

IBN HALDUN'A GÖRE ALLAH'IN SIFATLARI VE KADER*

Harry Austryn Wolfson

Ceviren :

Yrd. Doç. Dr. Süleyman TOPRAK

* İbn Haldun, kelâm ilmine Allah'ın birliği ve Allah'ın kudretine dair iki tartışma konusu ile başlar. Onun gayesi, Allah'ın birliğine iman etmek ile O'nun hakiki, mânevî ve ezeli sıfatlarının varlığına iman etmenin birbirine zıt olmadığını ve Allah'ın kudretine yani kadere iman etmek ile insanı fiillerinden dolayı sorumlu tutmanın ilâhî adalet ile çelişmediğini göstermektir. Bu iki mesele İslâm Felsefesinin de belirgin konularıydı. İbn Haldun bu iki problemi birlikte ele alarak bir delil ile çözmeye çalışır.

Onun bu problemleri çözmeye çalıştığı ortak delil kısaca şöyle izah edilebilir. Felsefe tarihi boyunca Allah'ın kudreti ve birliği, Allah'ın varlığı hakkındaki delillerden çıkarılan tabii sonuçlar olarak incelendi. İbn Haldun şöyle der: Allah'ın varlığı hakkındaki delilleri inceleyerek, Allah'ın nasil bir kudreti ve birliği olduğunu görelim. Nihayet böyle bir birliğin ilâhî sıfatlarla uygun olup olmadığını ve böyle bir kudretin de ilâhî adaletle uyup uymadığını görelim. Böylece kelâma dair tartışmasının hemen başında Allah'ın birliğinin iman esaslarının özü olduğunu söyleyip en kestirme yoldan (1) Allah'ın birliğini isbat edeceğini beyan ettikten sonra Allah'ın birliği konusuna değil de Allah'ın varlığı konusuna geçer.

İbn Haldun'un Allah'ın varlığı hakkındaki delilini inceleyelim :

İslâm Felsefesinde İbn Haldun (1332 - 1406) devrine kadar Allah'ın varlığı hakkında kullanılan deliller temelde iki türdü ve her ikisi de kozmolojik türdendi. Onların esas felsefî temellerine bağlı kalarak özelliklerini ortaya koyarsak, birisinin Eflatuncu, diğerinin de Aristocu bir delil olduğu görülür. Eflatuncu delil, dünyanın yoktan var olduğu, kelâmcıların ifadesiyle «mahluk=yaratılmış» olduğunu kabul esasına dayanır. Bu-

(*) Bu makale, müellifin «Religious Philosophy» isimli eserinden terceme edilmiştir. Massachusetts, 1961, s. 177-195.

1) Mukaddime, III, 4-6. Mukaddime'den yapılan iktibaslar, istihlamların bulunduğu yerler hariç, Franz Rosenthal'in İngilizce tercemesinden alınmıştır. New York, 1958. Sayfa ve satır referansları Quatremérès'in Paris, 1958 baskısına göredir.

na «her yaratılmış olanın bir yaratıcısı olması gerekir» prensibini de ila- ve ederek hemen bir yaratıcının var olması gerektiği sonucuna varır. (2) Aristocu delil ise dünyanın ebedî olduğu esasına istinad eder. Daha sonra hemen dünyanın gözlem ve müşahadesiyle dünyada var olan her şeyin bir sebebinin olduğu ve dünya ebedî olduğu için bu sebep-sonuç zincirinin de sonsuz olması gerektiği sonucuna ulaşılır. Ancak bu silsilenin sonsuz olduğu kabul edilirse bu sebepler zincirinin sonuna ulaşmak mümkün olmayacağı için, bütün sebeplerin bir ilk sebebinin olması gerektiği ilkesine varılır. (3)

Fakat İbn Haldun'un Allah'ın varlığı hakkında kullandığı delili incelediğimizde bunun ne tamamen Eflatuncu, ne de tamamen Aristocu bir delil olduğunu görürüz. Bu delil, ikisinin birleştirilmesiyle elde edilmiştir. İbn Haldun, Aristo delilinde olduğu gibi, varlıklar âlemindeki her varlığın var olmadan önce uygun bir sebebinin olması gerektiğini, deneysel bir gözlem ile tesbit ederek başlayıp, bu sebeplerin her birinin başka sebepleri gerektirdiğini ilave eder. (4) Ancak burada Aristo gibi sebep ve sonuçların sonsuz bir silsile oluşturduğu ve bu sınırsız silsilenin mümkün olmayacağını söylemez. O, Eflatuncu delildeki gibi, dünyanın yaratılmış olduğunu ve bunun sonucu olarak da dünyadaki sebep ve sonuçlar zincirinin sınırlı olduğunu kabul eder. Bu iki delilin birinden «sebeple», diğerinden de «yaratıcı» terimlerini alarak, bunları birleştirmek suretiyle Allah'ın varlığı hakkında kendi delilini ortaya koyar. İbn Haldun'un ulaştığı bu anlamlı sonuç şöyledir: «Sebepler zinciri, sebeplerin sebebi ve onların yaratıcısı olan bir ilk sebebe ulaşınca kadar devam eder.» (5)

Deliline, dünyadaki varlıkların birbirleriyle olan illiyet bağlantısını gözlemleyerek başlayan İbn Haldun, bir problemin farkına vardı ki, bu problem hem Aristo, hem İbn Sinâ hem de dünyadaki sebeplerin varlığı ve bu sebeplerin de başka sebepleri getirdiği hususunda fikir yürüten bütün diğer filozoflar için söz konusuydu. Çünkü onların hepsi Allah'ın, ilk sebep anlamında veya sebepler aracılığı ile dünyayı idare eden nihai sebep anlamında, sebeplerin sebebi olduğuna ve böylece de dünyada gerçek bir sebepler zincirinin bulunduğu inaniyorlardı. Fakat Ehl-i Sünnet Kelâmının bir takipçisi olarak İbn Haldun, kozalite (causality=illiyet)ye inanmadı. Ona göre dünya, ard arda gelen olaylar silsilesiydi ve

2) Timaeus, 28 A.

3) Metaphysica II, 2, 994 a, 1 vd.

4) Mukaddime, III, 27, II, 7-11.

5) A.g.e., II, 12-14. «Causer of Causes (Müsebbibu'l-Esbâb)» ifadesi için bkz. Gazzâlî, Tehâfutü'l-Felâsife (Bouyges tahkiki), I, 78, s. 65, I, 4. Bu, «Liber de Causis» isimli eserdeki «sebeplerin sebebi» ifadesiyle eş anlamdadır. (Bardenhewer tah.) 17, s. 92, I, 11.

bunların her biri doğrudan doğruya Allah tarafından yaratılmıştı. Müşahede edilen olaylar zincirindeki sıra, kelâmcıların «âdet» terimiyle ifade ettikleri şeydir. (6) Böylece İbn Haldun, varlıklar âleminde var olan şeylerin, var olmadan önce uygun sebepleri gerektirdiğini (7) ifade ettikten sonra «varlıkların hepsi âdet dahilindedir» prensibini ilave ederek kendi kendini tashih eder. (8) Bu, İbn Haldun'un sebep ve müsebbeb arasındaki ilişki (9) hakkında birbirine dayanan şeyler hakkındaki bütün sözlerinin genel bir izahı olabilir. (10) Bu ifadelerle o, âdete dayalı bir kozalite kavramını kasteder.

Onun «âdet»ten kastettiği şey, şu cümlesiyle ifade edilebilir: «Sebepler sadece âdet (11) vasıtasıyla ve açık bir illiyet ilişkisinin varlığını gösteren mantıkî sonuçlarla (el-İktirân) (12) bilinir.» (13) Onun bu hususu açıklayan diğer bir ifadesi de şöyledir: «İnsandaki düşünme gücü, varlıklar arasında mevcut olan düzeni kavrar» (14) yani peşipeşine görmeye alışkın olduğumuz alelade şeyler arasında bir illiyet bağı gören düşüncemizdir. Bu, İbn Rüşd'ün âdet hakkında yaptığı üç ihtimalli açıklamadan birine uymaktadır. İbn Rüşd'ün açıkladığı âdet, varlıklarla ilgili bir hüküm formüle etme âdetimizdir (15) ki, bu aklın bir fillidir. (16) Gerçekte, İbn Haldun'un dediği gibi, «bütün bunlar ilâhî kudretle ilgilidir;» (17) yani âdet vasıtasıyla birbirlerine sebep yönünden bağlılığı görülen şeyler, aslında doğrudan doğruya Allah ile ilişkilidir.

Fakat, gördüğümüz gibi, İbn Haldun, kendi ifadesiyle, Allah'ın varlığını değil de birliğini isbat etmeye yönelmiştir. Bu yüzden o, bir Allah'ın olduğunu söyledikten sonra hemen «ondan başka ilâh yoktur»u ilave eder. (18) Allah'ın varlığına dair delilinden hareketle Allah'ın birliğini kı-

6) Krş. Gazzalî, Tehâfutu'l-Felâsife, VII, 1-7.

7) Mukaddime, III, 27, II. 8-10.

8) A.g.e., II, 10-11.

9) A.g.e., I, 173, I. 6.

10) A.g.e., II, 366, II. 16-17.

11) Gazzâlî'nin Tehâfutu'l-Felâsife'sindeki «İstimrâru'l-Âdeh» ifadesiyle karşılaştırınız. XVII, 13, s. 285, I, 11.

12) Arapça «iktirân», Yunancadaki «bir araya getirme», «koleksiyon» anlamına gelen kelimenin karşılığıdır ki bu, kıyasta zorunlu bir neticeye varmak anlamında kullanılır.

13) Mukaddime, III, 29, II. 3-4.

14) A.g.e., II, 366, I. 1. «el-Fikr» in ıstılahî anlamı için şu makaleme bakınız: «The Internal Senses In Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts», Harvard Theological Review, 27 (1935): 69-135.

15) İbn Rüşd, Tehâfutu't-Tehâfut (Bouyges tah.) I, (XVI), 10, s. 523, I. 4.

16) A.g.e., I, 12. Gazzâlî'nin Tehâfut'ündeki cümlesiyle krş. VII, 13, s. 285, II. 11-12.

17) Mukaddime, II, 365, I. 16.

18) A.g.e., III, 27, I. 14.

saca şöyle izah eder: «Aksi taktirde ziddiyetten dolayı dünyanın yaratılışı gerçekleşmezdi.» (19) Yahut başka bir yerde söylediği gibi: «Dünyanın düzeni bozulurdu.» (20) Bu izah, hem felsefi hem de Kur'anî bir dayanağı olan meşhur kelâm deliline gider. İki ilâh olsaydı dünyanın yaratılması mümkün olmazdı. Yarattıysaydı bile varlığını sürdüremezdi. (21)

İbn Haldun, tartışma esnasında Allah'ın varlığı ve birliği hakkındaki delili ile sıfatlar meselesine girer. Üç görüşten bahseder: Birincisi, Allah'ın el, yüzü ve ayağının var olduğuna, (22) oturma, inme ve farklı yerlerde bulunma gibi fillerinin ve sesinin olduğuna inanan teşbihcilerin (23) görüşüydü. (24) İkincisi, Mu'tezile'nin görüşüydü ki onlar sadece teşbihi inkâr etmekle kalmadılar, aynı zamanda «Hayat, İlim, Kudret ve İrade gibi manevî sıfatları da inkâr ettiler,» (25) üstelik yaşama, bilme, irade etme ve kudretli olma gibi mânevî sıfatlardan türeyenleri de inkâr ettiler. (26) Üçüncüsü, İbn Haldun'un ilk müslümanlar dediği kimselerin görüşüydü ki onlar, antropomorfizmin saçma (27) olduğunu bilen ve Allah'ın mükemmel ilâhî sıfatlara sahip olduğunu tasdik eden kimselerdi. (28) Bu ilk müslümanların (selef) görüşü, Mu'tezile ile müşebbine arasında bir görüş ortaya koyan Eş'arî'ninki ile aynı idi, (29)

İbn Hazm, kendisi tarafından yazılmış olan iki farklı kitabından Eş'arî'ninki ile aynı anlamda iki görüş aktarır. Bunlardan birincisi, «ilim sıfatı hakkında (dolayısıyla diğer sıfatlar hakkında) hiç bir şey söylememek ve Allah'ın ne aynı, ne de gayrıdır dememektir.» (30) Diğer görüşe göre ise, «yaratılmış ve zâtından ayrı olmamakla birlikte ilim sıfatı zâttan ayrı

19) A.g.e., III, 27, I. 1.

20) A.g.e., I, 348, II. 13-14.

21) Krş. İbn Rüşd, K. el-Keşf 'An Menâhic (M. J. Müller Tah.) s. 47, I, 4vd.

22) Mukaddime, III, 37, I. 9.

23) A.g.e., I. 8.

24) A.g.e., I, 38, II. 1-2.

25) A.g.e., II. 8-9.

26) «Onlardan türeyenler»in izahi için bkz. «Creed of al-Fadâli»deki Sifatu'l-Ma'neviyye ile Sifatu'l-Me'ânî arasındaki fark konusu. (Krş. Kifâyetu'l-Avâm Min İlmi'l-Kelâm, Bâcurî'nin şerhiyle birlikte, Kâhire, A. H. 1315, s. 60, II. 9vd.; Krş. D. B. Macdonald'ın Muslim Theology ingilizce tercemesiyle, New York, 1903, s. 337.) Buna benzer bir karşılaştırma İbn Haldun'un bir sonraki cümlesinde ima edilir. s. 39, II. 12-13. Eş'arî Semi', Basar ve Kelâm sıfatlarıyla birlikte dört Sifat-ı Ma'neviyye (yaşama, bilme, irade etme, kudretli olma) kabul etti. O, Semi', Basar ve Kelâm sıfatlarını «Sifatu'l-Me'ânî» olarak tanımladı.

27) Mukaddime, III, 37, II. 1-3.

28) A.g.e., s. 48, II. 8-9.

29) A.g.e., s. 39, II. 9-14.

30) İbn Hazm, K. el-Fisal Fi'l-Milel (Kâhire, A. H. 1317-1337) II, 126, II. 21-22.

ve başkadır.» (31) Bu iki görüşün, onun tarafından hayatının farklı dönemlerinde savunulduğu âşikârdır. Burada bu iki görüş arasındaki fark bizi pek ilgilendirmemektedir. Bunu «The Philosophy of The Kalam (Kelâm Felsefesi)» isimli eserimde tartışacağım. Fakat Eş'arî'nin takipçileri arasında bu görüşlerin ikisinin de temsil edildiği şayani dikkattir. Bâkil-lânî (32) ve Eş'arîlerden bir grup (33) sıfatların Allah'ın zâtından başka olduğu görüşünü benimserlerken, Eş'arîlerden başka bir grup (34) sıfatların Allah'ın zâtının ne aynı ne de gayrı olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Nihayet İbn Haldun, selefin görüşü ile Eş'arî'ninkini aynileştirdiği zaman şöyle bir soru aklımıza gelir: Aktarılan bu iki görüşün hangisi ile selefin görüşünü aynileştirmektedir? Bu sorunun cevabı, İbn Haldun'un bizzat kendisi tarafından verilmektedir. O, Mu'tezile'nin, hakiki sıfatlara imanın birden çok ilâha iman ile müsavî olduğu hususundaki iddiasını açıklarken şöyle der: «Bu iddia, sıfatların zâtın ne aynı, ne de gayrı olduğu görüşü ile reddedilir.» (35) Böylece selefin görüşü ile aynileştirdiği Eş'arî görüş, Allah'ın sıfatlarının O'nun ne aynı ne de gayrı olduğu görüşüdür ki, İbn Haldun bu görüşü tasdik ederek bunun Allah'ın birliğine uygun bir görüş olduğunu söyler. (Yani Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi, sıfatların kabulü kadimlerin çokluğunu gerektirmez. Çeviren)

Fakat burada İbn Haldun'un zihninde başka bir soru belirmiş olmalıdır: Sıfatların Allah'ın zâtının ne aynı, ne de gayrı olduğu hususundaki cümle, Eş'arî'nin çağdaşı Ebû Hâşim tarafından «ahvâl» anlamında kullanılmıştı ki, buna Ebû Hâşim'in babası el-Cubbâi ve başkaları (36) tarafından karşı çıkmıştı. Karşı çıkanlar arasında bizzat Eş'arî'yi de görmekteyiz ki bu, onun Ehl-i Sünneti tercihinden sonraki döneme rastlar. (37) Bu izaha karşı çıkanlar bunun mantıktaki «üçüncü halin imkânsızlığı» prensibine zıt olduğunu söylemekteydiler. Bu prensibe göre bir şey ya «A» dir, ya «B» dir. Aynı zamanda hem «A», hem de «B» olamaz. Öyleyse Eş'arî'nin önce bizzat kabul edip sonra da temel düşünce kanununu ihlal etmesinden dolayı reddettiği bu izahı İbn Haldun nasıl olur da tasvip edebilir? İbn Haldun bu problemi tartışmıyor ama ben onun bu hususu düşünüp uygun bir cevap bulduğunu göstermeye çalışacağım.

31) A.g.e., II. 22-24. Krş. Eş'arî, el-Luma' (R. J. McCarthy Tah.) 25, s. 14, II. 11-12.

32) Fısal Fi'l-Milel, IV, 207, I. 8.

33) Şehristanî, Nihâyetü'l-İkdâm (A. Guillaume Tah.) s. 181, II. 1-4.

34) Krş. The Creed of Al-Nasafî and al-Taftazânî's comment on it in the latter's commentary (Kâhire, A. H. 1335) s. 71, I. 1 ve s. 72, I. 10; E. E. Elder'in çevirisi, s. 48, 53, 53 deki 9 nolu not.

35) Mukaddime, III, 38, II. 16-17.

36) Şehristanî, Milel (Cureton Tah.) s. 56, II. 13 vd.; Nihâyetü'l-İkdâm, s. 134 II. 12 vd.

37) Eş'arî, el-Luma', 26; Şehristanî, Milel, s. 67, II. 2-3.

Şimdi onun Allah'ın birliği hususundaki deliline tekrar dönelim. Daha doğrusu onun Allah'ın varlığına ait deliline - ki Allah'ın birliği bu delilin sonucudur - dönelim.

Bu delilde dünyadaki sebep ve sonuç ilişkisinin gözleminden Allah'ın varlığı ve birliğine ait bilgiye nasıl ulaşabileceğimizi gösterdikten sonra İbn Haldun, bu sebeplere ait bilgimizin yetersizliği ve eksikliği üzerinde uzun uzun durur. Önce İbn Haldun yaratılmış ve sonlu (hâdis ve fâni) olan dünyadaki sebeplerin sayıca sınırlı olduğunu söyler ve ilave eder: «Akıl, sebepleri idrak etmede ve saymada güçlkle karşılaşır. Ancak daha kapsamlı bir bilgi onları kuşatabilir.» (38) Bu cümleyle söylerken İbn Haldun Kur'an'ın şu âyetini düşünmüş olmalı: «Ancak Allah her şeyi bir bir sayar» (Cinn, 72/28). Daha sonra dünyadaki bütün hâdislerin doğrudan doğruya Allah tarafından yaratıldığına ve onlar arasında mevcut olan sebep bağıının sadece âdet konusu olduğuna inanmasına rağmen, Allah tarafından doğrudan doğruya yaratılmış olaylar silsilesindeki Allah'ın fiilinin muamması ile önceki olayların sonraki olaylar üzerinde tesirlerinin olup olmadığı hususunda mütereddittir. İbn Haldun şöyle der: «Hakikatte bu tesirin ne olduğu ve nasıl meydana geldiği meçhuldür.» (39) Kendisiyle sebeplerin ilk sebebi hakkındaki bilgiye ulaştığımız dünyadaki sebeplerin mâhiyetini bilemediğimiz için, sebeplerin ilk sebebinin mâhiyetini de bilemeyiz. Onun hakkındaki bilgimizin tamamı, O'nun var olduğu gerçektir. Buradan İbn Haldun şu sonuca varır: «Allah'ın birliği (40) ve ilâhî sıfatların gerçek karakteri (41) gibi konular üzerinde fikir yürütmede akıl kullanılmamalıdır.» Çünkü «akıl Allah'ı ve sıfatlarını kavrayamaz.» (42) Allah'ın bilinemezliği hususundaki bu iddiasında İbn Haldun, felsefeye ilk defa Philo tarafından getirilmiş olan geniş bir görüşü tekrar gündeme getiriyordu. (43)

Allah'ın birliği ve sıfatları hususunda ortaya çıkan bir probleme İbn Haldun cevap getiriyordu. Allah'ın birliğine inanmalıyız; O'nun sıfatlarının gerçekliğine de inanmalıyız. Bu sıfatlar, hakiki olmalarına rağmen ne Allah'ın aynı, ne de gayrıdır. Burada bir problemle karşılaşırız ki, bu gerçek bir problem değildir. Ama bu problemin nasıl çözülebileceğini bilmiyoruz. Zira aklımız Allah'ın birliğini ve sıfatlarını kavrayamaz. Allah'ın sıfatlarıyla Allah'ın birliğini niçin kavramak istediğimizi İbn Haldun bize şöyle açıklar: Kendisinden Allah'ın birliğine dair bilgi çıkardığımız göz-

38) Mukaddime, III, 27, II. 15-16.

39) A.g.e., s. 29, II. 4-5.

40) A.g.e., s. 30, I. 17.

41) A.g.e., I. 18.

42) A.g.e., s. 31, I. 2.

43) Krs. My Philo (Cambridge, 1948), II, 94 vd. Tahkikli baskı.

lem ve tecrübe dünyamız, tamamen kavranılamamaktadır. O halde bir kimse akılla isbata gerek duymadan vahiyle bildirilen hakikatleri kabul etmelidir.

Şimdi İbn Haldun'un kader hakkındaki görüşünü inceleyelim :

Daha önce tahlil ettiğimiz Allah'ın varlığına ait delilinde «varlıklar âleminde var olan şeylerin, var olmalarından önce uygun sebeplerinin olduğunu» gösteren giriş cümlesinden sonra o, bu sözün «varlıklar âlemi» kısmına şu açıklamayı ilave eder: «Onlar zatlara aittir ki, (44) bu da ya insanî, ya da hayvanî fiillere ait olmalarıdır.» (45) Bu ilave cümlelerin gayesi insanın fiillerinin hepsi üzerinde Allah'ın kudretinin bir delili olarak, Allah'ın varlığı delilini insanın kâinattan çıkarmasıdır. Allah'ın kudretini isbat etmek için İbn Haldun'un getirmeye çalıştığı delil, Aristo'nun -aşağıda asıl özellikleri gösterilecek olan- psikolojik fiili açıklamasına dayanır. İnsanın fiili, istek ve akıldan oluşan bir irade sonucudur veya düşünce, akıl ya da pratik düşünce olarak tarif edilen özel bir aklın sonucudur. Pratik düşünce, gaye için vasıtaları hesap eder; (46) düşünce ise hayali ihtiva eder. (47) Hayvanî fiil ise, istek ve akıldan oluşan ama «hayal» olarak tarif edilebilen kendine özgü bir akıldan hasıl olan bir orzunun sonucudur. (48)

İbn Haldun'un bununla anlatmak istediği, «insanî ve hayvanî fiillerin sebeplerinin kesinlikle niyetlere ve iradeye bağlı olmasıdır; çünkü kasıt ve irade olmadan hiç bir fiil meydana gelemez.» (49) «Kasd» terimi, İbn Haldun tarafından Aristo'nun «ihtiyar» karşılığında kullanılır. «irade» terimi ise Aristo'nun hem aklî, hem de gayr-ı aklî anlamındaki «hayvanî

44) Burada insanî ve hayvanî fiillere zıt olarak kullanılan «zatlar (zevât)» terimini, İbn Haldun'un başka bir yerde «mutlak zatlar (al-Zevât al-Mâhda)» olarak tarif ettiği unsurları göstermek için kullanıyorum ki, onlardan üç şey meydana gelmektedir: Mineraller, bitkiler ve hayvanlar. (II, 365, II. 14-16). «Zevât Mahda» ifadesi İbn Haldun tarafından «ecsâm-ı mebsûte» terimine eş anlamda kullanılmıştır ki, Aristo'nun «basit (yani karışmamış ve bu yüzden saf) cisimler»inin karşılığıdır. Aristo bu terimi «elementler (yani unsurlar)» anlamında kullanmıştır. İbn Haldun'un «zevât» terimini «ecsâm» terimi yerine kullanmasının sebebi, zât ve cevherin Grekçe «ousia» kelimesinin tercemesi olarak kullanılmasıdır. İbn Haldun'dan iktibas edilen cümle Aristo'nun şu cümlesine dayanır: «Ousia, basit cisimler anlamındadır. Yani yeryüzü, ateş, su vb. gibi. Genelde cisimler ve eşyalar, bu basit cisimlerden oluşur. Hatta hayvanlar, kutsal varlıklar ve bunların cüzleri bile. (Metaphysica, V, 8, 1017 b, 10-13).

45) Mukaddime, III, 27, II. 8-9.

46) De Anima, III, 10, 433 a, 9-25.

47) A.g.e., III, 3, 427 b, 27-28.

48) A.g.e., III, 10, 433 a, 25-27.

49) Mukaddime, III, 27, II. 17-18.

arzu» karşılığında kullanılmıştır. (50) Yine İbn Haldun, Aristo düşünce- siyle, «kasıt ve iradelerin birbirini takibeden önceki tasavvurlardan çıkan ruhun alfelade işleri» (51) olduğunu söyler. «Tasavvurât» terimi burada, genelde islâm felsefesi literatüründe kullanılan, «hem aklın hem de ha- yalin tasavvurları» anlamında kullanmıştır. (52) Öyleyse hayvanî fiilleri bırakıp kendisini insanî fiillere bağlayan İbn Haldun «bu tasavvurların fiili gerçekleştirmek için kasdın sebepleri; bu tasavvurların sebeplerinin de başka tasavvurlar olduğunu» (53) ilave eder. Sonra da insanî fiillerin sebepleri olan tasavvurlardan bazılarının ruhta (nefiste) meydana geldi- ğini, (54) diğerlerinin de akla ait olduğunu belirtir. (55)

«Akıl» terimine karşıt olarak burada İbn Haldun'un kullandığı «Ruh (nefis)» terimi, başka bir yerde nefsin fikir gücünün üçüncü mertebe- ye (56) zıt birinci (57) ve ikinci (58) mertebeleri diye tarif ettiği anlama uygundur. Yine başka bir yerde de İbn Haldun insanî nefisleri üç sınıfa ayırır ki, buradaki nefis, bu üç sınıfın ikincisine zıt, birincisine uygun- dur. (59) Düşüncenin (fikrin) ilk iki mertebesi, İbn Haldun tarafından «ayı- rıcı akıl (el-Aklu't-Temyizî)» (60) ve «tecrubî akıl (el-Aklu't-Tecrubî)» (61) olarak isimlendirilir. Onlara uyan insanî nefsin birinci türü yine İbn Hal- dun tarafından «duyuların ve hayalin sezgilere doğru» hareket edici diye nitelendirilir. (62) Düşüncenin üçüncü mertebesine «mutlak akıl (el-Ak- lu'l-Mahd)» (63) adını vererek onun insanî nefsin ikinci türüne uymasını da «manevî akıl doğrultusunda hareket eden ve bedenî organlara ihtiya- cı olmayan bir çeşit kavrama» (64) diye nitelendirir. Bu, onun akledilme-

50) İradenin bu iki anlamı hususunda krş. el-Farabî, Uyûnu'l-Mesâil, 31, s. 98, II. 20-23 (Fr. Dieterici'nin Alfarabi's Philosophische Abhandlungen isimli tahkiki, 1980).

51) Mukaddime, III, 28, II. 1-2.

52) Krş. Goichon, Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina, 374. Tasdik'e zıt ola- rak mantıkî anlamda İbn Haldun'un kullandığı «Tasavvur» için «The Terms tasav- vur and tasdik in Arabic Philosophy and their Greek, Latin and Hebrew Equivalents» isimli makaleme bakınız. The Moslem World, 33 (1943): 114-118.

53) Mukaddime, III, 28, II. 2-4.

54) A.g.e., s. 28, I. 4.

55) A.g.e., I. 11.

56) A.g.e., II, 365, I. 5.

57) A.g.e., I. 18.

58) A.g.e., I. 2.

59) A.g.e., I, 176, I. 18; s. 177, I. 15.

60) A.g.e., II, 365, I. 1.

61) A.g.e., s. 365, I. 5. Krş. Aristotle, Analytica Posterior, II, 19. 100 a, 5: tajribah (Be- devî'nin tahkiki, s. 464, I. 1.)

62) A.g.e., I, 177, II. 1-2.

63) A.g.e., II, 365, I. 11.

64) A.g.e., I, 177, II. 9-10; Krş. s. 176, II. 10 vd.

sinden önceki durumdur ki, (65) onu bizzat sindirerek meleklerin en yüksek manevî derecesine doğru götürür. (66) Burada İbn Haldun'un sindirme dediği şey, insanî nefsin üçüncü türüdür ki buna «melekiyye» ismini verir. (67) İbn Haldun burada «nefiste meydana gelen tasavvurların bir kısmı hakkında konuşurken, insanî nefislerin üç türünden birincisine uyan nefsin düşüncesinin ilk iki mertebesini kasteder. «Akıl» da meydana gelen diğer bir kısım tasavvurlar hakkında konuşurken de kasdettiği, insanî nefislerin üç türünden ikincisine uyan, üçüncü düşünce mertebesidir.

Nihayet İbn Haldun yaratılmışlar dünyamızdaki insanî fiile etki eden tasavvurlar dizisinin bir sebebe veya bir yaratıcıya doğru götüreceği sonucuna ulaşır. Bu sonuç İbn Haldun tarafından şöyle izah edilir: «Tasavvurlar, Allah'ın nefisteki düşünmeye koyduğu ve birbirini takip eden şeylerdir.» (68) Bu cümledeki «sebepler» terimi, şüphesiz «âdet alanı»nda meydana gelen şeyler anlamında İbn Haldun'un önceki ifadesine mutabık olarak alınmıştır.

İnsanî fiillerin tümü üzerinde Allah'ın gücünün olduğunu isbat eden İbn Haldun, müteakip tartışmasında insanî fiille münâsebeti açısından Allah'ın gücüne ilişkin müslümanların sahip olduğu değişik fikirleri takdim eder. Şu iki görüşü aynen tekrarlar. Birincisi, kaderi inkâr edip (69) insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu ve ilâhî kudretle bunun hiçbir ilgisinin bulunmadığını kabul eden Mu'tezilî'lerin görüşüdür. (70) İkincisi, «her bir varlığın fiilini Allah takdir eder» (71) fikrini savunan ilk müslümanların görüşüdür. Bu hususta İbn Haldun okuyucuya, bir işe başlama, devam ettirme veya durdurma hususunda «kendi gücü ve ihtiyarını» düşünmemeyi tavsiye eder. (72) İlk müslümanların bu görüşü, sonra Eş'arî'nin görüşü ile aynileşti. Eş'arî bu görüşü kader ve Allah'ın sıfatları konusundaki ilhtilafli meselelere ait aşırı görüşler arasında orta yol olarak tanımlar. (73) İbn Haldun'un Allah'ın sıfatlarına ilişkin görüşünü daha önce açıklamıştık. (74) Kadere ilişkin iki aşırı görüşe gelince İbn Haldun

65) «el-Fi'l Fî Ta'akkulihâ» ifadesini «el-Akl el-Faal» dan ziyade, «el-Akl bi'l-Fi'l» terimini yansıtmak için kullanıyorum. Bu yüzden burada Rosenthal'in «active intellection»u yerine «actuality in its intellection» ifadesini kullanıyorum.

66) Mukaddime, I, 176, I, 13.

67) A.g.e., s. 177, I, 16.

68) A.g.e., III, s. 28, II, 6-7.

69) A.g.e., s. 38, I, 18.

70) A.g.e., s. 48, II, 12-13.

71) A.g.e., s. 35, I, 12; s. 36, II, 3-4.

72) A.g.e., s. 28, II, 18-19.

73) A.g.e., s. 39, II, 7-16.

74) Yukarıdaki 22-26 nolu dipnotlarla karşılaştırınız.

bunlardan sadece birisini zikrediyor ki o da, Mu'tezile'nin görüşüdür. (75) Diğer görüş hakkında hiçbir açıklama yapmamıştır. Ama biz biliyoruz ki, Mu'tezile'nin görüşü ile taban tabana zıt olan bu diğer görüş Cebriyye'nin görüşüdür. Cebriyye, insanın fiillerinde mecbur olduğuna inanmıştır. Ve yine biz biliyoruz ki, bu iki aşırı görüş arasında, insanın kesb gücüne sahip olduğunu savunan bir görüş daha vardır. (76) Hatta İbn Rüşd'ün Eş'arîleri şöyle tanımladığını da biliyoruz: Eş'arîler, bu iki aşırı görüşün ortasında, insanın kesb gücüne sahip olduğunu, ancak bu güçle insanın kesbettiği şeyin ve kesbetmeye sevkeden sebeplerin her ikisinin de Allah tarafından yaratıldığını savunan bir görüşü bulmaya çalışırlar.» (77) Eş'arî'nin kendi eserinden anlaşılan şudur ki, Eş'arî, kesbi yaratılmış kudret olarak anlamıştır. (78) Yani «Allah'ın insan için yarattığı bir güç» (79) anlamında. Fakat aynı güçten, insan için bir kesb olan «insanın gücü» şeklinde söz etmektedir. (80)

Bütün bu açıklamalardan şu sonuca varabiliriz: Diğer aşırı görüş Cebriyye'nin görüşüdür. İbn Haldun'un benimseyip tasvibettiği orta görüş, Eş'arî'nin insan için bir kesb olan insanın gücü diye tarif ettiği kesb görüşüdür. Öyleyse kesb gücü, insanın kendi fiilinde sahip olduğu bir nebze hürriyettir. Fakat İbn Haldun'a göre insanın fiilinden önce kasit ve niyet olduğu sürece, insanın kesb gücünün niyetle ilişkili olduğunu kabul etmemiz gerekir.

Allah'ın insanda muayyen bir miktar hürriyet ile fiilini yapması için yarattığı güç anlamında kesb gücüne ait bahis, İbn Haldun'un şu cümlesinde görülmektedir: «Düşünme, tamamen Allah'ın diğer mahluku yarattığı gibi yarattığı özel bir tabiattır.» Yani, «alelade ve düzenli insanî fiillerin başladığı anlarda ve mevcut olmayan bir şeyin bilgisinin başlangıcına ait diğer zamanlardaki bir kuvvettir.» (81) Burada farkedilecektir ki; İbn Haldun her bir tefekkür halinin insanda doğrudan doğruya Allah tarafından yaratıldığı hususunu söylemiyor. Sadece Allah'ın, düşünmesi için insanda «özel bir tabiat veya bir kuvvet» yarattığını söylüyor. Bu güçten insan plânlanmış veya plânlanmamış fiile veyahut da mantikî düşünme sonucu yeni bir bilginin keşfine götürülür. Yine burada düzensiz

75) Mukaddime, III, 38, II, 17-18.

76) Bağdadî, Fark (Kâhire, A. H. 1328), s. 327, I. 14; 328, I. 10; Şehristanî, Mîlel, s. 59, II. 15-18; Krş. W. M. Watt, Free Will and Predestination in Early Islâm (London, 1948), s. 96 vd.

77) Keşf, s. 105, II. 18-20.

78) Makâlât (Ritter Tah.) s. 542, I. 8.

79) A.g.e., s. 552, I. 8.

80) A.g.e., s. 542, I. 9.

81) Mukaddime, III, 254, II. 11-16.

fiil ve yeni bilginin insanda doğrudan doğruya Allah tarafından yaratıldığı da söylenmez. Bu izahlardan insanda «kesb» diye bilinen kesin bir hürriyet unsurunun olduğu anlaşılır. Ve bu çeşit bir hürriyet, insanı fiillerinden dolayı sorumlu tutmada ilâhî adaletin gerçekleşmesi için yeterlidir.

Burada İbn Haldun'un aktına bir soru daha gelmiş olmalı. Kesb teorisini İbn Rüşd tarafından «anlamsız» diye tenkid edilmişti. Çünkü şayet Eş'arî'nin dediği gibi «kesbetme ile kesbeden kazanılan şey Allah tarafından yaratılmışsa, o zaman insanın kesbi zorunlu olmuş olur.» (82) Ve yine Allah'ın birliği ve sıfatları konusundaki gibi, bu problem hakkında hiçbir tartışma yapılmamış, problemi çözmek için bir teşebbüs de olmamıştır. Fakat Allah'ın sıfatları ve birliğinde olduğu gibi, aynı metodla İbn Haldun'un bu meseleye verdiği cevabı göstermeye çalışacağız.

Önce sebepler silsilesiyle, şimdi de tasavvurlar silsilesiyle uğraşmada, görüldüğü gibi İbn Haldun, tasavvurların her birini insan nefesine Allah'ın yerleştirdiğini söylemesine rağmen, halâ onlar arasında bir bağın olduğunu farzediyor. Ve böylece kendi kendine soruyor: Birbiriyle bağlanmış sebepler dizisi hakkında nasıl düşünmek gerekir? Kendi ifadesiyle: «Nefiste meydana gelen tasavvurların sebepleri bilinmez. Çünkü hiç kimse nefsin işlerinin başlangıçlarını bilemediği gibi, sonuçlarını da bilmeye muktedir değildir.» (83) İnsanı fiile sevkeden dahilî sebepler hakkında bilgisizliğimize dair bir itiraz, Allah'ın kudreti ile insanın hürriyeti arasını bulmak için her hangi bir teşebbüse karşı, çıkabilecek bir zorluğa cevap teşkil eder. İnsanın bilgisizliğine dair itirazla İbn Haldun'un demek istediği şudur: Allah'ın insanın fiillerinin hepsinin sebebini takdir etmesi, hatta insanın kesb gücünü bile takdir etmesi doğrudur. Yine insanın fiilini bizzat kendisinin başlatamayacağı da doğrudur (hakikattir). Fakat sebepler demeye alışkın olduğumuz şeylerle insan, fiilini icra eder. Sebeplerden maksat, kasd ve niyetlere sevkeden ve sırası gelince de fiile sevkeden iç duyuların tasavvurlarıdır. Ancak bu dahilî sebeplerin, iç duyuların tasavvurlarının, kendilerinden önce gelen haricî sebeplere illiyet bağı ile nasıl bağlandığını bilemediğimiz gibi, onların birbiriyle ilişkilerinin nasıl olduğunu ve kendilerini takibeden kasıtlara nasıl bağlandıklarını ve hatta fiillerin de illiyet bağı ile kasıtlarla nasıl bir ilişki içinde olduklarını bilemeyiz. Bildiğimizin hepsi, Allah'ın onların yaratıcısı olduğudur. Nasıl yaratıcısı olduğunu bilemeyiz. Hepsi bir muammadır. Bu muamma içerisinde İbn Haldun, başka bir muammanın olacağını hatıra getirir gibi görünür. O da insanı, sebebi izah edilemeyen, azıcık, muayyen, serbest bir fiili işlemeye müsqade etmesidir. Bu yüzden insan fiillerinden

82) Keşf, s. 105, II, 20-21.

83) Mukaddime, III, 28, II, 4-7.

mes'uldur. Hatta böyle yapması takdir edilmiş olsa bile. İnsanın böyle yapmasını takdir etmiş olsa bile Allah insanı fiillerinden mes'ul tutmada âdildir.

Allah'ın mutlak kudreti ile insanın muayyen ve az bir hürriyeti olduğunun kabulünü uzlaştırmak güç olmasına rağmen, İbn Haldun tarafından bu hürriyet başka bir şekilde ustaca gösterilmektedir. Gördüğümüz gibi, İbn Haldun tarafından bahsedilen nefisteki fiile sevkeden olaylar silsilesi ikidir: Tasavvurlar ve kasıtlar. Ancak farkedilecektir ki, İbn Haldun, kasıtların daha önce birbirini takibeden tasavvurlardan meydana geldiğini açıkca beyan ederken, (84) ve yine birbiri ardınca gelen tasavvurların nefsin düşünme gücüne Allah tarafından yerleştirildiğini sarihle söylerken, (85) nefisteki aynı güce kasıtların Allah tarafından yerleştirildiğini söylemez. İbn Haldun'un bu hususu söylemeden geçmesi bana göre kasıtlı ve önemlidir. İbn Haldun'a göre «kasıt» bir «kesb»dir. Kesb ise Allah tarafından insanda yaratılmasına rağmen, insanın bizzat kendi «gücü»dür. Nasıl uzlaştırılacağını bilmese bile, bu ikisi her hangi bir şekilde uzlaştırılabilir. Zira insanın zihnindeki olayların birbirleriyle münasebetini bilmiyoruz.

Gördüğümüz gibi, birbirini takip eden olayları bilmeyişimiz, İbn Haldun tarafından tabiatın hâricî düzeni hususunda da iddia edilmektedir. (86) Ancak o, bilgisizliğin bu iki türü arasında bir fark olduğunu göstermeye çalışır. Bizimle dış dünya arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar: «Bir kaide olarak insan, tabiatta bizim dışımızda olan, görünen ve düzenli veya düzensiz bir şekilde tasavvur ettiğimiz sebepleri kavrayabilir. Çünkü tabiat nefisle, ama nefisten daha aşağı bir seviyede ihata edilir.» (87) Buna benzer bir görüş, İbn Haldun'un şu cümlesinde açıklanmaktadır: «Var olan şeylerin kesin bilgisi veya onlar hakkındaki zan, sadece onların sebeplerine ait bilginin sonucudur. Sebeplerden maksat ise etken sebep, maddî sebep, formal (şekli) sebep ve nihai sebeptir.» (88) Bunların hepsi, Gazzalî'nin görüşünü akla getirmektedir. Gazzalî, kozaliteyi inkâr edip, her olayı doğrudan doğruya Allah'a bağlayarak - ki ona göre her şey mümkündür - bunun bazı sonuçları önceden bilemeyeceğimiz anlamına gelmediğini söyler. Bu, kabul edilmesi mümkün olmayan evdeki bir gencin köpeğe dönüştürülemediği veya bir taşın ilâhlaştırılabileceği gibi değişiklikleri tecrübe ile önceden bilemeyeceğimiz anlamına gelmez. Zira Gazzalî der ki; «Bütün bunların mümkün olduğuna inanmamıza rağmen-

84) Krş. 51 nolu dipnot.

85) Krş. 68 nolu dipnot.

86) Krş. 38-39 nolu dipnotlar.

88) A.g.e., s. 223, II. 2-4.

la kazâyı mûcib fîtr değil, ancak ecrin hubûtu (zâyî olması, bâtil olması) murâd olunur. Nitekim, yeme, içme ile de bâtil olur.» (39).

İmam Tahâvî, Şa'bi ve İbrahîm (Neha'î)'den ayrı ayrı tariklerle, hacâmat oruçluyu zayıflattığı için, onu mekrûh gördüklerini nakletmiş, ondan sonra, Peygamberimizin, oruçlu iken, hacâmat yaptırdığını 11 (onbir) ayrı tarikten rivâyet etmiştir. Son rivâyet, İbn Ebî Dâvûd tarikiyle Enes (R.A.)'den Hz. Peygamberin oruçlu iken, O'nu, Ebû Tayyibe'nin hacâmat yaptığı ve ona ücretini verdiği, harâm olsaydı, ona vermeyeceğini belirten bir rivâyettir. Bundan sonra, «Hz. Peygamber (S.A.S.)'in bu fiili, hacâmatın, oruçlunun orucunu bozmayacağına delildir. Eğer böyle olsaydı, O, oruçlu iken hacâmat yaptırmazdı. Bu, âsârın tashîhi tarikiyle bu bâbin vechi (görüşüdür). Nazar tarikından bu bâbdaki görüşe gelince: Biz kanın çıkmasını, en ağır hâli olarak, tahâretin (abdestin) bozulduğu hades olarak gördük. Gâita ve beclin çıkması da abdesti bozan bir hadestir; orucu bozmazlar. Bu husustaki nazar, kanın da böyle olmasıdır. Oruçluyu terin çıkması iftâr ettirmiyor. Hacâmat da nazarda böyledir. Bu, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed (R.A.)'in görüşüdür.» (40) deyip konuyu bağlıyor.

«Ebû Ca'fer et-Tahâvî ve Eseruhû fî'l-Hadîs» kitâbının müellifi Abdü'l-Mecîd Mahmûd, İmam Tahâvî ile İmâm Şâfiî'nin, bu iki hadîs hakkındaki görüşlerini 5 (beş) madde hâlinde karşılaştırmaktadır. Bunlardan en önemlileri: İmam Şâfiî, birinci hadîsi mensûh, ikinciyi nâsih kabûl etmiş; İmâm Tahâvî ise nesh için bir vecih görmemiş, lügat bakımından, hadîsin isti'mâli ve şartları bakımından, haberleri te'vil edip fîtr, ecrin bâtil olması şeklinde anlamıştır.

İmâm Şâfiî, hacâmatı, oruçluyu zayıflattığı için mekrûh görmüş, İmâm Tahâvî, bu, hacâmat yaptıran için bahis mevzuu olsa bile, yapan için olmaz deyip, hâcim ve mahcûmun müştereken dâhil olduğu başka

39) Ebû Ca'fer et-Tahâvî, Şerhu Ma'ânî'l-Âsâr, II, 98-99. Müellif, yukarıdaki cümleleri müteâkiben, bu, bizim hamlettiğimiz nazardır ki te'vilini zikrettik deyip bu hususta, Resûlullah (S.A.S.)'in ashâbından nakledilen, «başka bir ma'nâya dâir» rivâyetleri de kaydediyor. Ebû Sa'îd el-Hudrî, Enes İbn Mâlik ve İbn Abbâs (R. anhüm) den ayrı beş tarikle rivâyet edilen haberlerde, onların, hacâmatı, oruçluya za'fiyet vermesi hâlinde mekrûh gördüklerini belirtiyor. Daha sonra, bu âsâr delâlet etmektedir ki, oruçta mekrûh olan, hacâmatın oruçluya za'f vermesi, bunun üzerine onun yeme-içme ile orucunu bozmasıdır. (II, 100) Bundan sonra ise et-Tahâvî, bu ma'nâda Ebû'l-Âliye'nin, İbn Abdillah'dan da rivâyetleri vardır deyip senedleriyle onların rivâyetlerini zikretmiş, sonra da şöyle demiştir: Ebu'l-Eş'as'dan buna dâir rivâyet edilen ma'nâ, sanki buna benziyor; nehyiden maksad za'fiyet olsaydı, hacâmat yapanın buna girmemesi lâzımdı. Hacâmat yapanla yaptıran iftârda cem'edilmiş olduklarına göre, bunun bir tek ma'nâ için ve o ikisinin bunda müsâvi olması lâzımdır. Gıybet gibi ki her ikisi de bunda eşittirler. Nitekim bunu Ebû'l-Eş'as söylemiştir.» (II, 101)

40) Aynı eser, II, 102.

İşte bu, kader ile ilâhî adalet arasında görünen ihtilafa İbn Haldun'un verdiği cevaptır. O, Allah'ın birliği ve sıfatları hususundaki gibi burada da ihtilafın açık olduğunu beyan eder. Gerçekte iki inanç, biz nasıl uyuşacağını bilmesek bile, birbiriyle uyuşabilir. Zira insanın fiilinin dahilî ve psikolojik sebeplerinde izah edemeyeceğimiz bir şekilde serbest bir hareket vardır.

Her iki mesele için İbn Haldun'un verdiği cevap yeni değildir. Kelâmcılar tarafından verilen eski bir cevabın benimsenip kabul edilmesidir. Çünkü kelâmcılar her ne zaman bu tenakuz halinde olan iki inançla karşılaşılırsa, serbestçe anlamına gelen Arapça «bilâkeyf» kelimesiyle izah ederlerdi. Bunun manası, «çelişkinin uyuşabileceğini biliyoruz ama nasıl olduğunu bilmiyoruz» demektir. İbn Haldun'un verdiği «bilâkeyf» cevabı önemini, tarihte onun yaşadığı dönemde de korumaktadır. İbn Haldun'a göre, Hanbelîler kadar, (96) ilk müslümanlar (97) tarafından da «bilâkeyf» cevabı kullanılmıştır. Ancak Ehl-i Sünnet Kelâmcılarının ortaya çıkışıyla bu kelime terkedilmeye başlandı. Ehl-i Sünnet Kelâmcılarının ilki Eş'arî idi. (98) Bu iş, sonraki kelâmcıların metodunun (99) ortaya çıkmasından sonra da devam etti ki, Müteahhirîn'in ilk temsilcisi Gazzalî idi. (100) İbn Haldun'un beyanına göre, «iman esaslarının müdafasında aklî delil» Eş'arî ile başladı. (101) Gazzalî ile de bu aklî delil, filozofların ıstılahlarıyla ifade edilmeye başladı. (102) Bunun sonucunda İbn Haldun, kelâm ile felsefenin birbirine karıştığını ifade etmektedir. (103) Bu yeni kelâmcılar, Allah'ın sıfatları ve kadere imana karşı doğabilecek meselelere aklî çözümler bulmuş oldukları halde İbn Haldun onların hiç birini almıyordu. Ona göre eski «bilâkeyf» yeterliydi. Eş'arî, Gazzalî ve onların takipçilerininin aklî delilleri, dalâletin İslâm'da yaygın olduğu bir dönemde, dalâlet ehlinin delillerini çürütmede çok güzel bir hizmet yapmıştır. Ancak Allah'a şükürler olsun ki, İslâm dalâletten temizlenmişti. Bu yüzden İbn Haldun, zamanının öğrencilerinin, dinî doktrinleri isbat ve tasdik etmede her hangi bir aklî delile ihtiyaç duymayacaklarına inandı. Dinî doktrinlerinin doğruluğunu bilen mü'minler, her ne zaman buna karşı bir itiraz ortaya çıksa, onların gerçek itiraz olmadığını da bilirler. Bu yüzden onlara cevap vermek canlarını sıkır. İbn Haldun, bu tutumu des-

96) A.g.e., III, 51, II. 4-6.

97) A.g.e., s. 37, II. 2-7.

98) A.g.e., s. 52, II. 16-17; s. 53, I. 10; s. 39, I. 9.

99) A.g.e., s. 41, I. 12.

100) A.g.e., I. 15.

101) A.g.e., s. 39, II. 7-9.

102) A.g.e., s. 41, I. 11.

103) A.g.e., II. 17-19.

teklerken Cüneyd'in şu etkili vecizesini iktibas eder: «Bir şeyin yanlış olmasının mümkün olmadığını bildiğimiz zaman, onun yanlış olduğu hususundaki inkâr, yanlışın kendisidir.» (104) Belki de İbn Haldun burada görüldüğü gibi dar görüşlü değildi. Dindeki akılcılık ile Ehl-i Sünnet arasındaki eski mücadelede onun farkettiği şu idi: «Bu mücadele aslında aklın ifsadı ile aklın devre dışı bırakılması mücadelesiydi. Her din hakkında müspet düşünenler gibi, İbn Haldun da aklı ifsad etme yerine, aklı devre dışı bırakmayı tercih etmiştir.

104) A.g.e., s. 43, II. 15-16; I, 38, II. 9-10.