıl yolu ile ancak doğru tespit edilip anlaşılabilceğini savunurlar. Aklın doğru ile yanlış ayırt etmesi için de mantık denilen yasayı benimserler.⁶⁸

⁶⁵ İbn Haldun, Age., s. 443; Bkz. Ömer Türker, Agm, s. 44,

⁶⁶ İbn Haldun, Age., s. 407; Görgün, Tahsin, "İbn Haldun", TDVİA, İstanbul, 1999,c. XIX, s. 553-554; İbn Haldun'un İslam düşüncesine epistemolojik katkıları için Bkz. İ. Erol Kozak, Epistemolojik Dönüşüm ve İbn Haldun, Geçmişten Geleceğe İbn Haldun Sempozyumu Sonuç Bildirileri, İsam yay., Ankara, 2006, s. 160; Nurullah Ardıç İslâmî ve Batılı Epistemolojik Yaklaşımlar: İbn Haldun ve Weber Örneği, Geçmişten Geleceğe İbn Haldun Sempozyumu Sonuç Bildirileri, İsam yay., Ankara, 2006, ss. 235-253

⁶⁷ İbn Haldun, Age., s. 408

⁶⁸ İbn Haldun, Age., s. 409; İzmirli, İslam'da Felsefe Akımları, Haz. N. Ahmet Özalp, Kitabevi Yay., İstanbul, 1995, s. 372.

İbn Hadun, felsefi-akli ilimlerin dördüncü ana grubu olarak saydığı metafizik veya ilahiyat ilmini açıklamaya ayırdığı bölümde bu ilmin konu ve sorunları ile ilgili olarak şunları demektedir: Metafizik ilminde genel mutlak olarak varlık tetkik edilir. Bu ilimde önce mahiyetler, birlik, çokluk, zorunluluk, imkan vb. gibi cisimsel ve tinsel şeylere ait genel konular incelenir. Sonra varlıkların kaynaklarını, ruhani varlıklardan nasıl ortaya çıktıklarını onların düzenlerini araştırır. Sonra bedenden ayrıldıktan ve mebd'e döndükten sonraki nefsin durumları ele alınır. Filozoflara göre bu ilim en şerefli ilimdir. Onlar bu ilmin, varlığı olduğu gibi bilmeleri hususuna kendilerini vakıf kıldığını ileri sürerler. Bu ise mutluluğun bizzat kendisidir.⁶⁹

İbn Haldûn genel olarak, özel olarak metafizik hakkındaki eleştirilerini "felsefenin iptaline ve felsefeyi meslek edinenlerin fesadına dair (felsefeye ve filozoflara reddiye)" başlığı altında sıralar. Önce felsefe hakkında bir tanım vermekle başlar. Bu tanım, daha sonra ele alacağı, felsefeyi niçin reddettiği veya neyi beğenmediği hususlarında son derece aydınlatıcı bir takım ipuçlarını içerir niteliktedir: Filozoflardan bir grubun iddiasına göre, tüm varlıklar ister duyularla kavranılan kesimi olsun ister duyuların ötesindeki kesimi olsun, varlığın bütünü mahiyet ve hallerinin, sebepleri ve nedenleri ile düşünme ve akla dayanan kıyaslar getirme yolu ile kavranabileceğini ve inanç unsurlarının, aklın kavradığı şeyler alanına girdiklerinden dolayı nakil yolu ile değil, ancak akıl yolu ile doğru olarak tesis edilebileceklerini ileri sürmektedirler.⁷⁰

Görüldüğü gibi İbn Haldûn bu tanımda filozoflara atfen iki noktanın altını çizmeye özen göstermektedir. Birincisi filozofların, varlığın bütünü, yani ister duyularla idrak edilen varlıklar olsun, isterse duyuların ötesinde veya üstünde varlıklar olsun, her şeyin insani bilgi yetileri ile, akıl ve düşünme ile bilinebileceği, kavranabileceği görüşünde olduklarını söylemektedir. Bu ana iddia diğer önemli bir iddianın, yani vahyedilmiş bir dinin getirmiş olduğu öğretinin ana tezlerinin, inanç unsurlarının da filozofun inceleme, bilme alanına girdiği iddiasının dayanağını vermektedir. Çünkü bu inanç unsurları, ister duyusal alana ister duyuların ötesi veya üstü alana ait olsunlar – ki onların özleri itibarıyla duyusal-üstü bir alana ait oldukları bilinmektedir- bu varolanın bütünü içinde bir yerde

⁶⁹ İbn Haldun, Age., s. 433

⁷⁰ İbn Haldun, Age., s. 434; krş. Arslan, , İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası, s. 430.

olacaklardır. Buna ek olarak filozofların, bu inanç unsurlarının ayrıca nakille değil ancak akıl ile, düşünme ile doğrulanabilecekleri, temellendirilebilecekleri görüşünde olduklarını belirtmeyi de unutmamaktadır. İşte İbn Haldûn'un eleştirisi de esas olarak bu iki noktada üzerinde, yani a) varlığın bütünü, bu arada duyuşal üstü varlıkların, yani bilgi araçları ile bilinmesinin mümkün olup olmadığı, b) vahyedilmiş bir dinin getirdiği öğretinin, inanç unsurlarının felsefi düşünce yolu ile "tahkik" ve "tashih" edilmelerinin mümkün olup olmadığı noktaları üzerine yönelecektir. Birinci nokta ile ilgili olarak İbn Haldûn, metafiziğin özellikle onun duyuşal üstü, tinsel varlıkları kendisine konu olarak alan ilahiyat denen kesiminin mümkün olup olmadığını araştıracaktır. İkinci nokta ile ilgili olarak da o, filozoflar tarafından bu inanç unsurları üzerinde getirilmiş olan felsefi açıklama, temellendirme örneklerini inceleyerek felsefenin vahyin alanına el uzatmasının ne kadar meşru, ne kadar başarılı olduğunu tahkik edecektir. Bundan da onun felsefe ile vahiy arası ilişkileri nasıl gördüğü açık olarak ortaya çıkacaktır.⁷¹

İbn Haldûn'un filozoflara atfen ileri sürdüğü bu iki iddianın içerdiği gerçeklik veya doğruluk payını tespit etmesi için yapması gereken şey, her şeyden önce onların, neye dayanarak bunları ileri sürdüklerini araştırması olacaktır. Yani o, her şeyden önce, filozofların bir şey hakkında doğru bilgiye erişmek için nasıl bir yöntem önerdiklerini, bu yöntemin özelliklerini belirlemek ihtiyacındadır. Bundan ötürü burada o, önce mantığın incelenmesine ayırdığımız bölümde üzerinde durduğumuz, filozofların bilgi teorilerinin bir sergilemesini ve tahlilini yapar. Daha sonra onların, mantık ilminde ilmi bilginin elde edilmesi ile ilgili olarak öne sürmüş olduklarını söylediği bu bilgi teorilerinin, cisimsel varlıkları kendisine konu alan "tabiiyyat"ta uygulamasını ele alır ve birinci ile ikinci ma'kuller ayırımına dayanarak, bu birinciler üzerine yöneldiği takdirde tabiiyyatın mümkün olduğunu, ikinciler üzerine yöneldiği takdirde ise ona, yukarda mantıkla ilgili bölümde değindiğimiz, eleştirilerin yapılabileceğini belirtir. Nihayet bu bilgi teorisinin, duyuşal-üstü, tinsel varlıkları kendisine konu aldığı söylediği ilahiyat alanında ne kadar geçerli olduğunu, daha doğrusu filozofların ilmi-felsefi bilginin elde edilmesi ile ilgili olarak öne sürdükleri bu yöntemle, duyuşal-üstü, tinsel varlıkların bilgisine erişilmesinin mümkün olup olmadığını soruşturur⁷² düşüncedeki süreklilik açısından bakıldı-

⁷¹ İbn Haldun, Age., s. 435

⁷² İbn Haldun, Age., s. 436

ğında, klasik metafizikten toplum metafiziğine geçiş, bunlar arasındaki uçurumun büyüklüğünden dolayı, aracısız ve öncüsüz bir şekilde gerçekleşemeyecek kadar zordur. Buradaki zorluk, tarih ve toplum ile metafizik arasında kurulması söz konusu olan alakanın nasıl kurulacağı sorusuyla ortaya çıkmaktadır. Bu sorunun hangi “sorun”u dile getirdiği üzerinde durmadan önce, bu aracılığın hangi noktadan çıktığını ortaya koymak, daha sonra da niçin klasik metafiziğin toplum alanına tatbikinin -özellikle ilk defa yapılması söz konusu olduğunda- düşünülmesi zor konular arasında bulunduğunu, İbn Haldûn’un teşebbüsünün kıymetini ve düşünce tarihindeki yerini gereği gibi görebilmek için gereklidir.⁷³

İbn Haldûn’a göre “akıl” doğru bir terazidir. Onun yargıları, yalan barındırmayan bir kesinlik ifade eder. Ancak bu, akıl ile tevhid, ahiret, nübüvvetin hakikati, ilahi sıfatların hakikati ve aklın merhalenin ötesinde olan şeylerle ilgili hususlar akıl ile bilinebilir anlamına gelmez. Böyle bir şey mümkün değildir. Filozofları böyle yargılara sevk eden husus, tanıklık ve duyu yargısıyla, önce alt cismi keşfetmeleri, sonra idraklerinin birazcık gelişerek canlılardaki duyu ve hareket sebebiyle nefsi hissetmeleri, daha sonra nefsin güçleri vasıtasıyla aklın otoritesini idrak etmeleridir. Burada idrakleri durur. Tıpkı insani varlıkla ilgili bir hüküm verir gibi semavi üst cisme dair bir yargıda bulunurlar. Böylece onlara göre feleğin de tıpkı insan gibi kendine özgü nefsi ve akli bulunması vacip olur.⁷⁴

Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki İbn Haldun Yunan metafiziğinin epistemolojik olarak insan ile kainat arasında bir mukayese olduğunu anlamıştır (İnsanın nefsi ve akli vardır. O halde feleklerin de nefisleri ve akılları olmalıdır). Bu yüzden gökteki cisimleri nefis sahibi, diri varlıklar olarak tasavvur ettiler. Mukayesenin bu türü İbn Haldun’a göre batıldır. Çünkü ruhani evrenin varlıkları bizim idrakimizden tamamen uzaktır. Bizim anlayışımız için gaip durumdadırlar. O halde bu evrene ait varlıklar nasıl oluyor da somut varlıklara şu veya bu şekilde kıyas edilebiliyor? Öte yandan İbn Haldun şunu da mülâhaza etmiştir ki söz konusu karşılaştırmanın doğruluğunu kabul etsek dahi göksel akılların sadece dokuzla sınırlı

⁷³ Tahsin Görgün, Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldun, İslâm Araştırmaları Dergisi, Sayı 17, 2007, s. 77

⁷⁴ İbn Haldun, Age., s. 437

bırakılıp onuncusunun etkin akıl olduğunu kanıtlayacak hiçbir şey yoktur.⁷⁵

Filozoflar metafizik konulardaki görüşlerini tamamen soyut bir temel üzerinde kurmaktadır. Somut varlıklardan genel suretler çıkarıyorlar ve bu suretler bütün varlıklara uygun geliyor. Tıpkı bir kalıbın toprak veya balmumu üzerine resmettiği bütün nakışlara uygun gelmesi gibi. Bu ilk suretler veya temel akledilirlerden genel manaları çıkarıyorlar. Alabildiğine umumi olan bu manalardan kalkarak, soyutlama işini tümel ve bölünmez manalara kadar götürüyorlar. Bu aşamadaki tümel ve bölünmez manalar ise artık bütün manalara, şahıslara ve varlıklara uygun gelmekte, hepsini içine almaktadır. Bu basit manaların kesin akli kanıt ile bir kısmının bir kısmına eklenmesi yahut onlardan kopartılması yoluyla güya varlığın sahih ve doğruya mutabık bir surette tasavvur edildiğini sanıyorlar.⁷⁶

İbn Haldun'a göre filozofları bu duyuşal-üstü, tinsel varlıklarla ilgili görüşlerinin hepsi çürüktür; bunlar hakkında sahip olduklarını ileri sürdükleri kanıtlar gerçekte mevcut değildir. Çünkü bu varlıkların özleri bilinemezdirler. Filozofların bir varlığın bilgisine erişmek için önerdikleri bilgi teorilerinin ilkeleri içinde kalınması, onlara sadık olunması durumunda bu varlıkların , herhangi bir şekilde bilgilerine erişilmesi mümkün varlıklar olduklarının kabul edilmesi gerekir. Çünkü bu varlıklar, tanımları gereği duyuşal üstüdürler. O halde duyuşal aracılığıyla onların suretlerinin soyutlanması yolu ile ma'kullerinin oluşturulması imkansızdır. Haklarında bir takım ma'kuller oluşturamadığımız ve bu ma'kullerden hareketle başka ma'kulleri soyutlayamadığımız için, onlarla ilgili kıyaslar teşkil etmemiz de mümkün değildir. Dolayısıyla bu kıyaslardan hareket edilerek varılacak olan burhanlar da bunlarla ilgili olarak mevcut olamazlar. Bundan ötürü onların mahiyetlerinin, özlerinin ne olduğu bilmemiz şöyle dursun, sahip olduğumuz normal insani bilgi edinme araçları ile onların var olup olmadıklarını tasdik etmemiz bile mümkün değildir.⁷⁷

⁷⁵ İbn Haldun, Age., s. 439

⁷⁶ İbn Haldun, Age., s. 435; Bkz. Tahsin Görgün, İbn Haldun'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi, İslâm Araştırmaları Dergisi, Sayı 16, 2006, 169-203

⁷⁷ İbn Haldun, Age., s. 436

Şüphesiz ki bu durum bu tip varlıkların mevcut olmadıkları anlamına gelmez. Kolaylıkla tahmin edileceği üzere İbn Haldun'un duyusal-üstünün varlığını ve onun çeşitli tezahürlerini inkar etmesi söz konusu değildir. Bu varlık veya varlıklarla insanın hiç bir şekilde bir teması olmadığı, olamayacağı, insanın hiçbir şekilde bu varlıkların var olup olmadıklarını bilemeyeceğini ileri sürmesi de söz konusu değildir. İbn Haldun'da duyusal-üstü veya tabiat –üstünün varlığı, en az duyusal ve tabiat kadar şüphe götürmez bir olaydır. Başka bir deyişle İbn Haldun için etrafında gördüğü, duyu organları ile idrak ettiği maddi, cisimsel varlıklardan meydana gelen dünyanın dışında ve üstünde bir başka “ruhani”, “rabbani”, “gaybi” sıfatları ile ifade ettiği bir dünya veya dünyalar vardır. Bu dünyaların varlığına çeşitli cinsten olaylar tanıklık etmektedir. Bu olayların en önemlileri ise peygamberlerin “vahiy”leri, “mucize”leri, velilerin mistik tecrübeleri ve kehanetleri, büyücülerin büyüleri, hatta herkesin hayatında hiç olmazsa bir defa görmüş olduğu “doğru rüya”lardır. Nitekim burada da bu sözlerin hemen arkasından bu tip varlıkların olduğuna rüyaların tanıklık ettiğini, herkesin sahip olduğu rüyaları aracılığıyla bu tip varlıkların varlığının farkına vardığını söylemektedir. Onun üzerinde durmak istediği, özellikle belirtmek istediği, filozoflar tarafından ileri sürülen ve kendisinin de büyük oranda benimsediğini gördüğümüz, bir varlık hakkında ilmi-felsefi bilginin elde edilmesi ile ilgili teorinin içinde kalınması durumunda, bu varlıklar hakkında, herhangi bir ilmi-felsefi değer içeren sonuçlara varmamızın mümkün olmadığıdır. Nitekim ona göre gerçek filozoflar da böyle düşünmektedirler.⁷⁸

124| db

Bu hususu İbn Haldun şöyle dile getirir: “ Şüphe yok ki (müfarekat ve mücerredat da denilen) ruhani varlıkların zatları esas itibariyle bilinmezdir. Bunlara vakıf olmak da, üzerlerine delil ikame etmek de imkansızdır. Çünkü müşahhas harici maddelerden ma'kulatın tecrit edilebilmesi, ancak idrak dairemize giren hususlar itibariyle bizim için mümkündür. Biz ruhaniyetlerin zatlarını idrak edemiyoruz ki onlardan diğer bir takım mahiyetler tecrit edebiliriz. Onları idrak edemeyişimizin sebebi de onlarla aramıza çekilmiş olan his perdesidir. Bu yüzden onların üzerine burhan ikame etmek elimizden gelmemektedir. Ayrıca umumi olarak onun varlığını ispat için de iki yanımızın arasında var olarak bulduğumuz insan nefsinin vaziyeti, onun idrak halleri ve bilhassa rüya istisna edilecek olursa

⁷⁸ İbn Haldun, Age., s. 436

herhangi bir idrak vasıtasına da sahip değiliz. Bunlardan rüya da herkes için vicdanidir. Rüya yoluyla bu hususta birinin yakaladığı gerçek ve doğru başkalarına delil olmaz. Ruhaniyetlerin bunun ötesinde kalan hakikatları ve sıfatları ise üzeri son derece kapalı olan bir husustur. Ona vakıf olmanın yolu da yoktur.

Şayet bir şeyin maddesi yoksa onun üzerine burhan ikame etmek imkansızdır. Çünkü burhandaki mukaddemlerin zati olması şarttır, kanaatine ulaşan muhakkik filozoflar dahi bu hususu açıkça ifade etmişlerdir. Filozofların büyüğü olan Eflatun; “İlahiyatta yakine ve kesinliğe vasıl olunamaz. Bu sahada sadece ‘daha doğrudan’ ve ‘daha uygun’dan yani zandan bahsedilebilir.”⁷⁹ demiştir. Şu halde bunca yorgunluktan ve çabalamadan sonra sadece bir zan elde edeceksek, daha evvel mevcut olan zan da bize yeterlidir. Dolayısıyla bu ilimlerin ve onlarla uğraşmanın faydası nedir? Çünkü biz ancak hissin ötesindeki mevcudat hakkında yakîn tahsil etmeye önem vermekteyiz. Filozoflara göre de insan fikrinin gayesi bundan ibarettir.⁸⁰

Filozofların faal akıl ile ittisale dayalı mutluluk anlayışlarına baktığımızda da onun bazı açılardan Sufilerin sözünü ettiği “vecd”e benzeyen sırf akli bir şey olmasından ötürü bunun uygun ve yeterli olmadığını göreceğiz.⁸¹ “Onların bu husustaki mesnetleri Aristo’dan Farabi’den ve İbn Sina’dan naklettikleri ‘Bir kimse için faal akıl elverir ve o kimse şu dünyadaki hayatında bu akılla ittisal peyda ederse, söz konusu saadetten o kimsenin hazzı husule gelmiş olur,’ şeklindeki sözdür. Onlara göre faal akıl, ruhani mertebelerin birincisi (ve en yükseği) olup ona istinaden hissi idrak perdeleri açılır (ruhaniler ve gayb keşf olur). Onlar faal akıl ile ittisal etme sözünü de ilmi idrak şeklinde izah etmektedirler. Aristo ve meslektaşları (olan Meşşailer) bu ittisal ve idrakle ancak nefsin kendisinden ve yine kendisi için vasıtasız olarak hasil olan idrakini kastetmişlerdir. Bu ise hissi idrak perdesi açılmadan (ve keşfe nail olmadan) hasil olmaz.

Sözü edilen idrakten doğan saadet vaad edilen manevi ve uhrevi saadetin ta kendisidir, demeleri de batıldır. Zira filozofların takrir ve tespitleriyle bize aşikar oluştur ki hissi idraklerin ötesinde nefsin vasıtasız olan diğer bir idraki daha vardır ve nefis bu idraki

⁷⁹ Krş. Eflâtun, Şölen, Çev: Birdal Akar, Şule Yayınları, 2009, s. 4 vd.

⁸⁰ İbn Haldun, Age., s. 437

⁸¹ Fahri, Macit, , İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş, s. 144.

elde etmekle gayet şiddetli bir şekilde neşelenir. Ama bu durum o idrakin mutlaka uhrevi saadetin aynısı olduğunu bize tayin ve ispat etmez.”⁸²

Filozofların “ saadet mevcudatı buldukları hal üzere aynen ve olduğu gibi idrak etmektir” demeleri de batıl bir sözdür. Bu söz onların “varlığı olduğu gibi bilme”⁸³ şeklindeki ifadelerinde mevcut olan hatalara ve kuruntulara dayanmaktadır. Oysa varlık ister ruhani kısmı itibariyle olsun ister cismani ve maddi kısmı itibariyle olsun ihata olunmayacak veya tam olarak idrak edilmeyecek kadar geniştir.⁸⁴

Filozofların metafizik bilginin imkanına dair düşünceleriyle ilgili yapılan bu tespitlerden çıkan netice İbn Haldun’a göre şudur: “ İnsanın iki yönünden birini teşkil eden ruhani cüz, cismani kuvvetlerden ayrıldığı zaman kendisine has zati idrakle, idrak konusu şeylerin sadece bir sınıfını idrak edebilir ki, bunlar da ilmimizin ihata etmiş olduğu varlıklardan ibarettir. Yoksa bu halde dahi)onun idraki tüm mevcudatı şümulüne alacak kadar umumi değildir. Zira varlıkların tümü idrak dairesine sığmaz ve inhisar kabul etmez. O ruhani cüz bu tarz bir idrak ile gayet şiddetli neşe ile neşelenir, tıpkı bir çocuğun yetişme döneminin başlangıcında hissi idrakleriyle neşelendiği gibi. Bütün bunlardan sonra tüm varlıkları idrak etme veya Şari’in bize vaad etmiş olduğu uhrevi saadetin husulü hususunda eğer bu saadet için amel etmezsek, bize kim teminat verebilir?”⁸⁵

Kısacası filozofların bu metafizik ilmi, etrafında dönüp dolaştıkları kendi maksatları için de yeterli değildir. Üstelik onda şer’i ahkâmın zevahirine de muhalefet vardır. Bildiğimiz kadarıyla bu ilmin bir tek semeresi vardır ve o da burhanlarda (kesin kanıt) iyi ve doğru bir meleke kazanmak için delilleri ve hüccetleri tertip etmek suretiyle zihni bilemekten ibarettir. Şöyle ki, kıyasların sağlam ve mükemmel bir şekilde tanzim ve tertip olunması, filozofların mantık sanatında şart koştukları esaslar ve buna dair tabiat ilimlerinde söyledikleri sözler dahilinde olur.⁸⁶

⁸² İbn Haldun, Age., s. 437

⁸³ İbn Haldun, Age., s. 438

⁸⁴ İbn Haldun, Age., s. 438

⁸⁵ İbn Haldun, Age., s. 436

⁸⁶ İbn Haldun, Age., s. 440

Burhanları şartlarına uygun olarak çokça kullanmak suretiyle felsefi ilimleri tetkik eden bir kimse, delil getirme ve istidlalde bulunma hususunda tam ve doğru bir melekeye hakkıyla sahip olur. Çünkü mantıktaki kıyas ve kaideler her ne kadar filozofların ilahiyat konusundaki maksatları karşısında yetersiz kalıyorsa da bildiğimiz kadarıyla nazar (akıl yürütme) ile alakalı kaidelerin en sıhhatli olanları yine de onlardır. Bu sanatın semeresi işte budur. Ayrıca bu sayede ilim ehlinin kanaatlerine ve görüşlerine vakıf olma imkanı da vardır. Şu halde onu tetkik eden bir kimse, gücü yettiği nispette onun zararlarından sakınmalıdır. Onu tetkik etmek isteyen bir kimse şer'i ahkamla dolu, tefsir ve fıkhı vakıf olduktan sonra tetkik etmelidir. İslami ilimlerden habersiz olan bir kimse bunun üzerine düşmemelidir. Çünkü böyle bir kimsenin onun tehlikelerinden emin olması nadir görülür.⁸⁷

SONUÇ

İbn Haldun'un İslam düşüncesine katkısının iki yönü vardır: 1) Grek-İslam felsefesi üzerinde kapsamlı değerlendirmeleri ve eleştirileri, 2) İlk ve belki de son defa İslam tarih felsefesinin ilkelerini özgün ifadelerle formüle etmesi.

db | 127

Felsefi sahalardaki yetkinliğine rağmen İbn Haldun, esasen metafizik düşüncelerden şüphe eden ampirist görüşlü bir kültür tarihçisi olarak kalır. *Mukaddime*'de bütün İslam ilimlerine dair kısa ve anlaşılır bir izahat verir. Bu O'nun felsefi ilimlerin tabiatı ve hedefi hakkında eleştiriçi mülahazaları yanında XIV. yüzyılda felsefi ilimlerin durumunu ve felsefe taraftarlarıyla karşıtları arasındaki çatışmalardan beş asır sonra, İslam düşünce dünyasında Grek felsefesine yer açmayı hedefleyen teşebbüsün durumu hakkında bir fikir verir. Bu hususta İbn Haldun'un başta gelen mürşidi İbn Rüş'ten ziyade Gazâlî'dir. O'nun felsefi metodun değeriyle ilgili son derece sistemli ve dikkatli görüşü " Felsefenin İptaline ve Felsefeyi Meslek Edinenlerin Fesadına Dair" başlıklı bahiste yer alır ki, bu bölümde ve başka yerlerde üslubu belirleyen bu bahistir.

İbn Haldun konuyu eleştirel bir tarzda ele almaktadır. Filozofların metafizik meselelere dair ispatlanmamış kanaatlerini sunarken diyalektik(cedeli) ve retorik(hitabi) delillere dayandıklarını belirtmektedir. Ona göre, filozoflar başlangıç noktası olarak burhanı (kesin kanıtlama yöntemi) seçmiş olmalarına rağmen, görüşlerini

⁸⁷ İbn Haldun, *Age.*, s. 441

ortaya koyarken ve savunurken bu yöneme sadık kalamamışlardır. Filozofların metafizik görüşlerinin sağlam bir temeli yoktur. Çünkü metafiziğin konuları tecrübe sahamızın dışındadır ve onların tabiatları bizce tamamen meçhuldür. Onlar hakkında hüküm vermek için tek dayanağımız kendi nefislerimizde bilhassa mistik tecrübeyle birleşen “keşf” şeklinde müşahede ettiğimiz şeye kıyastır. Bu kıyaslanmanın ötesinde bu tür ruhani varlıkları tavsif ve tarif etme vasıtalarına malik değiliz.

İbn Haldun metafiziğin, insanın nihai kaderine yahut kurtuluşa tesir eden çetin problemlerden hiçbirini çözmeye muktedir olmadığı sonucuna varır. Onun tek faydası, uzun süre mantıki metodu kullanarak bizdeki hakikat melekesini geliştirmek suretiyle zihni keskinleştirmektir. İbn Haldun’un mistik yahut dini unsurlarla ıslah edilmiş ampirist metodu dinen zararlı gördüğü tabii ve metafizik yargıları reddetmesine rağmen, düşüncenin muteber bir aleti olarak bu şartlı mantık görüşünü benimsemeye götürmüştür.

128| db

İbn Haldun’un bir metafizikçi olması ve tarihte olup biteni İslam metafiziği çerçevesinde ele alma gayretinin *Mukaddime*’yi ortaya çıkardığı düşünüldüğünde, onun aynı zamanda “insan cemiyeti” olarak tercüme edebileceğimiz “el-içtima el-insanî” ile eşdeğer olarak kabul ettiği “umran ilmi”ni, bir toplum metafiziği olarak geliştirmesi çok da şaşırtıcı olmasa gerektir. İbn Haldun’un eserinde ele aldığı konuların toplumsal hayatın bütün alanlarını içerdiğini dikkate aldığımız zaman, onun eleştirilerinin bugün de, sırf fikir tarihi açısından değil, bunun ötesinde sistematik açıdan da önem arz etmesini anlamak konusunda bir hususu daha fark etmiş oluruz. Ancak İbn Haldun’u bugün de ilgilenmeye değer kılan, sadece eleştirilerinde ele aldığı konular değil, bunun ötesinde bu eleştirileri ele alış şekli ve bunlara -duruma göre- teklif ettiği çözümlerdir.

Kaynakça

- ALTINTAŞ, Hayrani, *İbni Sina Metafiziği*, Ankara, 1992.
 ADJUKIEWICZ, Kazimerz, *Felsefeye Giriş, (Temel Kavramlar ve Kurumlar)*, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yay., Ankara, 1994
 AKYOL, Aygün, *İbn Haldun’un İlim Anlayışında Felsefe Ve Tarih Tasavvuru*, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2011/2, c. 10, sayı: 20
 ARDIÇ, Nurullah, *İslâmî ve Batılı Epistemolojik Yaklaşımlar: İbn Haldun ve Weber Örneği*, Geçmişten Geleceğe İbn Haldun Sempozyumu Sonuç Bildirileri, İsam yay., Ankara, 2006.
 ARİSTOTELES, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul, 1996.
 ARSLAN, Ahmet, *İbn Haldun’un İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Yay., Ankara, 1997.

- _____, *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yay., Ankara, 1999.
- BAYRAKTAR, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, AÜİF Yay., Ankara, 1997.
- _____, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1985
- BEDİR, Murtaza, *İslâm Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldun*, İslâm Araştırmaları Dergisi, Sayı 15, 2006
- ÇUBUKÇU, İbrahim Agah, *İslam Düşünürleri*, AÜİF Yay., Ankara, 1983.
- CABİRİ, Muhammed Abid, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut, Kitabevi Yay., İstanbul, 2000.
- _____, *Niçin İbn Haldun?*, çev. Harun Yılmaz, DÎVÂN İlmî Araştırmalar S. 21 (2006/2),
- CEYHAN, Semih, *İbn Haldun'un Tasavvuf Kritisizmi*, Geçmişten Geleceğe İbn Haldun Sempozyumu, Ankara, 2006
- _____, *İbn Haldun'un Sufilere ve Tasavvufa Bakışı: Umrande Tasavvuf İlmî*, İslâm Araştırmaları Dergisi, Sayı 15, 2006
- DUMAN, Abdullah, *İbn Haldun'a Göre Haberlere Yalan Karışma Sebepleri ve Bunları Ortaya Çıkarma Metotları*, Ekev Akademi Dergisi Yıl: 14 Sayı: 42 (Kış 2010)
- EFLÂTUN, Şölen, *Çölen*, Çev: Birdal Akar, Şule Yayınları, 2009.
- FAHRİ, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yay., İstanbul, 1992.
- _____, *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, çev. Şahin Filiz, İnsan Yay., İstanbul, 1998.
- FARÂBÎ, Ebu Nasr Muhammed b. Tarkhan b. Uzluğ, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul, 1955.
- _____, *et-Tenbih ala Sebili's-Saade*, nşr. Krm: Dairetü'l-Maarif, Haydarabat, 1346 h./
- _____, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara, 1992.
- _____, *Ağrad Ma Ba'de't-Tabia*, nşr. Krm: Dairetü'l-Maarif, Haydarabat, 1349 h.
- _____, *Kitâbü'l-Mille ve nüsusun uhrâ*, nşr. Muhsin Mehdî, Dârü'l-Meşrik, Beyrut, 1986.
- GAZÂLÎ, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Kahire, trz.
- GÖRGÜN, Tahsin, "İbn Haldun", TDVİA, İstanbul, 1999, c. XIX.
- _____, *Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldun*, İslâm Araştırmaları Dergisi, Sayı 17, 2007
- _____, *İbn Haldun'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi*, İslâm Araştırmaları Dergisi, Sayı 16, 2006
- İBN HALDUN, *Mukaddime*, Neş: Said Mahmut Ukayyil, Daru'l-Cil, 2005
- İBN SİNA, Ebu Ali el-Hüseyn b. Abdullah b. Hasan, *en-Necat*, nşr: M. Sabri el-Kurdi, Mısır, 1331.
- İbn Sînâ, "Fî Aksâmi'l-Ulumi'l-Aklyiye", *Tis'a Resâil içinde*, İstanbul 1298
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *İslam'da Felsefe Akımları*, Haz. N. Ahmet Özalp, Kitabevi Yay., İstanbul, 1995.
- Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1971
- KİNDİ, Ebu Yusuf Yakub b. İshak, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul, 1994.
- _____, Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", *Felsefi Risaleler içinde*, çev.: Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul 1994
- KORKUT, Şenol, *İbn Haldun'un "es-Siyâsetü'l-medeniyye" Teorisini Eleştirisi*, İslâm Araştırmaları Dergisi, Sayı 15, 2006
- KOZAK, İ. Erol, *Epistemolojik Dönüşüm ve İbn Haldun*, Geçmişten Geleceğe İbn Haldun Sempozyumu Sonuç Bildirileri, İsam Yay., Ankara, 2006
- KUŞGÖZ, Emine, *İbn Haldun'un Kur'an ve Tefsir Anlayışı*, CÜ.SBE. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sivas, 2007
- TOKTAŞ, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Kitapyurdu, İstanbul, 2004.

- TÜRKER, Ömer, *Mukaddimede Akli İlimler Algısının Değerlendirilmesi*, Geçmişten Geleceğe İbn Haldun Sempozyumu Basılmış Taslak Metinleri (İstanbul: İSAM Yayınları, 2006)
- UYANIK, Mevlüt, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999
- VURAL, Mehmet, *Gazâlî’de Metodolojik Yaklaşımlar*, İslami Araştırmalar, Ankara, 2000, c. XIII.
- WALSH, Henry-WİSHİNE, Bruce, “*Metafizik Nedir*”, Der.-çev. Ahmet Cevizci, *Metafiziğe Giriş*, İstanbul, 2001.
- YILDIZ, Fatih, *Mütekaddimun Ve Müteahhirun Dönemi Kelamcılarında Delil*, Çukurova ü. SBE. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana, 2010

