



İbn Haldun'un Vahiy Anlayışı[♦]

Hasan TANRIVERDİ
Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Ü., İlahiyat Fakültesi
hasantan28@mynet.com

Öz

İbn Haldun, İslam dünyasının önemli düşünürlerinden birisidir. Biz bu çalışmamızda onun vahiy anlayışını inceleyeceğiz. Vahiy, temel dini kavramlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kavram, çeşitli dinlerde farklı anlamlar yüklenmiş olmakla birlikte, genel itibarıyla metafizik alanla kurulan iletişimi dile getirmektedir. Bu nedenle hem ontolojik hem de epistemolojik bağlamda kullanılmaktadır. Gerek farklı dinler, gerekse aynı dine mensup teolog ve düşünürler arasında bu iletişimin, yani Tanrı ile kurulan bağlantının mahiyeti hakkında farklı görüşler mevcuttur. Bu farklı görüşleri iki temel kategoriye ayırabiliriz. Bunlardan biri, Tanrı'nın bir takım hakikatleri kendi seçtiği özel kişilere önerme formunda bildirmesi şeklindeki vahiy anlayışıdır. Diğeri ise Tanrı'nın kendisini beşeri tarih sahnesinde ve fiziki âlemde açığa çıkararak olaylara müdahil olması, buna şahit olan insanların bunu kendi kelimeleriyle anlatmalarıdır.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun; Vahiy; Bilgi; Akıl; Nefs.

Sense of Revelation in Ibn Khaldun's Thought

Abstract

Ibn Khaldun is one of the important scholars in Muslim world. In this study we have investigated the idea of his revelation. Revelation is confronted as one of the basic religious concepts. This concept is generally mentioned to communication with the metaphysical area as well as given different meanings in various religions. For this reason, it is used both epistemological and ontological context. About the complexion of this communication, there are many different views which amongst theologians and thinkers both member of different religions and same religions. These different views can be divided into two basic categories. One of those is view of revelation that God informs choice of particular persons set of truths in the form of propositions. The other, one God is involved in the events himself uncovering stage of human history and physical worlds, the people who witnessed it expressing their own words.

Keywords: Ibn Khaldun; Revelation; Knowledge; Intellect; Nafs.

[♦] Bu makale 01-03 Kasım 2013 yılında düzenlenen "Uluslararası İbn Haldun Sempozyumu"nda sunulan tebliğin gözden geçirilerek düzenlenmiş halidir.

Vahyin Tanımı

Vahiy, metafiziksel hakikatlerin ve gayb âleminin bilgisiyle alakalı olup, teolojik ve epistemolojik boyutu olan bir kavramdır. Beşeri tecrübeye konu olmayan ilahi varlıklarla ilgili bilgi sağlayan en önemli kaynaktır. Bu özelliği vahyi, din felsefesinin önemli meselelerinden biri haline getirmektedir.

Vahiy kelime anlamı itibarıyla, gizli ve hızlı şekilde bildirmek, konuşmak, işarette bulunmak, yazmak, fısıldamak, elçi göndermek, emretmek, ilham anlamlarına gelmektedir.¹ İngilizce vahiy anlamında kullanılan ‘revelation’ kelimesinin türediği Latince ‘revelatio’ kelimesi de ‘açıklamak, ifşa etmek, örtüsünü kaldırmak, göz önüne sermek’² anlamlarında kullanılmaktadır. İstilahta ise vahiy, Allah’ın insanlara ulaştırmak istediği ilahi bilgileri, melek vasıtasıyla veya vasıta olmaksızın tebliğ etmeleri üzere peygamberlerine, gizli ve hızlı bir şekilde, yakîn ilim ifade edecek tarzda bildirmesi demektir.³ Bu bildirim, insanın idrak kapasitesinin üstünde, ilahi ve tabiatüstü bir yolla gerçekleşmektedir. Vahiy; bir objeden süjeye değil, süjeden süjeye olan bildirimdir; bu süje zat sahibi olan Tanrı’dır.⁴

İlahî dinlerde, Tanrı’nın emirlerini insanlara ulaştırmakla görevli olan melek Cebrail (Gabriel)dir.⁵ Felsefî literatürde ise Cebrail, Faal Akıl kavramı ile ifade edilmiştir. Cebrail ile Hz. Peygamber, ontolojik olarak, farklı varlıklar olduklarından aralarındaki iletişimin nasıl gerçekleştiği konusunda iki farklı görüş ileri sürülmüştür. Bunlardan biri, Cebrail’in insan suretine girmesi yani insan düzeyine inmesi; diğeri ise Hz. Peygamber beşerî niteliklerden sıyrılarak melek düzeyine çıkmasıdır.⁶ Hz. Peygamber’in beşerî niteliklerinden sıyrılarak melekler âlemine yükselmesi nasıl olmaktadır?

¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1956), cilt XV, s. 381; Ebu Tahir Muhammed b. Yakub Firuzabadi, *Kâmus Tercümesi IV*, (İstanbul: Matbaa-i Bahriye, 1887), s. 1212.

² James D.G. Dunn, “Biblical Concepts of Revelation”, *Divine Revelation*, (ed.), Paul Avis, (Cambridge: 1997), s. 1; Recep Kılıç, “Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulanması Üzerine”, *Milel ve Nihal 8*, (2011), 23.

³ Ebu'l Kasım Hüseyin b. Muhammed Râğib el-İsfahânî, *El-Müfredât Fi Garîbi'l-Kur'an*, (İstanbul: 1986), s. 809-810; Muhammed Abduh, *Risaletu't-Tevhid*, (Kahire: 1969), s. 95 vd.; Abdülğaffar Aslan, *Kur'an'da Vahiy*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), s. 48. Bu doğrultuda Cürcani vahyi, bir manayı nefse/ruha gizli ve hızlı bir şekilde iletmek, ilka etmek (Hasen Ali b. Muhammed b. Ali el-Huseyni el-Cürcani, *et-Ta'rifat*, (Beyrut: 2003), s.44, Rağib el-İsfahani Allah’ın peygamber ve veli kullarına gönderdiği ilahi söz (İsfahânî, a.g.e., s. 809) şeklinde tanımlamışlardır.

⁴ Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Yayınları, 2002), s. 5-9.

⁵ Yusuf Şevki Yavuz-Zeki Ünal, “Cebrail”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), c. VII, s. 202.

⁶ Cemalettin Erdemci, “Kelam İlminde Vahiy”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi VIII /1*, (2011): 132.



Peygamberlerin melekût âlemine yükselmeleri, meleklerle ittisal kurabilen bir ruha sahip olmalarıyla açıklanmıştır.⁷ Bu bağlamda peygamberler, tabiat ve mizaç itibarıyla seçilmiş şahsiyetler olup akıl ve ruh, yani vahyi kabule istidadlı olmaları itibarıyla diğer insanlardan ayrılırlar.⁸

Kelamcılar vahyi, Allah'ın kelam sıfatı çerçevesinde açıklamışlardır. Onlara göre risalet, Allah'ın kelamını tebliğden ibarettir.⁹ Kelamcılar vahyin bir bildirim, bildirilenin de hakikat olduğu konusunda hem fikirdirler. Bu bildirim mucizevî bir şekilde gerçekleştiğini kabul etmişler ve naklin ötesinde farklı bir açıklama getirmeye teşebbüs etmemişlerdir.¹⁰ Meşşâî geleneğe mensup filozoflar ise vahyi kelamcılardan farklı anlamışlar ve ona farklı anlam yüklemişlerdir.

Meşşâî Düşünürlerde Vahiy

Fârâbî ve İbn Sina'ya göre, maddi varlık tabakasının en üst seviyesinde yer alan insan, düşünen nefis (akıl) sayesinde diğer canlılardan ayrılır.¹¹ Aklın teorik ve pratik olmak üzere iki işleyiş şekli vardır. Pratik akıl, aklın sanat ve pratik işlerle ilgili olan yönüdür. Teorik akıl ise düşünülür suretlerin bilgisini sağlar ve onları idrak etmesi açısından kısımlara ayrılır. Bu aşamaların ilk sırasında; bilme imkânına sahip olmakla birlikte bu imkânın bilfiil hale geçmediği maddesel (bilkuvve) akıl bulunur. Özünde bilfiil olmayan bu akıl, kendisini bilkuve durumdan bilfiil duruma yükseltmez. Bunun için "Faal Akıl" a ihtiyaç duyar.¹² Faal Akıl, Tanrı'dan sudur eden bağımsız akıllar silsilesinin sonuncusu olup gök cisimleriyle birlikte ay altı dünyasındaki oluşu belirleyen, maddeye suret vererek cisimlerin varlığa gelmesini sağlayan ve düşünen nefsi aydınlatarak yetkinleştiren akıldır.¹³ Madde ve maddesel özelliklerden ayrı soyut bir cevher olan, "Ruhu'l-Kuds"¹⁴ diye isimlendirilen Faal Akıl, kendisinde bulunan düşünülür

⁷ Örneğin Gazali ruhları beş kategoriye ayırarak gayb ve ahiretle ilgili şeylerin, göklerin ve yerin melekûtuyla ilgili bazı hususların, akli ve fikri ruhların idrakten aciz kaldığı rabbani marifetlerin "Nebevi Kutsi Ruh" ile bilineceğini, bu ruha sahip olanların peygamberler ve bazı evliyalar olduğunu belirtmiştir. Gazali, *Nur Metafiziği (Mişkâtü'l-Envar)*, (çev. A. Cüneyd Köksal, İstanbul: Sufi Kitap, 2007), s. 107.

⁸ Gazali, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, (çev. Serkan Özburun, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), s. 114.

⁹ Gazali, *İtikat'ta Ölçülü Olmak (el-İktisâd fi'l-İ'tikâd)*, (çev. Hanifi Akın, İstanbul: Ahsen Yayınları, 2005), s. 148 vd.

¹⁰ Kılıç, a.g.m., s. 29.

¹¹ Fârâbî, *İdeal Devlet (el-Medinetü'l-Fazıla)*, (çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1997), s. 91; İbn Sina, *eş-Şifa, Tabiiyyat II, en-Nefs*, (nşr. C. Anawati-Said Zayed, Kahire: 1975), s. 32.

¹² Fârâbî, a.g.e., s. 89 vd.; İbn Sina, a.g.e., s. 208-209.

¹³ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, (çev. Mehmet Aydın vd., İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980), s. 24 vd.; İbn Sina, *eş-Şifa, İlahiyat I*, (nşr. C. Anawati-Said Zayed, Kahire: 1960), s. 210 vd.

¹⁴ Fârâbî, a.g.e., s. 2; İbn Sina, *eş-Şifa, İlahiyat II*, (nşr. Muhammed Yusuf Musa-Süleyman Dünya-Said Zayed, Kahire: 1960), s. 442.



formları maddesel akla vermek suretiyle onu bilfiil hale getirir. Bu formlar ilk düşünülürlerdir.¹⁵

İlk düşünülürlerin elde edilmesi bilişsel bir faaliyetle olmayıp, uygun yaratılışlı herkese Faal Akıl tarafından verilir. Ancak tüm insanların ilk düşünülürleri elde etmesine imkân yoktur, çünkü herkes onları kavrayacak donanımında yaratılmamıştır.¹⁶ Burada insanın görevi, ilk düşünülürler kendisine verildiğinde bilinçli bir bilme faaliyeti içine girmesidir. Böylece Faal Akıl, insani nefse feyezane eder ve bilfiil akıl düzeyine geçilir. Bu sayede insan düşünülür suretleri kendisinde hazır bulur; onları bilfiil düşünür. Bu aşamaya, müstefâd (kazanılmış) akıl denilmiştir.¹⁷ Müstefâd akıl mertebesinde, Faal Akıl ile doğrudan ilişki kurma yeteneği kazanılmış olur.¹⁸ Entelektüel yükseliş sürecinin son aşamasını Faal Akılla kurulan bu ilişki oluşturmaktadır.¹⁹ Fârâbi ve İbn Sina'nın epistemoloji anlayışında bilginin kendisinden alındığı nihai kaynak Faal Akıl olup ondan bilgi iki şekilde alınmaktadır.

Bunların ilki; idrak ve muhayyile gibi bilme vasıtalarıyla duyulur nesnelere tikel formların soyutlandığı form ve anlamlara Faal Akılın nurunun feyezane etmesiyle aklın düşünülürleri kavradığı dolaylı yoldur. İkincisi ise maddesel akıl düzeyinden bilfiil akıl düzeyine yükselirken elde edilen ilk düşünülürlerde veya müstefâd akıl düzeyinde Faal Akıl ile kurulan ilişkide olduğu gibi aklın düşünülürleri doğrudan kavramasıdır. Faal Akıl'dan vasitasız bilgi alanlar, filozof ve peygamberler gibi, üstün bilgi yetilerine sahip kişilerdir.²⁰ Bu nedenle onlar her şeyi kendiliğinden biliyor gibidirler.²¹ O halde vahiy, müstefâd akıl aracılığıyla, Faal Akıl'dan elde edilen bilgidir. Fârâbi, bu bilgiyi peygamberlere özgü kılmamış, uygun yaratılışa sahip ve entelektüel gelişimini tamamlayan herkesin Faal Akıl'dan vahiy alabileceğini ileri sürmüştür. Ancak bu bilgi, Faal Akıl'dan kişinin münfail aklına taşınca hâkim, filozof ve tanrısal nitelikli aklı kullanan düşünür; hayal gücüne taşarsa peygamber, geleceği bildiren uyarıcı, tikeller hakkında bilgi veren haber verici olur.²² Fârâbi'de, nazari aklın son aşaması müstefâd akılken, İbn Sina'da kutsi akıldır.

İbn Sina'ya göre kutsi akıl, akıl aşamalarının en üstünü ve diğer insanların ulaşamayacağı en yüksek safhadır. Duyulur ve düşünülür objeler üzerine yoğunlaşmaksızın Faal Akıl'la iletişime geçebilen, bu akla sahip olan

¹⁵ Fârâbi, a.g.e., s. 89 vd.; İbn Sina, a.g.e., s. 208-209; İbn Sina, *en-Necat*, (nşr. Muhyiddin Sabri Kürdî, Kahire: 1938), s. 165.

¹⁶ Fârâbi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 40-41.

¹⁷ Hidayet Peker, "Fârâbi ve İbn Sina'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, (2008): 162-163; Fârâbi, *İdeal Devlet*, s. 88 vd.; İbn Sina, *eş-Şifa, Tabiiyyat II, en-Nefs*, s. 208.

¹⁸ Fârâbi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 45.

¹⁹ Yaşar Aydın, *Fârâbi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, (İstanbul: İz Yayınları, 2008), s. 133-134.

²⁰ Fârâbi, a.g.e., s. 106; İbn Sina, a.g.e., s. 208.

²¹ İbn Sina, *eş-Şifa, Nefs*, s. 219 vd.

²² Fârâbi, *İdeal Devlet*, s. 106-107.



peygamberlerdir.²³ Peygamberler kutsi akla sahip olmaları ve Faal Akıl'dan feyzan eden bilgileri aniden veya doğrudan almaları itibariyle diğer insanlardan ayrılırlar.²⁴ Dolayısıyla vahiy aklî âlemden, bu bilgileri almaya yetenekli olan beşeri nefslere, gizli bir ilkadır. Bunun uyanıkken olanına vahiy; uyku halinde olanına ilham denir.²⁵

Meşşâî düşünürlerin vahiy anlayışındaki önemli kavramlardan biri de muhayyile yetisidir. Muhayyile yetisinin etkinliği nefsin duyum, iştiaq ve akılla olan irtibatı kesildiği veya minimum seviyeye indiğinde ortaya çıkar; bu da uyku anında sadık rüya olarak gerçekleşir. Ancak birçok insanın uyku anında aldığı formları, bazıları uyanıkken alabilirler. Zira muhayyile yetisi duyulurlar tarafından akılsal kuvvetlere yönelmesi engellenecek şekilde istila edilmemişse onun uyanıklık hali, bunlardan kurtulduğu uyku hali gibidir. Böyle bir muhayyile yetisine sahip olanlar peygamberlerdir.²⁶ Bu bağlamda vahiy, muhayyile yetisi ve nefsi duyulurlar, beşeri istek ve arzular tarafından istila edilmeyen kişilere özgü bilgi elde etme yoludur.²⁷

Filozofların düşünce sisteminde vahiy, Faal Akıl'dan alınıyor olsa da, nihai noktada Tanrı'dan alınmaktadır. Çünkü "Faal Akıl, İlk'in varlığından çıkmıştır. Bunun için Faal Akıl aracılığıyla insana vahyedenin İlk olduğu söylenebilir".²⁸ Fakat vahyetme işleminin, tanrısal irade tarafından belirlendiği söylenemez. Çünkü bu süreçte Faal Aklın fonksiyonu olmakla birlikte, belirli bir çaba içine girilmediği sürece vahyin alınma imkânı yoktur. Böyle bir çaba içine giren herkese ise vahiy açıktır. Dolayısıyla vahiy, peygamberlere özgü değil, uygun yaratılışı ve entelektüel gelişimini tamamlayan herkese açık bir bilgi türüdür. Ancak bu vahiy dini mahiyetteki vahiyyle pek örtüşmemektedir, daha çok metafiziksel bilgiyle alakalıdır.²⁹

Fârâbî ve İbn Sina'nın vahiy anlayışları, ontoloji anlayışları çerçevesinde şekillenmiştir, yani onlar sudur nazariyeleriyle ilişkili bir vahiy öğretisi geliştirmişlerdir. İnsanın vahiy alabilmesini, melekût âlemindeki varlıklarla aynı özü taşıyan ve onlarla irtibata geçebilme yeteneği kendisine bahşedilen nefse sahip olmasıyla açıklamışlardır. Nefs, hem ontolojik olarak metafiziksel bir hüviyete sahip hem de epistemolojik fonksiyon icra eden insani bir yeti olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani nefis, fiziki âlem ile metafiziksel âlem arasındaki iletişimi sağlayan ontolojik ve epistemolojik bir

²³ İbn Sina, *eş-Şifa, Tabiiyyat II, en-Nefs*, s. 219-220.

²⁴ İbn Sina, *İsbatü'n-Nübüvât fi Te'vili Rumuzihim ve Emsalihim*, (nşr. Michael Marmura, Beyrut: 1968), s. 45.

²⁵ İbn Sina, *Risale fi'l-Fi'l ve'l-İnfi'al ve Aksamiha, bi-Matba'ati Meclisi Daireti'il-Ma'arifi'l-Osmaniyyeti*, (h. 1353), s. 3.

²⁶ Fârâbî, a.g.e., s. 96-97.

²⁷ İbn Sina, *Avicenna's De Anima*, (nşr. Fazlurrahman, Oxford: Oxford University Press, 1970), s. 247-248.

²⁸ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 45.

²⁹ Peker, s. 167.



ilke konumundadır. Nefs, bu işlevini gerçekleştirebilmesini Faal Akıl'a borçludur, zira onu harekete geçiren Faal Akıl'dır.

Filozofların vahye getirdikleri açıklama, nübüvveti inkâr edenlere karşı 'özel' vahyin, dolayısıyla da peygamberliğin rasyonel temellendirilme girişimi olarak kabul edilebilir. Ancak tecrübesini yaşamadıkları ve hakkında a priori bilgiye sahip olmadıkları bir konuyu, tecrübe etmişçesine rasyonelize etme girişimlerinin tutarlılığı sorgulanmaya açıktır.³⁰

Netice itibariyle kelamcılar vahyi naklin etkinlik alanı içerisinde gördüklerinden akli temellendirme yoluna gitmemişlerdir. Filozoflar ise vahye naklin etkinlik alanı içinde bir süreç olarak yaklaşmaktan ziyade onu epistemolojik bir problem olarak ele almışlardır. Vahyi akli ve felsefi gerekçelere dayandırarak temellendirmeye çalışmışlardır. Kelamcılar'ın ve filozofların vahiy anlayışı hakkında bu genel bilgiden sonra İbn Haldun'un vahiy anlayışına geçebiliriz.

İbn Haldun'un Vahiy Anlayışı

İbn Haldun, dini meseleleri bir umran olayı, sosyal bir kurum, insana özgü değer olarak görmüş ve bu açıdan ele almıştır. Peygamberlik, vahiy ve ahiret gibi konulara teolojik ve metafiziksel bir mesele olarak değil de toplumsal bir olgu olarak değer atfetmiştir. Vahyi, gaybın bilgisini sağlayan bir vasıta kabul etmiştir. Dolayısıyla vahiy; duyu, deney, akıl ve sezgi gibi bir bilgi kaynağıdır.

İbn Haldun'a göre duyular,³¹ fiziksel objelerin bilgisini sağlayan kaynaktır. Onlar, cisimleri idrak edebilme istidadına sahiptirler.³² Duyulara sahip olması açısından diğer canlılarla aynı konumda olan insan, akla sahip olması itibariyle onlardan ayrılır.³³ Fiziksel âlem ve onun sebepleri hakkında doğru bilgiler veren akıl, bu âlemin dışına çıktığında hataya düşer. Metafizik âlemde ilerlerken öyle bir noktaya gelir ki, artık daha ileriye gidemez; hayal kırıklığına uğramış bir şekilde geri döner. Bu yüzden tevhit, ahiret, peygamberlik ve Allah'ın sıfatları gibi hususları akılla temellendirmeye çalışmak boşuna zaman harcamak demektir. Böyle bir çaba "altın tartmak için kullanılan terazi ile dağları tartmaya çalışmaya" benzer.³⁴

³⁰ Kılıç, a.g.m., s. 32.

³¹ İbn Haldun, *el-Mukaddime*, (thk. Abdüsselam eş-Şeddâdî, ed-Dâru'l-Beydâ, 2005), c. II, s. 343.

³² İbn Haldun, a.g.e., c. II, s. 443.

³³ İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti "Şifâu's-Sâil"*, (çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998), s.39.

³⁴ Süleyman Uludağ, *İbn Haldun*, (Ankara: TDV Yayınları, 1993), s. 116-117. İbn Haldun aklı; temyizi, tecrübi ve nazari olmak üzere üç kısma ayırmıştır. Temyizi akıl, düşünme ile insanın fiillerini mükemmel hale getirmesidir. Bu akıl sayesinde içtimai görüşlere ve maslahatlara dair bilgiler hemcinslerinden ayırt edilir. Temyizi aklın meydana getirdiği bilgiler sonucu ortaya çıkan akla tecrübî; madde ve gayb âlemindeki şahit ve gaip



Filozofların akli olarak temellendirmeye çalıştıkları Allah'ın varlığı, peygamberlik, vahiy ve ahiret gibi konular akılla ispatlanabilir veya reddedilebilir şeyler değildir.³⁵ Bunlar insan idrakinin ötesinde olan şeylerdir.³⁶ Dini hususlarda akla değil de, şeriat sahibinin inanılmasını emrettiği şeylere tabi olunması gerekir. Bu, akıl için bir eksiklik değildir. Çünkü akıl güvenilir bir terazi olup verdiği hükümler kesindir. Ancak onun kesin hüküm verdiği alan fiziksel âlemle sınırlıdır.³⁷ Metafiziksel alanda vahiy, akıldan önce geldiğinden,³⁸ akıl nakli olanın sahasına girmemeli, kendisini şer'i haberle sınırlandırılmalıdır.³⁹

Metafiziksel alanda akla güvenilemeyeceği görüşünde olan İbn Haldun, aklın bu alandan azledilmesi gerektiği görüşündedir. Allah'ın varlığı, ahiret, vahiy ve peygamberlik gibi temel dini konuların aklın değil de, inancın alanı olduğunu söyleyen İbn Haldun, fideist bir tutum sergilemektedir. Fiziksel âlem ve sosyal olaylar alanında sebep-sonuç ilişkisine önem veren İbn Haldun, metafizik alanda bunun bir yarar sağlayamayacağını, hatta zararlı olacağını iddia etmiştir. Bu nedenle metafiziği lüzumsuz ve anlamsız görmektedir. O'ndan yaklaşık dört yüzyıl sonra yaşamış Immanuel Kant'ın (1724-1804) da, metafiziksel alanın aklın değil, imanın alanı olduğu görüşünü savunduğunu görmekteyiz. Dogmatik metafizikçilerin anladığı anlamda metafiziği mümkün görmeyen Kant, bu konuda İbn Haldun'la aynı düşünceleri paylaşmaktadır.⁴⁰

İbn Haldun, temel dini konuların ve gaybın akılla bilinmesi mümkün olmadığı halde bunları bildiğini iddia eden ve gelecekle ilgili haber veren bazı kimselerin olduğunu belirtmiştir. Bunlar; peygamberler, veliler, kâhinler, arrâflar (bilginler), nazırlar (ayna ve su taşı gibi şeffaf cisimlere, hayvanların bazı organlarına bakanlar), ehl-i zecr (kuş ve yırtıcı hayvanlardan mana çıkaranlar, böylece bir işten vazgeçilmesi için ikaz olunanlar), ehl-i tark (çakıl taşları ile buğday ve hurma çekirdeği gibi cisimleri birbirine vurarak bunlardan gayba ait manalar çıkaranlar), mecnunlar, uyuyan ya da ölen kişiler, mutasavvıflar (keramet yolu ile gaybi

varlıkların tasavvurunu olduğu gibi öğrenmeye ise nazari akıl denir. İbn Haldun, a.g.e., c. II, s.343.

³⁵ Tahsin Görgün, "İbn Haldun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), c. XIX, s 553.

³⁶ İbn Haldun, a.g.e., c. III, s. 26.

³⁷ Uludağ, a.g.e., s. 116-119.

³⁸ İbn Haldun, a.g.e., c. III, s. 26.

³⁹ Ahmet Arslan, *İbn-i Haldun*, (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), s. 356.

⁴⁰ Yani akıl fiziksel âlem içinde yer alan her şeyi açık ve seçik kavrayabilir, ancak metafiziksel alan onun idrak alanının sınırları dışında kalmaktadır. Hasan Tanrıverdi, "Immanuel Kant'ın İman Anlayışı", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1:* (2012): 182-218.



idrak etme imkânına sahip olanlar)dir. Ayrıca müneccimler, falcılar ve düşünürler de gaypten haber veren kişilerdendir.⁴¹

Bu kişiler doğuştan getirdikleri yetenekle, kendilerine özgü bir tabiatla gaypten haber verirler. Bu tabiatlarıyla diğer insanlardan ayrılmakta ve onlardan üstün bir kabiliyete sahip olmaktadır.⁴² İbn Haldun, gaybın idraki için nefsin hazırlanması, yani hazır hale getirilmesinin gerekliliği üzerinde durmuş ve nefsin vahiydeki rolünü ortaya koymaya çalışmıştır. Bunu da âlemdeki düzen ve varlıklar arasındaki ittisalden hareketle dile getirmiştir. Âlemin mükemmellik ve muhkemlik açısından belli bir düzen üzere olduğuna, varlık tabakaları arasında bitişiklik ve bazı varlıkların diğer varlıklara dönüşme kabiliyetine sahip olduğuna, bu husustaki esrarengizliklerin çokluğuna dikkat çekmiştir.

Tekâmül Nazariyesi

İbn Haldun, unsurlar ve maddeler âleminin, derece derece ve birbiriyle bitişme halinde, arzdan yukarıya doğru su, hava, sonra da ateş unsuruna dönüştüğünün gözlemlendiğini belirtmiştir. Bu unsurlar yukarı çıkarken veya aşağı inerken kendilerini takip eden unsura dönüşme kabiliyetine sahiptirler. Onlardan yukarıda bulunanlar, aşağıda bulunanlardan daha latif ve ince mahiyettedir. Bu durum, bu şekilde felekler âlemine kadar sürer. Yaratılış ve oluş âleminde de benzer bir durum söz konusudur. Zira burada sonuç sebebe bağlı, bir varlık diğerine bitişik, bazı varlıklar diğer varlıklara dönüşebilmektedir. Örneğin madde, bitki, canlı ve insan ele alındığında; tohumuz bitkiler, bitkilerin en basit şekli olduğundan maddeye en yakın olanıdır. Hurma ve asma, bitkilerin en gelişmiş şekli, bu nedenle canlılara en yakın olanıdır. Sedef ise canlıların en ilkeli olup bitkilere en yakın olanıdır. Maymun, hayvanların en gelişmiş olup insana en yakın olanıdır. Bu varlıklar arasında bir ittisal söz konusudur.⁴³ İttisalle, bir cinsin en mükemmel türünün, bir üstteki cinsin en ilkel türüne dönüşebilme yeteneğine sahip olması kastedilmektedir

İbn Haldun'a göre, varlıklar âlemindeki ittisal, hayvanlar âleminde artmış, türlerin sayısı çoğalmış, yaratılıştaki tedricilik ile düşünme ve akıl yürütme yetisine sahip insana ulaşılmıştır. İnsan olma aşamasına, zekâ ve idrak

⁴¹ İbn Haldun, a.g.e., c. III, s. 108-110. Türkçe çevirisi için bkz., İbn Haldun, *Mukaddime*, (çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay., 2008), s. 385.

⁴² Hiç bir alete ve vasıtaya başvurmadan sadece fitratları ile gelecekte haber verdikleri söylenen bu kişilerden nazırların ayna ve kemik, ehl-i zecrin kuş ve yırtıcı hayvanlara, ehl-i tarkın çakıl taşları ile buğday ve hurma çekirdeği gibi cisimlere bakarak gelecekte haber verdiklerinin söylenmesi çelişki gibi görülebilir. Ancak İbn Haldun, bu kişilerin gelecekte olacak olayları haber vermek amacıyla bu işlemlere başvurmadıklarını, bunları bir usul ve kaideye göre yapmadıklarını söyleyerek burada çelişkili bir durumun olmadığını belirtir. Ona göre, onların bu tür objelere bakmasının nedeni, gaybı idrak için hissi bu gibi şeylerle meşgul ederek, nefsi ruhanî âleme yönlendirmektir. İbn Haldun, a.g.e., c. III, s. 109-100.

⁴³ İbn Haldun, a.g.e., s. 364-365; Uludağ, s. 121.



sahibi olmakla birlikte fiilen düşünme ve akıl yürütme mertebesine ulaşamamış olan maymunlar âleminde geçilmiştir. Yani insanlar âleminin ilk noktasını, maymunlar âlemi oluşturmaktadır. Maymundan sonra insanlığın ilk sahasına, ilkel ve basit şekline gelinmiştir.⁴⁴ İbn Haldun, varlık ve âlem hakkındaki gözlemlerinin kendisini ulaştırdığı nihai noktanın bu olduğunu belirtmektedir.

İbn Haldun, kozmik varlık alanında bir hiyerarşinin ve bu hiyerarşiyi oluşturan varlık tabakalarında yer alan türler arasında geçişin mümkün olduğunu savunmaktadır. İslam dünyasında bu tür fikirlere el-Câhiz (776-868), İbn Miskeveyh (940-1030), İhvân-ı Safâ, Ragıb el-İstefani (ö.1008) gibi düşünürlerde de rastlamaktayız. Örneğin İbn Miskeveyh'e göre, üzüm ve hurma bitkilerin en üst türü olduğundan canlılar sınıfının en alt türü olan sedefe, hayvan tabakasının en üstü ile insanlık mertebesinin başında bulunan maymununsa insana dönüşmesi ve tekâmülü mümkündür.⁴⁵ Her iki düşünür de varlık tabakalarını inorganik madde, bitki, hayvan, insan ve melek şeklinde sıralamış basit olandan bileşik olana, inorganik olandan organizmaya, fiziksel olandan metafiziksel olana ittisalin olduğu hiyerarşik bir yapı tasavvur etmişlerdir. Bu düşünürlerin fikirleriyle, evrim nazariyesine öncülük ettiklerini söyleyebiliriz.

Burada İbn Haldun'un hurma ve üzümün sedefe, maymunun insana, insanın da meleğe dönüşebileceğini şeklindeki ifadelerinden hareketle ontolojik bir değişimi kastettiği söylenebilir. Ancak peygamberlerin nefsinin melekût âlemine yükselip vahiy aldıktan sonra tekrar beşeri niteliklerine geri döndüğü şeklindeki ifadelerinden ise anlık bir geçişi kastettiği söylenebilir. Onun ifadelerinden her iki sonucu çıkarmak mümkün olduğundan ittisalin mahiyetiyle neyi kastettiği tam anlaşılmasına rağmen düşüncelerini bir bütün olarak değerlendirdiğimizde anlık olarak onun özellikleriyle donanmayı kastettiğini söyleyebiliriz. Öncelikle onun amacı, varlık türleri arasındaki ittisali ya da canlı türlerin inorganik maddeden organizmaya doğru gelişim gösterdiği şeklindeki evrim teorisinin savunuculuğunu yapmak değil de, vahiy hadisesine mantıklı bir açıklama getirmek ve rasyonel olarak temellendirmektir. Nefsin riyazet ve ibadetle beşeri istek ve arzuların arındırıldığında melekût âlemine yükselerek ruhani varlıklardan gaybi bilgileri öğrenebileceğini temellendirmek için tekâmül nazariyesinden yararlanmıştır. Dolayısıyla onun teorisi, vahiy sudur ve nefis kavramından hareketle açıklayan filozofların vahiy ve peygamberlik nazariyesiyle, Nazzam ve İbn Miskeveyh gibi varlığı tekâmül nazariyesiyle açıklayan düşünürlerin görüşlerinin uzlaştırılmasından oluşan eklektik bir teoridir.

⁴⁴ İbn Haldun, a.g.e., s. 364-365.

⁴⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz., İbn Miskeveyh, *el-Fevzu'l-Asgar*, (nşr. Salih Udayme, Tunus: 1987), s. 113 vd.; Mehmet Bayraktar, "İbn Miskeveyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), c. XX, s. 201-208.



İkincisi ise İbn Haldun'un ontolojik sisteminde varlık türleri arasındaki ittisal bir üst varlık mertebesine geçiş şeklindedir. Buradaki tekâmül her varlık tabakasındaki en üst türünün bir üst tabakanın en basit türüne, her varlık tabakasındaki en basit türünün ise bir alt tabakanın en üst türüne dönüşebilmesi şeklindedir. Varlıklar böyle bir istidatla yaratılmışlar, yani ittisal onların fitratlarının gereğidir. Bu ontolojik hiyerarşinin o şekilde dizayn edilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Böyle bir evrim anlayışı, yaşamın inorganik maddeden çıkarak tek hücreli canlılardan daha karmaşık organizma ve türlerin ortaya çıkışına doğru gelişim gösterdiği şeklindeki Darwinizm'den çok farklı bir anlayışı dile getirmektedir. Zira İbn Haldun'un insan ve evren anlayışı Tanrı merkezliyen Darwinizm natüralist bir varlık anlayışına dayanmaktadır.

İbn Haldun, varlıklar arasında ittisali ortaya koyduktan sonra ruhun varlığını temellendirmeye geçmiş, bunu yaparken de his, yaratılış ve oluş âlemlerinin kendilerine özgü hareket tarzlarını göz önüne almıştır.

Nefs Anlayışı

İbn Haldun'a göre, her âlemin kendine özgü bir hareket tarzı vardır. Duyulur âlemde felek ve unsurların hareketlerine benzer hareketler gözlemlenirken, oluş âleminde büyüme ve idrak türünden hareketlere rastlanılmaktadır. Tüm bunlar, onların cisim ve maddî olmayan bir müessiri olduğuna işaret etmektedir. Bu müessir, idrak edici ve hareket ettirici olan nefstir/ruhtur. Burada nefsin üstünde bulunan ve ona bu güçleri veren başka bir varlığın bulunması zorunludur. Bu varlık ruha bitişik olan, özü itibarıyla salt idrak ve akıl olan melekler âlemidir. Bu nedenle nefis, bir an için de olsa fiilen melek cinsinden olabilmek için beşeri niteliklerinden sıyrılıp melekliğe yükselme kabiliyetine sahiptir. Bu da, nefsin ruhanî zatının bilfiil kemale ermesiyle gerçekleşir.⁴⁶ Dolayısıyla nefis, hem bedenle hem de meleklerle irtibat kurabilecek kabiliyete sahiptir.

Nefis, kendisine nazaran daha aşağıda bulunan bedene katılımı ile hissî idrak yetisini kazanmış olmaktadır. Bu yeti sayesinde, 'bilfiil akletme' özelliği kazanacağı kabiliyeti de elde etmiş olur. Ayrıca nefsin kendisine nispetle daha yüksek cihet olan melekler âlemine katılım kabiliyeti de vardır; bu özelliği sayesinde nefis, ilmi ve gaybî idrakleri elde eder. Çünkü olaylar âlemi, zaman bahis konusu olmaksızın, meleklerin akıl ve düşüncelerinde mevcuttur. Diğer cinslerin bir türü, başka bir cinsin türüne dönüşebildiği gibi nefis de geçici olarak beşeri varlığından sıyrılıp bir an için de olsa melekler âlemine yükselmekte ve gaybî konuları kavrayabilmektedir.⁴⁷

İbn Haldun, nefsin bedendeki alametlerinden hareketle varlığının bilinebileceğini belirtmiştir. Çünkü vücuttaki azalar gerek bir bütün, gerekse tek tek nefsin ve ona ait kuvvelerin vasıtası konumundadır. Örneğin nefsin

⁴⁶ İbn Haldun, a.g.e., c. II, s. 332; Uludağ, s. 121-122.

⁴⁷ İbn Haldun, a.g.e., c. II, s. 332-333.



etken kuvveti; elle tutmak, ayakla yürümek, dille konuşmak, birbirini tamamlayacak şekildeki bedenin genel ve külli hareketi gibi şeylerdir. Nefsin idrak kuvveti en yüksek kuvvete, yani tefekküre doğru bir düzen ve yükselme halinde olmakla beraber idrak denilen şey göz, kulak vb. organlardaki vasıtalarıyla batına yükselen dış duyulardır. Yani nefis düşünme melekesine bağlı olan dış duyu güçlerini, işitme, görme vb. duyuları bir araç gibi kullanarak batınî hislere yükselir. Batınî his ve idraklerin ilki 'ortak duyu'dur. Bu duyu; görülmüş, işitilmiş, dokunulmuş vb. hissi şeyleri tek bir şey, yani külli olarak idrak eden kuvvedir. Bu özelliğiyle dış duyudan ayrılmaktadır. Zira duyuusal idrakler, duyu organları üzerine üst üste yığılmazlar ya da belli bir anda birleşmezler.⁴⁸ Ortak his, bize küllilerin bilgisini sağlayan yetidir ve o algıladığı şeyleri hayal gücüne iletir.

İbn Haldun, hayal gücünü, hissi şeyleri hariçteki maddelerden soyutlanmış bir şekilde nefste tecessüm ettiren kuvvet olarak tanımlamıştır. Bu güç, algıladıklarını vehim ve hafıza kuvvetine iletmektedir. Hayal edilmiş olsun veya olmasın idrak edilen her şey hafıza kuvvetine yollar. Hafıza, hayal gücünün deposu durumunda olup gerek duyulduğunda tekrar kullanılabilmesi için bilgilerin muhafaza edildiği yerdir. Bundan sonraki aşama hâfızada bulunan ve idrak edilen şeylerin "düşünme kuvveti"ne iletilmesidir. Nefis bu kuvveti ile sürekli hareket halindedir. Çünkü nefse, bilkuvve ruhsal olma aşamasını aşarak bilfiil ruhsal olma aşamasına yükselme eğilimi doğuştan verilmiştir.⁴⁹

İbn Haldun'a göre, nefsin ruhaniyetinin kuvveden fiile çıkması beden ve bedeninin yardımı ile olmaktadır. Çünkü kuvve halinde olan her şeyin madde ve sureti vardır. Nefsin suretiyse idrak ve akıl yürütmedir. İdrak etme, külli ve cüzî suretleri kabullenme yetisi nefste bilkuvve mevcuttur. Bedenle beraber bulunmak, duyulur âlemden gelen idraklere alışmak ve bu idraklerden tümel anlamlar çıkarmak nefsi fiilen kemale erdendir. Nefsin suretleri ardı ardına akletmesiyle, bilfiil idrak ve akletme yetisi kendisinde hâsıl olur. Böylece nefsin zatı tam ve kâmil hale gelir. Bu hale gelen nefis, kendisinden üstün olan varlıkların zatlarına yönelir. Çünkü varlık itibarıyla nefsin ufku ve sahası ile o varlıkların ufku ve sahası arasında yakınlık ve bağlantı vardır. Neticede salt idrak ve bilfiil akıl olan ruhanî zatlardan bazı şeyler nefste tecelli eder, yani nefis onlardan bazı bilgileri edinir.⁵⁰ Nefsin meleklerle irtibat kurabilmesi için idrak ve küllileri kavrama yetisini bilkuvve konumundan bilfiil hale getirmesi gerekmektedir.

Nefis, maddi unsurlara gereksinim duymaksızın idrak edebilme yetisini kazandığında ruhsal varlıklara özgü mertebelerin ilkinde yükselmiş olur. O sürekli yukarıya, melekler âlemine doğru hareket etmekte ve bu istikamete

⁴⁸ İbn Haldun, a.g.e., c. II, s. 333.

⁴⁹ İbn Haldun, a.g.e., c. II, s. 333-334.

⁵⁰ İbn Haldun, a.g.e., c. I, s. 154-155.



yönelmektedir. Melekler âlemine yönelen nefis bazen beşeri niteliklerinden tamamen sıyrılarak ufuk-i âlâ'nın ve en yüce sahanın melekiyet mertebesine ulaşır. Bir çaba göstermeksizin bu aşamaya yükselir,⁵¹ yani Allah'ın fitratına yerleştirmiş olduğu kabiliyet sayesinde bunu gerçekleştirir. Melekler âlemine yükselen nefis, gayple ilgili bazı bilgileri meleklerden alır. İbn Haldun'a göre, peygamberlerin vahiy, velilerin ilham almaları bu şekilde olmaktadır. Ancak her nefis, melekût âlemine ulaşamaz, dolayısıyla vahiy alamaz. Dolayısıyla insani nefisler aynı değildir; üç kısma ayrılır:⁵²

a) Tabiatı gereği ruhanî idrak derecesine ulaşmaktan aciz olan nefisler: Bunlar alt tabakalara, hayal ve duyu ile algılanabilen şeylere yönelirler. Bu nefisler sadece hayali ve duyusal olanların bilgisine ulaşabilirler.

b) İkinci sınıf nefisler: Bunlar düşünme eylemiyle ruhanî akla yönelen ve iç gözlem sahasına açılan nefislerdir. Ruhani aklı idrak etmek için beşeri idrak vasıtalarına ihtiyaç duymazlar. Çünkü onlarda bunun için bir istidat yaratılmıştır. Dolayısıyla bu aşamadaki nefislerin idrak sahası birinci aşamadakilerden daha geniştir. Bu nedenle iç gözlem sahasına açılır. Bunlar tamamıyla kalbi kavrayıştır, vasıtasız bilgidir. Evliyanın idrak vasıtalarıyla bildikleri bu olduğu gibi ölümden sonra saadet ehlinin varacağı aşama da budur.

Beşeri niteliklerinden sıyrılarak melekût âlemine yükselebilen, böylece gayple ilgili bazı bilgileri meleklerden alan peygamberlerin haricindeki veli, kâhin, arrâf, nazır, ehl-i zecr, ehl-i tark, mecnun, uyuyan veya ölen kişi ve mutasavvıfların nefsi bu kategori içinde yer almaktadır. İbn Haldun bu kişilerin nefislerini, peygamberlerin nefislerinden ayırmakla, gayp hakkında verdikleri bilgileri de derece bakımından ayırmış olmaktadır. Ancak bu kategoriye, Fârâbi ve İbn Sina'nın bu sınıf içinde gördüğü, filozofları dâhil etmemiştir. Onlara göre, filozoflar peygamberler gibi Faal Akıl'dan vahiy alabilirler. Bununla birlikte filozoflara yeni bir şeriat kurucusu misyonu yüklememişlerdir. Netice itibariyle İslam düşünce geleneği içerisinde, genel olarak, peygamberlerin haricindeki kişilerin de nefislerini duyulurların etkisinden ve bedeni arzularının isteklerinden arındırdığı takdirde metafiziksel âlem hakkında bilgi elde edebileceği kabul edilmiştir. Dolayısıyla gaybın bilinmesi sadece peygamberlere özgü olmamakla birlikte dini anlamdaki vahye mazhar olmak peygamberlere özgüdür.

c) Üçüncü sınıf nefisler: Bunlar doğuştan sahip oldukları bir fitratla tüm beşeri özelliklerinden sıyrılarak melekler âlemine yükselme kabiliyetine sahip olan nefislerdir. Onlar böyle bir istidatta yaratılmışlardır. Yani insana özgü maddi ve ruhani niteliklerden sıyrılarak, en yüce âleme, melekler âlemine geçme kabiliyetine fitraten sahiptirler. Bu nedenle biran içinde olsa, bilfiil melek olma mertebesine yükselirler. Bu haldeki biri için en yüce âlemi,

⁵¹ İbn Haldun, a.g.e., c. I, s. 155.

⁵² İbn Haldun, a.g.e., c. I, s. 155-156, Uludağ, s. 122.



kendi dünya ve sahalarında gözlemlemek, kelâm-i nefsi ve zatiyi, ilahi hitabı işitmek mümkün hale gelir. Bu ruha sahip olanlar sadece peygamberlerdir.

İbn Haldun'a göre, insani niteliklerden sıyrılarak melekler âlemine yükselebilen bir yaratılış özelliğidir. Allah peygamberleri bu özellikte yaratmış; bu tabiat çerçevesinde onlara şekil ve suret vermiştir. Onları, insani ilişkilerde buldukları yaşamsal süreçleri içinde bedeni engel ve zorluklardan arındırmıştır. Tabiatlarına yerleştiği dürüstlük, ölçülülük ve doğruluk sebebiyle maddi kirlerden temizlemiştir. Bu nedenle peygamberlerin nefsi mele-i a'lâ'ya yönelmektedir. Allah'ın tabiatlarına yerleştiği "ibadet eğilimi", bu ciheti onlara açmakta, perdeleri kaldırmakta ve bu âleme ulaşma konusunda onları hazırlamaktadır. Bu fitratları sayesinde nebiler melekler âlemine yükselebilirler. En yüce âleme yönelip, beşeri özelliklerden sıyrıldıktan ve mele-i ala'dan alacaklarını aldıktan sonra bunları insanlara tebliğ etmek için tekrar beşeri tabiatlarına dönerler.⁵³ Böylece vahiy gerçekleşmiş olur. Bu dini mahiyetteki vahiy olup peygamberlerin fitratlarından kaynaklanan bir olaydır. Vahye muhatap olacak nefisler Allah tarafından önceden belirlendiğinden, peygamberlik sonradan çalışmayla elde edilebilecek bir şey değildir.

Netice itibarıyla, İbn Haldun'un sisteminde vahiy, sadece peygamberlere ait olan bir bilgi kaynağıdır. Bu yolla gelen bilgi, ilim mertebelerinin en yücesidir.⁵⁴ Allah lütfu ve keremiyle insanlar arasından bazı kişileri peygamber olarak seçmiş, onları hitabına mazhar kılarak yüceltmıştır. Kendi hakkında marifet ve bilgi sahibi olacak şekilde yarattığı peygamberlerini, kullarıyla kendisi arasında vasita kılmıştır. Peygamberler, insanları hidayete çağırışlar, doğru yola iletcek ve kurtuluşa ermelerine vesile olacak yolu göstererek deliller sunmuşlardır. Peygamberlerin Allah'tan aldığı ve gayp hakkında verdiği bu bilgilerin en önemli özelliği mutlak doğru olmalarıdır.⁵⁵ Bu bilgiler, peygamberlere değişik şekil ve formlarda gelmektedir.

Peygamberler bazen simgesel bir söze benzeyen vızıltı duymuşlardır. Bu vızıltı kendilerine geleni iyice anlayınca kadar devam etmiş; peygamber kendisine sunulan manayı bu simgesel sözden çıkarmıştır. Bazense vahiy getiren melek, peygambere insan suretinde görünmüş ve peygamber kendine söylenenleri kavramıştır.⁵⁶ Vahiy ya manası peygamber tarafından anlaşılan vızıltı ve fısıldama şeklinde nazil olmakta ya da melek bir şahıs suretinde gözükerek Allah tarafından gönderilen hükümleri peygambere bildirmektedir.⁵⁷ Bu durumlar sona erdiğinde, yani peygamber ruhani halden beşeri hale döndüğünde kendisine iletileni anlamış olmaktadır.

⁵³ İbn Haldun, a.g.e., c. I, s. 156-157.

⁵⁴ İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti "Şifâu's-Sâil"*, s. 107.

⁵⁵ İbn Haldun, *el-Mukaddime*, c. I, s. 145 vd.

⁵⁶ İbn Haldun, a.g.e., c. I, s. 157.

⁵⁷ "Vahiy bana kimi zaman çingirak sesi biçiminde gelir, benim için en ağır ve zor olan vahiy çeşidi budur. Bu hal sona erdiği vakit, meleğin söylediklerini anlamış ve ezberlemiş



Peygamberler kendilerine vahiy geldiği esnada bir takım zorluklar yaşamışlar ve fiziksel reaksiyonlar göstermişlerdir. Örneğin vahiy sırasında Hz. Peygamber'den hırıltılar gelmiş, kendini kaybetme ve etrafındakilerden haberdar olmama gibi haller yaşamıştır. İbn Haldun, bunların vahiy esnasında beşeri niteliklerden sıyrılarak meleklerle özgü idrak hallerine geçilmesinden, kelâm-i nefsi ve zatînin idrak edilmesinden kaynaklandığını belirtmiştir. Yani peygamber kendi zatından, maddi varlığından sıyrılarak başka bir ufka ve âleme geçmesinden dolayı kendisinde bu tür haller meydana gelmektedir ki,⁵⁸ bunlar vahyin içerdiği zorluklardan kaynaklanır.

İbn Haldun'a göre, vahiy anında peygamberde horuldama ve kendinden geçme hali görülse, bu dışarıdan bayılma hali olarak anlaşılabilir. Zira o esnada peygamber, peygamberlere özgü bir algılama tarzıyla, yüce ruhlar ya da meleklerle ruhanî bir ilişki halinde ve onları müşahede içindedir. Bu algılama tarzı, beşeri idrak gücünün sınırları dışında bir idrak şeklidir. Ancak inanmayanlar, vahiy esnasında yaşanan bu haller yüzünden, Hz. Peygamberi delilik ve cin çarpmasıyla itham etmişler, onun cinlerden bir arkadaşı veya onu takip eden bir cin var demişlerdir. Onları bu ithama iten, söz konusu hallerin zahirine takılıp kalmalarıdır. Bu yüzden nübüvvet ile mecnunluğu birbirine karıştırma hatasına düşmüşlerdir.⁵⁹

İbn Haldun, peygamberlerin doğruluğunun belirtilerini şu şekilde sıralamıştır: Peygamberler, kendilerine vahiy gelmeden önce de iyi huylu, hayırsever, temiz, kötülüklerden uzak duran kişilerdir. Onların masum ve günahsız olmaları bu yüzdendir. İnsanları dine, imana, ibadete, doğruluğa ve namuslu olmaya davet etmişlerdir. Kavimlerinin soylularından seçilmişlerdir. Davalarını ispatlamak için mucizeler göstermişler, halka meydan okumuşlardır. Mucizelerin en şerefli ve delalet yönünden açık olanı Kur'an-ı Kerim'dir.⁶⁰ İbn Haldun vahyi nefsin, melekût âlemine yükselme kabiliyetine fitraten sahip olduğu doktrininden hareketle temellendirmeye çalışmıştır. Bu açıdan vahiy, kişisel bazda yaşanan bir tecrübedir. Ancak onun bir de ilahi boyutu vardır; çünkü bu tecrübeye konu olan varlıklar ruhani varlıklardır.

olurum. Bazen de melek, bana bir insan biçiminde görünür ve benimle konuşur. Ben de onun söylediklerini anlayıp kavrarım". (Buhari, *Bed'ul-Vahiy*, 2). Vahyin en ağır ve zor olanı çığırak sesi şeklinde gelenidir. Bunun nedeni, İbn Haldun'a göre, "en yüce âlem" (mele-i a'la) ile kurulan irtibat, ruhun kuvveden fiile çıkışında başlangıç safhasını teşkil etmesidir. Bu hal sona erip, beşeri idrak vasıtalarına geri dönüldüğünde, vahyin farkına varılması sadece kulağa ve işitmeye mahsus olmaktadır, diğer duyularla hissedilmesi oldukça zordur. Zira işitme duyusu dışındaki duyuların faaliyeti devre dışı kalmıştır. Ancak vahiy birkaç kez tekrarlanıp, mele-i a'la'yı kavrayış çoğalınca, söz konusu irtibat kolaylaşır. Bu nedenle beşeri idrak hallerine dönüldüğünde, tüm idrak vasıtalarıyla, özellikle de bunlar içinde en açık olanı göz ile vuku bulan idrak halleri gibi bir hal alır. (İbn Haldun, a.g.e., c. I, s. 157).

⁵⁸ İbn Haldun, a.g.e., c. I, s. 157-158.

⁵⁹ İbn Haldun, *Mukaddime* (Tr), s. 354-355.

⁶⁰ İbn Haldun, a.g.e., s. 355-361.



İbn Haldun, filozofların peygamberliği insanın tabii bir özelliği olarak kabul etmelerini eleştirmiştir. O, 'insanların mutlak olarak hukukî yaptırım ve otoriteye ihtiyaçları vardır, bu hukuki yaptırım Allah'tan gelen din sayesinde gerçekleşir' şeklindeki filozofların delilini, geçerli bir akıl yürütme olarak görmez. Çünkü hukukî otorite, peygamberlik kurumu olmadan da kurulabilir. Hükümdar ve asabiyet sahipleri bunu başarabilmişlerdir. Ayrıca kitap ehli olmayanlar, kitap ehli olanlardan daha çoktur. İnsanların toplum halinde ve otorite altında yaşamaları, devlet kurmaları zorunludur. Ancak bu zorunluluk dinî veya aklî değil, tabii ve sosyal bir zorunluluktur. Bu nedenle filozofların "peygamberlik zorunludur" demeleri ve bunu aklî delillerle temellendirmeye çalışmaları hatalı bir tutumdur. Çünkü peygamberliğin zorunlu olup olmadığı aklî delille değil, nakille bilinebilir.⁶¹

İbn Haldun; akıl, deney ve gözlem yoluyla elde edilen bilgiyle vahiyde elde edilen bilgi arasında bir çatışmanın olamayacağını belirtmiştir. Zahiren bir çatışma olduğunda bunun vahyin yanlış yorumlanmasından kaynaklanmış olabileceğini belirtir. Burada onun vahyi tevile gittiği söylenebilir. Ancak aklın kabul etmekte zorlanacağı birçok nakli konuda vahyi esas alarak tereddütsüz kabul ettiği de bir gerçektir. Bu nedenle İbn Haldun'un akıl-vahiy çatışması konusunda vahyin yorumlanması gerektiği düşüncesinden hareketle "nakli akla tâbi kılarak tevil eden bir akılcı" olarak nitelenmesi doğru bir değerlendirme olmayacaktır.⁶²

İbn Haldun'a göre, peygamberlerin vasıtasız olarak gaypten haber almaları, cüzî hususlarda eksik de olsa bir takım vasıtalarla gaybe ait bilgiler alan kişilerin olabileceğini akla getirmektedir. Zaten toplumlarda gaybı bildiğini iddia edenler hep olmuştur. Örneğin veliler bunlardandır; ancak peygamberlerin gaypten verdiği haberler kesin doğru iken velilerin verdiği haberlerin kesin doğru olduğu söylenemez. Çünkü peygamberler melekler âlemiyle irtibata geçme istidadına doğuştan ve eksiksiz sahipken veliler bu istidadı sonradan, riyazet ve mücahedeyle kazanmaktadır. Bu nedenle onların melekût âlemiyle kurdukları ilişki eksik ve zayıftır. Ayrıca onlar ibadet ve riyazeti, gaypten bilgi almak için değil, Allah rızası için yaparlar. Dolaylı olarak sahip oldukları bu bilgidен kesin emin olamazlar.⁶³

Gaybı bildiğini iddia eden bir diğer grup kâhinlerdir. Kâhinler; şeffaf cisimlerden, hayvan kemiklerinden, kafiyeli sözlerden, kuş ve hayvanların hareketlerinin sebep olduğu çağrışımlardan hareketle tüm his ve hayal güçlerini ruhtar âlemine yoğunlaştırarak gayple ilgili bilgi veren kişilerdir. Ancak Hz. Peygamber'in gelişiyle kehanet sönmüştür. Ancak bu, daha sonraki dönemlerde tekrar ortaya çıkmayacağı anlamına gelmez.⁶⁴

⁶¹ Uludağ, s. 119-120.

⁶² Nurullah Ardiç, "İbn Haldun ve Weber'de Bilgi ve Bilim Sorunu", *Geçmişten Geleceğe İbn Haldun Sempozyumu*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2006), s. 251.

⁶³ Uludağ, s. 123.

⁶⁴ Uludağ, s. 123.



Gaypten haber veren nazırlar da, kâhinler gibidir. Onlar duyu vasıtalarının tümünü, görme duyusuna aktarmak için birçok yol denerler. Bu yollardan biri bakışını ince, parlak ve basit bir şey üzerinde yoğunlaştırmaktır. Böylece öğrenmek istedikleri şeyin durumu kendilerine işaret edilir. Ayrıca deliler, arrâflar, mutasavvıflar, meczuplar, uyku ya da ölüm anındaki kişiler de gaybı bilebilirler.⁶⁵ Peygamberler Allah tarafından doğuştan gaybı bilebilecek bir kabiliyette yaratılmışlarken gaybı bildiğini iddia eden diğer kişiler bu yeteneği bir takım ritüeller sonucu kazanmaktadırlar. Onların bu kabiliyetleri peygamberlerinki gibi kusursuz olmadığı için gayple ilgili verdikleri bilgiler eksiklikler içerebilmektedir.

İbn Haldun'un vahiy anlayışının, ontoloji anlayışı çerçevesinde şekillendiğini görmekteyiz. Bu, onun düşüncesine, İslami epistemolojik paradigmanın bir yansımasıdır. Bu paradigma "tevhid" anlayışına dayanmakta ve üç temel prensipten oluşmaktadır: Epistemolojinin ontolojiden çıkması, epistemolojik düzlemlerin farklılaşması (bilgi kaynakları arasındaki hiyerarşi) ve bilgi kaynaklarının uyumu. Farklı düzlemlerde yer alan bilgi türleri ve kaynaklarının sıralama düzeni oluşturması anlamına gelen epistemolojik farklılaşma, farklı varlık düzlemlerine işaret eden Tanrı ile masiva arasında kategorik ayırım ve hiyerarşi öngören ontolojik farklılaşmanın bir yansımasıdır.⁶⁶ Bu bağlamda duyu ve akıl kendisiyle aynı varlık düzleminde bulunan masivayı açık şekilde kavrarken kendisiyle aynı varlık düzleminde bulunmayan metafiziksel varlıkları kavrayamamaktadır. Bunları metafiziksel varlıklarla aynı düzlemde bulunan veya o düzleme yükselme istidadı olan sezgi ya da nefse kavrayabiliriz.

İbn Haldun'a göre, gaybı bilme yollarından bir diğeri de rüyadır. Zira nefsin duyulur olanlarla ilişkisinin kesildiği ya da en zayıf olduğu an uyku halidir. Bu nedenle rüya, gaybı bilme yollarının en sağlam ve güvenilir olanıdır. Ayrıca rüya, vahiy alma yollarından da biridir. İnsanlarda eksik olarak bulunan gaybı bilme aracı rüya, peygamberlerde en mükemmel formuyla bulunmaktadır.⁶⁷ İbn Haldun rüyayla gaybın bilinmesini, vahiy de olduğu gibi, nefsten hareketle açıklamaya çalışmıştır. Şöyle ki;

İnsani nefsin önünde ruhani varlıkları algılamasına mani olan bir takım engeller vardır; bunlardan biri de duyu perdesidir. Allah, mükemmel bir idrakin meydana gelmesi için dış duyu organlarında istirahat etme arzusu yaratmıştır. Uyku esnasında duyu organları işlevselliğini kaybettiğinden bu

⁶⁵ İbn Haldun, a.g.e., s. 388-394.

⁶⁶ Ardıç, s. 250. Batılı epistemolojik paradigmada ise bunun tam tersi bir durumla karşılaşırız. Epistemoloji anlayışına bağlı bir ontoloji, yani ontolojinin epistemolojiden neşet ettiğini görüyoruz. Örneğin Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Hume ve Kant gibi önemli düşünürlerin ontoloji anlayışları epistemoloji anlayışları doğrultusunda şekillenmiştir. Onlar Tanrı idesine sistemlerinin bir gereği veya zorunlu sonucu olarak yer vermişlerdir.

⁶⁷ Uludağ, s. 124-128.



perde ortadan kalkmaktadır.⁶⁸ Bu bağlamda rüya, ruhani bir olay olup, uyku esnasında insani nefsin beşeri niteliklerinden sıyrılması sonucu, ruhani varlıklardan bir takım suretlerin kendisine yansması hadisesidir. Bir an için de olsa ruhanî hale gelen nefis, geleceğe ait bilgileri rüyada alarak beşeri idrak vasıtalarına indirir. Bu idrakten sonra tekrar beşeri haline döner.⁶⁹

İbn Haldun'un, rüyada gaybın idrak edilmesinin mümkün olmasından çıkardığı sonuçlardan biri de şudur: Rüyada mümkün olan bu durumun, rüya dışında gerçekleşmesinin imkânsız olduğunu gösteren hiçbir delil yoktur.⁷⁰ O halde nefsin, rüya dışında başka yollarla gaybı bilmesi mümkün olmalıdır.

Sonuç

İslam dünyasında kelimacılar vahiy naklin etkinlik alanı içerisinde gördüklerinden Allah'ın kelam sıfatı çerçevesinde açıklayıp vahyin mahiyetini açıklama gibi bir teşebbüs içine girmemişlerdir. Filozoflar ise vahiy dini ve nakli bir etkinlik olarak ele almaktan ziyade epistemolojik bir problem olarak ele almışlardır. Vahiy dini gerekçelerden hareketle değil de akli ve felsefi gerekçelerden hareketle temellendirmeye çalışmışlardır. Vahiy, Faal Akıl'dan yalnız peygamberlerin değil de uygun yaratışlı ve entelektüel gelişimini tamamlayan herkesin alabileceğini iddia etmişlerdir. İnsanın vahye muhatap olmasını, melekût âlemindeki varlıklarla aynı özü taşıyan ve onlarla irtibat kurabilen nefse/ruha sahip olmasıyla açıklanmıştır.

İbn Haldun'da kelimacılar gibi vahiy aklın anlama alanının sınırları dışında nakille anlaşılabilir bir süreç olarak kabul etmektedir. Ancak, her ne kadar vahyin melekût âleminde alınmasının niteliği konusunda filozoflardan ayrılrsa da, vahiy onlar gibi, nefsin fıtraten melekût âlemine yükselme kabiliyetine sahip olması düşüncesinden hareketle temellendirmeye çalışmıştır. O, vahyin imkânını, kozmik varlık alanında hiyerarşik bir sıralanmanın ve bu hiyerarşiyi oluşturan varlık tabakaları arasında geçişin mümkün olduğu düşüncesine dayandırmıştır. İnorganik madde, bitki, hayvan, insan ve melek şeklinde bir varlık tabakası; basit olandan bileşik olana, inorganik olandan organizmaya, fiziksel olandan metafiziksel olana ittisalin olduğu hiyerarşik bir yapı tasavvur etmiştir. İbn Haldun, hurma ve üzümün sedefe, maymunun insana, insanın da meleğe ittisalinini savunmaktadır. Burada ittisalle kastedilen bir cinsin en mükemmel türünün, bir üstteki cinsin en ilkel türüne dönüşebilme yeteneğine sahip olmasıdır. Nefsin, melekût âlemine yükselerek ruhani varlıklardan gaybi bilgileri öğrenebilme istidadına sahip olduğunu temellendirmek için tekâmül nazariyesinden yararlanmıştı. Bu bağlamda onun teorisi, sudur nazariyesi ile tekâmül nazariyesinin sentezine dayanmaktadır.

⁶⁸ İbn Haldun, *el-Mukaddime*, c. I, s. 161-164.

⁶⁹ Uludağ, s. 124-125.

⁷⁰ Uludağ, s. 126-127.



İbn Haldun'un vahiy anlayışı, daha genel bir ifadeyle epistemoloji anlayışı, ontoloji anlayışı çerçevesinde şekillenmiştir. Bu, İslami epistemolojik paradigmanın onun düşüncesindeki yansımasıdır. Söz konusu paradigma "tevhid" anlayışına dayanmakta ve üç temel prensipten oluşmaktadır. Bunlar; epistemolojinin ontolojiden çıkması, bilgi kaynakları arasındaki hiyerarşi ve bilgi kaynaklarının uyumu. Farklı düzlemlerde yer alan bilgi türleri ve kaynaklarının sıralama düzeni oluşturması anlamına gelen epistemolojik farklılaşma, farklı varlık düzlemlerine işaret eden Tanrı ile "masiva" arasında kategorik ayırım ve hiyerarşi öngören ontolojik farklılaşmanın bir yansımasıdır.



Kaynakça

- Abduh, Muhammed, *Risaletu't-Tevhid*, Kahire: 1969.
- Ardıç, Nurullah, "İbn Haldun ve Weber'de Bilgi ve Bilim Sorunu", *Geçmişten Geleceğe İbn Haldun Sempozyumu*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2006): 235-253.
- Arslan, Ahmet, *İbn-i Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Aslan, Abdülgaffar, *Kur'an'da Vahiy*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Aydınlı, Yaşar, *Fârâbi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul: İz Yayınları, 2008.
- Bayraktar, Mehmet, "İbn Miskeveyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), c. XX, 201-208.
- Cürçani, Hasen Ali b. Muhammed b. Ali el-Huseyni, *et-Ta'rifat*, Beyrut: 2003.
- Dunn, James D. G., "Biblical Concepts of Revelation", *Divine Revelation*, Ed. P. Avis, Cambridge: 1997.
- Erdemci, Cemalettin, "Kelam İlminde Vahiy", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi VIII /1*, (2011): 119-142.
- Fârâbi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev., Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.
- Fârâbi; *İdeal Devlet (el-Medinetü'l-Fazıla)*, çev., Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Fârâbi; *Mutluluğun Kazanılması (Tahsilu's-Sa'âde)*, çev., Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Firuzabadi, Ebu Tahir Muhammed b. Yakub, *Kâmus Tercümesi*, İstanbul: İstanbul Matbaa-i Bahriye, 1887.
- Gazali, *Nur Metafizîği (Mişkâtü'l-Envar)*, çev., A. Cüneyd Köksal, İstanbul: Sufi Kitap, 2007.
- Gazali; *İtikat'ta Ölçülü Olmak (el-İktisâd fi'l-İ'tikâd)*, çev., Hanifi Akın, İstanbul: Ahsen Yayınları, 2005.
- Gazali; *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, çev., Serkan Özburun, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- İbn Haldun, *el-Mukaddime*, tahk. Abdüsselam eş-Şeddâdî, ed-Dâru'l-Beydâ, 2005.
- İbn Haldun; *Mukaddime*, çev., Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1988.



- İbn Haldun; *Tasavvufun Mahiyeti "Şifâu's-Sail"*, çev., Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1998.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1956.
- İbn Miskeveyh, *el-Fevzu'l-Asgar*, nşr., Salih Udayme, Tunus: 1987.
- İbn Sina, "Arş Risalesi", *İbn Sina Risaleler İçerisinde*, çev., Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara: 2004.
- İbn Sina; *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik II*, Çev., Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- İbn Sina; *Risale fi'l-Hudud*, Kahire: Tis'u Resail, 1908.
- İbn Sina; *en-Necat*, nşr., Muhyiddin Sabri Kürdî, Kahire: 1938.
- İbn Sina; *eş-Şifa, Tabiiyyat II, en-Nefs*, nşr., C. Anawati-Said Zayed, Kahire: 1975.
- İbn Sina; *eş-Şifa, İlahiyat I*, nşr., C. Anawati-Said Zayed, Kahire: 1960.
- İbn Sina; *eş-Şifa, İlahiyat II*, nşr., Muhammed Yusuf Musa-Süleyman Dünya-Said Zayed, Kahire: 1960.
- İbn Sina; *İsbatü'n-Nübüvât fi Te'vili Rumuzihim ve Emsalihim*, nşr., Michael Marmura, Beyrut: 1968.
- İsfehânî, Ebu'l Kasım Hüseyin b. Muhammed Râgıb, *El-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an*, İstanbul: 1986.
- İzmirli İbrahim Hakkı, *İslam, Mütefekkirleri ile Garb Mütefekkirleri Arasında Mukâyese*, Ankara: 1973.
- Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Yayınları, 2002.
- Kılıç, Recep, "Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulanması Üzerine", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 8/1, (2011): 21-47.
- Kılıç, Recep, "Batı Düşüncesindeki Modern Tartışmaların Işığında İslam Vahyi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010): 5-13.
- Peker, Hidayet, "Fârâbi ve İbn Sina'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1, (2008): 157-176.
- Tanrıverdi, Hasan, "Immanuel Kant'ın İman Anlayışı", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1, (2012). 182-218.
- Uludağ, Süleyman, *İbn Haldun*, Ankara: TDV Yayınları, 1993.

