

Gazzâlî-Râzî Geleneğine Mensup Bir Düşünür Olarak İbn Haldûn'da Nedenselliğin Doğası

Rıza Korkmazgöz

0000-0001-8995-0472

riza.korkmazgoz@omu.edu.tr

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı, Samsun, Türkiye

ror.org/028k5qw24

Öz

Amaç: Varlık ve 'oluş' üzerinde tefekkür etmenin eseri olan felsefi düşünce, bir yönüyle, nedenleri bilme çabası olarak tanımlanabilir. Felsefede ve kelâmda yürütülen nedensellik-sebeplilik tartışmaları, fizikten metafiziğe, insanın irade ve fiillerinden tarihsel sürecin işleyişine kadar tüm varlığın kavranmasında belirleyici bir öneme sahiptir. Tarihte Tanrı, varlık ve bilgi anlayışlarındaki farklılığa paralel olarak farklı nedensellik teorileri geliştirilmiş ve tabii alandaki değişim anlamlandırılmaya çalışılmıştır. İbn Haldûn'la beraber *İlm-i Umrân* adıyla bağımsızlığını kazanan tarihî-toplumsal varlık alanı, bilginin konusu yapılmış ve tarihsel hadiseler bir tür nedensellik ilkesi altında yorumlanmaya başlanmıştır. Bu çalışma, Gazzâlî-Râzî çizgisinde devam eden kelâm felsefesinin, İbn Haldûn'un varlık, bilgi ve tarih anlayışı üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olduğunu ispatlamayı amaçlamaktadır.

Yöntem: Araştırma nitel bir yöntemi gerekli kıldığından doküman analizleriyle veriler toplandı ve araştırma problemi yorumlayıcı bir yaklaşımla ortaya kondu. Bu çerçevede parça analizinden ziyade örüntüleri ortaya çıkararak İbn Haldûn'un düşünce arka planını tespit etmeye çalıştık. Bunu yaparken tümevarımcı bir yaklaşımla kesin sonuçları değil ispat edici genel doğrulara ulaşmayı hedefledik. Nitel çalışmalarda, araştırmaya temel oluşturacak bir kuramsal çerçeve oluşturmak gerekli olduğundan, biz de öncelikle İbn Haldûn'un bilgi ve nedensellik görüşünün nazarî çerçevesini, Aristotelesçi-İbn Sînâcî felsefe ile Gazzâlî-Râzî geleneğinin varlık ve bilgi anlayışlarını mukayese ederek belirginleştirmeye çalıştık; ikinci aşamada İbn Haldûn'un nedensellik görüşünün bu çerçevede nereye uygun düştüğünü tartıştık.

Bulgular: Araştırmamız esnasında İbn Haldûn'un, bir taraftan Aristotelesçi-İbn Sînâcî klasik metafiziğin dilini kullandığını, diğer taraftan varlık ve bilgi anlayışlarına dair ciddi eleştiriler getirdiğini gördük. Bu eleştiriler onun, Gazzâlî-Râzî geleneğine mensup bir düşünür olarak ontik-kozmetik nedensellik yerine tarihsel nedenselliğe inandığını, tümel ve kesin değil, genel ve olasılıklı yasalara ulaşmaya çalıştığını göstermektedir. Bu sonuç aynı zamanda, bugün yapıldığı şekliyle bütün modernleştirme çabalarına rağmen, İbn Haldûn'un, Ortaçağ İslâm düşüncesinin büyük sentezcilerinden birisi olduğunu ima etmektedir.

Sonuç: Bu çalışma tüm 'modernleştirme' çabalarının aksine, İbn Haldûn'u, kendi düşünce geleneği içerisinde değerlendirmeyi vadetmektedir. Bu bağlamda İbn Haldun, Râzî'de

kemâle ermiş kelâm metafiziği içinde düşünen bir tarihçi olarak “mümkün tarih” fikrine sahiptir. Diğer taraftan onun, tarihsel değişimin felsefesini yaparken kelâmın realist ve tümevarımcı dünyası içerisinde düşünce ürettiği söylenebilir. Bir kriz dönemi düşünürü olarak İbn Haldûn’un tarih düşüncesinin, bugün benzer bir inkırazın içinde olan İslâm dünyasına söyleyeceği çok şeyi olduğunu düşünüyoruz. Esas olarak her iki dönemde de tarihsel dönüşümler kendi tarihselliğinde yani insani düzlemde değerlendirilememekte ve dolayısıyla sahih bir tarih fikri oluşturulamamakta, yaşanan hayat yeniden inşa edilememektedir. Bu çerçevede *Mukaddime*, insanı merkeze alan bir tarih düşüncesi teklif etmekte ve hayatı inşa etmenin yollarını göstermektedir. Öyleyse İbn Haldûn’u, genellikle yapıldığı gibi oryantalist bir bakışla değil, mensubu olduğu geleneğin içinden bütüncül bir okumaya tabi tutmak zorunludur.

Anahtar Kelimeler

Kelâm; İbn Haldûn; Gazzâlî; Râzî; Tarih; Nedensellik; Âdet

Öne Çıkanlar

- Aristotelesçi-İbn Sînâcî felsefede varlığa dair tüm yorumlar, tarih dışı, sabit, değişmeyen küllî mâhiyetler üzerinden yapılmaktadır.
- Gazzâlî ve Râzî çizgisinde gelişen kelâm metafiziğinde, faal aklın bilginin oluşum sürecinden elenip özsel, tümel, nedensel ve kesin bilgi anlayışın eleştirilmesiyle, yeni bir gerçeklik idraki benimsendi.
- Yaygın iddianın aksine İbn Haldûn Râzî’de kemâle ermiş kelâm metafiziği içinde düşünen bir tarihçidir.
- İbn Haldûn’a göre tabii âlem *tekvînî irâdenin*; tarihî-toplumsal varlık alanı ise *teklîfî irâdenin* eseridir.
- İbn Haldûn zorunlu nedenselliği değil, içinde farklı imkânları barındıran “mümkün nedensellik” yani “mustakar âdete dayalı nedensellik” (*mustakarru’l-âde*) fikrini savunmaktadır.

Atıf Bilgisi

Korkmazgöz, Rıza. “Gazzâlî-Râzî Geleneğine Mensup Bir Düşünür Olarak İbn Haldûn’da Nedenselliğin Doğası”. *Eskiyeni* 61 (Mart 2026), 221-246.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1801838>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi	12 Ekim 2025
Kabul Tarihi	17 Mart 2026
Yayın Tarihi	31 Mart 2026
Hakem Sayısı	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim	eskiyenidergi@gmail.com
S. Kalkınma Amaçları	-
Lisans	CC BY-NC 4.0

The Nature of Causality in Ibn Khaldūn as a Thinker Within the Ghazālī - Rāzī Tradition

Rıza Korkmazgöz

0000-0001-8995-0472

riza.korkmazgoz@omu.edu.tr

Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Department of Kalām, Samsun, Türkiye
ror.org/028k5qw24

Abstract

Purpose: Philosophical thought, which emerges from reflection upon *being* and *becoming*, may in one respect be defined as “the pursuit of knowledge of causes” in one respect. Debate on causality and causation in philosophy and kalām have played a decisive role in comprehension of reality, ranging from physics to metaphysics, from human will and actions to functioning of the historical processes. Throughout history, different theories of causality have been developed in accordance with different conceptions of God, being, these theories have sought to make sense of change in the natural world. With Ibn Khaldūn, the domain of historical-social realm gaining autonomy under the name of *‘Ilm al-‘Umrān*, became the object of systematic knowledge, and historical events began to be interpreted under a form of causal principle. This study aims to demonstrate that the of kalām philosophy, continuing in along the Ghazālī – Rāzīan line, exercised a significant influence on Ibn Khaldūn’s understanding of being, knowledge, and history.

Method: As the research required a qualitative method, data was collected through document analysis, and the research problem was presented with an interpretive approach. In this study, rather than analyzing individual components, the focus was on identifying patterns to ascertain the underlying influence on Ibn Khaldūn’s thought. The objective of this study was to identify general truths that could be proven rather than definitive conclusions, using an inductive approach. As qualitative studies require the establishment of a theoretical framework to underpinning the research, an initial examination of the theoretical framework was conducted. This encompassed theoretical framework of Ibn Khaldūn’s views on knowledge and causality, the Aristotelian-Ibn Sīnā philosophy, and the Ghazālī-Rāzī tradition’s understanding of existence and knowledge. In the subsequent stage, of the investigation, the location of Ibn Khaldūn’s perspective on causality within the established framework was the subject of deliberation.

Findings: it was evident that Ibn Khaldūn employed the language of Aristotelian-Ibn Sīnā’s classical metaphysics, while concurrently issuing substantial critiques of prevailing conceptions of existence and knowledge. These criticisms demonstrate that, as a thinker belonging to the Ghazālī- Rāzī tradition, he subscribed to the doctrine of historical causality as opposed to ontic-cosmic causality. He endeavoured to formulate general and probable laws as opposed to universal and certain ones. This conclusion also implies that, despite all modernization efforts undertaken today, Ibn Khaldūn remains one of the great synthesizers of medieval Islamic thought.

Conclusion: In contrast to all endeavours towards ‘modernization’, this study aims to evaluate Ibn Khaldūn within context of his own intellectual tradition. In this context, Ibn Khaldūn, as a historian thinking within the perfected metaphysics of kalam in al-Razi, possesses the idea of “possible history.” Conversely, it can be argued that while developing his philosophy of historical change, he produced thought within the realist and inductive world of kalām. It is the contention of the present study that the historical thought, as a thinker of a period of crisis, has much to offer to the Islamic world, which is currently experiencing a similar decline. In essence, it is evident that historical transformations cannot be evaluated in isolation that is to say, in human context. Consequently, a valid understanding of history cannot be established, and life experience cannot be reconstructed. Within this theoretical framework, the Introduction proposes a human-centered understanding of history and suggests ways to reconstruct life. Therefore, it is imperative to comprehend Ibn Khaldūn within the context of his own tradition, eschewing the conventional orientalist approach.

Keywords

Kalām; Ibn Khaldūn; Ghazālī; Rāzī, History; Causality; Divine Habit

Highlights

- In the philosophical tradition of Aristotle and Ibn Sīnā, all interpretations of existence are theorised as derived from timeless, fixed, unchanging universal essences.
- In the metaphysics of kalām, as developed in the works of Ghazālī and Rāzī, a novel conception of reality emerged, marked by the exclusion of the active intellect from the process of knowledge formation. This conception also entailed a critique of the understanding of essential, universal, causal, and certain knowledge.
- Contrary to popular belief, Ibn Khaldūn is a historian who thinks within the perfected kalām metaphysics of Rāzī.
- According to Ibn Khaldūn, the natural world is the work of the creative will, while the historical-social realm of existence is the work of the normative will.
- Ibn Khaldūn’s conception of ‘possible causality’, can be defined as the idea of ‘causality continually divine habit’, which encompasses a range of possibilities, rather than the notion of necessary causality.

Citation

Korkmazgöz, Rıza. “The Nature of Causality in Ibn Khaldūn as a Thinker Within the Ghazālī - Rāzī Tradition”. *Eskiyeni* 61 (Mart 2026), 221-246.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1801838>

Article Information

<i>Date of submission</i>	12 October 2025
<i>Date of acceptance</i>	17 March 2026
<i>Date of publication</i>	31 March 2026
<i>Reviewers</i>	Two Internal - Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - intihal.net
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>S. Development Goals</i>	-
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

Giriş

İbn Haldûn'un muhalled eseri *Mukaddime* üzerine Doğu'da ve Batı'da birçok çalışma yapılmış ve neredeyse araştırmacı sayısı kadar farklı İbn Haldûn tanımlamaları ortaya çıkmıştır. Bu tanımlamaların hülasası olarak “tarihçi, tarih felsefecisi, ilk sosyolog, kültür tarihçisi, modern kültür tarihinin babası, siyaset sosyolojisinin öncüsü, İslâm hukukçu ve ilâhiyatçısı, iktisat biliminin kurucusu ya da politik ekonominin önderi vb.”¹ sıfatlarla nitelenmiştir. Burada iki temel İbn Haldûn okuması olduğu söylenebilir. Birincisi, İbn Haldûn'u kendi tarihinin ve düşünce dünyasının dışına çıkartarak çağdaş sosyolojinin ve tarih anlayışının ilk temsilcisi saymakta; ikincisi ise İslâm düşüncesi içerisinde, ancak birbirine zıt pozisyonlarda değerlendirmektedir.

İbn Haldûn, tarihi yanlış anlamının en önemli sebeplerinden birisi olarak saydığı anakronik tarih okumalarının kendisiyle ilgili değerlendirmelerde de tekrar edildiğini görseydi hiç şaşırmasdı.² Yukarıda bahsedilen birinci yaklaşıma göre kimi İbn Haldûn uzmanlarının “pozitivist bilimcilik” anlayışı içerisinde; *laik, seküler* ve *pozitivist* bir İbn Haldûn'dan bahsettikleri görülmektedir.³ Bu yaklaşım içerisinde Türk tarihçisi Zeki Velidi Togan (1890-1970), İbn Haldûn'un laikliği savunduğunu⁴, Müslüman toplumların kurtuluşunun bu sistemde olduğunu⁵ iddia etmektedir. *Tarihte Usul* adlı kitabında İbn Haldûn'un devletlerin oluşumunun maddi izahını yaptığını, organizmacı devlet görüşüyle, devletin geçirdiği dönemleri tabii bir hadise olarak gördüğünü, toplumların gelişiminde iktisadi amillerin etken olduğunu söyleyerek çağdaş materyalist teorilere bazı hususlarda öncülük ettiğini düşünmektedir.⁶

Çağdaş dönem Türk aydını Hilmi Ziya Ülken (1901-1974), İbn Haldûn'un siyaset anlayışının natüralist bir karakter taşıdığını ve dolayısıyla ona göre siyasi nizamın akıldan, Allah'tan veya diğer sırrî bir kuvvetten gelmeyip tabii bir hadise olduğunu ısrarla savunmaktadır.⁷ Aynı eserde Ziyaeddin Fahri (1901-1974) de İbn Haldûn'un siyasî ve içtimaî nazariyelerinin dinin nazariyatına uymadığını, toplumsal değişimde ilâhî ve dinî sebeplere etkin bir yer vermediğini; *Mukaddime*'de zaman zaman ayetlere yer vermesini ise “dönemin şartları gereği ve siyaseten” olduğunu iddia etmektedir.⁸

¹ Ümit Hassan, *İbn Haldûn: Metodu ve Siyaset Teorisi* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015), 19-28.

² Abdurrahman İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 191.

³ Hilmi Ziya Ülken-Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *İbn Haldûn* (İstanbul: Kanat Kitabevi, 1940), 150-154; Ayrıca bk. İzmirli İsmail Hakkı, “İslâm'da Felsefe Cereyanları-XIV: İbn Haldûn”, *Dâru'l-Fünûn İlahiyât Fakültesi Mecmuası* 7/24 (1932), 5-6, 12. Bununla birlikte çok kabul görmese de ilk yaklaşımın tam tersine İbn Haldûn'la çağdaş tarihçiler arasında tam bir zıtlıktan söz edenler de vardır. Mesela P. Sorokin'e göre İbn Haldûn tekrarlanan devreler ve süreklilikler üzerine yoğunlaşırken, XIX. yüzyılın sosyolojisi ve toplum bilimi, birkaç istisnası dışında, tarihsel süreç konusunda doğrusal eğilimler bulma çabasıdadır. Bk. Pitirim Sorokin, *Bir bunalm çağında Toplum Felsefeleri*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Göçebe Yayınları, 1997), 346.

⁴ Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul* (İstanbul: Enderun Yayınları, 1981), 163.

⁵ Zeki Velidi Togan, “İbn Haldûn Nazarında İslâm Hükümetlerinin İstikbali”, *Bilgi Mecmuası* 7 (Haziran 1914), 733-743.

⁶ Togan, *Tarihte Usul*, 157-162.

⁷ Ülken-Fındıkoğlu, *İbn Haldûn*, 150.

⁸ Hilmi Ziya-Ziyaeddin Fahri, *İbn Haldûn*, 81.

İbn Haldūn üzerine müstakil çalışma yapanlardan Yemenli âlim Sâti Bey (1880-1968) ise İbn Haldūn'un özellikle umrânın tabiatına yönelik ısrarlı vurgusu sebebiyle katı bir determinist olduğunu iddia etmektedir. Ona göre İbn Haldūn, tarihi, ilâhî iradeye atıfla ele almayıp olayları olgusal ve maddi zeminde nedensellik içinde değerlendirmekle, tarihî vakaları kehanet haberlerine karıştıran Herodot'tan, yıldızların tesirleriyle açıklayan J. Bodin'den (1530-1596), tarihî amilleri Tanrının iradesine bağlayan Bossuet'ten (1627-1704) ve tarihi Allah'ın kudretini ispatlamanın aracı haline getiren Vico'dan (1668-1744) farklı düşünmektedir.⁹

İkinci yaklaşımı benimseyen İngiliz şarkiyatçı H.A.R. Gibb'e (1895-1971) göre İbn Haldūn'un düşüncelerinin kaynağı Sünnî İslâm fıkında ve toplum düşünürlerinde¹⁰, mesela İbn Teymiyye'de (öl. 728/1328) aranması gerekir.¹¹ Alman şarkiyatçı E. Rosenthal (1904-1991) İbn Haldūn'un öğretisinin Ortaçağ İslâm dünya görüşü içerisinde anlaşılması gerektiğini söylerken, diğer bazı İbn Haldūn araştırmacıları ise onun daha ziyade Fârâbî (öl. 339/950), İbn Sînâ (öl. 428/1037) ve İbn Rüşd (öl.520/1126) gibi filozofların temsil ettikleri felsefi gelenek içine yerleştirilmesi gerektiğini düşünmektedirler.¹² Özellikle metafizik ve tabiat alanlarındaki nedensellik meselesi söz konusu olduğunda, kimilerine göre İbn Haldūn, kadim Yunan filozoflarını ve onların Müslüman takipçilerini, özellikle de İbn Rüşd'ü takip etmiştir.¹³

Câbirî'ye göre İbn Haldūn Aristotelesçi kökenlere sahip Mağrib-Endülüs felsefe ekolüne mensuptur. Dolayısıyla onun düşüncesi Aristoteles'e özgü klasik mantığın kalıplarıyla şekillenmiş ve özellikle İbn Rüşd'ün 'gerçekçi rasyonalizm'inin rengine boyanmıştır.¹⁴ Cabirî, İbn Haldūn'un beşer umrânını Aristoteles'in fizik mantığıyla tasavvur edip toplumsal fenomenlerle fizik fenomenlere aynı gözle baktığını iddia etmektedir. Buna göre tarihte gerçekleşen hadiseler, herhangi bir tercih, irade veya talep sonucunda değil, kendi tabiatının zorunlu bir sonucu olarak meydana gelmektedir. İbn Haldūn her ne kadar tarihsel değişimdeki nedenselliği 'âdet' kavramıyla ifade etse de, Câbirî onun, Eş'arî anlayışın aksine, bunu *müstakkarru'l-âde* şeklinde tanımlamasından hareketle 'tabiat' olarak anlamlandırıldığını iddia etmektedir.¹⁵

Câbirî gibi Ahmet Arslan da umrânın tabiatına dair ısrarlı vurgusu sebebiyle İbn Haldūn'u Müslüman Aristotelesçilerin şakirdi kabul etmekte ve onun için yapılan "realist", "pozitif" ve "fenomenalist" tanımlamalarını haklı bulmakta¹⁶ ve onun siyaset

⁹ Sâti el-Husri, *İbn Haldūn Üzerine Araştırmalar*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001), 25, 47.

¹⁰ Gibb, "toplum düşünürleri" derken muhtemelen sünnî kelâmcıları kastetmektedir.

¹¹ Hamilton A. R. Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. Kadir Durak vd. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991), 188.

¹² bk. Ahmet Arslan, *İbn Haldūn'un İlim ve Fikir Dünyası* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 23-25.

¹³ Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldūn's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundadion of the Science of Culture* (London: The University of Chicago Press, 1971), 63-132; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. Sait Aykut (İstanbul: Kitabevi, 2003), 340 vd.

¹⁴ Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 340, 342.

¹⁵ Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 368.

¹⁶ Arslan, *İbn Haldūn'un İlim ve Fikir Dünyası*, 425-426.

düşüncesinin Fârâbîci ve İbn Sînâci siyaset anlayışında olduğu gibi arkasında bir varlık ve değerler metafiziği olan felsefi bir siyaset olmadığını iddia etmektedir.¹⁷ Arslan İbn Haldûn ile Gazzâlî'nin yaklaşımlarını kıyaslamakta ve Gazzâlî'nin âlemde sürekli, değişmez ve zorunlu tabiatların varlığını reddettiği için ikinci dereceden nedenselliği kabul etmediğini ve dolayısıyla Allah'ı her olayın doğrudan fâili olarak düşündüğünü, yani ona göre evrenin Tanrının keyfine bırakıldığını; İbn Haldûn'un ise tam aksine Aristotelesçi anlamda bir takım özlerin ve sabit tabiatların varlığını kabul ettiğini, Tanrıya kendi hakkını verirken insana ve akla kendi alanında mutlak bir hükümlerlik ve yetki verdiğini iddia etmektedir.¹⁸

İkinci yaklaşım içerisinde yer almakla birlikte Cabirî ve Arslan'ın iddialarının aksine Wolfson, Ehli Sünnet kelâmının takipçisi olarak nitelediği İbn Haldûn'un Aristotelesçi bir kozmolojiyi ve dolayısıyla zorunlu nedenselliği reddettiğini ifade etmekte, gerçekte onun Eş'arî kelâmının sadık bir takipçisi olduğunu, eşya ve olaylarda sabit tabiat fikrini kabul etmediğini, sebep-sonuç arasındaki ilişkiyi Eş'arîlerde olduğu gibi âdet kavramıyla açıkladığını ve ikinci dereceden nedenselliğe inanmadığını iddia etmektedir.¹⁹

İbn Haldûn için bu kadar çok ve çoğu zaman birbirine zıt tanımlamaların varlığı, ortada ciddi bir 'anlama sorunu' olduğunu göstermektedir. İbn Haldûn'un hangi gelenek içinde fikir ürettiğini, sahip olduğu dünya görüşünün hangi metafizik temelden beslendiğini öncelikli olarak ortaya koymadan, bütüncül bir İbn Haldûn okuması yapmanın zor olacağı açıktır. Biz İbn Haldûn'un, burhânî bilgiyi gaye edinen Aristotelesçi mantıktan ziyade ilk dönem kelimci ve usûlcülerin tümevarımsal mantığına²⁰ uygun düşünen Gazzâlî-Râzî çizgisinde, tarihi bilim haline getirdiğini düşünüyoruz.²¹ Bu mantık, tikelleri gerçek varlıklar olarak kabul edip genel yargılara ulaşma yöntemidir. Burada tanım, metafizikle bağlantılı değildir ve kesinlik iddiasından uzaktır; kıyas burhânî değil, tümevarımsaldır. Dolayısıyla biricik bilgi tikelin bilgisidir, tümel mahiyet bilgisi çok zor veya imkansızdır. Bu çalışmada, İbn Haldûn'un özetle ifade etmeye çalıştığımız ve Gazzâlî-Râzî çizgisinde kemâle ulaşan kelâm usûlü içerisinde düşündüğü ve İbn Haldûn tanımlamalarının, ekseriyetle bu paradigmatik zemini dikkate almadıklarından eksik oldukları iddia edilmektedir.²² Dolayısıyla bu iddiayı ispat sadedinde, ilk aşamada, İbn Haldûncü düşüncenin dayandığı metafizik ve kelâmî arka plan ortaya konacak, ikinci olarak İbn Haldûn'un bu nazarî çerçevede tarihin nedensel karakterini nasıl yorumladığı, *Mukaddime* üzerinden serdedilmeye çalışılacaktır.

1. Nazarî Çerçeve: İbn Haldûn'un Tarih Felsefesinin Metafizik ve Kelâmî Arka Planı

¹⁷ Arslan, *İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası*, 454.

¹⁸ Arslan, *İbn Haldûn*, 478-479.

¹⁹ Harry Austryn Wolfson, "İbn Haldûn'a Göre Allah'ın Sıfatları ve Kader", çev. Süleyman Toprak, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1986), 214-215.

²⁰ Ali Samî en-Neşşâr, tümevarımsal yöntemin en mükemmel surette İslam fıkıh ve kelâmîcılarında ortaya çıktığını iddia etmektedir. Bk. Ali Samî en-Neşşâr, *İslam Düşünürlerine Göre Araştırma Metodları*, çev. Enver Şahin vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2024), 16.

²¹ Benzer bir yaklaşım için bk. İhsan Fazlıoğlu, *Sözün Eşiğinde* (İstanbul: Papersense Yayınları, 2016), 129.

²² Bu yaklaşımın tam tersine Gazzâlî ve Râzî'yi "gerçeği göreceleştirenler" olarak niteleyip İbn Haldûn'u bu yaklaşımın zıt kutbunda "akılcı" olarak konumlandıran bir çalışma için bk. İbrahim Mazman, *The Concept of Social Law in Ibn Khaldun*, *International Journal Of The Asian Philosophical* 8/1 (2015), 116.

Tarih felsefesi, bugün, hem “tarih metafiziği”, hem de “tarih epistemolojisi” denilen alanları kuşatan bir disiplin olarak kabul edilmektedir. Tarih metafiziği, daha çok, Alman Tarih Okulu kurucuları Herder, Hegel ve Dilthey’de görüldüğü şekliyle “tarihin kendinde bir anlamı, kökeni, amacı, yasaları ve yönü var mıdır?” sorularına odaklanır. Tarih epistemolojisi ise Anglo-Sakson merkezli bir okul olup, tarihsel bilginin imkânı, anlamı, kaynağı, sınırı, yöntemi ve değeri gibi tartışmalar çerçevesinde şekillenir.²³ Bu çalışmada özellikle ikinci anlamıyla tarih felsefesi dikkate alınacak; bu çerçevede felsefi ve kelâmî bilgi anlayışları mukayese edilecek ve İbn Haldun’da tarihte nedenselliğin keyfiyeti tartışılacaktır.

İslâm düşüncesinde felsefi, kelâmî ve sūfî bilgi anlayışı temelinde üç farklı gerçeklik idrakinden söz edilebilir. İlk ikisi nazarı, üçüncüsü ise keşfi yöntem olarak benimsemektedir. Bu çalışmanın amaçları gereği sūfî yaklaşım ihmal edilebilir. Her ne kadar nazarı esas alsalar da felsefi ve kelâmî gerçeklik idrakinin birbirinden farklı olduğu ehlinin malumudur. Özellikle Gazzâlî-Râzî çizgisinin, Aristotelesçi-İbn Sînâci felsefeye karşı bir devrim gerçekleştirdiği ve İbn Haldun’un bu yeni gerçeklik idrakiyle tarihi bir bilim haline getirebildiği söylenebilir.

Gerçeklik idraki Meşşâî felsefede faal akılla irtibatlı ötsel, tümel ve kesinlik idealine dayanmaktadır. Bu itibarla Aristotelesçi-İbn Sînâci felsefe; değişmeyen, tarih dışı, sabit ve tümel olanı tespit etmeye dayanır ve varlığa dair tüm açıklamalar küllî mahiyetler üzerinden yapılır. Bilginin faal akılla irtibatlı olması, gerçeklik idrakinin yarı metafizik-kozmik bir boyuta sahip olması, diğer bir ifadeyle insanî-tarihî olmaması demektir. Esasen Meşşâîlerde evren ezeli ve ebedî olduğundan özü itibariyle tarihî değildir. İbn Sînâci felsefede filozof bilgiyi almaya istidat kazandığında faal akılla ittisal gerçekleşir ve bunun neticesinde ‘vâhibüs-süver’ olan faal akıl değişmeyen, ezeli-ebedî mahiyet bilgisini filozofa feyz eder. Bilginin kognitif oluşumunda ezeli-ebedî aşkın bir ilkenin etkin olması, onu insanın bir edimi ve inşası olmaktan çıkarmaktadır. Buna göre klasik felsefede bilgi ötsel, tümel, illî (nedensel) ve kesin olmalıdır. Sürekli bir değişim alanı olan tarihin, dönemin bilimler sınıflamasında yer almamasının sebebi bu bilgi anlayışıdır.

Tarihsel zaman fikri, insanlığın gündemine ilk defa ilâhî dinlerle girmiştir. Çünkü bu dinlere göre zaman ve mekândan münezze tek varlık Allah’tır. Onun dışındaki tüm varlık yaratılmıştır; belli bir başlangıcı ve sonu vardır. Bu yeni anlayışın felsefi izahını İslâm’da ilk kez kelâmcılar yapmışlardır. Kelâmî düşüncede varlık, kadîm ve muhdes olarak ikiye ayrılır ve kıdemde Allah’a ortaklık şirk kabul edilir. Varlığın yaratılmış olması, insanın bilmek ve eylemek gibi tüm fiillerinin de muhdes olmasını gerektirir. İbn Sînâ sonrasında bilginin kognitif oluşum sürecinin yeniden ele alınması, faal aklın bilgi sürecinden elenmesi ve sabit mahiyet anlayışının eleştirilmesiyle, gerçeklik idraki de değişime uğradı ve sonunda ötsel, tümel ve kesin bilgi idealinden insanın bilişsel yapısıyla sınırlı ve ihtimaliyet içeren bilgi anlayışı kabul edildi. Bu yeni anlayışta insan harici gerçeklik

²³ Ayhan Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), 24

karşısında pasif bir konumda değil, aklî ve zihnî güçleriyle hakikati anlamlandıran etkin bir unsur haline geldi. Bu, aynı zamanda, mantıksal kesinliği reddedip olasılıklı bilgi anlayışını benimsemek demektir. Diğer bir ifadeyle gerçekliğin mutlak idraki, mantıksal ifadesiyle 'burhânî bilgi' insan idrakine kapalıdır. Çünkü insanın aklî yetenekleri, kullandığı dil ve aletler hakikati bütünüyle kuşatamaz.²⁴ Kavramsal düşünme mutlaka bir nokta-i nazarı ve konumlandırmayı, bu da, zorunlu olarak, sınırlandırmayı gerektirir. Sınırlı olanla mutlak olan kuşatılamaz. Bu itibarla faal aklıla irtibatlı metafizik bilgi anlayışını savunan Meşşâî felsefenin aksine, kelâmcılarda bilgi, bütünüyle insanî karakterlidir. Gazzâlî ve özellikle Râzî'den sonra kelâmcılara göre bilgi; hissî, vehmî, aklî, muayyen, gayr-i muayyen vb. 'ma'lûm' taksimlerine bağlı olarak hissî, vehmî ve aklî sentezin bir ürünü olarak ortaya konmaktadır.²⁵ Bu bilgi, hakikati olduğu gibi mutlak anlamda bilmek değil, insanın bilişsel imkânları içerisinde sınırlı-mukayyet bilgidir.²⁶

Esasen felsefe, kelâm ve tasavvuf geleneklerinin hiç birisinde insanın kendi imkânlarıyla eşyanın hakikatini bilebileceği iddia edilmemektedir. Bu durum İbn Sînâ'da ifadesini şöyle bulur: "Eşyanın hakikatlerine vakıf olmak beşerin kudretinde değildir. Biz eşyanın sadece niteliklerini, levâzımını ve arazlarını bilebiliriz; yoksa her birinin hakikatine delalet eden temel kurucu ve ayırıcı unsurlarını bilemeyiz."²⁷ İbn Sînâ bu bağlamda beşerin gerek ay-üstü gerekse ay-altı âlemde hiçbir şeyin hakikatini idrak edemeyeceğini; tüm bilgisinin nitelik ve levâzım bilgisini geçemeyeceğini misallerle anlatır. Çünkü o da insan idrakinin duyu, vehim ve aklın sentezinden ibaret olduğunun farkındadır.²⁸ Hâlbuki filozoflarda bilmek; mahiyetçe bilinene eşit bir suretin bilende meydana gelmesidir. İşte tam bu noktada klasik felsefe, faal aklı eşyanın hakikatini bilmenin garantörü olarak devreye sokmakta ve dolayısıyla bilgiyi insanî bir edim olmaktan çıkarmaktadır. Tasavvuf geleneğinde de ilham, keşf, işrak, nur gibi kavramlar bağlamında bilgi insani boyuttan soyutlanır; haricî-metafizik bir etkiyle eşyanın hakikatinin bilgisi imkân dairesine sokulur. Kelâmcılar ise bilginin oluşum sürecinde böyle bir metafizik ilkeyi kabul etmediklerinden, bilgi kesinlikten uzak, daima olasılıklı bir karakter taşımaktadır. Bu bakımdan kelâmcılara göre mutlak hakikat değil, hakikatin bir yönü idrak edilebilir.

Özellikle Eş'arî düşünceye göre insan ister maddî, ister soyut, isterse ilâhî olsun hiçbir mahiyeti kesin olarak bilemez. Bununla ilgili en açık ifadeleri Râzî'de görmek mümkündür: "Metafizik bilgide varılabilecek nihai nokta, daha uygun ve tercih edilebilir

²⁴ İhsan Fazlıoğlu, *Derin Yapı* (İstanbul: Papersense Yayınları, 2015), 135-138.

²⁵ Ebû Hâmid Gazzâlî, *Miyarü'l-ilm, İlmî Ölçütü*, çev. Ali Durusoy-Hasan Hacak (İstanbul: Yazma Eserler Daire Başkanlığı Yayınları, 2013), 78-101; Fahreddîn Râzî, *Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilahî, Metafizik*, haz. Ekrem Demirli (İstanbul: Fikriyat, 2022) 1-3/15; a.mlf. *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe, el-Muhassal*, nşr. ve çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 24.

²⁶ Felsefî ve kelâmî bilgi anlayışlarının farkı için bk. Rıza Korkmazgöz, *İbn Haldûn'da Tarih Metafiziği Metafizik ve Teolojik Temeller* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019), 299-300, 324-325.

²⁷ İbn Sînâ *Ta'likât*, nşr. Ahmed Âbidî-Bûzer Deylemî Muizzî (İran: Merkezü'n-Neşri't-Tâbi li-Mektebi'l-İ'lâmî'l-İslâmî, 1421), 34.

²⁸ İbn Sînâ *Ta'likât*, 19.

olanı kabul etmek, daha faziletli ve daha mükemmel yönü benimsemektir.”²⁹ Buna göre metafizik mahiyetler kesin olarak bilinemez; en fazla bir takım genel yargılara varmak mümkün olabilir. Tümel mahiyetler ister metafizik, isterse fizik boyutta olsun, tam ve kesin olarak bilinmesi mümkün değildir. Râzî bunu bir misalle açıklamaktadır: Mesela bilinenlerin en açığı, insanın kendi zâtının ve nefsinin bilgisidir. Zira bir kimsenin bir şeyi bildiğini bilmesinden daha önce kendi zâtını bilmesi şarttır. Aksi takdirde kendi zâtını bilmeyen birinin bilinen nesneyi bilen olduğuna hükmetmesi nasıl mümkün olacaktır? Her tasdik mutlaka bir tasavvur tarafından öncelenmek zorundadır. Bu tasavvurlar yatay ve dikey boyutta o kadar fazladır ki, bunları kuşatma imkânı yoktur. Bu itibarla Râzî insanın kendi zâtına ve nefesine dair bilginin bile son derece zor ve kapalı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre “ben” sözüyle işaret edilen şey beden mi, bedendeki bir cisim mi, beden bir niteliği mi, yoksa bedenden soyutlanmış bir cevher mi olduğu konusundaki zorluk aşılamanmış ve akıllar şaşmıştır.³⁰ Zira Râzî temeli duyular ve akıl olan tümevarım yöntemiyle elde edilen bilgilerin kesin olmayacağını, her zaman zannî kalacağını düşünmektedir. İnsan bu yöntemle kendini, zamanını, mekânını ve cisim olduğunu bilebilir; lakin akıl, nefis, cisim, mekân ve zamanın hakikat bilgisini tam olarak elde etmek istediğinde varacağı yer hayretten başka bir şey değildir. Burada yapılabilecek tek şey, daha uygun ve daha tercih edilebilir olanı almaktır. Meseleyi uzunca izah eden Râzî kendi görüşünü şöyle özetlemiştir: “Bu anlattıklarımızla açığa çıkmıştır ki, insan akli sınırlıdır; insanın anlama kabiliyeti duyulurların bilgisinin çok az bir kısmı dışında, şeylerin hakikatlerini idrak etmeye yeterli değildir.”³¹

Bilginin kognitif oluşum sürecinde faal akli dışarıda bırakan Râzî’ye göre bilgi bütünüyle insanîdir ve dolayısıyla akıl, vehim, hayal ve duyuların eseridir. Buna göre bilgi, ya beş duyumuzla idrak ettiğimiz mahiyetlerle ilgili hissî; ya acı, haz, açlık, tokluk gibi nefsin doğuştan sahip olduğu vicdanî-fitrî; ya varlık, yokluk, birlik, çokluk, zorunluluk, imkân ve imkânsızlık kavramları gibi aklî-bedihî; ya da civadan deniz, bin başlı insan gibi aklın ve hayalin birleştirerek elde ettiği terkibî bilgidir. Metafizik mahiyetler bunlardan hiçbirisiyle tasavvur edilemezler. Çünkü kavramlar-tasavvurlar bu kısımlarla sınırlı olunca yargılar-tasdikler de onlarla sınırlı kalmak durumundadır. Zira kavramlar yargıların varlık şartıdır.³²

İbn Sînâcî felsefede ise metafizik mahiyetler ve hatta Tanrının mahiyeti(zât-ı mahsûsa) bile bilinebilir; bu itibarla fizik mahiyetler ve dolayısıyla nedensellik zinciri tam olarak idrak edilebilir. Râzî ise Allah’ın zatını-özel hakikatini bilmenin mümkün olmadığını ve dolayısıyla fizik gerçekliğin bütünüyle idrak edilmesinin insanın gücünün üstünde olduğunu düşünmektedir. Ona göre Allah hakkında bilinenler, ya varlığı ya varlığının keyfiyeti; ya izafetler; ya da olumsuzlamalardır. Buna göre âlemin yaratılmış

²⁹ Râzî, *Metâlib*, 1-3/ 9

³⁰ Râzî, *Muhassal*, 37

³¹ Râzî, *Metâlib*, 1-3/13.

³² Râzî, *Muhassal*, 24, 37; a. mlf. *Metâlib*, 1-3/15-16.

olduğundan hareketle bir yaratıcının varlığı; bu varlığın zâtı gereği zorunlu, kadîm, ezeli, bakî ve sermedî varlık olduğu; bazı fiilleri yapmasının ve yapmamasının mümkün olduğu; O'nun yer kaplamadığı, mekânda olmadığı, bir mahalle yerleşmediği, keyfiyeti olmadığı, kısım ve bölümlerinin bulunmadığı bilinebilir. Ancak bu dört tür bilgi hiçbir şekilde bize mahiyet bilgisi vermez.³³ Çünkü bu dört bilgi, genel-küllî bilgilerdir; tümevarıma dayalı bu tür bir bilgi ise özel zât bilgisi vermez.

Râzî'ye göre son neden olan Allah'ın zât-ı mahsûsası bilinemeyeceğine göre nedenlinin de kesin bilgiyle bilinmesi mümkün değildir. Râzî bu konuda İbn Sînâcî felsefeden farklı düşündüğünü ifade etmektedir. Zira o, varlık lafzının manevi müşterek olduğunu ve dolayısıyla Allah'ın varlığının ve mahiyetinin ayrı olduğunu, varlığının bilinebileceğini fakat mahiyetinin insan idrakinin dışında kaldığını düşünürken, klasik felsefe, bunun tam aksine, Tanrıda varlık-mahiyet ayrımını reddederek mahiyetinin 'zorunlu varlık' (vâcibü'l-vücûd) olmaktan ibaret olduğunu ve dolayısıyla bilgiye konu olabileceğini iddia etmektedir.³⁴ Râzî'ye göre şayet bütün mümkünlerin ilkesi olan Tanrı'nın mahiyeti bilinebilirse tüm nedenli varlıklar da bilinebilir. Bu durumda insan, mümkünlerin bütün kısımlarını, cinslerini, sınıflarını, türlerini ve şahıslarını da bilebilir. Râzî, bunun kesinlikle doğru olmadığını ifade ederek Tanrının özel zatını bilmenin mümkün olmadığını ve dolayısıyla nedensellik zincirinin bütünüyle idrak edilemeyeceğini düşünmektedir.³⁵ Ancak İbn Sînâ'ya göre Tanrının mahiyeti malum olduğundan mümkünler dünyasındaki tüm mahiyetler ve oluşlar da, en azından 'kozmetik akıllar' tarafından, zorunlu olarak bilinmektedir.

Diğer taraftan Râzî'ye göre tümel mahiyet bilgisi ile tikel varlıkların eşleştirilmesi de zorunlu değildir. Bu noktada onun felsefe eleştirisi dikkat çekicidir: Felsefede tümel doğa tümellik ile kayıtlandığında, bu tümel doğa ile kayıtlanmış mahiyet de tümeldir. Diğer bir ifadeyle tümel mahiyetler hangi kayıtla kayıtlanırsa kayıtlansın yine tümeldir. Fakat tümel mahiyetler tikel hakikatler hakkında bilgi vermezler. Mesela 'insan'; 'bilen', 'yürüyen' veya 'gülen' şeklinde hangi tümel kayıtla kayıtlanırsa kayıtlansın yine de tümel olarak kalır; bütün bu tümel kayıtlar tikel insanın özel zatı hakkında kesin bilgi vermez. Aynı şekilde Allah için de "O mevcuttur" demek, ya da "Cisim değildir, cevher değildir, araz değildir" şeklinde selbî ifadeler kullanmak yahut da "âlimdir, kadirdir, haydır" gibi izafî sıfatlar nispet etmek, Allah'ın zât-ı mahsûsası hakkında bilgi vermez; çünkü bu kayıtlar tümeldir, Allah'ın zâtı ise tikeldir.³⁶ Râzî'nin bu eleştirisi bizim için çok önemlidir. Kelâm geleneği içinde düşünen Râzî'ye göre tümel mahiyetler için verilen hükümler, tikel hakikatler ve olaylar için kesin bilgi niteliği taşımaz. Mesela ateşin mahiyetinde yakıcılığın bulunması, ateşin her tikel durumda da yakacağı sonucunu kesin olarak vermez. Bu itibarla mümkünler dünyasında zorunlu bir nedensellikten bahsetmek

³³ Râzî, *Metâlib*, 1-3/316-318.

³⁴ Râzî, *Metâlib*, 1-3/207.

³⁵ Râzî, *Metâlib*, 1-3/319.

³⁶ Râzî, *Metâlib*, 1-3/320.

mümkün değildir. Burada şu hususa dikkat edilmelidir: Râzî hem tümevarımla mahiyetlerin kesin olarak bilinemeyeceğine inanmakta hem de tümel mahiyetlerin tikel hakikatlere eşitlenemeyeceğini düşünmektedir.³⁷ Aristotelesçi-İbn Sînâcî felsefe geleneği ise mahiyetlerin tam bilgisine sahip olan faal aklın feyzetmesiyle filozofun mahiyetlerin kesin bilgisini elde edeceğini ve dolayısıyla tümel mahiyetlerle tikel hakikatlerin, diğer ifadeyle makûl ve mahsûsun zorunlu olarak eşitlenmesi gerektiğini iddia etmektedir. Bunun sonucu olarak, aşağıda görüleceği üzere, klasik felsefe zorunlu nedenselliği, Râzî geleneği ise olasılıklı nedenselliği savunmaktadır.

Daha geç bir dönemde Taşköprülüzâde (öl. 968/1561) aynı çizgiyi takip ederek şöyle demektedir: “Beşerin hakikatlere ilişkin bilgisi ya Vâcib Teâlâ’ya dair bilgisinde olduğu gibi *mümteni*’; ya gayri maddi cevherlere dair bilgisinde olduğu gibi *müteazzir*; ya da maddi cevherlere dair bilgide olduğu gibi *müte’assir*dir. Ancak bundan, bu hakikatlerin hallerine dair beşeri bilginin yokluğu gerekmez.”³⁸ Buna göre insan ister ilâhî, ister ruhanî, isterse maddî olsun hiçbir mahiyeti kesin olarak bilemez. Bilgi sadece sıfatlar, fiiller, arazlar ve hallerle ilgilidir. Bunlar sabit olmayıp sürekli olarak değiştiğinden dolayı bilgide kesinlik ve zorunluluktan değil, ancak imkân ve olasılıktan söz edilebilir.

Kabaca ifade etmek gerekirse İbn Sînâcî felsefede mahiyetler faal akılla ilişkilidir; mahiyet bilgisini ancak faal akıl verebilir. Şayet faal akılla ittisal gerçekleşmemişse mahiyet bilgisinin elde edilmesi imkânsızdır. Faal akılı kabul etmediklerinden kelâmcılara göre bilgi bütünüyle insanî-tarihsel bir karakter arzutmekte ve dolayısıyla tümel, mutlak anlamda kozmik, özsel nedenliliğe sahip kesin bilgi yoktur; bunun yerine genel bilgiler vardır.³⁹ Bu bağlamda nedensellik, aklımızın doğanın zahiri oluşumlarına yüklediği bir özelliktir. Kısaca bu anlayışta tümelden genel olana, kesinlikten imkâna, ontik-kozmetik nedensellikten insan aklının kabul ettiği nedenselliğe bir geçiş olmuştur. Artık numenal/metafizik nedenselliğin insan idrakine kapalı olduğu, insanın bu âleme dair kesin bilgi elde edemeyeceği kabul edilmiş ve buna uygun olarak fizik âlemde zorunlu olmamakla birlikte aklî bir lüzum ilişkisi olduğu ifade edilmiştir. İslâm geleneğinde kelâmcılarda, ama özellikle Gazzâlî, Râzî ve İbn Haldûn’da şahit olduğumuz bu yaklaşım, Batı Avrupa felsefe-bilim anlayışında David Hume ve Kant’ta görülmektedir.⁴⁰

Râzî’de kemale eren bu gerçeklik idrakinin, daha önceden, Gazzâlî’de nadensellik meselesi bağlamında nasıl ifade edildiği, araştırmamızın amaçları açısından önemlidir. Gazzâlî’ye göre âdeten sebep olarak bilinen şey ile sonuç olarak bilinen şey arasındaki

³⁷ Râzî’nin bu yaklaşımının, düşüncenin tümellerden hareketle değil de tikellerden başlayarak oluşturulması gerektiğini söyleyen Stoacı mantığın etkilerini taşıdığı iddiası için bk. en-Neşşâr, *İslam Düşünürlerine Göre Araştırma Metotları*, 62.

³⁸ Ahmet Süruri-Ahmet Faruk Güney, “Taşköprüzâde Ahmet Efendi’nin Sûretü’l-halâs fi tefsîri sûretü’l-ihlâs Adlı Eseri: Sunuş, Tahkik, Tercüme” *Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi* 24 (2013), 218.

³⁹ Ehli Sünnet âdet teorisiyle, Mu’tezile ise i’timâd ve tevlîd teorileriyle esasen felsefî özcü nedenselliğin karşısında durmuşlardır. bk. Osman Demir, “İki Tarafından Çekilen İp: Basra Mu’tezile Geleneğinde İ’timâd ve Tevlîd ile İlişkisi”, *Eskiye Dergisi* 57 (Haziran 2025), 569.

⁴⁰ Fazlıoğlu, *Sözün Eşiğinde*, 67-69.

ilişki değişmez ve zorunlu olmayıp, Allah'ın ezeli takdiri gereği bunları tek tek birbiri ardınca yaratmasından ibarettir. Buna göre mesela ateşin pamuğa teması halinde pamuğun yanmaması mümkün olduğu gibi, ateşe dokunmadan da pamuğun yanıp kül olması mümkündür. Gazzâlî, eşya ve olaylarda sabit mahiyet fikrini reddeden Eş'arî kelâm geleneği içerisinde düşünmekte ve filozofların aksine ateşin doğası gereği yakıcı olmadığını düşünmektedir. Filozofların zorunlu nedensellik iddialarının, gözlemden başka hiç bir delile dayanmadığını söyleyen Gazzâlî, gözlemin, yanmanın sadece ateşe dokunmakla meydana geldiğini gösterdiğini, yoksa ateş sebebiyle gerçekleştiğini göstermediğini ifade etmektedir. Zira ona göre yanmanın Allah'tan başka sebebi yoktur.⁴¹ Bu anlayışın rasyonel izahı, Eş'arîlerde maddenin, zamanın ve mekânın süreksizliğine vurgu yapan atomcu tabiat görüşü üzerinden yapılmaktadır. Buna göre Eş'arî atomculuğu eşya ve olaylarda mekanik nedensellik düşüncesine karşı çıkmakta, tarihi kesb-halk diyalektiği çerçevesinde hem ilâhî hem de insanî düzlemde açıklamaktadır. Diğer bir ifadeyle olaylar arasındaki düzenlilik, nesnel bir gerçekliğe sahip değildir; zihni bir alışkanlıktan ibarettir.⁴² Bu, sebep-sonuç arasında ontik-zorunlu bir ilişki değil, aksine aklî bir gereklilik ilişkisi olduğu anlamındadır.

Sebe-sonuç arasındaki ilişkinin mahiyetine dair Gazzâlî'nin ifadeleri, meramımızı anlatmak için kâfidir. Gazzâlî, *İhyâ'*sında, göklerde ve yerde olan her şeyin “zorunlu bir tertip” (*alâ tertîbin vâcibin*) ve “gerekli bir hak” (*alâ hakkın lâzimin*) üzere yaratıldığını ifade etmektedir. “Hakk”, yasa ve düzenleme, yani âdete uygunluk; “lüzum” ise “mantıksal zorunluluk” olarak anlaşılabilir.⁴³ Ona göre hareket kudrete, kudret iradeye, irade ilme, ilim hayata, hayat da bir mahalle ihtiyaç duyar. Gazzâlî bu öncelik-sonralık yani şartiyyet ilişkisini “Allah'ın fiillerinin yöntemi” (*minhâcu'l-Vâcib*) ve “gerçek ilahın hak ve hikmete uygun tertibi” (*tertîbu'l-hakk*) olarak adlandırmaktadır.⁴⁴ O, varlıklarda müşahede edilen bu sürekliliği ‘Allah'ın değişmez sünnetullahı’ olarak da isimlendirmektedir.⁴⁵ Filozofların tümel, sabit ve değişmez ‘tabiat-mahiyet’⁴⁶ kelimesinin karşısına Gazzâlî'nin ‘âdet’ veya ‘sünnet’, ‘illet-ma'lûl’ yerine de ‘şart-meşrût’ kelimelerini kullandığı görülmektedir. Bunun aynı zamanda bir uzlaşma arayışı olduğu da söylenebilir.

Sebe ve sonuç arasındaki ilişkinin ontik-kozmetik ilişki değil de aklî lüzum ilişkisi olduğunun farklı bir izahı, kelâmda ‘aklî hükümler’ olarak kabul edilen *vücûb*, *imkân* ve *imtina* kavramları üzerinden yapılabilir. Bu meselede Gazzâlî'nin yaklaşımı, bütünü ifade etmek açısından yeterlidir. Gazzâlî bu kavramları ontolojik boyutta değil, bütünüyle aklî-

⁴¹ Ebu Hâmid Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, nşr. ve çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 165-169.

⁴² Mehmet Evkuran, “İslam Düşüncesinde Nedensellik Problemi -Doğa ve Tarih algımız Üzerine”, *Eskiye Dergisi* 21 (2011), 20-21.

⁴³ Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefi Kelâmı*, çev. İbrahim Halil Üçer-Muhammed Fatih Kılıç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 357.

⁴⁴ Ebû Hâmid Gazzâlî, *İhyâ ulûmîd-dîn* (Kâhire: Dâru's-Şa'b, ts.), 4/2504

⁴⁵ Ebû Hâmid Gazzâlî, *İhyâ ulûmîd-dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları 1975), 4/14

⁴⁶ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986), 291.

itibarî düzlemde ele almaktadır.⁴⁷ O, aklın, varlığını ve yokluğunu mümkün gördüğü şeye *mümkün*, aklın varlığını kabul etmediği şeye *müstahil* (imkânsız), aklın yokluğunu kabul etmediği şeye de *vacip* (zorunlu) adını vermektedir.⁴⁸ İbn Sînâcî felsefe ise bu üç kategoriye ontolojik düzlemde ele alıp bir yandan âlemin kudemine, diğer yandan nedensellik görüşüne temel yapmıştır.

Gazzâlî'ye göre Allah'ın dışındaki tüm varlık muhdes olduğundan bizatihi mümkündür ve dolayısıyla ilahi kudretin taalluk alanı içerisinde. Varlık, Allah'ın ilmüne ve iradesine nispetle zorunlu veya imkânsız hükmünü alabilmektedir. Allah'ın âlemin varlığını dilemesiyle âlem zorunlu, iradenin yönelmediği varsayıldığında imkânsız, iradenin varlığına ve yokluğuna itibar edilmediğinde ise mümkün olarak nitelenebilmektedir.⁴⁹ Burada ilahi ilim ve iradenin kudreti tayin ettiği açıktır. Aksi takdirde her an her şeyin mümkün olması ve dolayısıyla safsataya düşmenin de zorunlu olması gerekirdi. Bu bağlamda kelâmcılar “Kudret muhale taalluk etmez” diyerek akli saçmaya düşmekten korumak istemişlerdir. Kudret kelimesinin “ölçü, miktar” anlamında “k-d-r” kökünden geldiği de dikkate alındığında “kontROLSÜZ” bir kudretten değil de ilahi hikmet tarafından belirlenmiş bir kudretten söz etmenin gereği açıktır. Aksi takdirde eserin müessirin ilmüne, hikmetine ve kudretine delâlet etmesi imkânsızdır. Bu bağlamda Gazzâlî'ye göre Allah şu üç ilkeyi ihlal etmez; ya da üç şey imkânsızdır: İlk olarak çelişikler bir araya gelmez. Diğer bir ifadeyle bir şeyin ispatı ve nefyi aynı anda mümkün olmaz. İkinci olarak şart-meşrut ilişkisi ihlal edilmez. Mesela fiil için kudret, kudret için irade, irade için ilim, ilim için de hayat şarttır. Buna göre Allah'ın ölü bir kimsede bilgi yaratması muhaldir. Öyleyse bir şey hakkında verilecek hüküm, o şeyin tanımına dâhil bütün özellikleri dikkate almayı gerektirir. Gazzâlî, bir şeyin tanımı ile ondan meydana gelecek sonuç arasındaki ilişkiyi “mantıksal şart-meşrut ilişkisi” olarak isimlendirmektedir. Üçüncü olarak cinslerin, diğer bir ifadeyle ortak bir maddesi olmayan şeylerin birbirine dönüşmesi imkânsızdır. Mesela cevherin araza, siyahın beyaza dönüşmesi mümkün değildir.⁵⁰ Ancak Eş'arilere göre bütün cisimler tek cins olduğundan mahiyette eşittirler; bütün farklılık suret ve hükümlerdedir.⁵¹ Dolayısıyla onlara göre cisimlerin birbirine dönüşmesi mümkündür.

Ancak bu düşünce, masaya bıraktığımız bir kitabın, döndüğümüzde bir insana dönüşmesi gibi aklın reddedeceği birtakım saçmalıkları da kabul etmeyi gerektirmez mi? Gazzâlî burada imkân-vuku ayrımı yaparak, aslında mümkün olan bir şeyin bilfiil hale gelmeyebileceğini ifade eder. Ona göre kitabın insana dönüşmeyeceğine dair bizdeki bilginin garantörü, Allah'ın ilmi, iradesi ve süregelen âdetidir. Zira Allah yapmayacağı

⁴⁷ Benzer bir görüş için bk. Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism* (London: Geoge Allen and Unwind Ltd., 1958), 60; Muhittin Macit, “İmkân Metafizigi: Gazzalî'nin Felsefi Determinizmi Eleştirisi”, *Divân İlmî Araştırmalar Dergisi* 2/3 (1999), 126.

⁴⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 42-45

⁴⁹ Ebû Hâmid Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 81-83

⁵⁰ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 175-176.

⁵¹ Râzî, *Muhassal*, 109

şeyin bilgisini bizde yaratmakta ve biz de bu bilgiyle düzen ve süreklilik fikrine sahip olmaktayız. Burada “Mucizeler bilgiye olan güveni sarsmaz mı?” şeklinde bir başka soru akla gelebilir. Gazzâlî bu soruyu, “Allah’ın ulu-orta mucize yaratmadığı, Peygamberlerin meydan okuması (tehadî) dışında mucizelerin olmayacağı bilgisini Allah’ın bizde yarattığı” şeklinde cevaplandırmaktadır.⁵² Buna göre Allah’ın süregelen âdetine ve hikmetine güvenmek, tabii ve tarihî alana ait tüm bilginin sebebidir. Diğer bir ifadeyle Allah’ın ilmi ve iradesi, insanın rasyonel bilgisine uygun olduğundan bilgiye ulaşmak mümkün olmakta, biz de varlık ve oluşa dair makul izahlar yapabilmekteyiz.

Gazzâlî gibi Râzî de sebep-sonuç arasındaki ilişkinin ontolojik anlamda zorunluluk ilişkisi değil, akli gereklilik ilişkisi olduğuna inanmaktadır.⁵³ *Muhassal*’da nazar-bilgi ilişkisi bağlamında ‘âdet’, ‘tevellüd’ ve ‘vücûb’ şeklinde üç görüşten bahsedip, doğrusunun ‘vücûb’⁵⁴, *el-İşâre*’de ise ‘âdet’⁵⁵ olduğunu ifade etmektedir. Gelenbevî de İslâm düşüncesinde delil-medlul arasında bir gereklilik ilişkisi olduğu konusunda ittifak, fakat bu ilişkinin niteliği hakkında ihtilaf edildiğini ifade etmekte ve bu konuda dört görüşten söz etmektedir. Bunları “lüzûm-i âdî”; “lüzûm-i i’ dâdî”; “lüzûm-i tevlîdî”, “lüzûm-i akîl” olarak sayan Gelenbevî son görüşü Râzî’ye nispet etmektedir.⁵⁶ Râzî’nin yaklaşımı âdet teorisiyle esasta çelişmemektedir. Çünkü her iki teoride de sebep ve sonuç arasında ontik bir ilişkiden ziyade akîl bir lüzum ilişkisi olduğu kabul edilmektedir. Bu bakımdan Râzî’ye göre cismin kendiliğinden veya Allah tarafından yaratılan bir tabiatla fiil işlemesi dinen kabul edilmez, lakin Allah’ın âdeti gereği bir şeyi başka bir şeye sebep kılarak yaratması mümkündür.⁵⁷

Biz İbn Haldûn’un tarih felsefesinin ve daha özelde nedensellik görüşünün arka planında, yukarıda izah etmeye çalıştığımız Gazzâlî-Râzî geleneğinin nazarî çerçevesi olduğunu düşünüyoruz. Bu nazariyede insan bilgisi, duyusal, akîl ve vehmî bir sürecin sentezlenmesinin, diğer bir ifadeyle tümevarımın sonucudur. İşte bu anlayışa binaen kelâmcılar ve İbn Haldûn realist-tümevarımcı bir tutum benimseyip metafizik karakterli tümel mahiyetlerin bilgisini imkânsız görmüşler ve dolayısıyla tabii ve tarihî alanda olasılıklı bilgiyi kabul etmişlerdir. Bu gerçekçi yaklaşım gereği İbn Haldûn tüm dikkatini tarihsel alanın işleyişine, yasalarına ve düzenliliğine hasretmiş, yani tarihi, tarihin içinden okumaya çalışmış⁵⁸ ve neticede tarihi bir bilim olarak ortaya koyabilmiştir. Ancak buna mukabil, Râzî’nin, özellikle *el-Mebâhîsü’l-meşrîkiyye* gibi felsefi eserleri dikkate alınarak yapılan bazı çalışmalarda, onun, klasik metafizik içinde düşündüğü, kesin

⁵² Gazzâlî, *Tehâfüt*, 169-171, 177.

⁵³ Râzî’nin farklı eserlerinde farklı görüşler benimsediğine dair bk. Eşref Altaş, *Fahreddîn er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 237.

⁵⁴ Râzî, *Muhassal*, 41.

⁵⁵ Fahreddîn Râzî, *el-İşâre fî usûli’l-keîlâm, Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, çev. Ulvi Murat Kılavuz-Serkan Çetin (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 37.

⁵⁶ İsmail Gelenbevi, *Tartışma Usulü*, çev. Talha Alp (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012), 30.

⁵⁷ Fahreddîn Râzî, *Tefsîru’l-Fahri’r-Râzî* (Beyrut: Dârul-Fikr, 1981), 31/31.

⁵⁸ Mehmet Evkuran, “Tarihçiliğin Bunalımı ve Tarihin Doğuşu –İbn Halduncu Çözümlemine Özgünlüğü Üzerine-“, *İslami İlimler Dergisi* 2 (2008), 52.

bilginin külliler alanında mümkün olduğuna inandığı ifade edilmekte; İbn Haldun'un da Razi tarafından sistematize edilen klasik metafizik bilgiyi esas aldığı, tarihi ve toplumu, metafizikle irtibatlı bir şekilde ve burhânî bakış açısıyla kesin bilgi veren bir alan olarak gördüğü ve dolayısıyla onun yönteminin tümevarım olmadığı iddia edilmektedir.⁵⁹ Ancak yukarıda da ifade edildiği üzere –özellikle *el-Metâlibü'l-âliye* ve kelami eserleri dikkate alındığında- Razi klasik metafiziğin bilgi anlayışını tenkit etmekte ve kesin değil, doğruya en yakın bilginin mümkün olduğunu düşünmektedir. İbn Haldûn ise bu çizgide tecrübî yöntemi esas almakta ve nedensellik ile ilgili kelâmî nazariyeyi tarihe tatbik etmektedir. Buna göre kelâmcıların 'zorunlu nedensellik' teorisini eleştirip 'olasılıklı nedensellik' fikrini savunma konusunda Malebranche, Berkeley ve Hume'u öncelediği görülmektedir.⁶⁰ Çalışmanın bundan sonraki kısmında, bu iddiamız doğrultusunda, İbn Haldûn'da nedenselliğin doğası tartışılacak ve tarihsel-toplumsal varlık alanının burhanî bilgiye değil, ihtimalli bilgiye uygun olduğu izah edilmeye çalışılacaktır.

2. İbn Haldûn'da Yorumlayıcı-Anlamanın Konusu Olarak Tarihi-Toplumsal Varlık Alanı ve Nedenselliğin Doğası

İbn Haldûn, tarihte ilk defa, 'İlm-i Umrân' çerçevesinde tarihsel alanın kendine özgü yapısından, ilkelerinden, gayesinden ve yasalarından söz etmiş, tarihsel varlık alanını, kendi ifadesiyle 'havâdis âlemi'ni, unsurlar-tabii varlık alanından kesin olarak ayırıp ona müstakil bir varlık vermiştir.⁶¹ Ona göre İlm-i Umrân'ın mevzusu insan toplumu (*el-ictimâu'l-insânî veyael-umrânu'l-beşerî*); gayesi ve hakikati, âlemdeki umrândan ibaret olan insan cemiyetinden haber vermek; meseleleri (*mesâil veyametâlib*) ise âlemin umrânı ve bu umrânın tabiatına arız olan vahşilik, ehlileşme, asabiyetler, galip gelme yolları gibi haller ve bundan meydana gelen bedâvet, hadâret, mülk, hanedanlıklar, bunların mertebeleri, kazanma, geçinme, ilimler ve sanatlar gibi insanların çalışmaları ile kazanmış oldukları meslekler ve bunun gibi tabiatı icabı umrândan doğan başka hallerdir.⁶² Tabii varlık alanı bütünüyle Allah'ın kudretine muhtaçtır, yani 'tekvînî irade'nin eseridir; havâdis âlemi ise canlıların kastıyla ve Allah'ın onlara fiile yönelik vermiş olduğu kudrete bağlı olarak meydana gelir, yani 'teklîfî irade'nin sonucudur.⁶³ Dolayısıyla insanın fiziki varlığı ve ferdiyetiyle unsurlar âlemine, eylemleriyle ve toplumsal bir varlık olmasıyla havâdis âlemine ait olduğu söylenebilir. Bütünüyle insan fiillerinden oluşan havâdis âlemi ise toplumla birlikte ortaya çıktığı için toplumsal, esas olarak insan iradesinin ürünü ve insanî bir zamanlılık içinde zuhur ettiği için de tarihseldir. Buna göre bu âlem, tarihî-toplumsal varlık alanıdır. Havâdis âleminin itibarî bir varlık alanı oluşu, onu unsurlar âleminden ayıran önemli bir özelliktir. Zira İbn Haldûn'a göre insanın fikir sahibi olması,

⁵⁹ Tahsin Görgün, *Geçmişten Günümüze Toplum Metafiziği* (İstanbul: Tirekitap, 2023), 94, 95, 106. Ayrıca bk. a. mlf "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin Er-Râzî Örneği ve İbn Haldûn", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17 (2007), 72.

⁶⁰ Neşşâr, *İslam Düşünürlerine Göre Araştırma Metotları*, 172.

⁶¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 206.

⁶² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 199.

⁶³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 767.

tarihsel alanı kendi ameli haline getirmektedir. Çünkü fikir, hadiseler arasındaki tabii ve vaz'î olarak mevcut olan öncelik-sonralık, sebep-sonuç ve şart-meşrut ilişkisini önce fark eder, daha sonra belli bir şeyi icad etmeyi irâde ettiği zaman, hâdiseler arasındaki bu tertip ve nedensellikten dolayı, o şeyin sebebini, illetini veya şartını ortaya çıkarır.⁶⁴ İbn Haldûn'da unsurlar âlemi ve havâdis âlemi ayrımı, daha sonra Batıda birçok felsefeci tarafından 'tabii ve tarihî varlık alanı' şeklinde tekrarlanmıştır.⁶⁵

İbn Haldûn bu ilim çerçevesinde tarihsel değişimin nedensel doğasından söz etmekte ve tarihin yasalı yapısına dikkat çekmektedir. İslâm düşüncesinde, gerek felsefe gerekse kelâmda tabii varlıkla ilgili kozal nedensellik tartışma konusu iken, özellikle İbn Haldûn'la beraber tarihî-toplumsal varlık alanı da sebeplilik ilişkisi içerisinde ele alınmaya başlanmıştır. Onu böyle bir yöneme sevk eden şey, büyük tarihçilerin kitaplarında bile çok ciddi hataların bulunmasıdır. Ona göre bu hataların başlıca sebebi, onların tarihsel olayların ve toplumsal değişimin sebeplerini düşünmemeleri, diğer bir ifadeyle tarihî-toplumsal olayların yani umrânın tabiatlarını bilmemeleridir.⁶⁶ Bu bağlamda o, tarihin zahirî ve batınî yönlerinden söz etmekte; zahirî yönün geçmişin hikâyesini anlatmaktan ibaret olduğunu, asıl bilinmesi gereken batınî yönün ise çok ince ve derin bir inceleme ve araştırmaya bağlı olarak tarihsel olayların nasıl meydana geldiğini, varlık ve ilkelerinin sebep ve illetlerini ortaya çıkarmakla ilgili olduğunu ifade etmektedir. Tarihin, batınî yönüyle hikmetin temeli olduğunu ve dolayısıyla hikmet ilimlerinden sayılmaya layık olduğunu açıkça belirtmesi sebebiyle⁶⁷ tarihi felsefî ilimlerden sayan ilk tarihçinin İbn Haldûn olduğu söylenebilir. Bu çerçevede İbn Haldûn, tarihi hâdiselerin mutlaka "tabii bir illete" ve "mantikî bir sebebe" dayanması gerektiğini, bu ilkeye uymayan haberlerin anlamsız ve saçma olduğunu ifade eder.⁶⁸

Tarihi, hikmet ilimlerinden kabul eden İbn Haldûn, hadiselerin zâtına mahsus tabiatlarından söz etmektedir. *Mukaddime*'de sıklıkla "umrânın tabiatı" (*tabiatu'l-umrân*), "olayların tabiatları" (*tabâi'u'l-havâdis*), "varlığın tabiatları" (*tabâi'u'l-kâinât*, *tabâi'u'l-mevcudât*), "hikmet ölçüsü" (*mi'yâru'l-hikmet*), "yöntem" (*usûl*), "prensiptir" (*kavâ'id*) gibi ifadeleri kullanır ve yanılgıların büyük çoğunluğunun bunları bilmemek olduğunu söyler. Ona göre haberin doğrusunu yanlışından ayırmanın en iyi kriteri, umrândaki olayların ve hallerin tabiatını bilmektir.⁶⁹ Mesela mülk, asabiyetin mahiyetinin zorunlu bir sonucudur; güçlü asabiyet mülkü doğurur. Hadarîlik bedevîlik tavrının peşinden – engelleyici harici bir etken olmadığı sürece- zorunlu olarak gelir. Mülkün tabiatı şana (*mecc*) tek başına sahip olmayı ve bir tek kişinin tekeline almasını gerektirir. Organizmacı

⁶⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 767.

⁶⁵ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Remzi Yayınevi, 1988), 19-20.

⁶⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 158; Arslan, *İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası*, 21.

⁶⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 158.

⁶⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 406.

⁶⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Muhammed Dervîşî (Dimeşk: Dâru Ya'rub, 2004) 1/92, 115, 126.

bir tarih anlayışına sahip olan İbn Haldūn'a göre hanedanlığın, sonunda yaşlanması ve yok olması da mülkün tabiatı gereği zorunludur.⁷⁰

İbn Haldūn'un, klasik metafiziğin dilini kullanması ve "zorunlu" bir nedensellikten söz etmesi, onu Aristotelesçi-İbn Sînâcî saymak için yeter sebep midir? Aynı İbn Haldūn, Eş'arî kelâm geleneğinin, özellikle Gazzâlî-Râzî çizgisinin kavramlarını da kullanmaktadır. Bu ikilemden çıkmak için İbn Haldūn'un düşünce dünyasına daha yakından bakmaya ihtiyaç vardır. Mukaddime dikkatli bir zihninle okunduğunda İbn Haldūn'un tabii ve tarihî tüm olayları *âdet* ve *imkân* kavramları çerçevesinde izah ettiği görülmektedir. Bu bağlamda o, sebep-sonuç arasındaki ilişkiyi ontolojik bir zorunluluk olarak değil de, kelâmda olduğu gibi akli bir zorunluluk olarak kabul etmektedir. Çünkü ona göre umrânın tabiatını bilmek, umrâna arız olan hallerin sebeplerini bilmek anlamına geldiği gibi, umrân için mümkün ve imkânsız durumları bilmek anlamına da gelir. Bu bağlamda o, tarih kitaplarında yer alan bazı haberleri zikreder ve bunlar için "doğruluğu imkânsız haberler", "vukuu imkânsız hurafeler", "âdeten imkânsız" gibi ifadeler kullanmaktadır.⁷¹ Öyleyse umrâna dair haberlerin doğrusunu yanlışımdan ayırmada esas alınacak kanun, olayın vukuunun mümkün olup olmadığına bakmaktır. Burada kelâmda 'aklın hükümleri' olarak söz edilen *vâcip* (zorunlu), *mümkün* ve *müstahil* (imkânsız) kavramlarını İbn Haldūn'un tarihî-toplumsal hadiseler bağlamında kullandığı görülmektedir. Tarihi haberlerin doğruluğunu tespit etmede "imkân" onun için bir *kanun*, *kıstas* ve *mi'yâr*dır.⁷²

İlâhî irade itibariyle her şeyin imkân dâhilinde olduğunu kabul eden İbn Haldūn, sözünü ettiği imkândan muradın ne olduğunu açıklama ihtiyacı duyar. Buna göre imkândan murat *mutlak aklî imkân* (*el-ımkânü'l-akliyyü'l-mutlak*) değildir. Çünkü bu açıdan bakıldığında olaylar arasında bir sınıflama yapılamaz; hepsi mümkün kategorisine girer. Aksine burada murat *bir şeyin maddesi itibariyle imkândır* (*el-ımkân bi-hasebi'l-mâddeti elletî li's-şey'i*). Buna göre bir şeyin aslına, cinsine, sınıfına, büyüklük ve kuvvetinin miktarına bakılarak o şeyin imkân veya imkânsızlık (imtina') kategorisinde olduğuna hüküm verilebilir.⁷³ Klasik felsefenin birinci ve ikinci akledilirler ayrımı üzerinden meseleye baktığımızda, İbn Haldūn'un maddesi itibariyle imkândan kastı, birinci akledilirler, yani duyulurlar alanında imkân; mutlak aklî imkândan muradı ise, ikinci akledilirler, yani mutlak zihni imkândır. Bu itibarla İbn Haldūn aklen ispatlanabilir bilgiyi fizik gerçeklikte mümkün görmekte, metafizik alanda kesinlik iddiasını kabul etmemektedir. Gazzâlî ve Râzî'nin de benzer bir epistemolojiyi savunduğu, yukarıda geçen ifadelerde açıklığa kavuşturulmuştu. Bu itibarla onun dilinde 'maddesi itibariyle imkân ve imkânsızlık', 'âdeten mümkün ve âdeten imkânsız'; 'tabiatı itibariyle mümkün veya mümteni' ya da 'vuku itibariyle mümkün veya imkânsız' gibi ifadelerin aynı anlamda kullanıldığı söylenebilir.

Bu bağlamda İbn Haldūn'un tabiat/mahiyet kavramını, varlık ve olayların "ontik-tümel illet"i anlamında değil, sünnetullah ve âdetullah gereği Allah'ın yarattığı "arazî

⁷⁰ İbn Haldūn, *Mukaddime*, 326-362, 373-400.

⁷¹ İbn Haldūn, *Mukaddime*, 200, 201, 202.

⁷² İbn Haldūn, *Mukaddime*, 204.

⁷³ İbn Haldūn, *Mukaddime*, 410.

özellik” anlamında kullandığını düşünmek mümkün görünmektedir. Mesela üçüncü ana bölümün onuncu faslının başlığını İbn Haldûn “Tek başına şana sahip olmak, refaha dalmak, rahatı ve sükûneti tercih etmek mülkün tabiatındandır” şeklinde ifade ederek gücü tek elde toplamanın siyasetin tabiatında olduğunu belirtir ve faslın sonunda “Allah’ın kulları içinde cârî sünneti ve âdeti budur” der. Onüçüncü fasılda da bu durumun devleti ihtiyarlattığını ifade eder. Çünkü refah ve rahat, gelir-gider dengesini bozar, ekonomiyi zayıflatır, ahlakı bozar, insanların mücadelecî karakterini değiştirir. O, nedensellik ilkesine bağlı olarak meydana gelen helaki “Böylece, mahlûkatına takdir ettiği fena bulma ve yok olma hususunun o devlete de tatbik edilmesi için Allah’tan izin çıkmış olacaktır”⁷⁴ şeklinde ifade eder. Onbirinci faslın başlığını “Refah mülkün tabiatındandır” şeklinde atar; faslın sonunda “Allah’ın halkı arasında sünneti/âdeti budur. En iyi bilen Yüce Allah’tır” der. Onikinci faslın başlığını “Rahat ve sükûn mülkün tabiatındandır” şeklinde belirler; faslın sonunda “Emri hakkında Allah izin verene kadar bu durum sürüp gider” diyerek refahın insanlarda meydana getirdiği alışkanlıkları Allah’ın hüküm ve hikmetine atfeder.⁷⁵

Tüm bu ifadeler, olaylardaki tabiatın ya da nedensel yapının, ilahî takdirin eseri olduğunu ima etmektedir. Zira İbn Haldûn’a göre gerek tabii gerekse tarihî varlık alanındaki tüm varlık ve fiiller, kendi tabiatının/fitratının gereğini yerine getirmeye, yaratıldığı gayeye ulaşmaya ve daha sonra da yok olmaya programlanmıştır. Her şey kemale âşik, kemal de zevale müteveccihdir. İbn Haldûn bu bağlamda “*Rabbimiz her şeye hilkatini (tabiatını) veren sonra da bu tabiatının gereğine yönlendirendir (hidâyet)*”⁷⁶ ayetini zikreder. Dolayısıyla bu ayetin, onun, tarih araştırmalarında miyar olarak kabul ettiği *tabii illet, mantıkî sebep*⁷⁷ ve *maddesi/tabiatı itibarıyla imkân*⁷⁸ düşüncesinin dinî temeli olduğu söylenebilir. Bunu, İbn Haldûn’un umrânın arzuları olarak vafettiği değişik haller üzerinden tarihin rabbânî karakterini ortaya koyma çabası olarak değerlendirmek mümkündür. Bu bakımdan İbn Haldûn, hâdiselerin tabiatını ontolojik düzlemde değil, aklî-mantıksal seviyede ele almakta ve bu çerçevede Aristotelesçi “rasyonel teoloji”yi eleştirmektedir.⁷⁹

İbn Haldûn’un bilginin değeri konusunda klasik felsefeyi değil, klasik kelâmı ama özellikle Gazzâlî-Râzî çizgisini takip ettiğini yukarıda izah etmeye çalıştık. Bunu görmek için onun filozoflara yönelik eleştirilerini görmek yeterli olabilir. İbn Haldûn filozofların tümeller üzerinden tikeller hakkında burhânî bilgiye ulaşılabilceği yönündeki iddialarını eleştirmektedir. *Mukaddime*’de “Felsefenin iptaline ve felsefeyi meslek edinenlerin fesadına dair” başlığın altında İbn Haldûn, filozofların mantık ilmininden beklentilerini ifade edip bunun nasıl bir yanılığa sebep olduğunu özetle şöyle ifade etmektedir: Bazı filozoflar ister duyusal isterse gaybî tüm varlığın, zâtların ve hallerin, sebepleri ve illetleriyle birlikte fikrî nazar ve aklî kıyasla bilinebileceğini iddia ettiler. Sonunda bunun

⁷⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 391.

⁷⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 388-390.

⁷⁶ Tâhâ 20/50.

⁷⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 406.

⁷⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 410.

⁷⁹ Tahsin Görgün, “İbn Haldûn’un Toplum Metafizizinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 16 (Haziran 2006), 173.

için bir kanun vaz edip adını mantık koydular. Bu ilimle birinci ve ikinci makulleri elde ettiler. Birinci makuller; aklın duyusal varlıklardan tecrit ettiği ilk tümel manalardır. Akıl tekrar yeni bir soyutlamayla ‘en yüksek cinsler’ denilen, tüm mefhumlara ve şahıslara intibak eden külli ve basit manalara ulaşır. Bilginin kaynağı olan ve ilk makullerden elde edilen bu soyut anlamlara ikinci makuller denir. İbn Haldūn bu noktada filozofların cismanî ve maddî varlıklara dair burhanlarının eksik olduğunu ve dolayısıyla yargılarının kesinlikten uzak olduğunu iddia etmektedir. Ona göre aklın mahsûsâtтан soyutlamayla elde ettiği mahiyetlerle yani zihnî varlıkla haricî şeyler arasındaki mutabakat kesin değildir. Çünkü mahiyetler zihnî-küllî hükümler iken, haricî varlıklar tikeldir. Tümel mana ile tikel varlık arasında bir mutabakat olduğuna duyular şahitlik etseler bile, bu, duyusal bir kesinliktir; burhânî-zihnî bir kesinlik değildir. Bu itibarla İbn Haldūn birinci makullerin haricî varlığa mutabakatını kabul ederken, ikinci makullerin mutabık olduğu iddialarını reddetmektedir.⁸⁰ Ancak bu durumda kesinlik söz konusu olamaz. Muhakkik filozofların büyüğü olarak nitelediği Eflatun’dan nakille mantık yoluyla metafizik alanda da kesinliğe ulaşamayacağını, sadece ‘daha doğru’ ve ‘daha uygun’ olanın elde edilebileceğini⁸¹ ifade eden İbn Haldūn’un, küllî mefhumların tikel varlıklara mutabakatının iddia edilemeyeceğini, bunun aklen çelişki doğuracağını ifade ederek tündengelimle fizik alanda burhânî bilginin imkânsız olduğunu, bunun yerine tümevarımla “ispatlayıcı genel bilgiler”e ulaşmanın mümkün olduğunu düşünmektedir. Temeli duyular ve akıl olan tümevarım yöntemiyle elde edilen bilgilerin kesin olmayacağını, her zaman zannî kalacağını düşünen İbn Haldūn, zihindeki bilgiyle haricî hakikat arasında mutabakatın gerçekleşmesin çok zor olduğunu, bunun ancak riyâzet ve mücâhede ile mümkün olabileceğini ifade etmektedir.⁸² Bu satırlar okunduğunda, insanın, Râzî’nin konuşuyor olduğu vehmine kapılması kuvvetle muhtemeldir.⁸³

Bilgide kesinliği değil olasılığı savunan İbn Haldūn’un nedensellik problemine yaklaşımı da Gazzâlî-Râzî çizgisine yakındır. Kelâm geleneğinde nedensellik meselesi, bugün yapıldığı gibi tabii veya tarihî bir hadiseyi açıklamak için değil, genellikle tevhidi ispat çabası bağlamında ele alınmakta ve sebeplere müstakil etki gücü vermek ‘esbâb şirki’ olarak tanımlanmaktadır. İbn Haldūn da aynı şekilde bu meseleyi, en açık ifadelerle, “Kelâm İlmi” başlığı altında “tevhidi keşfedecek aklî burhan” olarak nitelendirip ele almaktadır. Onun nedensellik görüşünü dört başlıkta özetlemek mümkündür:⁸⁴

⁸⁰ İbn Haldūn, *Mukaddime*, 952-953.

⁸¹ İbn Haldūn, *Mukaddime*, 953.

⁸² İbn Haldūn, *Mukaddime*, 772, 981.

⁸³ bk. Râzî, *Metâlib*, 1-3/9-23.

⁸⁴ İbn Haldūn, *Mukaddime*, 820-824.

(i) Kâinata çok açık bir nedensellik zinciri vardır. Tabii ve tarihî alandaki tüm zât ve fiiller, kendilerinden önce gelen bir takım hadis sebeplere dayanır. *Mustakar ve cârî âdete* göre bu hadiseler, bu sebepler sayesinde meydana gelirler. Bu sebepler zinciri nihayetinde sebeplerin sebebine, yaratıcısına ve mucidine çıkar dayanır.

(ii) Sebepler silsilesi gerek dikey gerekse yatay boyutta o kadar çeşitli ve çoktur ki onları idrak hususunda akıl hayrette kalır; Allah'tan başka hiç kimse bu sebepleri kuşatamaz. Özellikle insan fiilleri söz konusu olduğunda kasd ve irade de o sebeplere dâhildir. Kasd ve irade ise psikolojik bir şey olup genellikle daha önce var olan ve yekdiğerini takip eden tasavvurlardan meydana gelir. Fiile yönelmenin sebepleri, bu tasavvurlardır. Bu tasavvurlar başka tasavvurlara, onlar da daha başka tasavvurlara dayanır ki, hiç kimse bu tür psikolojik hallerin ne başlangıcını ne de sırasını bilebilir. Esasında bu tasavvurlar, Allah'ın belli bir düzen içerisinde insanın zihninde yarattığı şeylerdir. İnsanın, fikrinde meydana gelen tüm bu değişimleri bilmesi imkânsızdır; o sadece nefsinin dışında haricî olayların sebeplerini bilebilir.

(iii) Çoğunlukla sebeplerin sonuçlar üzerindeki etkisi de tam olarak bilinemez. Biz sadece zahirde gördüklerimize dayanarak âdeten hüküm verebiliriz; tesirin hakikatini ve keyfiyetini bilemeyiz. Eğer bir kimse nazar ile sebepleri, sebeplerin sebebini ve bunların tesirlerini araştırmaya kalkışrsa, kesin bilgi elde edemez. Çünkü duyular gibi aklın ve fikrin de idrak sahası sınırlıdır. Varlık sahası, insanın idrak ettiğinden çok daha geniştir. Öyleyse insan elde ettiği bilginin kesinliğini iddia etmemeli; aksine ona düşen, şüpheden (ittiham) başka bir şey değildir. Aslında akıl kendi sınırları içerisinde kaldığı takdirde doğru bir ölçüdür; hükümleri yakinîdir. Bunun ötesinde metafizik hakikatler, tevhit, nübüvvetin mahiyeti, ahiretle ilgili haller ve ilahi sıfatların hakikatleri akıl terazisiyle ölçülemez.

(iv) Sebepler idrak sınırını aşınca artık kesin bilginin konusu olamazlar. Bu durumda akla düşen, sadece hayrettir. Bu itibarla tevhit; varlık ve oluştaki tüm sebepleri ve bu sebeplerin tesir keyfiyetini bilmekten aciz olduğunu itiraf edip, bunu, tüm sebepleri ihata eden yüce yaratıcıya havale etmektir. Çünkü O'ndan başka fail yoktur; tüm sebepler O'na yükselir; O'nun kudretine racidir.

İbn Haldûn'un ifadelerine dayalı olarak elde edilen bu dört madde, bütünüyle Eş'arî kelâm anlayışına uygundur. Özetle ifade etmek gerekirse, her iki yaklaşımda da Allah'ın mustakar ve cârî âdetine göre yaratılmış varlıklar âleminde bir sebepler zinciri olduğu, ancak hiçbir sebebin müstakil etki gücüne sahip olmadığı, aksine tüm etkisini, zincirin başında yer alan Allah'ın yaratmasına borçlu olduğu kabul edilmektedir. Kelâm geleneğine göre âlem 'kâdir-i muhtâr' olan Allah'ın fiilidir. Allah ya doğrudan ya da melekleri vasıtasıyla varlığı meydana getirmekte ve sürekliliğini sağlamaktadır. Dolayısıyla sebepler zinciri bir noktadan sonra aklın sınırlarını aştığından bütünüyle idrak edilmesi mümkün değildir. Bunun anlamı kesin bilgidен değil de 'olasılıklı', 'en doğru' veya 'en uygun' bilgidен söz edebilmemizin mümkün oluşudur. Tarihî-toplumsal

varlık alanı, İbn Haldūn'a göre, bütünüyle insan fikrinin, diğer bir ifadeyle 'tekli' irade'nin ürünü olduğundan, bu sahada kesin bilgidен söz etmek hiç mümkün değildir. Çünkü insan fiilleri kasd ve iradeye, onlar da sonsuz tasavvurlara dayanmaktadır. Bütün bunların ihata edilmesi mümkün olmadığına göre beşerî alanda zorunlu bir nedensellik fikri savunulamaz. Fiilin sebebi olan iradenin sonsuz tasavvurlara dayandığı fikrinin, Rāzī'nin irade-fiil ilişkisine dair görüşlerine yakınlığı ehlinin malumudur. Zira Rāzī'ye göre fiil bir tasavvura, o da başka bir tasavvura dayanır. İnsanın kalbindeki bütün bu tasavvur, tahayyül, niyet ve azim Allah tarafından yaratılır; insanın burada bir dahli yoktur.⁸⁵ Dolayısıyla fiile tesir eden tüm sebepleri ihata etmek mümkün olmadığından zorunlu nedensellik fikri makul değildir. İnsan fiilleri söz konusu olduğunda tüm sebepleri bilmek mümkün olmadığı gibi sebeplerin sonuç üzerindeki tesirinin hakikatini ve keyfiyetini bilmek de mümkün değildir. Bu noktada insana düşen vazife 'şüphe'den başka bir şey değildir. Buna "pozitif şüphecilik" denebilir. Zira sebebin sonuca tesir ettiğine dair bilgimizin kaynağı sadece müşahededir. Hâlbuki müşahede bize tesirin keyfiyetini bildirmez. Gazzâlî'nin bu meselede filozoflara yönelik yaptığı eleştiri ile İbn Haldūn'un sözlerinin birbirinin tekrarı olduğu söylenebilir. Özellikle aklın idrak alanı dışında kalan metafizikte filozofların kesin ve tümel bilgi iddialarına karşı Gazzâlî'nin başlattığı eleştirilerin, daha sonra Rāzī'de ve İbn Haldūn'da nasıl makes bulduğu, bu çalışma içerisinde açıklığa kavuşturulmuştur. Bu itibarla metafizikte kesin bilginin imkânsızlığı aynı zamanda fizik âlemde de imkânsız olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü bu âlemdeki eşya ve olayları, metafizik gerçeklikten bağımsız ele alıp anlamlandırmak, İslâm düşünce geleneği açısından mümkün değildir. Yukarıda adı geçen her üç Müslüman âlim de gerek metafizik gerekse fizik gerçeklik için en fazla 'genel', 'olasılıklı' ve 'daha doğru' bilgidен söz etmişlerdir.

Ancak sebeplerin kuşatılmadığı ve makul izahların yapılamadığı yerde bilgiye güven zedelenmez mi? Tarihi müstakil bir ilim haline getiren İbn Haldūn bu noktada hiyerarşik varlık anlayışına uygun olarak makûlât-mahsûsât ayrımı yapmakta, fikrin ve nazarın duyusal alanda "ispat edici genel bilgiler"e ulaşabileceğini ancak bunun ötesinde "ispat edici kesin bilgiler" elde edemeyeceğini düşünmektedir. Ona göre aklın bildiği şey, sadece sonuçtan önceki son sebeptir. Akıl mesela pamuğun yanması olayında sebep olarak ateşi, insan fiillerinde de son sebep olarak kasd ve iradeyi bilmektedir. Zira en azından hayatın devam edebilmesi için, aklın bu bilgiye ulaşabileceğini kabul etmek zorunludur. Ancak bu bilgiye dayanarak sebep-sonuç arasındaki ilişkinin ontolojik zorunluluğundan söz edilemez; çünkü sebep-sonuç arasındaki ilişkinin keyfiyeti aklın bilinemez. O, söz konusu ilişkiyi âdet teorisine uygun şekilde aklî zorunluluk ilişkisi olarak konumlandırmakta ve bu bağlamda son sebebe varıncaya kadar tüm sebeplerin akılla tespit edilebileceğini söyleyen felsefecileri eleştirmektedir. Ona göre yapılması gereken şey; tarihi-toplumsal varlık alanındaki hadiselerin yakın sebebini bilmeye çalışmak, bunun için de umrânın ve umrâna arız olan hallerin tabiatını keşfetmektir. Çünkü metafizik kesinlik insan aklına

⁸⁵ Hamdi Gündoğar, "Fahreddin er-Râzî'de İrade-Fiil ilişkisi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2012/2), 62.

kapalıdır. Müslüman filozoflara yönelik böyle bir yöntem eleştirisi daha önce Eş'arî kelâmcılardan Gazzâlî, Şehristânî ve Fahreddîn Râzî'de; Mu'tezilî kelâmcılardan da İbnü'l-Melâhimî'de görülmektedir. Çok daha sonra Batı Avrupa'da ortaya çıkıp Aristocu burhânî kesinliği reddeden Malebranche, Berkeley, D. Hume ve İ. Kant çizgisinin, söz konusu müslüman âlimlerin yaklaşımına benzerliği dikkat çekmektedir.

Sonuç

İbn Haldûn'a kadar İslâm dünyasında, sûfî anlayışı dışarıda tutarsak, özde birbirinden farklı iki gerçeklik idrakinden söz edilebilir. Meşşâî felsefede gerçeklik, faal akılla irtibatlı özsel, tümel ve kesinlik idealine dayanmaktadır. Aristocu-İbn Sînâcî felsefede varlığa dair tüm yorumlar, tarih dışı, sabit, değişmeyen küllî mâhiyetler üzerinden yapılmaktadır. Diğer bir ifadeyle klasik felsefede bilgi özsel, tümel, nedensel ve kesin olmalıdır. Bilginin hem metafizik-kozmik ilkeler üzerinden temellendirilmesi hem de tümel hakikatlerden tikel gerçekliklerin bilgisini elde etme çabası, bilginin tarihî-insanî karakterini yok saymaktır. Bu sebeple klasik felsefede tarih, sürekli değişim alanı olduğu için, bilimler sınıflamasında kendine yer bulamamıştır.

Gazzâlî ve Râzî çizgisinde gelişen kelâm metafiziğinde, faal aklın bilginin oluşum sürecinden elenmesi ve özsel, tümel, nedensel ve kesin bilgi anlayışın eleştirilmesiyle, yeni bir gerçeklik idraki benimsendi. Buna göre bilgi; hissî, vehmî ve aklî sentezin bir ürünü olarak beşerî bir mahiyet kazandı ve dolayısıyla insanın bilişsel yapısıyla sınırlı ve ihtimaliyet içeren bilgi anlayışı kabul edildi. Bu bilgi, hakikati olduğu gibi mutlak anlamda bilmek değil, insanın bilişsel imkânları içerisinde sınırlı-mukayyet bilgidir. Bunu bir devrim olarak nitelemek mümkündür. Klasik felsefede tümel mahiyetler vasıtasıyla tikellere yönelik burhânî bilginin imkânından söz edilirken, kelâmî yaklaşıma göre tikeller dünyasından hareketle, en fazla, genel yargılara ulaşılabılır; ister maddi, ister soyut, isterse ilâhî olsun hiçbir mahiyet kesin olarak bilinemez. Zira temeli duyular ve akıl olan tümevarım yöntemiyle elde edilen bilgiler kesinlik değil, zan ifade eder.

İbn Sînâcî felsefede metafizik mahiyetler ve hatta Tanrının mahiyeti bile bilinebilir olduğu için tüm fizik mahiyetler ve dolayısıyla nedensellik zinciri de tam olarak idrak edilebilir. Aynı şekilde bu felsefeye göre mahiyetlerin tam bilgisine sahip faal akıl sayesinde mahiyetlerin kesin bilgisini elde edilebilir ve bunun sonucunda tümel mahiyetlerle tikel hakikatler; makûl ve mahsûs zorunlu olarak eşitlenebilir. Buna karşın Gazzâlî, Râzî ve İbn Haldûn'a göre Tanrının özel zatını bilmek mümkün olmadığı için nedensellik zinciri bütünüyle idrak edilemez. Aynı şekilde bu gelenek, tümel mahiyetlerin tikel hakikatlere eşitlenmesinin de ispat edilemeyeceğini düşünmektedir. Buna göre ateşin her durumda yakması zorunlu değildir. Gerçekliğin idrakinde Râzî'de somutlaşan bu devrimden sonra tümelden genele, kesinlikten imkâna, ontik-kozmik nedensellikten insan aklının kabul ettiği nedenselliğe bir geçiş olmuştur. Bu geçişin izlerini *vücûb*, *imkân* ve *imtina* kavramlarını, felsefede olduğu gibi ontik boyutta değil, aklî-itibarî düzlemde ele alarak 'oluş'un keyfiyetine dair izahlarında görmek mümkündür. Nitekim sebep-sonuç arasındaki ilişki, 'icâb' ile değil 'âdet' kavramıyla açıklanmaktadır.

Mukaddime dikkatli bir şekilde okunduğunda bu kuramsal çerçevenin, İbn Haldūn'un tarih felsefesine ve nedensellik görüşüne arka plan sağladığı görülmektedir. İnsanî bilgiyi duyusal, aklî ve vehmî bilginin bir sentezinden ibaret gören bu gelenek, metafizik karakterli tümel mahiyetlerin bilgisini imkânsız görmüş ve buna binaen kendini tabii ve tarihî alanla sınırlandırarak olasılıklı bilgiyi kabul etmiştir. Kelâmın bu realist dünyası içerisinde İbn Haldūn, tarihî-toplumsal varlık alanını tabii alandan ayırarak *İlm-i Umrân* adıyla müstakil bir ilim ortaya koyabilmiştir.

İbn Haldūn'a göre tabii âlem 'tekvînî irade'nin; tarihî-toplumsal varlık alanı ise 'teklîfî irade'nin eseridir. Bu, tarihin insan fikriyle ve bunun sonucu insan fiilleriyle şekillenen bir süreç olduğu anlamına gelmektedir. İnsanı tarihin öznesi yapmak, tarihin keşfedilebilir yasalara sahip olması demektir. İbn Haldūn'un ifadesiyle 'umrânın tabiatları', 'olayların tabiatları', 'varlığın tabiatları' vardır ve bunları bilmemek 'havâdis âlemi'ni anlamamanın önündeki en büyük engeldir.

İbn Haldūn'un klasik metafiziğin dilini kullanması, onu, bütünüyle felsefî düşüncenin mensubu saymak için yeter sebep değildir. Aksine Gazzâlî-Râzî geleneğine yakın bilgi ve varlık anlayışına sahip olması, bunun bir sonucu olarak filozoflara yönelik mantık ve metafizik eleştirisi ve kâinatta var olan her şeyin "mustakar ve cârî âdet" gereği olduğunu söylemesi, onun iki düşünce ekolü arasında bir sentez arayışında olduğunu göstermektedir.

İslâm düşüncesinde hiyerarşik varlık anlayışına dayalı olarak anlam ve nedensellik de belli bir hiyerarşi içerisinde tasavvur edilmiştir. İbn Haldūn bu dünya görüşü içerisinde varlığın zaman ve mekânda bir başlangıcının olduğunu ve dolayısıyla mümkün bir mahiyette yaratıldığını; nedenler dizisinin sonunda zorunlu bir varlığın mevcudiyetini; varlıkta bir düzen ve sürekliliğin hâkimiyetini; irade, niyet, tutku, arzu, yönelim gibi irrasyonel nedenlerin varlığını, diğer bir ifadeyle özgürlükten gelen nedenleri kabul etmekte ve bu zeminde bir tarih metafiziği inşa etmeye çalışmaktadır. Bu itibarla ona göre tarihsel süreci belirleyen insan fiili, irade ve kasta, o da kuşatılması imkânsız psikolojik tasavvurlara dayandığından, tarihî-toplumsal varlık alanında kesin bilgidен değil, en fazla genel bilgilerden söz edilebilir. Fizik alandan metafizik alana uzanan nedenler zincirinin bütününe idrak etmenin mümkün olmadığını düşünen İbn Haldūn, filozoflarda olduğu gibi tümel mahiyetler üzerinden tikel hadiseleri anlamaya çalışmamakta, aksine tarihi, tarihin içinden anlamayı uygun görmekte ve dolayısıyla zorunlu bir nedenselliği değil, içinde farklı imkânları barındıran "mümkün nedensellik" yani "mustakar âdete dayalı nedensellik" fikrini savunmaktadır. Ortaçağ'ın en büyük sentezcilerinden birisi olan İbn Haldūn'un âdetin sürekliliğine yönelik vurgusu çok anlamlıdır.

Kaynakça | References

- Altaş, Eşref. *Fahreddîn er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Arslan, Ahmet. *İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Bıçak, Ayhan. *Tarih Felsefesinin Oluşumu*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Felsefi Mirasımız ve Biz*. çev. Sait Aykut. İstanbul: Kitabevi, 2003.
- Demir, Osman. "İki Tarafından Çekilen İp: Basra Mu'tezile Geleneğinde İtimâd ve Tevlîd ile İlişkisi". *Eskiyeni Dergisi* 57 (Haziran 2025), 555-572.
<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1599633>
- Evkuran, Mehmet. "Tarihçiliğin Bunalımı ve Tarihin Doğuşu-İbn Halduncu Çözümlemenin Özgünlüğü Üzerine-". *İslamî İlimler Dergisi* 2 (2008), 47-62.
- Evkuran, Mehmet. "İslam Düşüncesinde Nedensellik Problemi -Doğa ve Tarih algımız Üzerine-". *Eskiyeni Dergisi* 21 (2011), 17-27. <https://izlik.org/JA96AY45PY>
- Fakhry, Majid. *Islamic Occasionalism*. London: Geoge Allen and Unwin Ltd., 1958.
- Fazlıoğlu, İhsan. *Derin Yapı*. İstanbul: Papersense Yayınları, 2015.
- Fazlıoğlu, İhsan. *Sözün Eşiğinde*. İstanbul: Papersense Yayınları, 2016.
- Frank, Griffel. *Gazzâlî'nin Felsefi Kelâmı*. çev. İbrahim Halil Üçer-Muhammed Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid. *Filozofların Tutarsızlığı*. nşr. - çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâu ulûmîd-dîn*. çev. Ahmed Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınları, 1975.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâu ulûmîd-dîn*. 4 Cilt. Kâhire: Dâru's-Şa'b, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İtikatta Orta Yol*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Miyaru'l-ilm, İlmin Ölçütü*. çev. Ali Durusoy-Hasan Hacak. İstanbul: Yazma Eserler Daire Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Gelenbevi, İsmail. *Tartışma Usulü*. çev. Talha Alp. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012.
- Gibb, Hamilton A. R. *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*. çev. Kadir Durak vd. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.
- Görgün, Tahsin. "İbn Haldûn'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi". *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 16 (Haziran 2006), 169-203.
- Görgün, Tahsin. "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin Er-Râzî Örneği ve İbn Haldûn". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17 (Ocak 2007), 49-78.
- Görgün, Tahsin. *Geçmişten Günümüze Toplum Metafiziği*. İstanbul: Tirekitap, 2023.
- Gündoğar, Hamdi. "Fahreddîn er-Râzî'de İrade-Fiil İlişkisi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2012/2), 55-70.
- İbn Haldûn, Abdurrahman. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.

- İbn Haldūn, Abdurrahman. *Mukaddime*. thk. Muhammed ed-Dervîşî. 2 Cilt. Dımeşk: Dâru Ye'rub, 2004.
- İbn Rüşd. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986.
- İbn Sînâ. *Ta'likât*. nşr. Ahmed Âbidî-Bûzer Deylemî Muizzî. İran: Merkezü'n-Neşri't-Tâbi li-Mektebi'l-İ'lâmi'l-İslâmî, 4. Basım1421.
- İzmirli İsmail Hakkı. "İslâm'da Felsefe Cereyanları-XIV: İbn Haldūn". *Dâru'l-Fünûn İlâhiyât Fakültesi Mecmuası* 7/24 (1932), 1-17.
- Korkmazgöz, Rıza. *İbn Haldūn'da Tarih Metafiziği Metafizik ve Teolojik Temeller*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2019.
- Macit, Muhittin. "İmkân Metafiziği: Gazzali'nin Felsefi Determinizmi Eleştirisi". *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi* 2/3 (1999), 93-141.
- Muhsin Mahdi. *Ibn Khaldūn's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundadion of the Science of Culture*. London: The University of Chicago Press, 1971.
- Mazman, İbrahim. The Concept of Social Law in Ibn Khaldun. *International Journal Of The Asian Philosophical* 8/1 (2015), 116-125.
- Neşşâr, Ali Sâmi. *İslam Düşünürlerine Göre Araştırma Metotları*. çev. Enver Şahin, Abdurrahman Harbi, İrfan Karadeniz. İstanbul: İnsan Yayınları, 2024.
- Râzî, Fahreddîn. *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe, el-Muhassal*. nşr. ve çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Râzî, Fahreddin. *el-İşâre fî usûli'l-keâm, Felsefi Kelâmın Temel Meseleleri*. çev. Ulvi Murat Kılavuz-Serkan Çetin. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Râzî, Fahreddîn. *Metalibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilahî, Metafizik*. haz. Ekrem Demirli. 3 Cilt. İstanbul: Fikriyat, 2022.
- Râzî, Fahreddîn. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*. 32 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikir, 1981.
- Sâtî el-Husri. *İbn Haldūn Üzerine Araştırmalar*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001.
- Sorokin, Pitirim. *Bir bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*. çev. Mete Tunçay. İstanbul: Göçebe Yayınları, 1997.
- Süruri, Ahmet-Güney, Ahmet Faruk. "Taşköprüzâde Ahmet Efendi'nin Sûretü'l-halas fî tefsîrisûreti'l-ihlâs Adlı eseri: Sunuş, Tahkik, Tercüme". *Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi* 24 (2013), 197-244.
- Togan, Zeki Velidi. "İbn Haldūn Nazarında İslâm Hükümetlerinin İstikbalı". *Bilgi Mecmuası* 7 (Haziran 1914), 733-743.
- Togan, Zeki Velidi. *Tarihte Usul*. İstanbul: Enderun Yayınları, 1981.
- Ülken, Hilmi Ziya-Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri. *İbn Haldūn*. İstanbul: Kanat Kitabevi, 1940.
- Ümit Hassan. *İbn Haldūn: Metodu ve Siyaset Teorisi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015.
- Wolfson, Harry Austryn. "İbn Haldūn'a Göre Allah'ın Sıfatları ve Kader". çev. Süleyman Toprak. *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1986), 213-227.