

S A Y I 15 • 2 0 0 6

İslâm
Araştırmaları
Dergisi

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

İBN HALDUN

Özel Sayısı

I



İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 15 • 2006

Sahibi	TDV İslâm Araştırmaları Merkezi
Başkan	Prof. Dr. M. Âkif Aydın
Genel Sekreter	Dr. M. Kâmil Yaşaroglu
Yayın Kurulu Başkanı	Prof. Dr. İsmail E. Erünsal
Yayın Kurulu	Doç. Dr. Adnan Aslan, Prof. Dr. M. Âkif Aydın, Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Prof. Dr. Feridun Emecen, Doç. Dr. Tahsin Görgün, Dr. Salime Leyla Gürkan, Prof. Dr. Ömer Faruk Harman, Prof. Dr. Hayreddin Karaman, Dr. Seyfi Kenan, Doç. Dr. Talip Küçükcan, Doç. Dr. Şükrü Özen, Doç. Dr. M. Sait Özervarlı, Doç. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Doç. Dr. Recep Şentürk
Yayın Danışma Kurulu	Prof. Dr. Anke von Kügelgen (Universität Bern) Prof. Dr. Oliver Leaman (University of Kentucky) Prof. Dr. Jorgen S. Nielsen (The University of Birmingham) Prof. Dr. İlyas Ba-Yunus (State University of New York) Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (Hacettepe Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Akyıldız (Marmara Üniversitesi)
Yayına Hazırlayanlar	Doç. Dr. Recep Şentürk, Doç. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Dr. Casim Avcı, Dr. Salime Leyla Gürkan, Dr. Eyyüp Said Kaya, Dr. Sedat Şensoy, Dr. Cengiz Tomar
Kitâbiyat	Doç. Dr. Adnan Aslan, Dr. Casim Avcı, Dr. Seyfi Kenan, Doç. Dr. Şükrü Özen
Tashih	Mehmet Günyüzlü
Dizgi	Ender Boztürk
Baskı	TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

İslâm Araştırmaları Dergisi yılda iki sayı yayımlanan hakemli bir dergidir.
Dergide yer alan yazıların ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlarına aittir.

Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662
Üsküdar-İstanbul
Tel. (0216) 474 08 50 Fax. (0216) 474 08 74
www.isam.org.tr

© İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006
ISSN 1301-3289

İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 15 • 2006

İçindekiler

Takdim	1
İSAM	
İbn Haldûn	3
ŞERİF MARDİN	
İslâm Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldûn	5
MURTEZA BEDİR	
<i>Mukaddime</i> 'de Aklî İlimler Algısı: İbn Haldûn'un "Bireysel Yetenekler" Teorisi	33
ÖMER TÜRKER	
İbn Haldûn'un Sûfilere ve Tasavvufa Bakışı: Umranda Tasavvuf İlimi	51
SEMİH CEYHAN	
İbn Haldûn'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım	83
AKİF KAYAPINAR	
İbn Haldûn'un "es-Siyâsetü'l-medeniyye" Teorisini Eleştirisi	115
ŞENOL KORKUT	
İbn Haldûn'un Osmanlı Düşüncesine Etkisi	141
EJDER OKUMUŞ	

Kitâbiyat

- Adil Ően, *Osmanlıda Dönüm Noktası (III. Selim Hayatı ve Islahatları)*
AHMET CİHAN 187
- Claude Addas (çev. Atila Ataman), *İbn Arabi: Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*
GÜRBÜZ DENİZ 189
- Özcan Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*
BÜNYAMİN ERUL 193
- Aristoteles (çev. Zeki Özcan), *Ruh Üzerine*
ANAR GAFAROV 201
- Itzchak Weismann and Fruma Zachs (eds.), *Ottoman Reform and Muslim Regeneration: Studies in Honour of Prof. Butrus Abu-Manneh*
ABDÜLHAMİT KIRMIZI 204
- Hidayet Şevkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri*
EMİNE ÖZTÜRK 210
- Emilio Platti, *L'İslam Ennemi Naturel?*
İSMAIL TAŞPINAR 214
- Talip Atalay, *İlköğretim ve Liselerde Dindarlık Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma (Diyarbakır Örneği)*
VEYSEL UYSAL 219
- Ömer Müftüoğlu, *Vahiy Kaynaklı Metinler Bağlamında Dinin Bağlayıcılığı ve İnsanın Özgürlüğü*
FATMA YÜKSEL 222

Vefeyât

- Prof. Dr. IŞın Demirkent (1938-2006)
CASIM AVCI 227

Takdim

Tarihimize ve toplumumuza Batı gözüyle bakılması, özümzeye yabancılaşmayı ve entelektüel bağımlılığı doğurur. Cemil Meriç, Batı sosyal bilim geleneğinden kendi ilim ve tefekkür geleneğimize dönmemiz gerektiğini “Kendimize dönmek, bir manada, İbn Haldûn’a dönmektir” şeklinde ifade eder. İbn Haldûn bütün dünyada tartışılabilen görüşleriyle sadece İslâm âlemini değil, özellikle modern Batı düşüncesini de etkilemiş, hatta bazı Batılılarca çağdaş toplumbilimin öncüsü kabul edilmiştir. Ancak pozitivist yaklaşımın doğuşuyla beraber sosyal bilimlerin ontolojik, epistemolojik ve metodolojik esaslarında köklü değişimler meydana geldiğinden, sosyal bilimlerin temelini de toplumsal konulara pozitivist yaklaşım oluşturmuştur. Dolayısıyla pozitivist yaklaşımın bayraklaştırdığı akla ve gözleme dayalı metodları asırlar önce vahiyle uyum içinde kullanan İbn Haldûn gibi düşünürleri modern pozitivist sosyal bilimlerin öncüsü saymak gerçeği yansıtmaz. İbn Haldûn’un kendi çağının ilerisinde bir Müslüman bilim adamı ve filozof olarak görülmesinden ziyade -modern Batılı bakış açısından hareketle- Batı’da kemal eren bilgilerin öncüsü sayılması, onu bilimsel evrimin aşmış safhalarından birine mahkûm eder; ilkel veya geri kalmış bilgi formlarının temsilcisi derekesine indirger.

Halbuki İbn Haldûn’un İslâm ilim ve tefekkür geleneğinin -kendine has bir kuramsal sistem kuran- parlak bir temsilcisi olarak nitelendirilmesi, onun daha iyi anlaşılmasına ve hak ettiği yere oturtulmasına yarayacaktır. İbn Haldûn’a gerçek değeri, onun günümüzün ve geleceğimizin yorumlanması ve yönlendirilmesinde rehberlik edebilecek içtimai nazariyeler öne sürmüş bir düşünür olarak görülmesiyle verilebilir. Ayrıca bu yaklaşım, sosyal teori alanında toplumsal gerçekliğimizi kendimize has kuramlar ve yöntemlerle yorumlama yolunda atılmış önemli bir adım sayılabilir.

İbn Haldûn, farklı coğrafyalardaki her nesilden aydın ve ilim adamı tarafından yeniden keşfedilmektedir. Dolayısıyla, vefatının 600’üncü sene-i devriyesi olan 2006’yu “İbn Haldûn yılı” ilan eden UNESCO’nun da desteğiyle düşünürümüz dünyanın dört bir yanında yoğun biçimde tartışılmıştır. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi de 3-4 Haziran 2006 tarihinde “Geçmişten Geleceğe İbn Haldûn: Vefatının 600. Yılında İbn Haldûn’u Yeniden Okumak” başlıklı uluslararası bir sempozyum düzenleyerek anma faaliyetlerine katılmıştır. *İslâm Araştırmaları Dergisi*’nin aynı yıla rastlayan 15. ve 16.

sayıları -kendisine verdiğimiz önemin bir başka göstergesi olarak- İbn Haldûn özel sayısı şeklinde hazırlanmıştır.

Tebliğlerden makale hâline dönüştürülmüş biçimleriyle bu sayılarda yer verilenler temelde üç konu üzerinde odaklanmaktadır. 1. İbn Haldûn'un Mirası: Murteza Bedir, Ömer Türker, Semih Ceyhan, Akif Kayapınar ve Şenol Korkut tarafından kaleme alınan bu gruptaki makalelerde "*İbn Haldûn toplumsal olayları nasıl yorumlamıştır?*" sorusunun cevaplandırılması maksadıyla, onun düşünce mirası, ilim, din, umran, mülk, iktisat, siyaset, hukuk ve tasavvuf gibi alanlardaki görüşleri ele alınmıştır. Adı geçen konular, özellikle onun düşüncesinin selevininkiyile ilişkisi, İslâm tefekkür geleneği içindeki yeri, ortaya çıktığı kültürel, dinî, siyasi ve iktisadi çevrenin temel özellikleri, fikirlerinin sözcüğü konusu ortamlarla etkileşimi ve sonrakilere tesirleri çerçevesinde tartışılmıştır. 2. Dünyada İbn Haldûn Okumaları: Ejder Okumuş, Cengiz Tomar, Taghi Azadarmaki ve Mahmoud Dhaouadi'nin bu konuyu ele alan makalelerinde "*İbn Haldûn Doğu'da ve Batı'da asırlardır nasıl anlaşılmuştur?*" sorusu irdelenmektedir. Bu maksatla onun Arap âleminde, Osmanlı'da, modern Türkiye'de, İran'da ve Batı'daki etkisi, bu etkinin sebep ve sonuçları -bağlamları içinde tartışılmıştır. Ayrıca, İbn Haldûn'un siyasi ve içtimai nazariyelerinin önde gelen bazı Batılı düşünürlerin kuramlarıyla mukayesesi yapılmış ve hakkındaki çeşitli yorumlar ele alınmıştır. 3. İbn Haldûn Gözüyle Günümüz ve Gelecek: Bu gruptaki makaleler "*İbn Haldûn'un yaklaşımı, modern dünyanın ve geleceğin anlaşılmasında nasıl kullanılabilir?*" sorusunu ele almaktadır. Cevap olarak da Recep Şentürk, Syed Farid Alatas, Faruk Yaslıçimen - Lütfi Sunar, Tahsin Görgün ve M. Umer Chapra tarafından *Mukaddime*'deki fikirlerin günümüzdeki toplumsal olayların izahında geçerli olup olmadığı tartışılarak İbn Haldûn'un yaklaşımının güncel uygulama imkânlarına ve alanlarına dair meto-teorik iddialardan ziyade, onun kuramlarının modern dünyadaki medeniyetlerarası ilişkiler, sosyal, kültürel ve siyasi olay ve süreçler üzerinde bilfiil uygulanmasına çalışılmıştır.

Bu vesileyle, sempozyum düzenleme heyetinin başkanı Recep Şentürk ile üyeleri Salime Leyla Gürkan, Casim Avcı, Cengiz Tomar ve Sedat Şensoy'a, onlarla birlikte özel sayıların hazırlanması çalışmalarını yürüten Mustafa Sinanoğlu ve Eyyüp Said Kaya'ya ve kendilerine yardımcı olan kurumumuz çalışanlarına teşekkür ederiz. Ayrıca, kıymetli ilim adamlarından sempozyumun açılış konuşmasını yapan Şerif Mardin'e, oturma başkanlığını yürüten Ahmet Tabakoğlu, Mustafa Fayda, Süleyman Uludağ, Ümit Meriç, Ahmet Arslan, Kenan Gürsoy, Mustafa Özel ve Mehmet Genç'e de şükranlarımızı sunarız.

İSAM

İbn Haldûn

Şerif Mardin*

İbn Haldûn sosyolojisiyle ilgili konuşmanın belki de en kolay yolu tanık olduğu bitmez tükenmez rejim değişikliklerinin şahsî hayat örüntüsüne getirdiği düzeysizliklere bakmak ve şahsiyetinde bıraktığı izleri değerlendirmektir. İspanya'da İslâmî kültürün giderek sönmesi, Mağrip'teki siyasî çalkantılar, hayatında bunlar dolayısıyla yapmak mecburiyetinde kaldığı kompromiter, bilgi birikiminden faydalanmak isteyen güçlülerin kendini kolay kabul edemeyeceği pozisyonlara sürmeleri, güçlü hükümdarla karşılaşmasında kullanmak mecburiyetinde kaldığı diplomasi, süregelen bir hayat çalkantısı... Bunlar kendisine herhalde toplumsal değişimi merak ettiren fikrî çerçeve ve yaratıcı gücü vermiştir. Ancak bu tespit bile toplumsal çalkantıyı analiz gücünün sathında kalır. Kullandığı zengin analitik muhtevanın tümünü bu açılış konuşmasında pek tabii ki ortaya çıkarmak mümkün değildir. Benim burada yapabileceğim, kendi arayışıma denk gelen izah edici kudretinin bir iki karakterine değinmekten ibaret olacaktır.

Bunların arasında şahsen pek çarpıcı bulduğum fakat genelde pek de üzerinde durulmayan bir analiz ögesi mevcuttur: Toplumu ayakta tutan harcın, insanlararası bir mukavelenin sonucu olmayıp topluluk içinde yaşamının bir birlikte yaşama ögesi olarak anlatılması. Böyle bir yaklaşımın zaten en eski medeniyetlerde ifade edilmiş olduğu öne sürülerek bu noktadaki öznelliğini şüphe ile karşılayanlar olabilir. Böyle bir şüphenin ilk karşılığı İbn Haldûn'un bu kolektivitenin dinamiğini tarihin derinliklerinde saklı kalan bir fevkalâde hadiseye değil de, günlük hayatın içindeki unsurların düzenine bağlaması olabilir. Toplum harcını kendi kendini yaratıp yenileyen bir rutinde şekillendirmesi, ondan sonra ancak Durkheim'da rastlayabileceğimiz bir yaklaşımdır. Zira kullandığı bedevîlik, meliklik, hadariyet gibi bize bugün egzotik

* Prof. Dr. Şerif Mardin'in "Geçmişten Geleceğe İbn Haldûn" sempozyumunda yaptığı açılış konuşması.

gelebilecek kavramlar, aslında kendi zamanının günlük hayatını çevreleyen kavramlardır. İbn Haldûn Buhtunnasr gibi kimselerin toplum kurucu efsanelerini bildiği hâlde, medeniyetin izahını büyük adamların kurucu hâlesine ihtiyaç göstermeden yapan biridir.

Bu analiz temellerini de Peygamber'in zamanından uzakta olduğumuzu ve bu fevkalâde zamanlara mahsus izahların yerine artık bir yenisinin aranması gerektiğini anlatarak geliştirmiştir. Üzerinde çok durulmayan ve durulması gereken bir nokta, topluluğun bağlamını ve çözüme süreçlerini açıklarken kullandığı toplum analiz öğelerinin zenginliğidir. Nesep, asalet, beyt, velâ, istila, tegallüp, a'taraf (lüks), devlet, küllî devletler, Kayser, Araplar, Türkler ve Fars gibi kavramları zaman ve mekâna oturtarak işlediği hatırlanmazsa üzerinde en çok durulan devrevî hareket, zenginliğinden çok Şey kaybeder.

Son olarak genelde "dışarıdan" baktığımız asabiyeti bir de "içeriden" görmez, kendisine biraz daha yaklaşmayı mümkün kılacaktır. Zira, İbn Haldûn'un teorisinde günlük hayatın öğelerinden olan asabiyet insanların ancak "kalp"lerinin birlikteliğini temin eden İslâm'ın etkisiyle kendini idrak edebilmektedir. İbn Haldûn'un izah seviyelerinin çeşitliliği, zenginliği ve kenetlenmesi konusunda bize sunduğu tablo, bence bu büyük fikir adamının sentezinin gerçekte niteliğini vermektedir. Bu konferansta eminim böyle bir zenginliğin yeni boyutları bize sunulacaktır.

İslâm Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldûn

Murteza Bedir*

Ibn Khaldun and the Concept of Traditional Knowledge in the Islamic Intellectual History

This study examines the concept of knowledge proposed by Ibn Khaldun in his *Muqaddimah* and particularly what he called the fundamental Islamic sciences. The study places Ibn Khaldun's understanding within the broader Islamic historical framework through studying the history of the classification of knowledge up to Ibn Khaldun. While evaluating these sciences, the method developed by Ibn Khaldun shall be given special emphasis, and the question of how faithful he remained to those sciences that he perceived as being concrete shall be examined in these sections. This work investigates in what way Ibn Khaldun's methods of studying the history of civilizations can contribute to the modern Islamic thought and the concept of Islamic sciences. In a more abstract way, one of the aims of this study is to explore whether Ibn Khaldun's approach can offer a perspective to modern Muslims who are studying the history of fundamental Islamic sciences.

Key words: Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, Knowledge, Classification of Sciences, Fundamental Sciences of Islam.

İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi

İslâm düşünce geleneğinde ilim kavramına ve ilimler tasnifine ilişkin değerlendirmelerde genellikle naklî/şer'î-aklî/vaz'î, dinî-aklî, Arabî-Acemî şeklinde ikili bir ilim sınıflandırması yaygın kabul görmektedir. Birincisi tefsir, hadis, fıkıh, kelâm gibi İslâmî/şer'î ilimler adı verilen disiplinleri kapsarken ikincisi ise genellikle antik felsefe mirası çerçevesinde yer alan metafizik, fizik, mantık ve matematik gibi bilimleri kapsamaktadır. Buna karşılık ilimler tarihinde Aristo'nun felsefe temelli bilim tasnifi, ilk tasnif olarak kaydedilmiştir.

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya.

Buna göre ilimler nazarı ve amelî olarak ayrılmakta ve diğer tüm ilimler bu iki ana bölüm altında incelenmektedir. Aristocu tasnife bir de üretim bilimleri ya da şiiresel bilimler şeklinde bir üçüncü bölüm daha ilave edilmektedir. Ama esas olarak Aristo'nun ikili veya üçlü tasnifi, felsefî bilginin tek gerçek bilgi olarak kabul edildiği aklî bilgi ve dolayısıyla tek bir ilim anlayışından doğan bir tasniftir.¹

Fârâbî ve İbn Sînâ. İslâm düşünce ve ilimler tarihinde Aristocu ilimler şemasını bütünüyle kabul eden ve dinî ilimleri bu tasnif içinde bir yere yerleştiren bazı eğilimler yok değildir. Örneğin İslâmî gelenekte elimizdeki en kapsamlı ilk ilimler tasnifi olan Fârâbî'nin (ö. 339/950) *İhsâü'l-ulûm ve Kitâbü't-Tenbih alâ sebîli's-saâde* adlı eserlerinde verdiği ilimler tasnifi, Aristocu şemanın İslâm kültür ve ilimlerini içerecek şekilde bir uyarlaması gibi durmaktadır. Fârâbî, Aristocu şemayı izleyerek tek bir ilim kavramından doğduğu anlaşılan tasnifinde, ilimleri en temelde nazarı ve amelî şeklinde ikiye ayırır.² İslâm toplumundaki ilim etkinliği içinde başat kabul ettiği iki ilmi, yani fıkıh ve kelâmı ilm-i medenî ile birlikte amelî ilimler içinde sayar. Kelâmın burada amelî ilimler içinde sayılmış olmasına dikkat edilmelidir. İbn Sînâ (ö. 428/1037) da selefi gibi ilimler tasnifinde felsefî gelenekteki tasnife sadıktır.³ Hatta daha ileri giderek İbn Sînâ amelî ilimleri şeriat ilimlerine denk sayar. Zira

¹ Aristo'ya göre bütün bilimler felsefenin alt branşlarıdır ve ilimler şu üç grupta toplanır:

- Nazarî (teorik): Fizik, felsefe ve teoloji (ilâhiyat),
- Amelî (pratik): Etik ve politik (ahlâk ve siyaset),
- Şiiresel (poetik) ve ürrünel: Estetik vs.

Bk. Pierre Speziali, "Classification of the Sciences", *The Dictionary of the History of Ideas, Electronic Text Center*, <http://etext.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv1-57> (1 Mayıs 2001'de girildi).

² Bu, *Kitâbü't-Tenbih alâ sebîli's-saâde*'de açıkça yapılırken (bk. Fârâbî, *Kitâbü't-Tenbih alâ sebîli's-saâde* [nşr. Ca'fer Âl-i Yâsîn, Beyrut: Dârü'l-menâhil, 1405/1985], s. 76-77), *İhsâü'l-ulûm*'da dolaylı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu ikinci eserde o, ilimleri esasında beş ana başlıkta toplar; bunlardan ilk ikisi daha sonra alet ilimleri adıyla anılacaktır. Geriye kalan üçü de Aristo'nun tasnifinde yer alanlardır. Ona göre ilimler şu beş gruptan oluşur:

- İlmü'l-lisan ve alt bölümleri,
- İlmü'l-mantık ve alt bölümleri,
- Ulûmü't-teâlim: Sayı, hendese, ilmü'l-menâzır, ilmü'n-nücüm et-ta'limî, ilmü'l-mûsiki, ilmü'l-eskâl (ağırlıklar) ve ulûmü'l-hiyel (mekanik),
- Tabiat ve ilâhiyat bilimleri ve alt bölümleri,
- Medenî ilim ve alt bölümleri, fıkıh ve kelâm.

³ İbn Sînâ'ya göre ilimler:

- Nazarî felsefe: ilm-i tabii (doğa), saf ilm-i riyazî (matematik) ve bunların içinde meşhur olan aritmetik (sayı ilmi) ve metafizik,
 - Amelî felsefe: Tedbirü'l-medine veya ilm-i siyaset, tedbirü'l-menzil ve ilm-i ahlâktır.
- Bk. İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Mantuğa Giriş*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), s. 7.

bir değerlendirmesinde o, amelî ilmin şeriat ilmi olduğunu açıkça vurgular gibidir. Şöyle diyor:

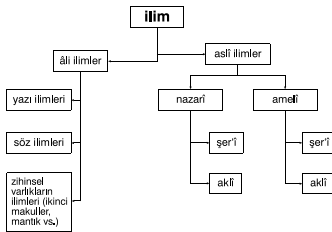
Amelî felsefe ya kullanıldıklarında insanlar arasındaki genel ortak yaşamın düzenli olması sağlanan görüşlerin -ki *tedbîrû'l-medîne* olarak bilinir- öğretilmesiyle ilgilidir; bu *ilm-i siyaset* olarak isimlendirilir. Yahut insanlar arasındaki özel ortak yaşamın düzenlenmesiyle ilişkili görüşlerdir ki, bunlar *tedbîrû'l-menzil* olarak bilinir. Ya da tek bir şahsın nefsinin arındırma hâlini düzenleyen görüşlerdir ki *ilm-i ahlâk* ismini alır. Bunların bütünüdür (cümlesinin/mücmelinin) sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesi burhan-i nazarî ile ve şeriatın tanıklığıyla olur; ayrıntısı ve ölçüsü ise ilahî şeriatla olur.⁴

Ancak İbn Sînâ'nın selefi Fârâbî gibi kelâm ilmine değinmediğini görüyoruz. Bu bir unutmaya eseri olmaktan çok onun metafiziğin kelâmı da içerdiğini düşünmesinden kaynaklanan bilinçli bir tavır gibi durmaktadır. Bu, İbn Rüşd'ün İbn Sînâ ile ilgili gözlemiyle uyusmaktadır; İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın kelâmî yöntemleri felsefede kullanmasını ve kelâmcıların problemlerini felsefeye taşımasını eleştirmektedir.⁵ Bu onun kelâmı nazarî bir ilim olarak gördüğü anlamına alınabilir ya da başka bir ifadeyle, onun nazarî felsefeyi kelâmı ikame eden, yani kelâma gerek bırakmayan bir ilim olarak gördüğü söylenebilir. Özellikle Gazzâlî ve Râzî sonrasında bu yaklaşım daha çok benimsenmektedir. Nitekim Osmanlı âlim ve düşünürü Taşköprizâde (ö. 968/1561) ilimlerin felsefî gelenekteki nazarî-amelî şeklinde tasnifini esas alacaktır ama, o bunu, aşağıda daha detaylı göreceğimiz gibi, İslâmî gelenekteki dinî ve akfî şeklindeki tasnifle birleştirerek yapmaktadır.⁶

⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ*, s. 7.

⁵ M. A. el-Cabiri, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi, 1999), s. 598-9.

⁶ Taşköprizâde'nin tasnifi şu şekildedir:



Görüldüğü gibi Taşköprizâde Fârâbî'nin tasnifini geliştirerek Fârâbî sonrası hatları belirginleşen İslâmî gelenekteki tasnifi onun içine yerleştirmiştir. Bk. Taşköprizâde Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevzûâtî'l-ulûm*, nşr. K. Kâmil Bekrî ve Abdülvehhâb Ebû'n-Nûr (Kahire: Dârü'l-kütübî'l-hadîse, 1968), I, 67-9.

İkili ilim tasnifi. İslâm ilimler tarihinde, Kindî ile başlayan ve Hârizmî ve *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'nde genel hatları ortaya çıkan ilimlerin şer'î ve felsefî yahut dinî ve aklî şeklindeki ikili tasnifi daha çok kabul görecektir ve neredeyse standart hâle gelecektir. Bu iki ilim tasnifini, (felsefî gelenekteki ile İslâm geleneğindeki ilim tasnif biçimlerini) temel özelliğini kısaca belirtmek gerekirse, ilimler felsefî gelenekte amacına ve konusuna göre tasnif edilirken (zira nazarî ilmin konusu iradî olmayan fiiller olup amacı ise salt bilgi için bilgidir; buna karşılık amelî ilimlerin konusu iradî ve ihtiyarî fiiller olup amacı ise belirli bir eyleme dönük olmasıdır, yani bilgiyi edinmekteki amacımız onu eyleme dökmektir), İslâm kültüründeki tasnif ise ilimleri, kaynağına göre bölümler (birincisinin kaynağı akıl iken diğeri ilahî kaynaklıdır; yani Peygamber vasıtasıyla Allah'tan gelen verilere dayanır). Kur'an ve sünnetin ilim kavramının bu ayrımı İslâm kültür ve medeniyeti açısından zorunlu kıldığı görülüyor. Şimdi İslâm kültüründe yaygın olan bu ikinci tasnifi esas alan düşünürlere ve tasniflerine kronolojik olarak bakalım.

Kindî ve Hârizmî. İlimlerin ikili tasnifine ilişkin bilebildiğimiz en eski tasnif ünlü Müslüman filozof Kindî (ö. 252/866) tarafından yapılmıştır. Kindî ilimleri ilahî ilimler ve insanî ilimler şeklinde ikiye ayırır (ulûm-i ilâhiyye ve ulûm-i insâniyye);⁷ daha sonra kullanılacak terimler aynı mânâyı kastetse bile bu terimlerin pek kabul görmediği anlaşılıyor. Kindî, ilahî ilimler derken vahiy menşeli ilimleri kasteder; insanî ilim ise Aristo'nun eserlerinde en güzel ifadesini bulan menşei insan olan ilimlerdir. 4./10. yüzyıl ansiklopedistlerinden Hârizmî (ö. 387/997) teknik terimler sözlüğü olarak tasarladığı *Mefâtihu'l-ulûm* adlı çalışmasında ilimleri, şeriat ilimleri ve yabancı (acem) ilimler şeklinde ayırmaktadır.⁸ Şeriat ilimleri altında fıkıh, kelâm, nahiv, kitâbet, şiir ve

⁷ Kindî, *Risâletü'l-Kindî fi kemmiyyeti kütûbi Aristoteles ve mâ yuhtâcû ileyhi fi tahsili'l-felsefe* (*Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye* içinde, nşr. M. Abdülhâdi Ebû Rîde, Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1369/1950), s. 372-3.

⁸ Hârizmî'nin ilimler tasnifi şu şekildedir:

- I. Şeriat ilimleri ve bununla bağlantılı Arap dil ilimleri
 - A. Fıkıh: Fıkıh usulü, taharet ... farıza (ferâiz) ve nevâdir
 - B. Kelâm:
 - a. İslâm kelâmcılarının ıstılahları.
 - b. İslâm'a mensup görüş ve mezhep sahipleri.
 - c. Hristiyanlar.
 - d. Yahudiler.
 - e. Diğer din ve mezhep sahipleri.
 - f. Arap putperestler.
 - g. Kelâmcıların işledikleri bazı konular.
 - C. Nahiv.
 - D. Kitâbet (bürokratik yazı sanatı).

tarihi işleyen Hârizmî'nin tasnifini ilginç kılan bir nokta, kelâm başlığı altına gayrimüslimlerin dinî inançlarına ilişkin bilgileri de yerleştirmesidir. Diğer ilginç bir nokta ise onun tarihi, şeriat ilimleri altında görmesidir. Bu başlık altında o; hadis, siyer ve İslâm tarihini işlemiştir.

İhvân-ı Safâ. Diğer bir ilimler tasnifi de Hârizmî'nin eseriyle çağdaş olduğu zannedilen *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'nde görülmektedir.⁹ İhvân-ı Safâ, ilimleri üç grupta toplar. Birinci grup ilimler, dünyevî hayatın sürdürülmesi için gereken meslek ve sanatlarla ilgilidir. Bunlara İhvân-ı Safâ, edeb veya riyaziye ilimleri adını vermektedir. Birinci grup ilimleri dışarıda bırakırsak İhvân-ı Safâ, ilimleri Hârizmî gibi şer'î ve felsefî olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Şer'î ilimlere verilen bir başka ad da vaz'î ilimlerdir.¹⁰ Esasında bütün ilimler biri veya birileri tarafından konulmuş/oluşturulmuş olmalarına rağmen, şer'î ilimlerin bu adla ayrıştırılmasının mânası bunların insan üstü bir kaynak tarafından vazedilmiş olduğuna işaret etmektir. İhvân'ın ilimler tasnifinde iki noktanın altını çizmek gerekir: Birincisi bu tasnifte kelâm yer almamaktadır. Felsefî-hakiki ilimler adı verilen üçüncü grup altında ilâhiyatın yer aldığını biliyoruz; acaba İbn Sînâ gibi onlar da altında Allah'ın sıfatları,

E. Şiir ve aruz.

F. Haberler (tarih).

II. Acem ilimleri: Yunan ve diğer milletlerden gelen ilimler.

Bk. Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, *Mefâihü'l-ülüm*, nşr. İbrâhim el-Ebyârî (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1409/1989).

⁹ İhvân-ı Safâ'ya göre ilimlerin tasnifi şöyledir:

a. Ulûmü'r-riyâziyye, ilmü'l-âdâb: Dünya hayatını düzgün kılmak ve geçim temin etmek için konulmuş ilimler. Dokuz tanedir: Okuma-yazma, lugat-nahiv, hesap-muamele, şiir-aruz, zecr-fal, sihir-büyü-kimya-mekanik, meslekler-sanatlar, alışveriş-ticaret-ziraat-nesil ve siyer-tarih.

b. Şer'î-vaz'î ilimler: Nefislerin tabbî ve ahireti talep için konulmuş ilimler; altı tanedir: İlmü't-tenzîl, te'vil, rivayetler-haberler, fıkıh-sünnetler-ahkâm, vaaz-irşad-zühhd-tasavvuf ve rüya tabiri ilmi. Sırasıyla bu ilimleri yapanların adları: Kurra (kârifler), imamlar ve peygamber vârisleri, muhaddisler, fakihler, ubbad, zühhd ve ruhban, rüya tabircileri.

c. Hakiki felsefî ilimler: Matematik, mantık, tabiat (tıp-veterinerlik de dahil), ilâhiyat. İhvân-ı Safâ'ya göre ilâhiyatın kısımları da şu şekildedir: Barinin vahdaniyeti ve sıfatlarının bilinmesi, ruhaniyetin bilinmesi, melekler ve benzeri varlıkların bilinmesi. Nefsaniyet bilgisi: Cisimlerde içkin olan nefisler ve ruhların bilinmesi. İlm-i siyaset: Nebevî, mülukî, ammî, hassî, zatî siyaset. Ve nihayet ilm-i meâd. Bu risalelerin yazar(lar)ının kelâm ilmini ilâhiyat kapsamında gördükleri açıktır.

Bk. *Resâilü İhvânî's-safâ ve hullânî'l-vefâ*, nşr. Ârif Tâmir (Beyrut: Menşûrâtü uveydât, 1415/1995), I, 259-60; ayrıca bk. Godefroid de Callatay, "The Classification of the Sciences according to *Rasâ'il İkhwan al-Safa*, *Lifelong Learning: Articles* (internet adresi: www.iis.ac.uk/SiteAssets/pdf/tasail_ikhwan.pdf; Based on a paper delivered at The Institute of Ismaili Studies on 22nd May, 2003).

¹⁰ Belki de ilimler tasnifinde vaz'î ilim tabirini ilk kullanan İhvân-ı Safâ olmalıdır. Aşağıda göreceğimiz üzere, İbn Haldûn'un tasnifinde de vaz'î ilim ifadesi kullanılmaktadır.

nübüvvet ve mead konularının yer aldığı felsefenin metafizik bölümünün kelâma gerek bırakmadığını mı düşünüyorlardı? Diğer dikkat çeken nokta şer'î ilimler altına tasavvufun (ki vaaz, irşad ve zühd ilmi olarak adlandırılmaktadır) ve rüya tabiri ilminin yerleştirilmiş olmasıdır.

İbnü'n-Nedîm. Her ne kadar bir ilim tasnifi yapmasa da, yine bir 4./10. yüzyıl yazarı olan İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995 [?]) ansiklopedik eseri *el-Fihrist*'i on bölüme (makale) ayırmış, ilk altı bölümü İslâm toplumunda ortaya çıkan ilimlere ve son dört bölümü ise felsefi ilimlerle diğer dinler ve dinî gruplara tahsis etmiştir. İbnü'n-Nedîm'in tasnifinde dikkat çeken bir nokta zahid ve sûfilerin “kelâmcılar” başlığı altında yer alması ve hadisçilerin de “Fıkıh-Hadis” başlığı altında sıralanan sekiz gruptan “Ashâbü'l-hadis” alt-başlığı altına yerleştirilmiş olmasıdır.

3./9. ve 4./10. yüzyıla ait yukarıdaki tasniflerle ilgili bir değerlendirme yapmak gerekirse, Arap-İslâm kültüründen gelen ilimlerle başka kültürlerden gelen ilimler arasında bilinçli bir ayırım yapılmaktadır. Ayrıca ilk grup ilimler, yani İslâm kültüründen gelen ilimler açısından, henüz sınırların net bir şekilde çizilmediği görülüyor. Tasavvuf ve rüya tabirinin ilim olarak sayıldığı iki tasnifin (*İhvân-ı Safâ Risâleleri* ve *el-Fihrist*'te) Şîlikle bağlantısı da dikkat çeken bir başka noktadır.

İbn Hazm. 5./11. yüzyıl ve sonrasında ilimler tasnifinde daha kesin hatların çizildiği görülmektedir. Özellikle Gazzâlî'nin ilimler tasnifinin bundan sonraki gelişmeleri derinden etkilediği bilinmektedir. Ancak bundan önce yine bir 5./11. yüzyıl âlimi olan İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) ilimler tasnifine bakalım. İbn Hazm *Merâtibü'l-ulûm* adlı risalesinde ilimleri ikiye ayırır:¹¹ Birincisi belirli bir ümmete (medeniyete) has olan ilimler ki bunlar üç tanedir: Şeriat, tarih ve dil. Diğeri ise tüm halklar için ortak ilimler olan felsefe, matematik vs.dir. Aslında şer'î ve felsefî şekilde ayrılan iki ilim grubunun başka

¹¹ İbn Hazm, ilimleri aşağıdaki gibi sınıflar:

Bütün halklar arasında ilimler yedi tanedir. İlk üç tanesi halkların kendilerine has olup başka milletlerinkine benzemez. Bunlar her halkın şeriatı (dört tane: Kur'an ilmi, hadis ilmi, fıkıh ilmi ve kelâm ilmi), tarihi (haberler: Hanedanlar, zamanlar, ülkeler, tabakat, nesep) ve dilidir (nahiv ve lugat ilmi).

Geriyeye kalan dört tanesi ise halkların ortak ilimleridir: İlm-i nücum, ilm-i aded, tıp ve felsefe. Ancak bu zikredilenler meâd (öbür dünya) ile ilgili olup mutluluğu elde etmek içindir. İlim bilinen şey olduğuna göre, ticaret ve zanaatlar da ilimdir; ancak bunların amacı salt dünyevî olup insanların yaşamak için ihtiyaç duydukları şeylerdir. Öncekiler daha üstündür. Bk. İbn Hazm, *Risâletü Merâtibi'l-ulûm* (*Resâilü İbn Hazm el-Endelûsi* içinde, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1987), II, 78-80.

türlü bir ifadesi olan İbn Hazm'ın bu sınıflamasındaki evrensel söylem özellikle dikkat çekicidir.

Gazzâlî ve sonrasında ilimler tasnifi. İslâm ilimler tarihinin kuşkusuz en etkili isimlerinden biri olan Gazzâlî (ö. 505/1111) hepsi hemen hemen aynı bakış açısını yansıtan dört ilimler tasnifi yapmıştır. *er-Risâletü'l-ledünniyye*'de¹² ilimler şer'î ve akfî şeklinde ayrıldıktan sonra, şer'î ilimler nazarî-amelî şeklindeki Aristocu anlayışı çağrıştırmcasına iki bölümde incelenir: O, ilmî/ilm-i usul adını verdiği teorik ilimler içinde tevhid, tefsir ve hadisi sayarken amelî ilimler altına fıkıh, ibadet, muamelat ve ahlâkı koymuştur. Sûfilik burada şer'î ve akfî ilimlerin birleşiminden doğan bir ilim olarak ayrı bir yere konulmuştur. *İhyâ*'da ise ilimler şer'î ve gayr-i şer'î olarak ayrılır.¹³ Daha

¹² İlimler burada kısaca şu şekilde tasnif edilmiştir:

- A. Şer'î:
 - a. Usul: Tevhid ilmi.
 - b. Fürû: İbadet, muâmelât ve ahlâk.
- B. Akfî:
 - a. Matematik ve mantık.
 - b. Tabiat ilmi.
 - c. İlahiyat.

Tasavvuf ilmi ise tekil (müfred) olan akfî ilim ve şer'î ilimlerden doğan bileşik (mürekkep) bir ilim olarak ayrı bir sınıfa yerleştirilmiştir. Bk. Gazzâlî, *er-Risâletü'l-ledünniyye* (*Mecmûatü Resâli'l-İlmâm el-Gazzâlî* içinde, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1406/1986), III, 96-101.

¹³ Farz-ı kifâye olarak öğrenilmesi gereken ilimler *İhyâ*'da iki kısımdır:

- A. Şer'î ilimler: (Hesap gibi aklın anlamadığı, tıp gibi tecrübenin kavramadığı yahut dil gibi sema ile öğrenilmeyen ve fakat peygamberlerden alınan bilgiler) Hepsi tavsiye edilmiştir. Ancak bazen şer'î ilim olup olmadığı tartışılan bazı konular olabilir; bu durumda onlar arasında da mezzum ve mahmud şeklinde ayrım yapılır.
 - a. Usul ilmi: Kitap, sünnet, icma, sahabe eserleri (çünkü sahabe vahye tanıklık etti ve bu onların farklı bir konumda oldukları kanaatine âlimleri sevketti. Eser-i sahabe sünnetin delilidir).
 - b. Fürû ilmi: İki kısımdır:
 - Fıkıh: Dünyevî maslahatlarla ilgilenir ve fakihler dünya âlimleridir;
 - Tasavvuf: Ahiret maslahatlarıyla ilgilenir.
 - c. Öncü/alet ilimler (mukaddimât): Dil ve yazı. Bunlar haddi zatında şer'î ilim olmasalar da, onlar şer'î ilimleri öğrenmek için gereklidirler.
 - d. Tamamlayıcı ilimler (mütemmimât): Kıraat, tefsir (sadece dile dayanamaz, nakle dayanmalıdır) ve fıkıh usulünün yorum ilkeleri bölümleri. Sünneti de kapsar. Hadiste ırcal, sahabe, adalet, müsned mürsel bilgisi vs.
 - e. Ek: Kelâm ve felsefeye dair: Kelâm, aslında bidat olsa da, toplum içinde çoğalan bidatleri reddetmek için farz-ı kifâye oldu. Bu bidatçileri reddetme ölçüsüyle sınırlıdır. Felsefe ise dört ilimden müteşekkil olup hesap hendeseden söz etmiştik. Mantık, kelâma dahildir, ilâhiyat da öyle. Ancak ilâhiyatın bir kısmında küfür mevcuttur. Aynen Mu'tezile'nin kelâmcıların bir mezhebi olması gibi, filozoflar da kelâmın bir alt koludur. Dördüncü de tabiat ilimleridir ki bunlardan bir kısmı dine aykındır. Kelâmcının konumu hac yolunun güvenliğini sağlayan kişinin konumuna denk gelmektedir. Haccı niyet etmesi, diğer hacılar gibi hacı olmaz. Aynı şekilde sadece bidatçilerle ilgilenir ve

sonra şer'î ilimler kitap, sünnet, icma ve sahabeden gelen rivayetlerden oluşan usul ile fıkıh ve tasavvuftan oluşan fūrū şeklinde ayrılmış ve bu ikili tasnife dil ve yazı alet ilmi olarak ilave edilmiştir. Tefsir, hadis ve fıkıh usullerinde ortaya konulan yöntem bilgileri de tamamlayıcı ilimler şeklinde şemaya eklenmiştir. Şer'î ilimler altında kelâma, şer'î olmayan ilimler altında da ilâhiyat ve mantığa yer verilmemiştir. Bu amaçla kelâm ve felsefeye dair bir ek yapılmış ve burada kelâmın ârızî bir ilim olduğuna, esasında bidat olmasına rağmen bidatçilere karşı dini savunma görevi sebebiyle farz-ı kifâye olduğuna değinilmiştir. Metafiziğin ve mantığın şemada yer almamasını Gazzâlî, onların kelâm ilmi tarafından ikame edildikleri düşüncesiyle açıklamaktadır. Gazzâlî'nin bir taraftan kelâmı ârızî bir ilim olarak niteleyip daha sonra kelâmın mantık ve metafiziğe ihtiyaç bırakmadığını söylemesi bir çelişki gibi görünse de, bu durumu onun, aşağıda İbn Haldûn'da da göreceğimiz üzere, Meşşâî geleneğin metafiziksel iddialarına karşı mücadelesi çerçevesinde anlamak mümkündür. Ayrıca, *İhyâ'*'da Gazzâlî'nin amacı ilimlere ruh vererek onları canlandıracağına inandığı sūfi bakış açısını açıklamak olduğu için, kelâmı ve fikhî dünyevî ilimler olarak tanımlar ve ahiret ilmi adını verdiği sūfilik bilgisi olmadan ne kelâmcının ne de fakihin din âlimi sayılamayacağını altını çizer.

Gazzâlî'nin bir başka ilimler tasnifi ise en son yazdığı eserlerden biri olan *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*'de yer almaktadır. Burada aslında iki tasnif vardır.¹⁴

münazara ve müdafaa ile uğraşırsa din âlimi olmaz. Keşf ilmiyle elde edilen tevhid vs. kelâm ilmiyle gerçekleşmez.

B. Gayr-i şer'î ilimler: (yukarıdakinin tersini alacak olursak: akıl, deneyim ve sema yoluyla elde edilen bilgiler) bunlar da üç kısımdır:

a. Tavsiye edilenler (mahmûd): Dünya maslahatları için gerekli olanlar, tıp, matematik gibi. Bunlar da iki kısımdır:

i. Farz-ı kifâye olanlar: İnsan hayatını sürdürmek için gerekli olan tıp, hesap gibi; sanatlar ve meslekler de böyledir.

ii. Faziletli olanlar: Tıpta, matematikte ve diğer toplum için gerekli alanlarda derinleşmek (araştırma).

b. Yerilenler (mezzum) : Sihir, tılsım vs.

c. Mubah olanlar: Boş ve malayani olmayan şiiir, tarih ve benzeri.

Bk. Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-din* (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1358/1939), I, 27-9.

¹⁴ Gazzâlî *el-Müstasfâ*'da birinci tasnifi şu şekilde yapar:

İlimler üç çeşittir:

a. Salt akli: Şeriatın teşvik etmediği, mendup saymadığı matematik, geometri, yıldızlar ve benzeri ilimler. Bunlar güvenilmeyecek yalancı zanlarla faydası olmayan doğru ilimler (ulûm-i sadıka) arasında bir yerde dururlar. Faydadan kastımız dünyevî menfaatler yahut övünülecek nimetler değildir, bunlar fânidir. Kastettiğimiz fayda ahiret yurdundaki sevaptır.

b. Salt nakli: Hadisler, tefsirler ki bunlarda konuşmak kolaydır; çünkü bunlarda bağımsız söz söyleme konusunda küçük-büyük herkes eşittir. Çünkü hıfz kuvveti bunların naklinde yeterlidir. Burada akla yer yoktur.

Birincisi ilimleri sırf aklî, sırf naklî ve hem aklî hem de naklî şeklinde üç ana başlıkta toplar. Sırf naklî olan ilim altında hadis ve tefsiri sayar ve bunları öğrenmenin kolay olduğunu vurgular. Aklî-naklî ilimler ise ona göre ilimlerin en üstünüdür; çünkü burada akıl ve nakil bütünleşmiştir. Bunlar kelâm, fıkıh ve fıkıh usulüdür. Gazzâlî bu tasnifi fıkıh usulüne ilişkin kitabının girişinde yapmış olsa da (dolayısıyla belirli bir meslekî önyargı akla getirirse de) bu kitap onun düşüncesinin son evresinde, yani olgunluk döneminde yazılmıştır. Bundan hareketle Gazzâlî'nin akıl ve nakli buluşturan bir bakış açısını nihâî olarak tebci ve tazim ettiği anlaşılıyor. Çünkü aklî ilimler derken felsefî gelenekteki tıptan mantığa bilinen ilimleri kastettiğini biliyoruz. Aynı kitabın yine girişinde Gazzâlî bir başka tasnif daha yapar. Buna göre ilimler “ulûm-i akliyye ve ulûm-i dîniyye” diye ikiye ayrılır. Aynı kitapta yapılan bu iki tasnif çelişkili olmaktan çok, birincisi ortaya çıkan bilginin karakterine işaret etmek amacını güderken, ikincisi iki farklı ilim geleneğinden gelen farklı mahiyetteki ilimlere dikkat çekmektedir. Görüldüğü gibi nihâî kertede Gazzâlî'nin ikinci tasnifi yukarıdaki ikili tasnif geleneğini sürdürmektedir.

Gazzâlî'nin ikili ve üçlü ilimler tasnifinde dikkat çeken bir özellik, onun felsefî gelenekle İslâmî gelenek arasında bir ortak nokta bulma arayışı içinde olduğudur. Gazzâlî'nin, ilimler tasnifinde daha sonra evrensel kabule mazhar olacak olan “aklî” ve “naklî” ilim terimlerini ilk kullanan kişi olduğu anlaşılıyor. Ayrıca “dinî” ve “aklî” ilim terimlerine de daha önce rastlamıyoruz. Gazzâlî'nin üçlü ilim tasnifinin bilginin elde edilmiş yöntemi temelinde bir ayırım olduğu söylenebilir. Eğer öyleyse ona göre, hem aklî hem de naklî ilim adını verdiği kelâm-usul-fıkıh ilimlerinde, aklın, bilginin nihâî temellerinden biri olduğu ileri sürülebilir. Ancak onun diğer tasnifi bu ihtimali ortadan kaldırmaktadır. Gazzâlî'nin ikili tasnifi esas aldığını gösteren bir husus, onun bu tasnifi hem dört tasnifinden üçünde tekrar etmiş olması hem de *el-Müstasfâ*'da

c. İlimlerin en şerefliisi akılla sem'i birleştirenlerdir. Re'y ile şeriatı birlikte kullananlardır. Fıkıh ve fıkıh usulü bu türdendir. Bu, şeriat ve aklın saf kaynağından doğru yolu almaktır. Bu, şeriatı kabul etmeyen salt aklın bir tasarrufu değildir. Yahut bu, aklın desteklemediği ve onaylamadığı salt bir taklide de dayanmaz.

Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl* (nşr. Hamza b. Zühre Hâfız, Cidde: Şeriketu'l-Medîneti'l-münevver li't-tubâa ve'n-neşr, 1413), I, 3-4.

İkinci tasnifi ise şu şekildedir:

İlimler:

a. Ulûm-i akliyye: Tıp, hesap, hendese gibi.

b. Ulûm-i dîniyye: Kelâm, fıkıh, usul-i fıkıh, hadis ilmi, tefsir ilmi ve ilm-i bâtın (kalbin ilmi ve kötü huylardan kalbi temizleme) gibi.

Aklî ve dinî ilimlerin her biri de küllî ve cüz'î olur. Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 12.

bu tasnifi en azından dinî ilimler arasındaki ilişkiyi göstermek açısından kapsamlı ve ayrıntılı olarak işlemiş olmasıdır. Ona göre akli ve dinî ilimler de kendi içinde küllî ve cüz'î şeklinde ikiye ayrılır. Bu, Aristocu nazarî-amelî ayrımına benzese de, aslında ondan ayrılmaktadır. Çünkü nazarî ve amelî ayrımının temelinde konu ve amaç farklılığı esas alınmıştır. Burada ise bir bütün ve parçaları dikkate alınmaktadır. Nazarî ilimler altında sayılan metafizik, fizik, mantık ve matematikten Gazzâlî'ye göre sadece metafizik küllîdir. Gazzâlî küllî-cüz'î ayrımını dinî ilimler bağlamında ayrıntılı olarak açıkladığı için ifadelerini aynen aktarmak daha açıklayıcı olacaktır:

...Akli ve dinî ilimlerin her biri de küllî ve cüz'î olur. Dinî ilimlerin küllîsi kelâmdır. Fıkıh, usul, hadis, tefsir gibi diğer ilimler cüz'îdir. Müfessir Kur'an'ın anlamına, muhaddis hadislerin tespit yoluna, fakih ef'âl-i mükellefinin hükümlerine ve fıkıh usulü şer'î delillere özel olarak bakmaktan başka bir şey yapmaz. Mütakellim ise eşyanın en geneline, yani mevcud-a bakar. Mevcudu kadîm ve hâdise ayırır, sonra hâdise cevher ve araza ayırır; sonra arazi ilim, irade, kudret, söz söyleme, işitme, görme gibi hayat-şart olan ve renk, hava, tat gibi hayatı gerektirmeyen kısımlarına ayırır. Cevheri de hayvan, bitki ve cansız varlıklara ayırır. Bunlar arasındaki farkın nevilere veya arazlarla ortaya çıktığını belirtir. Sonra, kadîme bakar ve onun çokluk sahibi olmadığını, hâdisler gibi bölünmediğini fark eder. Tek olması gerektiği sonucuna varır. Kendisine özgü zorunlu vasıflarla hâdislerden ayrılması gerektiğini, onun için muhal (imkânsız) olan özellikler olduğunu ve yine onda imkân dahilinde olan, yani zorunlu ve muhal olmayan durumlar olduğunu tespit eder. Böylece onun (kadîmin) açısından caiz, vacip ve muhalı ayırır. Sonra onun açısından fiil esasen caiz olduğunu ve âlemin de onun caiz fiilinden olduğunu, caiz olduğu için muhdise (var kılan) ihtiyaç duyduğunu ve peygamber göndermenin onun caiz fiillerinden olduğunu ve onun buna muktedir olduğunu ve peygamberin doğruluğunu mucizelerle bildirebileceğini ve bu caizin vaki olduğunu görür.

Bu noktada mütakellimin sözü sona erer ve aklın tasarrufu burada biter. Hatta akıl peygamberin doğruluğunu gösterdikten sonra kendisini azleder ve peygamberden gelen Allah ve ahiret ile ilgili aklın tek başına bilemeyeceği bilgileri kabul ve itiraf eder. Onların imkânsız olduğuna da hükmetmez. Şeriat akla muhalif gelmez, ama aklın kendi başına idrak edemeyeceği şeyleri getirebilir. Çünkü akıl taatların ahiretteki saadete sebep olmasını yahut günahların cezaya neden olduğunu tek başına idrak edemeyebilir. Ama bunların imkânsız olduğunu da söylemez. Mucizenin doğruluğuna işaret ettiği kişinin doğruluğuna inanmanın gerekliliğine akıl hükmeder. Peygamber bir şeyi haber verdiğinde onun doğru olduğunu bu şekilde kabul ve itiraf eder. İşte bunlar ilm-i kelâmın işlediği konulardır. Böylece onun eşyanın en geneline baktığını gördün ve anladın, ki bu mevcuttur. Bundan sonra yavaş yavaş belirttiğimiz ayrıntılara doğru iner ve Kitap, sünnet ve Resûl'ün doğruluğu gibi diğer dinî ilimlerin ilk ilkelerini (mebâdî) ispat eder.

Bundan sonra müfessir mütakellimin genel olarak baktığı şeylerden birini alır ki bu Kitap'tır; onun tefsirine bakar. Muhaddis sünneti alır; onun ispat yollarına bakar. Fakih mükellefin fiilini alır ve onun hitab-ı şer'î ile vücûb,

hazır ve ibaha açısından ilişkisine bakar. Usulcü de mütekellimin doğruluğunu ispat ettiği Peygamber'in sözünü alır ve onun ahkama delalet şekline, yani lafzıyla, mefhumuyla ve makul ve müstenbat mânasıyla delaletine bakar. Usulcü, Peygamber'in sözü ve fiilini aşamaz. Kitap'ı da onun sözünden işitmiştir. İcma da onun kavliyle sabittir... Demek ki mütekellim dinî ilimlerin mebadisinin tamamını ispat işini yüklenen kişidir. Bu ilimler bu açıdan kelâma nispetle cüz'îdirler. Kelâm hiyerarşi bakımından en yüksekteki ilimdir. Ondan bu cüz'îlere inilir.¹⁵

Gazzâlî'nin bu metinde kelâma yüklediği rol, felsefenin metafiziğe yüklediği roldür. Ancak bu benzerlik kelâmın metafiziği ikame etmesi anlamına gelir mi? İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ, felsefenin ilâhiyat bölümünün kelâmı gereksiz kıldığını düşündüklerinden olsa gerek, kelâma ilimler tasniflerinde yer vermemişlerdi. Gazzâlî de felsefî ilimlerden metafiziğe karşı olduğuna göre, acaba tersinden onlara katılarak kelâmın felsefe-i ûlâ olan metafiziğe gerek bırakmadığını mı düşünmektedir? Doğrusu kelâmın mevzusunu mutlak varlık olarak tanımlaması (metafiziğin konusu budur çünkü) bunu çağrıştırmaktadır. Dahası *İhyâ*'daki ilimler tasnifine eklediği notta onun, ilâhiyat (metafizik) ve mantığın kelâmın içinde yer aldığı kanaatini serdettiğini görmüştük. Nitekim onu izleyen Râzî, Âmidî, İcî, Teftâzânî ve Seyyid Şerîf gibi esasında kelâmcı olan düşünürler Gazzâlî'de potansiyel olarak bulunan bu fikri fiiliyata geçireceklerdir. Her ne kadar Gazzâlî dinî ve aklî ilimler şeklinde ayırım yapsa da, kelâma metafizik rolünü uygun görmesi bu gelişmeyi kaçınılmaz kılmış gibidir.

Bir diğer dikkat çekici nokta ise, Gazzâlî'nin tasavvuf ilminin ilimler şemasındaki yerine ilişkin düşünceleridir. *İhyâ* ona göre bir tasavvuf eseri olduğu için burada tasavvuf şer'î ilimler içinde yegâne ahirete dönük ilim olarak özel bir yere sahiptir. Kelâm ve fıkıh dünyevî ilimler içindedir. Hatta fıkıhın namazla ve İslâm'ın şartı olan şehadetle ilgilenmesi bile dünyevî bir amaç açısından değildir. Kalbin (ahlâkî/uhrevî değerlendirilmenin) fıkıhta yeri yoktur. Gazzâlî'nin yaptığı bu üç ilimler tasnifinin paradokslar içerdiği ya da en azından belirli bir tekâmül seyri izlediği söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında son tasnifin İslâmî gelenekte kendisinden önce yapılan ve sonrasında da evrensel kabul gören en son tasnif olduğu anlaşılıyor.

İbn Rüşd. Başlangıçta bir Gazzâlî öğrencisi olan, ama zamanla onun fikirlerini amansız bir şekilde eleştiren İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'sını özetlediği *ez-Zarûrî fî usûli'l-fıkh* adlı eserinin girişinde ilim-

¹⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 12-6.

leri nazarî ve amelî ve bir de bilginin üretimini kontrol eden yöntem bilgisi (ki kendisi buna kanun ve denetleyici ilim adını veriyor) şeklinde üçe ayırır.¹⁶ Amelî ilimleri de küllî ve cüz'î kısımlarına ayırır ki, bu Gazzâlî'nin dinî ve aklî ilimleri küllî-cüz'î şeklinde ayırımına benzemektedir. İlimlerin nazarî ve amelî şeklinde ayrılması Aristo'nun eserlerine yazdığı şerh ve haşiyelerde daha belirgin hâle gelmektedir. Buraya kadar İbn Rüşd'ün Aristocu geleneği takip ettiği izlenimi doğmaktadır. Aynı zamanda İslâmî ilimlerde uzman olan Kadı İbn Rüşd, İslâmî gelenekteki dinî/şer'î/naklî/vaz'î adı verilen ilimleri, ilimler tasnifinde nereye koyduğunu açıkça beyan eden bir ilim tasnifi yapmamış olsa da, *Faslû'l-makâl*'de fıkıh ve tasavvufu amelî ilimler içinde sayar.¹⁷ Buna rağmen *Faslû'l-makâl* de dahil eserlerine daha yakından bakıldığında, İbn Rüşd'ün ikili ilim tasnifini benimsemekle kalmayıp daha ileri götürerek bunların arasına kalın bir çizgi çektiği, yani felsefî ilimlerle dinî ilimler alanının birbirine karışmaması için önlemler almaya çalıştığı, kısaca kendi adıyla ilişkilendirilecek "çifte hakikat" şeklindeki meşhur yaklaşımın bir sonucu olarak iki ilim geleneğinin otonom varlığını savunduğu düşünülebilir. Bu yaklaşımın özünde bu iki bilgi alanının birbirine karıştırılmaması prensibi yatmaktadır. Ancak İbn Rüşd'ün kendisinin bu ilkeye sadık kalıp kalmadığı tartışılabilir. Çünkü, Gazzâlî'nin kelâmı felsefeyi ikame edecek şekilde konumlandırmasına bir tepki olarak İbn Rüşd'ün de felsefî argümanları kelâmı eleştirmede kullandığı görülmektedir. İbn Rüşd için de kelâmın konumu muğlaktır.

Kelâm ve İlimler Tasnifindeki Yeri. Öyle anlaşılıyor ki kelâm, İslâmî gelenekteki dinî-aklî ilimler şeklinde belirginleşen ikili ilim tasnifinde konumu en fazla tartışılan ilimdir. Bir taraf kelâmın teorik-beşerî yönünü dikkate alarak ve konularını göz önünde bulundurarak evrensel yahut insanlığın or-

¹⁶ İbn Rüşd bilgileri şu şekilde sınıflıyor:

- Nefiste salt itikat oluşturma gayesi taşıyan bilgiler: Âlemin hâdisliğini, bölünmeyen cüzün varlığını bilmek gibi.
- Gayesi amel olan bilgiler: Bunlar da amelden uzaklığı ile küllî ve cüz'î olur. Cüz'îler salât, zekâtın ahkâmını bilmek gibi. Küllî ise bu ahkâmın dayandığı usulleri bilmektir. Kitap, sünnet, icma gibi. Yahut ahkâmı ahkâm olması açısından bilmek gibi.
- Zihni yukarıdaki iki bilgide doğruya yönelten hâlleri ve kanunları bilmektir. Deliller, kısımları, delillerin hangi hâlde geçerli, hangi hâlde geçersiz olduğu, şahitten gaibe hangi yerlerde gidilir, hangisinde gidilmez? Buna kanun ve denetleyici diyeceğiz. Bir pusulanın ve cetvelin duyuşal şeylerde yanlış düşmeyi engellemesi gibi, bu ilimler de bilgilerde yanlış düşmeyi önler. Bk. İbn Rüşd, *ez-Zarûri fî usûli'l-fıkh ev Muhtasarü'l-Müstasfâ* (nşr. Cemâleddin el-Alevî, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), s. 72.

¹⁷ İbn Rüşd, *Faslû'l-makâl*, nşr. M. Âbid el-Câbirî (Beyrut: Merkezü dirâsâti'l-vahtedi'l-Arabîyye, 1997), s. 115; ayrıca bk. Hüseyin Sanoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi* (İstanbul: Klasik, 2003), s. 31.

tak malı kabul edilen felsefî-aklî ilimler içinde ve daha özelde ilâhiyat başlığı altında görürken, diğer taraf onun İslâm akidesiyle bağlantısı ve bu akideyi temellendirme ve savunma gayesi gütmesi sebebiyle İslâm ümmetine mahsus dinî ilimler içinde görmektedir. Aynı belirsizliğin İbnü'l-Arabî sonrası tasavvuf ilmi için de söz konusu olduğunu biliyoruz. Gazzâlî ve öncesi, ilimler tasnifinde genellikle dinî ilimler içinde yer verilen tasavvuf, ilk nüvelerini Gazzâlî'nin *er-Risâletü'l-ledünniyye*'sinde gördüğümüz yeni bir konuma doğru evrilmektedir. Gazzâlî *el-Müstasfâ*'da ilm-i bâtın adıyla tasavvufu dinî-şer'î ilimler içinde saysa da, *er-Risâletü'l-ledünniyye*'de o, tasavvufu müfred (tekil) saydığı aklî ve dinî ilimlerden doğan ve mürekkep (aklî ve dinînin bileşimi?) bir başka ilim kategorisine yerleştirir. Gazzâlî-Râzî sonrası felsefe ile kelâmın yakınlaşması, İbnü'l-Arabî-Konevî sonrasında ise felsefe ile tasavvuf ilişkilerinin artması sonucunda dinî-aklî ilimler sınıflaması içinde kelâm ile tasavvufun konumu daha da karmaşık bir hâl alacaktır. Denilebilir ki Gazzâlî ile başlayan dinî-aklî ilim ayrımını aşma ve tek bir bilgi çatısı kurma girişimlerinin bir neticesi olarak kelâm-tasavvuf, klasik felsefî bilgi hiyerarşisindeki metafiziğin konumuna yükseltilmiştir. Kuşkusuz Gazzâlî ikili ilim tasnifine, yani aklî ve naklî ilim ayrımına sadık kalmıştı; ama onun felsefenin en üst ilmi olan metafiziği kelâmı ve tasavvufu ikame çabaları kelâm ve tasavvuf alanında sonradan ortaya çıkacak gelişmelerin ana nedeni gibi durmaktadır. Örneğin *İhyâ*'da kelâmı aklî ilim olarak gördüğü izlenimi veren ifadeler mevcuttur. *el-Müstasfâ*'da kelâmı tekrar naklî ilimler içinde saysa bile, aynı eserdeki diğer tasnifte aklî-naklî bilgilerin bileşimi bir üçüncü ilim kategorisi oluşturmak istemiştir. Bu arka plan çerçevesinde İbn Haldûn'un ilimler tasnifine geçebiliriz. Gazzâlî'nin üzerinde uzun uzun durmamızın nedeni İbn Haldûn'un yaklaşımının ve özellikle eleştirilerinin Gazzâlî'den çok etkilenmiş olmasıdır.

İbn Haldûn ve İlimler Tasnifi

İbn Haldûn *Mukaddime*'nin en uzun bölümü (neredeyse *Mukaddime*'nin üçte biri)¹⁸ olan "Altıncı Kitap"ını ilimlere ayırmıştır. İlim tasnifine geçmeden önce İbn Haldûn bu bölümün "Giriş"inde insanlar için bilginin ve ilimlerin gelişiminde doğallığı vurgular ve umran teorisi çerçevesinde ilimlerin gelişmesi için gerekli şartlara işaret eder. Biz bu konuya daha sonra döneceğimiz için burada önce ilimler tasnifini ele almak istiyoruz. Hatırlamamız gereken ilk

¹⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, nşr. Derviş el-Cüveydî (Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 1425/2005). *Kitâbü'l-lber ve divâni'l-mübtedei ve'l-haber ...* adlı tarihe dair eserinin "Birinci Kitap"ı olarak tasarladığı ve *Mukaddime* diye meşhur olan eserin "Altıncı Bab"ı (s. 401 ve sonrası).

nokta, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de esas olarak tasvirî, yani olanı olduğu gibi betimleyici bir bakış açısına sahip oluşudur. Bu yüzden ilimleri sınıfladığı yerde konu başlığı şu şekildedir: "Bu Çağda Umrandaki Mevcut İlimlerin Çeşitleri".¹⁹ Ancak onun yeri geldiğinde normatif bakış açısını da çok iyi kullandığı ve değer yargısı taşıyan hüküm ve eleştirilerde bulunduğu da görülmektedir. Özellikle ilimler kitabında değerlendirici ve tasvirî söylem dengeli bir biçimde yer almaktadır. Kendisinin aynı zamanda bir din âlimi, kadı, kelâmcı ve hatta herhangi bir tarikata mensup olduğuna dair bir bilgi vermese de, sûfî olduğunu unutmamak gerekir. Dolayısıyla ilimler hakkında konuşurken bir yandan sosyolojik bir gözlemci, diğer yandan da bir eleştirmen, hatta ilmin üretimine katılan bir âlim olarak hareket eder.

İlimler tasnifi. İbn Haldûn'un ilimler tasnifi, geleneksel ikili ilim tasnifi gibi iki türlüdür: Birincisi hikemî-felsefî ilimlerdir.²⁰ İnsanın düşünme yetisinden çıkan ve insanlığın doğal olarak sahip olduğu ortak bilimlerdir. İkincisi ise naklî-vaz'î ilimler olup din sahibinin vazettiği ve insanların aktarım yoluyla elde ettiği ilimlerdir. Vaz'î ilim ifadesini daha önce İhvân-ı Safâ'nın kullandığını görmüştük. İbn Haldûn'a göre, bunlar İslâm ümmetine has ilimlerdir. Gerçi İbn Haldûn (İbn Hazm gibi) her milletin kendisine ait bu tür ilimleri olduğundan söz eder ama, İslâm ümmetinin iki açıdan bu ilimlerde ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğunu belirtmekten de geri durmaz. Bu ilimler kendi zamanında İslâm ümmetinde, başka milletlerde olmadığı kadar çok gelişmiştir. Öte yandan İslâm diğer dinleri neshettiğine göre, başka ümmetlerin bu türden bilgileri onları ilgilendirmemektedir.²¹ Hermenötik, eleştirel teori gibi Hıristiyan gelenek içinde doğmuş yaklaşımlara karşı tavırları göz önüne alındığında, bazı modern Müslümanların bu konuda İbn Haldûn'dan farklı bir anlayışta olduklarını belirtmeye gerek yoktur.

Asıl-fer' ayrımı. İbn Haldûn, vaz'î-naklî ilmi bu şekilde tanımladıktan sonra, bu ilimlerde insandaki düşünme yetisinin rolüne işaret eder. Ona göre naklî ilmin "asl"ı Peygamber vasıtasıyla Allah'tan gelmektedir. İnsanın bu asıl karşısındaki konumu ise fer'î asla ilhak etme/katma yöntemi olan kıyasla sınırlıdır.²² Burada kullanılan asıl ve fer', fıkıh usulündeki kıyas yönteminin dört unsurundan ikisi olarak zikredilen asıl ve fer'dir. Yani asıl, Kur'an ve sünnette geçen konular,

¹⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 406.

²⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 406.

²¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 406-407.

²² İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 406.

fer' ise değişen şartlarda karşımıza çıkan yeni olaylardır (İbn Haldûn'un zaman zaman asl kelimesini genel ilkeler anlamında kullandığını da görüyoruz). Din, salt vaz' ile olabilecek tüm olayları kapsayamayacağına göre, değişen hayatın getirdiği yeni sorunların dinî çözüm çerçevesi içine getirilmesi şarttır ve fıkıh usulü de bunun kıyas yöntemiyle olacağını belirtmiştir. Yalnız İbn Haldûn'un fıkıh usulünün bu yöntemini sadece fıkıh için değil naklî/vaz'î ilim adı altına giren tüm ilimler için geçerli kabul ettiği anlaşılıyor. Çünkü o *Mukaddime*'de, vaz'î/naklî ilim adı altında Kur'an ilimleri (tefsir ve kıraat), hadis ilimleri, fıkıh (feraiz dahil), fıkıh usulü (cedel ve hilaf dahil), kelâm (bilgi nazariyesi, müteşabih konusu dahil), tasavvuf (rüya tabiri dahil) ilimleri şeklinde altı ana ilim grubundan söz eder. Tefsir ve kıraati ayrı iki ilim, feraizi fıkıhtan ayrı bir ilim, cedeli ve hilaf ilmini fıkıh usulüyle bağlantılı; ama ayrı iki ilim ve nihayet rüya tabirini de tasavvuftan ayrı bir ilim olarak sayar. Buna göre toplam on bir ilim sayılmaktadır. İbn Haldûn'un kelâm ve tasavvufun vaz'î/naklî ilimler içinde olduğunda bir tereddüdü yoktur. Dikkat çeken bir nokta, rüya tabirinin de bir ilim olarak ilimler şemasına dahil edilmiş olmasıdır. Aslında rüya İbn Haldûn'un bilgi yollarını tanımlarken üzerinde özellikle durduğu ve uzun uzun tahliller yaptığı bir konudur. Buna ileride döneceğiz.

Burada kıyas yönteminin İbn Haldûn için ifade ettiği anlam üzerinde biraz daha durmamız gerekiyor. Hem fıkıh hem de diğer dinî ilimler alanında kıyasın bugün pek de rağbet görmeyen bir yöntem olduğunu hatırlarsak, İbn Haldûn'un kendi dönemi için yaptığı bu gözlemin (ki bu öncelikle tasvirî bir gözlem olmakla beraber kendisinin de katıldığı bir düşüncedir) üzerinde daha fazla düşünmek gerekir. Kıyası vurgulamak İbn Haldûn'un zihnindeki felsefi ilimlerle vaz'î ilimler arasındaki yöntem farklılaşmasını anlamak açısından çok önemlidir.

İnsanın iki yönü ve bilginin ikili karakteri. İbn Haldûn, felsefi ilimlerle vaz'î ilimlerin yöntemini çeşitli yerlerde tartışmaktadır. İnsanın diğer varlıklardan farklılaştığı düşünme yetisinin ilimlere dönüşmesindeki doğal süreci anlattığı bağlam bunlardan biridir. İnsan kendisine verilen bu düşünme yeteneği sayesinde iki şeyi başarmaktadır:

Dünyevî hayatını işbirliği, dayanışma ve bir arada yaşama yoluyla kurmak.

Uhrevî hayata hazırlık için peygamberlerin mesajını kavramak.²³

²³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 401.

İbn Haldûn'un düşünme yetisinin gerçekleştirme hedeflediği amaçları en genelde iki olarak vâzetmesinin anlamı açıktır: İkili ilim tasnifindeki felsefi ilimler birinci amacı, vaz'î ilimler ise ikinci amacı gerçekleştirmek üzere umranda ortaya çıkmıştır. İbn Haldûn ilimleri tasnif ederken belirgin bir biçimde sosyal hayatta karşılığı olan iki olguyu göz önünde bulundurmaktadır: Dünyayı düzenlemek ve peygamberlerin mesajını anlamak. Birincisinde insan, bilgilerin en temelde kurucusu rolüne sahipken, ikincisinde insanın rolü kavrama faaliyetiyle sınırlıdır. Kıyası vurgularken İbn Haldûn bu kavrama rolüne işaret etmektedir.

İbn Haldûn'un bu iki ilim grubu arasındaki yöntem farkına işaret ettiği bir başka bağlam ise insanın sahip olduğu bilgileri açıkladığı ve sınıflandırdığı bölümlerdir.²⁴ Aslında bu konu felsefe, kelâm, tasavvuf arasındaki ilişkiye dair düşünceleriyle de yakından ilişkili olduğu için ikisini bir arada değerlendirmek gerekir. İnsanın bilgi kaynakları İbn Haldûn'a göre üç âlemden gelmektedir. His/duyu âlemi, düşünce âlemi ve ruhanî âlem. Birincisinde insan, hayvanlarla eşittir; ikincisinde insan hayvandan farklılaşmaktadır; bunun nedeni insanın nefis denilen maddî varlığından ayrı bir varlığının olmasıdır. Akıl ve düşünme insanın nefsi varlığından gelmektedir. İnsanın bu iki âlemlerle ilişkisi sonucunda onda üç akıl oluşmaktadır. Temyizî, tecrübî ve nazarıf akıl. İnsan kendi başına yaşarken kendisinde gelişen temyizî akıl, sosyal yaşamıyla tecrübî akılla güçlenir; artık sadece kendi bilgilerine ve deneyimlerine değil, diğer insanların ve geçmişten gelen deneyimlere de sahiptir. Nazarıf akıl ise insanın temyizî ve tecrübî aklının yetkinleşmesi, his âlemindeki sebep-sonuç ilişkilerini takip etmesi yoluyla gelişir ve olgunlaşır. Nihayet ruhanî âlem ise insanın kendi başına idrak edemeyeceği melekler ve ruhanî varlıklar âlemidir. İnsan buraya peygamberler vasıtasıyla girebilmekte ve bir de ruhanî âlemden kendisine gelen nefis, bu âleme kısmen nüfuz edebilmektedir. Aslında nefis, ruhanî âlemden olsa da, insanın cismanî varlığına hap-solduğu için ruhanî âleme nüfuz etme imkânına sahip değildir. Ancak rüya örneğinde gördüğümüz gibi, nefis maddî varlığını uyuttuktan/tam mânasıyla tatil ettikten sonra, ruhanî âlemden dolaşmaktadır.²⁵ İbn Haldûn için rüya, ruhanî âlemin varlığını somut olarak gösterebilen tek insanî yöndür.

²⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 438-42.

²⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 440, 447-9.

İbn Haldûn insanın düşünme yetisiyle bilebileceği şeylerin sınırlarına işaret eder. *Mukaddime*'de bu konu her gündeme geldiği yerde onun özel bir gayretle konuyu tekrar tekrar vurgulama ihtiyacı hissettiğini görürüz. Öncelikle Haldûnî yöntemin yukarıda bahsedilen normatif ve diskriptif ya da idealist ve ampirik bakış açısını bir arada kullandığını hatırlamakta yarar var. Umrandaki (medenî hayatta) mevcut ilimleri sayarken İbn Haldûn sadece kendisine göre ilim olan şeyleri saymaz, aksine toplum içinde ilim olarak kabul edilen tüm ilimleri dikkate alır. Ona göre her ne kadar kısmen birtakım yalan ve boş hayallere, kısmen de gerçekliğe dayansa da sihir, hurufilik, kimya (simya), rüya tabiri, metafizik ve benzeri konular ilimler tasnifinde dikkate alınmalıdır. O, bunları sadece dikkate almakla kalmaz, bunlarla ilgili ayrıntılı açıklamalarda da bulunur.²⁶

Akıl sınırları. Nazarî akıl söz konusu olduğunda, İbn Haldûn bir noktayı ısrarla vurgular. İnsan sebep-sonuç ilişkilerini ilk sebebe kadar izleyebilir mi? Ona göre sebepler geriye doğru gittikçe kat kat olur, karmaşıklaşır ve belirli bir noktadan sonra tamamen insanın kavrama alanı dışına çıkar.²⁷ Burada o, antik Yunan felsefesinin metafizik, ilâhiyat veya ilk felsefe adını verdiği bilgi sistemine karşı radikal bir tutum geliştirmek gayretindedir. Konumuz felsefî ilimler olmasa da, kelâm ve tasavvufu ilgilendirdiği için bunun üzerinde biraz durmak gerekiyor. Zaten İbn Haldûn bu konuyla ilgili en geniş değerlendirmelerini kelâm ve tasavvuf konuları çerçevesinde sunmuştur. Felsefenin burhan yöntemini nazarî aklın övgüye değer bir üretimi olarak görse de, İbn Haldûn aynı filozofların bu yöntemi insan düşüncesinin ulaşamayacağı bir alana uygulamalarını ve varlığın ortaya çıkışını bütünüyle açıklayabilecekleri gibi bir iddiaya kalkışmalarını eleştirmektedir. Kastettiği metafiziğin konusu olan mutlak varlık; akıllar, felekler, sudûr nazariyesi gibi meselelerdir. Ona göre insanın idrak gücünün sınırları iyi tayin edilemediği için bu alanda spekülasyonlar yapılmıştır. Bunlar filozofların zannettiği gibi burhanî yöntemle elde edilen kesin bilgiler olmayıp zandan ibarettirler. “Çünkü nazarî burhanın bir şartı önermelerinin (kaziyye) “evvelî-zatî” olmasıdır. Bu ruhanî varlıkların mahiyetleri ise meçhuldür. Buna burhanla ulaşmanın yolu yoktur.”²⁸ Eğer metafizik İslâm toplumunda salt bir felsefî faaliyet ve ilgi alanı olarak kalsaydı, belki de İbn Haldûn metafizikle bu kadar uğraşmak zorunda kalmayabilirdi. Tersine onun döneminde felsefenin metafiziksel iddiaları İslâm

²⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 482 ve sonrası.

²⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 429-32.

²⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 440.

toplumunda etkili olan iki ilim dalında çok fazla ciddiye alınmaktaydı: Kelâm ve tasavvuf.

Kelâm. Daha önce işaret edildiği gibi Gazzâlî burhanî yönleme dayalı metafiziğe karşı çıkmış, ama kelâmî ilk felsefe gibi ilimler piramidinin tepesine yerleştirmiş ve onun konusunu ilk felsefenin konusu olan “mevcut” yani “en genelde varlık” olarak tanımlamıştı. Ancak konu açısından yapılan bu köklü değişim, bir süre sonra mesaili etkileyecek ve daha sonra da metafiziğin ya da ilk felsefenin konu çerçevesi kelâmın meşgul olduğu alanları etkileyecekti. İbn Haldûn, önce kelâmî felsefî ilimlerden ayrı bir konuma yerleştirerek onun ilk ilkelerinin (yani kıyas terimleriyle ifade edersek aslının) vahiyden geldiğinin unutulmaması gerektiğine dikkat çekmektedir. Ona göre ilk felsefe ile kelâm, paralel ilimler olarak konumlandırılmamalıdır. Bunlardan biri felsefî ilimdir, diğeri ise vaz’î ilim. Ona göre kelâmcının görevi asılları temellendirmektir; metafizik yapmak değil.²⁹ O, bu ilmin ortaya çıkış tarihini incelediği pasajlarda, bu ilmin imanî ilkeleri savunma karakterine özellikle dikkat çeker. Bu ilim ümmet içinde bidatlere karşı İslâmî yolu/sünneti ve selefin yolunu savunmak için sonradan çıkmıştır; varlık sebebini bu amacından almaktadır.³⁰ Kuşkusuz filozofların metafiziksel iddialarının imanî ilkeler için bir tehdit oluşturduğu doğrudur ve bu tehdit onların yöntemlerini kullanarak bertaraf edilebilir. Nitekim o, Gazzâlî’nin ve Râzî’nin bu konudaki çabalarını takdir eder; ama ona göre müteahhirin kelâmcıları ve özellikle çağındaki Acem âlimleri (Beyzâvî’nin *Tavâliu’l-envâr* adlı eserini örnek olarak zikreder) kelâm ile ilk felsefenin konularını o kadar birbirine karıştırmışlardır ki, bunların aynı ilim olduğu izlenimi doğmaktadır. İbn Haldûn’un kelâmla ilgili bir düşüncesine de bu bağlamda işaret edelim. Kelâmın ârizî karakterinin, yani varlığını bidatçileri reddetmek amacından aldığı gerçeğinin bir uzantısı olarak İbn Haldûn, kelâma kendi zamanında artık gerek kalmadığı kanaatindedir. Çünkü ona göre bidatçiler bir daha ayağa kalkamayacak şekilde yok edilmişlerdir. Bu değerlendirmeden hareketle İslâm’ın inanç esasları bir tehditle karşılaştığında, İbn Haldûn’a göre kelâm tekrar fonksiyonunu icra edecektir. Sözünü ettiği kelâma ihtiyaç kalmadığı şeklindeki gözlemi, geçici bir duruma işaret etmektedir.

Tasavvuf. İbn Haldûn kelâm için serdettiği bu eleştirilere tasavvuf ilmini incelediği bölümde yeniden döner.³¹ Ona göre tasavvuf, ümmet içinde ortaya

²⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 437.

³⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 436-7.

³¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 449-59.

geç çıkmış bir ilimdir. Tasavvufu vaz'î/naklî ilim yapan noktaya işaret ederken şöyle der: “Bu ilmin aslı, bu topluluğun yollarının aslı, sahabe ve tabiin büyükleri olan selef nezdinde ve onlardan sonra hak ve hidayet yoluyla. Esası ibadete ve Allah için her şeyden kopmaya eğilimli olmak ve dünyanın süs ve zevkinden yüz çevirmek ve çoğunluk insanların yöneldiği zevk, mal ve rütbeye meylenmemek ve ibadette halvet için halktan ayrışmaktır. Bu, sahabe ve selef arasında yaygındır. İkinci asırda dünyaya yönelim yaygınlaşıp insanlar dünyaya karışmaya meyledince, ibadete düşkün olanlara sûfiye veya mutasavvıfe dendi.”³² Tasavvufu tanımlarken, İbn Haldûn insanın diğer varlıklardan ayrıldığı idrak gücüne tekrar döner ve burada idrakin iki şekilde cereyan ettiğini gözlemler: İlimler ve hâller. Sevinç hâlinin, sevinç veren şeyleri idrakten; üzüntünün ise elem verici şeyleri idrakten doğması gibi. Tasavvuf seyrü sülûküne giren kimse de mücadele sırasında hâllerden geçer ve her hâlde yeni birtakım idrakler elde eder. Nihâî matlup olan tevhid ve irfana ulaşıncaya kadar bu hâller devam eder. Ama İbn Haldûn'a göre, bu yöntem insanların ancak bir kısmının başarabileceği bir şeydir. Bununla birlikte tasavvuf yolunun esası nefsi terk ve onu fiiller açısından sorgulamak olduğuna göre, aslında şeriat ilmi iki kısımdan oluşmaktadır: Birincisi genelin yolu olup burada fetva ehli genel kuralları ortaya koyar. Diğeri ise mücadele ve nefis muhasebesiyle uğraşanların yolu olup yolun hâllerinde ortaya çıkan zevk ve bulgularla ve bir hâlden diğer hâle geçişin nasıl olduğuyla ilgilenir. İşte bu yol, mutasavvıfların yolu olup onlar her bilim dalı gibi yeni bulduklarını mânalara uygun bir terminoloji üretmişlerdir.

Tasavvufî tecrübenin ilgili olduğu bir nokta da keşf, yani perdenin kalkması olgusudur.³³ İbn Haldûn, daha önce söz ettiğimiz gibi, peygamberlik ve rüya ile bunun imkânına işaret etmişti. Bir anlamda ruhanî âlem adını verdiği âlemlerle ruhun buluşması anlamında mistik tecrübe diyebileceğimiz keşfin, ruhun duysal âlemlerle irtibatını azaltması ve ruhsal yetilerini güçlendirmesi neticesinde ortaya çıktığını ve nihayet melekî özellikler kazanarak Rabbanî bilgilere ulaştığını belirtir. Duysal olandan sıyrılmamanın belirli bir egzersizle ortaya çıkma imkânına işaret ederken, aslında mistik tecrübenin Müslümanlar dışında da imkânına işaret etmektedir; ama istikamet üzere olmayan keşiflerin sahit ve güvenilir olmayacağını ve bunun da İslâm'daki ibadet ve zikir yoluyla sağlanabileceğinin altını çizer.³⁴

³² İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 449.

³³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 450-1.

³⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 452.

Tasavvufun kendine özgü terminolojisi ve yapısını tanımlayıp keşfin bu süreçteki önemini kabul ettikten sonra İbn Haldûn, zamanındaki tasavvufi bir eğilimi eleştirmeye koyulur. Bu, nazarî tasavvuf adı verilen akımdır. Bazı mutasavvıfların tasavvufî tecrübenin sonucu olarak ortaya çıkan perdenin açılmasına çok fazla ilgi duyduklarını ve perdenin ötesini anlatma gayretine girdiklerine dikkat çeker.³⁵ Bu konuda mutasavvıfların söyledikleri şeyleri dört kısıma ayırarak her biriyle ilgili kendi hükmünü verir. Birincisi ve İbn Haldûn'un da tasavvufun gerçek niteliği olarak gördüğü mücahede ve bu süreçte ortaya çıkan zevkler ve makamlardan oluşmaktadır.³⁶ İkincisi gayb âleminin hakikat ve keşfine ilişkin söylenenlerdir; ona göre bu müteşabih bir alandır ve burada elde edilen bulgular subjektif olup aynı tecrübeye sahip olmayanlar bunları anlayamazlar ve bunların ifade edilmesi için dil yeterli değildir.³⁷ Aynen müteşabihlerin mahiyetini Allah'a havale ettiğimiz gibi, bunların iç yüzünü kavramak için de uğraşmak boş ve gereksizdir. Nazarî tasavvuf işte bu alanda eskilerin riyazetinden farklı bir yol tutmuş, vicdanî algıları nazarî ilim olarak takdim etmiştir. İbn Haldûn bu yaklaşımın Sokrates, Eflatun ve Aristo ile ilişkisine dikkat çeker.³⁸ Bir başka kaynak da Şîa'nın imamet anlayışı ve Hz. Ali'ye verdikleri konumdur.³⁹ Tasavvufta gözlemlediği üçüncü olgu ise kerametler olup bunların da gerçekliği yadsınamaz. Ve nihayet dördüncü olgu, sūfilerden nakledilen şatahat ve benzeri açıklanması güç söz ve davranışlardır; bu konuda da onları mazur görmek gerekir. Çünkü bunlar hâllerin ortaya çıkardığı kontrol dışı hareketlerdir. Bunları yargılamak doğru değildir. Ancak, yine de İbn Haldûn, Hallac'ın bu hâlden çıktıktan sonra, yani bilinçli iken bile bunları söylemeye devam ettiği için cezalandırılmasını haklı görmektedir.⁴⁰

Sonuç olarak İbn Haldûn tasavvufi keşfin nazarî bilgiye paralel okunmasını, aynen felsefî kelâmda olduğu gibi, eleştirmektedir. Onun en başta vaz'î/naklî ilimlerin elde edilme yöntemine ilişkin söylediği şeyleri hatırlarsak, ne demek istediğini daha iyi anlarız. Ona göre naklî ilmi, felsefî ilimlerden ayrıran şey, naklî ilimlerin aslının vahiyyle bildirilmiş olmasıdır. Akıl burada fer'î, asla irca etme rolüne sahiptir; asıl vazedemez. İbn Haldûn, nazarî tasavvufu

³⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 451-2.

³⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 458-9.

³⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 458.

³⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 452-3.

³⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 455-6.

⁴⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 459.

ve felsefî kelâmı, insana asıl vazetme yetkisi verme eğilimi içinde olduğu için eleştirmektedir. İbn Haldûn'un mantığını sürdürürsek, günümüzde bu eğilimin fıkha ve diğer ilimlere de sirayet ettiğini söyleyebiliriz. Zira kıyası önemsizleştiren ve istihsan, maslahat, örf ve benzeri diğer delilleri ön plana çıkaran, yeni fıkıh usulü yaklaşımı da aynı şekilde insanı asıl vazeden konumuna çıkarma eğiliminde gibidir. Naklî ilimler için asıl vazetme yetkisinin sadece vahyin kontrolünde olduğunu söylemek, bugünkü dilde konuşacak olursak, insanın aslını vazetme yetkisine sahip olduğu felsefî bilimlerin (ya da bilimin) insanın bilgi dünyasını bütünüyle kuşatması ve kontrol etmesi demek olan pozitivistlik kapı aralayacaktır. Bu sebeple İbn Haldûn'un iki ilim alanı arasına kalın bir çizgi çekme çabası, peygamberî/şer'î bilginin alanını tanımlamak, felsefî bilgi tarafından kontrol edilme ihtimaline karşı nebevî bilgiyi koruma gayesine matuftur. Bunun seleflilik şeklinde okunması sadece bir talihsizlik olmuştur. Aksine bu, tam da modern çağda göreceğimiz bilimin din üzerindeki yıkıcı etkisini asırlar öncesinden öngören bir zihnin bilim-din çerçevesinde tartışılan soruna çözüm olarak sunduğu, çağımız için de ufuk açıcı bir yaklaşımdır.

Dinî ilimlerin tarihi. İbn Rüşd'ün iki bilgi alanı arasına kalın bir duvar örmesi ve Gazzâlî'nin metafizik eleştirileri İbn Haldûn'da sentez edilmiş gibidir. Bu senteze o, kendi adıyla özdeşleşen ilm-i umran bakış açısını eklemiştir. İlm-i umran yöntemi tarihsel ve güncel olayları ve tabiatın insan üzerindeki etkilerini olduğu şekliyle gözlemleyerek bunların arkasında yatan ana eğilimleri ya da kendi ifadesiyle kanunları tespiti içermektedir. Bunu ilimlere uyguladığımızda onların tarihsel gelişimi ve hâlihazırdaki durumları ve umranın ilimlerin gelişmesi ve zenginleşmesine etkisi gibi meseleler ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar ayrı bir konu olarak ele alınmayı hak etse de, İbn Haldûn'un naklî ilimlerin tarihine ışık tutan bazı gözlemlerine kısaca değinmek, bu kavrama onun yüklediği anlamı daha iyi anlamak açısından yararlı olacaktır.

En genelde İbn Haldûn, dinî/naklî ilimlerin gelişiminde Hz. Peygamber ve ashabının tefsirlerinin rolüne işaret eder.⁴¹ Bu dönemde bilgi Kur'an okumakla alâkalı olduğu için, bilginin sahibine "kurrâ" denilmektedir. Okuyucu anlamındaki "kâri" kelimesinin çoğulu olan "kurrâ" isminin verilmesini, İbn Haldûn o dönemde kitap okumanın nadir ve garip bir şey olmasına bağlamaktadır.

⁴¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 409.

Zira Araplar ümmî bir topluluktu. Zamanla şehirler gelişip bu bilgiler olgunlaşarak daha düzenli yapılara dönüştüklerinde, özel bir bilgi ve bilgin sınıfı ortaya çıktı. Bunlara ilim ve âlim yahut fıkıh ve fakih dendi.⁴²

İlimlerin erken tarihiyle ilgili İbn Haldûn'un en ilginç gözlemlerinden biri, ilk Müslüman toplumun bedevî karakterine vurgusudur. Aslında o, ilimlerin ve mesleklerin ancak umranda gelişebileceği düşüncesindedir.⁴³ Arapların ilk zamanlarda ilim ve medeniyetten en uzak toplumlardan biri olduğuna dikkat çeker.⁴⁴ Bu dönemde bilgiler bedevî Arap toplumunda sırf naklî bir karakter arz etmekteydi.⁴⁵ İslâm toplumu bedevîlikten yavaş yavaş kurtulmuş ve İslâm'ın ikinci yüzyılında hadarî bir toplum ortaya çıkmıştır. İlimler açısından bu, tedvin çağıyla başlamaktadır. Tedvin çağından sonra yazı ve kitap İslâm toplumunun temel karakteri hâline gelecektir.⁴⁶ Bu gözlem Müslüman toplum üzerine gözlem yapmak isteyen modern sosyal bilimciler ya da oryantalistler tarafından çokça kullanılmıştır. Buna karşılık İbn Haldûn'un bakış açısının dinî ilimlerin tarihini inceleyen modern Müslümanlar tarafından yeterince takdir edilmediğine işaret etmek gerekir.

Bundan sonra tek tek ilimlere dönecek olursak, ilk vaz'î/şer'î ilim olan tefsirin gelişimi için yaptığı bir gözlem son derece ilgi çekicidir. Adına daha sonra rivayet tefsiri denilecek olan bu tefsir türünde İsrailiyat olarak bilinen birçok yanlış ve batıl bilginin ilk dönem tefsirlerinde yer almasını izah ederken İbn Haldûn şöyle der:

Bunun nedeni Arapların ehl-i kitap ve ehl-i ilim olmamaları, aksine bedevîlik ve ümmîlik baskın bir millet olmalarıdır. Oluşun sebepleri, yaratılışın başlangıcı, varlığın sınırları gibi beşerî nefislerin öğrenmek arzusuna kapıldığı bilgileri öğrenmek için yanıp tutuştuklarında bunu ancak kendilerinden önceki ehl-i kitaba sorup onlardan istifade ettiler. Bunlar Tevrat ehli Yahudilerle onların yolundan giden Hıristiyanlardır. O dönemde Araplar arasındaki Tevrat ehli kendileri gibi bedevî idi, ehl-i kitabın avamının bildiği bilgilere sahiptiler. Çoğunluğu Yahudilerin dinini benimseyen Himyerilerdi. Müslüman olduklarında, bu bilgiler kendileriyle beraber yaşadı. Ancak bu, ahkâm-ı şer'iyeye gibi Müslümanların ihtiyat gösterdiği konularda değil de yaratılışın başlangıcının nasıl olduğu ve benzeri efsane ve olaylara ilişkin konularda idi. Bunlar, Kâ'b el-Ahbâr, Vehb b. Münebbih, Abdullah b. Selâm gibi kişilerdi. Tefsirler bunlardan o amaçla yapılan mevkuf haberlerle doludur. Bunlar amel etmek için sıhhati araştırılan konularda değildir. Mü-

⁴² İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 416-7.

⁴³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 371-4, 402-5.

⁴⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 374-5.

⁴⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 407, 409, 413.

⁴⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 386-9.

fessirler bu gibi konularda daha gevşek davrandılar ve kitaplarını bu nakillerle doldurdular. Dediğimiz gibi, bunların dayanağı çölde yaşayan Tevrat ehlidir. Bunların naklettikleri bilgi tahkik edilmemiştir. Ancak sesleri uzakta kalıp şeref ve değerleri yüceldikçe, çünkü bunların din ve ehl-i İslâm arasında üstün konuları söz konusudur, bu bilgiler kabule mazhar oldu.⁴⁷

İbn Haldûn'a göre diğer tefsir türü dil, gramer ve belağat ilimlerinin Müslümanlar arasında yaygınlaşmasından sonra gelişmek durumundaydı; bu yüzden o alanda ilk önemli eser Zemahşeri'nin *el-Keşşâf*'ıdır.⁴⁸

Hadise gelince: İbn Haldûn'un büyük mezhep imamlarının hadislere olan ilgisinin azlığını açıklarken söyledikleri dikkat çekicidir. Ebû Hanîfe'nin 17, Mâlik'in 300, Ahmed b. Hanbel'in ise 5000 hadisi sahih kabul ettiğini söyler. Bunu izah ederken de hadiste cerhin, tâdilden önce gelmesi sebebiyle bu büyük isimlerin bir hadisi sahih kabul etmede hassas davranmalarına işaret eder. Ebû Hanîfe'nin hadisleri kabul etmediğinin düşünülmemeyeceğini belirterek, bunun yerine onun hadisleri kabulde ilm-i yakın şartını koştuğuna ve bu sebeple az hadis rivayet ettiğine değinir.⁴⁹ Zamanında hadis ilminin amacının artık hadislerin sıhhatini tespit etmek olmadığını, çünkü bunun yapıldığını, hadisçilerin artık yazma kitapların sıhhatiyle uğraştıklarına ilişkin gözlemi de ilginçtir.⁵⁰ Nihayet son olarak *Sahîhayn* üzerinde ümmetin icma etmiş olduğunu söyler ve özellikle Buhârî üzerine şerh yazmanın "ümmet üzerine bir borç" olarak görüldüğünü belirtir.⁵¹

Fıkha gelince: Kuşkusuz en ilginç gözlemi fikhın bir ihtilaf ilmi oluşunu vurgulamasıdır.⁵² Bir diğer gözlemi ise Ebû Hanîfe'nin fıkhıdaki kurucu kişiliğine işaret etmesidir.⁵³ İmam Mâlik'in bir fıkıh usulü yöntemi olan amel-i ehl-i Medine ile ilgili değerlendirmesine değinmekte de yarar var: Ona göre amel-i ehl-i Medine konusunu âlimler icma başlığı altında incelemektedir; halbuki bu konu sünnet ve sahabe kavli çerçevesinde ele alınmalıdır. Çünkü bu bir kanaatten çok, bir rivayet ve rivayetin sıhhatini tespit yöntemidir.⁵⁴ Burada Schacht'ın amel ve sünnet kavramlarına ilişkin değerlendirmelerini ve arkasından modern Müslüman ve oryantalist edebiyatta neden olduğu

⁴⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 409-10.

⁴⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 410.

⁴⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 415-6.

⁵⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 415.

⁵¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 414.

⁵² İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 416.

⁵³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 417-8.

⁵⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 418.

tartışmaları hatırlayabiliriz.⁵⁵ Fıkıh ilminin bir alt kolu olsa da, İbn Haldûn'un ayrı bir başlıkta incelediği ferâiz ilmine gelince, en ilgi çekici değerlendirme feraiz ilmine ilişkin hemen hemen tüm yazılarda aktarılan bir hadisle ilgili yorumudur: Ebû Hüreyre'den rivayet edilen bir hadiste Peygamberimizin: "Ferâiz ilmin üçte biridir ve bu, ilk unutulacak ilimdir" buyurduğu söylenmiştir. Buradaki "ferâiz" kelimesini miras ilmiyle uğraşanlar miras şeklinde okumuşlardır; halbuki "farîza" kelimesinin çoğulu olan "ferâiz" ilk Müslümanların terminolojisinde farz ibadetler anlamına gelmektedir. Hisseler mânasında teknik bir ad olarak miras hukuku için kullanılması, daha geç bir gelişmedir. Burada titiz bir tarihçinin anakronist okumaları fark eden yaklaşımla özellikle dikkat etmek gerekir. Bir başka dikkat çektiği nokta da ferâiz ilmine ilişkin bazı eserlerin gereğinden fazla matematik vs.ye yer vermeleridir. Bu faydadan hâli olmasa da çok gerekli de değildir. Fıkıh usulünde Hanefî ve mütekellimûn yöntemlerine işaret etmesi,⁵⁶ Debûsî'nin Hanefî yöntemindeki kurucu rolüne değinmesi⁵⁷ de dikkat çeken gözlemler olarak kaydedilmelidir. Hanefî yöntemi daha çok benimsediğine dair izlenim, yazdıklarının satır aralarından edinilmektedir. Muhtemelen bu, zamanının kelâmcılarına karşı mesafeli duruşuyla yakından alakalıdır. Fıkıh usulü ile bağlantılı iki ilme daha değinir: Hilâf ve cedel ilimleri. Hilâfin mezheplerin varlığıyla yakından ilişkisine dikkat çekmesi ve bu ilmin değerli ve üstün bir ilim olduğunu belirtmesinden anlaşılan, onun taklit ve mezhep kavramlarına negatif bir anlam yüklediğidir. Son olarak fıkıh usulü ile bağlantılı diğer bir ilim de cedel ve münazara ilmidir. İbn Haldûn bu ilmin gerekli olan, yani zaruri ilimlerden olmadığına, sadece bilimsel tartışmayı geliştiren kemalî (tamamlayıcı) bir ilim olduğuna, varlığı ile yokluğunun çok fazla bir kayıp teşkil etmeyeceğine dikkat çeker.⁵⁸

Sonuç

Pozitivist-aydınlanmacı bir sosyal bilimci gibi ampirik rasyonalizme bağlı ama, ruhun/nefsin ait olduğu bir aşkın dünyaya ve bu dünyaya peygamberî, sûfî ve mistik bir yolla bir şekilde ulaşılabilceğine inanması ile de aydınlan-

⁵⁵ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Oxford University Press, 1950); Schacht'a tepkiye bir örnek: M. M. Azami, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Riyad: King Saud University Press, 1985); Türkçesi: *İslâm Fıkhı ve Sünnet -Oryantalist J. Schacht'a Eleştirisi-* (çev. Mustafa Ertürk, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996).

⁵⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 426-7.

⁵⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 426.

⁵⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 429.

macı-pozitivist düşünceden ayrılan Haldûnî yöntem, daha önce işaret ettiğimiz gibi, İbn Rüşd ve Gazzâlî sentezinin kendi icadı olan ilm-i umran ile buluşmasının bir neticesidir. İbn Rüşd gibi şer'î/vaz'î ilimlerle felsefi/hikemî ilimler arasına kalın bir duvar çeker; Gazzâlî gibi burhanî bilginin aşkın dünya ile ilgili yargılarının kesinlik taşımadığına inanır. Yine Gazzâlî gibi mistik tecrübenin, aşkın dünyaya açılan bir kapısı olduğunu kabul eder. Kelâmın ve tasavvufun bu açıdan metafizikleştirilmesine karşı çıkar. Bunların şer'î bir ilim olarak kıyas yöntemine bağlı olmaları gerektiğine inanır. Belki de modern dönemdeki bilim-din tartışmalarını öngörürcesine bunların ayrı alanlar olduğunun altını çizerek ve bunların birbirine karıştırılmaması gerektiğini söyler. Onun tıbb-ı Nebvî ile ilgili değerlendirmesi işte bu çerçevede okunması gereken bir değerlendirmedir.⁵⁹ Ona göre Kur'an ve Hz. Peygamber din için gelmiştir; yoksa akli ilimleri vazetmek için değil.

O hâlde İbn Haldûn'a göre naklî ilim ya da dinî ilim alanı müstakil (otonom) bir bilgi alanıdır; bu bağımsız karakterini bir vazedicinin (Yüce Allah'ın peygamber aracılığıyla) ilk ilkeleri ve öncülleri (asl, usûl) bir veri olarak göndermesinden almaktadır. *Mukaddime*'deki genel yaklaşımından anlaşılacağı gibi o, insanın fikrî ve zihnî yetilerinin dinî ilimlerin gelişiminde rolü olmadığını söylememektedir. Tam aksine "umran" ilerledikçe, bu ilimler kavram ve terimleriyle gelişmekte ve olgunlaşmaktadır. Bu açıdan o ilerlemecidir. İbn Haldûn'a göre, naklî ilimler, insanın düşünme yetisinin müstakil olarak vazettiği akli ilimlerden ayıran temel unsur, naklî ilimlerin insan üstü bir kaynaktan vazedilen asıllarının, insanın düşünme yetisinden bağımsız bir şekilde "verili" olmasıdır. Ona göre yaşadığı çağda naklî ilimlerden ikisi, yani kelâm ve tasavvufu felsefi ilimler arasındaki çizginin doğru çekilememesi, bu iki alan arasında bir karışıklığa neden olmuştur. Aynı gözlemin bugün diğer temel bir naklî ilim olan fıkıh için de yapılabileceğine yukarıda işaret etmiştik. Her ne kadar onun gözlemleri kelâmı tasavvufu koruma kaygısından doğmuş gibi görünse de, aslında bunların felsefi ilimlerin bağımsızlığını savunmak şeklinde anlamak da mümkündür.

⁵⁹ İbn Haldûn tıbb-ı nebevî ile ilgili şöyle diyor: "... Dinî metinlerde aktarılan tıp bilgisi bu türdendir. Bunlar vahiyle ilişkili değildir; Araçlar arasında alışkanlık türünden yaygın şeylerdir. Bunlar bağlanması gereken meşru kılınmış kurallar oldukları için değil, Peygamberimizin alışkanlıkları ve doğasını oluşturan çeşitli özellikleri olmaları nedeniyle kaydedilmiştir. Çünkü Peygamber bize dinî kuralları (şer'î) öğretmek için gönderilmiştir; yoksa tıp yahut başka bir deneye dayalı bilgiyi öğretmek için değil. Bu yüzden sahih hadis kitaplarında kaydedilen tıpla ilgili sözlerini dinî kural gibi okumak gerektiğine ilişkin hiçbir delil yoktur. Ancak samimi inanç ve bereket elde etmek için bunlar kullanılırsa büyük bir etkisi olur. Ama bu bildiğimiz tıp bilgilerinin bir neticesi değil, inanca dayalı sözlerin bir sonucudur ...", *Mukaddime*, s. 479-80.

İnsanların sahip olduğu bilgilerin ikili karakteri, İslâm'a özgü bir durum olmasa da, İslâm medeniyetinde bu durum diğer kültür ve medeniyetlerde olmadığı kadar önemszenmiş ve İbn Haldûn'un da içinde yer aldığı pek çok düşünür tarafından ayrıntılı açıklamalara konu edilmiştir. Başka kültür ve milletlerin de vaz'î/naklî ilimleri olduğuna İbn Hazm'ın işaret ettiğini ve İbn Haldûn'un da bunu kabul ettiğini yukarıda belirtmiştik. Ama örneğin, geleneksel Hıristiyan bilgileri teoloji (ilâhiyat) altında toplanmakta ve çok çeşitli teolojilerin varlığı kabul edilmektedir. Ancak teoloji bildiğimiz gibi Yunanca bir kelime olup Aristo'nun ilimler tasnifinde nazarî ilimlerin en üst ilmi olduğundan Hıristiyanlıktaki ilimler tasnifinin Aristo tasnifi dışında bir tasnif geliştirmediği görülmektedir. En gelişmiş tasniflerden biri olan Thomas Aquinas'ın tasnifi de özünde Aristocudur.⁶⁰ Bizde de zaman zaman benzer eğilimleri görülen bu olgunun Hıristiyanlıkta genel kabul gören bir şey olduğu anlaşılıyor. Bunun en önemli sebebi belki de Hıristiyanlığın ilk üç asrında küllî bir toplumsal modele sahip olmaması ve bu sebeple Roma kurumlarını benimsemek zorunda kalmasıdır. Sezar'ın hakkının Sezar'a verilmesi ilkesi de böyle bir gelişmenin sonucunda ortaya çıkmıştır. Müslümanlar ise bütünüyle kendi damgalarını taşıyan bir toplumsal yapıya sahip olma şansını en baştan beri elde etmişlerdi. İslâm toplumunda, toplumsal yapıyı anlamlı kılan, kuşkusuz hukuku (şeriat) ve hukuk olmasaydı belki de ayrı bir ilimler tasnifine gerek kalmayabilirdi. Nitekim yukarıda da gördüğümüz gibi, kelâm ve tasavvuf aynen Hıristiyanlıkta olduğu gibi teoloji altına bir şekilde yerleştirilebiliyordu.⁶¹

Dinî ilimlerin gelişimine ilişkin söyledikleriyle genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, İbn Haldûn'un gözlemleri modern bir araştırmacının gözlemlerini çağrıştırmaktadır. Bu tesadüften hareketle zaman zaman modern araştırmacıların, günümüzdeki bazı varsayım ve kanaatleri İbn Haldûn'a mal ettiklerini görüyoruz. Örneğin İbn Haldûn'un İslâm medeniyet ve düşüncesinin gerileme ve batmaya yüz tuttuğunu düşündüğünü iddia edenler vardır. Hâlbuki İslâmî ilimlerle ilgili değerlendirmelerinin hiçbirinde İbn Haldûn böyle bir söyleme sahip değildir. Hatta tam tersine, kendi döneminde ilimlerin parlak ve canlı bir çağı yaşadıklarını açık seçik bir şekilde dile getirmiştir.

⁶⁰ E. D. Simmons, "Sciences, Classification of", *New Catholic Encyclopedia* (Washington: The Catholic University of America, 1967), XII, 1220-4.

⁶¹ Her ne kadar oryantalist önyargılarla dolu olsa da, konunun diğer taraftan nasıl görüldüğünü görmek için bk. Toby E. Huff, "Science and Metaphysics in the Three Religions of the Book", *Intellectual Discourse*, 8/2 (2000), s. 173-98.

İbn Haldûn'un bakış açısının günümüz araştırmacıları için çok değerli fırsatlar sunduğunu belirtmemiz gerekir. Belki de modern araştırma teknikleri "art niyetli" oryantalizm aracılığıyla bize empoze edildiği hissine kapıldığımız için tarihsel-sosyolojik araştırma tekniklerine dinî ilimlerin tarihini incelemede çok fazla itibar etmedik. Ama görüyoruz ki aslında oryantalizm İslâm kültür ve medeniyetine ilişkin bazı önemli tespitlerini İbn Haldûn'dan veya onun yönteminden almıştır. Bu bağlamda onun Arapların ümmî bir toplum iken yazılı kültüre geçmeleri sürecine, yani tedvin çağına işaret etmesi ve ilimlerin oluşum tarihini inşa eden bir bakış açısına sahip olması örnek olarak gösterilebilir. Hadislerle ilgili modern tartışmalarda İbn Haldûn'un bu gözlemi esas alınmış olsaydı, çok daha soğukkanlı bir bakış açısı geliştirilebilirdi. Ayrıntılarda İbn Haldûn'un pek çok gözleminde hata olsa bile (ki 800 yıllık bir kültürün tarihine ilişkin gözlemlerde eksik ve yanlış gözlemler olmasından doğal ne olabilir), yönteminin sağlıklı ve makul bir zemine oturmadığı söylenemez.

***Mukaddime*'de Aklî İlimler Algısı: İbn Haldûn'un "Bireysel Yetenekler" Teorisi**

Ömer Türker*

The Perception of Rational Sciences in *Muqaddimah*: Ibn Khaldun's Individual Aptitudes Theory

One of the distinguishing features, from a historical perspective of sciences, of the work called *Muqaddimah* by Ibn Khaldun becomes apparent in the section where he evaluates the scientific traditions and the scientific concept that were dominant in Islamic society. In the section concerned with rational sciences, the historical journey of many sciences, from metaphysics to grammar, will be examined as well as a discussion of this latter part. The sciences that Ibn Khaldun examined will be evaluated from a scientific and pragmatic approach. In connection with this, Ibn Khaldun not only established what the benefit of a value confirming information that is expressed in a science was, but he also developed the basis of sciences from a historical aspect. In Ibn Khaldun's general approach the science of Islamic philosophy appears to be aimed at defense, and he sees philosophy and *kalam* as consisting of different points of view; although no definite knowledge is provided by natural sciences, he considers that they bring out pragmatic values, with Sufism having theoretical and practical values. In our paper the general approach of Ibn Khaldun is examined first, and secondly we examine his commentary and determinations on rational sciences. In this study an evaluation will be made by concentrating on the sayings of Ibn Khaldun and his perception of the rational sciences, in particular his views on the relationship between the history and informational value of metaphysics and the aim and existence of *kalam*; in addition the use of logic as an instrument by Islamic philosophers, which brought about closer relations between *kalam* and philosophy will be examined.

Key words: Metaphysics, Islamic Philosophy, Scientific Concept, Kalam, Individual Aptitudes.

Son yüzyılda İbn Haldûn'un aklî veya felsefî ilimlere bakışını konu edinen çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaları yapan araştırmacılardan Franz Rosenthal, Macid Fahri, Demerseman, İbrahim Medkur ve Afifi gibi bir kısmı, İbn Haldûn'un felsefeye yönelik eleştirilerini Gazzâlî'nin felsefeye karşı tavrının bir uzantısı olarak değerlendirirler. Muhsin Mehdi, Taha Hüseyin gi-

* Dr., TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul.

bi diğer araştırmacılar da İbn Haldûn'un felsefe kavrayışının Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarına ait felsefî anlayışın uzantısı olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹ İbn Haldûn hakkında kapsamlı bir çalışma yapan Ahmet Arslan ise İbn Haldûn'da her iki görüşe destek olabilecek değerlendirmeler bulunmasına rağmen, onun temelde hem Gazzâlî'den hem de İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün içinde bulunduğu Meşşâî gelenekten farklılaştığı sonucuna varmıştır. Ona göre İbn Haldûn'un vardığı neticeler, Gazzâlî'ninkiyle önemli ölçüde benzeşse de, İbn Haldûn'un üzerinde yürüdüğü zemin, amaçları, kaygıları ve onu bu sonuçlara götüren akıl yürütmesinde dayandığı unsurlar Gazzâlî'ninkinden farklı olduğu gibi, bu sonuçlardan felsefe hesabına çıkardığı sonuçlar da Gazzâlî'ninkilerden tamamen farklıdır. Yine Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi İslâm filozoflarının dinle felsefenin alanını ayırmaya çalışma çabaları, İbn Haldûn'un çabalarıyla örtüşse de İslâm filozoflarının bu ayrımı, muhatapların seviyelerini merkeze alan pratik bir ayrımken, İbn Haldûn'un ayrımı "kendinde şey" bakımından yapılan teorik bir ayrımdır.² Bu çalışmalara İbn Haldûn'un filozoflarla kurduğu irtibatın Fahreddin er-Râzî üzerinden gerçekleştirildiğini vurgulayan Tahsin Görgün'ün çalışmasını eklemek gerekir.³ Söz konusu çalışmalar arasında özellikle Muhsin Mehdi ve Ahmet Arslan'ın çalışmaları, İbn Haldûn'un filozoflar ve felsefî ilimlerle ilişkisine dair önemli ölçüde doğru tespitler içermektedir. Ancak İbn Haldûn'un epistemoloji eksenli tavır ve eleştirilerinin farkında olan bu çalışmaların temel eksikliği, düşünürün filozoflar tarafından geliştirilen nefis teorisini kabulde birlikte, bu teoride yaptığı esaslı dönüşümleri gözden kaçırmalarıdır. Bu bakımdan elinizdeki makale şunu iddia etmektedir: Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından geliştirilen nefis teorisi, İbn Haldûn'un elinde "bireysel yetenekler teorisi" olarak adlandırılacak yeni bir teorik çerçeve kazanmıştır. İbn Haldûn'un felsefe lehinde ve aleyhinde görünen bütün değerlendirmeleri, bu çerçeve içinde tutarlı ve anlamlı bir bütünlük oluşturmaktadır. Bu bağlamda makale iki şeyi amaçlamaktadır. Birincisi İbn Haldûn'un felsefî ilimlerle irtibatını tesis ederek "bireysel yetenekler teorisi" bağlamında onun düşünce ve eleştirilerinin teorik çerçevesini ortaya koymaktır. İkincisi ise, birinci amacın sunduğu verilerden yararlanarak onun özellikle İslâm dünyasındaki metafizik gelenekleriyle ilgili çağdaş düşünce tarihi çalışmalarına esin kaynağı olan tespitlerinin sorgulamasını yapmaktır.

¹ Bu çalışmaların toplu bir değerlendirilmesi için bk. Ahmet Arslan, *İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), s. 25-31.

² Ahmet Arslan'ın değerlendirmeleri için bk. *İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası*, s. 471-84.

³ Tahsin Görgün, "İbn Haldûn", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIX, 543-55.

İbn Haldûn ve Aklî İlimler

İbn Haldûn’un öncelikle bir düşünür olarak felsefi ilimlerle irtibatının nasıl olduğunu kavramak, İbn Haldûn’un *Mukaddime*’de ne yaptığına ve *Mukaddime*’yi hangi ilme ait ve nasıl bir kitap olarak gördüğüne bakmamız gerekir. Bilindiği gibi İbn Haldûn *Mukaddime*’de “umran” adını verdiği yeni bir bilim dalı kurmayı amaçlamaktadır. Bu ilmin konusu, “beşerî umran ve insanî içtima”,⁴ yani toplumsal varlık alanıdır. Herhangi bir ilmin var olabilmesi için o ilme ait bir varlık alanı bulunması gerekeceğinden, umran ilmi diye bir ilmin var olabilmesi için de toplumsal varlık alanının mevcut olması gerekecektir. Bu nedenle İbn Haldûn toplumsal varlığın ispatını yapmakta ve toplumsal varlık alanının oluşumunu insanda zorunlu olarak bulunan “koruma, müdafaa ve saldırı vasıflarına” dayandırmaktadır.⁵ İbn Haldûn’un bundan maksadı, aşağıda belirginleşeceği gibi, umran ilminin dayandığı varlık alanını bütün insan toplumlarında gerçekleşen nesnel bir varlık alanı olarak ortaya koymaktır. Umran ilminin konusu toplumsal varlık olduğuna göre, toplumsal varlığın zâtî özellikleri ve durumları, yani bu varlığın kurucu özellikleri ve ona doğrudan doğruya ilişkin durumlar, bu ilmin meseleleri olmaktadır. İlmin konusu, onun yöntemini de tayin etmekte ve bu ilmin meseleleri dinî nasrlara bağlı olarak değil; nazar, tahkik ve ta’lil yöntemlerini kullanan akıl ekseninde incelenmektedir. Bu, aynı zamanda toplumsal varlık hakkında bir bilgi olarak umran ilminin bütün insanlar arasında müşterek bir fikir gücünün eseri sayılabileceği anlamına gelmektedir. Dolayısıyla İbn Haldûn umran ilmini aklî ilimler arasına yerleştirmekte ve onu şer’î ilimlerden değil, karışması muhtemel diğer aklî/felsefi disiplinlerden ayırmaktadır. Çünkü bu ilim, şer’î ilimlerden kaynağı/kökeni itibarıyla kendiliğinden ayrılmaktadır.

Umran ilminin karışması muhtemel ilimler ise mantığın alt disiplinlerinden biri olan hitabet ilmi ile amelî felsefe disiplinleridir. Her ne kadar İbn Haldûn hitabet ile karışma nedenlerini açık seçik belirtmese de bunu anlamak güç değildir. Tıpkı İbn Haldûn’un vazettiği umran ilminde olduğu gibi, hitabet sanatı da toplumsal varlık alanında vuku bulan her durum hakkında konuşabilmektedir. Yine “insanın doğası gereği medenî olduğunu” yani İbn Haldûn’un açıklamasıyla “insanın toplu hâlde yaşamak zorunda olduğunu”⁶ esas alarak yola çıkan ev idaresi ve siyaset sanatları da aslında toplumsal varlık hakkında

⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, nşr. Ali Abdülvâhid Vâfî (Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1401/1981), I, 331.

⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 332.

⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 331.

konusmaktadır. İbn Haldûn burada amelî felsefe grubuna giren ahlâk ilmini zikretmemektedir. Çünkü ahlâk ilmi bireysel olarak insanın yetkinleştirilmesiyle ilgilendiğinden, onun toplumsal varlık alanını konu edinen umran ilmiyle karışma durumu yoktur. Ancak İbn Haldûn, hitabet sanatını “halkı bir şeye sevketmekte yararlı sözlerden ibaret olmasıyla”, ev idaresi ve siyaset felsefesini de “bunların ahlâk ve hikmet gereğince insan türünün muhafaza ve bekasını sağlayacak bir düzene halkı sevketmek olmalarıyla” umran ilminden ayırmaktadır.⁷ Bu durumda her üç disiplin de bir tür normatiflikle, olması gerekenle ilgilenmekle umran ilminden ayrılmaktadır. Zira umran ilmi, bir varlık alanının durumlarını incelemek ve o varlık alanıyla örtüşen tasavvurlara ulaşmak amacını gütmektedir. Ayrıca İbn Haldûn’a göre filozofların siyaset sanatında dikkate aldıkları “medenî siyaset”, insan toplumunun her bir ferдинin kendi nefsinde ve ahlâkında uyması gerekenlerden ibaret olduğundan, bu süreçte her bir fert, idarecilerden müstağni kalacaktır. Filozofların maksadı, toplumun fertlerinin bütün bireyler için geçerli olan maslahatların gereğine göre yönetildiği siyaset değildir. Bizzat filozoflara göre de gerçekleşmesi uzak bir ihtimal olan böylesi bir toplum hakkında filozofların söyledikleri varsayımdan ibarettir. Oysa İbn Haldûn’un dikkate aldığı siyaset, toplumun faydası gözetilerek durum ve işlerinin düzenlendiği bir siyasettir.⁸ Söz konusu ilimler ile umran ilmi arasındaki farkın anlaşılmasında dikkat edilmesi gereken en önemli nokta, bir ilmin herhangi bir müktesebatı kullanması, hatta zorunlu görmesiyle o müktesebatın içeriğini mesele edinmesi arasında fark bulunduğudır. Bu bağlamda hem hitabet sanatı hem şer’î ilimlerden biri olan fıkıh hem de amelî felsefe sanatları, kendi sonuçlarına ulaşmak için toplumsal varlık hakkında gerçeğe mutabık, doğru önermelere ve öngörülere muhtaçtır. Ancak bu ilimlerin hiçbiri umran ilminde amaçlandığı hâliyle toplumsal varlığın kendisini konu edinmemektedir. Bu nedenle umran ilmiyle diğerleri arasında kurulabilecek hiçbir benzerlik ilişkisi, mesele birliğini doğuracak düzeye ulaşmamaktadır. Bu bakımdan İbn Haldûn filozofların tam bu noktada ya farkına varamadıkları için toplumsal hayatı gözden kaçırmış olabileceklerini ya da inceledikleri hâlde kendisine ulaşmamış olabileceklerini dile getirmektedir.⁹ Böylece İbn Haldûn aklî ilimler içine yerleştirilmesi gerektiğini belirttiği umran ilmine felsefî veya aklî ilimler arasında ilk defa kendisinin farkına vardığı yeni bir ilim sahası açmaktadır. O hâlde İbn Haldûn, umran

⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 332.

⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 773-74.

⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 332.

ilmini kuran *Mukaddime* adlı eserin yazarı olarak kendisini aklî ilimlere mensup ve bu ilimler çerçevesinde konuşan bir düşünür olarak görmekte ve umran ilminin de gerçekte toplumu konu edinen yegâne felsefi disiplin olduğunu düşünmektedir.

Burada İbn Haldûn hakkında, kendi kurduğu umran ilmi çerçevesinde felsefeyle irtibatını belirginleştirmemiz bakımından şu soruyu cevaplamamız gerekir: İbn Haldûn açısından bakıldığında felsefi ilimlerden biri olmayı hak eden umran ilmi, acaba İslâm dünyasında var olan felsefi gelenekler açısından bakıldığında aynı payeyi hak etmekte midir? Bu soruya öncelikle bir ilim olmanın şartlarını dikkate alarak cevap vermeliyiz. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozoflar, Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'inden hareketle kaleme aldıkları kitabü'l-burhân adlı eserlerinde bir ilim olmanın şartlarını, ilimlerarası ilişkisinin ve hiyerarşinin nasıl kurulacağını incelemişlerdir. Gazzâlî'nin mantık disiplinini kelâm ilminin mukaddimesi hâline getirmesinden sonra filozofların bu anlayışı Eş'arî kelâmcılarınca da kabul edilmiş ve Fahreddin er-Râzî'nin eserleriyle yaygınlık kazanmıştır. Fahreddin er-Râzî'nin *Muhassal* adlı meşhur eserini özetleyen İbn Haldûn, umran ilmini tamamıyla burhan sanatında ortaya konan ilmî çerçeveyi dikkate alarak kurmaktadır. En genel ifadesiyle bu çerçeveye göre her ilmin bir konusu vardır ve ilim, konusunun ispatını yapmaz; konuyu var kabul ederek ona ilişkin zatî arazları inceler. İlimde yapılan incelemelerin dayanağını oluşturan bir kısım ilkeler (mebâdî) olmalıdır. Bu ilkeler ya kendiliğinden açıktır ya da felsefi ilimler hiyerarşisinde daha üstteki veya eşit seviyedeki (veya nadiren olmakla birlikte daha alttaki) bir ilimde açıklanır yahut da bir kısır döngüye düşmemek için, öncülü açıklayan meselenin açıklamasında kullanılmamak kaydıyla, bizzat o ilimde açıklanır. İlkelerin kendiliğinden açık olmaması durumunda, ilerleyen incelemelerde açıklanmak üzere kabul edilerek ilmin tahsili mümkün hâle getirilir. İşte ilimde incelenen meselelerde kullanılan burhanlar (kesin kanıtlar), bu öncüllerden oluşturulur. İlimlerarası ilişkiler ve ilimlerin birbirinden yardım alma durumları, mantıktan metafiziğe doğru sıralanan felsefi ilimlerde bir ilmin incelediği varlık alanına veya varlık tarzına göre belirlenir. Çünkü ilimler ya bir zihnin dışında gerçekleşmiş şeyleri inceler ya da ancak bir zihin dışında gerçekleşmekle birlikte, dış dünyadaki mevcutlardan soyutlanan varlıkları inceler. Bu bağlamda bir ilmin burhanî veya diğer bir deyişle felsefi olmasının anlamı, kullandığı delillerin kesin, yani burhanî olması demektir. Burhanî bilgi ise iki şeyi ortaya koymayı amaçlar: Birincisi şeyin varlığının tespiti, ikincisi birinci araştırmayı takip eden şeyin illetinin tespitidir. Bu açıdan bakıldığında

gerçek ve nihai bilgi, ilmin incelediği varlık alanının doğrultusunda meselelerin konularının sebep ve illetlerini veren bilgidir.¹⁰

İbn Haldûn'un umran ilmini inşasını bu veriler doğrultusunda incelediğimizde, onun tamamen yukarıda ana hatlarıyla dile getirilen çerçeveyi dikkate alarak bu ilmi kurduğunu görürüz. Öncelikle İbn Haldûn yeni kurduğu ilmin konusunu belirlemektedir: Toplumsal varlık. Ardından toplumsal varlığın ispatını yapmaktadır. Yukarıda belirttiğimiz üzere, burhanî gelenekte ilmin konusunun, o ilimde ispatlanamayacağı bir ilke olarak belirtilmiştir. İbn Haldûn da bunun farkındadır ve bu ilkeyi dile getirmektedir. Fakat onun aktardığı kadarıyla, mantık sanatında kararlaştırılan kural şudur: Bir ilmin erbabı, konuyu o ilimde ispatlamak zorunda değildir; ama bu mantıkçılar nezdinde yasaklanan bir durum da değildir.¹¹ Gerçekte İbn Haldûn'un bu kuralın zorunlu olmadığı şeklindeki açıklaması hem mantıkçıların açıklamalarına hem de filozofların mantıktan metafiziğe doğru sıralanan ilimlerin konularıyla ilgili bilfiil tespitlerine aykırıdır. Nitekim gerek İbn Sînâ gerekse söz konusu ilmi çerçeveyi kabul edip kelâma uygulayan müteahhirin dönemi kelâmcıları, bir ilmin konusunun o ilimde ispatlanamayacağı ilkesine uymakta titiz davranmışlardır.¹² Ancak İbn Haldûn, yaptığı konu tespitinin yeni olduğunu ve bu konunun başka bir felsefi ilimde ispatlanmadığını düşünmektedir. Filozoflar, hatta fakihler topluma ilişen bir kısım zatî arazlara, yani umran ilminin bir kısım meselelerine ilimlerinin burhanlarında dolaylı/ikincil olarak (bi'l-araz) değinmişlerdir. Fakat onlar ne toplumsal varlık alanını müstakil bir hakikat olarak dikkate alıp bir ilmin konusu yapmışlardır ne de bu meseleleri hakkında incelemiş ve burhanlarla desteklemişlerdir.¹³

İbn Haldûn umran ilminin konusunu tespit ettikten sonra, bu ilmin meselelerini, yani insan toplumuna zatı gereği ilişen arazları ve durumları mülk, kesb, ilimler, sanatlar olarak belirlemede ve bu meseleleri, burhanî yollarla inceleyeceğini belirtmektedir.¹⁴ Nitekim *Mukaddime*'nin içeriği, bu meselelerin ayrıntılı olarak incelenmesinden oluşmaktadır. İbn Haldûn'un *Mukaddime*'nin "Birinci Bab"ında anlattığı altı mukaddime, umran ilminin temelini

¹⁰ Ayrıntı için bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-Burhân*, nşr. Ebü'l-Alâ el-Afîfî (Kahire: el-Hey'etü'l-âmmeh li-şuûni'l-metâbii'l-Emîriyye, 1965), s. 72-77, 85-92, 110-16.

¹¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 338.

¹² Bk. İbn Sînâ, *Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), s. 1-14. Ayrıca bk. Şemseddin İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr min Tavâlii'l-envâr* (İstanbul: Şirket-i Âlemiyye, 1305), s. 10-11.

¹³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 331-34.

¹⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 335.

oluşturan ilkeleri vermektedir. Dikkatle okunduğunda bu ilkelerin tamamının aklî ilkeler olduğu ve siyaset, ahlâk, ev idaresi, coğrafya, jeoloji, psikoloji ve metafizik gibi bir kısım felsefî ilimlerde açıklanan veya değinilen meseleler olduğu görülecektir. Yani İbn Haldûn başka felsefî ilimlerin meselelerini, umran ilminin ilkeleri hâline getirmiştir ki bu felsefî ilimler arasındaki ilke mübadelesine tamamen uygundur. Birincisi, “İnsanların toplu hâlde yaşamalarının zorunlu oluşudur”. Bu bağlamda İbn Haldûn, filozofların “İnsan bi't-tab' medenîdir” sözündeki “medenî” kelimesini “ictima/toplum” ve “bi't-tab'” ifadesini ise “zaruri/zorunlu” kelimeleriyle açıklamaktadır. İkinci ilke, yeryüzünün su, kara parçası ve yüzey şartlarıyla nüfus dağılımı arasındaki ilişkidir. Üçüncü ilke, iklim ve hava şartlarının itidali ile insanların doğal mizacı arasında bir ilişki bulunduğuur. Dördüncü ilke, hava şartlarının toplumsal alışkanlıkların oluşumuna tesir ettiğiur. Beşinci ilke, fakirlik ve zenginliğin insanların bedensel ve ahlâkî özelliklerini etkilediğidir. Altıncı ilke ise metafizik alana dair bilginin insanların doğuştan getirdiği özelliklerin bir tür riyazetle işlevselleştirilmesi/işlenmesi neticesinde elde edildiği ve bu bilgilere ulaşturan özellik ve yeteneklerin bütün insanlarda bulunmadığıdır.¹⁵

Bu bağlamda *Mukaddime*'nin, İbn Sînâ felsefesinin Fahreddin er-Râzî tarafından yeniden ifade edilen ve temelde varlık, mahiyet, tabiat, imkân, imkânsızlık ve zorunluluk kavramlarına dayanan terminolojisini kullanan bir filozoftur. Ancak İbn Haldûn belirli bir şeye dair ilmî araştırma söz konusu olduğunda, bu kavramların içini araştırmanın konusunu oluşturan o şeyin doğasını dikkate alarak doldurmakta ve filozofların mantıkta zaman zaman değindikleri ama asıl olarak metafizikte inceledikleri imkân, zorunluluk ve imkânsızlık kavramlarını kendi kurduğu ilimde yeniden incelemeye tabi tutmaktadır. Ayrıca filozofların incelemelerinin daha da özelleştirilmesi ve verili bir araştırmanın (umran ilmi söz konusu olduğunda bir tarih araştırmasının) tabiatına uydurulması gerekmektedir. Bunun felsefî ilimlerin geneli açısından anlamı şudur: Metafizik kitaplarında yapılan umur-i âmme (yani varlığın tamamına ya da çoğunluğuna yüklem olan kavramlara dair) incelemeleri, felsefî ilimlerin tamamı için alt yapı oluşturmaya elverişli değildir. Bu başlık altında incelenen kavramların akıl bakımından içerikleri veya mutlak içerikleri değil, sadece madde bakımından içerikleri verili bir şey hakkında mutabık tasavvurlar sunabilir. Diğer bir deyişle, İbn Haldûn önermelerin zorunluluk, imkân ve imkânsızlıklarını onların maddelerinden hareketle tespit etmektedir.

¹⁵ Her bir ilkenin ayrıntılı olarak açıklaması için bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 337-436.

Bu nedenle bir şeyin aslı, cinsi, sınıfı, niceliği ve gücü (yani bilkuvve içerdiği durumlar) bilindiğinde, o şeyden çıkması imkânsız, mümkün ve zorunlu olan nitelikler, o şeyle ilgili “imkânsız”, “mümkün” ve “zorunlu” alanını belirlemektedir. Bu doğrultuda mümkünler, “zorunlu mümkün” ve “zorunsuz mümkün” olarak ayrılmaktadır.¹⁶ Hatta buna bir de “kendinde mümkün” olduğu hâlde, şeylerin doğasına aykırı olduğu için gerçekleşmeyen “imkânsız mümkün” kategorisini ekleyebiliriz. Bu nedenle İbn Haldûn, ikinci makuller alanı denilen ve dış dünyadaki şeylerle bire bir örtüşmeyen kavramların kullanılmasını şiddetle reddetmekte ve bu kavramların bizi belirli bir nesneye ait doğru tasavvurlardan uzaklaştıracağını savunmaktadır. Nitekim onun filozofların tabiat felsefesine yönelttiği eleştiriler, birinci ve ikinci makul ayrımına ve ikinci makullerin ilmî araştırmalarda kullanılmaması gerektiğine dayanmaktadır.

Nesnelerle bire bir örtüşen tasavvurları esas alması ve önermenin doğruluk ve yanlışlığının aklî tutarlık açısından değil, maddesi açısından belirleneceğini düşünmesi, İbn Haldûn’un umran ilmine dinamik ve değişken bir karakter kazandırmaktadır. Çünkü bu ilim, hakkında düşünülen ve konuşulan şeyin maddesine dayalı hüküm verdiğinden, maddenin sınırları hakkındaki ilkeleri daha önce söz konusu olduğu durumlardan hareketle belirlemektedir. Diğer bir deyişle, bizzat madde hakkındaki o zamana dek oluşan tecrübe, maddenin sınırlarını tayine yardımcı olmaktadır. Şayet maddenin imkân çerçevesini genişletmemiz gereken bir durum meydana gelmişse, teori bu istikamette tadilata açık durmaktadır. Bu durumda özel bir umran, kendi maddesi dikkate alınarak değerlendirildiğinden, hakkında verilecek hükümler bu doğrultuda belirlenmektedir. Bundan çıkan netice, umran ilminin asla bir toplum mühendisliği olmayıp bir tür toplum felsefesi olduğudur. Bu durum, İbn Haldûn’un düşünce tarihi açısından durduğu yeri de göstermektedir.

İbn Haldûn ve Metafizik

İbn Haldûn’un filozoflar ve aklî ilimlerle, daha doğrusu İslâm felsefesi geleneğiyle ilişkisi nübüvvet, kehanet, sihir, gaybdan haber verme gibi umrandaki vuku bulan metafizik temelli hadiseleri izahında billurlaşmaktadır. İbn Haldûn’un kelâm ve felsefî ilimlere yönelik değerlendirme ve eleştirileri de bu bağlamda anlam kazanmaktadır. Şöyle ki: İbn Haldûn, nübüvvet başta ol-

¹⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 466.

mak üzere, bütün metafizik temelli hadiseleri “Cisimlerin cisimsel olmayan ilkeleri vardır” şeklindeki meşhur felsefî ilkeye bağlı kalarak yapmaktadır. Bu ilkenin insan varlığı açısından açılımı ise, insanın varlığının birincisi cisimsel olan beden ve ikincisi cisimsel olmayan ruh veya nefis olmak üzere iki parçadan oluştuğudur. İşte nefsin cisimsel-aklı bir varlığa sahip oluşu, Fârâbî ve İbn Sînâ kanalıyla gelişen İslâm felsefe geleneğinde, tabiat bilimlerinden metafiziğe geçişin temelini oluşturur. Yani bir yönüyle cismanî, bir yönüyle de aklı olan insan hem duyulur âlemlerle hem de duyular üstü (metafizik) âlemlerle ilişki kurabilir.

Mantıktan metafiziğe doğru sıralanan felsefî ilimler de bu tür bir bilginin mümkün olduğunu ve bilfiil elde edildiğini gösterirler. Daha keskin bir şekilde ifade edecek olursak şayet nefis aklı bir varlığa sahip değilse söz konusu felsefî gelenek açısından -başta metafizik olmak üzere- tümellerin bilgisini içeren bütün felsefî ilimler anlam ve geçerliliğini yitirecektir. Çünkü metafizik âleme dair bilgiler ile duyulur âleme dair tümel bilgilerin vericisi konumundaki faal akılla irtibat, ancak onunla aynı varlık cinsine sahip nefis aracılığıyla kurulmaktadır. Bu nedenle filozoflar gaybdan haber verme ve özellikle nübüvvet olayını, nefis teorisi istikametinde açıklamışlar ve nefsin insan varlığındaki konumuna dair görüşlerinin bir uzantısı olarak faal akılla ittisali ve alınan bilgiyi nesnel bir zemine yerleştirmişlerdir. İttisal ve bunun neticesinde ortaya çıkan bilginin nesnel oluşundan hareketle, bu bilgilerin bir disiplin hâline getirebileceğini ileri sürüp metafizik alana dair bilgileri bir ilim hâline getirmişlerdir. Nefsin Tanrı ile aynı varlık tarzına sahip aklı bir cevher oluşu, onun kendisi dışındaki varlıkları bilebileceği, yani varlık düzenini sebep ve sonuçlarıyla birlikte kavrayabileceği düşüncesinin teorik zeminini oluşturmuştur. İşte İbn Haldûn'un -başta metafizik olmak üzere- aklı ilimler ve bunlarla bağlantılı olduğu ölçüde de kelâm ve tasavvufu teorik seviyede yüzleşmesi bu noktadan başlamaktadır.

İbn Haldûn, tıpkı filozoflar gibi, nübüvvet vb. umranda vuku bulan metafizik temelli vakiaları insan nefsinin gayr-ı cismanî oluşunu esas alarak açıklamaktadır. Ona göre de nübüvvetin ispatı, cisimlerin onlardan farklı bir müessiri vardır, ilkesine dayanmaktadır. Bu ilke ise idrak ve hareket eden bir nefsin varlığıdır. Yine bu nefsin üzerinde de başka bir varlık daha vardır ve bu varlık nefse idrak ve hareket verir, nefisle ittisal kurar. Bu varlığın zatının ise sırf idrak olması gerekir. İşte bu melekler âlemidir. İbn Haldûn böylece filozofların faal aklının ve akıllar âleminin yerine, Cebrâil'i ve melekler âlemini koymaktadır. Ancak melekler âleminin mahiyetine dair söyledikleri, faal

akıl ve akıllar âlemi hakkında filozofların söyledikleridir. İbn Haldûn'a göre bu durum nefsin insanlıktan sıyrılıp meleklîğe geçme istidadının bulunmasını ve sınırlı bir vakitte¹⁷ meleklerle bilfiil aynı cinsde sahip olmasını zorunlu kılmaktadır ki bu da filozofların söylediği anlamda nefsin ruhanî, zatının bilfiil yetkinleşmesiyle olmaktadır. Fakat İbn Haldûn, filozoflara en fazla yaklaştığı yerde onlardan keskin bir şekilde kopmaktadır. Bu kopuş onun, filozofların nübüvveti sıradan bir insanın idrak gücüne indirgeyen ve zorunlu bir süreç olarak algılayan nübüvvet teorilerini ve dolayısıyla bir ilim olarak metafiziği reddine sebep olmaktadır.

Aslında ilk bakışta İbn Haldûn'un eleştirisi isabetli değildir. Çünkü bir kez nefsin gayr-ı cismanî olduğu ve faal akılla irtibat kurabildiği kabul edildiği takdirde, nübüvvetin zorunluluğu ve metafiziğin bir ilim olarak tesis edilebileceği sonucu bundan doğal olarak çıkmaktadır. Fakat daha yakından bakıldığında durumun ilk bakışta görüldüğü gibi olmadığı anlaşılmaktadır. İbn Haldûn nefis teorisinin söz konusu sonuçlara götüren kanalları tıkayan "istidat" veya "hâssa" teorisini geliştirmektedir. Buna göre bütün insan nefisleri aynı türdedir. Aynı türde olmanın anlamı, nefsin gayr-ı cismanî oluşu sayesinde bütün insan bireylerinin bir şekilde metafizik âlemlerle irtibat kurabileceğini teorik olarak kabul etmek demektir. İbn Haldûn genel bir durum olarak bunu kabul etmekte ve bütün insanların en az bir kez gelecekle ilgili rüya görmesi olgusunu bu genellemenin delili olarak sunmaktadır. Ancak insan nefsi, tamamı aynı türde olmasına rağmen, sahip olunan farklı hassalarla değişik sınıflara ayrılmakta ve her bir sınıfın sahip olduğu hassa diğerinde bulunmamaktadır. Ayrıca nefis türünü sınıflara ayıran bu hassalar, buldukları insan sınıfları için kazanılmış değil, fitrîdir. İbn Haldûn hassaların nefislere aidiyetini "fitrat" ve "cibillet" kelimeleriyle ifade etmektedir. Bu bağlamda peygamberlerin nefisleri, rabbanî bilgi, meleklerle konuşma ve Allah'tan bilgi almaya istidatlı bir hassaya sahiptir. Din dilinde mucize olarak adlandırılan "oluşlara tesir" ise bu bilginin bir neticesi olarak ortaya çıkmaktadır. Sihirbazların nefisleri ise oluşlarda tesire, yıldızların ruhaniyetini çekip onlarda tasarruf etmeye ve nefsanî veya şeytanî bir güçle etki altına almaya istidatlıdır.

¹⁷ İbn Haldûn "bir vakit" ifadesini bilinçli kullanmaktadır. Çünkü ona göre nefsin insanlıktan sıyrılıp melekler cinsinden olabilmesi, insan bedenine son derece güç gelir ve vahyin geliştiği esnasında Hz. Peygamber'in yaşadığı haller de bunu gösterir. Bu geçiş tekrar tekrar yaşandıkça nefis geçiş melekesi kazanır ve beden bu geçişe alışır. Hz. Peygamber'e inen ilk ayetlerin çok kısa olması ve zamanla ayet ve surelerin uzamasının nedeni budur. Başlangıçta birkaç ayetin nüzulüne zor tahammül ederken, bisetin son senelerinde Tevbe Seferi'nde Tevbe suresi bir anda nazil olmuştur.

Peygamberlerinki ilahî bir yardım ve rabbanî bir hassa ile olurken, kâhinlerin nefisleri şeytanî güçlerle gaybları bilme hassasına sahiptir. Böylece her bir sınıf diğer sınıfta olmayan bir hassaya maliktir. Fakat bu hassalara doğuştan sahip olunmakla birlikte, bunların işlerlik kazanması ve gayba dair bilgi edinme sürecine girilmesi nefsi, beden tesirlerinden arındırarak hassayı riyazet sayesinde kuvve hâline fiil hâline getirmek suretiyle mümkün olmaktadır.¹⁸ Burada dikkat edilmesi gereken, İbn Haldûn'un nefsin metafizik bilgiye ulaşması konusundaki temel çıkış noktası, nefse ait idrak sahasının idrakinin fikir ve nazarla değil, duyu perdesinin açılması ve cismanî idrak sahasının tamamen unutulmasıyla/atıl bırakılmasıyla oluşmasıdır.

İbn Haldûn tam da bu noktada genel olarak insan türünün idrak sahası ve sebepleri kuşatma kapasitesi hakkındaki olumsuz tavrıyla filozoflardan ve müteahhirin dönem sûfilerinden ayrılmaktadır. Ona göre insanın idrak alanları sınırlıdır ve bütün sebepleri kuşatmaya elverişli değildir; ister cismanî ister ruhanî olsun varlık, idrak edenin idrak sahası ve idrak ettikleriyle sınırlı olmayıp daha geniştir. İnsan varlığının ruhanî parçası, bedenden ayrıldıktan sonra da bütün mevcutları kuşatan genel bir idrakle değil de kendisine özgü idrakle bir sınıf algı sahasını algılamaya devam eder. Bu, insan bilgisinin kuşattığı bir alandır. Dolayısıyla hiçbir insan grubu, bütün sebepleriyle birlikte varlığın tamamını kuşatma özelliğine sahip değildir.¹⁹ Böylece İbn Haldûn, filozofların nefis teorisini kabul etmekle birlikte, bu teoriyi gözden geçirerek bir tür "bireysel nitelikler veya bireysel yetenekler teorisi"ne dönüştürmektedir.

İbn Haldûn'un eleştirilerini dikkatle takip etmek gerekir. O, metafizik bilginin imkânını reddetmemektedir. Onun reddettiği, bütün insanlar için geçerli nesnel bir durum olarak metafizik sahada kesin bilgiye ulaşmanın ve bunu bir bilim hâline getirmenin imkânıdır. Meseleye bilgi mahiyeti açısından baktığımızda, durum biraz daha aydınlanacaktır. İnsan bilgilerinin bulunduğu mahal olan nefis, bilinen şeyin sûretinin nefiste meydana gelişinden ibarettir. Oysa akıl ve ruhlar âleminde, bilgiler daima doğa gereği bilinen şeye mutabık olur ve onlarda akıl-makul-âkil (diğer deyişle bilgi-bilinen-bilen) birdir. Söz konusu metafizik varlıkların zatı âdeta idrak ve akıldan ibarettir. Dolayısıyla bunlar hakkında bilcümle bir bilgi edinebilsek bile ayrıntıya ulaşmamız ve burhan (kesin bilgi veren kanıtlar) oluşturmamız mümkün değildir. Çünkü akıllar veya ruhanî varlıklar hakkında ayrıntı elde edemediğimizden, onların

¹⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1148-49, 1214.

¹⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1214.

zatî özelliklerini bilemeyiz. Zatî özellikleri bilinmeyen şeyler hakkında ise burhan oluşturulamaz. İbn Haldûn, özellikle filozofların metafizik sahada haklarında burhan ve akli delil ortaya koydukları şeyleri, nefsin kendisine özgü bilgileri olarak görmemektedir. Ona göre bunlar hayal, fikir ve hatırlama gibi beyinsel güçlerle oluşmaktadır. Oysa nefsin idrak sahasına girebilmek için ilk başta bunların öldürülmesi gerekir.²⁰

Bu şekilde İbn Haldûn gayba dair bilginin veya metafizik bilginin imkân ve vukuunu değil; ama nesnel temellerini iki temel yönden yok etmeyi amaçlamaktadır. Birinci yön, gayba dair bilgi edinme imkânının bütün insanlar için eşit olmadığıdır. Nefislerin yaratılıştan sahip oldukları hassaların farklılıkları ve insanlardan bir kısmının gayb hakkında daha ayrıntılı bilgi almaya kabiliyetli oluşu, gayba dair nesnel bir alanın oluşmasını engellemektedir. İkincisi, sebeplerin tamamının kuşatılmasının herhangi bir insan için fiilen imkânsız olmasıdır. Hatta İbn Haldûn sebep ile sonuç arasındaki irtibatın mahiyetini ve bilinebilirliğini dahi kuşkulu hâle getirmektedir. Aslında sebeple sonuç arasında bir tür irtibat olduğunu kabul etmektedir. Ancak bunun mahiyetini yalnızca Allah'ın bilebileceğini ve sebebin sonuca tesir niteliğinin bilinen tarzdan farklı olması gerektiğini ileri sürmektedir. Bütün metafizik bilginin, her nefsin hızları farklı olmakla birlikte, ittisal kuvvesine sahip olması esasına dayandığı ve gerçek bilginin de nihaî tahlilde sebebi ve sebep ile sonuç arasındaki irtibatı bilmek olduğu hatırlandığında, İbn Haldûn'un bu iki eleştirisinin ne denli keskin olduğu anlaşılabilir. Nitekim İbn Haldûn bu eleştirilerden, ister metafizik âleme dair bilgiler olsun isterse geleceğe dair haber vs. türünden kehanetler olsun, gaybî bilginin hiçbir şekilde bir bilim ve disiplin hâline getirilemeyeceği sonucuna varmaktadır. Şayet fizik ötesine dair bilgiler bir disiplin hâline getirilemiyorsa metafizik olanın bilimsel bir yöntemle idrak edilmesi de mümkün olmayacaktır. Bu nedenle fizik ötesinin bir sanatla elde edilmesi mümkün değildir.²¹ Dolayısıyla bu sonuç hem filozofların kurduğu metafizik ilminin hem de İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî gibi sûfilerin kendi müşahedelerini bir disiplin hâline getirme çabalarının geçersiz olduğu anlamına gelmektedir. Ayrıca varlıktaki bütün sebeplerin kuşatılmasının imkânsız olduğu görüşü, filozoflar için olduğu kadar müteahhirîn sûfiler için de geçerlidir. Nitekim İbn Haldûn'un müteahhirin sûfilere yönelik temel eleştirisi vicdanî idrak verilerini ilmî-nazarî yapmaları, yani teorik bir disiplin

²⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1214.

²¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 428, 433.

hâline getirmeleridir (وصيروا المدارك الوجدانية علمية نظرية)²². Oysa ona göre fenler ve ilimler cinsinden en uzak olan mutasavvıfların idrak alanlarıdır.²³

Burada şöyle bir soru akla gelmektedir: Eğer metafizik âleme dair bilgi ancak yaratılıştan sahip olunan birtakım özelliklerle elde edilebiliyor ve herhangi bir şekilde disiplin hâline getirilemiyorsa sûflerin kendi tecrübelerini ifade etmeleri ve yazıya dökmelerinin ne anlamı vardır? Öte yandan İbn Haldûn aynı çatı altında değerlendirdiği sihir ve tılsımın çok eskiden Keldanîler tarafından bir ilim olarak tedvin edildiğinden, ama sonraları bu ilmi aktaran kültür hazinesinin yok oluşundan söz etmektedir. Şayet bütün bunlar insandaki hassayla gerçekleşecekse sihrin bir bilim olmasının ne anlamı olabilir? Doğrusu İbn Haldûn bu soruları sormamaktadır. Fakat şayet sorsaydı, muhtemelen şu cevabı vermekte zorlanmayacaktı: Gerçekte bir ferdin “bireysel özellikleri” sayesinde ulaştığı bilgileri anlamının ve sözgelimi matematikte olduğu gibi nesnel bir bilim olarak talim etmenin imkânı yoktur. Bu türlü kitaplar ancak ve ancak onları yazan sınıftan olan, yani sihir cibilliyetine veya kehanet cibilliyetine ve gaybı idrak kabiliyetine sahip kimselere hitap edebilir. Bu da esasında kesinlikle öznel unsurlar barındırır. Fakat bunlar arasından riyazet adabına dair ifade ve eserleri istisna etmek gerekir.

Şu hâlde İbn Haldûn metafizik sahaya ait her türlü bilimsel faaliyeti reddedecek midir? Yukarıdaki eleştirilerden bu sonuç çıkacak gibi görünse de doğrusu bu sonucu çıkarmak bir hayli güçtür. Çünkü gerek filozofların gerekse sûflerin metafizik adına ortaya koydukları beyanlar kesinlik bildirmiyorsa bu sahada yegâne otorite Hz. Peygamber'in kendisi olmak durumundadır. Hz. Peygamber sahip olduğu özel niteliği sayesinde vahiy almaktadır ve bunu yanlışsız ifade edebilmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in idrak sahası daha geniştir. Onun çerçevesi aklî nazarların çerçevesinden daha geniş olduğundan diğer bütün bireylerin metafizik alana dair bildiği ve söylediklerinin üstünde olup onları kuşatır.²⁴ Vahyin diğer bütün bilgi türlerinin üstünde olması, ilk bakışta görüldüğü gibi samimi bir övgü cümlesinden ibaret değildir. Bu sözle anlatılan metafizik sahada aklın işlev göremeyecek durumda olduğu ve tamamıyla vahye teslim olması gerektiğidir. İbn Haldûn aklî ilimlere katılması gerektiğini düşündüğü bir ilmin kurucusu olarak tabi ki aklın doğru

²² İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1103.

²³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1147.

²⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1146.

bir ölçüt ve hükümlerinin kesin olduğunu yadsımamaktadır. Onun asıl varmak istediği hedef şu cümlesinde özetlenmektedir: “Fakat sen akılla, tevhid ve ahiret meselelerini, nübüvvetin hakikatini, ilahî sıfatların hakikatlerini ve aklın tavrının ötesine uzanan hiçbir şeyi tartma. Çünkü bu, imkânsız arzulamaktır.”²⁵

Buradan hareketle İbn Haldûn söz konusu meselelerde akli, naklin önüne alanları da eleştirmektedir. Bütün bu görüşlerini sebeplerin kavranmasının insan aklının sınırlarını aşmasına dayandıran İbn Haldûn, tevhidi de “Sebepleri ve bunların nasıl tesir ettiklerini idraktan acizlik ve bunları kendisinden başka fâil olmayan yaratıcılarına havale etmektir” şeklinde tanımlamaktadır.²⁶ Bu nedenle İbn Haldûn’un sebeplerin bilinmesi hakkındaki görüşü ile metafizik bilginin imkânı hakkındaki görüşü birbirinin uzantısı olarak görülebilir.

Kelâm, Tasavvuf ve Felsefe

O hâlde İbn Haldûn açısından metafizik âleme dair bilginin yegâne nesnel kaynağı vahiydir ve vahyi aklın önüne almak koşuluyla metafizik alanda söylenecek her türlü söz ancak bir yorum veya bugünkü deyimle, hermenötik olmak durumundadır. Dolayısıyla bunu yapan da yalnızca şer’î bir ilim olabilir. Şer’î ilimler arasında bu işlevi gören ise kelâm ilmidir. Dikkatle incelendiğinde İbn Haldûn’un hem kelâm ve felsefe ayrımı hem de kelâm tarihine dönük tespit ve eleştirileri ancak bu doğrultuda anlam kazanmaktadır. Nitekim İbn Haldûn kelâm ile felsefenin farkını açıklarken “bilinmeyen bir şeyin delille ta’lîli” işini felsefeye, “iman akidelerini desteklemek için akli deliller arama” işini de kelâma vermektedir. Buna göre kelâm ilmi, söz konusu akideleri öncelikle nakli delillerle sahih kabul ettikten sonra yapar. Bu nedenle kelâmın konusu “imanî akidelerdir” ve kelâm, konusunun sübutunu tartışmaz. Pekâlâ kelâm ilmindeki Tanrı’nın, peygamberliğin, ahiretin ve diğer temel akidelerin ispatı nasıl yapılacaktır? Evet kelâm ilmi; iman, amel, irade, teklif gibi pek çok meselede, hatta bir kez var kabul edildikten sonra Allah’ın sıfatları, peygamberlerin nitelikleri, ahiret ahvali gibi temel meselelerde bir tür nas yorumu durumundadır. Fakat bu ilimde bizzat temel konuların ispatlanması nasıl izah edilecektir? İbn Haldûn daha önce Fârâbî’nin de söylediği tarzda bu ispatlarda cedel amacı güttüğünü düşünmektedir. Cedeli amaçla-

²⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1072.

²⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1072.

maktan kastı şudur: Kelâmcı bu ispatlarda kendisini iknayı amaçlamamakta, kendi arayışını ortaya koymamaktadır. Onun amacı bu akidelerin inkârının önünü kesmektir. Oysa felsefede bilinmeyen bir şey, delille talep edilmektedir ve filozof delillendirme sürecinde kendi keşfetme ve bilme sürecini yansıtmaktadır. Bu nedenle bilinmeyenin delille talebi, insanı birbiriyle çelişkili sonuçlara götürebilir. Mesela Tanrı'nın varlığıyla ilgili bir araştırma, ispat veya inkâra gidebilir. Her iki sonuca da ulaşan aynı derecede filozoftur. Ancak kelâmın Tanrı'yı ispatı, aslında var kabul ettikten sonra olduğundan, Tanrı'yı inkâr asla bir kelâm araştırmasının neticesi olamaz ve kelâmcı, inkâr sonucuna ulaştığı takdirde kelâmcı olma niteliğini yitirir. İbn Haldûn'un müteahhirin kelâmına yönelttiği eleştiriler tam da bu noktada anlam kazanmaktadır.

İbn Haldûn, Fahreddin er-Râzî sonrası kelâmcıların kelâm ile felsefeyi birbirine karıştırdıklarını düşünmektedir. Ona göre delillendirme sürecinin benzerliği, insanı kelâm ve felsefenin aynı amacı taşıdığı yanılgısına sevk etmiştir.²⁷ Aslında İbn Haldûn'un kelâm-felsefe ayrımı ve bu çerçevede yaptığı değerlendirmeler kelâm ilminin nasıl ve hangi amacı gerçekleştirmek için ortaya çıktığı hakkındaki düşüncesinin uzantılarıdır. Daha önce Fârâbî tarafından da dile getirilen; ancak İbn Haldûn'un esaslı bir kelâm tarihi değerlendirmesiyle ortaya koyduğu bu düşünce özetle şudur: Kelâm ilmi, İslâm akaidini savunma amacıyla geliştirilmiş bir ilimdir; mahiyeti de söz konusu amaç bağlamında şekillenmiştir. Bu amaç bir nevi kelâm ilminin mahiyetini belirginleştiren form işlevi görmektedir. Bu bakımdan savunma amacının yitirilmesi veya tabii süreçte kendiliğinden yitmesi, kelâm ilminin de gerçekte ortadan kalkmasını doğurur. Bu tespit ve değerlendirmeler özellikle çağımızda yazılan İslâm düşüncesi tarihi çalışmalarının hareket noktası olmuş ve kelâm tarihi yazarlarını kelâmı bu çerçevede anlamaya sevk etmiştir. İbn Haldûn'un düşüncelerinden hareket eden İslâm düşünce tarihi yazarları da kelâm ilminin İslâm akaidini savunma amacıyla geliştirilmiş bir ilim olarak ortaya koymakta ve savunma amacının bu ilmin mahiyetini de tayin ettiğini ileri sürmektedir. İbn Haldûn'un bu denli etkili olmasının nedeni, herhâlde klasik dönemde ilimlerin doğuş ve gelişimini sebepleriyle ve ayrıntılı olarak anlatan tek yazar olmasından kaynaklanmaktadır. Fakat aslında tam da sorgulanması gereken bu tespitin kendisidir. Acaba gerçekten kelâm ilmi İslâm akaidini savunma amacıyla geliştirilmiş bir ilim midir, yoksa savunma işlevi bu ilmin bir gereği olarak mı ortaya çıkmaktadır?

²⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1147.

İbn Haldûn'un ve çağdaş İslâm düşünce tarihçilerinin pek çoğunun ileri sürdüğü gibi, kelâm ilmi, İslâm akaidini savuma amacıyla geliştirilmiş bir ilim değildir. Her şeyden önce kelâm ilminin omurgasını oluşturan temel meselelerin tamamı, bizzat Müslümanların kendi kutsal kitaplarını anlama çabalarının ürünü olarak ortaya çıkmıştır. İrade sorunu ekseninde yapılan zat-sıfat, nübüvvet ve ahiret meselelerine dair tartışmalar ve geliştirilen açıklamalar, kelâm ilminin temel meseleleridir. Bu meselelerin birer sorun hâline gelmesi, Müslümanların özellikle fitneler dönemi dediğimiz iç savaşların eseridir ve kendi kutsal kitapları olan Kur'an'ı anlama çabalarının sonucunda ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla kelâm ilmi başlangıçta bir tür tefsir faaliyeti olarak görülebilir. Kelâm ilminde fizikî dünyanın nasıllığına dair geliştirilen görüşler hiçbir zaman kelâmın omurgası olmamıştır. Bu nedenle kelâmın dış kaynaklı olduğu iddiaları bir şeyin kendisi ile onun beslendiği kaynaklar arasındaki ayrımın tam olarak farkına varmamaktan kaynaklanmaktadır. Evet kelâmcılar, özellikle kendilerinden önce eski Yunan ve Süryânî kültüründe geliştirilen tabiat felsefesi açıklamalarını kullanmışlardır. Fakat bu açıklamalar kelâmın temel meseleleri olan saf ilâhiyat meseleleri için birer mukaddime olma işlevi görmüştür. İbn Haldûn'un kelâmın müteahhirin dönemi dediğimiz Gazzâlî sonrası dönemde bir amaç sapması yaşadığı iddiası, meseleye daha dikkatli bakıldığında, kesinlikle yanlış bir tespittir. Çünkü müteahhirin döneminde de kelâmın mütekaddimîn dönemindeki ana meseleleri kelâm ilmindeki yer ve konumlarını korumuşlardır. Bu süreklilik öylesine sağlamdır ki kelâm meselelerinin kitaplardaki yerleri bile değişmemiştir. Aslında İbn Haldûn mütekaddimîn dönemi ile müteahhirin dönemi arasındaki temel farkı yakalamıştır; ancak bu farkın gerekçelerini kavrayamadığından, yanlış yorumlamıştır. Şöyle ki: Mütekaddimîn döneminde Müslümanların iç sorunlarından kaynaklanıp gelişen kelâm ilmi, Demokritos gibi Meşşâî geleneği önceleyen Yunan filozofları tarafından geliştirilen tabiat felsefesini, kelâm ilminin mukaddimesi olarak kullanmıştır. Demokritos ve aynı çizgide düşünen sonraki filozoflar tarafından Aristo mantığına benzer bir şekilde, düşüncenin aleti olarak geliştirilmiş bir disiplin olmadığı için de onların tabiat felsefesi, kelâmcıların önemli ölçüde fıkıh usulünden beslenen ve kısmen de kendine özgü yanlarıyla fıkıh usulünü aşan düşünme tarzlarında herhangi bir sorun ortaya çıkarmamıştır. Ancak Aristo kaynaklı Meşşâî felsefenin İslâm dünyasında Fârâbî ve özellikle İbn Sînâ ile ağırlığını hissettirmesi kelâmcıların Meşşâî anlayışa aykırı tabiat felsefesinden hareketle geliştirdikleri tabiat bahislerini gözden geçirmelerine neden olmuştur. Fakat Meşşâî felsefenin yine İbn Sînâ elinde iyi-

den iyiye geliştirilen mantık disiplinine sahip olması, kelâmcıların istidlâl yöntemlerinin de gözden geçirilmesini doğurmuştur. Bu durum ise müteahhirin kelâmcılarının mütekaddimin döneminden farklı olarak beş tümel ekse-
ninde düşünen ve kıyas formlarını kullanan bir tarz-ı tefekkürü benimsemeleriyle neticelenmiştir. Fakat tam da bu noktada neyin asıl, neyin destek ve uzantı olduğunu birbirinden iyice ayırştırmak gerekir ki İbn Haldûn'un gözden kaçırdığı şey tam olarak bu ayrımdır. Bir kelâmcıyı kelâmcı yapan, onun dil eksenli düşünmesi veya mantık disiplini kullanması değildir; kullanılan istidlâl yöntemi veya tabiat bahisleri kelâmın kelâm olmasını sağlayan unsurları teşkil etmez. Bu nedenle müteahhir kelâmcılar, bilgi tartışmalarının, istidlâl yöntemlerinin ve tabiat bahislerinin anlatıldığı kısımları kelâm ilminin, yani saf ilâhiyat meselelerinin mebadisi olarak algılamıştır. Kelâmcıyı kelâmcı yapan, yoktan yaratmayı, kadir-i muhtar bir Tanrı anlayışını, cismanî haşri ve Allah ile âlem arasındaki doğrudan ve sürekli irtibatı savunması ve bütün bu söylediklerini de nihaî tahlilde itikadî ayetlerin yorumu olarak takdim etmesidir. Bu gibi temel meseleler açısından kelâm ilminde sapma olduğunu söylemek ise mümkün değildir. Nitekim bu durumu *Şerhu'l-Mevâkıf*, *Şerhu'l-Makâsıd* gibi müteahhirin döneminin kelâm klasiklerinde açıkça görmek mümkündür. Evet, kelâm ile Meşşâî felsefenin yakınlaşması, kelâm ilminde bir hacim artışına neden olmuştur. Ancak bir ilim, hacminin genişlemesiyle yön değiştirmez veya sapmaya uğramış olmaz. Bu nedenle böylesi bir sapmayı dikkate alarak yapılan kelâm tarihi açıklamaları, maalesef bir yanlış anlamamanın ve üstünkörü incelemenin eseri olmakla maluldür.

İbn Haldûn ve aynı doğrultuda düşünen çağdaş İslâm düşüncesi tarihi yazarları, meseleyi temelden yanlış anladıklarından, kelâm ile felsefe arasındaki yakınlaşmanın sebep olduğu durumları da hakkıyla kavrayamamışlardır. Çünkü söz konusu yakınlaşma sanıldığı gibi, yani felsefenin zayıfladığı iddiasının aksine, felsefenin yaygınlaşmasına sebep olmuştur. Ama bundan daha da önemlisi, felsefenin yaygınlaşmasından tasavvufun kendine çıkardığı paydır. Meşşâî felsefeyle yakınlaşma, mutasavvıfların kelâmın ıstılah örgüsünde bir türlü bulamadıkları bir ifade alanını bu felsefenin ıstılahlar dünyasında bulmalarını ve İbnü'l-Arabî'yle birlikte yeni tasavvuf anlayışının ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Öte yandan İbn Haldûn bedavetten hadarete seyirde, toplumsal hayatın geçirdiği dönüşümleri ortaya koymayı hedeflemesine rağmen, böyle bir zorunlu dönüşümün özellikle kelâm ve tasavvufun kendi içinde yaşanıp yaşanmadığını sorgulamamaktadır. Diğer bir deyişle, İbn Haldûn ustaca kurduğu

teorik yapıyı kelâm, tasavvuf ve felsefe tarihinde birer disiplin olarak uygulamakta başarısız görünmektedir. Şayet diğer umran hadiselerinde olduğu gibi bu ilimlerin serüvenini de aynı soruyla incelemiş olsaydı, kelâmın başlangıçta bir tefsir olarak doğduğunu, sonraları zorunlu bir şekilde savunma kabiliyetini gösterdiğini ve özellikle hicrî 3. yüzyılın başlarından itibaren Mu'tezile düşünürlerinin elinde bir tür şer'î metafizik olarak tesis edildiğini görebilirdi. Yine kelâm ile felsefe arasındaki yakınlaşmanın, ilerleyen hadarî umrandaki nazarî ilimlerin karşılıklı etkileşime gireceklerini ve bu durumun zorunlu olarak konu ve meselelerde ortak paydayı öne çıkaracağını görebilir. Ayrıca her ne kadar tasavvuf başlangıçta bir hâl olarak bulunsa da, nazarî ilimlerin geliştiği bir umranda, zamanla hâlin neticesi olarak ortaya çıkan müşahedelerin ister istemez bir tür metafizik tasavvura dönüşeceğini düşünebilirdi.

Sonuç olarak İbn Haldûn *Mukaddime*'de müteahhirîn dönemini eleştirmesine rağmen, Fahreddin er-Râzî tarafından yeniden ifade edilen aklî ilimler geleneğine mensup bir filozof veya -daha muğlak bir ifadeyi tercih edecek olursak- düşünür olarak konuşmakta; Meşşâî gelenek ile Eş'arî geleneğin mezcedildiği bir ıstılah örgüsünü kullanmakta; Eş'arî metafiziği ve Meşşâî düşünme tarzını benimseyerek umran ilmini kurmaktadır. Nefis teorisini kabul etmekle birlikte, bu teoriyi "bireysel nitelikler veya yetenekler teorisi" olarak adlandırabileceğimiz yeni bir teorik yapıya dönüştürmekte, bilgiye ulaşmayı ve bilgiyi işlemeyi kendi geliştirdiği teori ekseninde değerlendirmektedir. Bu bağlamda herhangi bir ilmin var olabilmesi için, o ilme konu teşkil edecek bir varlık alanının bulunmasını şart koşarken herhangi bir varlık alanının bulunduğuna dair bilginin onun hakkında bir ilim kurulabilmesi için yeterli olmadığını düşünmektedir. Ona göre bir varlık hakkında elde edilen bilgiler, "fertlere özgü bireysel niteliklerin veya yeteneklerin" eseri olarak ortaya çıkmışsa o varlık hakkında bir disiplin oluşturulması mümkün değildir ve bu nedenle metafizik bilgiler asla nesnel bir ilim hâline getirilemez.

İbn Haldûn'un Sûfilere ve Tasavvufa Bakışı: Umrandaki Tasavvuf İlimi*

Semih Ceyhan**

Ibn Khaldun on Sufis and Sufism: The Discipline of Tasawwuf in Civilization

In this article we will analyze Ibn Khaldun's approach to Sufism, a subject which he included among the sciences and identified as being a science that appeared after the advent of Islam. This analysis will be separated into two sections: history and thought. In the first section the derivation of the Sufi thought of Ibn Khaldun as a historical phenomenon, the period of recording (the issue of classification) and other matters of his thought will be held to a problematical analysis. In the second section the topics and problems of Ibn Khaldun's Sufi thought will be examined. Subsequently, these two parts will be analyzed in connection with one another. The analysis will develop around those who came after the first period of Sufism, in particular Ibn Arabi and those seekers of the truth who developed the topic further after him. In this way there Ibn Khaldun's approach to Sufism will be examined and critiqued.

Key words: Ibn Khaldun, Tasawwuf, Sufism, Umran, Ibn al-'Arabi, al-Andalusia.

İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) ilimlere (şer'î ve akfî ilimler) bakışı üç boyutludur: Birincisi, ilimler tarihî-toplumsal bir niteliğe sahiptir. Buna göre ilimler ilk defa İbn Haldûn'un ilkelerini vazettiği tarihî-toplumsal varlık alanının bir parçasıdır. Dolayısıyla bu varlık alanının hâlleri ya da ilkeleri (ahvâl-i umran) çerçevesinde oluş, gelişim ve bozuluş sürecine tabidir. Bu durum ilimlerin tarihsel mahiyette olduklarını gösterir. Öte yandan ilimler bir toplum içinde nesnellik kazanır. Çünkü ferdi bir vakıa olmanın ötesinde, ilmi taşıyan meleke sahibi âkıl insanlardan oluşan bir toplumda aktarılabilir özelliğe (talim) sahiptir. Böylelikle talim edilen ilimlerde senet zinciri (silsile) meydana gelir. İlimler bu suretle geleneksellik ve nesnellik vasfını haiz olurlar. Bu vasfa sahip olmayan ilim yok olmaya yüz tutar.

* Makaleyi okuyup görüşlerini bildiren Doç. Dr. Reşat Öngören, Yrd. Doç. Dr. Ekrem A. Demirli ve Ömer Türker'e, makalenin hazırlanmasında himmetlerini esirgemeyen Doç. Dr. Recep Şentürk, Doç. Dr. Mustafa Sinanoğlu ve Dr. Salime Leyla Gürkan'a dergi çalışanlarına teşekkür ederim.

** Dr., TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul.

İkinci boyut, ilimler ile siyasî alan arasındaki irtibatla ortaya çıkar. Siyasî hayatta gerçekleşen yükseliş ve düşüşler, ilmî hayatta da yansımaları bulur. İlimlerin tarihsel süreçte talim yoluyla aktarılabilmesi için, toplumda siyasî açıdan mülkün tesis edilmiş olması ön şarttır. Dolayısıyla ilimler ancak hadarî umranda ya da yüksek bir medeniyetin bulunduğu toplum ve şehirlerde gelişir. Mülkün tüm gerekleriyle tahakkuk etmediği bedevî umranda ve köylerde, ilimler var olmakla beraber, talim usullerinin bulunmamasından dolayı ilmî bir hayattan söz etmek imkânsızdır.

Üçüncü boyut, ilk iki boyutla irtibatlı olarak ilimlerin İbn Haldûn'un yaşadığı çağda (umranda) mevcut durumlarıdır. İbn Haldûn'a göre XIV. asır itibarıyla mülkteki nizamın zevali ve umranın gerilemesi sebebiyle Endülüs ve Mağrip'te ilmî hayat sönmeye yüz tutarken, büyük bir medeniyete sahip Mısır başta olmak üzere, Şark âleminde ilimler gelişmiştir. İbn Haldûn bu tespiti için iki bakış açısından hareket eder: Birincisi siyasî-sosyal organizasyonu belirleyen ön şartlar ve iktidarın tarihsel süreç içerisinde aldığı çeşitli hiyerarşik formlar; ikincisi, siyasî-sosyal organizasyonla irtibatlı olarak eğitim, kültür, dinî ve aklî bilimlerde "reform"un (ihyâ) niteliği. İkinci bakış açısı ilimlerin nasıl olması gerektiğini umranda işlevsel olup olmamalarına göre tayin eder.¹

Bu çalışmanın amacı, İbn Haldûn'un umranda ortaya çıkan şer'î ilimlerden saydığı tasavvuf ilmine bakışını, züht ahlâkına dayalı ilk dönem tasavvuf anlayışını benimserken, İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) başta olmak üzere, muhakkik sûfilerin tasavvuf düşüncesine yönelik genel eleştirilerini bu üç boyutu dikkate alarak tahlil etmektir. Tahlilde İbn Haldûn'un tasavvufa bakışını belirleyen iki problematik ön plana çıkarılacaktır: Birincisi, gerçek dinî otoritenin kimliği, ikincisi umranda tasavvufun nasıl olması gerektiğidir. Çalışmada *Şifâü's-sâil* ile *Mukaddime*'deki tasavvuf ve velilerle ilgili değerlendirmeler temel referans alınacaktır.²

¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I-II, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982-83), II, 1012-20; Tahsin Görgün, "İbn Haldûn", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIX, 543-55.

² *Şifâü's-sâil*'in İbn Haldûn'a aidiyeti hakkında tartışmalar söz konusudur. Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 79-82. İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil*, nşr. Ignace Yesui (Beyrut: Matbaatü'l-Katolikiyye, 1959), neşreden giriş, s. 9-11; Eric Chaumont, "La Voie du Soufisme selon Ibn Khaldûn, Présentation et traduction du prologue et du premier chapitre du "Shifâ' al-sâil", *Revue Philosophique de Louvain*, 87 (1989), s. 264-73. *Şifâü's-sâil* ile *Mukaddime*'de ileri sürülen düşünceler ve gerçekleştirilmek istenen amaçlar üslup ve vurgu farklarına rağmen, paralellikler içerdiğinden, eserin İbn Haldûn'a ait olduğu söylenebilir. Zira İbn Haldûn her iki eserinde de iki temel hususu gözetmektedir: 1. Tasavvufun pratik / pragmatik

İbn Haldûn'un Tasavvufa Bakışının Tarihî-Toplumsal ve Siyasî Bağlamı

İbn Haldûn velilerle ilgili biri durum tespiti, diğeri tarihsel eleştiri olmak üzere birbiriyle irtibatlı iki düşünce ileri sürer: Birincisi, velilerin mülkûn tesisinde siyasî bir faktör olmalarıdır. Veliler toplumda dinî davette bulunarak kendilerine tabi olacak zümreler ararlar ve böylelikle dinî-siyasî otoriteyi ele geçirmeyi hedefler. Ancak dinî davetleri, asabiyet desteğine dayanmazsa -mülkû tesis etmenin aksine- mülkteki nizamı bozacak dinî ihtilal ve isyan türünden hareketlere bürünür. Dolayısıyla merkezî iktidarın ve mülkûn korunması için bu türden hareketlerin önüne geçilmesi gerekir.³ İbn Haldûn bu tespitten hareketle tarihsel bir eleştiride bulunur. Buna göre umranın gelişmediği Endülüs-Mağrip toplumunda İbn Kasî (ö. 546/1151) başta olmak üzere, bazı veliler dinî otorite iddiası güderek bilfiil isyan teşebbüsü girişimlerinde bulunmuşlardır.⁴ Bu teşebbüsler öncelikle siyasîdir. XIII. yüzyıl sonrası, umranın geliştiği Maşrik toplumlarında teşekkül etmeye başlayan tarikatlar da ricâlü'l-gayb ve mehdîlik anlayışına dayanarak bilkuvve siyasî-sosyal zeminde çatışma çıkarabilirler. İbn Haldûn'a göre sûfilerin bilfiil ya da bilkuvve siyasî hedefleri, özellikle velayet anlayışına dayalı tasavvufî nazariyelerinden beslenmektedir.

Öyleyse burada ortaya çıkan temel sorun şudur: İbn Haldûn'un nazar ve müşahedeye dayalı tasavvufa yönelik eleştirisi, başka pek çok konuda olduğu gibi siyasî-sosyal olgudan ve gerekçelerden hareket etmektedir. Tasavvufun teorik yapısıyla ilgili eleştirileri ikincil amaca binaen yer almış görünmektedir. Zira İbn Haldûn "tasavvuf ilmi"ni umranda ortaya çıkması açısından konu edinmektedir. Umran, tarihî-toplumsal varlık alanında meydana gelen hadiselerin zâtî arazlarını inceleyen bilim ise, İbn Haldûn'un öncelikle siyasî-sosyal tasavvufî hadiseleri dikkate aldıktan sonra tasavvuf düşüncesine dair kanaatlerini inşa ettiği ileri sürülebilir. Yine de metinlerinde her iki hedefi birlikte dikkate almaktadır. Söz konusu iki hedefin temyiz edilmesi ve İbn Haldûn'un esas önceliklerinin saptanması için tarihsel bir açılım sunmak ka-

yönü (siyasî, sosyal ve ahlâkî neticeler) ile pratik tasavvufun teorik ilkeleri. 2. Tasavvufun avam (popüler) ve havas (iktidar, ulema ve muhakkik sûfiler) arasında carî olan muhtelif yaygın şekillerine dair bilgilendirme. Bk. James W. Morris, "An Arab "Machiavelli"?: Rhetoric, Philosophy and Politics in Ibn Haldun's Critique of Sufism" (yayımlanmamış makale, Harvard Ibn Haldun Conference 2003), s. 9.

³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 472-73.

⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 488.

çinilmazdır. Bu açılım, sadece onun düşüncelerinin anlaşılmasına değil, özellikle Osmanlı'dan günümüze sûfilere ve tasavvufa yönelik tenkitlerin mahiyetini kavramak için çeşitli irtibatlar kurma fırsatı sağlayacaktır.

İbn Haldûn'un hayatı iki döneme ayrılmaktadır: Mağrip ve Mısır dönemleri. Hayatının ilk döneminde İbn Haldûn'un tasavvuf eleştirisinin tarihsel bağlamı Gazzâlî düşüncesini benimseyen İbnü'l-Arif'ten (ö. 536/1141) İbnü'l-Arabî'ye kadar giden Endülüs-Mağrip sûfi kültürüne uzanmaktadır. İkinci dönemi söz konusu olduğunda, tasavvuf anlayışı ile Memlûk-Mısır halkları arasında yaygın olan Şâzelilik arasında paralellikler kurmak mümkündür.

İbn Haldûn öncelikle bir siyaset adamı, filozof ve Mâlikî fakihidir. Hayatı söz konusu olduğunda doğrudan görüştüğü Ebû Mehdî İsâ b. Zeyyâd⁵ ve Nasrî veziri İbnü'l-Hatîb'in (ö. 776/1374)⁶ dışında bir sûfi şahsiyet ile karşılaşmamaktadır.⁷ Çağdaş yazarlardan bazılarına göre İbn Haldûn, şeriata vurguyu ön plana çıkaran Şâzelî tarikatına bağlı⁸ ve Gazzâlî yolunda bir "sûfi" şeklinde algılanmış olsa da⁹, özellikle *et-Ta'rifte* bir şeyhin gözetiminde tasavvufî terbiyeden geçtiğine dair bir kayıt düşmemiştir.¹⁰ Bu durum,

⁵ İbn Haldûn, Ebû Mehdî İsâ b. Zeyyâd'dan "Endülüs'teki evliyanın büyüğü irfan sahibi şeyhimiz" şeklinde bahsetmektedir. Kendisiyle görüştüğünü kaydeden İbn Haldûn, Ebû Mehdî'nin Abdullah Ensârî Herevî'nin (ö. 481/1089) *Kitâbü'l-Makâmât'taki* (*Menâzilü's-sâirin*) mutlak vahdete kail olma izlenimi veren düşüncelerini benimsediğini İbnü'l-Hatîb'in *Ravza'sına* referansla belirtir ve şeyhinin fikirlerini tenkit eder. İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 1127.

⁶ *Ravzatü't-ta'rif bi-hubbi's-şerîf* adlı tasavvufî eserin sahibi ve İbn Haldûn'un yakın arkadaşı iken sonraları siyasî çekişmeden dolayı ayrılan İbnü'l-Hatîb, kitabındaki hulûl ve ittihadı çağrıştıran bazı ifadelerinden dolayı zındıklıkla suçlanmış, katline fetva verilerek öldürülmüştür. *Mukaddime*, I, 39-40; II, 1129; Câsim el-Ubûdî-Cengiz Tomar, "İbnü'l-Hatîb, Lisânüddin", *DİA*, XXI, 74-76.

⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*'de isim vermeden Mağrip'teki Ubbâd, Sûs ve Massa ile İfrikiyye'de Zâb ribatlarındaki bazı mutasavvıflarla karşılaştığını aktarmaktadır. Ancak bu kişilerin ve genelde tarikat muhitlerinin şevket ve asabiyeti kaybetmelerinden dolayı mehdî beklentisi içine girdiklerini tahkir edici bir dille anlatmaktadır. *Mukaddime*, I, 776-78.

⁸ H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994), s. 266; M. Salim Güven, "Ebu'l-Hasan Şâzili ve Şâziliyye" (doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 1999), s. 108. Bu iddia, muhtemelen İbn Haldûn'un Mısır'da Şâzelî meşayihinin medfun olduğu Makberetü's-süfiyye'ye defnedilmesinden ve Şâzeliliğin Mağrip ve Mısır'da en yaygın tarikat olması vakiasından kaynaklanmaktadır.

⁹ Gazzâlî-İbn Haldûn karşılaştırması için bk. İbn Haldûn, *Tasavvufun Mâhiyeti-Şifâü's-sâil*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1977), s. 59-61.

¹⁰ *et-Ta'rifte* İbn Haldûn'un sûfiyane eğilimlere sahip olduğuna dair bazı belirtiler bulunmaktadır. Siyasetten uzaklaşıp Tlîmsen yakınlarındaki Ubbâd'da 772 (1370) yılında Şeyh Ebû Medyen ribâtında (ribât-ı Ubbâd) inzivâya çekilmesi, Mısır'dayken bir Şâzelî tekkesi olan Baybars Tekkesi'nin medrese kısmında idarî görevde bulunması, Mısır'a hareket etmeden önce

onun tasavvufu her şeyden öte siyasî-sosyal bir olgu şeklinde değerlendirmesinde güçlü etmektedir.

İbn Haldûn'un tasavvufa bakışını ve özellikle İbnü'l-Arabî sonrası teşekül eden vahdet-i vücûd düşüncesi temelli tasavvufta tahkik tavrına, siyasî delaletler içeren tarikat bid'atlerine (adap ve erkân), ricâlû'l-gayb ve mehdîlik nazariyesine yönelik muhalefeti algılamada Endülüs-Mağrip ve Memlûk Mısır'ındaki bazı tasavvufî hadiselerle bakmak kaçınılmazdır.

Endülüs-Mağrip'te Sûfiler ve Muhalefet

Endülüs-Mağrip tarihinin üç farklı devrindeki sultan, fukaha, kadılar ve toplumun çeşitli kesimlerinde ortaya konulan tasavvuf muhalefeti değişik görünümlere sahiptir:

1. Emevî ve Tâife devirlerinde İbn Meserre (ö. 319/931) ve taraftarlarına yönelik muhalefet (ilk dönem).

2. Murâbitlar döneminde Ebû Hâmid el-Gazzâlî, İbnü'l-Arif, İbn Berrecân (ö. 536/1141) ve İbn Kasî'ye yönelik muhalefet (orta dönem).

3. Nasrîler döneminde birtakım sûfi grup ve doktrinlerine yönelik muhalefet. İbnü'l-Arabî karşıtlığı (geç dönem).¹¹

I. Hakem (180-206/796-822) döneminde Endülüs iktidarı ve toplumu Evzâilîğin yerine Mâlikî mezhebini kabul etmesinin ardından¹², mezhep Endülüs ve Kuzey Afrika'nın tümüne yayılmış, gerek merkezî iktidar gerekse halk üzerinde tesir göstermiştir. Mâlikî fikhî eksenli tasavvuf muhalefeti temelinde üç unsur bulunmaktadır: siyasî-sosyal, ekonomik ve doktriner unsurlar.

siyasî hayatındaki dalgalanmalardan sıkıldığı zamanlarda sûfiyane şiirler kaleme alması ve vefatının ardından Mısır'da Şâzelî meşayihinin bulunduğu "Makberetü's-sûfiyye"ye" defnedilmesi gibi. İbn Haldûn, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar: et-Ta'rif*, trc. Vecdi Akyüz (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), s. 67-71, 198, 270, 277; Fadlou Shehadi, "Theism, Mysticism and Scientific History in Ibn Khaldun", *Islamic Theology and Philosophy*, ed. Michael E. Marmura (Albany: State University of New York, 1984), s. 266.

¹¹ Maribel Fierro, "Opposition to Sûfism in al-Andalus", *Islamic Mysticism Contested*, ed. Frederick de Jong & Bernd Radtke (Leiden: Brill, 1999), s. 174.

¹² İbn Haldûn, Endülüs ve Mağripîlilerin Mâlikîliği benimsemesini sosyolojik faktörlerle izah eder: "Mağrip ve Endülüs ahalisi üzerinde bedâvet galip idi. Iraklılar için meşgale konusu olan hadâret, onlar için bahis konusu değildi. Bu yüzden bedâvet münasebetiyle Hicazlılara daha fazla meyletmekte idiler. Bundan dolayı Mâlikî mezhebi bunlar arasında esas şekliyle ve olduğu gibi mevcudiyetini muhafaza edegelmiş, diğer mezheplerde görüldüğü gibi hadarîliğin gereği olan tenkih ve tehzib (fikhî meseleleri belli bir nizama ve tertibe koyma) bu mezhebe yol bulamamıştır." İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 1055-56.

Endülüs Emevîleri döneminde özellikle Muhammed b. Veddâh (ö. 287/900) ile başlayan Mâlikî taassubu, sûfilere yönelik bir muhalefetin de gelişmesine sebep olmuştur.¹³ Bu muhalefet sürecinde Endülüs tasavvufunun öncüsü kabul edilen İbn Meserre, Kurtuba'nın bir köyünde inzivaya çekilmiş ve müritlerine öğretilerini gizli tutmaları yönünde telkinde bulunmuştur. İbn Meserre Münzevî bir hayatı tercih ederken, hareketin üyeleri Mâlikî fukahanın merkezi otoriteye telkiniyle mahkûm edilmişlerdir. Aynı zamanda Mâlikî olan Meserrîler ise, Mâlikî fukahanın taklitte kalıp tahkik anlayışının gereği olan Kur'an ve sünnetin ruhuyla amel etmeyi terk ettikleri kanaatindeydi. Talamankî (ö. 429/1037) gibi muhaliflerin en önemli tenkit konusu, İbn Meserre'nin nübüvvet iddiasıdır. İbn Meserre bu iddiasıyla dinî-siyasî otoriteyi ele geçirmeyi hedeflemektedir.¹⁴ Oysa İbn Meserre, nübüvvet iddiasında bulunmamış Hâkim et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) görüşleriyle paralellik gösteren velayet düşüncesini çevresine yaymıştır. Bu düşünce maddî iktidara heveslenmenin değil, manevî otorite olmanın ilkelerini vazetmektedir.¹⁵ Velayet Hakk'a yönelik, nübüvvet halka yönelik boyuttur. Velayet olmadan nübüvvet olmayacağı gibi, nübüvvetin devamı velayet üzerinden tahakkuk etmektedir. Mutlak nübüvvet sona erdiği halde velayet süreklidir. İbn Haldûn'a göre ise İbn Meserre ve muakipleri İbn Berrecân, İbnü'l-Arif ve İbn Kasî'nin açılımlarını İbnü'l-Arabî'nin tasavvufi tahkik anlayışında bulacak velayet temelli öğretileri, siyasî-dinî iktidara kapı açıp sosyal çatışmayı inşa edecek niteliktedir.¹⁶

Endülüs kültür tarihinde farklı kesimler arasındaki zihniyet çatışmalarının en yoğun yaşandığı dönemler Murâbitlar ve Muvahhidler asrıdır ki, bu iki dönemde dinî düşüncenin oluşmasında aktif rol oynayanların başında Gazzâlî, Endülüs ve Mısır tariklerini birleştiren Mâlikî fakihî ve Gazzâlî karşıtı Ebû Bekir et-Turtuşî (ö. 520/1126)¹⁷ ve Gazzâlî'nin fikirlerini Endülüs kültürüne taşıyan isyancı İbn Tûmert (ö. 524/1130) gelmektedir. Diğer taraftan Endülüs-Mağrip sûfilerinin sıkça başvurduğu eserlerin müellifi Gazzâlî'dir.

¹³ Fierro, "Opposition to Sufism in al-Andalus", s. 175.

¹⁴ Fierro, "Opposition to Sufism in al-Andalus", s. 179.

¹⁵ İbn Meserre konuyla ilgili şöyle der: "Allah'ın halk arasından seçtiği velileri vardır. Allah evliyasının himmetini dünyevî alâka ve bağlardan koparmıştır. Nefslerinin davalarından ve hevalarından satın almıştır. Onlardan her birini bir derecede bulundurmuş ve üzerine mânâ kapılarından birini açmıştır. İbn Meserre, *el-Müntekâ*, trc. M. Necmettin Bardakçı (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), s. 65.

¹⁶ İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil*, s. 65-66.

¹⁷ İbn Haldûn, Turtuşî'nin *Sirâcü'l-mülûk* adlı eserinde umrana dair meseleleri ve bölümleri *Mukaddime*'deki gibi vazettiğini; ancak umran ilminin ilkelerini tespit edemediğini ileri sürmektedir. İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 264.

İbn Haldûn, İbn Meserre ile başlayıp İbn Kasî'de filizlenen Endülüs tasavvuf ekolü hakkındaki benzer değerlendirmesini Gazzâlî hakkında da yapmaktadır. Gazzâlî'nin mükâşefat değil de muamelât bahsine yoğunlaşmasıyla çerçevesini çizdiği tasavvuf anlayışına müspet baksa da, onun herhangi türden bir çatışmanın ortaya çıkmasını engellemediğini ifade eder. İbn Haldûn'un Gazzâlî'ye yönelik tenkidi iki boyutludur: Birincisi, Gazzâlî'nin tasavvuf karşıtlarınca ilk isyankâr sûfî şeklinde değerlendirilen Hallâc-ı Mansûr'a ve enelhak fikrine sahip çıkması, ikincisi *Mişkâtü'l-envâr*'ında vahdet-i vücûd anlayışı temelinde tevillerde bulunmasıdır.¹⁸ İbn Haldûn'un tenkitleri şöyle yorumlanabilir: Gazzâlî, Hallâc'ı benimseyerek iktidara yönelik sûfî isyanlara meşruiyet zemini hazırlayacak fikirlere sahip çıktığı gibi, yaptığı tevillerle şeriat-hakikat çelişkisini artırmış ve bu çelişkiye dayanan sosyal çatışmalara kapı aralamıştır.¹⁹

Öte yandan İbn Haldûn'a göre daha önce amelden ibaret olan tasavvuf, Gazzâlî'nin tedvin faaliyeti ile ilmî disiplin hâline gelmiştir.²⁰ Gazzâlî bir taraftan Fahreddin er-Râzî'de kemalini bulacak felsefî kelâmın önünü açarken, İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'de (ö. 673/1274) mevzu, mesail ve mebadîsiyle müstakil tasavvuf metafiziğinin (ilâhiyatının) temellerini atmıştır. İbn Haldûn'a göre Gazzâlî, metafizik alanın nazarla idrakinin imkânsız olduğunu düşünmekle isabetli davranırken, metafiziksel hakikatlerin sûfî tecrübeyle tahsil edilme imkânını ileri sürerek bir yandan tasavvuf epistemolojisinin önünü açmış, tasavvuf epistemolojisinin dayanağı olan velayet düşüncesini geliştiren tarikat yapılarının tarihî-toplumsal zeminde dinî otorite iddiasında bulunmalarına vesile olmuştur.

İbn Haldûn'un Gazzâlî ve sonrasında muhakkik sûfîlerin eserlerinden oluşan müdevven tasavvufa yönelik eleştirilerinde Murâbitlar dönemi hükümdarlarının desteklediği Mâlikî fukahânın tavrı vardır. Nitekim Turtûşî²¹ ve

¹⁸ İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil*, s. 60-61.

¹⁹ İbn Rüşd'ün Gazzâlî ve kelâm kritiğindeki yaklaşım, İbn Haldûn'un işârî tevile ve sûfî tahkik anlayışına yönelik istidlâliyle benzerlikler gösterir. Bazı kaynaklarda İbn Haldûn'un gençlik yıllarında dede İbn Rüşd el-Cedd'in Mâlikî fikhına, İbn Rüşd'ün felsefeye dair eserlerini telhis ettiği kaydedilmektedir. Nitekim İbn Haldûn'un kelâm, tasavvuf ve İbn Sinâ'nın tasavvufî felsefesine dair yaklaşımı İbn Rüşd kaynaklıdır. İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 75.

²⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 1116.

²¹ Turtûşî'nin Gazzâlî eleştirileri şu noktalarda toplanmaktadır: Gazzâlî zayıf hadisleri rivayet etmiştir. Tevhid ilminin gerekliliğini açıkça ifade etmemiştir. İhvân-ı Safâ risalelerinden ve Hallâc'dan etkilenmiştir. Sûfîlerin semâmin caiz olduğu hükmünü vermiştir. Mucize ve keramet konusunda *İhyâ*'da yanlış bilgiler ileri sürmüştür. Âlimliği terk etmiş, tasavvufa yönelmiş;

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148)²² Gazzâlî muhalifliği Murâbitlar döneminde Kurtuba kadısı İbn Hamd'in fetvasıyla Gazzâlî'nin *İhyâ's*ının yakılmasına yol açacaktır.²³ Ancak Meriyeli Bercî gibi bazı Mâlikî fakihler gerek Gazzâlî'nin gerekse sûflerin eserlerinin yakılmasına maslahat gereği karşı çıkmıştır. Murâbitlar dönemi Gazzâlî muhalefetinin ardındaki en önemli sebep, Gazzâlî düşüncesini benimseyen İbn Tûmert'in Mağrip'te Murâbitlar devrini sona erdiren Muvahhidler hareketinin lideri olmasıdır. Gazzâlî'nin özellikle "emr-i bi'l-marûf nehy-i ani'l-münker" yorumunu takip eden İbn Tûmert, Murâbitlar iktidarını tehdit eden bedevî halk arasında hitabet gücüyle tutunarak isyan başlatmış ve taraftarlarınca Mehdî kabul edilmiştir.²⁴ İbn Haldûn, İbn Tûmert türünden ihtilal teşebbüslerinin başarısızlıkla sonuçlanmasını dinî davetlerinin asabiyete dayanmamasına bağlar. Oysa peygamberler Allah'a davet hususunda aşiret ve asabelere dayanmışlardır. Mucizeler davetin hedefini bulmasında peygamberlere destek olmuştur. Kendilerine harikulade haller verilmeyen velilerden (İbn Kasî, Hallâc-ı Mansûr gibi) ya da dindar kişilerden (İbn Tûmert gibi) bazıları siyasî otoriteyi elde etme teşebbüsünde haklı olsalar da, asabiyet desteği alamadıklarından girişimleri akamete uğramıştır. İbn Haldûn sadece bu tespitiyle yetinmez ve bu tespitten hareketle eleştirel bir yargıda bulunur. Buna göre dinî davetle başlayıp isyan hareketine dönüşen teşebbüslerin önüne geçilmeli, hareketi besleyen dinî ve/veya sûfî düşünceler sınırlandırılmalıdır. Zira amaç gerçekleşmemişse, amacı ikame eden fikrî araçlar -her ne kadar kendinde değerli olsalar da- mülke zeval vermemek için engellenmelidir.²⁵

Murâbitlar Mâlikî taklitçiliğini savunup Gazzâlî'nin eserlerine muhalefet ederken, Muvahhidler döneminde İbn Tûmert'in girişimleri yerini Ebû Yakup

ancak gereği gibi bir sûfî olamamıştır. Fierro, "Opposition to Sufism in al-Andalus", s. 191-92; Muhammed el-Menûnî, "İhyâ ulümid-dîn fi manzûri'l-garbi'l-İslâmî eyyâme'l-murâbitîn ve'l-muvahhidîn", *Ebû Hâmid el-Gazzâlî* (Rabat: Camiatü Muhammed el-Hâmis, 1988), s. 125-37; A. Gribetz, "The Samâ Controversy: Sûfî vs. Legalist", *Studia Islamica*, 74 (1991), s. 61.

²² *Sirâcü'l-mürîdîn* adlı eserinde Ebû Bekir İbnü'l-Arabî şeriatla herhangi bir esaslı olmayan aşk ve şevk gibi terimleri kullandığı gerekçesiyle Gazzâlî'yi eleştirir. Turtuşî'nin benzeri bir diğer eleştirisi Gazzâlî'nin semâî benimsemesidir. Mâlikî kadısı İbnü'l-Arabî daha ileri giderek bir neyzenin yanaklarının delinmesi fetvasını verir. Fierro, "Opposition to sufism in al-Andalus", s. 192; İbnü'l-Arif, *Miftâhü's-saâde ve tahkiki tarîki's-saâde*, haz. Ebû Bekir Atîk b. Mü'min, nşr. İsmet Abdüllatîf Dendeş (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1993), s. 47.

²³ M. Necmettin Bardakçı, *Endülüslü Sûfî İbnü'l-Arif ve Mehâsinü'l-mecâlis* (İstanbul: Sır Yayıncılık, 2005), s. 22.

²⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 237-40.

²⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 488-89.

Yusuf saltanatı (558-580/1163-1184) devrinde fıkıh kitaplarının yakılması türünden icraatlara terk etmiştir.²⁶ İbn Haldûn'a göre tüm bu icraatlar merkezî iktidarın ve halkın hadarî olamamasının sonucudur. Bedavete dayalı toplumsal yapıda iktidardan da hadarî tavrın beklenmesi muhaldir. Bununla beraber siyasî-sosyal çatışmayı güçlendirecek bedevî ya da hadarî fikirleri taşıyan her türden teşebbüsün engellenmesi gerekir. Zira asabiyet ve şevketin olmadığı bir bedevî halkın hadarîliğe evrilmesi mümkün değildir.

İbnü'l-Arif ve talebeleri İbn Berrecân²⁷ ile İbn Kasî'nin tasavvufî düşüncelerinin üzerinde İbn Meserre ve Gazzâlî etkisi vardır. İbnü'l-Arif ve talebelerinin Gazzâlî'nin *İhyâ'sını* okutmaları, İbn Tûmert'in Gazzâlî'nin fikirlerini yaydığı Murâbit mülküne bilkuvve isyan içindeki mahallî halklar nezdinde karşılığını bulmuştur.²⁸ Potansiyel siyasî tehlike olan etnik grupların desteğini kazanmaya çalışan üç sûfî ve müridanı Murâbit iktidarları tarafından takibe uğratılmış; İbnü'l-Arif ve İbn Berrecân idam edilirken, İbn Kasî Murâbitlara karşı yürüttüğü mücadelede Müslümanlara karşı Hıristiyan İspanyollarla işbirliği yaptığı gerekçesiyle müritleri tarafından öldürülmüştür.²⁹ İbn Haldûn'a göre İbnü'l-Arif, İbn Berrecân, İbn Kasî ve Müridûn Hareketi velayetin üstünlüğü doktrinini savunması ve bu doktrine dayanarak yegâne dinî otorite olmayı amaçlaması sebebiyle tamamıyla siyasî bir tavra sahiptir. Ancak hareketin başarısızlığının arkasındaki sebep İbn Tûmert hareketinde olduğu gibi etnik bir grubun desteğini yitirmeleridir.³⁰

İbn Kasî, Endülüs'te halkı Hakk'a davet için ortaya çıkmış ve mehdîliğini ilan ederek isyan başlatmıştı. İbn Haldûn'a göre bu ihtilal hareketi, İbn Tûmert el-Mehdî isyanı gibi asabiyete dayanmadığından neticesiz kalmış, bu sebeple de asabiyet ve mülkün zayıf olduğu toplumlarda yaygın olan mehdîlik söylemine kapılmıştır. Nitekim tasavvuftaki velayet anlayışının bir uzantısı olan Mehdîlik (Fâtümîlik) düşüncesinin öne Gazzâlî ile açılmış,³¹ İbn Kasî'nin *Hal'un-na'leyn*

²⁶ Abdülvâhid el-Merrâküşi, *el-Mu'cib fi telhisi ahbâri'l-mağrib*, nşr. Muhammed Saîd el-Iryân (Kahire: Lecnetü'l-ihyâi't-türâsi'l-İslâmî, 1963), s. 354.

²⁷ İbn Haldûn'un ifadesine göre Gazzâlî'yi takip ederek bâtnî tevillerden teşekkül eden bir tefsir yazar İbn Berrecân, vahdet-i vücûd anlayışından ziyade, İsrakîliğe yakındır. *Mukaddime*'den naklen, Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları-İlim ve Kültür Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), s. 48.

²⁸ Bardakçı, *İbnü'l-Arif ve Mehâsinü'l-mecâlis*, s. 36-50.

²⁹ İlyas Çelebi, "İbn Kasî", *DİA*, XX, 107; Ebü'l-Alâ Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), s. 307.

³⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 488.

³¹ İbn Haldûn her ne kadar İsmailî-Bâtınî teoriyi çürütme çabasından dolayı Şii karşıtı Gazzâlî ile müşterek ise de, Gazzâlî'nin sûfî velayet anlayışını savunmasından dolayı ondan ayrılır. Zira

adlı kitabında devam ettirilmiş ve düşünce İbnü'l-Arabî ile sistematik hâle getirilmiştir.⁵² Diğer taraftan Gazzâlî'nin fikirlerini benimseyen İbn Kasî'nin kendisini mehdî ilan ederek halkı davetle dinî otorite iddiasında bulunması asabiyet desteği almamasının bir göstergesidir. İbn Haldûn başarısız sonucu dikkate alarak bu türden iktidar girişimlerinde bulunan sûfleri şöyle yargılar:

Bunların işleri hakkında ihtiyaç duyulan şey üçtür: Eğer deli iseler tedavi edilmelidirler, şayet kargaşa meydana getirmek için böyle davranıyorlarsa darb ve katl ile tenkil edilmeli ve başları ezilmelidir. Veya maskaralıklarını ortaya koymalı ve kendilerini de soytarlardan saymalıdır.⁵³

İbn Haldûn'un bu yargısının devamını, bir fetvasında görmekteyiz. Fetvada, Murâbıtlar döneminde Gazzâlî'nin kitaplarının yakılması benzeri toplumda cârî olan Endülüs muhakkik sûflerinin kitaplarının yakılmasını, tarihî tecrübenin bir sonucu ve sosyal maslahat gereği teklif eder.⁵⁴ Nitekim fetva, Mâlikî fakihî ve Kadilkudât İbn Haldûn'un Mâlikî fıkıh düşüncesinin diğer mezheplere nazaran mümeyyiz asıllarından olan istislâh, sedd-i zerâi' ve fet-hu'z-zerâi' ilkelerini⁵⁵ layıkıyla siyasî-sosyal alana taşınmasıyla irtibatlıdır. Buna göre o, sûfi düşüncenin amaçlarını ve pratik sonuçlarını dikkate alarak tasavvuf düşüncesi ve müesseseleri hakkında maslahat prensibinin gerekleri açısından meşruiyet tasarrufunda bulunmuştur. Siyasî-sosyal alana taşınan

Gazzâlî'nin tasavvufî görüşleri İbnü'l-Arabî dolayımında tarihî süreçte bâtnî hareketlere veri sağlamaya açıktır.

⁵² İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 770.

⁵³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 488-91.

⁵⁴ Fetva şöyledir: "Muhakkik sûflerin yolu, bid'atla karışan ve kirlenen yoldur. Sonraki mutasavvıflardan bazıları bu yolu tutmuşlardır. Bunlar birinci yolu, his hicabının kaldırılması ve gaybî görmeye mani olan perdelerin açılması için bir vasıta hâline getirmişlerdir. Bunlara göre gayba vâkıf olmak birinci yolun gayesi ve neticesidir. İbnü'l-Arabî, İbn Seb'in ve İbn Berrecan ve bunların açtıkları yolda yürüyenler bunlara tabi olup akidelerini kabul edenler bu nevi mutasavvıflar grubuna dahil bulunmaktadır. Zikredilen mutasavvıflar bu konuda, içi açık küfür ve çirkin bid'atla dolu olan kitaplar yazmışlardır. Bunlar görüşlerini teyid için nasların zâhirini en olmayacak şekilde ve çok çirkin bir tarzda tevil etmekten çekinmişlerdir. Bu teviller üzerinde düşünenler böyle görüşlerin İslâm dinine ait olmasını veya şeriatın sayılmasını acayip bulurlar. Bazı zevatın bahis konusu mutasavvıfları medh ü sena etmeleri -bunlar kim olursa olsun- onlar lehinde bir delil değildir. Bu kanaatte olan mutasavvıfları övenler, faziletin son derecesine yükselmiş olsalar bile, bu konudaki sözleri önemli değildir. Çünkü Kur'an'ın ve hadisin fazileti ve şahitliği hepsinden daha yücedir. Bu nevi sapık ve sapıtıcı akideleri ihtiva eden kitapların dinî hükmüne gelince: İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs'u*, *Fütûhât-ı Mekkiyye*'si, İbn Seb'in'in *el-Büddü*, İbn Kasî'in *Hal'un-na'leyn*'i vs. gibi halkın elinde nüshaları bulunan kitaplar ve benzerleri ele geçince yakılmalı ve yazıları okunamaz derecede silinene kadar yıkanmalı; böylece imha edilmelidir. Zira sapık ve bozuk akidelerin yok edilmesi dinin maslahat ve çıkarına tamamıyla uygundur. Bu sebeple umurun zararını önlemek için bu nevi kitapları yakmak devlet adamlarının vazifesidir. Yanlarında bu çeşit kitap bulunan kimseler yakılması için kitapları görevlilere vermekle mükellefdirler." Bk. İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil*, s. 65-66.

Mâlikî fıkıh usulünü inşa eden mekanizmalar, İbn Haldûn'un tasavvuf eleştirisinin temel dayanaklarıdır.

12. yüzyılın sonuna doğru tasavvufî hareket Mağrip'te tamamen kurum-sallaşmış; 14. yüzyıl boyunca Mağrip şehirleri Maşrik sûfilere için de bir cazibe merkezi olmuştur. İbn Haldûn'un yaşadığı Nasrî (Endülüs: 1230-1492), Merinî (Fas: 1196-1549), Abdülvâdî (Tilimsen: 1236-1550) ve Hafsî (Tunus: 1228-1574) hanedanlıkları döneminde sûfî gruplara yönelik muhalefet üç temel olay etrafında meydana gelmiştir: Sûfî adap ve erkâna dair bazı tartışmalı ameller, dinî otorite sorunu, vakfiyeye sahip zaviye ve ribatların ekonomik açıdan geniş toplum kesimine getirdiği yükler.³⁶ Bazı tasavvufî uygulamalar fakihlerce suçlanmış ve tartışılan konularla ilgili geniş yelpazede farklı tavırlar ortaya çıkmıştır. Tartışılan mevzular arasında mevlid-i nebi törenleri³⁷, zikir, semâ, musiki ve tilavetten oluşan sûfî âyinler başı çekmektedir. Nitekim semâ yapmaya yönelik muhalefet bizi yazılı fetvalarla yüz yüze getirmektedir. Bu fetvalar, muhalefetin ekonomik olaylarla yakından ilişkili olduğunu göstermektedir. Mesela vakıf hizmetlerine tahsis edilen bir paranın fakirlere sarfından alıkonularak, sûfî merasimlere harcanması gibi durumlarda fetva istenilmiştir.

Tasavvufî ritüellerin tezahürleriyle daha çok sûfî-fakih Ebü'l-Berekât el-Balafikî (ö. 771/1370), fakih İbn Lübb (ö. 782/1380) ve Ebü İshâk eş-Şâtibî (ö. 790/1388) ilgilenmişlerdir. Bütün bu fetvaların ötesinde h. 774 (1372) ile 776 (1374) yılları arasında Mağrip ulemasının tartıştığı asıl mesele müridin şeyhe muhtaç olup intisabının zorunlu olup olmadığı ile tasavvufî bilgilerin şeyh olmadan sadece kitaplardan tedris edilmesinin kifayet edip etmeyeceğidir.

³⁵ İstislâh bir maslahat gereği tasarruf ve hükümde bulunmaktır. Sedd-i zerâi', câiz olanın câiz olmaya vesile olması için menedilmesi anlayışıdır. Fethu'z-zerâi' ise aslında câiz olmayan bazı tasarrufları bir maslahata vesile oldukları için câiz görme prensibidir. Bu prensip istislâhın bir yönüdür. İstislâh ve sedd-i zerâyî' delillerinin en önemli neticesi, her türden tasarrufu amaç ve sonuçlarına göre nitelemeye ağırlık vermektir. Bk. E. Said Kaya, "Mâlikî Mezhebi", *DİA*, XXVII, 526.

³⁶ M. Kh. Masud, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abû Ishaq al-Shâtibî's Life and Thought* (Delhi: International Islamic Publishers, 1989), s. 60-61. Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'ye göre Mağrip zaviyeleri Maşrik'teki hankah-medrese ayrımından farklı şekilde medrese, karargâh, yetimhâne, hastane vs. gibi çok fonksiyonlu bir yapıdadır. Bu da zaviyelerin iktisadî açıdan devamlı kontrol edilmesine neden olmuştur. Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Senûsiler ve Sultan Abdülhamid*, haz. İsmail Cömert (İstanbul: Ses Yayınları, 1992), s. 19-20.

³⁷ İbn Haldûn'un Mağrip hükümdarlarının geleneğine uyarak katıldığı mevlit kutlamasında serdettiği şiir için bk. *Ta'rif*, s. 79-81. Endülüs'te Mevliidiye töresini ilk başlatanlardan biri meşhur sûfî Ebü Mervân Yuhannisî'dir (ö. 667/1268). N. J. G. Kaptein, *Muhammad's Birthday Festival: Early History in the Central Muslim Lands and Development in the Muslim West Until 10th / 16th Century* (Leiden: Brill, 1993), s. 139.

Bu mesele zikir, semâ vs. gibi tartışılan mevzulardan delaletleri açısından daha kapsamlı olup dinî otorite olarak şeyhin/velinin ve otoriteye tabi müridanın varlığının kabulüne râcidir. Bu kabul aynı zamanda tasavvufî müesseselere malî tahsisin artmasına da sebebiyet verecektir. Mesele hakkında fetva isteyenlerden biri de Mâlikî fakihî Ebû İshâk eş-Şâtübî'dir. Şâtübî'nin fetva istediği âlimler İbn Haldûn'un görüşleriyle paralellikler kuracağımız Şâzelî şeyhi İbn Abbâd er-Rundî (ö. 792/1390) ile Ebü'l-Abbâs Ahmed b. el-Kâsım b. Abdurrahman el-Kabbâb'dır (ö. 778/1376).³⁸ İbn Haldûn kendisinden fetva istemediği halde bu hususu müstakil bir eserin mevzuu yapmış ve *Şifâü's-sâil li-tehzibi'l-mesâil* adlı risalesini telif etmiştir. Risalede İbn Haldûn'un temel teklifi, asabiyete dayalı bedavetten mülkün tesis edildiği hadârete geçememiş geniş halk yığınlarının, nazar ve mükâşefeye (keşf mücahedesini) dayalı velayet ve ilahî hakikatler doktrinini anlayamayacağından, velî gibi dinî bir otoriteye bağlanmalarının siyasi iktidara yönelik bir isyan çıkaracağı sebebiyle sakıncalı olduğudur. Dolayısıyla velayet anlayışı kaynaklı şeyh-mürîd ilişkisine dayalı tarikat yapısının ancak hadarî bir toplumda meşru olabileceğini, bununla birlikte velayet teorisini içeren kitapların (özellikle İbnü'l-Arabî ve İbn Seb'in'in kitapları) yakılmasını, halk arasında tedavülünün yasaklanmasını ileri sürmektedir. Böylelikle asabiyet ve mülke sahip olmayan yığınların muhakkik bir sūfiyî otorite kabul edip mehdîlik türünden isyan hareketlerine girişmelerinin önüne geçilecek ve tarikat otoritesi marjinal bir konuma itilecektir.

Mağrip-Mısır Hattı, Şâzelîlik ve Muhalefet

İbn Haldûn çağında Memlûk Mısırı'ndaki en yaygın tarikatlardan biri Şâzelîliktir. Şâzelîlik Mağrip-Mısır hattında ortaya çıkan bir tarikattır.³⁹ Tasavvufî literatürün çoğunluğuna göre Şâzelîye, Ebû Medyen'e (ö. 589/1193) nispet edilen Medyenîye'den tesirler barındırmaktadır.⁴⁰ İbnü'l-Arabî'nin en

³⁸ Ebü'l-Abbâs el-Kabbâb'ın fetvası için bk. Venşerîsî, *el-Mi'yârü'l-mu'rib* (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1401/1981), XI, 117-23. Kabbâb verdiği fetvada sadece tasavvuf kitapları okuyarak kitaplarda güdülen maksatların kişide bilfiil hâle gelmeyeceğini, bunun için bir velî gözetiminde tasavvufî yolda sülûkün kaçınılmaz olduğunu vurgular.

³⁹ J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: The Clarendon, Press, 1971), s. 44-45.

⁴⁰ Ebû Medyen'in tasavvuf anlayışı İmam Şâzelî'ye Maşrik'a seyahat eden Ebû Abdullah b. Harrâzîm (ö. 633/1237) vasıtasıyla ulaşmış ve Şâzelî ondan hırka giymiştir. Şâzelî'nin şeyhi Abdüsselâm İbn Meşîş (ö. 622/1226) Ebû Medyen'e talebe olmuş ve tarikat almıştır. Bu sebeple Harîrîzâde, Şâzelîye'yi Medyenîye'nin bir şubesi sayar. Bk. Harîrîzâde Kemâled-din, *Tibyânü'l-vesâil* (Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, nr. 2310/6), I, vr. 120^a; Güven, "Ebu'l-Hasan Şâzelî ve Şâzelîye", s. 42-43.

⁴¹ M. Erol Kılıç, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri" (doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 1995), s. 19-20.

önemli üstatlarından olup zuhur ehlinden saydığı Ebû Medyen el-Mağribî⁴¹, İbn Haldûn'a göre Mağrip tasavvuf düşüncesinde etkili olmuştur. Bu etki Mısır Şâzeliliğini de kapsamaktadır. Ebû Medyen'in Tilimsen'deki türbe ve zaviyesi (ribât-ı ubbâd) İbn Haldûn'un da bir müddet kaldığı önde gelen sûfî merkezlerinden biri olmuştur.⁴² İbn Haldûn'a göre bu merkez aynı zamanda mehdî arayışı içinde olan sûfî zümrelerin sıklıkla uğradığı yerlerden biridir. Ebû Medyen'in *Risâle-i Kuşeyriyye*'yi elinden bırakmaması, incelediği tasavvuf kitapları arasında Gazzâlî'nin *İhyâü ulûmi'd-dîn*'i gibi bir eser görmediğini söylemesi, hocası İbn Hirzihim'den Muhâsibi'nin *er-Riâye li-hukûkillâh*'ını okuması, onun sahip olduğu tasavvuf anlayışı konusunda fikir vermektedir.⁴³ Bu anlayış İbn Haldûn'un tasavvuf ilminin sınırlarını tayin ederken öngördüğü anlayışla paralellikler taşır. Ancak Medyenîlerin Gazzâlî'nin fikirlerini benimsemesi, diğer Mağrip sûfîlerinde olduğu gibi velayet-nübüvvet, şeriat-tarikat ya da zâhir-bâtın ikiliğine dayanarak bilkuvve siyasi-sosyal talepleri de beraberinde getirecektir.

Medyenî tesirle teşekkül eden Şâzelilikteki müteşerri tavır, ikinci kuşak Şâzelî meşayihinde de devam etmiştir. İbn Haldûn devrinde Mağrip tasavvufunun en önemli siması Şâzelilikte İbn Abbâdiyye (İbn İyâdiyye) kolunun kurucusu İbn Abbâd er-Rundî'dir (ö. 792/1390). Rundî, Şâzelîye'nin Kuzey Afrika'da; İbn Ataullah el-İskenderânî, Mısır'da yayılmasına ilk öncülük eden sûfîlerdir. Rundî, hocası İskenderânî'nin telif ettiği ve Şâzelîliğin Doğu ve Batı İslâm toplumlarında tanınmasında vasita olan *Hikem-i Atâiyye*'nin ilk şârihidir ve düşüncede Muhâsibî-Gazzâlî tavrını paylaşır.⁴⁴

Rundî ile İbn Haldûn'un ilişkileri zâhirî ilimleri tahsil ettikleri hocalarına dayanır. İbn Haldûn'un aklî ve naklî bilimler (iki asıl) ile mantık, felsefe ve matematik fenlerini kendisinden tahsil ettiğini belirttiği hocası Tilimsenli Ebû Abdillâh el-Abillî, Rundî'nin de en başta gelen hocalarındandır.⁴⁵ Rundî'nin ders aldığı Merinîler tarafından kurulan medreselerde eğitim ve öğretimin temelini Mâlikî fikhî oluşturmaktadır. Bu fikhî anlayışında çeşitli "bid'at"leri de-

⁴² İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 778, 778.

⁴³ Tahsin Yazıcı, "Ebû Medyen", *DİA*, X, 187.

⁴⁴ Mustafa Kara, "İbn Abbâd er-Rundî", *DİA*, XIX, 267; Mustafa Kara, "İbn Atâullah el-İskenderânî", *DİA*, XIX, 337.

⁴⁵ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, s. 28. Rundî, Tilimsen'deki Halfaviyyîn adlı Mâlikî medresesinde Abillî'den Eş'arî kelâmı; İbn Haldûn'un arkadaşı Mâlikî müçtehid Şerif et-Tilimsânî'den Mâlikî fikhî ve Ebû Abdillâh el-Makkarî'den hadis dersleri almıştır. Aynı ders halkasında yetişmekle birlikte İbn Haldûn eserlerinde Rundî'yi zikretmemekte, ancak Rundî tavrına sahip sûfîlerin islah girişimlerini tenkit etmektedir.

fetmek büyük bir öneme sahiptir ve konuyla ilgili bu dönemde birçok eser telif edilmiştir.⁴⁶ Mâlikî fukahenin temel yaklaşımı şudur: Muvahhidlerin mezhebi gereği toplumda halihazırda cârî olan her türden bid'at giderilmelidir. Bid'atlerin toplumdaki uzaklaştırılmasıyla "cemaat" yapısına tekrar dönülecektir. Bid'atler arasında tasavvufî grupların birtakım adap ve erkânı başı çekmektedir. İbn Haldûn da bu yaklaşımı paylaşmaktadır.

İbn Abbâd er-Rundî'nin eserlerinde de bid'atlerden kurtulmak başta gelen temalardan biridir. Rundî, Mâlikî fakihlerin aksine bid'atler sorununun kaynağını Mâlikî fukahenin taklitçiliğinde ve toplumun tahkikten uzaklaşarak taklitte kalmasında öngörmektedir. Buna göre tahkik, zâhirden bâtına yönelerek tüm zamanların kâmil insanı Hz. Peygamber'in sünnetine ve selefin yoluna zâhirin yanında bâtını açıdan uymak, bâtını marifetin gereğince zâhiri inşa etmektir.⁴⁷ Aslında Rundî'nin bu düşüncesi erken dönem Mağrip tasavvufu ile geç dönem Memlûk Mısır'ndaki Şâzelî anlayışının bir uzantısından ibarettir.

İbn Abbâd er-Rundî, Merinî sultanına yazdığı mektupta, toplumda bid'atlerin arttığını, insanların dinin aslından uzaklaşmaları sebebiyle yol kesme gibi kötülüklerin yayıldığını ifade etmiş ve bunun önüne geçilmesi için bir fermanın çıkarılmasını istemişti. Bu istek, merkezî iktidarın zayıflığının alâmeti idi. Mağrip siyasetindeki bu çalkantıları İbn Haldûn da müşahede etmektedir. Öyleyse toplumun yeniden inşasında İbn Haldûn ile Rundî arasındaki görüş farklılığı nedir? Temel fark şudur: Rundî reçeteyi siyasi idarenin güçlenip sosyal zeminin tasavvufta tahkik tavrına yönelmesinde bulurken, İbn Haldûn sosyal âdet türünden ortaya çıkan dinî bid'atlerin giderilmesini Rundî'de olduğu şekilde tasavvufî tahkik tavrıyla değil, sadece bir hâl olarak selefin zâhirî ve manevî tecrübesinin dikkate alınmasıyla ve asabiyetle çözüleceğini ileri sürer. Asabiyete dayanmayan her türlü dinî düşünce ve davet, bid'atlerin giderilmesi bir yana, var olan cemaat yapısını daha fazla bozacaktır.⁴⁸

⁴⁶ Ebû İshâk eş-Şâtûbî'nin *Kitâbü'l-İ'tisâm*'ı, Muhammed el-Abderî el-Fâsî'nin *el-Medhal ilâ tenmiyeti'l-a'mâfi* gibi.

⁴⁷ Tahkik anlayışında Rundî, İbnü'l-Arabî'yi takip etmektedir. Paul Nwyia, "İbn Abbâd", *EP*, III, 670-71.

⁴⁸ İbn Haldûn, Rundî dahil, sûfilerin toplumu ıslah teşebbüslerini telmihle şöyle tenkit etmektedir: "Şu yakın çağlarda Mağrip'te Hakk'a ve sünnete göre hareket etmeye davet hususunda bir meyil ve istek vardı. Fakat bunlar, bu hususta mehdinin veya başka birinin davetine göre hareket ediyorlardı. Bu anlayışta olanlardan biri, onun peşinden diğer biri zuhur eder, sünnete göre hareket etme ve münkeri değiştirme cihetine meyleder; buna son derece önem verir ve kendisine tabî olanlar günbegün çoğalırdı. Bunların en fazla önem verdikleri husus yol emniyeti idi. Çünkü Araplarda görülen bozukluk en fazla bu mesele ile alâkalı idi. Zira Arapların maişet konusundaki tabiatları buna sebebiyet veriyor (ve yağma-talan en ziyade

İbn Haldûn, Mağrip Şâzeliliğinin öncüsü Rundî'nin tavrını dolaylı bir şekilde tenkit ederken İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Şâzeliliği Maşrik'te yayan Rundî'nin hocası İbn Ataullah el-İskenderânî'ye (ö. 709/1309) doğrudan eleştirilerde bulunmaktadır.⁴⁹ Nitekim İslâm düşünce tarihinde İbn Haldûn ile çağdaşı İbn Teymiyye'nin tasavvufa bakışları birbirine yakın telakki edilmiştir. İbn Teymiyye'nin daha çok İskenderânî'ye odaklanan tenkitleri, İbn Haldûn'un İbnü'l-Arabî ve Endülüs sûfîleriyle ilgili eleştirilerini hatırlatacak biçimde siyasî-sosyal muhtevalıdır. Zira İbn Teymiyye'nin Eyyübî saltanatı tarafından tevkif edilmesinde İskenderânî ve talebelerinin dahli söz konusudur. Ancak İbn Teymiyye ile İbn Haldûn'un tasavvuf eleştirisinde kullandıkları ıstılah örgüsü ve retorik birbirinden oldukça farklıdır. Muhafazakâr bir Mâlikî fakih üslubuna sahip olmayan; ancak Mâlikî usulünü siyaset ve tarih felsefesine taşıyarak umran ilmini vazeden İbn Haldûn, selefî söyleme sahip değildir. Gerek umran ilmini vazederken gerekse ilimleri ve tasavvufu değerlendirirken eleştirileriyle birlikte Eş'arî metafiziği ve Meşşâî düşünme tarzını benimsemiştir. Bu açıdan İbn Teymiyye sonrası oluşan selefî ideallerden uzaktır. Ancak İbn Haldûn'un Şii karşıtlığı, İbn Teymiyye'nin İmamî/Moğol karşıtlığı birbiriyle örtüşmektedir. Zira her iki düşünüre göre tasavvufî velayet ve ricâlî'l-gayb düşüncesi, Şia'nın siyasî imamet anlayışına paraleldir. İbn Haldûn bunu açıklıkla ifade etmektedir: "Mutavasvıflarla İsmailîler fikirlerini ve inançlarını yek diğerine imla ettiriyor ve birbirine telkin ediyorlardı."⁵⁰ Bu itibarla İbn Teymiyye ve İbn Haldûn, tasavvufî düşüncenin Sünnî

yol emniyetini ortadan kaldırıyor) idi. Onun için davetçiler ve ıslahatçılar güçleri yettiği ölçüde bu gibi hususlarda münkeri değiştirmeye ve kötülükleri ortadan kaldırmaya girişmişlerdi. Ancak buna teşebbüs edenlerin dinî renkleri iyice sağlam bir hâl almamıştı. Çünkü Arapların (ve bedevîlerin eski dinlerinden ve alışkanlıklarından vazgeçerek) tevbe etmelerinden ve dine dönmelerinden maksatları, sadece yağma ve çapulculuktan vazgeçmekten ibaret olur. Dolayısıyla tevbeleri bu günahahtan olmuştur. Onun için sünnete göre hareket ettiğini zanneden bu gibi kimselerin itibain teferruatında dikkatli davranmadıkları görülür. Onların dinleri ve dindarlıkları, yol emniyetini bozmamaktan ibarettir. Sonra bunlar dünyalık elde etmek için olanca güçlerini sarf ederler. Halkı ıslah için dinî irşadı talep etmekle dünyalık talep etme arasındaki fark ne büyüktür. Şüphesiz bu ikisi bir araya gelmez. Onun için bunların dindarlıkları muhkem değildir. Bunların taraftarları da fazla olmaz. İslahatçının hâli, dininin sağlamlığı bakımından çevresinde toplananlardan farklı olur. Velîliği kendisine tabi olanlara değil, nefesine ait olur. O yüzden vefat ettiği vakit, etrafındakilerin hâkimiyeti ve asabiyeti çözülür." Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 779.

⁴⁹ İbn Teymiyye'nin Mağrip sûfîlerine (İbn Seb'in, İbn Rebî', İbn Fânz, Affüddin et-Tilimsânî vs.) ve Maşrik sûfîlerine (Sadreddin Konevî, İmam Şâzelî, İbn Atâullah İskenderânî vs.) yönelik tenkitleri için bk. Güven, "Ebu'l-Hasan Şâzilî ve Şâzilîyye", s. 172-81; M. Sa'd Tıblâvî, *İbn Teymiyye'de Tasavvuf (et-Tasavvuf fi't-türâs İbn Teymiyye)*, trc. Ali Durusoy (İstanbul: İnsan Yayınları, 1989), s. 105-12.

⁵⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 770.

toplumda teşeyyu' faaliyetine sebep olacak doktrinlerden (özellikle ricâlü'l-gayb, mehdîlik ve ilmü'l-esrar konusu) tasfiyesini ileri sürmüşler, ilk dönem züht ve tasavvuf anlayışını benimsemişlerdir. Zira bu anlayış siyasî-sosyal seviyede sünnete ve nebevî ahlâka bağlı, tek bir iktidar ve bütünlük arz eden tek bir cemaat ilkesinden hareket etmektedir. Muhakkik sûfler bu ilkeyi paylaşmakla birlikte, ilkenin hayata geçirilmesinde maddî/zâhirî değil manevî/bâtınî olanın gerek fert gerek toplum olarak tecrübe edilmesini esas kabul etmişlerdir. Öte yandan İbn Haldûn'un sûfi tahkik geleneğini İsmailî-Bâtınî geleneğin söylemleriyle özdeşleştirmesi, iki geleneğin aralarındaki mevzu ve mesail birliğinden dolayı bilkuvve aynı siyasî-toplumsal maksatları içerdiği sonucuna indirgemeci bir yaklaşımla varması sebebiyledir. Tam aksine İsmailî-Bâtınî grupların sûfi velayet teorisini alıp siyaset anlayışlarına taşıdıkları söylenebilir. Zira Hücvîrî'nin "Malum olsun ki, tümü ile marifet ve tasavvuf yolunun esası ve aslı velayet ve velayetin kabul edilmesi temeline dayanır" sözü, ilk dönem sûflerinin tasavvufî düşüncelerinin velayet anlayışı kaynaklı olduğunu ispat eder.⁵¹ Hücvîrî ve Kuşeyrî'nin velayet ile ilgili müracaat kaynakları Hâkim et-Tirmizî'dir. İbnü'l-Arabî de velayet-nübüvvet meselesini en etraflıca Tirmizî'nin incelediğini belirtmektedir. İbnü'l-Arabî düşüncesine göre velayet, Şia'da olduğu gibi sadece Hz. Ali ve soyundan gelen imamlarla sınırlandırılmaz. Velayet tüm müminleri kapsadığı gibi (velayet-i âmme), sûflere de tahsis edilir (velayet-i hâssa).⁵²

Hasılı İbn Haldûn'a göre Endülüs-Mağrip merkezli İbn Meserri ile başlayıp Gazzâlî ile devam eden ve İbnü'l-Arabî'de zirvesine ulaşan, Şâzeli'nin Mağrip şeyhlerinden alıp Mısır'a taşıdığı tasavvufta tahkik geleneği ve velayet anlayışı sadece manevî otorite değil, maddî iktidarı ele geçirme göstergeleri içermektedir. Ancak İbn Kasî hareketinde olduğu gibi sûflerinin dünyevî iktidar özlemleri asabiyet dayanağından mahrum olması sebebiyle başarısız olmuştur. Bu tarihî-toplumsal ve siyasî neticeden hareket eden İbn Haldûn, umran söz konusu olduğunda -başta İbnü'l-Arabî olmak üzere- sûfi muhakkiklerin tasavvufî marifet anlayışını eleştiriye tabi tutmakta, çözümünü ilk dönem sûflerinin mutedil züht ahlâkının yeniden inşasında görmektedir.

⁵¹ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb-Hakikat Bilgisi*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), s. 326.

⁵² Dâvûd-i Kayserî, *Mukaddemât*, nşr. ve trc. Hasan Şahin-Turan Koç-Seyfullah Sevim (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997), s. 61-63.

Umrandaki Tasavvuf: Tarih, Siyaset, İlim

İbn Haldûn düşüncesinin merkezini *Mukaddime*'de vazettiği "umran ilmi" oluşturmaktadır.⁵³ Umran teorisinin geliştirilmesi tarih anlayışının bir neticesidir.⁵⁴ Bu anlayış bir tür aklî tahkike dayanır. Tahkik, tarihsel açıdan olup bitenin zatî hakikatini tespittir. Bir tarih felsefecisi olarak İbn Haldûn'a göre tarihin, zâhirî ve bâtinî ya da sûrî ve hakiki (zatî-arazî) olmak üzere, iki yönü vardır: Zâhirî yönüyle tarih havadis âleminde cereyan eden olayların naklinden ibaret bir ilimdir.⁵⁵ Bâtinî yönüyle tarih ise oluş ve bozuluş âleminde ortaya çıkan tarihî-toplumsal olayları var ve mümkün kılan esasları söz konusu etmektedir. Bu yönüyle bâtinî tarih umran ilmine tekabül eder ki siyasî, sosyal ve ekonomik hadiselerin metafiziksel esaslarını açıklamayı kendisine konu edinir. Bu açıdan tarih ya da umran ilmi, felsefî-hikemî ilimlerden adedilir.

İbn Haldûn umranın ahvalini, tarihî-toplumsal varlık seviyesinde ortaya çıkan hayat tarzlarıyla izah eder. Umranın ahvali iki kategori ekseninde anlamını bulur: Bedâvet ve hadâret.⁵⁶ Bedâvet-hadâret çizgisi, asabiyet-mülk ve devletleşme sürecine müteakibdir. Bu süreç aynı zamanda, tarihî-toplumsal varlık alanında tayin edici gücün ya da iktidarın oluş, gelişim ve bozuluş sürecidir ve zamanda bir kemale doğru ilerlemedir. Ancak her kemalin insanda olduğu gibi bir sınırı vardır. Sınırın bittiği yer, devletin çözülmeye başlaması

⁵³ İbn Haldûn'un yeni bir ilim vazettiği şeklindeki değerlendirmelere karşı çıkan Mahmûd İsmâil'e göre İbn Haldûn, umran ilminin ilkelerini perakende bir şekilde İhvân-ı Safâ risalelerinden almış, daha sonra teorik bütünlük kazandırmıştır. İbn Haldûn'un buna şöyle işarette bulunduğunu düşünür Mahmud İsmail: "Benden önce bunları hiç kimsenin yazdığını görmedim. Bunları bilmiyorlar mıydı acaba? Sanmıyorum. Belki de bunları yazdılar da bize ulaşmadı". Bk. Mahmûd İsmâil, *Nihâyetü'l-ustûra nazariyyatü İbn Haldûn muktebesinin Resâli İhvân-i Safâ* (Kahire: Âmir li't-tibâa ve'n-neşr, 1996), s. 121.

⁵⁴ *Mukaddime*'nin başlangıcında İbn Haldûn eseri hakkında şöyle der: "Allah bunu (yeni umran ilmini) ilahî ilhamı (ilhamân) vasıtasıyla bana bildirdi ve onu keşfedip tezahür ettirmemiz için beni yönlendirdi". İbn Haldûn'un bu ifadesi özellikle İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-hikem* ve diğer eserlerinin Hakk'ın mevhîbesi ya da ilhamı olma vasfıyla benzeşmektedir. Ancak İbn Haldûn'un ilham hakkındaki yaklaşımı söz konusu olduğunda, ifadesinin dinî bir meşruiyet arayışının göstergesi olduğu görülecektir. Nitekim İbn Haldûn ilham konusunda İbn Sînâ'yı takip ederek ilhamı nazarda orta terimin kaynağı olarak görür. Buna göre sūfîlerin ilham anlayışından farklı olarak ilhamı tasavvufî bir mahiyete sahip olmayana genel-geçer, nazarî ve pratik bir gereklilik şeklinde sezinler. Burada ilham, bir tür beşerî sezgidir. Bir tasavvuf istilâhi olarak ilham ise sūfînin gerçek varlığa dair bilgi edinmesinde temel bir vasıta ya da "Zat'tan gelen vasıtasız bilgilerdir (ilham-ı zâtî). Dolayısıyla İbn Haldûn, kitabının başındaki bu hitabıyla eserine meşruiyet arayarak okuyucuyu yönlendirmektedir. Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 264; Morris, "An Arap Machievelli?", s. 19.

⁵⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 200-4.

⁵⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 415.

ve yok oluşudur. Diğer bir ifadeyle bedâvetin kemalini bulup hadârete kalb olmasıdır. Bu anlamda bedâvet toplumsal bir varlık olan insan nefsinin, toplumun ve siyasî iktidarın bidâyeti iken, hadâret kemalidir.⁵⁷

İbn Haldûn'un siyaset felsefesi de işte bu umranda ortaya çıkan ahvalin tedbirine matuftur. Bu tedbir iki çeşit siyaset pratiği vasıtasıyla tahakkuk eder: Aklî siyaset ve şer'î siyaset. Aklî siyaset insanın ve toplumun dünyevî menfaatlerini temin ederken, şer'î siyaset hem dünyevî hem uhrevî menfaat ve saadete vesile olur. Şer'î siyaset ve tedbirin ilkelerini vazeden Allah'tır. Allah bu ilkelerin bilfiil olmasını nebileri ve velileri vasıtasıyla sağlar. Peygamberler mutedil şartlarda yaşayan insanlar arasından seçilir ki -bu şartlar aynı zamanda umranın ortaya çıkmasının coğrafi ve ekonomik boyutunu oluşturur- böylelikle mutedil bir manevî dünyanın inşasının ilkelerini ve örneklerini gösterirler. İbn Haldûn, umranın fizikî-coğrafi ve insanî ön şartlarını izahta, dini korumak ve dünyada şer'î siyaseti tatbik etme hususunda şeriatın asıl sahibine vekâlet anlamında -ki bu aynı zamanda hilafettir- vekil olan peygamberleri beşerî umranın maddî ön şartı kabul eder.⁵⁸ Veliler de peygamberlerin mirasçıları olarak mülkün tesisinde şer'î siyasete tabi olurlar.

Ancak burada önemli bir sorun ortaya çıkmaktadır: Şer'î siyaseti tatbik ederek mülkü tesis etmede peygamberler ve veliler müşterek ise, şer'î siyaseti vazeden gaybî/ilahî ilkelerin idraki konusunda İbn Haldûn niçin peygamberler ve velileri birbirlerinden ayırmaktadır? İbn Haldûn'da bu sorunun cevabını bulmak oldukça zordur. İbn Haldûn öncelikle peygamberler ve velilerin gaybı idrak ettiklerini kabul eder. Sorun, idrak sonrası oluşan tasavvurdur. Buna göre peygamberler, gaybı idrak etme hâline beşeriyetlerine döndükleri zaman, elde ettikleri bilgilerindeki açıklık kendilerinin ayrılmaz bir vasfı olacak şekilde daimî olur. Daimî olmasının sebebi, gaybı idrak tecrübelerinin (manevî tecrübe) devamlı tekrarlanmasıdır. Tekrarlanması ise ilahî teyitle gerçekleşir. Dolayısıyla uluhiyetle irtibatları kesintisizdir. Peygamberler bu suretle şer'î siyaseti tatbik etmişler ve mülkün inşasında başarılı olmuşlardır. Aynı zamanda bu inşa sosyal vakıya mutabıktır. Velilerin riyazet sonucu gaybı idrak etmesi ise bizzat değil, bilarazdır. Peygamberlerde olduğu gibi sürekli değil, tesadüfendir. Zira veliler için gaybı idrak etmek işin başında kastolunmuş değildir. Veliler gaybı bilmeyi ve sonucunda âlemde tasarrufta bulunmayı gaye hâline getirdiklerinden, Allah'ı bilmek dışında ikinci bir gaye

⁵⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 450-53.

⁵⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 472.

gütmüşlerdir ki, bu da onları uluhiyetle daimî irtibattan uzak bırakmıştır. Öte yandan İbn Haldûn'a göre velilerin gaybı idrak sonrası elde ettikleri bilgilerde (marifet) açıklık yoktur. Dolayısıyla insanların bu tür bilgileri kabul etmeleri ve bu bilgilerin toplumda paylaşılması oldukça zordur. Veliler bu sebeple dinî davetlerinde zaman zaman başarısızlığa uğramışlardır. Nitekim bazı Endülüs-Mağrip sûfilerinde olduğu gibi tarihsel tecrübe bunu kanıtlamakta ya da tarihî-toplumsal tecrübe velilerin idrak tecrübesini bu şekilde yorumlamayı bizlere dayatmaktadır. İbn Haldûn bu düşünceden hareketle tüm velilerin ilk dönem zahit-sûfilere yaptığı gibi peygamberin şer'î siyasetine ya da nübüvete tabi olmaktan başka çıkar yolları olmadığını iddia eder.⁵⁹

İbn Haldûn'un veli ile nebinin Hakk'a yönelik vechesini keskin bir şekilde ayırması, tarihî-toplumsal varlık alanı ile bu alanı inşa eden metafiziksel (gaybî) alan arasındaki tüm irtibat yönlerini kurmamasından kaynaklanır. Bâtın (gayb), zâhirî (şehadet âlemi) inşa ve tayin ederken, varlık ve bilgi açısından zâhir bâtınla irtibatsız bir şekilde zuhur eder. Oysa İbnü'l-Arabî başta olmak üzere, muhakkik sûfilere göre bâtının zuhur etmesi, zâhirde bâtınî "ayn"ın ya da varlığın taayyün etmesi iledir. Zâhir ile bâtın arasında itibarî-aklı seviyede irtibat kurabileceğimiz bir ikilik söz konusu olmakla birlikte, varlığın mutlak birliği ya da tek bir hakikat oluşu açısından böyle bir ikilik yoktur. Zira varlık birdir ve bir olan mutlak varlık ilahî mânâ ya da hakikatlerin suretleriyle var olur. Suret mânâdan, zâhir bâtından, şehadet âlemi gayb âleminde mutlak açıdan ayrılmayacağına göre, umranda olup biten her şey, manevî-gaybî hakikatlerin yansımalarından başka bir şey değildir. Bu hakikatlerin kendisinde toplandığı kimse Hz. Peygamber'dir.

İbn Haldûn'un bu noktada umranın maddî ön şartı olarak kabul ettiği peygamberin ve velinin manevî ya da bâtınî anlamı eksik kalmaktadır. Diğer bir ifadeyle beşerî umranın vâzı'ı olan peygamberler ve velilerin, umranı inşa eden metafiziksel ilke ve anlamlarla irtibatı nasıl olmaktadır? Soru şu şekilde de sorulabilir: Maddî dünyada olup biten hadiselerin kurucu ilkeleri gaybî alanda varlığa sahip ise ve bu ilkeler peygamberler ve veliler vasıtasıyla inşa ediliyorsa, umranın ahvali hangi ilahî irade ve fiillerin tecellisiyle tezahür etmektedir? Bu sorunun cevabında İbn Haldûn, nebevî olan ile ilahî olan arasında olup bitenin tüm varlık seviyelerindeki var oluş ilişkisine dair sıradan insan bilgisinin sınırlarını aşacağını ileri sürmektedir. Her ne kadar o, nebevî

⁵⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 392; II, 1008-9.

bilginin bu irtibata sahip olduğunu ikrar etse de, peygamber dışındaki insan tecrübesini umranda meydana gelen hadiselerin metafiziksel mahiyetleri -ki ilahî ilimde bulunurlar- idrak etmekten uzak olduğunu düşünür. Oysa İbn Haldûn'un reddettiği muhakkik sûfiler nazar ile keşf arasında tahkik ettikleri umran ahvalinin metafiziksel gerçeklikleri dolayımında madde ile mânâ, zâhir ile bâtın, müşahede ile gayb, zatî olan ile arazî olan arasında tüm varlık irtibatlarını kurmakta ve bu irtibatlar idrake, keşfe konu olmaktadır. Özellikle İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-hikem*'de serrettiği tarih ve *Tedbirât-ı İlahiye*'deki siyaset felsefesine göre müşahede âleminde İbn Haldûn ifadesiyle umranın mevzuu olan tarihî-toplumsal varlık alanında ortaya çıkan tüm beşerî gözükten fiiller, ilahî kökene sahip; hatta ilahî fiillerin yansımalarından ibarettir. Diğer bir ifadeyle, tarihî-toplumsal varlık alanını teşkil eden hadiselerin tayini, muhatap oldukları ümmetlerine gönderilen peygamberlerin ferdî "ayn"larının (aklî ve haricî ontolojik hakikatlerinin) taayyününden zuhur etmektedir. Bu itibarla varlık âleminde bir nizam ve nizamda bir gayelilik söz konusudur. Bu gaye ilahî hakikatlerin müşahede âleminde tecellisi ile gerçekleşmektedir. İlahî hakikatler peygamberlerin şahsında ortaya çıkmaktadır ve peygamberler ilahî gaye ve hikmetin suret kazanmasında vasıta olmaktadır. Bu anlamda her bir peygamber, varlığına nakşolunan bir hikmete sahiptir. Peygamber bu hikmetin zorunlu sonucu olarak hükümde bulunur. Hükümde bulunması şer'î siyaseti ya da tedbiridir. Peygamberler şer'î siyaset ve tedbirde bulunmakla ilahî hakikatlerin ve hikmetlerin ilahî nizam çerçevesinde zâhir olmasını sağlarlar. Bu anlamda zâhir âlemde olup biten her şey, aslında peygamberin şahsında ortaya çıkan müstakil ilahî hikmetin çeşitli görünüşlerinden başka bir şey değildir. Tarihi inşa eden peygamberlere has ilahî hikmetleri ya da hakikatleri kendisinde cem' eden Hz. Peygamber'dir (s.a.v.). Hz. Peygamber'in "cevâmiu'l-kelim" olması bu anlamdadır. Oysa İbn Haldûn, "cevâmiu'l-kelim" sıfatını dil seviyesiyle sınırlayarak Arapların dildeki yetkinliklerine atfen Hz. Peygamber'in hitabetteki kemaliyle izah etmektedir. Peygambere verilen bu sıfat, diğer peygamberlerin hakikatlerini ve bu hakikatlerin sahip olduğu bilgiyi toplama açısından Hz. Peygamber'in toplayıcı varlık olması, onun aynı zamanda ilk ve son varlık olması demektir ki, tarihin başlangıç ve sonunu kendisinde derlemiştir. İbnü'l-Arabî bunu "Zuhur onunla başladığı gibi onunla bitti" diyerek dile getirir. Dolayısıyla Hz. Peygamber, bütün insanlık türünde yetkin olan yegâne varlıktır. Yetkinlik bakımından diğer nebi ve velilerin peygamberle ya da cem' olunmuş hâliyle tüm hakikatlerle ilişkisi bir tür vekâlet ya da velayet ilişkisidir. Bu yönüyle Hz.

Peygamber'in insanlıkla ilişkisi, insan türünün diğer varlık türleriyle ilişkisine benzer. İbnü'l-Arabî'nin insana yüklediği bütün özellikler ve nitelermeler, gerçekte ve asalet bakımından Hz. Peygamber'e ait olduğundan, insanın tarihî-toplumsal varlık alanında ortaya koyduğu her şey Muhammedî hakikatin ya da velayetin çeşitli açılımlarından başka bir şey değildir.⁶⁰ Bu anlamda velayet, nübüvveti de ikame etmektedir. Velayet bu noktada nübüvvetten üstün olmakla beraber veli, nebiden üstün değildir. Zira veli, velayetini nebiye tabi olarak gerçekleştirir.

İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs*'ta serdettiği tarih felsefesini *Tedbirât-ı İlahiyye*'deki siyaset felsefesi tamamlamaktadır. İbnü'l-Arabî siyaset konusunu, var oluş ve varlık mertebelerine işaret ederek İbn Haldûn'un Şîî anlayışın bir uzantısı olarak gördüğü ve eleştirdiği "külli ruh", "halifetullah" ve "kutup" bakımından ele almış, bir memleketi idare eden hükümdar/halife ile kendi varlık memleketinin idaresinden mesul olanı insan-ı kâmilî irtibatlandırmıştır. Allah insan-ı kâmil olan halifeyi ya da hükümdarı tayin ettiği vakit, ona tebaasının sırlarını ve akıllarını da vermektedir. Böylelikle ister verasetle ister seçimle gelen hükümette muktedir ile tebaa arasında irtibat ve yönetilenlerin istidatlarında gizli olan talep ve idrakler açığa çıkacaktır.

İbnü'l-Arabî'ye göre siyasî-sosyal varlık alanı ilahî isimlerin belirginlik kazandığı yerdir. Dolayısıyla öncelikle halife (hükümdar, insan-ı kâmil, insan) Hakk'ın isimleriyle ve ahlâkıyla ahlâklanmalıdır. Zira o ahlâklanınca, bu ahlâk onun tebaasında da zâhir olacaktır. Mülkün her bir ferdinin ahlâklanması ile hakikatlere ulaşılacak ve tarihî-toplumsal varlık alanını var eden hakikatler kendilerini açığa çıkararak idrak edilecektir.⁶¹ Metafiziksel hakikatlerin idrak edilmesinin ön koşulu, ahlâklı olmaktan geçmektedir. Ahlâk ancak bir toplum içerisinde kazanılır ve toplumun fertlerini ahlâklı olmaya sevkeden velilerdir. Veliler ve velilere tabi olanların inşa ettikleri ahlâklı toplum, ahlâkın yegâne göstergesi olan adil bir mülkü intac etmektedir. Adil mülk, toplumun ahlâkının bir göstergesidir. Dolayısıyla tarihî-toplumsal varlık alanında tecelli eden ilahî hakikatlerin idraki ancak ahlâklı bir toplum ve mülkte ortaya çıkar.

İbn Haldûn tarih ve siyaset felsefesi uyarınca toplumun ahlâkîlik vasfını kazanmasında nebi ve velilerin rollerini kabul etmekle beraber, tarihsel tecrü-

⁶⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, trc. ve şerh Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006), s. 523-24.

⁶¹ İbnü'l-Arabî-A. Avni Konuk, *Tedbirât-ı İlahiyye*, haz. Mustafa Tahrallı (İstanbul: İz Yayıncılık, 1992), s. xxiv-xxx.

be velilerin ahlâkî bir toplum inşa etme girişimlerinin sonuçsuz kaldığını ileri sürer ve bunu asabiyet desteğinin olmamasına bağlar. Zira asabiyetin olmadığı bir toplumda bizatihi adalete dayalı bir mülk de gerçekleşmemiş demektir. Velilerin otorite iddiası bu bağlamda anlam kazanmaktadır. İbn Haldûn'a göre bu iddia kendinde meşru bir iddiadır ki mülkün tesisi amaçlanmaktadır. Ancak Endülüs-Mağrip ve Maşrik muhakkik sûfilere bu amacı gerçekleştirememişlerdir. Amaçların gerçekleşmemesi, tasavvufî marifet ve velayet anlayışlarını bizatihi anlamsız kılacaktır.

İbn Haldûn umran felsefesi mucebince ve politik neticelerden hareketle *Mukaddime*'de tasavvuf ilmine sınırlar belirleyerek bir resim ortaya koyar. Öncelikle çağında ortaya çıkan ilimleri ikiye ayırır: Aklî ve naklî ilimler ya da tabii ve şer'î ilimler. 1. Aklî ilimler, hikemî-felsefî ilimlerden ibarettir. İnsan fikrinin tabiatı ile bu ilimlere vâkıf olur. Beşerî idrak vasıtaları ile mevzularına, mesailine, burhanlarının şekillerine ve talim usullerine bizzat yol bulabilir. 2. Naklî ve vazî ilimler. Bunların tümü şer'î vâzî'dan (dinî hükümleri koyandan) alınan haberlere istinat eder.⁶² Bütün İslâmî ilimlerin kaynağında Hz. Peygamber'in vazettiği şeriat bilgileri vardır. Şeriat, amellere taalluk eden hükümler ile itikada taalluk eden ilimler şeklinde iki kısma ayrılır. İtikada taalluk eden hükümlerle kelâm ilmi ilgilenir. Amellerle ilgili hükümler ise zâhirî ve bâtinî amellerle ilgili hükümler şeklinde ikiye ayrılır. İlkiyle fıkıh, ikincisiyle tasavvuf ilgilenir. Bu anlamda "tasavvuf" fıkıh-ı bâtındır. Aynı zamanda ilk dönem tasavvufunun konusudur ki kalbî ve bâtinî amellerdir. Gayesi ise nefsin tezkiyesi, kalbin saflaştırılması, bâtinî amellere dayanarak ahlâkın kemale erdirilmesidir. Böylelikle gerçek saadet kazanılacaktır.⁶³ Tasavvufun bu gayeye binaen ortaya çıkmasının sebebi, tarihî-toplumsal gelişmenin neticesidir. Bu itibarla ilk dönem tasavvufu İslâm toplumlarında dünyevîleşme eğilimlerine tepki olarak manevî olana yönelişi temsil eder.

İbn Haldûn, tasavvufu sonradan ortaya çıkan şer'î ilimler kapsamında görür. Bu görüşü ileri sürmesinde tasavvufun özellikle Gazzâlî eliyle müdevven hâle gelmesini itibara almaktadır. Selef dönemi söz konusu olduğunda tedvin sonrasında görüldüğü şekliyle ne kelâmî akıl yürütme ne de tasavvufî bilginin tahsilini gaye edinen sûfi tecrübenin varlığından söz edilebilir. İbn Haldûn'a göre tasavvuf tarihi, kelâm tarihinde olduğu üzere, iki döneme ayrılabilir: Müttekaddimîn (ilk sûfiler) ve müteahhirîn dönem (muhakkik sûfiler dönemi ya da

⁶² İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 1020.

⁶³ İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil*, s. 102.

felsefî tasavvuf). Mütekaddimîn dönem söz konusu olduğunda Kuşeyrî-Muhâsibî çizgisini benimser. Gazzâlî bu çizgiyi devam ettirmekle birlikte Kuşeyrî'de kaydedildiği biçimde ilk dönem sûfilerinin hâl ve makamlara dair sarfettikleri bilgilerin İbnü'l-Arabî'de sistematik bir disiplin hâle gelmesine kapı aralamıştır. Bu anlamda Gazzâlî bir berzahtır. Müteahhirîn döneminin başlıca temsilcileri İbn Seb'in ve İbnü'l-Arabî gibi varlığın birliği düşüncesini mevzu edinen nazar ile keşf yöntemini birlikte uygulayan sûfi-filozoflardır.⁶⁴ İbn Haldûn'a göre muhakkik sûfiler metafiziksel alan hakkında konuştukları için reddedilir. Zira muhakkik sûfilerin marifeti toplum fertleri arasında aktarılabildiği mahiyette değildir.

İbn Haldûn'un "tasavvuf" tanımı Muhâsibî ve Kuşeyrî çizgisindedir. Tanımlama şöyledir: "İbadet üzerinde önemle durmak, mâsivâdan alâkayı kesip tamamıyla Allah'a yönelmek, dünyanın zinetlerinden yüz çevirmek, halk çoğunluğunun yöneldiği maddî lezzet, mal, mevki hususunda zâhit olmak, halktan ayrılarak ibadet için halvete çekilmektir."⁶⁵ Bu tanımlama tasavvufun müteahhirîn dönemi söz konusu olduğunda varlık ve bilgi konusunu inşa eden metafizik olmaktan çok, bir "tavır" olmasına işaret etmektedir. Bu tavır, ilk tasavvuf eserlerinin yazılış gayesi olan sapkınlık ve aşırılıklara karşı tasavvufun orta yol ve her çeşit aşırılıklardan korunmuş olduğunu ispatlamaktır. İbn Haldûn'a göre bu anlamdaki bir tavır, selef arasında da mevcuttur ve benimsenmesi gerekir.

İbn Haldûn mutasavvıfları ret ve kabul hakkında ölçü belirlerken sûfilerin dört konu hakkında konuştuklarını belirtir:

a. Mücahedeler ve ondan hasıl olan manevî ve ruhî zevk ve vecd hâlleri ve işlenen ameller hakkında nefis muhasebesi üzerine konuşmak (mütekaddimîn dönem).

b. Rabbanî sıfatlar, arş, kürsî, melekler, vahiy, nübüvvet, ruh, görünen ve görünmeyen bütün varlıkların hakikatleri mucidinden sudur etmeleri itibarıyla ekvanın terkibi ve tekevvünü gibi gayb âleminden idrak edilen hakikat ve keşf üzerinde konuşmak (müteahhirîn dönem sûfilere).

c. Türlü türlü kerametlerle âlemlerde vâki olan tasarruflar üzerine konuşmak (mütekaddimîn dönem).

⁶⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 1021.

⁶⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 1113.

d. Önde gelen sûfilerden zuhur eden ve zâhir itibariyle şer'î ahkâma muhalif olduğu intibamı ve vehmini veren şatahat tabir edilen, zâhiri müşkil olan, bir kısmı menfi, bir kısmı güzel ve bir kısmı tevile tabi tutulan lafızlar üzerinde konuşmak (müteahhirîn dönem).⁶⁶

İbn Haldûn, tasavvuf hakkında konuştuğu bu mevzuların birinci ve üçüncüsünü benimserken, ikincisini reddeder; üçüncüsü hakkında ise ihtiyatlı bir tavır takınır. Buna göre sûfilerin mücahede ve nefis muhasebesi hakkında konuştukları inkâr edilemez bir gerçekliğe sahiptir. Kerametlerin, sahabe ve selefte vaki olduğu üzere, onların yolundan giden ilk sûfilerden sudur etmesine karşı çıkılamaz. İbn Haldûn şatahat nevinden sözleri ise şeriatın ahkâmına mugayir olmadığı zaman kabul eder. Zira şatahat ehli, cezbe hâlinde söz sarfettiği için dinî hitaba muhatap değildir. Cebir altında olduklarından mecbur mazûrdur. Şatahat söyleyen sûfinin hâli, şeriatın zâhirine ve selef yoluna benziyorsa şatahatı güzel bir şekilde tevil edilir. İbn Haldûn'un karşı olduğu husus, özellikle muhakkik sûfilerin keşfe, ulvî varlıkların hakikatlerinin kavranmasına ve âlemin sudurundaki tertibe dair sözleridir. Bu sözler müteşâbihat kabilindedir. Müteşâbihat lafızlarının gaybî seviyedeki mutabakat yönünden delaletleri bilinemeyeceğinden terk edilir. Zira lafız ve kelimeler, herkesçe bilinen malum hususları ifade etmek için vazolunmuşlardır. Ekserisi hisle bilinen ve idrak edilen cinstendir. Oysa gaybî mânâlar ne keşfen ne de aklen idrak edilemeyen mânâlardır.

İbn Haldûn'un genelde şer'î ilimlerin, özelde tasavvufun felsefleşmesine karşı aldığı tavrın kökeninde lafız-mânâ ikilemi vardır. Buna göre ilk dönem kelâmî söz konusu olduğunda nassın yorumunda lafızdan mânâyaya gidilirken, müteahhirîn dönemde mânâ, lafızı incelemektedir. Mütেকaddimîn dönem tasavvufu ise lafızdan hareketle mânâyı tespit ederken, ruhanî tecrübeyi işine dahil etmektedir. Böylelikle mânâ kendisini açığa çıkaracaktır. Bu anlamda İbn Haldûn nasların zâhirî anlamından sapmayan ilk dönem sûfilerinin manevî tecrübelerini olumlamaktadır. Hatta bu tecrübeyle şer'î olanda güdülen maksatlar idrak edilecektir.⁶⁷ İbn Haldûn'un mütেকaddimîn dönem tasavvufuna yönelik tasdik edici tutumuna rağmen, muhakkik dönem sûfilerine yönelik eleştirileri nassın zâhirî/lafzî anlamından uzaklaşarak gaybî alanda muhtelif varlık seviyelerinde bulunan ilahî mânâlara ya da aklî, ruhanî, misalî ve cismanî gerçekliklere yönelmiş olmalarından kaynaklanır.

⁶⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 1130.

⁶⁷ İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil*, s. 209.

Bu çerçevede geç dönem tahkik tasavvufuna yönelttiği doğrudan eleştiriler beş başlık altında toplanabilir:

1. İbn Haldûn'un doğrudan tasavvuf eleştirisinde ilk sırayı şîî ve sûfî grupların paylaştığı velayet teorisinin sonuçlarından biri olan Mehdî inancı almaktadır. İbn Haldûn'a göre bu inancın "dinî" temelleri yoktur ve tamamıyla politik amaç gütmektedir.⁶⁸

2. İbn Haldûn küllî akılların teşahhus etmiş hâli olan kutbun ve diğer ricâlü'l-gaybın varlığını inkâr etmektedir.⁶⁹ Yaşayan bir şeyhe bağlanmayı *Şifâ*'da sorun edinse de, mutlak anlamda kutb olan Hz. Peygamber'in vekilleri olan gayb erenlerinin siyasî-sosyal seviyedeki faaliyetlerini mülk nizamına tehdit içereceğinden tehlikeli addetmektedir.

3. İbn Haldûn'un geç dönem sûfî düşüncesindeki felsefî ve entelektüel eğilimlere yönelik tenkitleridir. İbn Haldûn, okuyucusunu sıklıkla, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücud ve İbn Seb'în'in vahdet-i mutlaka düşüncesi dahil, tasavvufî düşünceden uzaklaştırmaya çalışmaktadır.⁷⁰ Onun bu konuda yönelttiği eleştiriler, İbn Rüşd'ün Gazzâlî ve kelâma yönelttiği eleştiriler benzerini akla getirmektedir. İbn Haldûn'a göre bu düşünceler bireyseldir ve toplumda aktarılabilir özelliğe sahip değildir.

4. İbn Haldûn'un çağdaşı olan sûfî müelliflerin büyü, kehanet, ilm-i esrar-ı hurûf, ilm-i nücûm ve sihir bağlamında tartıştıkları tasavvufa yönelik eleştirileri. İbn Haldûn bu ilimlerin kabiliyet sahibi kimseler tarafından riyazetle tahsil edilebileceğini kabul etmekle beraber, bu türden bilgilerle siyasî-sosyal seviyede tasarrufta bulunmanın toplumsal kargaşaya yol açacağını iddia eder.⁷¹

5. İbn Haldûn'un tasavvufa yönelttiği en önemli tenkitlerden biri ve *Şifâ'ü's-sail*'in belki de merkezinde yer alan konu, ahlâkî ve dinî bilinci yerinde bir hayat tarzından kişiyi uzaklaştıran tehlikeli zahitliktir. Bu zahitlik türü, siyasî ve sosyo-ekonomik yapıyı bozmaya açıktır.⁷²

⁶⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 769-80.

⁶⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 1125-26; Miya Syrier, "İbn Haldun and Islamic Mysticism", *Islamic Culture*, 21 (1947), s. 301.

⁷⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 1121-23.

⁷¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 1179 vd.

⁷² İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 1133-35.

İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de muhtasar kaydettiği bu yaklaşım, *Şifâü's-sâil*'deki detaylı izahlarıyla paralellikler arz etmektedir. Ancak *Şifâ*, bir fetva metni olması hasebiyle siyasî-sosyal delaletleri de içermektedir. *Şifâ*, iki kısımdan meydana gelmektedir: I. kısım dört mukaddimeyi içermektedir: I. mukaddimede nefis, ruh, kalp ve akıl anlamlarına gelen rabbanî latifenin ilahî marifeti tahsil edilmiş keyfiyeti⁷³; II. mukaddimede gayesi ve özelliği marifet tahsil etmek olan kalbin biri maddî diğeri manevî âlemden olmak üzere iki vasıta ile nasıl ilim kazandığı⁷⁴; III. mukaddimede saadetin ne olduğu⁷⁵; IV. mukaddimede keşfi bilgilerin mahiyeti tartışılmaktadır⁷⁶. İbn Haldûn bu mukaddimeleri yazarken tasavvufu mücahede kavramıyla karşılamaktadır. İbn Haldûn'un tasavvufu mücahede kavramıyla karşılaması, muhakkik dönem sûfilerin anladığı şekliyle tasavvufu marifet ve varlık açısından ilahî hakikatlerin keşfedilmesine (tahkik) ulaştıran bir yol olarak görmeyip bir ahlâklanma süreci şeklinde tanımlamasının sonucudur. Mücahedeyi üç kısma ayırmaktadır: Takva mücahedesini, istikamet mücahedesini, keşf ve ittılâ mücahedesini. Takva için mücahede, necat bulma emeliyle Allah'ın şer'î hudutlarını nazarı itibara alarak ilahî edep ve zâhirde ve batinında riayet etmek ve batinî hâlleri kontrol altında tutmak esasına dayanır. İbn Haldûn'a göre ilk sûfiler nazarında tasavvuf bundan ibarettir ve bu anlamıyla tasavvuf âbitlerin yoludur. Takva mücahedesini, nefis muhasebesi olduğundan Muhâsibî'nin *Riâye*'sinde konu edilmektedir.⁷⁷ İstikamet için mücahede, riyazet ve terbiye ile Kur'an ve nübüvvet adabının bir huy hâline gelmesi için nefsi tasfiye etmek ve istikamet üzere olmaktır. İstikamet mücahedesini her ne kadar Hz. Peygamber'e has ve zor bir yol olsa da, kabiliyeti olan kimsenin yolu olması mümkündür. İbn Haldûn'a göre Gazzâlî'nin *İhyâ'sı* ile Kuşeyrî'nin *Risâle*'si hem takva hem de istikamet mücahedesini birleştiren eserlerdir.⁷⁸ Ancak Gazzâlî'nin eseri keşf mücahedesine dair bilgileri de ihtiva etmektedir. Keşf ve ittılâ mücahedesini ise selefte söz konusu olmayan bir mücahede olup müteahhirin dönem muhakkik sûfilerinde şüyû' bulmuş bir mücahede şeklidir. Nazar da dahil olmak üzere, tüm beşerî kuvvelerin söndürülerek perdelerin keşfedilmesi ve rubûbiyet nurlarının müşahedesine dayanır. İbn Haldûn, çağında ilk

⁷³ İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil*, s. 102-6.

⁷⁴ İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil*, s. 106-13.

⁷⁵ İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil*, s. 113-18.

⁷⁶ İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil*, s. 118-24.

⁷⁷ İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil*, s. 124.

⁷⁸ İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil*, s. 125-32.

iki mücahedenin yerine keşf mücahedesinin yaygın olduğunu ve tasavvufun muhakkik sûfler tarafından bu mücahede şekline inhisar ettirildiğini ileri sürer ve bu mücahede türünü benimseyenleri kınar.

İbn Haldûn *Şifâ*'daki bu anlayışıyla *Mukaddime*'de ileri sürdüğü keşfi bilginin imkânsızlığına kısmen ters düşen bir tavır içindedir. *Şifâ*'ya göre keşf mücahedesinin bazı ön şartları vardır: Birinci şart, takvanın husule gelmesidir. İkinci şart, istikamet üzere olmaktır. Üçüncü şart, bir şeyhe intisap etmek, dördüncü şart bütün beşerî güçlerin tezkiye edilip tam bir fakr ve fena hâlinde olmaktır. Beşinci şart, sağlam bir irade sahibi olmaktır. Bu ise muhabbetin müridin kalbini istila etmesi ile gerçekleşmektedir. İbn Haldûn'a göre beş şartı gerçekleştirenin keşf ve müşahedeye ulaşabilmesi imkân dahilindedir. Ancak İbn Haldûn, müşahede makamına ulaşan kimselerde istikametten ayrılma söz konusu olabileceğinden maslahat gereği keşf ve ittula mücahedesinin terkedilmesini evla görür. İstikametten ayrılmaya misal olarak da şatahat nevinden şeriatın zâhirine muhalif sözlerin ortaya çıkmasıdır. Bu tür sözleri sarf etmenin sebebi, müşahedeyi tasavvufi yolda maksat olarak belirlemektir.⁷⁹ Ancak İbn Haldûn'un eleştirdiği müşahedeyi maksat tayin eden muhakkik sûflere göre şatahat, kendisinde düşüncesizlik ve iddia kokusu bulunan sözdür.

İbn Haldûn'a göre mutlak anlamda keşf, ölümden sonra ahirette vaki olacaktır. Bunu dünya hayatında istemek ya da keşfi, mücahede yapmak her ne kadar Kur'an ve sünnette mevcut ise de, sonradan ortaya atılan teferruat ve bid'at nevinden olan ruhbanlık (rehbâniyyet) tavrıdır. Bu itibarla sakınılması gerekir.⁸⁰ Muhakkik sûflere göre keşf, perde arkasında olan gaybî mânâlara ve gerçek durumlara varlık ve müşahede yönüyle muttali olmaktır. Keşf ikiye ayrılır: suverî ve manevî. Suverî keşf, beş duyuya konu olan keşftir. Suverî keşfin çeşitleri ya dünyevî olaylarla ilgilidir ya da değildir. Eğer dünyevî olaylarla ilgili ise, salıkların riyazet ve mücahedelerinden ötürü dünyevî bilinmeyenlere muttali olmalarından dolayı "rehbâniyyet" diye isimlendirilir. İbn Haldûn'un eleştirdiği keşf türü budur. Ancak muhakkik sûfler ve sülûk ehli, himmetlerini (var oluşlarını) dünyevî işlere yöneltmediklerinden -uhrevî iş ve hâllere teveccüh ettiklerinden- keşfin bu türüne iltifat etmezler ve suretlerin keşfini (kerametler) bir tür tuzak kabilinden görürler. Salıklar bu

⁷⁹ İbn Haldûn, *Şifâ'ü's-sâil*, s. 133-38.

⁸⁰ İbn Haldûn, *Şifâ'ü's-sâil*, s. 124-32 vd.

minvalde İbn Haldûn'un muhakkik sûfilerin maksatlarından addettiği uhrevî keşfe dahi iltifat etmemişlerdir. Zira uhrevî keşf, Hak'tan başkalığı ve uzaklığı içerir. İrfan ehlinin asıl maksadı, tek bir hakikat olan mutlak varlığı müşahede etmektir ki, bu müşahede gerçek varlık olan Hakk'ın mertebelerdeki tecellilerini bilmeyi sağlar. Bu itibarla manevî keşf, ilahî ilimdeki Hakk'ın isimlerinin tecellileri olan mümkün varlıkların mahiyetlerini idrak etmektir. Mahiyetleri idrak, dünya ile ahiret, zâhir ile bâtın arasındaki tüm irtibatları öngörmeyi gerektirir. Ancak bu irtibatlar kurulduktan sonra ilahî ve beşerî gerçeklik tahsil edilebilecektir.⁸¹

Şifâ'nın ikinci kısmı şeyhe bağlanmanın ihtiyacını konu edinir ki bu, İbn Haldûn'un temel problemiğidir. Yazımızın girişinde de zikredildiği üzere, şeyhe bağlanmak, toplumda gerçek din otoritenin kim olacağı ile doğrudan irtibatlı olup İbn Haldûn'da siyasî-sosyal bir olgu olarak karşımıza çıkar. İbn Haldûn'a göre takva mücahedesinde şeyhe bağlanmak zorunlu değildir; istikamet mücahedesinde bir gereklilik, keşf mücahedesinde ise bir zorunluluktur.⁸² Ancak keşf mücahedesinde bulunmak tehlikeli hatta anlamsız addedildiğinden, İbn Haldûn'un bu mücahedeği bir şeyhe bağlanarak şeyhin gözetiminde yapılmasına dair teklifi pek makul değildir. İbn Haldûn, tasavvuf yolunda şeyhe bağlanmayı tasvip etmekle, şeyhin dinî otorite olmasını kabul eder. Fakat bu otorite şayet talep edilirse sadece istikamet mücahedesine müritleri teşvik edebilir.

İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de ve *Şifâü's-sâil*'deki tasavvufa bakışını umran teorisiyle irtibatlandırırsak -ki İbn Haldûn bu konuda yeterli izahlar getirmemiştir- tasavvufun tarihî-toplumsal seviyede üç tavrı ya da dönem kaydettiği söylenebilir: İlk dönem âbitler dönemi olup selefin takva mücahedesinden ibaret bir "tasavvufî" tavrı benimsediği tarihsel kesittir. Bu dönemde toplum bir bütün olup tek katmanlı bir muhtevaya sahiptir. İbn Haldûn, ilk Müslümanlar dönemini asabiyet bağlarının kuvvetli olmasına binaen bedevîliğin hâkim olduğu bir çağ şeklinde konumlandırır. Bu dönemdeki manevî hayatın bariz vasfı sadelik, tabiiyet, ifrat-tefrit arasında dengeyi sağlamak şeklindedir. İkinci dönem, zühd dönemidir. Zühd döneminde aşırı zâhidlik şeklinde Müslüman toplumlarda itidal ve istikametten ayrılışlar ortaya çıkmıştır. Bunun en genel sebebi, fetih hareketleriyle birlikte dünyevîleşmenin ortaya çıkması ve haricî unsurların İslâm toplumlarına sızmasıdır. Dünyevîleşme ya da mülk ve

⁸¹ Dâvûd-ı Kayserî, *Mukaddemât*, s. 47-50.

⁸² İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil*, s. 151-72.

devlet formlarının zuhur etmesiyle birlikte, Müslümanlar arasında selef döneminin saf hâlini yaşamak kaygısıyla dünyadan ve dünyevî toplumdan uzaklaşma olan züht hareketleri meydana gelmiştir. Ancak aşırı zâhitlerin sosyal ve beşerî unsurlardan tamamıyla uzaklaşmaları, selefın içtimaî sülûküne ters bir görünüme sahiptir. Bu itibarla aşırı zâhitlik, toplumsal bütünlüğün inkırazına sebep olabilir. Zâhitlere bu anlamda istikamet mücahedeşi tavsiye edilir. Sosyal planda bu mücahede türü, Hz. Peygamber ve selef döneminin takva mücahedeşiyle gerçekleştirdikleri “cemaat”çı ve “dayanışma”cı hayat tarzını arzulanın bir ifadesidir. Nitekim İbn Haldûn bir Mâlikî fakihî olarak asabi-yeti kuvvetli cemaat yapısına ulaşmayı savunmaktadır. Üçüncü dönem hadâret dönemidir. Bu dönemde ilk İslâm toplumunun tek katmanlı cemaat yapısı, yerini çok katmanlı bir topluma terk etmiştir. Toplumun katmanları arasında ortaya çıkan farklı hayat tarzları ve dinî düşünce bir yandan zenginleşirken diğer yandan siyasî ve toplumsal yapının çözülmesine sebep olacaktır. Nitekim hadarî toplumların umranında yer alan muhakkik sûfilerin avam, havas ve havassu'l-havas şeklinde toplumu tasnif etmeleri, cemaatçı düşünceye ters bir görünüm arz etmektedir ve velilerin dinî otorite iddiaları siyasî iktidara tehditler içermektedir. Muhakkik sûfilerin velayet teorilerinin bir yansıması olan kutup ve ricâlû'l-gayb hiyerarşisi, toplumda çeşitli güç merkezleri oluşturarak siyasî küreye yönelik başkaldırı amacını taşımaktadır.⁸⁵

Mukaddime ve *Şifâ*'da tarihî, toplumsal bir fenomen olarak şer'î ilimlerden tasavvuf

Mütেকaddimîn dönemi	Âbidler	Takva mücadelesi	Şeyhe ihtiyaç yoktur.	Selef	Tek katmanlı cemaat
	Zâhidler	İstikamet mücadelesi	Şeyhe ihtiyaç tercihe bağlı bir gerekliliktir.	İlk sôfiler: Muhâsibî, Kuşeyrî, Gazzâlî (orta dönem)	Cemaatten uzaklaşma
Müteahhirîn dönemi	Muhakkikler, tarikatlar	Keşf ve ittîlâ mücahedeşi	Şeyhe ihtiyaç zorunludur.	Muhakkik sôfiler: (Endülüs-Mağrip) İbnü'l-Arabî, İbn Seb'în, İbn Kasî, (Şâzelîler) İbn Abbâd er-Rundî vs.	Çok katmanlı cemaat (avam, havas, havâssü'l-havâs) ve ricâlû'l-gayb, mehdîlik

⁸⁵ Abdullah Şerîf, *el-Fikrû'l-ahlâkî inde İbn Haldûn* (Cezayir: el-Müessesetü'l-vataniyye li'l-kitâb, 1984), s. 488-99.

İbn Haldûn'un gerek *Mukaddime*'de gerek *Şifâü's-sâil*'de resmettiği tasavvuf, mütekaddimîn ve müteahhirîn dönem sûfilerinin tasavvuf algısından oldukça farklıdır. Farklılığın temelinde şu vardır: İbn Haldûn, tasavvufu siyasî-toplumsal bir olgu şeklinde algılayıp beşerî umranda tasavvufu züht ahlâkıyla sınırlarken, sûfiler tasavvuf ilmini gerek tarihî-toplumsal seviyede gerek gaybî düzeyde hadiselerin idraki için ilahî ilimden kendilerine verilen hakikatlere dair bilgilerin bütünü oluşturduğu bir disiplin şeklinde tanımlarlar. Buna göre fert ve toplum olarak züht ahlâkından (tahalluk) hakikatlerin idrakine (tahkik/tahakkuk) geçilir. Hakikatlerin idraki aynı zamanda tarihî-toplumsal ve siyasî düzlemdeki hadiselerin tecelli ediş keyfiyetlerine de ışık tutacaktır.

Sonuç

İbn Haldûn'un tasavvuf ilmine ve velilere bakışı, başka pek çok konuda olduğu gibi tarihî-toplumsal-siyasî olgudan ve gerekçelerden hareket etmektedir. Bu itibarla öncelikle siyasî-sosyal açıdan tasavvufî hadiseleri dikkate alır ve ardından tasavvuf düşüncesine dair kanaatlerini inşa eder. Bir diğer ifadeyle İbn Haldûn'un tasavvufa bakışı umran ilmi merkezlidir.

Umran açısından Endülüs-Mağrip toplumları bir gerileme kaydederken, Mısır dahil, Maşrik toplumsal yapısı ilerlemedi. Endülüs-Mağrip coğrafyasının umranda gerilemesinin ardındaki sebep, asabiyetin kaybolmasıyla mülkteki nizamın bozulmasıdır. Bu durum siyasî iktidarda bir krizi de peşinden getirmektedir. Krizi aşmada İbn Kasî gibi bazı Endülüs-Mağrip velileri ya bilfiil ya da bilkuvvu dinî-siyasî otoriteyi ele geçirmek için dinî davette bulunmuşlardır. Ancak davetleri asabiyet desteğinden mahrum olduğu için başarısızlığa uğramıştır. İbn Haldûn bu tarihî-siyasî neticeden hareketle Endülüs-Mağrip-Mısır hattındaki velilerin tasavvuf düşüncesi hakkında değerlendirmelerde bulunur. İbn Haldûn'a göre veliler, her ne kadar mülkün tesisinde siyasî-sosyal faktör olsalar da, özellikle Gazzâlî kaynaklı velayet anlayışları mülkün nizamını bozacak siyasî delaletler içermektedir. Nitekim muhakkik sûfler velayet düşüncesinin uzantısı olan ricâlü'l-gayb ve mehdîlik gibi unsurları siyasî emellere sahip İsmail-bâtunîlerle paylaşmışlardır. İbn Haldûn bu türden düşüncelerin önüne geçilmesi için bir Mâlikî fakihî ve siyaset adamı olarak fetva verir. Fetvada İbnü'l-Arabî başta olmak üzere, İbn Seb'in, İbn Berrecân ve İbn Kasî gibi muhakkik sûflerinin eserlerinin toplumun maslahatı için yakılmasını teklif eder. Fetva bu itibarla siyasî-sosyal bir belge özelliğindedir.

Moğol akınlarının Maşrık İslâm dünyasını tahrip etmesinin ardından, Müslümanlar ilimlerde yeni bir tahkik arayışına girişmişlerdir.⁸⁴ İbn Haldûn'un klasik rivayet tarihçiliğini tahkik ederek umran ilmini vazetmesi, bu dönemin entelektüel ve sosyal bağlamında açıklanabilir. Bu süreçte İslâm, Çin ve Hint alt kıtasına yayılma imkânı da bulmuştur. Bu yayılmada özellikle muhakkik sûflerin piri addedebileceğimiz İbnü'l-Arabî ve terminolojisi şemsiyesinde açılım sağlayan tasavvufî düşüncenin önemli bir payı vardır. Tasavvufî alandaki gelişmeler sadece Mağrip-Mısır hattındaki, Şazelilik başta olmak üzere, muhtelif tarikatların teşekkülü değil, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de de zikrettiği üzere şiir, musiki, görsel sanatlar ve mimarî gibi alanlarda sûfî ilkelerin yansımaları da içermektedir. Ancak İbn Haldûn'un umrana dayalı ilimleri tahkik projesi, İbnü'l-Arabî ve Ekberîlerin temel önerme ve anahtar kavramlarıyla örülü teori ve pratiklerinden hayli farklıdır. Bu itibarla İbn Haldûn tasavvuf ilmindeki tahkike dayalı gelişmeleri ve muhakkik sûflerin faaliyetlerini dinî ve dünyevî alanda bir çöküş şeklinde algılayacaktır ki, çözümünü Gazzâlî öncesi ilk dönem tasavvuf anlayışını (selefin mücadele ve riyazeti ile mütekaddimîn dönemi tasavvuf anlayışı) benimsemekte bulacaktır.

İbn Haldûn'un Gazzâlî sonrasında (müteahhirîn dönemi) kelâm-felsefe ve tasavvufun birbiriyle konu birlikteliği sağlayarak etkileşim içine girmesinden sonra İslâm düşüncesinin çöküşüne doğru gittiği saptaması bizatihi çelişkiler içermektedir. Tasavvuf söz konusu olduğunda İbnü'l-Arabî ile tasavvufî konuların ontolojik ve epistemolojik açıdan ele alınması, zâhirî eşya ve olayların bâtınî gerçekliklerinin mahiyetleri üzerine kavranmasına yöneliktir. Tasavvufî marifette Gazzâlî sonrası bu türden bir ilerlemenin olması bir çöküş değil, bilginin çeşitli açılım seviyeleri yakalamasıdır. Tarihî-toplumsal seviyede ilahî bilginin çok katmanlı (kesret) görünüm arz etmesi ilahî bilginin bütünselliğini ve teklifini ortadan kaldırmamaktadır. Asıl sorun gerek ontolojik gerek epistemolojik açıdan, birlikte çokluğu, çoklukta birliği müşahade edebilmektedir. Bu müşahade bir mükâşefeyi ve temyizî ilmi gerektirecektir. Müşahade ve mükâşefe ise ancak velayet yolu ile olur. İbn Haldûn'un velayet yolunun

⁸⁴ Bu tahkik arayışı 19. yüzyıl sonrası sömürge faaliyetleri neticesinde, müslüman entelektüellerin Batı düşüncesindeki çeşitli paradigmalara yüzleşerek İslâmî ilimlerdeki "reform" çabalarıyla benzeşmektedir. Benzeşme yönü, bir kriz retorik üzerine kuruludur. Böyle bir retorik siyasî-sosyal varlık zemininde olup biteni metafiziksel sebepler çerçevesinde tam bir idrakten uzaktır. Bu sebepleri idrak, sebeplerin tezahürleri açısından değil, Hak ile ilişkileri dahilinde mutlak içerikleri (ilahî hakikatler) ve içeriklerin birbiriyle irtibatları açısından gerçekleştirilebilir ki, sûfler bu idrak faaliyetine velayet ya da tahkik yolu derler.

doktriner bir şekle bürünmesini tarihsel süreçte toplumdaki iktidar formlarını bilkuvve değişikliğe uğratabileceği endişesiyle eleştirmesi, yolun varlığını ortadan kaldırmamaktadır. Nitekim velayete sahip velilerin (manevî otorite) İbn Haldûn sonrası Osmanlı toplumunda ilk müderris Davud Kayserî'den itibaren maddî iktidara paralel şekilde mülkü tesis etmelerindeki rolleri söz konusu olduğunda,⁸⁵ İbn Haldûn'un hadârî toplumun inşasında muhakkik sûfilere ve sûfî düşünceye biçtiği marjinal konum tarihî-toplumsal gidişat hakkındaki düşüncelerinin pek de tutarlı ve işlevsel olmadığını göstergesidir.

⁸⁵ Rene Guenon'a göre geleneksel dünyada maddî iktidarın manevî otorite karşısındaki bağımlılığı ve paralelliğinin göstergelerinden biri hükümdarlığın kutsanışıdır. Buna göre maddî iktidar sahipleri, ruhanîlerden fonksiyonlarını düzenli olarak yerine getirebilmek için gerekli olan bir "manevî tesir" (bereket) intikalini de içeren unvanı ve takdisi alamadıkları takdirde hiçbir sûrette meşrûlaşamazlar. Rene Guenon, *Maddî İktidar Ruhânî Otorite*, trc. Birsal Uzma (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), s. 60. Nitekim bazı Mevlevî meşâyihinin Osmanlı padişahlarına kılıç kuşatması bunun misallerinden biridir.

İbn Haldûn'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım

Akif Kayapınar*

The Concept of *'Asabiyyah* in Ibn Khaldun: A New Approach in the Theory of Politics

Why do states rise and fall? Why are some polities able to develop successful social and political organizations, while others are not? Are polities sooner or later destined to collapse? What is it that gives life to a polity? There have always been attempts to answer these and related questions. Recently, however, the attempts seem to have intensified. The decline of the explanatory power of earlier theoretical frameworks based particularly on the Enlightenment approach seems to be the primary reason lying behind the interest in the rising interest of these kind of historical-sociological researches. The weakening of the power of these frameworks, in return, depends upon a comprehensive change taking place all around the world. It is this cultural context that brought Abd al-Rahman Ibn Khaldun, the 14th century North African Muslim historian and philosopher, to the fore in the circles of various social and human sciences. Ibn Khaldun developed a comprehensive theory upon human collectivities, at the center of which lies the rise and fall of states. The core parameter of Ibn Khaldun's social philosophy is *'asabiyyah*, without which no collective political action can take place. Despite its centrality, however, *'asabiyyah* has not been clearly defined yet. It is, therefore, a must for us to understand and define *'asabiyyah* in a productive way to be able to make use of Ibn Khaldun's social philosophy in understanding and explaining the transformations we undergo today. Thus, throughout this paper I will look for the answers of three basic questions. In the first place, what does it mean for a group to have *'asabiyyah*? Secondly, how does *'asabiyyah* comes into existence? Finally, what is *'asabiyyah*? Defined in a comprehensive way, *'asabiyyah* would be a productive parameter in social sciences.

Key words: Ibn Khaldun, *'Asabiyyah*, Political Organization, Political Theory, State.

Giriş

Devletler neden yükselir ve düşer? Neden bazı toplumlar daha başarılı bir siyasî ve sosyal yapı geliştirebilirken diğer bazıları bu konuda yetersiz kalır? Her siyasî örgüt önünde sonunda yok olmaya mahkûm mudur? Bir siyasî ya-

* State University of New York (SUNY), Binghamton.

piya hayat veren temel dinamik nedir? Tarih boyunca bu tür soruları cevaplama çabaları eksik olmamıştır. Ne var ki, son zamanlarda bu konudaki çalışmaların yoğunlaştığı görülüyor. Tarihsel sosyolojinin ve makro tarihçiliğin yükselişi bile tek başına bu yoğunlaşmanın bariz bir göstergesi olarak algılanabilir. Randall Collins'in ifadesiyle "akademik çalışmalarda 1960'ların ortalarından itibaren bugüne gelene kadar geçen süreç, makro tarihçiliğin altın çağı olarak adlandırılmayı hak eder".¹ Aydınlanma düşüncesi üzerine yükselen geleneksel teorik yaklaşımların son zamanlarda hayatın hemen her alanına nüfuz etmiş küresel değişme ve gelişmeleri anlama ve açıklama noktasındaki zaafı, tarihsel-sosyolojik araştırmalara yönelen bu ilginin ardındaki başat neden olarak görülebilir. İçinden geçmekte olduğumuz küresel değişim ve dönüşüm, öyle kapsamlı bir yapı arz etmektedir ki bu sürecin siyasî, kültürel ve ekonomik unsurların yanı sıra, temel felsefî (özellikle epistemolojik) algılamalara da sirayet ettiği gözden kaçırılmamalıdır. Böyle kapsamlı bir dönüşümü anlayabilmek ve açıklayabilmek de bütüncül ve disiplinlerarası bir yaklaşımı zorunlu kılar. Dolayısıyla, tarihsel sosyolojinin, makro tarihçiliğin ya da medeniyetler tarihçiliğinin ihtiyaç duyulan bütüncül yaklaşıma yakın disiplinler olarak böyle geçiş dönemlerinde öne çıkması anlaşılır bir durumdur.

Gerek etkileri küresel boyutta hissedilen bu değişim ve dönüşüm sürecinin kapsamı ve gerekse son birkaç yüzyıldır hemen her türlü bilimsel faaliyete zemin teşkil etmiş olan aydınlanma düşüncesinin bu değişimi ve dönüşümü açıklama noktasındaki yetersizliği, araştırmacıları ister istemez modernite öncesi ve Batı-dışı yaklaşımları anlamaya itti. İşte bir 14. yüzyıl Kuzey Afrika Müslüman düşünürü olan Abdurrahman İbn Haldûn da bu kültürel bağlamda yeniden keşfedildi. Batı entelektüel çevreler tarafından İbn Haldûn bugüne değin pek duyulmamış bir isim sayılmasa da², son zamanlarda İbn Haldûn'u anlamaya yönelik çabaların basit oryantalist merakı aşan bir yönü vardır. Zira L. N. Gumilev'in kışkırtıcı ifadesiyle söylemek gerekirse "onlar [oryantalistler] kitap okumazlar, sadece metinleri tercüme ederler".³ Bugünlerde ise İbn Haldûn sosyal bilimciler ve beşerî bilimlerdeki diğer araştırmacılar tarafından, geçmişten kalan otantik ve ilginç bir bakış sunmaktan ziyade,

¹ Randall Collins, "Introduction: The Golden Age of Macro-Historical Sociology", University of Pennsylvania, May 10, 1998, bk. www.hatford-hwp.com.

² Batı'da ilk olarak 1810 yılında İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinin bazı bölümleri şarkiyatçı Silvestre de Sacy tarafından yayımlanmıştı. Bk. M. Mahmoud Rabi, *The Political Theory of Ibn Khaldun* (Leiden: E. J. Brill, 1967), s. 1.

³ L. N. Gumilev, *Etnogenez: Halkların Şekillenmesi, Yükseliş ve Düşüşleri*, çev. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2003), s. 42.

sosyopolitik değişimi anlama noktasında alternatif bir yaklaşım sunduğu için çalışılmaktadır.⁴ Bu bağlamda, İbn Haldûn'un önemi Aydınlanmacı dünya görüşünün dışında bir tarihsel-sosyolojik çerçeve geliştirme imkânı sunmasında yatar. Diğer bir deyişle, İbn Haldûn'un yaklaşımı, diğerlerinden sadece değişimi açıklama noktasında vurguladığı sosyal ya da siyasî parametreler açısından farklılaşmaz. İbn Haldûn aynı zamanda aydınlanma düşüncesi zemininde işlemeye alışmış zihinler için alternatif bir ontolojiye ve epistemolojiye dayalı bir tarihsel-sosyolojik açıklama çerçevesi sunar.

İbn Haldûn "değişim" kavramı etrafında şekillenen bir siyaset felsefesi geliştirmiştir. Ona göre sosyopolitik sistemleri anlamaya yönelik her çaba özünde, dönemlerin değişmesiyle birlikte toplumların tabiatının da değiştiği fikrini barındırmalıdır. İlginç olan, değişimin insanların tabiatlarına, şehirlerin sosyal yapılarına ve devletlerin siyasî dinamiklerine de sirayet ediyor olmasıdır. Bugün "insan tabiatı" terkininin, tanımı gereği, bir "değişmezlik" ifade ettiği yaygınca savunulmasına rağmen, İbn Haldûn'un sosyal ve siyasî yapılarla paralel olarak insan tabiatının da değişime maruz kaldığı görüşünün altı çizilmelidir. Bu bağlamda dinamik insan tabiatı algılaması, İbn Haldûn'un siyaset teorisinin temel parametrelerinden birini teşkil eder. Dahası, değişim son derece yavaş, derin ve gizli bir süreçtir. Dolayısıyla çok az sayıdaki bilgi kişi haricinde, değişimin popüler düzlemde fark edilmesi ve değişim sürecine müdahale edilmesi mümkün olmaz. Bu da değişimin konjonktürel müdahalelerle engellenemeyeceği anlamına gelir. Böylece değişim, bireysel ya da kolektif iradeyi aşan bir düzenlilik sergiler. Değişim sürecinin son derece yavaş seyrettiğini ve o sürecin bizzat içinde yaşayanların bile bu süreci algılamalarının mümkün olmadığını, dolayısıyla sürecin geri döndürülemez olduğunu iddia eden 20. yüzyılın önde gelen medeniyet tarihçilerinden Fernand Braudel de bu hususta İbn Haldûn'a yaklaşır.⁵

İbn Haldûn'un öngördüğü sosyopolitik değişim modelini inceleyen Peter Turchin'e göre sosyal sistemler, düz bir çizgi takip etmeyen, dinamik yapılar-

⁴ Örneğin, İbn Haldûn'un devlet konusundaki görüşleri, uluslararası ilişkiler teorilerindeki devlet ve egemenlik tartışmalarına ışık tutabilecek bir mahiyet arz etmektedir. 20. yüzyılın ikinci yarısında disipline hâkim olan ve devleti düşünsel sistemlerinin merkezine alan realist yaklaşımın aksine, İbn Haldûn devletin, toplumların hayat döngülerinin belli bazı safhalarının bir ürünü olduğunu söyleyerek devlet merkezli bakış açısına ciddi bir meydan okuma teşkil eder. Bu konudaki tartışmalara örnek olarak bk. Robert Cox, *Approaches to World Order* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 157.

⁵ Fernand Braudel, *A History of Civilizations* (New York: Penguin Books, 1995), s. 31.

dır.⁶ Her ne kadar İbn Haldûn'dan pek haberdar olmasa da, Charles Doran'ın "çizgisel (linear) olmayan dönemlerde çizgisel düşünmek, ancak değişimin ivmesini artırır" yönündeki yargısı da İbn Haldûn'un değişim teorisinin anlaşılmasına yardımcı olur.⁷ İbn Haldûn, bu şekilde süreklilik ve düzenlilik arz eden değişimin genel kurallarını ve temel dinamiklerini keşfettiğini iddia eder. Ona göre her bir dönemin kendine has düzenleyici bir kanunu vardır⁸ ve o dönemdeki sosyo politik ve ekonomik gelişmeleri anlayabilmek için o dönemin düzenleyici kanununu bilmek gerekir.

İbn Haldûn, değişimi bir tek unsura indirger: asabiyet. "Fizikteki madde gibi" der Lenn Evan Goodman, "asabiyette en düşük ortak payda, siyasî değişimin bölünemez en küçük bileşenidir."⁹ Değişimin yörüngesini tayin etmek amacıyla benzer değişkenler öneren başka düşünürler de olmuştur. Hegel'in "volksgeist"ı ve Gumilev'in "passionarite"si bunlara örnek olarak verilebilir. Ne var ki bu düşünürler, bu tür dinamikleri haricî değişken olarak görmeye meyyal iken, İbn Haldûn asabiyeti, dönüşümü sistemdeki diğer tüm faktörlerle irtibatlı olan dahilî bir değişken olarak ele almıştır. Bu açıdan genel olarak İbn Haldûn'un siyaset felsefesinin, özel olarak da asabiyet teorisinin çağdaş siyaset felsefesinin bugün içinde bulunduğu çıkmaza bir cevap sunabileceği iddia edilebilir.

Çağdaş siyaset felsefesinin esas itibarıyla iki kamp arasındaki tartışmalardan müteşekkil olduğu söylenebilir. Bir tarafta liberal demokrasi (faydacılık, liberal eşitçilik ve liberterlik), diğer tarafta ise liberal demokrasiye yöneltilmiş eleştiriler (Marksizm, cemaatçilik, feminizm) yer alır.¹⁰ 1990'lardan itibaren Marksizm'in eleştirel kamptaki merkeziliğinin sona erdiğini ve yerini cemaatçiliğe bıraktığını iddia etmek yanlış olmaz. Sosyal parçalanma ve atomizm gibi toplumsal problemlerden yola çıkan cemaatçilik, liberal demokrasiye

⁶ Peter Turchin, *Historical Dynamics: Why States Rise and Fall* (Princeton: Princeton University Press, 2003), s. 3.

⁷ Bk. Charles F. Doran, *Systems in Crisis: New Imperatives of High Politics at Century's End* (New York: Cambridge University Press, 1991).

⁸ "İmdi çağlar, o çağlarda meydana gelen meselelerin, kabilelerin ve asabiyetlerin değişimiyle değişir. Maslahatların değişimiyle farklılık gösterir. Her çağın kendine has bir hükmü vardır." İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988), s. 583. Ayrıca belirtilmediği takdirde *Mukaddime*'ye yönelik tüm referanslar bu baskıya verilecektir.

⁹ Lenn Evan Goodman, "İbn Khaldun and Thucydides", *Journal of the American Oriental Society*, 92/2 (1972), s. 258.

¹⁰ Will Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Ebru Kılıç (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004), s. xiii.

köklü eleştiriler yöneltebilmiştir. Ne var ki, pratik açıdan güçlü bir söylem geliştirebilse de, kapsayıcı bir ontoloji ve epistemoloji oluşturamamış olan cemaatçilik kuramsal açıdan liberal demokrasinin alternatifi olmaktan çok uzak görünüyor.¹¹ Öte yandan, pratik açıdan derin bir kriz yaşadığını iddia edebileceğimiz liberal demokrasi ise kuramsal olarak Aydınlanma geleneği gibi, Batı'da henüz alternatifi şekillenmemiş güçlü ve kuşatıcı bir felsefi geleneğe yaslanıyor. Dolayısıyla cemaatçilerle liberal demokratlar arasındaki tartışmanın, biri diğerine üstün gelemeden, Batı'da bir süre daha devam edeceğini tahmin edebiliriz.

İbn Haldûn'un sosyal-siyaset felsefesi bir üçüncü yol olarak pratik açıdan cemaatçiliğe, kuramsal açıdan da liberal demokrasiye alternatif olabilecek bir çerçeve sunar. Zira İbn Haldûn'un yaklaşımı, pratik açıdan cemaatçiliğin birey ile toplum arasındaki mevcut dengesizliğe dair kaygılarını bertaraf edebilirken, kuramsal düzlemde Aydınlanma düşüncesinin yerini alabilecek ontolojik ve epistemolojik açıdan son derece kuşatıcı ve derin bir düşünce geleneğine yaslanmaktadır. Dolayısıyla İbn Haldûn'un teorisinin özünü teşkil eden asabiyet kavramı da bugün siyaset felsefesinin üzerine bina edildiği eşitlik, özgürlük, özerklik, güç, erdem, hak, adalet, meşruiyet gibi parametrelerden biri, hatta bunların arasında en merkezî olabilecek kadar açıklama gücü yüksek kavramdır. Dahası tüm bu kavramların yetersiz kaldığı değişimi anlama ve açıklama noktasında da alternatifi mevcut değildir.

Asabiyet, İbn Haldûn'un sosyal felsefesinin omurgasını teşkil etse de, şu ana kadar asabiyetin kapsamlı ve üzerinde uzlaşmış bir tanımı yapılabilmemiş değildir. Batı dillerine “group feeling”, “esprit de corps”, “esprit de clan”, “gemeinsinn”, “nationalitätsidee”, “corporate spirit”, “feeling of solidarity”, “group solidarity”, “group will”, “communal spirit”, “social cohesion”, “martial spirit”, “solidarity”, “striking power ve social solidarity”¹² gibi kelime ve

¹¹ Siyaset teorisindeki yeni yaklaşımları kısa bir değerlendirmesi için bk. Andrew Haywood, *Political Theory: An Introduction* (New York: St. Martin's Press, 1999), s. 11.

¹² Franz Rosenthal (group feeling), De Slane (esprit de corps), Vincent Monteil (esprit de clan), Von Kremer (gemeinsinn ve nationalitätsidee), H. Ritter (feeling of solidarity), M. Halpern (group solidarity), S. H. Bahsh ve H. Shirvani (communal spirit), Hourani (corporate spirit), Aziz el-Azmeh (group will), Ernest Gellner (social cohesion and martial spirit), Erwin Rosenthal (solidarity and striking power), D. S. Margoliouth (clannishness) ve M. Mahdi (social solidarity). Bk. Süleyman Uludağ, “Giriş: İbn Haldûn ve Mukaddime”, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988), s. 120, 21; Yavuz Yıldırım, “İbn Haldûn'un Bedavet Teorisi” (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998), s. 83, 84.

terkiplerle aktarılan asabiyet, Arnason ve Stauth'un ifadeleriyle "İbn Haldûn'un en tercüme edilemez terimi"¹³ olarak ortaya çıkmaktadır. Zorluk kısmen, kavrama geleneksel kullanımından daha geniş bir anlam yüklemesine¹⁴ rağmen, İbn Haldûn'un asabiyeti kapsamlı bir şekilde tarif etmemesinden¹⁵ kısmen asabiyeti bazen geleneksel anlamıyla bazen de kendi yüklediği geniş anlamıyla teknik bir terim olarak kullanmasından¹⁶ kaynaklanır. Bazıları ise bu zorluğu İbn Haldûn'un asabiyeti kullanırken gösterdiği gevşekliğe bağlar.¹⁷ *Mukaddime*'nin pek çok yerinde asabiyetin kaynağından ve fonksiyonundan geniş bir şekilde bahsedilse de, asabiyetin İbn Haldûn'un sosyal sistemindeki merkeziliği ve siyasî örgütlenmelerdeki hayatî rolü göz önüne alındığında, bu kısmî tarif ve tasvirlerin yetersiz kaldığı ortadadır.

Biz bu çalışmamızı asabiyetin tanımı ile sınırlandıracağız. Bu çerçevede de asabiyetin bedavet ile ilişkisi, asabiyetin ortaya çıkış şartları ve asabiyetin bileşenlerini tartışma konusu edeceğiz. Asabiyetin anlaşılması noktasında son derece önemli olan umran, bedavet, hadaret, riyaset, mülk ve insan tabiatı gibi konulara ancak yeri geldiğinde kısaca değinmekle yetineceğiz.

Asabiyet Bedavette Ortaya Çıkar

İbn Haldûn'a göre bâdiyede ikamet etmek, ancak asabiyet sahibi kimse-lerin güç yetirebileceği bir durumdur.¹⁸ Zira insan tabiatında kötülük de iyilik kadar yer etmiştir. Diğer bir deyişle, insanlar arasında görülen karşılıklı şiddet, toplumsal hayatın tabii bir unsurudur. Hadarete yaşayan insanlar, kendilerine gelebilecek saldırılara karşı kanunlarla, polis teşkilatıyla, şehir duvarlarıyla, profesyonel askerlerle vs. korunabilmekte iken, bâdiyede bu tür yapılara rastlanmaz. Zira bu tür kurum ve örgütler ancak merkezî otoritenin ve siyasî hiyerarşinin yönetimi ve denetimi altında vücut bulabilir ki, bedavette böyle bir merkezî otorite söz konusu değildir. Bedavette insanları diğer

¹³ J. P. Arnason-G. Stauth, "Civilization and State Formation in the Islamic Context: Re-reading Ibn Khaldun", *Thesis Eleven*, 76/2 (2004), s. 33.

¹⁴ Franz Rosenthal, "Introduction", *The Muqaddimah: An Introduction to History* (New Jersey: Princeton University Press, 1980), I, s. lxxvii.

¹⁵ Yıldırım, "İbn Haldûn'un Bedavet Teorisi", s. 82.

¹⁶ Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (London: George Allen and Unwin Ltd., 1957), s. 196.

¹⁷ T. Khemiri, "Der Asabija-Begriff in der Muqaddima des Ibn Haldûn", *Der Islam*, 23 (1936), s. 163-88.

¹⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 429.

insanlardan gelebilecek şiddete karşı koruyacak, kendi cesaret ve kuvvetlerinin dışında, yegâne unsur aynı kaderi paylaştığı insanların yardımı ve desteğidir. Dolayısıyla bâdiyenin kendine özgü zor şartlarında birlikte yaşadığı insanların, genellikle de yakın aile fertlerinin, desteği ve yardımı olmadan kimse hayatta kalamaz.

İbn Haldûn asabiyetin “sadece nesep birliğinden (el-iltihâm bi'n-neseb) veya o mânâdaki diğer bir şeyden hasıl” olduğunu ileri sürer.¹⁹ Zira akrabalık bağı, insanların tabiatlarında olan çok temel bir hususiyettir. İnsanın, akrabalarından birinin başına kötü bir hâl geldiğinde, mesela zulme ve tecavüze uğraması durumunda, yüreğinde hissettiği üzüntü ve zillet hissi ve onun yardımına koşma isteği bu tabii bağı açık bir göstergesi olarak okunabilir.

Buradan yola çıkarak asabiyetin, akrabalık bağının yakın ve uzak oluşuna göre farklı derecelerde olduğunu anlayabiliriz. Eğer aradaki kan bağı yarınsa, o kişi ya da kişilere duyulan yakınlık ve yardım etme arzusu da o derece kuvvetli olur. Dolayısıyla, bir kişinin akrabaları için duyduğu yakınlık hissi, kendi ailesinden başlayarak suya atılmış taşın oluşturduğu halkalar misali yoğunluğunu kaybede kaybede mensubu olduğu ve gerilerde bir yerde aynı atadan geldiğini düşündüğü insanlardan oluşan en geniş grubun üyelerine varıncaya kadar yayılır.

Burada, söz konusu akrabalık bağının nerede son bulacağı sorulabilir. Aslolan Benî Talip asabiyeti midir, yoksa Benî Haşim asabiyeti ya da Benî Abdümenaf asabiyeti, Kureyş asabiyeti, Mudar asabiyeti, Adnan asabiyeti, Arap ya da İsmailoğulları asabiyeti mi? Bu zincir geriye doğru genişletilerek uzatılabilir.²⁰ Hatta akrabalık bağı zihinsel bir kurgu ise eğer, mantıken ortak ata zinciri Hz. Âdem'e kadar geri götürülebilir ve tüm insanların birbiri ile akraba olduğu iddiası ortaya atılabilir. Doğrusu, İbn Haldûn'da bu soruya verilecek açık bir cevaba rastlamak zordur. Nitekim 20. yüzyılda Avrupalı müsteşrikler arasında (özellikle de F. Gabrieli ile T. Khemiri arasında) asabiyetin tanımına dair yapılan tartışma da İbn Haldûn'un asabiyetin nerede son bulacağı noktasındaki muğlak tutumundan kaynaklanmaktadır. Zira İbn Haldûn bazen Kureyş asabiyetinden bahseder,²¹ bazen de Arap asabiyetinden.²² Bu-

¹⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 431.

²⁰ İslâm öncesi asabiyet ve kabile yapısına dair bk. Adem Apak, *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasi Tarihindeki Etkileri* (İstanbul: Düşünce Yayınları, 2004).

²¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 555-57.

²² İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 612.

nunla birlikte İbn Haldûn'un bu soruya verebileceği muhtemel cevaplar üzerinde durulabilir. Nitekim *Mukaddime*'nin tümü göz önüne alındığında akrabalık bağının, fonksiyonel bir biçimde, asabiyeti doğuracak hissiyatın (vehmin) oluşabileceği en geniş grupta sona ereceği söylenebilir. Bu da zamana ve şartlara göre değişebilir. Asabiyet bazen Haşimoğulları ile sınırlı kalır, bazense bütün Arapları kuşatan bir İsmailoğulları asabiyeti şeklinde ortaya çıkabilir. Eğer Haşimoğulları ile Ümeyyeoğulları arasında bir niza söz konusu ise asabiyet Haşimoğulları asabiyeti ve Ümeyyeoğulları asabiyeti seviyesinde son bulur. Eğer niza İsmailoğulları ile İshakoğulları arasında baş gösterirse o zaman Arap asabiyetinden bahsedilebilir.

İbn Haldûn'a göre grup üyelerinin sayısı arttıkça aradaki kan bağı hakikat olmaktan çıkar ve vehmî bir inanca dönüşür. Sadece geçimlerini kazanmak için seçtikleri deve yetiştiriciliği nedeniyle çölün derinliklerine kadar sokulmuş olan, bu nedenle de nispeten izole bir hayat süren bedevilerde nesep irtibatının bozulmadan muhafaza edildiği düşünülebilir. Onun dışında, şehirlerde ve hatta şehre yakın bâdiyelerde neseplerin birbirine karışmadan muhafaza edilmiş olması mümkün değildir. Ne var ki asabiyet söz konusu olduğunda, aslolan kan bağının hakikaten mevcut olup olmaması değil, yakın irtibat ve karşılıklı yardımlaşmayı doğuracak akrabalık bağı inancının var olmasıdır.²³

Hakiki ya da vehmî kan bağı, asabiyetin en basit ve tabii kaynağı olmakla birlikte, İbn Haldûn asabiyeti kan bağı ile sınırlandırmaz. "Velâyet" (velâ) ve "ittifak" (hulf) da İbn Haldûn'a göre asabiyeti doğuran ilişkilerdendir.²⁴ Velâ ya da hulf bağı ile irtibatlı insanlar arasındaki asabiyetin göstergesi de, tıpkı kan bağından kaynaklanan asabiyette olduğu gibi, bu insanlardan herhangi birinin zulüm görmesi ya da aşağılanması durumunda, yakın akrabaya karşı duyulan hissin benzeri ya da eşiti bir üzüme ve zillet hissinin insan ruhunda oluşmasıdır. "Zira velâ sebebiyle hasıl olan kaynaşma (iltiham), nesep sebebiyle vücuda gelen kaynaşma gibidir veya ona yakındır."²⁵ Burada altı çizilmesi gereken ifade kaynaşma, yani iltihamdır. Aşağıdaki pasaj İbn Haldûn'un asabiyetten ve iltihamdan neyi kastettiğini daha iyi ortaya koyar:

²³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 431.

²⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 431.

²⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 431.

Asabiyetteki müdafaa ve mücadeleden kast olunan husus, sadece neseple tam olarak gerçekleşir. Zira yardımlaşma hâli, hısım ve akraba arasında birbirini yardımsız bırakarak; dağılma hâli ise yabancı ve uzak olanlar arasında görülür... Hilf veya nkk ile, yani ahidleşme ve azat etme durumu ile husule gelen velayet ve muhalata (içli dışlı olma) da o duruma gelir; zira her ne kadar neseple tabii bir şeyse de, nihayet o da vehmîdir. Kaynaşmanın husule gelmesine esas olan (gerçek) husus ise, bir arada yaşama, yekdiğerini savunma, uzun süren mümarese, birlikte yetişme ve süt emme durumunun meydana getirdiği rabıta ile hayat ve mematla ilgili olan sair hâllerden ibarettir. Söz konusu durumla kaynaşma (iltiham) hasıl olunca, imdada koşma ve yardımlaşma hâli onu takiben ortaya çıkar.²⁶

Görüldüğü gibi İbn Haldûn'un asabiyet tanımı genetik değil, fonksiyoneldir. Bu açıdan, Franz Rosenthal'in de ifade ettiği gibi, İbn Haldûn'un asabiyete yüklediği anlam, asabiyetin geleneksel kullanımından çok farklıdır. Geleneksel kullanımında asabiyet, kabile örgütlenmesinin bir karakteridir ve dışlayıcı bir mahiyet arz eder ki bu da merkezî devlet ya da imparatorluk gibi kabile-üstü bir siyasî örgütlenmenin ortaya çıkmasını engeller. Başka bir deyişle, geleneksel anlamda asabiyet, kabile-içi toplumsal bütünlüğü pekiştirirken, kabileler-üstü bir birlikteliği imkânsız kılar.²⁷ İbn Haldûn ise esas itibarıyla kabile-üstü yapıları göz önüne almakta ve Araplara has bir sosyo politik örgütlenmeden öte, evrensel geçerliliği olan bir siyasî dönüşüm teorisi geliştirmeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla İbn Haldûn asabiyet teriminin kapsamını genişletmiş, kaynaşmayı (iltiham) esas alırken, kan bağına ya da kaynaşmayı doğuran diğer ilişki biçimlerini ârızî görmüştür.

Asabiyetin Kaynağı Mahrumiyet ve Meydan Okumadır

Yukarıdaki şekilde bakıldığında, hadarî hayat biçiminin gelişmesiyle birlikte ortaya çıkan lüks ve konforun asabiyeti neden zayıflattığı konusu da daha kolay anlaşılır. Eğer kan bağı asabiyetin aslı kaynağı olsaydı, hadaret asabiyeti etkilemezdi. Zira lüks ve konfor, ilişkinin biyolojik yönünü değil, ilişkinin sosyo psikolojik sonuçlarını, yani "kaynaşma"yı (iltiham) etkilemektedir. Bu noktada asabiyetin bâdiyede neden daha güçlü olduğunu, daha açık görebiliriz. Çünkü bâdiyenin zor koşullarında daha güçlü bir kaynaşma hasıl olmaktadır. Bedavette hiç kimse ait olduğu grubun haricinde hayatta kalama-

²⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 531.

²⁷ Nitekim İbn Haldûn'un, bedevî Arapların ancak dinî bir inanç sayesinde kabile merkezli ayrılmayı aşarak bir araya gelebileceklerini ve ancak o zaman mülke erişebileceklerini belirten işaret ettiği gerçek budur. Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 472.

yacağı için, birey âdeta toplumla özdeşleşmiş gibidir. Bâdiyede insanlar hayatlarının neredeyse her anında birbirlerine ihtiyaç duyarlar. Birlikte çalışmak, canlarını ve mallarını birlikte muhafaza etmek zorunlulukları vardır. Yaşam alanları, hadarettekinin aksine, iç içe geçmiştir. Dolayısıyla da iltihamdan kaynaklanan asabiyet, bâdiyede çok daha güçlüdür.

İbn Haldûn, her ne kadar açıkça tartışmasa da, bu akıl yürütmeyi sonuna değin sürdürdüğümüzde, kaynaşmanın itibarı bir terim olduğu görülür. Bazı şartlar psikolojik olarak daha yoğun bir kaynaşmaya neden olurken, diğer bazı şartlarda oluşan kaynaşma hâli daha gevşektir. Bu açıdan şartlar ne kadar zorsa, bu zor şartlarda kurulan ilişkiden doğan kaynaşma hâlinin de o derece yoğun olacağı tahmin edilebilir. Dolayısıyla en yoğun kaynaşma durumunun savaş ya da soykırım hâllerinde olduğu gibi, ölüm-kalım tecrübelerinin paylaşılmasında ortaya çıkacağını söyleyebiliriz.

Böylelikle asabiyetin niye ve nasıl oluştuğunu daha net görebiliriz. Asabiyet bedavetin; yani hadaret, mülk ve mülkten hasıl olan nimetlerin dışında olmanın/kalmanın bir sonucudur. Asabiyetin en önemli bileşenlerinden biri olan şan ve şerefi anlatırken İbn Haldûn bu hususu şöyle dile getirir: “Derler ki, şerefin kaynağı dışarıda olmaktır. Ki bu da, riyasetin, şerefin dışında ve aşağı, düşük ve şandan yoksun olma hâlidir.”²⁸

Asabiyeti doğuran temel amil, tek kelime ile mahrumiyettir. Diğer insanların yardımı ve desteği olmaksızın bâdiyede (yani dışarıda) yaşamak, neredeyse mümkün değildir. Dolayısıyla bâdiye hayatı, “bir arada yaşama, yekdiğerini savunma, uzun süren mümarese, birlikte yetişme ve süt emme durumunun meydana getirdiği rabıta ile hayat ve mematla ilgili olan sair halleri” beraberinde getirir ki bu hususlar neticede asabiyeti doğurur. Diğer bir deyişle, İbn Haldûn’un sebep-sonuç ilişkilerini merkeze alan metodunu göz önünde tutarsak, öyle anlaşılıyor ki, insanların kaynaşmasına sebep olan husus asabiyet değildir. Tam aksine asabiyet, zaman içerisinde, zor şartların beraberinde getirdiği kaynaşmanın (iltihamın) bir neticesi olarak ortaya çıkar. Mantıken, zor şartlara maruz kalmak ile asabiyetin oluşması arasında bir zaman farkı söz konusudur. Ne var ki bir kere oluştu mu, asabiyet insanların

²⁸ Burada Franz Rosenthal’in tercümesini tercih ettik. “Nobility originates in the state of being outside, as has been said. That is, being outside of leadership and nobility and being in a vile, humble station, devoid of prestige.” Bk. *The Muqaddimah*, I, 279. Burada İbn Haldûn aynı zamanda, şeref ve asaletin kalıcı olmadığını, bir süreliğine var olduğunu vurgulamak için böyle bir ifade kullanmıştır.

siyasî olarak kolektif hareket etmelerine neden olur. İbn Haldûn asabiyeti münhasıran siyasî bağlamlarda kullanmaktadır. Bu bağlamda asabiyet, özü itibarıyla siyasî bir terimdir.²⁹ Dolayısıyla asabiyeti doğuran mahrumiyetin büyük oranda siyasî bir mahrumiyet olduğu düşünülebilir.

Sebeup-sonuç ilişkisini bu şekilde tespit etmek bize bâdiyenin zor şartları ile asabiyeti birbirinden ayırma imkânı verir. Başka bir deyişle, her zor şart asabiyeti beraberinde getirmez. İsrailoğulları'nın Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilen ve İbn Haldûn tarafından da iktibas edilen tecrübeleri asabiyet ile bâdiyenin zor şartları arasındaki ilişkinin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olur:³⁰

20. Bir zamanlar Musa, kavmine şöyle demişti: Ey kavmim! Allah'ın size (lütfettiği) nimetini hatırlayın; zira O, içinizden peygamberler çıkardı ve sizi hükümdarlar kıldı. Âlemlerde hiçbir kimseye vermediğini size verdi.

21. Ey kavmim! Allah'ın size (vatan olarak) yazdığı mukaddes toprağa girin ve arkanıza dönmeyin, yoksa kaybederek dönmüş olursunuz.

22. Onlar şu cevabı verdiler: Ya Musa! Orada zorba bir toplum var; onlar oradan çıkmadıkça biz oraya asla girmeyeceğiz. Eğer oradan çıkarlarsa biz de hemen gireriz.

23. Korkanların içinden Allah'ın kendilerine lütufta bulunduğu iki kişi şöyle dedi: Onların üzerine kapıdan girin; oraya bir girdiniz mi artık siz zaferi kazanmışsınızdır. Eğer müminler iseniz ancak Allah'a güvenin.

24. “Ey Musa! Onlar orada buldukları müddetçe biz oraya asla girmeyiz; şu halde sen ve Rabb'in gidin savaşın; biz burada oturacağız” dediler.

25. Musa: “Rabbim! Ben kendimden ve kardeşimden başkasına hâkim olamıyorum; bizimle, yoldan çıkmış bu toplumun arasını ayır” dedi.

26. Allah, “Öyleyse orası (arz-ı mukaddes) onlara kırk yıl yasaklanmıştır; (bu müddet içinde) yeryüzünde şaşkın şaşkın dolaşacaklar. Artık sen, yoldan çıkmış toplum için üzülme” dedi.

İbn Haldûn'a göre Mısır'daki Kıptî idaresinin İsrailoğulları'na uyguladığı baskı, onların asabiyetini yok etmişti.³¹ Dolayısıyla Allah onların Mısır ve

²⁹ Yves Lacoste, *İbn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World* (London: Verso, 1984), s. 100.

³⁰ el-Mâide 5/20-26.

³¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 454-55.

Suriye arasındaki Tih çölünde kırk yıl kalmalarını murat etti. Bu süre zarfında İsrailoğulları hiçbir şehirde ikamet etmemişler ve hiçbir umran ile münasebet içinde olmamışlardı. İsrailoğulları'nın tam kırk sene, hiçbir yerde ikamet etmeden Tih çölünde başıboş dolaşmalarının hikmeti “zillet, kahr ve kuvvet pençesinden (ezilmiş olma hâlinde) yeni çıkan, aşağılanmayı ve horlanmayı huy hâline getiren ve asabiyetleri bozulan bir neslin çölde yok olması, arkasının gelmesi ve çölde diğer bir neslin ortaya çıkmasıdır.”³² İbn Haldûn'a göre kırk yıl, bir neslin yerine yenisinin gelmesi için gerekli olan asgari süredir. Dolayısıyla bu tecrübe neticesinde İsrailoğulları içerisinde aşağılanma ve zillet nedir bilmeyen bir nesil gelmiştir. “Artık bu nesil zelil değil, azizdir. Ahkâm, kanun ve kahr nedir bilmemektedir; üzerinde zillet damgası taşımaktadır. Bu suretle diğer bir asabiyet vücuda gelmiş olmaktadır. Bu millet bu asabiyetle hakkını aramaya ve tagallübe muktedir bulunmaktadır.”³³

Mısır'da yaşayan İsrailoğulları ne iktidarda idiler ve ne de iktidarın nimetlerinden faydalanan bir sosyopolitik pozisyona sahiptiler. Yani kelimenin tam anlamı ile mülkten ve mülkün tüm nimetlerinden mahrum idiler. Buna rağmen asabiyetlerini kaybettiler. Halbuki, yukarıda asabiyeti ortaya çıkaran durumun zor şartlar ve mahrumiyet olduğu belirtilmişti. Bu durum bir izah gerektiriyor.

İbn Haldûn'a göre asabiyetin nihâî gayesi mülktür.³⁴ Ne var ki, asabiye- ti, henüz mülke tam anlamıyla ulaşmadan, azaltan ya da yok eden iki durum söz konusudur. Bunlardan birincisi lüks ve refahtır. Bazı asabiyet sahibi gruplar, mülkü tam anlamıyla ele geçirme imkânına sahip olamasalar da, asabi- yetleri nispetinde mülkten hisse alırlar ve yine bu nispette bir lüks ve refaha sahip olurlar. Söz konusu grup, sahip olduğu ile yetinir, hâkim asabiyetin gü- çüne boyun eğmez ve mülkün tamamına sahip olmak için mücadele etmez. “Bütün himmetleri, rahata ve huzura ulaşılacak derecede devletin gölgesinde sükûn, bol geçim imkânları, kazanç, nimet içinde yaşamaktan; konak yapma, (pahalı) elbise edinme ve bunları çoğaltma hususunda mülk sahiplerinin yo- lunu tutmaktan ve onları takip etmekten ibaret olur.”³⁵ Bunun neticesinde bu grubun bedevilikten getirdiği hasletler ve bu hasletlerle birlikte de asabiyetleri ortadan kalkar.

³² İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 455.

³³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 455.

³⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 450.

³⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 453.

Asabiyeti ortadan kaldıran ikinci husus ise “mezelletin ve başkalarına inkiyad etme hâlinin husule gelmesi”dir.³⁶ Asabiyet sahibi bir grup, iradelerinin hilafına, bir siyasî otoriteye boyun eğmeye zorlanırsa bu zaman içinde onların mukavemetlerini kırar, cesaretlerini öldürür ve onları mutalebeden alıkor. Bu hâl birkaç nesil sonra, söz konusu gruba mensup insanların tabiatı hâline gelir. İnsanların kendi iradelerinin hilafına boyun eğdikleri kanun ve kurallar da böyledir.³⁷ Asabiyetin ve mukavemet gücünün zayıflaması, kahrın ve zorlamanın şiddetine göre değişir.

Görüldüğü gibi mahrumiyet, asabiyetin vücuda gelmesinin bir şartı olmakla birlikte; bu, asabiyet sahibi başka grupların eliyle, kendisine karşı konulamayacak bir derecede ve insanların iradelerinin hilafına zorla oluyorsa, mahrumiyet asabiyeti zayıflatan ve yok eden bir etkiye sahiptir. İşte İsrailoğulları'nın maruz kaldığı mahrumiyet böyle bir mahrumiyettir. Mısır'da Kıptîlerin kahr ve zorlamaları neticesinde ortaya çıkan mahrumiyet hâli, İsrailoğulları'nın asabiyetini yok ederken, Tih çölünde başka insanların zorlamasından uzak, fiziksel şartların neticesinde ortaya çıkan, baş edilebilecek bir zorluk derecesindeki mahrumiyet hâli, İsrailoğulları'nda yeni bir asabiyetin oluşmasını sağlamıştır.

İbn Haldûn'un 20. yüzyıldaki takipçisi olarak kabul edilen İngiliz tarihçi Arnold Toynbee'nin medeniyetlerin ortaya çıkışı, yükselişi ve çöküşüne dair geliştirdiği “meydan okuma ve cevap verme” tezi,³⁸ belki İbn Haldûn'un asabiyet hakkında boş bıraktığı alanların doldurulmasında, ya da çok net olmadığı noktaların aydınlatılmasında yardımcı olabilir. Toynbee'ye göre medeniyetlerin ortaya çıkması insanların bir dizi meydan okumaya ya da zorluğa verdikleri cevap sayesinde mümkün olmaktadır. Ne var ki, bu meydan okuma ve zorluğun derecesi noktasında Toynbee dikkatlidir.

Meydan okumanın şiddetini sonsuza dek (ad infinitum) artırsak, acaba uyancının yoğunluğunun da o derece artacağını ve başarı ile alt edildiği takdirde bu meydan okumaya verilen cevabın aynı oranda güçlü olacağını garanti edebilir miyiz? Ya da daha ötesine geçildiği takdirde, meydan okumanın şiddetinin artmasının, verimin azalmasına neden olduğu bir noktaya ulaşabilir miyiz? Hatta bu seviyenin ötesine geçerse meydan okumanın şiddetinin artık başarı ile alt edilmesinin mümkün olmadığı bir

³⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 454.

³⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 425.

³⁸ Bk. D. C. Somervell, *Study of History: Abridgement of Volumes I-X by Arnold Toynbee* (New York: Oxford University Press, 1947).

dereceye ulaştığı başka bir nokta söz konusu mudur? Bu durumda kural, teşvik edici meydan okumanın şiddetinin aşırı olan nokta ile yetersiz olan nokta arasında orta bir yerde olduğu yönündedir.³⁹

Toynbee bu noktayı “meydan okumanın optimum düzeyi” şeklinde tarif eder. Toynbee'nin bu formülasyonu, fizikî coğrafya ile umran arasındaki ilişkiyi anlatırken, üstü örtülü olarak İbn Haldûn'da da mevcuttur. Nitekim, *Mukaddime*'nin başında, Batlamyus ve Şerif el-İdrisî'den naklen, İbn Haldûn yerküreyi yedi iklim bölgesine ayırır ve umranın ortaya çıkması için gerekli şartların üç ila altıncı iklim bölgeleri arasında mevcut olduğunu kaydeder.⁴⁰ Diğer bir deyişle, fizikî coğrafya ve iklim açısından yerkürenin diğer bölgeleri insanî umrana müsait değildir. Yani buralardaki meydan okuma, insanların alt edebilecekleri seviyenin çok üstündedir.

İnsanların takatinin yettiği miktardaki meydan okuma ise bedevilerin *Mukaddime*'de anlatılan hasletlerinden de anlaşılacağı üzere, alt edildiği takdirde insanların gücünü, cesaretini, metanetini ve diğer iyi hasletlerini artırır. Dolayısıyla mantık olarak “meydan okuma ve cevap verme” tezi, Toynbee'deki kadar net ve sarîh olmamakla birlikte, İbn Haldûn'un sisteminin ruhunda mevcuttur.

Bu noktada, asabiyetin bir meydan okumanın neticesinde ortaya çıktığını ileri sürmek bizce makul görünüyor. Ne var ki, Toynbee'nin terminolojisini biraz değiştirerek kullanmak gerekirse, bu meydan okuma hem fiziksel olarak hem de mahiyet itibarıyla aşırı ya da yetersiz olmamalıdır. Fiziksel olarak aşırı meydan okumanın ne umranı ne de umranın özünü teşkil eden asabiyeti mümkün kıldığını İbn Haldûn yerkürenin coğrafi özelliklerinden bahsederken açıkça ifade ediyor. Bu anlamda üç ila altıncı iklim bölgelerinin dışında yaşayan insanların, içinde yaşadıkları fiziksel şartlar nedeniyle, bir asabiyet geliştirmeleri mümkün değildir. Mahiyet itibarıyla meydan okumanın aşırı olmasını ise, kahır ve zorlama yoluyla ve insan iradesinin hilafına bir siyasî otoriteye boyun eğme şeklinde tarif edebiliriz. Yani eğer kendi başına bir asabiyet geliştirme potansiyeli olan bir gruba mensup insanların, içinde yaşadıkları siyasî birimin başındaki otoriteye itaat etmemeye güçleri yetmiyorsa, orada mahiyet itibarıyla aşırı bir meydan okuma söz konusudur. Meydan okumanın aşırısı ise asabiyeti yok eder.

³⁹ Somervell, *Study of History*, I, 140.

⁴⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 283.

Meydan okumanın yetersiz kalmasını ise yine böyle bir grubun mülkûn tamamını ele geçirmeden ulaştıkları refah ve lüks hayat şartları şeklinde tarif edebiliriz. Bu durumda da, bedeviliğin getirdiği uyarılar kaybolmuş, insanların hayatlarını sürdürmek için fazla bir gayret sarfetmeleri durumu ortadan kalkmıştır. Böylece, zor şartlara birlikte göğüs germekten kaynaklanan kaynaşma (iltiham) hâli ve bu hâlin zaman içerisinde teşkil ettiği asabiyet de kaybolur.

Bu bölüme son vermeden önce birkaç hususun altı çizilmelidir. Her şeyden önce asabiyet siyasî bir özelliktir. Mevcut olması hâlinde grup üyelerini siyasî anlamda kolektif eyleme sevk eder. Onları, sahip oldukları siyasî pozisyondan daha üst bir pozisyonu talep etmeye iter. İkincisi, asabiyeti ortaya çıkaran hususiyet zor şartlar ve mahrumiyettir. Başka bir deyişle asabiyet, mülkûn ve mülkten kaynaklanan refah ve konforun dışında kalmaktan hüsule gelir. Son olarak mahrumiyet, başka insanların elinden ve bir zorlama neticesinde oluşuyorsa, bu durum asabiyeti doğurmaktan ziyade var olan asabiyeti de yok eder. Kısaca asabiyet, optimum düzeyde bir meydan okuma neticesinde hüsule gelir.

Asabiyetin Diğer Bileşenleri

Asabiyet, bedevilerin ayırt edici vasıflarından biridir. Ne var ki asabiyet bedevilerin sahip olduğu tek özellik değildir. Yani asabiyet daima yine bedevilere has olan diğer bazı özelliklerle birlikte var olur. Şimdi bu özelliklere değinelim. İlk olarak, İbn Haldûn'a göre bedeviler "hayır"a hadarîlerden daha yakındır.⁴¹ İlk yaratılışında (fıtratu'l-ûlâ) insan tabiatı hayra da şerre de eşit uzaklıktadır. Potansiyel olarak hayra meyiletme ve hayrı seçme kabiliyeti varsa da, insan tabiatı hayırdan da şerden de etkilenmeye müsaittir. Dolayısıyla bunlardan hangisi insan ruhuna daha önce erişirse, orada önce o yer eder. Bu ikisinden birinin insan ruhunda yer etmesi ölçüsünde de diğeri insan ruhundan uzaklaşır. Sonradan da uzaklaşmanın yer edinmesi güçleşir. Çevre şartlarından etkilenmemiş özerk aklın var olmasının zorluğu da göz önüne alındığında, insan ruhunun iyiliği ya da kötülüğü büyük oranda içinde yaşadığı dünyanın şartlarına bağlıdır.

⁴¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 420.

İbn Haldûn, tabiatı itibariyle hadarettteki davranış kalıplarının kötü ya da kötülüğe götürücü olduğu kanaatinde. “Hadarîler, çeşit çeşit haz ve zevklerle, refahın getirdiği âdet ve itiyatlarla, dünyaya ve maddî menfaatlerine yönelmekle, dünyevî şehvetleri ve arzuları üzerinde ısrarla durmakla sık sık karşılaştıkları için, birçok huy ve şerle nefisleri kirlenmiştir. Söz konusu durum kendileri için hasıl olduğu nispette, hayır ve fazilet yolları ve vasıtaları kendilerinden uzaklaşmıştır.”⁴² Yatay ve dikey insan hareketliliğinin son derece yoğun olduğu hadarette utanma hissi de kaybolmuş, sosyal kontrol mekanizmaları devre dışı kalmıştır. Dolayısıyla hadarette insanları kötülük yapmaktan alıkoymak haricî kısıtlamalar ortadan kalkar.

Diğer taraftan, sahip oldukları tüm zamanı ve enerjii hayatta kalabilmek için ihtiyaç duydukları asgari miktarı üretmeye harcayan bedevilerde durum farklıdır. Onlar insan nefsi için bozucu etkileri olan lüksten, konfordan, şatafattan ve şehvetten uzak, sade bir hayat yaşarlar. Bu nedenle hadarîlere göre bedevilerde kötü huylara daha az rastlanır.

Bedevilerin hayra daha yakın olmalarının bir diğer sebebi de bedavetin ilk tabii hâle, İbn Haldûn’un ifadesi ile ilk fitrata (fitratu’l-ûlâ) daha yakın olmasıdır. İlk fitrat insan iradesinin henüz etkilerinin görülmediği, sadece Allah’ın iradesinin şekillendirdiği, dolayısıyla her türlü kötülükten uzak olan hâl demektir. İbn Haldûn’un da zikrettiği, Hz. Peygamber’in “Her çocuk fitrat üzere doğar. Sonra ebeveyni onu Yahudi, Hıristiyan ya da Mecusi olarak yetiştirir” hadisi de bu duruma işaret eder. Bedavet, umranın başlangıcı; hadaret ise sonudur. Dolayısıyla hem bedeviler birey olarak hem de bedavet sosyoekonomik bir yapı olarak tabii hâle (iyiliğe) hadarettten daha yakındır.

İkinci olarak bedeviler, hadarîlerden daha cesurdur.⁴³ Lüks ve konforlu bir hayat yaşamaya alışmış olan hadarîlerde tembellik artar; zora katlanma, acılara karşı koyma özellikleri kaybolur. Son derece gelişmiş bir iş bölümünün bulunduğu hadarette insanlar ihtiyaçlarını fazla çaba harcamadan elde edebilirler. Hepsinden önemlisi de hadarette insanlar güvenlik problemini siyasî otoriteye havale etmekle kendilerini garanti altına almışlardır. Bu şekilde yaşayan nesiller birbirini takip eder ve zaman içinde kınılganlık, dikkatsizlik, tembellik hadarîlerin tabiatlarının bir parçası hâline gelir.

⁴² İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 420.

⁴³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 424.

Bedavette ise güvenliğin havale edileceği bir siyasi otorite ya da güvenlik gücü yoktur. Bedeviler canlarının ve mallarının güvenliğinden kendileri sorumludur. Bu şekilde birbiri ardına yetişen nesillerde de cesaret, zorluklara katlanma direnci, ataklık, dikkatlilik bir huy hâline gelir. Zira "İnsan, âdetlerinin ve ülfet ettiği şeylerin çocuğu ve ürünüdür. Tabiatının ve mizacının çocuğu ve mahsulü değildir. Bir kimse huy, meleke ve âdet vaziyetine gelecek derecede birtakım hâllerle ülfet ve ünsiyet ederse, artık bu hâller o kimsenin tabiatı ve cibilliyeti durumuna gelir."⁴⁴

İbn Haldûn'a göre hadarîlerin cesaretlerini yitirmelerinin bir diğer nedeni de kanunlara bağımlı olmalarıdır.⁴⁵ Kanunların zor kullanarak uygulanması, kanunlara uymaktan kaçınanların, ölüm dahil, değişik şekillerde cezalandırılması hadaretin bir özelliğidir. İnsan iradesinin hilafına bu kanunlara uymak zorunda kalmak ise uzun vadede insan ruhundaki cesareti ve metaneti zayıflatır. Zira kişisel iradeyi bastırmak suretiyle haricî bir otoriteye boyun eğmek zorunda kalmak, aşağılık duygusunun ortaya çıkmasına ve özgüvenin yitirilmesine neden olur. Siyasi rejimin baskıcı karakteri arttıkça, o rejim altında yaşayan insanların cesaret ve metanetleri de o oranda zayıflar. Kanunların zor ve dayatma ile işletilmediği bâdiyede ise böyle bir durum söz konusu değildir. Aslında bâdiyede kanunlardan da söz etmek doğru olmaz. Bedavet hayatını düzenleyen prensipler, kanunlar gibi kurumsallaşmamış olan örf, âdet ve geleneklerdir. Bedeviler, belli bir dereceye kadar, herhangi bir kısıtlamaya maruz kalmaksızın istedikleri gibi yaşarlar. Bu açıdan vahşi karakterlerini bu şekilde muhafaza eden bedeviler, herhangi bir haricî düzenlemeye gelemezler.

Burada altı çizilmesi gereken iki husus, cesaret ve metaneti kıran uygulamanın insan iradesinin hilafına ve haricî bir otorite tarafından tatbik edilmesidir. Diğer bir deyişle, karakterin bu şekilde değişmesi için, belli bir yöndeki davranışın bireyin içerisinde bir gerilime neden olması zorunludur. Böyle bir iç-gerilimin olmadığı durumlarda kanunlara itaat etmek, kişisel öz-güveni zafaya uğratmaz. Nitekim İbn Haldûn bu hususta ilk Müslüman toplumunun durumunu örnek olarak tartışır.⁴⁶ Sahabenin davranışları Hz. Peygamber'in getirdiği yeni kural ve düzenlemelerle kısıtlanmasına rağmen, bu, onların metanet ve mukavemetini zedeledi. Tam aksine sahabe, İslâm öncesi durumlarına

⁴⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 425.

⁴⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 425.

⁴⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 427-28.

nazaran, daha cesur ve metanet sahibi idi. İbn Haldûn'a göre ashap, imanlarının gücünden dolayı, Hz. Peygamber'in getirdiği kanun ve düzenlemeleri öyle bir içselleştirdiler ki, artık bu kanunların kısıtlayıcı etkilerinin haricî olma vasfı kalmadı. Kısıtlamalar insanların içerisinde geliyordu ve bu da kişisel iradenin bastırılması neticesinde ortaya çıkan psikolojik gerilime neden olmuyordu. Ne var ki nesiller geçtikçe insanların imanı zayıfladı; kısıtlamalar içsel olma özelliğini yitirdi. Kanunlar dışsal otoriteler eliyle kişisel iradeler hıfzına uygulanmaya başladı. Bu durumda da insanlar sahip oldukları metanetleri ve mukavemet gücünü yitirdiler.

Üçüncü olarak İbn Haldûn'a göre "Aile (beyt) ve şeref, esas ve hakikat itibariyle asabiyet sahiplerine mahsustur; başkalarında ise bu hususlar mecaz ve benzeme itibariyle mevcut olur."⁴⁷ Asabiyetin bedavette ortaya çıktığı ve bedavetin bir hususiyeti olduğu göz önüne alındığında, aile ve şerefin de esas itibariyle bedevilere ait olması gerekir. İbn Haldûn aile (beyt) sahibi olmayı, aralarında cesaret, metanet, kahramanlık, cömertlik, tevazu gibi değer verilen kişisel hususiyetlere sahip eşrafın ileri gelenlerinin bulunduğu insanların zürriyetinden gelmek şeklinde tarif eder. Eğer bir insan böyle bir soydan geliyorsa asil sayılır. Çevresindeki insanlar ona saygı duyarlar ve herhangi bir şekilde liderlik için ortaya atıldığında ona itaat etmeye hazırdırlar. Bir ailenin (beyt) şerefinin derecesi asabiyetleri nispetindedir; zira "asabiyet, şerefin sırrıdır."⁴⁸

Asabiyet, hadarete azaldığı ve sonunda da yok olduğu için hadariler sadece mecazî anlamda şeref ve asaletle sahip olurlar. Bu demektir ki şeref ve asalet, zaman içinde ortaya çıkan ve zaman içinde de yok olan bir hususiyettir. İlelebet sürmez. Zira bir ailenin şerefinin oluşması uzun zaman alır ve muhafazası da olağanüstü dikkat ve özveri gerektirir. Asabiyeti zayıflayan, cesareti ve metaneti kaybolan, lüks ve konforun bozucu etkilerine maruz kalmış insanların şerefe bu ihtimamı göstermeleri imkânsızdır. Dolayısıyla şeref ve asalet zaman içerisinde yok olur. İbn Haldûn'a göre bu süre dört nesildir.⁴⁹

Toparlamak gerekirse, asabiyet sahibi insanlar hayra daha yakındır; daha cesur ve metanetlidir, şerefli ve asil bir aileye mensuptur. Görüldüğü gibi asabiyetin, dayanışma ötesinde de hususiyetleri vardır. Başka bir ifade ile, herhangi bir siyasî dava için birbirleri ile dayanışma içinde olan insanlar "iyi" bir karaktere sahiptir, daha cesurdur ve aileleri itibariyle de seçkindir.

⁴⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 439.

⁴⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 441.

⁴⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 445.

Asabiyet ve Din

Burada sorulması gereken, dinin asabiyetin bir bileşeni mi (mütemmim cüz'ü), yoksa asabiyetin haricinde bir unsur mu olduğu sorusudur? Nitekim bu sorunun cevabına asabiyetin hakkıyla tanımlanabilmesi için de ihtiyaç duymaktayız. İbn Haldûn'un bu konuda da çok net olduğunu söylemek zor. Zira *Mukaddime*'nin bütününe sirayet etmiş olan bakış açısı göz önüne alındığında asabiyetin, umranın ortaya çıkmasından son bulmasına değin geçirdiği dönüşümün muharrik gücü olduğu noktasında, İbn Haldûn uzmanları arasında bir ihtilaf söz konusu değildir. Bununla birlikte, İbn Haldûn bir yerde "Mülk ve büyük hanedanlık sadece kabile ve asabiyetle hasıl olur"⁵⁰ derken, başka bir yerde mülkün vücuda gelmesinde asabiyetin yanı sıra, dinî özelliklerin de mevcut olması gerektiği noktasında ısrar eder.

İmdi bir kimse için, kudreti tekeffül eden asabiyet husule gelir ve o kimse halk arasında Allah'ın ahkâmını tenfize münasip düşen hayırlı hasletlerin kendisinden zuhur etmesini itiyat edinirse artık o kimse kullar arasındaki (ilahî) hilafete ve halk içindeki (Rabbanî) kefalete hazırlanmış ve ona aday olmuştur. ... Verilen izahattan açıkça anlaşılmalıdır ki, iyi ve güzel hasletler, kendisinde asabiyet mevcut olan şahıslarda mülkün de mevcut olduğuna şahitlik eder.⁵¹

Bu pasajdan, İbn Haldûn'un dinî hasletleri asabiyetin haricinde bir unsur olarak gördüğü yargısına ulaşılabilir. Öte yandan, bu yargıyı pekiştirircesine, İbn Haldûn dinî davetin asabiyete dayanmadan tamamlanamayacağını iddia ederek⁵² asabiyet ile din arasında bir ayırım gözettiği imajını verir. Nitekim İbn Haldûn'a göre "halkın ve umumun sevk edildiği her hususta mutlaka asabiyete ihtiyaç vardır."⁵³ Dinî davet de halkın ve umumun sevkini içeren ve bunun için de davetçinin arkasında güçlü bir desteği gerektiren kolektif bir eylem olduğu için asabiyet olmaksızın dinî davetin tamamlanamayacağı açıktır. Hatta İbn Haldûn, haklı bile olsa asabiyetten yoksun bir davetçinin yalnız kalacağını, kendisini felakete sürükleyeceğini ileri sürer.⁵⁴ Aynı şekilde İbn Haldûn, "nübüvvet veya velayet veyahut da umumi olarak dinden gelen büyük bir tesir gibi dinî bir renk"⁵⁵ olmadan Arapların mülke ulaşmasının mümkün olmadığını belirtirken de asabiyet ile dini birbirinden ayırıyormuş görünür.

⁵⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 479.

⁵¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 459.

⁵² İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 488.

⁵³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 488.

⁵⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 489.

⁵⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 472.

Ne var ki, İbn Haldûn'un din ile asabiyeti birbirinden kesin çizgilerle ayırdığı yargısına varmakta acele etmemek gerekir. Zira İbn Haldûn *Mukaddime*'nin muhtelif yerlerindeki tartışmalarında din ile asabiyeti iç içe geçmiş ve birbirlerini tamamlayan cüzler şeklinde ele alır. Birincisi, bir önceki bölümdeki açıklamalardan hatırlanacağı üzere, asabiyet sahibi insanlar bedavete has bir özellik olarak hayra daha yakındır. Zira insanlar ilk fitrat üzere doğarlar. İlk fitrat hâlinin, bir fitrat dini olan İslâm hâli olduğu noktasında da ulema arasında bir uzlaşma mevcuttur. Ayrıca İbn Haldûn'a göre insan tabiatı, kendisine hayır ve şerden hangisi ilk ulaşırsa onun rengi ile boyanır. Bâdiye de, ilk fitrata en yakın sosyoekonomik örgütlenme biçimi olmanın yanı sıra, hadrette olduğunun aksine, insanların fitratlarında olan saflığı bozucu şartları haiz değildir. Zira bedeviler her türlü lüks ve israftan uzak, hayatta kalma seviyesinde bir hayat sürerler. Dolayısıyla bedavette fitrat üzere doğan insanlara ilk olarak hayır ulaşır ve zaman içinde iyilik bu insanların tabiatı hâline gelir.

Ayrıca İbn Haldûn hakkı ve hidayeti en çabuk kabul eden milletin Araplar olduğunu savunur. "Çünkü tabiatları (şehirlerdeki) eğri büğrü melekelerden selâmette kalmış ve kötü huylardan berî olmuştur. Sadece vahşi bir karakterleri vardır. Bu vahşilik de mümarese ve terbiye ile kısa sürede hayrı kabul etmeye elverişli bir hâle gelir."⁵⁶ Başka bir ifadeyle, Araplar bedevi bir topluluk olduğu için hayra ya da hayrı kabule daha yakındır. Öte yandan yine yukarıda yaptığımız izahatlardan hatırlanacağı üzere, asabiyet de bedevilerin baskın bir karakteri olduğuna göre, iyilik (din) ya asabiyetin bir tamamlayıcı bileşeni ya da ayrılmaz eşi durumundadır.

İkincisi, tıpkı hayra daha yakın olmak gibi, gerçek anlamda şeref ve şana sahip olmak da bedevilere has bir özelliktir. Şeref ve şan ise zorunlu olarak iyi hasletlerle özdeşleşmiştir. Öte yandan "asabiyet şerefin sırrıdır." Dolayısıyla asabiyet ile iyi hasletlerle (dinî hasletler) donanmak arasında zorunlu bir bağlantı söz konusudur. Bu konuda İbn Haldûn çok nettir.

Şanın üzerine bina edildiği bir aslı ve kökü vardır. Onun hakikati bu esasa gerçekleşir. Bu da asabiyet ve aşiretten ibarettir. Şanın bir de fer'i ve dalı vardır. Onun varlığı bu sayede tam ve kâmil hale gelir. Bu fer' (içtimâî ve ferdî) hasletlerdir. Mülk, asabiyetin gayesi olduğu gibi, onun fîrû ve mütemmimatı olan hasletlerin de gayesidir. Zira tamamlayıcı unsurlar olmadan mülkün mevcut olması, organları kesik olan bir şahsın varlığı gibidir veya halk arasına çıplak olarak çıkan bir kimseye benzer.⁵⁷

⁵⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 473.

⁵⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 458.

Üçüncüsü, İbn Haldûn mülkün hasıl olması için iyi (dinî) hasletlerle donanmanın zorunlu olduğunu hilafet teorisine başvurarak ispatlamaya çalışır. Ona göre hilafet ve mülk, Allah'ın ahkâmının yeryüzünde tatbiki için zorunludur. Allah'ın ahkâmı ise sırf hayırdır. Böyle bir durumda, Allah'ın ahkâmını yeryüzünde tatbik edecek kişilerin hayırlı vasıflarla donanmaları zorunludur. Bu durumda da mülkün kaynağı olan asabiyet, hayırlı vasıflarla bütünleşmektedir.⁵⁸

Dördüncüsü, İbn Haldûn mülkün sadece tagallüple hasıl olduğunu; tagallübün ise sadece asabiyete ve arzuların mutalebe üzerinde birleşmesine dayandığını; kalpleri bir noktada toplama ve kaynaştırma hâlinin ise ancak din ile mümkün olduğunu iddia eder.⁵⁹ Böylelikle de din esasına sahip hanedanlıkların sahasının geniş ve hâkimiyetlerinin büyük olacağını savunur.⁶⁰

Beşincisi, yine İbn Haldûn dinin asabiyet sahipleri arasında mevcut olan rekabeti ve hasedi kaldırarak kalpleri bir noktada teksif ettiğini, böylelikle de asabiyetle ilgili kuvvete kuvvet kattığını söyler.⁶¹

Altıncısı, İbn Haldûn'un asabiyet ile din arasındaki tamamlayıcı ilişkiyi son derece açık bir şekilde dile getirdiği pasajlardan biri de şöyledir:

... Bu [asabiyet sahiplerine ait olan iyi hasletler] gibi hasletler sebebiyle hâkimiyetleri altında bulunanları veya umumi olarak herkesi idare etmeyi ve siyasetçi olmayı hak etmişlerdir. Bu, galebelerine ve asabiyetlerine münasip olmak üzere, Allah Teala'nın onlara sevk etmiş olduğu bir hayırdır. Yoksa bu gibi hasletler, asabiyet ve galibiyet dikkate alınmadan gelişigüzel onlara verilmiş ve abes olarak onlardan vücuda gelmiş değildir. Asabiyetlerine uygun düşen hayırların ve makamların en münasibi mülktür. İşte bunun neticesinde, mülk hususunda Allah'ın onlara izin verdiğini ve bunu kendilerine sevk ettiğini anlamış oluruz.⁶²

Yedincisi, İbn Haldûn'un, İslâm'ı kabul ettikten sonra bedevi Arapların asabiyetinin azalmadığı, tam aksine daha da arttığı yönündeki tespittir.⁶³ Yukarıda bahsi geçtiği üzere, normal şartlar altında kanun ve kurallara uymak, asabiyeti ve mukavemet gücünü kırar. Ne var ki, Müslüman olduktan sonra, İslâmî kural ve kaidelere göre bir hayat süren bedevi Araplarda böyle

⁵⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 457.

⁵⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 485.

⁶⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 485.

⁶¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 486-87.

⁶² İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 460.

⁶³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 427-28.

bir durum söz konusu olmamıştır. Tam aksine cesaretleri ve mukavemet güçleri artmıştır.

Sekizincisi, İbn Haldûn “mülk asabiyeti”nin yanı sıra, bir de “hilafet asabiyeti”nden bahseder. İslâm toplumunda ilk önce mülk bulunmaksızın hilafetin teşekkül ettiğini, daha sonra mülk ve hilafetin mânâ olarak iç içe geçtiğini, ardından da mülk asabiyetinin hilafet asabiyetinden ayrılarak münferiden mevcut olduğunu söyler.⁶⁴

Son olarak tıpkı devletin kurulması gibi, devletin yıkılmasında da aslolanın ahlâkî dejenerasyon olduğu hususunda İbn Haldûn muğlaklığa mahal bırakmaz:

Bir milletin sahip olduğu mülkün inkıraza uğrayacağı ve harap olacağı yolunda Allah'tan izin çıktığı vakit, Hak Teala söz konusu mülk sahiplerini kötü şeyler yapmaya, rezalet nevinden olan işleri benimsemeye ve bunun yollarını tutmaya sevk eder. Böylece kendilerinde var olan siyasetin faziletleri tamamen kaybolur. Mülk, ellerinden çıkıp başkalarına geçinceye kadar faziletler eksilmeye devam eder durur.⁶⁵

Ne var ki, *Mukaddime*'nin diğer bazı merkezî pasajlarından biliyoruz ki devletin yıkılması, asabiyetin zayıflayıp yok olmasına koşuttur. Dolayısıyla İbn Haldûn'un ahlâkî dejenerasyon ile asabiyetin zayıflayıp yok olması arasında bir özdeşlik kurduğunu düşünebiliriz.

Tüm bu örneklerden de anlaşılacağı üzere, din ile asabiyet arasında ya tamamlayıcı bir ilişki ya da mülk bağlamında ayrılmaz bir birliktelik söz konusudur. Bu birliktelikten ya da özdeşlikten yola çıkarak Goodman, dini asabiyetin metamorfozunu ergenlik dönemi olarak niteler. Zira asabiyet bu safhada siyasî toplumun temeli hâline gelir. Sadece din, asabiyetin çocukluk safhasına ait parçalanma olgusunu aşarak siyasî bir bütün kurabilir.⁶⁶

Bu noktada dinin gördüğü işlevi, nispeten daha kısa süreler için geçerli olsa da, ideolojilerin de görebileceğini ifade etmeliyiz. Nitekim Hellmut Ritter'in de belirttiği gibi, İbn Haldûn için tek bir ideoloji mevcuttu, o da din idi. Tıpkı Goodman gibi, Ritter de asabiye sahip toplulukların ancak bir ideolojinin sağladığı rehberlik sayesinde anlamlı bir amaca yönelik olarak eylemde bulunacaklarını iddia eder.⁶⁷

⁶⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 576.

⁶⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 460.

⁶⁶ Goodman, “Ibn Khaldun and Thucydides”, s. 259.

⁶⁷ Hellmut Ritter, “Irrational Solidarity Groups: A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldun”, *Oriens*, 1 (1948), s. 31.

Tüm bu örneklerden ve açıklamalardan anlaşıldığı üzere, mevcut enerjiyi sosyal, kültürel ve ekonomik çerçevesi belli bir siyasî hedefe yönlendiren din (ya da ideoloji) ile asabiyet arasında bir iç içe geçmişlik mevcuttur. Dinden soyutlanmış bir asabiyet, bütünleştirici olmak bir tarafa, bölücü ve parçalayıcıdır. İbn Haldûn ise bütünleştirici, devlet ve imparatorluk kurucu bir asabiyet anlayışına sahip olduğu için, dinin ya da o anlamda bir ideolojinin asabiyetin temel bileşenlerinden biri olduğunu söyleyebiliriz.

Asabiyet Nedir?

Öyleyse tüm bu tartışmaların ardından asabiyeti nasıl tanımlayabiliriz? İlk olarak İbn Haldûn'un dolaysız ifadelerine bir göz atalım: Asabiyet bir hakime (yöneticiye) insanları zapturapt altına alma ve kendi yoluna sevk etme gücünü veren unsurdur.⁶⁸ Asabiyetin varlığı sayesinde ancak insanlar samimi bir şekilde bir siyasî otoriteye boyun eğerler.⁶⁹ Asabiyet sadece nesep birliğinden veya o mânâdaki diğer bir şeyden hasil olan bir unsurdur.⁷⁰ Asabiyet kabilelerin tüm boyları ve kollarını kuşatacak ölçekte geniş olabilen, aynı zamanda daha alt siyasî ve sosyal birimlerde de görülebilen, iç içe geçen halkalar misali, farklı ölçeklerde ve farklı derecelerde tezahür edebilen bir unsurdur.⁷¹ Asabiyet aile ve şerefın kaynağıdır.⁷² "Asabiyet şerefın sırrıdır."⁷³ Asabiyet nihaî gayesi mülk olan bir unsurdur.⁷⁴ Asabiyet; himaye, müdafaa ve hak aramanın ancak kendisiyle mümkün olduğu bir unsurdur.⁷⁵ Diğer bir deyişle asabiyet, her türlü kolektif eylemin gerçekleşmesi için zorunlu olarak bulunması gereken bir unsurdur.⁷⁶ Asabiyet, bir rütbeye ve kademeye ulaşınca sahibinin onun üstündekini talep etmesine neden olan bir unsurdur.⁷⁷ Bir bölgede birden fazla asabiyet mevcutsa, en büyük ve güçlü olan asabiyet diğerlerine galip gelir ve onları kendine tabi kılar. Böyle bir durumda asabiyetlerin hepsi bu asabiyetin içinde kaynaşır. Ortaya büyük bir asabiyet çı-

⁶⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 274.

⁶⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 451.

⁷⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 431.

⁷¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 435.

⁷² İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 439.

⁷³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 441.

⁷⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 450.

⁷⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 450.

⁷⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 450.

⁷⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 450.

⁷⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 451.

kar.⁷⁸ En güçlü asabiyet, kendi kabilesi üzerinde hâkimiyet kurduktan sonra diğer asabiyetler üzerinde de hâkimiyet kurmak ister.⁷⁹

Eğer güçleri birbirine denk olduğu için farklı asabiyetler birbirlerine galip gelemelerse o zaman kendi bölgelerinde hâkimiyet kurarlar ki dünyadaki farklı asabiyetlerin (devletlerin) eş zamanlı varlığı böyledir.⁸⁰ Asabiyet mülke ulaşmadan önce sahiplerinin nimetlere dalmaları nedeniyle zayıflayan bir unsurdur.⁸¹ Asabiyet iyi ve güzel hasletlerle bir arada bulunduğu mülkü hasil eden bir unsurdur.⁸² Allah, galebelerine ve asabiyetlerine münasip olmak üzere iyi ve güzel hasletleri asabiyet sahiplerine sevk etmiştir. “Yoksa bu gibi hasletler, asabiyet ve galibiyet dikkate alınmadan gelişigüzel onlara verilmiş ve abes olarak onlardan vücuda gelmiş değildir.”⁸³ Âd, Semûd, Amâlika, Himyer, Himyerli Tûbâ, Ezvâ ve Mudar aynı asabiyete mensup farklı boylardır. Kayyanîler ile Sâsânîler ve Yunanlılar ile Romalılar arasındaki ilişki de böyledir.⁸⁴

Asabiyet nesilden nesile farklılık gösteren, refahın artması ve eksilmesiyle ters orantılı olarak artıp eksilen bir unsurdur.⁸⁵

Asabiyet, mücadele ve karşı koymanın sadece kendisinin mevcudiyeti ile gerçekleştiği ve mensuplarının birbirleri için gönüllü olarak canlarını feda etmelerini sağlayan bir unsurdur.⁸⁶ Asabiyet devlet oturduktan ve işleri yoluna girdikten sonra kendisine ihtiyaç hissedilmeyen bir unsurdur.⁸⁷ Halife Mu'tasım ve oğlu Vâsık zamanında bozulan bir Arap asabiyeti söz konusudur.⁸⁸ Asabiyet sahiplerinden başkası için mülk tam olarak gerçekleşmez.⁸⁹

Asabiyet sahipleri arasında dinin ortadan kaldırdığı bir rekabet ve haset mevcut olur.⁹⁰ Asabiyet dinî davetin kendisiyle tamamlandığı bir unsurdur.⁹¹ Asabiyet halkın ve umumun sevk edildiği her hususta kendisine ihtiyaç

⁷⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 451.

⁸⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 451.

⁸¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 453.

⁸² İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 459.

⁸³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 460.

⁸⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 463-65.

⁸⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 465.

⁸⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 479.

⁸⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 480.

⁸⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 482.

⁸⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 484.

⁹⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 486.

⁹¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 488.

hissedilen bir unsurdur.⁹² Asabiyet sayı çokluğundan ibarettir.⁹³ Asabiyet birçok asabenin birleşmesinden ve kaynaşmasından meydana gelen bir unsurdur.⁹⁴ Asabiyet sahipleri metanetli ve dayanıklıdır.⁹⁵ Her asabiyetin mülkü yoktur. Hakiki mânâda mülk sadece gücünün üstünde kahir bir güç bulunmayan asabiyete mahsustur.⁹⁶ Asabiyet Hz. Ali ile Hz. Muaviye arasındaki fitne hadisesinin sebebidir.⁹⁷

İslâm'ın ilk dönemlerinde mevcut olan asabiyet "asabiyetü'l-hilâfet" iken, sonradan bu "asabiyetü'l-mülk"e dönüşmüştür.⁹⁸ Asabiyet "ayrılma ve dağılma hâline karşı konulan vazîin ve müeyyidenin sırrı, birleşme ve anlaşmanın menşei, şer'î maksat ve hükümlerin teminatıdır."⁹⁹ Şûra, hall ve akt sadece asabiyet sahiplerine aittir.¹⁰⁰ "Asker ve ordu tabir edilen, şevket ve asabiyettir."¹⁰¹ Asabiyet nesebin haricinde meydana gelen kaynaşma ve birleşme ile de hasıl olur.¹⁰² Bazı hâllerde ayaktakımı ve eşkiya arasında da kaynaşma ve asabiyet hasıl olabilir.¹⁰³

Tüm bu örneklerden anlaşılacağı üzere, her ne kadar asabiyete dair okuyucuda genel bir kanaat oluşsa da, *Mukaddime*'de asabiyetin tanımı ve fonksiyonuna dair çelişkili ya da farklı ifadeler mevcuttur. Bu durumu bazı araştırmacılar, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de asabiyet kavramını gevşek bir şekilde kullanmasına bağlarken; M. Mahdi, İbn Haldûn'un asabiyeti her zaman teknik bir terim olarak kullanmamış olduğu iddiasıyla açıklar.¹⁰⁴ Şurası

⁹² İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 488.

⁹³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 496.

⁹⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 499.

⁹⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 502.

⁹⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 537.

⁹⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 571.

⁹⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 576.

⁹⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 586.

¹⁰⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 603.

¹⁰¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 723.

¹⁰² İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 887.

¹⁰³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 889.

¹⁰⁴ Mahdi'ye göre De Slane'nin asabiyeti bağlamına göre farklı şekillerde tercüme etmesi de bu yüzdendir. Teknik bir terim olarak asabiyeti "esprit de corps" terkihi ile karşılayan De Slane, diğer bağlamlarda asabiyeti aile, akraba, arkadaş grubu, toplum, sempati, vatanseverlik, kabile ruhu, ulusal ruh, güç, destek, ordu vs. şeklinde tercüme etmeyi yeğlemiştir. Bk. Lacoste, *İbn Khaldun*, s. 103. Ancak asabiyete yeni anlamlar yükleyerek kavramı yaygın anlamından çok daha farklı bir biçimde yeniden tanımlayan İbn Haldûn'un, asabiyeti nerede teknik anlamıyla nerede diğer anlamlarıyla kullandığının tespiti pek kolay olmayan bir durumdur. Dolayısıyla De Slane'nin hangi kriterlere göre asabiyeti farklı kelimelerle karşıladığı net değildir.

bir gerçektir ki, *Mukaddime*'nin bütünü göz önüne alındığında, söz konusu edilen siyasî dönüşüm sürecini yönlendiren ve belirleyen çok net bir asabiyet nosyonunun varlığı inkâr edilemez. Dolayısıyla asabiyetin tanımına dair yukarıda verilen ifadelerin çeşitliliği noktasında, Maḥdi'nin daha haklı olduğu görülüyor. Ne var ki, Maḥdi'nin iddiası da sorunun tamamını çözmeye yetmez. Zira İbn Haldûn'un farklı anlamlar yükleyerek asabiyeti yeniden tanımladığı konusunda uzmanlar hemfikirdir. Hâl böyle olunca, İbn Haldûn'un asabiyeti hangi bağlamlarda ve anlamlarda teknik bir terim olarak kullandığı kolayca bilinemez. Maḥdi'nin uyarısını göz önüne alsak bile, İbn Haldûn'un asabiyeti bir defada değil de, *Mukaddime* boyunca kümülatif bir biçimde tanımlamış olduğunu kabul etmemiz gerekiyor. Dolayısıyla asabiyeti doğru bir şekilde anlayabilmek için yukarıda verilen tanımları bir araya getirmek ve bu birlikteliği de *Mukaddime*'nin ruhuna uygun bir biçimde yorumlamak icap eder.

Gündelik anlamıyla asabiyet, bir kişinin mensup olduğu kabileye kayıtsız ve şartsız desteğini, hatta yeri geldiğinde canı dâhil her şeyini feda etmesini sağlayan ve kan bağından mülhem bir aidiyet hissidir.¹⁰⁵ Bu bağlamda asabiyet özellikle bedevi Arap toplumunda ve kabile örgütlenmesinde görülen bir hususiyet arz eder.¹⁰⁶ İslâm öncesi Arap tarihinde de kolaylıkla gözlemleneceği gibi, böyle bir asabiyet, kabile içi dayanışmayı ve düzeni muhafaza edebildiği hâlde, kabile üstü bir siyasî örgütlenmeyi imkânsız kılmaktadır. Dolayısıyla İbn Haldûn'un, mesela Roma'dan bahsederken, bu asabiyeti kastetmesi mümkün değildir.

İbn Haldûn'un ufku ve ilgi alanı İslâm öncesi Arap kabile örgütlenmesinin çok ötesindedir. O, yerel kabile örgütlenmelerinin yanı sıra, Emeviler ile Abbasiler, Abbasiler ile Selçuklular, Keyânîler ile Sâsânîler, Yunanlılar ile Romalılar gibi büyük ölçekli siyasî yapıları ve bu yapılar arasındaki ilişkileri anlama ve açıklama arayışında olduğu için, İbn Haldûn'un teknik olarak yeniden kurguladığı asabiyet çok daha geniş kapsamlı ve dinamik bir kavram olarak ortaya çıkar. Yukarıda da izah etmeye çalıştığımız gibi asabiyet; içerisinde dayanışma, güven, özgüven, aidiyet, güç, meşruiyet, şeref, cesaret ve metanet, özgürlük, güzel ahlâk gibi siyasî açıdan son derece önemli pek çok unsurun

¹⁰⁵ Bu konuda bk. Apak, *Asabiyet*; ayrıca bk. M. Çağrıncı, "Asabiyet", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, III, 453-55.

¹⁰⁶ Lacoste, İbn Haldûn'un asabiyeti Mağrib'e ve kabile örgütlenmesine münhasır bir kavram olarak kullandığını, dolayısıyla asabiyete evrensellik atfetmenin mümkün olmadığını iddia etse de, bu doğru değildir. Bk. Lacoste, *Ibn Khaldun*.

bir araya geldiği bir dinamiktir. Bu nedenle, yaygın olarak yapıldığı gibi asabiyeti “dayanışma” olarak tarif etmek yeterli değildir. Zira sosyolojik bir unsur olarak dayanışma, asabiyetin aksine, dayanışma ruhuna sahip bu grubu zorunlu olarak daha üst siyasî taleplere yöneltmez. Dolayısıyla asabiyeti Kuzey Afrika'nın yerel şartları¹⁰⁷ ya da patrimonyal siyasî oluşumlar¹⁰⁸ ile sınırlandırmak hem *Mukaddime*'nin ruhu hem de İbn Haldûn'un amacı ile çelişir.

Hellmut Ritter, asabiyet ile Makyavel'in “virtù” kavramı arasında bazı temel benzerlikler görür.¹⁰⁹ Kardeşi Gerhard Ritter'den iktibas ederek “virtù”yu şöyle tanımlar:

Birey söz konusu olduğunda bu (virtù) genel olarak şu anlama gelir: siyasî kabiliyet, irade gücü ile zekânın tabii birlikteliği... Virtù'nun bu biçimi pür olarak savaşıma “kabiliyeti”dir... ne var ki 'ahlâkî akıl' değildir. Aslan ile tilkinin kombinasyonu belki bunu sembolize edebilir... dolayısıyla açık şiddet teröründen farklı ve daha güçlü birliktelik sağlayabilecek farklı bir virtù çeşidine daha ihtiyaç duymaktayız. Makyavel böyle bir unsurun kaynağını eski Roma Cumhuriyeti'nin sahip olduğu kamusal ruhta (public spirit) bulur.¹¹⁰

Ritter'e göre asabiyet bu iki farklı “virtù” anlayışının bir sentezidir. Ne var ki, aralarındaki güçlü benzerliğe rağmen, içerdiği gayri-ahlâkîlikten dolayı, “virtù”nun asabiyet ile çok temel bir zeminde çeliştiği söylenebilir. Zira yukarıda da değinildiği gibi, ahlâkî meziyetler asabiyetin en mühim bileşenleri olmakla kalmaz; bu meziyetlerin yozlaşmasına koşut bir biçimde asabiyet de gittikçe zayıflar ve yok olur gider.

Milliyetçiliğin hem teorik tartışmaların merkezinde yer aldığı hem de pratik siyasî gelişmelerin başat unsuru olduğu 19. yüzyılın son ve 20. yüzyılın ilk çeyreklerinde asabiyeti milliyetçilik olarak görme eğilimi mevcuttur. Mesela A. von Kremer, asabiyeti “Nationalitätsidee”, “Nationalitätsgefühl”, “Nationalität” ve “nationaler Geist” gibi terimlerle karşılarken, T. Khemiri pozitif asabiyeti bir tür “Nationalismus”, negatif kabile asabiyetini de “Chauvinismus”

¹⁰⁷ Örnek olarak bk. Lacoste, *Ibn Khaldun*.

¹⁰⁸ Örnek olarak bk. Robert Simon, *Ibn Khaldun: History as Science and the Patrimonial Empire* (Budapest: Akademiai Kiado, 2002).

¹⁰⁹ Ritter, “Irrational Solidarity Groups”, s. 2.

¹¹⁰ Gerhard Ritter, “Machtstaat und Utopie, Vom Streit um die Dämonie der Macht seit Machiavell und Morus” (München 1940), gösterildiği yer Ritter, “Irrational Solidarity Groups”, s. 2, 3.

olarak anlar.¹¹¹ Francesco Gabrieli ise asabiyeti milliyetçilik ile özdeş gören bu yaklaşımı ağır bir biçimde eleştirir; Kremer ve Khemiri gibi isimleri de anakronizme (modernisierung) düşmekle itham eder.¹¹² Kanaatimizce milliyetçiliğin, en azından bazı çeşitlerinin, asabiyetin bir tezahürü olduğu kabul edilebilir. Zira milliyetçilik de nihayetinde, kalpleri ve zihinleri ortak bir amaç için birleştiren ve insanları kolektif siyasî eyleme yönelten bir dinamiktir. Ne var ki, asabiyeti milliyetçilik ile özdeşleştirmek büyük bir hatadır. Milliyetçilik modern bir fenomen olmasına rağmen asabiyet, İbn Haldûn'un iddiası doğrultusunda, insanlık tarihi boyunca siyasî dönüşümün motoru olmuştur. Dolayısıyla asabiyet milliyetçilikten çok daha geniş ve nevi şahsına münhasır bir istikamet takip eden canlı bir unsurdur.

Diğerlerinin arasında Kâmil Ayad'ın asabiyet konusundaki görüşü hakikate daha yakın görünüyor. Ayad, İbn Haldûn'un asabiyeti şu dört farklı anlamda kullandığını söyler: 1. Mutlak olarak kan akrabalığı. 2. Kan akrabalığı olan kimselere taraftar olma. 3. Kan akrabalığının haricinde bir sebeple bir araya gelmiş grupların üyelerinin karşılıklı taraftarlığı. 4. Kendisini mütecannis bir irade ile ortaya koyan bir kabilenin ya da halkın yaşam gücü.¹¹³

Bu kullanımlardan sadece sonuncusu teknik bir tabir olarak asabiyeti karşılamaktadır. Zira asabiyet umrandaki dinamizmin (dönüşümün) iç muharrik gücü, motoru, etkin nedenidir.¹¹⁴ Toynbee, asabiyeti tüm siyasî ve sosyal yapıların kendisinden neşet ettiği "psişik protoplazma" olarak tarif eder.¹¹⁵ Bu anlamda asabiyet, tıpkı hücreye canlılık veren madde gibi, siyasî ve sosyal yapılara hayatiyetini kazandıran bir dinamiktir.

Asabiyetin diyalektik bir karakteri vardır. Bünyesinde anti-tezini barındırır. Nihai gayesi iktidardır. İktidar ise asabiyeti yok eden bir unsurdur. Dolayısıyla asabiyet, özü itibarıyla akıl-dışı (extra-rational),¹¹⁶ hatta bazen akıl-karşıtı (irrational)¹¹⁷ bir siyasî enerjidir ve entropi kanununa tabidir. Yani

¹¹¹ Simon, *Ibn Khaldun*, s. 149.

¹¹² F. Gabrieli, "Asabiyya", *The Encyclopedia of Islam (EI²)*, I, 681.

¹¹³ M. Kamil Ayad, *Die Geschichts und Gesellschaftslehre Ibn Haldûns* (Stuttgart: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1930), s. 203-4.

¹¹⁴ Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, s. 253.

¹¹⁵ "... this esprit de corps is the psychic protoplasm out of which all bodies politic and bodies social are built up..." A. Toynbee, *A Study of History* (London: Oxford University Press, 1934), III, 474.

¹¹⁶ Bk. Turchin, *Historical Dynamics*, s. 48.

¹¹⁷ Bk. Ritter, "Irrational Solidarity Groups".

sonsuzla değin etkin bir biçimde var olamaz. Goodman'ın dile getirdiği gibi "Asabiyetin metamorfozu, siyasetin de metamorfozudur, asabiyetin imkânları ve sınırları, siyasî değişimin de imkânlarını ve sınırlarını tayin eder. Asabiye-
tin kanunları, tarihin de kanunlarıdır."¹¹⁸

Siyasî bir dinamik olmakla birlikte, asabiyet psikoontolojik bir süreç üzere-
rinden işler. İnsan tekinin toplum ve devlet ile ilişkisini, dolayısıyla da varo-
luşunu yeniden tanımlar. Bireyi "vatandaş", yığınları da siyasî açıdan iç-bü-
tünlüklü toplumlara dönüştürür. İnsan tekini, özerkliğini ve özgür iradesini
muhafaza ederken bir bütünün parçası hâline getirir. Bu anlamda asabiyet,
birey ile grubun özdeşleşmesini sağlayan bir unsurdur. Bunu yaparken de bi-
reyin özerkliğini ve özgürlüğünü muhafaza eder; zira insan davranışlarını
içeriden (psikoontolojik olarak) değiştirir, dışarıdan (ekonomi-politik olarak)
değil. Yani güçlü bir asabiyele sahip bir toplumda, siyasî hak ve yükümlülük-
ler söz konusu olduğunda, birey hiçbir zaman haricî unsurlarla sınırlandırıl-
dığını ve yönlendirildiğini hissetmez. Böyle hissetmeye başladığı andan itiba-
ren zaten asabiyet de zayıflamaya başlamış demektir. Asabiyet grup üyeleri-
nin en düşük düzeyde birlikte hareket etmelerini, en üst düzeyde ise grup uğ-
runa öz varlıklarını feda etmelerini sağlar.¹¹⁹

Bilmek gerekir ki, her türlü siyasî yapının akıbetini birey ile ait olduğu
grup arasındaki ilişkinin mahiyeti belirler. Birey ile siyasî otorite arasındaki
ilişki, zoraki bir ilişki ise, o devletin sağlıklı bir yapısının olduğundan bahse-
dilemez. Zira devlet sadece insanlardan, kurumlardan, kanun ve kurallardan
müteşekkil bir yapı değildir. Bu yapıya can veren, bireylerin siyasî varoluşla-
rını anlamlı kılan, vatandaşlar arasındaki güveni ve dayanışmayı sağlayan,
adalet ve meşruiyeti tesis eden, bireysel iradeleri mütecanis bir kolektif iradeye
dönüştüren bir ruha ihtiyaç vardır. İşte bu ruh da asabiyettir.

Kısaca asabiyet, bir siyasî yapının sağlıklı olmasını sağlayan, bununla bir-
likte görünmeyen, elle tutulamayan ruhtur. Siyasî yapılara hayat veren bir
ruhtan bahseden tek düşünür İbn Haldûn değildir elbette. Ne var ki, İbn
Haldûn'un asabiyet kavramsallaştırması endojendir. Yani asabiyet, İbn Hal-
dûn'un sistemindeki diğer değişkenlerle irtibatlı bir değişkendir. Dolayısıyla
ortaya çıkışı ve değişimi hem takip edilebilir hem de sebep-sonuç ilişkileri
bağlamında açıklanabilir.

¹¹⁸ Goodman, "İbn Khaldun and Thucydides", s. 257.

¹¹⁹ Goodman, "İbn Khaldun and Thucydides".

Sonuç

Bir süredir siyaset teorisi uzmanları arasında yaygın bir biçimde hissedilen yalın bir gerçeği, yeni milenyumun eşliğinde Noel O'Sullivan şu ifadelerle dile getirmiştir:

Bazı zamanlar vardır ki, bu zamanlarda kullanılagelen oturmuş kavramlar ile bu kavramların açıklamayı hedeflediği sosyal gerçeklik arasındaki uçurum diğer zamanlardan daha geniştir. İşte içinde bulunduğumuz dönem böyle bir zaman olarak betimlenebilir. Dolayısıyla, bir bütün olarak modern siyaset terminolojisinin artık uygulama alanının kalmadığı yönündeki ... iddia dikkate değer.¹²⁰

Sullivan'a göre, son zamanlardaki siyaset teorisi tartışmalarına hâkim olan dört meseleden en önde geleni bireyin tabiatı ve onun toplum ile ilişkisi iken, diğerleri çeşitliliği yüksek bir siyasî toplumda vatandaşlık kavramı, küreselleşme ve siyaset teorisinin karşı karşıya kaldığı tikanıklıktır.¹²¹

Siyaset teorisinin bunalımı aslında Batı siyaset teorisinde Aydınlanma sonrası dönem boyunca baskın ve merkezî ideoloji olagelmüş ve diğer tüm ideolojilerden çok daha köklü bir biçimde Aydınlanma geleneğine yaslanan liberal demokrasinin bunalımıdır.¹²² Dolayısıyla siyaset teorisinin bunalımı, bir mânâda, Aydınlanma paradigmasına sirayet etmiş olan daha geniş kapsamlı bir bunalımın semptomu olarak algılanmalıdır.

Mezkûr dönem boyunca, nihaî gaye olarak benimsenen bireyin mutluluğu da dahil, siyaset teorisinin ele aldığı meseleler birkaç merkezî değerden müteşekkil, son derece mekanik ve tek boyutlu bir denkleme sıkıştırıldı: Doğuştan özgür ve eşit, belli gaye, çıkar ve idealler edinebilen ve bunların peşinde koşabilen insan teki, özgürlük ideali, devletin faaliyet alanının minimuma indirilmesi; serbest piyasa ekonomisi, ilerleme düşüncesi.¹²³ Liberal demokratik düşüncenin gözardı ettiği ve serbest piyasa ekonomisinin neden olduğu sosyoekonomik adaletsizlikler en başından itibaren, yine Aydınlanma geleneğinin bir ürünü olan¹²⁴ sosyalist ve komünist ideolojilerin varlık nede-

¹²⁰ Noel O'Sullivan, "Introduction", *Political Theory in Transition*, ed. Noel O'Sullivan (New York: Routledge, 2000), s. 1.

¹²¹ O'Sullivan, "Introduction", s. 1.

¹²² Bk. Michael Freeden, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach* (New York: Oxford University Press, 1996), s. 141.

¹²³ Bk. Matthew Festenstein, "Contemporary Liberalism", *New Political Thought*, ed. Adam Lent (London: Lawrence & Wishart, 1998), s. 14.

¹²⁴ Karl Marx ile Aydınlanma arasındaki irtibata dair bk. Ian Shapiro, *The Moral Foundations of Politics* (New Haven: Yale University Press, 2003), s. 71.

nini teşkil etti. İnsan hayatının diğer alanlarına dair meseleler ise kelimenin tam anlamıyla ihmal ve hatta inkâr edildi. Bu durum, ortaya çıkan siyasî, ekonomik, kültürel, ekolojik ve bilimsel gelişmeler nedeniyle liberal demokrasi tarafından ihmal edilen hayatî unsurların artık absorbe edilemeyecek bir dereceye ulaştığı birkaç sene öncesine kadar böyle devam etti. Dolayısıyla bir süredir liberal demokrasinin temellerine ve dolayısıyla da aydınlanma düşüncesine yönelik köklü eleştirilerin, entelektüel tartışmalara egemen olmaya başladığı gözden kaçırılmamalıdır.¹²⁵

Klasik dönem boyunca, asıl amacı insan ruhunun tekâmülü ve bunun için de “iyi toplum” düşüncesi olan siyaset bilimi, büyük oranda ahlâk düşüncesinin uzantısı olarak kabul gördü. Modern dönemlerde ise, aydınlanma düşüncesinin getirdiği epistemolojik gerekçelerle, daha somut olmak gerekirse 19. yüzyıl pozitivizminin ve 20. yüzyıl mantıksal pozitivizminin ön-kabulleri uyarınca siyaset, ahlâkî temellerinden arındırıldı ve gözle görünür, etkileri ve değerleri ölçülebilir maddî kurumsal mekanizmalara indirildi. Sadece bu mekanizmaların insanın tekinin özgürlüğünü ve haklarını muhafaza edebileceğine inanıldı.¹²⁶ Bu “bilimselleştirme” süreci boyunca iki yıkıcı metodolojik yaklaşım benimsendi. İlk olarak disiplinlerarası (ya da çok-disiplinli) yaklaşım terk edildi. Diğer sosyal bilim disiplinlerinin her biri gibi, siyaset de metodu, problemleri ve bu problemlere verdiği cevaplar açısından kendi kendine yeter olarak görüldü. İkincisi ise Aydınlanma paradigmasının ilerleme düşüncesinden ve evrenselcilik iddiasından mühlhem olarak siyasetin zaman ve mekân bağımlı (spatio-temporal) karakteri görmezden gelindi. Başka bir ifade ile, belli bir zamanda ve belli bir yerde ortaya çıkmış olan problemlere verilmiş cevaplar mutlaklaştırıldı, evrenselleştirildi ve diğer zaman ve mekânlara dayatıldı. Modern siyaset teorisinin ürettiği hemen her bilgi kırıntısında bu özellikleri görmek mümkünse de, bu yaklaşımın en bariz örneği İkinci Dünya Savaşı sonrasında formüle edilmiş ve yeni ulus-devletlerin ortaya çıkışına eşlik etmiş olan “Modernleşme Kuramı”dır.¹²⁷

Siyaset nihaî kertede eşzamanlı sorulan “ben kimim?” ve “biz kimiz?” sorularına verilen en geniş ölçekli cevaptır.¹²⁸ Diğer bir deyişle siyaset iki

¹²⁵ Bu konudaki tartışmaların bir özeti için bk. Lent, *New Political Thought*.

¹²⁶ Klasik siyaset felsefesi ile modern siyaset felsefesi arasındaki farklara dair bir tartışma için bk. Leo Strauss, “What is Political Philosophy?”, “On Classical Political Philosophy” ve “Three Waves of Modernity”, *Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss*, ed. Hilail Gildin (New York: Pegasus, 1975).

¹²⁷ Bk. Fahrettin Altun, *Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş* (İstanbul: Küre Yayınları, 2005).

¹²⁸ Tracy B. Strong, *The Idea of Political Theory: Reflections on the Self in Political Time and Space* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990), s. 3.

yönlü bir uğraştır. Özü itibariyle bireylerarası dünyayı teşkil etmeyi hedeflerken, esas amacı bireyin muhafazasıdır. Liberal demokrasi ise tek boyutlu insan algılamasıyla, siyasetin bireylerarası dünyaya yönelik boyutunu inkâr edip bireye yoğunlaşmış, böylelikle de, hiç arzu etmese bile, bireyin felaketini hazırlamıştır. Tarihsel açıdan ifade etmek gerekirse, “Tanrı’nın ölümü”, toplumun ölümünü; o da “insanın ölümünü” beraberinde getirmiştir.

Bu netice, son zamanlarda artan bir ivme ile anti-liberal, anti-pozitivist ve anti-aydınlanmacı yaklaşımların siyaset teorisinde öne çıkmasının en mühim gerekçesidir. Liberal demokrasi, bugüne değin sosyalist ve komünist ideolojilerin eleştirilerine direnebildi; zira bu ideolojiler liberal demokrasinin üzerine inşa edildiği felsefi temelleri hiçbir zaman sorgulamadılar. Dolayısıyla liberal demokrasi benimsediği bazı “küçük” değişikliklerle bu meydan okumayı başarı ile atlatabildi. Ne var ki, liberal demokrasinin felsefi ön-kabullerine yönelen yeni eleştirilerin “küçük” değişikliklerle bertaraf edilemeyeceği âşikâr. Bununla birlikte Batı’da liberal demokrasiye yönelen eleştirilerin kuşatıcı ve iç-bütünlüklü bir felsefi geleneğe yaslanmadığı gerçeğinin de altı çizilmelidir. Dolayısıyla varlığını açıkça dayatan pratik ve teorik bunalmaya rağmen, Batı’da liberal demokrasinin alternatifinin henüz şekillenmediği de bilinmelidir.

İşte İbn Haldûn’un asabiyet kavramı bu noktada önem kazanıyor. Asabiyet, bir yandan kuşatıcı ve iç-bütünlüklü bir düşünce geleneğine dayanırken diğer yandan liberal demokrasiye yöneltilen eleştirilerde dile getirilen pek çok temel meseleye de çare sunabilmektedir. Hepsinden önemlisi de metodolojik olarak İbn Haldûn’un asabiyet kavramı siyasete zaman ve mekân boyutunu getirirken, çok-disiplinli yaklaşımı da zorunlu kılmaktadır.

Son olarak bir hususun daha altı çizilmelidir. İbn Haldûn, asabiyet kavramını formüle etmekle büyük bir eser ortaya koymuş olsa da, bizim bu formülasyon içerisine hapsolma gibi bir zorunluluğumuz yoktur. Başka bir deyişle, İbn Haldûn’u bir çıkış noktası olarak kabul etmek ve metodolojik açıdan tutarlı olmak şartıyla, asabiyet kavramının çerçevesi, çağdaş siyasî gelişmelerin anlaşılması ve açıklanması amacıyla daha da genişletilebilir. Üzerinde çalışıldığı takdirde asabiyet, siyaset felsefesinde büyük açılımlar sağlayabilecek, açıklama gücü yüksek bir parametre hâline gelebilir. Zira asabiyet, devlet-altı, devletler-arası ve medeniyet gibi devlet-üstü yapılar düzeyinde kullanılacak bir siyasî kavramdır.

İbn Haldûn'un "es-Siyâsetü'l-medeniyye" Teorisini Eleştirisi

Şenol Korkut*

Ibn Khaldun's Critique of the Theory of "al-Siyasah al-Madaniyyah"

In this paper the method proposed by Ibn Khaldun in the political arena, both in classic political philosophy and in Islamic political thought, will be examined in its original dimensions. The political philosophy that started with al-Farabi as a systematic style of thought in Islamic thought used deduction as a mandatory part of the tradition belonging to the philosopher, adopting the explanatory method in the framework of divine laws of social events and facts; the demonstrative method was seen to be insufficient for matters of human and infinite will, thus the matter was to be evaluated in the light of divine rules. In one sense this is a journey from "description" to "depiction". Ibn Khaldun stated that this method remains insufficient to explain social phenomena and events, and widening this perspective, indicated that political philosophy, in one sense, is compelled to present a utopian social model, and departing from this point criticized al-Farabi as not being a philosophical realist. At this point, the accusations made against the philosophers and his approach to the criticism of civil political science are investigated as to whether or not Ibn Khaldun approached political philosophy from a universal point of view, and if, while making these accusations, the theories of the philosophers were taken into account. In this situation, the modern philosophers try to explain what has to be, while Ibn Khaldun explains what is; from this point of view Ibn Khaldun's approach seems to be more scientific. Secondly, in this paper different interpretations that have been made today on the structure of the method put forward by Ibn Khaldun are examined, and which of these methods is closest to the thought of Ibn Khaldun is scrutinized. Interpretations of which intellectual tradition Ibn Khaldun belongs to in Islamic thought are given. Moreover, starting with the political theories of al-Farabi, the philosophical heritage and its influence of political doctrine is discussed.

Key words: Ibn Khaldun, al-Siyasah al-Madaniyyah, Islamic Political Philosophy, Umran, al-Farabi, 'Asabiyyah, Philosophy of Happiness, Prophet-hood, Platon.

1. Umran İlmî ve "es-Siyâsetü'l-medeniyye"

İbn Haldûn'un özellikle metafizik alan hakkında burhanî ve nesnel bilgi elde etmenin imkânsızlığından kalkarak felâsifenin epistemolojisine getirdiği eleştiriler, fizik ve metafizik alanında olduğu kadar, toplum ve siyaset düşüncesi

* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Dış İlişkiler Dairesi, Ankara.

alanında da onlardan farklı bir tutum takınmasına sebep olmuş, dolayısıyla kendi kurduğu umran ilmi ile felâsifenin es-siyâsetü'l-medeniyye teorisinin metodu ve konuları birbirinden farklılık göstermiştir. Bu durumda İbn Haldûn filozofların siyaset felsefesinde önemli bir yer tutan erdemli şehir, nübüvvet ve saadet hakkındaki görüşlerini tutarsız bulmuş, bu konuları yeniden bir değerlendirmeye tabi tutmuştur. İbn Haldûn'un İslâm düşünce tarihinde epistemolojik dönüşüm olarak adlandırılan bu metodolojisi hem İslâm siyasî düşüncesine hem de siyaset felsefesi tarihine önemli katkılarda bulunmuştur. Bu yazımızda İbn Haldûn'un siyaset düşüncesine getirdiği söz konusu özgün konumu tahlil ederek yer yer felâsifenin özellikle de Fârâbî'nin görüşleriyle karşılaştırmalı olarak ele alacağız. Felâsife ile İbn Haldûn'u Meşşâî epistemolojinin özellikle Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî eliyle geçirdiği süreci göz ardı ederek karşılaştırmamızın mantık, metafizik ve fizik alanında bazı eksiklikleri barındıracağı çekincesini taşımakla beraber, amelî felsefe alanında böyle bir karşılaştırmamızın, özellikle İbn Haldûn'un özgünlüğünü ortaya koymak bakımından, önemli olduğunu düşünüyoruz.

İbn Haldûn'un sosyal olayları açıklama ve inceleme tarzının, temelde eski filozof, tarihçi ve fıkıhçıların bu konuya yaklaşım, açıklama ve inceleme metodundan farklı olduğu gözlemlenmektedir. İbn Haldûn toplumsal olayların yapısı ile ilgili sosyal bir doktrin geliştirmiş, akabinde de bu olayları inceleyen bir metot oluşturmuştur. Bu durumda öncelikle İbn Haldûn her bir sosyal olayın diğer sosyal olaydan farklı olduğunu, dolayısıyla herhangi bir sosyal problemin çözümünün aynen başka bir sosyal problemin çözümünde kullanılmasının hatalı olduğunu belirtmiştir. Ona göre, her bir sosyal ve siyasal olay bir diğerinden farklıdır. Hiçbir sosyal olay benzetme yolu ile diğer sosyal olaylarla açıklanamaz. Bazı yönlerden onlara benzemiş olsa bile, diğer pek çok yönden onlardan ayrılır.¹ İbn Haldûn'a göre, sosyal olaylar statik değil, değişme ve tekâmüle tabi, dinamik olduklarından, bir sosyal olay için belirlenen metot diğerlerine uygulanamaz. Buna paralel olarak her sosyal olay, ortaya çıktığı toplumun ekonomik, ahlâkî, psikolojik ve fizikî atmosferiyle sınırlandırılmıştır. Her toplumun söz konusu etkenleri de birbirinden farklıdır.²

¹ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, nşr. Nasr al-Hûrîni (Bulak 1284), I, 476; a.mlf., *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul: MEB, 1990), III, 164-67; a.e.: *Muqaddimah*, çev. Franz Rosenthal (London 1958), III, 308; Bk. Mehmet Bayraktar, "İbn Haldûn'un Sosyal Atomculuğu", *İslâm Düşüncesi Yazıları* (Ankara: Elis Yayınları, 2004), s. 157.

² İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 33, 34, 35; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 64, 68, 69.

İbn Haldûn bu varsayımlardan dolayı, sosyal olayların, görünüşte birbirlerine benzemelerine rağmen, özünde bir farklılığın olduğunu, onların sebeplerini tespit edecek genel ve ortak bir ilkenin olamayacağını, kendilerini yeterli bir şekilde sabit sosyal ve siyasî kanunlarla açıklamanın mümkün olmayacağını savunmaktadır. İbn Haldûn'a göre, sosyal olaylar sadece tabii ve ortak bir yasaya uyarlar ki bu da tekâmül ve değişkenlik yasasıdır.³ Bu durumda, bir sosyal ve siyasî olayı araştırarak tarihçi ve sosyal bilimcinin olaya ilişkin uygun metodu kendisinin koyması gerekmektedir. İbn Haldûn bu noktada tümevarım, tümdengelim, kıyas gibi eski filozofların, tarihçilerin, din bilginlerinin ve toplumbilimcilerin metotlarının toplumsal olayların tabiat ve gerekçelerini tam olarak ortaya çıkarmadıklarını düşünür ve bu düşüncülerini metotlarını eksik bulur.

Aynı şekilde, ona göre, çok soyut ve duygulardan uzak bir ilim olduğu için siyaset işlerinde mantığın yanılmamasına güvenilemez. Çünkü mantık ikinci derecedeki makulleri inceler. İkinci makuller ise, nesnelere temel yapısı ile örtüşen birinci makullerden (suretler) üretilmiş madde ile bire bir örtüşmeyen ikinci, üçüncü hatta daha fazla soyutlanma yapılması mümkün olmayan en ileri küllîlerden oluşmaktadır.⁴ Yakîn derecesinde bilgi edinmek, açık olarak tatbik etmek istenildiği vakit, bu makullerde, hükümleri kaidelere göre vermekten alıkoyan maddeler bulunabilir. Buna göre İbn Haldûn, mantığın konusu olmakla beraber, filozofların daha ziyade metafizikte inceledikleri varlığın çoğunluğuna yüklem olan kavramların felsefi ilimlerin tamamı için olmadığı gibi amelî felsefe alanı için de temel oluşturmaya elverişli olmadığını, bu kavramların akıl bakımından içeriklerinin değil madde bakımından içeriklerinin verili bir şey hakkında mutabık tasavvurlar sunabileceğini savunmaktadır. Bu durumda İbn Haldûn önermelerin zorunluluk, imkân ve imkânsızlıklarını onların maddelerinden hareketle tespit etmekte; bir şeyin aslı, cinsi, sınıfı, niceliği ve gücü (yani bilkuvve içerdiği durumlar) bilindiğinde o şeyden çıkması imkânsız, mümkün ve zorunlu nitelikler, o şeyle ilgili imkânsız, mümkün ve zorunlu alanını belirlemektedir. Bu nedenle İbn Haldûn ilim anlayışı bakımından ikinci makuller alanı denilen ve dış dünyadaki şeylerle bire bir örtüşmeyen kavramların kullanılmasını reddetmekte ve bu kavramların bizi belirli bir nesneye ait doğru tasavvurlardan uzaklaştıracağını savunmaktadır.⁵ İbn Hal-

³ Bayraktar, "İbn Haldûn'un ...", s. 159.

⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 408; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), II, 593.

⁵ Ömer Türker, "Mukaddimedeki Akli İlimler Algısının Değerlendirilmesi", *Geçmişten Geleceğe İbn Haldûn Sempozyumu Basılmış Taslak Metinleri* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2006), s. 257.

dûn'un ikinci makullerin ilmî araştırmalarda kullanılmaması gerektiği hakkındaki düşünceleri en fazla onun filozofların tabiat felsefesine yönelttiği eleştirilerde görülmektedir. Fakat buradan kalkarak aynı durumun toplum ve siyaset alanında da geçerli olduğunu, İbn Haldûn'un ikinci makullerin toplumsal hayatı inceleyecek ilimde de kullanılmaması gerektiğini savunduğunu söyleyebiliriz. Bu durum tarihsel ve sosyal olayların değerlendirilmesi, yani umran ilmi açısından İbn Haldûn'a dinamik, değişken ve bizzat tecrübeye yönelik bir karakter kazandırmaktadır. Keza, siyasal ve sosyal olguları açıklamakta terminolojik açıdan da daha geniş bir alan imkânı sunmaktadır.

İbn Haldûn'un zorunlu, mümkün ve imkânsız kavramlarını bizzat varlıktan kalkarak tanımlayıp sınırlarını çizmek, böylelikle gerçek toplumsal varlık alanı için onunla örtüşen zorunlu, mümkün ve imkânsız hâlleri belirlemek gerektiğini benimsediğini söyleyebiliriz. Fakat İbn Haldûn maddelerden çıkarılması daha kolay olan ilk makullerde durumun ikinci makullerdeki gibi olmadığını söyler. Çünkü ona göre, ilk makuller hayali olup duygularda bilinen maddeleri hayallerde saklamakta, dolayısıyla maddelerinin suretleri, bunların gerçeğe uygun olduğunu bildirmektedir.⁶ Bu da İbn Haldûn'un sosyal olayların yapısı ve sebepleri ile ilgili deneyci bir ilim geliştirmesine sebep olmuştur. Böylelikle İbn Haldûn'a göre toplumsal olayları inceleyecek ilmin metotlarının tabiatı ampirik ve pozitif, yani ilmî olması gerekmektedir; sosyal olaylar için eski filozof, fıkıhçı ve tarihçilerin önerdiği zihnî metotlar değil; fakat beş duyu ile elde edilen tecrübi verilere ve gözlemlere dayalı bir metodun oluşturulması gerekmektedir.⁷ Bu bakımdan, İbn Haldûn akıl ve düşüncelerini, duygularından ve maddeden uzaklaştırarak derin anlamlar adamayı meslek hâline getirmiş, her sosyal olayı kıyas gibi genel metotlarla açıklamaya çalışmış, zihni ve fikri keskinleşmiş filozof, din bilgini ve bürokratların siyaset işlerinde yanılığa düşme oranlarının, orta derecede zekâ, akıl ve sağlam tabiata sahip, kıyas ve genel kurallara göre hareket etmeyi alışkanlık hâline getirmemiş, her olayı kendi içinde değerlendiren ve çözüme yöntemini benimseyen, gözünü ve düşüncesini duyusal olandan ayırmayan sıradan insandan daha fazla olduğunu savunmaktadır.⁸

⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 455, 456, 477; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), III, 105, 106, 167.

⁷ Bayraktar, "İbn Haldûn'un ...", s. 160.

⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 476, 477; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), III, 164-167.

İbn Haldûn'un bu anlayışının tersine, Fârâbî üzerinden söyleyecek olursak felâsifenin, amelî felsefe alanında kullandığı metodun mantukî önermeler çerçevesinde ele alındığını, birinci makuller temelinde ikinci makuller üzerinden ilerlediğini söyleyebiliriz. Fârâbî nazarında "ilm", temelinde özdeşlik ilkesi bulunan küllî ve burhanî önermeler oluşturmaktır. Buna göre, bilgisi elde edilecek "gerçek"e, bir "doğru önerme" karşılık gelir.⁹ İlgili ilim, bu "gerçek"i tarif eder. Eğer "tarif" etmek imkânsız olursa, tıpta ve astronomide olduğu gibi siyasette de tecrübe, kanun veya uzmanlık bilgileriyle o gerçeği "resm" eder. Bu yol ile de aynı şekilde küllî bilgilere ulaşılır. Buna göre siyaset ilmi, temelinde her bir insan ahlâkı ve tabiatının bulunduğu dünyanın çeşitli yerlerindeki toplumların iradî fiillerinin "tarif"leri veya "resm"leri kümesidir. "es-Siyâsetü'l-medeniyye" ise, insan toplumunu idare eden ve edilen açısından inceleyerek temelinde özdeşlik ilkesi bulunan küllî ve burhanî önermeler kümesi oluşturmaktır. Buna göre, Fârâbî nazarında devlet, ilm-i medenî ile "es-siyâsetü'l-medeniyye" olarak adlandırılan bilimin "tarif"ini veya "resm"ini yapmış olduğu "gerçekliğin" adıdır.¹⁰

Fârâbî *Kitâbü'l-Mille* adlı eserinde felsefenin bir parçası olan siyaset ilminin fiil, davranış ve iradî melekelerle araştırdığı diğer şeylerde, kendini küllîlerle ve onların tanımlarını (rûsum, örneklerini) vermekle sınırlandırdığını, aynı şekilde tanımların (rûsum) cüz'ileri nasıl, hangi şeyle ve ne miktarda belirlemesi gerektiğini tarif ettiğini; ama onları bilfiil belirlenmemiş olarak bıraktığını belirtir. Fârâbî'ye göre, bu belirlemenin kendilerine göre yapılacağı durumlar ve olaylar sonsuz ve kuşatılamaz olabilir. Bunun için bilfiil belirleme, felsefenin dışında başka bir yetiye aittir.¹¹ Fârâbî nazarî siyaset ilminin belirlemeden bıraktığı şeyleri zaman, mekân ve şartlara göre şehir ve milletlerde belirleme işini "ilk başkanın" (er-reîsü'l-evvel) yapacağını ve bunun da siyasî-fikrî erdemle (taakkul) olacağını belirtir.¹²

Şimdi bu durumda Fârâbî'nin nazarında "es-siyâsetü'l-medeniyye"nin gerçekliği tarif etmiş olduğunu ve daha ayrıntılı hususları ise daha alt uzmanlık bilgisine bıraktığını söyleyebiliriz. Yani bu noktada Fârâbî, İbn Haldûn'un

⁹ Mübahat Türker Küyel, "Fârâbî'de Devlet-Bilim ilişkisi", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri* (Ankara: Elis Yayınları, 2005), s. 13-14.

¹⁰ Küyel, "Fârâbî'de Devlet-Bilim ...", s. 13-14.

¹¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille ve nûsûsun uhrâ*, nşr. Muhsin Mehdî (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), s. 59.

¹² Yaşar Aydın, "Fârâbî'de İlm-i Kelâm ve Fıkıh", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri* (Ankara: Elis Yayınları, 2005), s. 36, 37.

dikkat çektiği durumun farkındadır. Fakat filozof, ilim anlayışı bakımından cüz'î olay ve sorunları siyasî-fikrî erdemle çözmesi için "ilk başkan"a bırakmakta, dolayısıyla "es-siyâsetü'l-medeniyye" ilk başkanın resmedeceği olayların tariflerini belirlemede, yani kendisini genel ilkelerle sınırlandırmaktadır. İbn Haldûn ise, yapılan bu tariflerin bire bir toplum gerçekliği ile örtüşmeyeceğini kabul etmektedir. Fakat bu noktada konuya başka bir açıdan bakacak olursak, İbn Haldûn'un önerdiği umran ilmi metodunun es-siyâsetü'l-medeniyyenin bittiği yerden başladığını, umranın araştırma alanının bittiği yerden de es-siyâsetü'l-medeniyye teorisinin başladığını, görünüşte karşıt iki teorisinin düşünürlerin sistemlerinde dışlanmalarına rağmen içten içe sentezci bir bütünlük oluştuğunu söyleyebiliriz. Bunun için örneğin Fârâbî ilk başkanın nasıl olması gerektiği konusunda adaletli olmak, akıl sağlığı yerinde olmak, dünya zevklerinden uzak durmak gibi ilkeler belirlerken, İbn Haldûn bunların yanında¹³ hükümdarın eşya fiyatlarının dengeli bir şekilde seyretmesi için ticaretle meşgul olmaması, keza çiftçilikle uğraşmaması, sanat ile iştigal etmemesi vb. bizzat ekonomik hayat ve pratik siyasete yönelik özellikler belirlemektedir.¹⁴ Ayrıca es-siyâsetü'l-medeniyyenin yargıları ve teorileri bahsedildiği şekliyle belirli bir mantıkî argümanlar öncülüğünde, özellikle ikinci makuller üzerinden gelişirken, umran ilminin böylesine sabit ve küllî kanunlar etrafında ele alındığını, aynı şekilde siyasetin metafizik bir alanın ameli felsefedeki açılımı olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Bu durumda es-siyâsetü'l-medeniyye normatif, umran ilmi tanımlayıcı bir karakter arz etmektedir. İbn Haldûn'un bu tutumunda, daha önce de söylediğimiz gibi, filozofların metafizik alanın epistemolojisine dair geliştirdiği teori etkindir. İbn Haldûn metafizik bilginin, başından sonuna kadar zanna dayalı olacağını, burhanî olamayacağını belirtmekte; bu konuda da filozofların burhan anlayışından farklı bir tutum takınmaktadır.¹⁵ Onun nazarında burhan tecrübi verilerle ispatlandığı, başka bir ifade ile maddenin gerçekliği ile sınındığı oranda mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla İbn Haldûn umran ilmini teorik ve metafizik bir temele dayandırmamakta, böylelikle bizzat toplumdan kalkarak bir metafizik oluşturmaktadır. Fakat, Fârâbî başta olmak üzere, Meşşâî filozofları siyaset ilmini ve teorisini Yeni Platoncu metafiziğin

¹³ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 161; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 486.

¹⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 235, 236; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), II, 66-67.

¹⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 413, 414, 455; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), II, 605-6; III, 107.

pratik felsefe alanındaki bir uzantısı olarak ele almışlardır. Eğer araştırma alanları göz önüne alınacak olursa, bir bakıma metafizik ile siyasetin insan varlıkları noktasında örtüşüklerini ve nazarî siyasetin elde edeceği burhanların ilkelerini metafiziğin de araştıracağını ve ona kaynaklık edeceğini belirtebiliriz.

Bu öncüller doğrultusunda İbn Haldûn, doğal olarak felâsifenin siyaset felsefesini hem epistemolojik hem de reel siyaset açısından eleştirmiştir. İbn Haldûn'un felâsifenin siyaset felsefesine karşı getirdiği eleştiri en bariz olarak şu alıntıda ortaya çıkmaktadır:

Hâkim, (kanun koyucu) dine dayanarak hükmettiği takdirde ahirette kuruluş yolunu temin etmiş olduğundan (avam nezdinde) hem dünya hem ahiretleri için faydalı olur. Hâkim, akli siyasetle idare ettiği takdirde, yalnız dünyaları için faydalı olur. 'Siyaset-i medeniye' adıyla anılan ve senin de işitmekte olduğun siyaset bu akli siyasetten başkadır. Hâkim ve filozoflar 'siyaset-i medeniye' ile, toplum üyelerinden her birinin nefsinde ve karakterinde bulunması gereken ruhanî faziletleri kastetmektedirler. Bunu tam olarak gerçekleştirdiklerinde idare başında bulunanlardan büsbütün bağımsız olurlar. Üyelerinin her birinde bu fazilet bulunan cemiyetin toplandığı mekâna filozoflar 'medine-i fazıla' (erdemli şehir) demektedirler. Bu toplum siyaset-i medeniye kanunlarına göre idare edilir, filozoflar burada siyaset tabirinden sosyologların irade ettiği 'mesalih-i amme'yi (kamu yararına yönelik kanunları) kastetmezler. Filozoflar terimindeki siyaset tabiri bundan başkadır. Bunların fikrine göre böyle bir cemiyet seyrek görülür veyahut bulunması uzak bir ihtimaldir. Filozoflar bu cemiyet hakkında ancak tahmine dayanarak söz söylerler.¹⁶

İbn Haldûn burada hâkim ve filozoflardan bahsederken özel bir filozof adı vermemiştir. Fakat onun, sadece antik Yunan filozoflarını değil, "es-siyâsetü'l-medeniyye" ve "el-medinetü'l-fazıla" kavramlarını kullanmasından yola çıkarak burada Fârâbî, İbn Bâcce ve İbn Sînâcî siyaset felsefesi geleneğini takip eden filozofları kastettiğinin açık olduğunu söyleyebiliriz.¹⁷

Hemen belirtelim ki alıntıladığımız metindeki İbn Haldûn'un felâsifenin siyaset teorisine yönelik bu sözleri, onların siyaset adına ürettikleri teoriyi tam

¹⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 253; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), II, 118-19; a.e.: *Muqaddimah*, trc. Franz Rosenthal (London 1958), II, 138.

¹⁷ Ahmet Arslan, *İbni Haldun, İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası* (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), s. 414; Charles E. Butterworth, "Ethical and Political Philosophy", *Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Armstrong ve Richard C. Taylor (Cambridge 2005), s. 266.

olarak yansıtmamakta, bütüncül bir bakış açısı sergilememekte ve konuyu indirgemeci bir mantıkla ele almaktadır. Her şeyden önce felâsife, ruhun bireysel serüvenini merkeze alarak herkesin aynı seviyede olabileceği yöneticiye ihtiyaç göstermeyecek salt ütöpik bir erdemli şehir peşinde olmamış, bilakis peygamber ve filozofun idareci olduğu bir şehir tasavvuru geliştirmiş, keza erdemli şehrin dışında klasik siyaset felsefesinde bahsedilen diğer şehir türleri (monarşi, oligarşi, demokrasi vs.) ve o şehrin mensuplarının görüşleri adına da teoriler üretmişlerdir.¹⁸

Bu öncüller ışığında İbn Haldûn ve felâsifenin sosyal olay ve hadiselere farklı yaklaştığını, umran ilminin, filozofların kastettiği es-siyâsetü'l-medeniyye ilminden hem metot hem de tema olarak farklı alanlarda çeşitlenerek boy göstermesine sebep olduğunu söyleyebiliriz. İbn Haldûn'un es-siyâsetü'l-medeniyye teorisi hakkındaki görüşleri başka bir yerde umran ilmi ile diğer ilimleri kıyaslarken daha belirgin hâle gelmektedir. İbn Haldûn'un filozofları mantık, ilâhiyat ve retorik gibi alanlarda eleştirisinin merkezî odağının aynı şekilde epistemolojik ve bunun siyasî alanda da yansımaları olduğunu söyleyebiliriz.¹⁹ O, konumuzla ilgili olarak önce umran ilminin hitabet, es-siyâsetü'l-medeniyye ve ahlâktan farklı olduğunu belirtmektedir. İbn Haldûn, umran ilminin hitabetten ayrı olduğunu; çünkü hitabetin mantık ilimlerinden birii olup bir fikri kabul veya reddetmeye yönelik halkı teşvik etmek ve meyllettirmek üzere söylenen faydalı sözler içerdiğini belirtir.²⁰ Aynı şekilde ahlâk ilminin de toplumu değil, bireyi ilgilendirdiği ve bu açıdan umrandan farklı olduğunu söyler. İbn Haldûn bu noktada İran tarzı siyaset anlayışı ve bunun İbnü'l-Mukaffa tarafından geliştirilen İslâmî versiyonlarının da (Ebû Rendeka et-Turtûşî'nin *Sirâcü'l-mülûk* adlı eserinde olduğu gibi) amacın etrafında doluşmakla beraber hedefe isabet etmediğini, delilsiz ve sistemsiz olduğu için bunların da kendi ilminden farklı olduğunu belirtir.²¹ Umran ilminin es-siyâsetü'l-medeniyye ile farkı konusunda ise İbn Haldûn şunları söylemektedir: “Medenî siyaset halkın çoğunluğunun, insan türünün korunması ve devam ettirilmesi için gerekli bir yolda sevk edilmesi amacıyla ahlâk ve hikmet gerekliliklerine uygun olarak ev ve şehrin ne şekilde idare edilmesi (tedbirü'l-men zil) lazım geldiğini” konu olarak alan ilimdir.²²

¹⁸ Arslan, *İbni Haldun*, s. 414-15.

¹⁹ Tahsin Görgün, “İbn Haldûn [Görüşleri]”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIX, 553.

²⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 31; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 90.

²¹ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 33; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 96.

²² İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 31; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 91.

İbn Haldûn'un es-siyâsetü'l-medeniyÿe ilmi hakkındaki görüşlerine dair bu kısa alıntılarının verdiği sınırlı bilgiyi umran ilminin özellikleriyle karşılaştırarak daha da zenginleştirebiliriz. Bu durumda İbn Haldûn'un umran ilmini salt teorik bir ilim olarak tanımladığı, oysa es-siyâsetü'l-medeniyÿenin teorik bir ilim olmaktan ziyade, insana ve topluma yönelik pratik ilkeler koymayı amaç edinen bir ilim olarak resmettiği gözlenmektedir. İbn Haldûn'a göre umran ilmi, amaçları bakımından pratik değil, teorik bir ilimdir.²³ Umran ilminin konusu umran, amacı ise umranda ortaya çıkan olayların bilgisini vermektir. Bu ilim, umranda ortaya çıkan olgu ve olayları inceler. Umran ilmi tarihî haberleri araştırmakta gerekli ilkeleri ortaya koymanın, gerekli ölçütleri belirlemenin peşindedir. Es-siyâsetü'l-medeniyÿe ise olan, olgu ve olaylarla değil, olması gerekenlerin ne olduğu ile ilgili bir ilimdir. Bu durumda İbn Haldûn'a göre, es-siyâsetü'l-medeniyÿe toplumun ne olduğunu, toplumda vuku bulan olayları şöyle ya da böyle incelemek yerine, insana ve topluma yönelik kurallar koymaya çalışan, böylelikle pratik amacı olan bir ilimdir. Yani olanı değil, olması gerekeni inceleyen bir ilimdir.²⁴ Bu açıdan amaçları, metotları ve malzemeleri bakımından umran ilmi ile es-siyâsetü'l-medeniyÿe ilmi tamamen birbirinden farklıdır.²⁵ İbn Haldûn, bir bakıma umranda ortaya çıkan sosyal ve siyasal olayları incelemesi gereken ilmi, metafizik ve ahlâkî boyutlarından kurtararak bizzat sosyal olay ve olguları incelemesi gereken bağımsız bir ilim hâline getirmek istemiştir. Fakat bu durum umran ilminin metafizikle hiçbir ilişkisi olmadığı mânasına da gelmemektedir. Bunun aksine, modern yorumlarda umranın toplum olması bakımından, toplumu incelediği için başlı başına belirli bir toplum metafiziği olduğu belirtilmektedir. Fakat İbn Haldûn'un umran ilminin önerdiği söz konusu metafiziğin konusu ve gönderim alanı Yeni Platoncu varlık, evren, insan, Tanrı telakkisi veya felsefî terminolojisi değildir. Bizzat umran ilminin tarihsel okumaları ile oluşturulmuş bir metafiziktir ve özünde Yeni Platoncu olmaktan ziyade, bizzat toplumdan ve toplum tarihinden hareket etmesinden ve onu konu almasından dolayı bir toplum metafiziğidir.²⁶ Böylelikle filozoflarda "varlık olması bakımından varlığı inceleyen" bir metafizikten bahsetmek söz konusu iken İbn Haldûn'da siyaset, toplum veya umranda gerçekleşen olayları "yani toplum olması bakımından toplumu inceleyen" bir metafizikten bahsetmek mümkündür.

²³ Arslan, *İbni Haldun*, s. 417.

²⁴ Arslan, *İbni Haldun*, s. 417.

²⁵ Arslan, *İbni Haldun*, s. 417.

²⁶ bk. Görgün, "İbn Haldûn [Görüşleri]", *DİA*, XIX, 544-55.

2. Nübüvvet

İbn Haldûn savunduğu sistemin bütünlüğü açısından filozofların siyaset felsefesinde toplumsal alanda etkinliği olan metafizik ve ahlâkî unsurları da değerlendirmeye tabi tutmuş, bu açıdan filozofların nübüvvet ve mutluluk gibi siyaset felsefelerinde mihenk taşı olan alanları açıklama tarzlarını eleştirmiştir. Nübüvvet meselesi filozofların es-siyâsetü'l-medeniyye teorilerinde olduğu gibi İbn Haldûn'un umran ilminde de önemli bir konumdur.

Muhsin Mehdi'nin de belirttiği gibi İslâm toplumu ortaya çıkışını, karakterini ve hukukunu peygamberlik ve vahye borçlu olduğu için nübüvvetin, nübüvvet fenomenini anlamlandırmaya, aynı şekilde peygamberî bilginin kaynağı ve tabiatını akli bir şekilde açıklamaya çalışan pratik felsefe veya siyasî felsefenin merkezî problemi olması da gayet doğal bir durumdur.²⁷ Bu açıdan nübüvvetin İslâm düşüncesinde özel bir işlevi, rolü ve görevi bulunmaktadır.²⁸ İbn Haldûn da nübüvveti önemli sosyal değerler, kurumlar ve fiillerin kaynağı olarak görmektedir. Böylelikle İbn Haldûn nazarında nübüvvet medeniyetin merkezî bir olayı hâline gelmekte, dolayısıyla umran ilmi açısından peygamberlik fenomenini anlamak zorunlu olmaktadır.²⁹

İbn Haldûn, es-siyâsetü'l-medeniyye ilminin nübüvveti siyasal amaçlar doğrultusunda okumasına karşı çıkmakta, aynı zamanda peygamberliğin özellikleri ve mucizenin mahiyeti konusunda özellikle İbn Sînâ üzerinden felâsifeyi eleştirmektedir.³⁰ İbn Haldûn'a göre, filozofların anladığı gibi, insan toplumlarını idare edecek kanunların konulması için peygamberliğin şart olması mümkün değildir.³¹ Bunun için ne tarihî olayların gözlenmesi ne de akıl ve toplumsal hayatın var olması yönünde gerekli egemen güç ve kanunların konulması için peygamberler ve şariatlar olması gerektiğini göstermemektedir. Çünkü Mecusîlerin de içtimaî bir toplum oluşturduğu, kitapları olmadığı hâlde devlet kurdukları ve çeşitli eserler bıraktıkları ortadadır.³² İbn Haldûn'a göre akıl, toplumun var olması ve ona yönelik kanunların konulması için bir vaz-ı hâkimin olabileceğini göstermekte; fakat bu vaz-ı hâkimin sadece pey-

²⁷ Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture* (London: George Allen & Unwin, 1957), s. 84.

²⁸ Zaid Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldun* (London-New York: Routledge Curzon, 2003), s. 9-10.

²⁹ Ahmad, *The Epistemology*, s. 10.

³⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 79, 80; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 225, 226.

¹ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 36; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 104-5.

³² İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 36; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 104-5.

gamber olması gerektiğini şart koşmamaktadır. Dolayısıyla İbn Haldûn'a göre felâsifenin toplumun oluşması için belirlediği öncüllerin genel kaide ve kurallara uygun olduğu konusunda herhangi bir işaret bulunmamaktadır.³³ İbn Haldûn, buradan kalkarak felâsifenin peygamberliğin insan tabiatı için zorunlu olduğu anlayışını kabul etmemekte, aynı şekilde siyasal otoriteyi direkt peygamberlere değil, Allah'ın kanunu Şeriata vermekte, dolayısıyla imamet ve hilâfet telakkilerini öne çıkarmaktadır.³⁴

İbn Haldûn'un bu noktada özellikle İbn Sînâ'nın görüşlerini eleştirdiğini vurgulayabiliriz. İbn Sînâ *Kitâbü'n-Necât*'ta peygamberliğin insanî toplum için zorunluluğunu göstermeye çalışmış,³⁵ Fârâbî de erdemli şehrin gerçekleşmesi için peygamber ve filozofa benzer bir görev vermiştir. Fârâbî'ye göre erdemli şehrin kurulması için erdemli şehrin mensuplarına insanî mükemmellik ve gerçek mutluluğun neden ibaret olduğunu bildirecek ilgili ârâ ve e'âlleri insanlara belirli bir eğitim ve öğretim disiplini içinde öğretecek bir peygamber veya filozofa ihtiyaç vardır.

Fakat İbn Haldûn'un bu noktada, Fârâbî üzerinden söyleyecek olursak, filozofları eksik bir okumaya tabi tuttuğunu, felâsifenin "medine"nin oluşması için peygamberliği bir şart olarak ileri sürmediklerini veya en azından erdemsiz şehirler için böylesine bir tasavvur geliştirmediklerini ifade etmek mümkündür. Bu noktada İbn Haldûn'un insanların neden içtimaî bir düzen oluşturmaları gerektiği konusunda erdemsiz şehirlerin görüşleri olarak bahsettiği çeşitli teorileri dikate almadığını veya bu bilgilerden haberdar olmadığını söyleyebiliriz.

Öte yandan İbn Haldûn peygamberî bilginin mahiyeti ve elde ediliş şeklini açıklama konusunda da filozoflardan farklı bir tutum takınmıştır. İbn Haldûn peygamberliği insanî bir fenomen olarak görmekte; onun davranışlarını, bilgisini, gücünü insanî bir unsur olarak tanımlamaktadır. Öncelikle peygamberlik, insanın istemesi ile değil, Allah tarafından verilmektedir. Onların gelecekte olacak bazı olaylar ve kutsal varlıklar hakkında Allah tarafından verilmiş özel bilgileri vardır. İbn Haldûn peygamberlerin elde ettiği bilgiyi de aynı şekilde doğal bir durum olarak değerlendirmekte ve bunu insanların varlığı idrak etme bakımından yaptığı tasniflendirme ile açıklamaktadır. Ona göre beşerî nefisler üçe ayrılmaktadır: Birinci sınıfı ruhanî idrak derecesine eriş-

³³ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 36; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 104-5.

³⁴ Muhsin Mehdi, *İbn Haldûn*, çev. Yusuf Ziya Cömert, *İslâm Düşünce Tarihi* içinde, ed. M. M. Şerif, Türkçe ve Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), III, 122.

³⁵ Arslan, *İbni Haldun*, s. 420.

mekten acizdir. Bu sınıfa dahil olan insanlar tabiat olarak diğerlerine göre varlığın daha az bir kısmını idrak edecek seviyededir. İkinci sınıf insanlar Allah tarafından yaratılmış tabii hâllerini koruyarak iç müşahedelerle melekler gibi maddî olmayan varlıkların yardımıyla birtakım gaybî bilgilere ulaşabilmektedir. Bunların varlığı idrak alanları birincilere göre daha geniştir. Üçüncü sınıfı ise daha kâmil insanlar oluşturup onların avam içinde bulunmaları Allah ve melekleriyle münasebetlerine mani değildir. Bunlar peygamberler sınıfını teşkil etmekte ve Allah bunlara doğuştan bu bilgilere ulaşabilecek istidatlar vermektedir.³⁶ Peygamberler vahiy sırasında ruhsal dünyaya dalmakta, melekler âlemine girmekte, bu âlemden itikat, amel ve ahlâka dair olan bilgileri telakki ettikten sonra meleklikten beşeriyete dönmektedirler. Fakat İbn Haldûn bu istidadın, yani peygamberlerin vahyi alış şeklinin, bir bedene sahip olmalarından dolayı -Hz. Muhammed'e ayetlerin kısıdan uzuna doğru ilerlediği süreci de örnek göstererek- ilk aşamada yavaş yavaş işlerlik kazandığını, daha sonra ise tedricî olarak belirli zorlukların giderildiğini ve ilk hâlâ göre kolaylaştığını belirtir.³⁷ Böylelikle İbn Haldûn'a göre peygamberlerin bilgisi, özel insan varlıklarınca sahip olunan bilgi formlarının en yükseğini teşkil etmektedir.³⁸ İbn Haldûn'un peygamberî bilgiyi bu şekilde açıklaması, filozoflarca kuvve, fiil ve müstefâd akıl seviyelerinde yükselerek faal akılla ittisal etmek suretiyle elde edilen vahyî bilginin alınması arasında en azından epistemolojik süreç ve açıklama tarzları bakımından farklar bulunmaktadır. İbn Haldûn'un filozofların peygamberlik anlayışına yönelik bu eleştirilerle, peygamberliğin aklen değil, şer'an zorunlu olduğunu ispatlamayı hedeflediğini, bu durumda İbn Haldûn'un nazarında filozofların yapmış oldukları teorik ve pratik akıl ayırımının ve bu ikisi açısından mükemmelleşmenin de bir mânada boşa çıktığını söyleyebiliriz.³⁹

3. Mutluluk

İbn Haldûn'un felâsifeyi siyaset felsefesi bağlamında eleştirdiği bir diğer konu ise yukarıda saydıklarımızla bağlantılı olarak onların mutluluk anlayışıdır. İbn Haldûn'a göre filozoflar mutluluğun gerek hissî olsun gerekse hissînin

³⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 72, 73; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 236-238.

³⁷ a.g.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 237-43.

³⁸ Ahmad, *The Epistemology*, s. 10.

³⁹ Zerrin Kurtoğlu, *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1999), s. 255-56.

ötesinde bulunsun tüm varlıkların sözü edilen nazar ve burhanlarla idrak edilmesinden ibaret olduğunu iddia ederler.⁴⁰ İbn Haldûn nazar ve idrake dayalı olarak mutluluğun bu şekilde kazanılmadığını savunur. Çünkü ona göre insan, cisim ve ruh olmak üzere iki parçadan ibarettir. Bu iki parçanın her ikisinin de kendine has olan idrakleri vardır. Ruh, ruhanî olan şeyleri zatı ile vasitasız olarak, cismanî olan şeyleri ise beyin ve beş duyu ile idrak eder. İbn Haldûn nefsin zatı ile vasitasız olarak idrak etmesi, duyduğu mutluluğun beyin ve duyuyla idrak ettiklerinden daha fazla ve daha kuvvetli olduğunu, dolayısıyla bu tür bir mutluluğun nazar, burhan ve çeşitli ilmî bilgi ve delillerle elde edilemeyeceğini savunur. Ona göre filozofların aklî delil ve burhanlarla ulaştıklarını söyledikleri idrakle söz konusu şekilde bir huzur, sevinç ve saadetin hasıl olduğu yolundaki görüşleri tutarlı değildir. Çünkü burhan ve deliller, beynin kuvvetinden sayılan hayal ve düşüncenin mahsulü olduğu için, cismanî olan idraklerdendir. Söz konusu şekilde bir saadeti elde etmek için öncelikle cismanî olan beynin bu kuvvetlerini öldürmek gerekmektedir.⁴¹ Buna paralel olarak İbn Haldûn, filozofların savunduğu gibi, belirli bilgi aşamalarını geçerek ve erdemlere sahip olarak insanî varlıklar için nadiren gerçekleşen faal akılla ittisal ve onun bilgilerine ulaşmakla elde edilebilecek bir saadetin olamayacağını ifade eder. İbn Haldûn'a göre faal aklın alanı ruhanî, filozofların buraya ulaşmak için takip edilmesini önerdikleri süreç cisimsel olduğu için böyle bir şey mümkün değildir.

Ayrıca İbn Haldûn bu filozofların insanların akılları ve düşünce yetilerinin gereği olarak şeriat gelmemiş olsa bile, iyi ve kötü fiilleri birbirinden ayırıp iyi fiillere yönelerek kötülerden uzak duracağını, böylece erdem ve mutluluğu elde edebileceklerini savunduklarını belirtir. Ona göre filozoflar, tüm varlıkların bilgi ve akıl sayesinde doğal olarak iyi ve kötü fiilleri birbirinden ayırıp iyi fiillere yönelerek kötülerden uzak duracakları, böylece erdem ve mutluluğu elde edebilecekleri kanaatindedir. Şu hâlde filozoflar, tüm varlıkların, bilgi ve aklın doğal olarak iyi ile kötüyü ayırt etme gücüne dayanan mutluluklarını ahirette vaad edilen saadet ile, cehaleti ise kabir azabı ile özdeşleştirmişlerdir.⁴² Fakat İbn Haldûn'a göre insanın tüm varlık alanını idrak etmesi mümkün de-

⁴⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 455; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), III, 107-8.

⁴¹ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 455, 456; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), III, 107-8.

⁴² İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 456-57; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), II, 104-11; Ali Gezer, "Fârâbî ve İbn Haldûn'da Erdemli Olmayan Toplum Öğretisi" (yüksek lisans tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997), s. 139.

ğildir. Böyle bir durum olsa bile bu mutluluğun ahirette ulaşılabilecek mutlulukla fazla bir ilgisi yoktur.⁴³

Ona göre ilahî varlıklarla ancak bedeninin ölümü sonucu ittisal kurulabilecektir. Dolayısıyla nefsin vasıtasız bir şekilde zatı ile idrak etmesi neticesinde ancak mutluluk, huzur ve sevinç ortaya çıkabilecektir. Bu durumda gerçek mutluluk idrak sahiplerinin idraklerine, akıl sahiplerinin de akıllarına sığmayacak bir durumdur.⁴⁴ Böylelikle İbn Haldûn'un filozofların amelî felsefesinde erdemli şehrin kurulması veya devam etmesinde en önemli etken olan ve faal akılla ittisal kurarak tebaasını gerçek mutluluğa götürecektir ârâ ve ef'âlîleri belirleyen filozof veya peygamber telakkisini farazî bir kurgu olarak değerlendirdiğini söyleyebiliriz.

İbn Haldûn'un toplumsal ve tarihsel gerçeklik açısından tutarsız ve garazî bulunduğu es-siyâsetü'l-medeniyye teorisine yönelik eleştirilerine değindikten sonra onun umranda ortaya çıkmış olması açısından siyasî rejimleri algılamasına ve tasniflendirmesine geçebiliriz.

İbn Haldûn'a göre insanların sosyal bir hayat yaşamaları zorunludur. Sosyal bir organizasyon, insanlar arasında güvenlik ve adaletin temini açısından aynı şekilde siyasî bir otoriteyi zorunlu kılar. Siyasî otorite ise toplumsal hayatın işleyişi, birey-birey, birey-toplum ve birey-devlet arasındaki ilişkileri düzenlemesi bakımından halk tarafından kabul edilen, belirli müeyyidelerle yaptırım güçleri bulunan kanunlar ihdas etmek zorundadır. İşte bu noktada İbn Haldûn kuruluş amacı, idarî yapısı, işleyişi ve umranda gerçekleşmiş olmaları bakımından iki tür siyasal düzenin olabileceğini kabul etmiştir. İbn Haldûn'a göre bir devleti idare edecek kanunlar toplumun ileri gelenleri, basiret sahibi kişiler ve aydınlar tarafından konulursa buna aklî siyaset; eğer Allah'ın görevlendirdiği, şariat sahibi bir peygamber tarafından bildirilir ve buna göre düzenlenirse buna da şer'î siyaset adı verilir.⁴⁵ İbn Haldûn'a göre aklî siyasetin de iki türü vardır: a. Devlet ve toplumu idare edecek kanunları halkın menfaatini birinci plana alıp yöneticinin menfaatini ona göre düzenleyen siyasî düzen. İbn Haldûn bu düzenin hikmet ve akla dayanarak oluşturulduğuna, İslâm öncesi İran Sâsânî Devleti'nin bu şekilde yapılandırıldığına işaret eder. b. Devlet ve

⁴³ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 456; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), III, 109.

⁴⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 457; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), III, 111.

⁴⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 159, 253; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 479; II, 118-19; Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), s. 55.

toplumu idare edecek kanunları yöneticinin menfaatini birinci plana alıp halkın menfaatini ona göre düzenleyen siyasî düzen. İbn Haldûn bu devlet düzeninde kahr ve şiddet yoluyla siyasî otoritenin hükümdarın elinde bulunduğunu ifade eder. İbn Haldûn kendi döneminde, ister Müslüman ister kâfir olsun, hüküm süren bütün devlet düzenlerinin bu şekilde yapılandırıldığını savunur. Fakat bu durumun İslâm toplumlarında uygulanışı yine de diğerlerinden beridir. İbn Haldûn'a göre akli düzenin her ikisinde de kanunlar yukarıdan zorlama ile yapılmasına rağmen, birinci tür akli-siyasî düzende kanunlar daha adil, daha merhametli; ikinci türde ise daha sert ve adaletsizdir.

Fakat İbn Haldûn ikinci türe göre idare eden İslâm hükümdarlarının, bu kanunları İslâm şeriatına uydurarak tebaayı ve yurdu idare etmeye imkân dahilinde çalıştıklarına işaret eder. İbn Haldûn akli-siyasî düzenin insanların sadece bu dünyadaki mutluluklarını amaç edindiği için onların manevî dünyalarında içselleşemeyeceğini; fakat şer'î siyasetin hem bu dünyayı hem de ahiretteki dünyayı amaç edinip toplumsal maslahatları o şekilde yapılandırıldığı için insanların ruhlarında ve manevî dünyalarında içselleştirebileceğini savunur.⁴⁶ İbn Haldûn peygamber ve dört halife döneminde gerçekleştiğini söylediği şer'î düzenin akli-siyasetin iki türünden de üstün olacağını vurgulamıştır. Bu durumda İbn Haldûn'a göre ideal düzen, şer'î düzendir. O, şer'î düzenin -her ne kadar uygulamasının dört halife döneminden sonra asabiye'nin yitirilmesi ile inkıtaya uğradığını düşünse de- hilâfet ve onun naiplik edeceği dinî bir siyasetle dünya işlerini yönetecek şeriat sahibi birinin hükümdarlığında devam edeceğini savunmuştur.⁴⁷ Çünkü İbn Haldûn, insanların sosyal

⁴⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 159, 253; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 479; Arslan, *İbni Haldun*, s. 175, 176.

⁴⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 159; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 480-81. İbn Haldûn hilâfet ve imamet anlayışının siyasal otoriteyi de belirleyecek şekilde devam etmesinin şeriatın bir zorunluluğu olduğunu, hilâfetin, asabiyet, adalet, kuvvet ve kudret özellikleriyle beraber devam etmesinin gerektiğini belirtmiş; aynı şekilde bu özelliklerle beraber hilâfetin seçim yoluyla daim kılınmasında ise ümmetin etkin olmasını savunmuştur (İbn Haldûn, *Mukaddime* [Bulak 1284], s. 161, 162; a.e. [İstanbul: MEB, 1990], I, 485-488). Aynı şekilde İbn Haldûn hilâfetin devamlı asabiye'ye sahip olması gerektiğini belirtmiş; bu durumun irka, kavme veya coğrafyaya bağlı olamayacağını ifade etmiştir. Mesela, İbn Haldûn hilâfetin Kureyşliliği üzerine olan hadisin sahihliğini kabul etmekte ve bu hadisi kendi asabiyet kavramıyla bağlantılı olarak yorumlamaktadır. Ona göre burada hadisin dikkat çektiği konu, asabiyetin siyasal düzen ve istikrar için önemlidir. İbn Haldûn'a göre, hilâfetin Kureyşliliği, onların sırf peygamber nesli oldukları için söz konusu değil; koruma, korunma ve hakları talep etmek için gerekli olan asabiyetten dolayıdır (İbn Haldûn, *Mukaddime* [Bulak 1284], s. 162-64; a.e. [İstanbul, MEB, 1990], I, 492-95). İbn Haldûn hadisin hikmetini kabileci açıdan değil, maksatları açısından yorumlamaktadır. Bk. Yavuz Köktaş, "İbn Haldûn'un Mukaddime Adlı Eserinde Hadis İlimleri ve Hadis-Sosyoloji İlişkisi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2003), s. 319-21.

hayat sûrmelerinin zaruri olduğu kadar, aynı şekilde cemiyetler hâlinde dünyayı imar ve bunun için faydalı olan şeylere riayet etmenin beşeriyet için elzem olduğunu, dünyanın mamurluğu için şart olan bu fayda ve maslahatların gerçekleştirilebilmenin de ancak şeriat hükümlerine göre iş görüldüğü takdirde mümkün olduğunu savunmaktadır.⁴⁸ Ayrıca bu şartlar eşliğinde İbn Haldûn'un kamusal ahlâkın ihdas edilmesi için öncelikle şeriat kanunlarını, daha sonra da Maverdî'nin *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'sinde görüldüğü şekilde sultana nasihatler literatürünü olumladığını söyleyebiliriz. Çünkü o es-siyâsetü'l-medeniyye teorilerini eleştirdikten sonra Tahir b. Hüseyin'in oğlu Abdullah b. Tahir'e yazdığı ve ilgili literatüre ait bir mektubu övgü ile alıntulamakta;⁴⁹ kamusal ahlâk açısından bu literatürü öne çıkarmaktadır. Bu noktada İbn Haldûn, İslâm düşüncesinin geleneksel-siyasî anlayışı olumlamakta, fakat önerdiği metot bakımından söz konusu gelenekten ayrılmaktadır.

Şimdi İbn Haldûn'un daha ziyade Platoncu bir karakter taşıyan es-siyâsetü'l-medeniyye teorisine getirdiği bu eleştirileri göz önüne alıp yaptığı tespitlere klasik siyaset felsefesi açısından bakacak olursak ilginç bir noktada durmamız gerekir. İbn Haldûn'un filozofların siyaset felsefesine getirdiği bu eleştiriler, siyasî düşüncenin hafızasını zihnini yoklarsak, bize Aristoteles'in *Politika* adlı eserinin II. Kitap'ının III. "Bölüm"ünde Platon'un siyaset felsefesine ve tasarladığı ideal devlet anlayışına karşı geliştirdiği eleştirileri ister istemez hatırlatmaktadır. Aristoteles, Platon'un ideal devletini özel mülkiyete yer vermediği için, kadın ve çocuklara verdiği konum bakımından eleştirmekte; bir bakıma Platon'un devletini, gerçekleşmesi mümkün olmayacak bir ütopya olarak tasavvur etmektedir.⁵⁰ Aristoteles'in görünüşte sadece ideal devletteki özel mülkiyet, kadın ve çocuklara verilen konumu bakımından eleştirmesinin ötesinde, bizzat Platon'un "ideal devlet" teorisini reddettiği, günümüz yorumcuları arasında kabul edilen bir husustur.⁵¹ Fakat Aristoteles'in Platon'a getirdiği eleştiri, bizzat siyasal ve sosyolojik gerçeklik gerekçeleriyle kendini gösterirken, İbn Haldûn'un felâsifeye karşı geliştirdiği eleştiri hem epistemolojik açıdan hem de mesalih-i amme açısından yapılmaktadır. İbn Haldûn'un bu fikirlerinde Aristoteles'in herhangi bir etkisinde kalmadığını, *Politika*'nın birinci kitabının, birkaç pasajı hariç, diğer bölümlerinin Arapça'ya

⁴⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 175; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 555.

⁴⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 254-60; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), II, 119-37.

⁵⁰ Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002), s. 36-41.

⁵¹ Robert Mayhew, *Aristotele's Criticism of Plato's Republic* (Oxford: Rowman-Littlefield, 1997), s. 7-8.

çevrilmediğini bilmekteyiz.⁵² Ayrıca Aristoteles'in ahlâkı siyasete bir giriş ve ya onun bir kolu olarak değerlendirmesinin izlerini, umran ilmi ile ahlâkı birbirinden ayıran İbn Haldûn'da görmek mümkün değildir. Öte yandan İbn Haldûn'un Helenistik dönemde Aristoteles adına üretilen ve asırlarca Aristoteles'in siyasetle ilgili eseri olarak İslâm düşünce tarihinde neşv ü nema bulan *Sırrü'l-esrâr* adlı eserden haberdar olduğunu biliyoruz.⁵³ İbn Haldûn *Mukaddime*'nin çeşitli bölümlerinde *Sırrü'l-esrâr* adlı esere Aristo'ya ait olduğu gerekçesiyle atıflar yapmakta, fakat eserin içeriğinin kayda değer olmadığını belirtmektedir. Buna rağmen İbn Haldûn'un özellikle akli siyasetin türlerini halk ve hükümdarın menfaatleri açısından ele almasından, söz konusu eserin etkisinde olduğunu söyleyebiliriz.

Bu öncüller doğrultusunda, İslâm düşünce tarihinde siyaset ilmi konusunda felâsifeye en köklü eleştiriyi İbn Haldûn'un getirdiğini söylemek mümkündür. Hatta Aristoteles'ten sonra Helenistik devir boyunca Platon ve Aristoteles'in siyasal teorilerinin sentezlenmesi sonrası oluşan ve ruhun bireysel serüvenini merkeze alan Yeni Platoncu siyaset felsefesini, ütöpik olduğu gerekçesiyle, eleştiren ilk düşünürün İbn Haldûn olduğuna işaret etmek gerekir.

Çünkü kısmen felâsifeyi de dahil edebileceğimiz Yeni Platoncu siyaset felsefesi geleneğinde, Platoncu siyaset külliyyatının Aristocu ahlâk teorisi ile harmanlanarak bireysel ruhun ve devletin ilahîleştirilmesi amacıyla Yeni Platoncu okullarda sistemli bir şekilde okunduğu tespit edilmiştir. Yeni Platoncu okullar, a. Siyasî erdem vasıtasıyla ruhun ilahîleştirilmesi, b. Siyasî erdemin,

⁵² Aristoteles'in *Politika* adlı eseri kısmî bazı alıntılar dışında, Arapça'ya çevrilmemiştir. Shlomo Pines, Aristoteles'in *Politika*'sının tamamen olmasa da, I. ve II. Kitap'ının bazı bölümlerinin, Helenistik devirde oluşturulmuş bir derleme, özet veya alıntularla Arapça'ya çevrildiğini savunmaktadır. Pines, Fârâbî'nin *Ârâ* ve *Siyâse*'deki şehir, mahalle, köy ilişkisini açıklarken öne sürdüğü görüşlerden ve *Kitâbü'l-Mille*'de köle ve efendi ilişkisini ele alırken, "Aristo bunu *Politika* kitabında açıkladı" demesinden yola çıkarak Fârâbî'nin söz konusu derlemeyi kaynak olarak kullandığını belirtir. Pines'e göre bu görüşlerde Fârâbî'nin kaynağı Platon olmaktan ziyade, Aristoteles'tir. Aynı şekilde, Pines, Âmirî'nin *Kitâbü's-Saâde ve'l-is'âd* adlı eserinde Aristoteles'e yaptığı atıfları *Politika*'nın özellikle ilk kitabındaki ilgili kısımlarla karşılaştırır. Pines'e göre ya Âmirî çok usta bir şekilde bu metni kısaltmış veya Âmirî'den önce bugün bilmediğimiz bir kaynakta Aristo'nun ilgili görüşleri özetlenmiştir. Âmirî'nin ilgili metninin çok küçük farklılıklara rağmen *Politika*'nın ilgili kısımlarıyla birbirine denk düştüğü görülmektedir. Buradan yola çıkarak, Pines, Aristo'nun *Politika*'sının ilk iki kitabından bazı bölümlerin Arapça'ya çevrildiğinin kesin olduğunu vurgulamaktadır. Bk. Shlomo Pines, *Aristotle's Politics in Arabic Philosophy, The Collected Works of Shlomo Pines* (Leiden: E. J. Brill, 1986), II, 153-58; Dimitri Gutas ise, *Politika*'nın II. Kitap'ından ziyade VII. Kitap'ının çevrilmiş olabileceğini yeğlemektedir. Bk. Dimitri Gutas, "The Meaning of Madani in al-Fârâbî's 'Political' Philosophy", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 57 (2004), s. 262.

⁵³ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 33; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 94.

insan ruhunun aşkınlaşmasını ve mistikleşmesini gerçekleştirebilmenin bir aracı olarak siyaset bilimi vasıtasıyla devletin ilahileştirilmesi amacıyla Platon'un siyaset külliyyatını Aristotelesçi ruh ve metafizik anlayışı ile sentezleyerek bir siyaset felsefesi geliştirmişlerdir.⁵⁴ İbn Haldûn'un burada ruhun ve nefsin yükselmesi ve çeşitli faziletleri kazanması ile artık bir reis ve başkana ihtiyaç duyulmadığı, herkesin aynı seviyede olacağı bir siyasal düzeni eleştirmesi, tam da bu noktada Yeni Platoncu siyaset anlayışının sosyal ve siyasal gerçeklik adına tutarsızlığına yönelik ciddi bir tespittir. Gerçi felâsifenin siyaset felsefesinin tam olarak mezkûr Yeni Platoncu çizgide gelişmediğini belirtmek gerekir.

Bu noktada İbn Haldûn'un genel olarak varlık, özel olarak da es-siyâsetü'l-medeniyye anlayışlarına getirdiği bu eleştirilerin özgün olup olmadığı veya İslâm düşüncesinde hangi entelektüel geleneği takip ettiği; ayrıca onun genel olarak felsefi, özel olarak da siyaset felsefesi külliyyatı hakkındaki bilgileri konusu modern literatürde oldukça farklı yorumlamalara sebep olmuştur.⁵⁵

⁵⁴ Dominic J. O'Meara, *Platonopolis, Platonic Political Philosophy in Late Antiquity* (Oxford: Clarendon Press, 2003), s. 5, 17, 52, 66, 67, 199.

⁵⁵ İbn Haldûn'un kendisine kadar gelen felsefi mirasla ilgili bilgisinin en azından bütün külliyyatı kapsayacak kadar yeterli olmadığını görmekteyiz. İbn Haldûn, *Mukaddime*'de umran ilminin kendinden önceki düşünürler tarafından üretilip üretilmediğini tartışırken, diğer milletlerin ilimleri hakkında bilgiye sahip olmamakla beraber, Memun döneminde yapılan çeviriler vasıtasıyla Yunanlıların ilmine sahip olduklarını vurgulamıştır (İbn Haldûn, *Mukaddime* [Bulak 1284], s. 32; a.e. [İstanbul: MEB, 1990], I, 92). İbn Haldûn'un siyaset felsefesi literatürü hakkındaki bilgisinin de sınırlı olduğunu görmekteyiz. O, Platon'un daha önce Arapça'ya çevrilen *Cumhuriyet*, *Devlet Adamı* ve *Kanunlar* adlı eserlerinden hiç bahsetmemekte, Aristoteles'in *Politika*'sını bilmemektedir. Yalnız daha önce de aktardığımız şekilde, Helenistik dönemde Fars tarzı siyasetnâmeler örnek alınarak üretilen *Sırrü'l-esrâr* adlı esere *Mukaddime*'nin çeşitli yerlerinde atıflar yapmaktadır (İbn Haldûn, *Mukaddime* [Bulak 1284], s. 13, 21; a.e. [İstanbul: MEB, 1990], I, 94; II, 3). Ayrıca, Fârâbî'nin siyasetle ilgili eserlerini zikretmeye de, onun görüşleri hakkında bazı çekirdek bilgilere sahip olduğu gözlemlenmektedir. İbn Haldûn, ismini zikretmekle beraber İbn Bâcce'nin de politik yazılarından ve İbn Rüşd'ün Platon'un *Cumhuriyet*'ine yazdığı *Şerh*'ten de habersiz görünmekte; *Tehâfût*, *Faslü'l-makâl* ve *Kesf* hakkında bilgisinin olduğuna dair de herhangi bir kanıt bulunmamaktadır (Erwin I. J. Rosenthal, "İbn Haldûn's Attitude to the Falâsifa", *al-Andalus*, 20/1 [1955], s. 75-85; aynı makale için bk. Rosenthal, *Studia Semitica*, II, *Islamic Themes* [Cambridge 1971], s. 115-25). İbn Haldûn'un, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*, *en-Necât*, *el-Mebde'* ve *l-meâd* adlı eserini bildiğini söyleyebiliriz. Ayrıca İbn Haldûn Gazzâlî'nin *Tehâfût*'ünü bilmekte ve onu ilim öğrenmesine tavsiye etmektedir.

İbn Haldûn'un felsefeyi eleştirisi, bu bağlamda İslâm düşüncesinde takip ettiği ekol üzerine birçok çalışmanın yapıldığını veya İbn Haldûn üzerine yapılan çalışmalarda bu konuya bir bölümün ayrıldığını göstermektedir (bk. Ümit Hassan, *İbn Haldûn'un Metodu ve Siyaset Teorisi* [Ankara: Siyasal Yayınları, 1977], s. 114-16; Erwin I. J. Rosenthal, "İbn Haldûn's Attitude", s. 121-26). İbn Haldûn'un felsefi düşünce ve felsefi mirasa karşı takındığı tutumda ve ait olduğu düşünce geleneğinin ve çizginin ne olduğu konusunda modern dönemde yapılan çalışmalarda üç tür eğilimin olduğu görülmektedir. Bunlardan birincisine göre, o fel-

sefeye karşı tutumunda tamamen Gazzâlî'nin izinden giden ve onu sıkı bir şekilde takip eden biri olarak sunulmuştur. H. A. R. Gibb, toplumun kökenine ilişkin açıklamalarında onun filozofları değil, İbn Teymiyye'yi takip ettiğini ve siyasetle ilgili söylediklerinin büyük oranda İslâmî referanslara sahip olduğunu belirtir. Gibb'e göre İbn Haldûn, felsefi bir düşünür olmaktan ziyade, Mâlikî ekolüne sıkı sıkıya bağlı bir hukukçu ve ilâhîyatçıdır (H. A. R. Gibb, "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory", *Bulletin of the School of Oriental Studies*, University of London, 7/1 [1933], s. 26, 28).

Macid Fahri de benzer bir yorum yaparak İbn Haldûn'ün felsefeye yönelik tutumunun dinî olduğunu ve bu konudaki rehberinin Yeni Platoncu felsefeyi eleştiren İbn Rüşd olmaktan ziyade, Gazzâlî olduğunu belirtmiştir (Macid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan [İstanbul: İklim, 1992], s. 293). Rosenthal ise, onun kendine kadar gelen düşünce mirasına yönelik tavrında, ampirizm ve aldığı geleneksel eğitim olmak üzere iki ayrı perspektifin etkin olduğunu vurgulamıştır. Rosenthal, İbn Haldûn'ün felsefi ilimlerden mantık ve matematik konusunda olumlu tutum takınmasını, aynı şekilde fizik ilmi hakkında Kur'an'ın öğretilerini doğruladığı müddetçe kabul edilebileceğini, öte yandan felsefi ilâhîyat konusuna gelince, eleştirilerinin dozunu yükseltmesi sebebiyle tamamen Gazzâlîci bir çizgiyi takip ettiğini belirtmiştir (Rosenthal, "Ibn Haldûn's Attitude", s. 77-78; Gezer, *Fârâbî ve İbn Haldûn'da*, s. 116-119, 259). Y. Lacoste ise İbn Haldûn'un umran ilmi hakkında söylediklerinden yola çıkarak tarihci kimliğini öne çıkarmakla akılcı denilebilecek bir felsefeyi takip ettiğini, dolayısıyla, felsefi kimliği ile inançlı bir Gazzâlîci olduğunu vurgulamıştır. Fakat, ona göre, İbn Haldûn bazı alanlarda Gazzâlî'den daha fazla felsefeye imkân tanıırken, bazı alanlardan Gazzâlî'den daha fazla felsefe karşıtı olabilmektedir (Yves Lacoste, *İbn Haldûn*, çev. Mehmet Sert [İstanbul: Sosyalist Yayınları, 1993], s. 214). İbn Haldûn'un hangi geleneğe mensup olduğu konusunda bir diğer yaklaşım ise, onu Yunan felsefe geleneğinin özellikle İbn Rüşd'ün devamı sayılmasıdır. Richard Walzer ve Muhsin Mehdi'nin İbn Haldûn araştırmalarında baskın olan renkler bunlardır. Mehdi, İbn Haldûn'un İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün eserlerini okuduğu ve İbn Rüşd'ün bazı eserlerine şerhler yazdığı yolundaki rivayetlerden yola çıkarak İbn Haldûn'un Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Yeni Platoncu felsefi anlayışlarını eleştirdiği, fakat İbn Rüşd felsefesine yönelik herhangi bir eleştiri geliştirmediğini savunarak İbn Rüşd'ü takip ettiğini, dolayısıyla Aristotelesçi felsefeyi teoloji ve mistisizmin egemenliğinden kurtarma girişimine sahip biri olduğunu belirtir (bk. Mahdi, *Ibn Khaldun's*, s. 33, 72, 89, 109, 225, 285, 289; Gezer, *Fârâbî ve İbn Haldûn'da*, s. 123). Bu durumda Mehdi'ye göre, İbn Haldûn klasik felsefe ve İslâm felsefesinin geleneksel bir öğrencisidir (Mahdi, *Ibn Khaldun's*, s. 8, 285). Richard Walzer da İbn Haldûn'un siyaset teorisinde bir şekilde Yunan siyaset felsefesinin unsurları bulunduğunu söylemekle birlikte, onun Fârâbî gibi davranmasının ötesinde, erdemli ve erdemli olmayan toplum organizasyonlarına dair siyasî düşünce argümanlarını daha da öteye götürüp kendi dönemindeki bedevî ve yerleşik hayatı açıklama formlarına döktüğünü savunmuştur (Richard Walzer, "Some Aspects of Islamic Political Thought: Fârâbî and Ibn Khaldun", *Oriens*, 16 [1963], s. 40, 41). E. Rosenthal ise, İbn Haldûn'un İbn Rüşd'den etkilenmiş olabileceği düşüncesini haklı bulmamaktadır. Çünkü Rosenthal'e göre, eğer İbn Haldûn, İbn Rüşd'ün Platon'ün *Cumhuriyet*'ine yazmış olduğu şerhi bilseydi, filozofların erdemli şehri bir hipotez olarak ele alıp kısa değerlendirmelerle geçiştirmezdi. Çünkü bu şerhte, İbn Rüşd, Mağrib'in çağdaş devletlerini erdemli olmayan devlet şekillerine örnek olarak vermek ve realist açıdan ahlâkî olmadığı gerekçesiyle onları eleştirmekteydi. Rosenthal, İbn Haldûn'u umran ilmini kurmaya iten sebeplerin başında ampirizm yöntemini benimsemesi ve geleneksel eğitim almış olması olduğunu belirtir. Rosenthal, İbn Haldûn'un akli ve felsefi ilimleri eleştirmesinde Gazzâlî'nin yolundan gittiğini, Gazzâlî'nin kitaplarını özellikle *Tehâfût*'ü tavsiye etmesinden dolayı bu konuda post Gazzâlîci bir düşünür olduğunu vurgulamıştır (Rosenthal, "Ibn Haldûn's Attitude", s. 153-54). İbn Haldûn'un felsefe ve İslâm düşünce tarihinde bir akımın mensubu olarak görme eğilimi yerini, günümüzdeki çalışmalarda gösterildiği şekliyle, onun özgünlüğüne verme eğilimine bırakmıştır. Bu durumda Ahmet Arslan ve Ümit Hassan'ın çalışmalarda da gözlemlemek mümkündür. Arslan'a göre İbn Haldûn, felsefe hakkında tamamen belirli ve tutarlı bir anlayıştan hareket etmekte, felsefeyi açık bir şekilde ilme indirgemeye çalışmaktadır. Ona göre İbn Haldûn, felsefe içinde bu anlamda ilmi olmayan önermelere sahip olduğunu

Fakat onun İbn Sînâ felsefesinin Fahreddin er-Râzî tarafından düzenlenmiş bir terminolojiyi kullandığı, bu bakımdan Eş'arî metafiziği ve Meşşâî düşünce tarzını benimseyerek umran ilmine değişken ve özgün bir karakter kazandırdığını kabul edebiliriz.⁵⁶ Böylelikle İbn Haldûn'un felâsifenin siyaset felsefesine yönelik geliştirdiği bu tutumun tamamen özgün bir tasarruf olduğunu söyleyebiliriz.

4. Etkilenmeler

İbn Haldûn'un felâsifeyi eleştirisinin epistemolojik ve metodolojik olması, onun filozoflarla bazı konularda özellikle siyaset teorilerinde aynı ortak içeriğe yönelik paylaşımlarının olmasına mani olmamıştır. İbn Haldûn özellikle umran ilmi ve onun içeriği hakkında genel teoriler oluştururken birçok kez, başta Fârâbî olmak üzere, filozofların geleneğini takip etmiştir. Şimdi İbn Haldûn ve Fârâbî arasında en azından malzeme bakımından benzerlik gösteren çeşitli hususlara temas edip ayrıca bu benzerlikler arasındaki nüansları da belirtmek istiyoruz.

Modern yorumlarda İbn Haldûn'un insanların sosyal bir organizasyon şeklinde yaşayacağı hakkındaki kanaatlerinde ve “umran” teriminin kullanımında, bir şekilde Fârâbî'ye borçlu olduğu vurgulanmıştır. Rosenthal, Fârâbî'nin bütün insanların yaşadığı beynelmilel bir devletin varlığından bahsederken bu devleti tasvir etmek için “mamura” kelimesini kullandığını, “umran” kelimesinin de aynı kullanımdan yola çıkılarak üretilmiş olabileceğini söylemektedir.⁵⁷

Ayrıca, Fârâbî *Eflatun Kanunlarının Özeti* adlı eserinde “Eflatun'un her türlü kanun, oluş, bozuluş ve yeniden oluşa tabi olduklarını belirttiğini; şehirlerin büyümesini, sanatların gelişmesini, hükümetlerin kaynağını ve geli-

gördüğü disiplinleri reddetmekte, geri kalanları ise kabul etmektedir (Arslan, *İbni Haldun*, s. 507). Bu noktada Arslan, İbn Haldûn'un felsefeye yönelik eleştirilerin dinî endişe ve gayelerle yapılmadığını, tamamen felsefî-ilmî mülâhazalarla, felsefî-ilmî öncül ve ilkelerden hareketle yapılmış felsefî bir eleştiri olduğunu vurgulamıştır (Arslan, *İbni Haldun*, s. 512, 514; Gezer, *Fârâbî ve İbn Haldûn'da*, s. 128, 129). İbn Haldûn'un siyaset teorisini inceleyen Ümit Hassan da İbn Haldûn'un salt akla dayalı spekülâtif rasyonalizme karşı objektif, gözleme dayalı “gerçekçi bir rasyonalizm” geliştirdiğini ileri sürmekte; İbn Haldûn'un akıl ve vahiy arasında bir sentez kurduğuna değinmekte, ayrıca felsefî ilimleri dinî endişelerle eleştirdiğini vurgulamaktadır (Ümit Hassan, *İbn Haldûn'un Metodu ve Siyaset Teorisi* [Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1997], s. 115, 117, 122).

⁵⁶ Türker, *Mukaddime'de Aklî İlimler*, s. 264.

⁵⁷ Rosenthal, *Ortaçağ İslâm*, s. 121.

şimini izah ettiğini" bildirmiştir.⁵⁸ M. Mehdi'nin de belirttiği gibi, Fârâbî bu bağlamda İbn Haldûn'un yeni bilimiyle bağlantılı olan umran ve asabiye terimlerini, düşünürle yaklaşık anlamlarda kullanmaktadır. Ayrıca Fârâbî'nin "mille" teriminin özellikle erdemli ve erdemsiz "milleler" bağlamında İbn Haldûn'un umran anlayışı ile yapılacak daha ileri bir karşılaştırma iki düşünürün insanlık mirasını tecrübî açıdan değerlendirme bakımından ilginç olabilecektir.

İbn Haldûn insanın sosyal bir varlık olduğunu kabul etmekte ve bu konuda filozoflarla aynı görüşü paylaşmaktadır.⁵⁹ Fakat insanların neden bir toplum oluşturması gerektiği konusunda öne sürülen barınma, iş birliği, akli olarak tekâmül etme ve güvenlik gibi gerekçelerin içinde, diğerlerini de asgari olarak kabul etmekle beraber, öne çıkardığı temel unsur güvenlidir.⁶⁰ İbn Haldûn'un insanı toplumsal bir varlık olarak ele alması, Gazzâlî'den ziyade filozoflara yakın bir tutumdur. Çünkü, Gazzâlî insanın toplumsallığını Allah'ın insanı toplumsal bir varlık olarak yaratmasına bağlayarak açıklamaya çalışırken, İbn Haldûn bu noktada insanın doğal tabiatına dikkat çekmektedir. Gazzâlî'de toplumsallık konusuna teolojik nedenler baskınken, İbn Haldûn'da bu durum, ilk sebepte teolojik olmak şartıyla, doğal bir sebebe dayanmaktadır.⁶¹

Aynı şekilde İbn Haldûn'un iklim, tabiat ve yaşanılan mekân şartlarının insanların ahlâkî değer ve karakterlerini oluşturduğu yönündeki görüşleriyle⁶² Fârâbî'nin konuyla ilgili görüşlerinin örtüştüğünü söyleyebiliriz. Mesela Fârâbî, konutların yapısına göre, sakinlerinde farklı ahlâkî karakterlere yol açabileceğini belirtmiştir. Buna göre, çölde çadır ve deri konutlarda yaşayanlar, devamlı teyakkuzda bulunma ve azimli olma özelliğine sahiptir. Bu durum bazen onlarda kahramanlık ve cesaret duygularının gelişmesine sebep olmaktadır. Ulaşılması mümkün olmayan ve korumalı yerlerde yaşayan insanlarda ise korkaklık, güvenlik ve ürkeklik duyguları hâkim olmaktadır.⁶³

Son dönemde yapılan çalışmalarda ve kıyaslamalarda gösterildiği şekliyle, Fârâbî'nin erdemsiz şehirlerin özellikleri, yapılanmaları ve görüşleri adına

⁵⁸ Fârâbî, *Telhisü Nevâmisi Eflâtûn, Conspectus Siglorum*, ty. s. 17:4, 18:2, 6; a.e.: *Eflatun Kanunlarının Özeti*, çev. Fahrettin Olguner (Ankara: MEB, 1985), s. 44-46.

⁵⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 34, 35; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 101-5.

⁶⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 34, 35; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 101-5.

⁶¹ Kurtoğlu, *İslâm Düşüncesinin*, s. 252.

⁶² İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 72, 73; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 203, 215.

⁶³ Fârâbî, *Fusûl Muntezea*, nşr. Fevzî Mitri Neşşâr (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), s. 40; Fârâbî, "Selected Aphorisms" (Fusul Muntezea), *The Political Writings*, trc. Charles E. Butterworth (Ithaca-London: Cornell University Press, 2001), s. 22.

ürettiği fikirlerin birçok bakımdan mahiyetinde reel-politik olgular adına önemli şeyler barındırdığı, bu açıdan klasik siyaset felsefesine önemli katkılar sunduğu belirtilmiştir.⁶⁴ Örnek olarak Fârâbî'nin Platon'dan daha iyimser bir şekilde demokratik şehre baktığını, demokratik şehir söz konusu olduğunda Eflatuncu alaylı üslubun yerini Fârâbî'de ciddi değerlendirmelerin aldığını, form olarak aynı olmakla beraber, Fârâbî'de erdemsiz şehirlerin sayısının yirmiye kadar çıkacak şekilde tasniflendiğini görmek mümkündür. Ayrıca monarşi, oligarşi, tiranlık, demokrasi, erdemli şehir gibi devlet şekillerinin ve Fars monarşisinin daha ayrıntılı bir şekilde Fârâbî, İbn Bâcce ve İbn Rüşd tarafından ele alındığı söylenebilir.

Fârâbî'nin cahil şehirlerin görüşleri olarak öne sürdüğü ve güçlünün güçsüz aleyhine sınırlarını genişletme fikirleri ile İbn Haldûn'un asabiye'nin büyümesi arasındaki açıklamaları arasında da paralellikler bulunması yanında, bazı farklılıklar da vardır. İbn Haldûn'a göre, asabiye düşmanların saldırısından korunmak, saldıranları uzaklaştırmak ve servet kazanmak üzere kişilerin bir araya gelişi ile oluşur.⁶⁵ Bu oluşum daha sonra galebe ve kahır yoluyla kendilerine hükmedecek bir hükümdara kavuşur. Asabiye'nin amacı, devlet kurabilecek bir güce erişmektir. Devlet kurulduğu zaman da asabiye'nin bu işlevi tamamlanmış olur. İbn Haldûn'a göre, asabiye'nin devlet kuracak güce ulaşabilmesi için yakınındaki boy ve soyları hâkimiyeti altına alması gerekir. Asabiye daha sonra devlet kurabilecek güce ulaşabilmek için kendi boy ve kavminden olmayan uzak boy ve kavimleri de kendisine boyun eğdirir. Eğer karşı kavim ile güçler eşitse, bu takdirde aralarında geçici ve gizli bir sözleşme ile her biri kendi kavmini ve sınırlarını korur. Eğer biri diğerine üstünlük kurarak onu maiyetine alırsa, bu asabiye'nin daha başka kavimleri hâkimiyetine almak için güç kazanması demektir.⁶⁶ İbn Haldûn'a göre, bu durumda karşılaşan iki gücün biri henüz devlet kurmak üzere asabiye'nin zirvesinde, diğeri ise hadarîliğin sonunda olabilir.⁶⁷

İbn Haldûn'un bu görüşleri ile Fârâbî'nin erdemsiz şehirlerden, cahil şehirlerin mensuplarının bazılarının görüşleri olarak aktardığı şu pasaj arasında paralellik bulunmaktadır.

⁶⁴ Muhammad Ali Khalidi, "Al-Fârâbî on the Democratic City", *British Journal for the History of Philosophy*, 11 (2003), s. 388-94.

⁶⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 117; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 352.

⁶⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 117; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 353-54.

⁶⁷ a.g.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 355.

Bunlar içinde (cahil şehirler) bazıları bir araya gelmenin zorla olması gerektiğini söylerler. Şöyle ki: Yardımcılara ihtiyacı olan insan, buna göre, bir grup insana zorla boyun eğdirecek ve onları hizmetine koşturacaktır. Sonra onlarla başka insanlara boyun eğdirecek ve onları köle olarak kullanacaktır. Bu yardımcıların kendisine eşit olmamaları, kendisi tarafından yenilen insan olmaları gerekir. Mesela insanlar arasında fizik güç ve silah bakımından en kuvvetli olan kişi, bir insanı yener. Sonra yendiği bu insanın yardımı ile başka bir insana veya bir grup insana boyun eğdirir. Bunların yardımı ile de başka insanlara boyun eğdirir. Öyle ki onun etrafında bir mertebeler dizisi içinde bir araya getirilmiş olan bir sürü yardımcısı olmuş olur. O, onları bir araya topladıktan sonra aletleri kılar ve böylece amaçlarını yerine getirmekte onları kullanır.⁶⁸

İbn Haldûn'un da asabiye'nin büyümesini benzer şekilde izah etmesine rağmen, Fârâbî'nin bahsettiği durumla arasında bazı farklılıkların olabileceğini söyleyebiliriz. Fârâbî'ye göre, burada zıt ve hasmane güçlerin karşılıklı olarak çarpışması ile bir büyüme söz konusu iken, asabiye'nin büyüme şeklinin tam olarak bu olmadığını; en azından sahil, olumlu ve adaletli bir büyümenin olduğunu, Fârâbî'nin bahsettiği gibi büyümenin tamamen maddeci ve salt güce dayalı bir şekilde gerçekleşmediğini söyleyebiliriz. Çünkü Fârâbî'nin bahsettiği manzarada tamamen maddî bir güç gösterisi ve bu anlamda bir hedonizm vardır. Çünkü Fârâbî'ye göre de bu durumda, gücü elinde tutan otorite ister kendine yararlı olsun, ister olmasın, karşı tarafın aleyhine onun köleleştirilmesi vasıtasıyla bir büyüme eğilimine girmektedir.⁶⁹ Oysa asabiye'de karşı güçlerin kendi güvenliği, korunması ve barınması için asabiye'nin maiyetine girmesinden olumlu bir tablo göze çarpmaktadır.

İbn Haldûn'un bedevi umran anlayışı ile Fârâbî'nin cahil şehirlerin ilki olarak değerlendirdiği zorunluluk şehri arasında da bazı benzerlikler bulunmakla beraber, bunların temelde birbirinden farklı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü zorunluluk hadarî ve bedevi umran, hayatın basit olması, çeşitli meslek ve zanaatların ortaya çıkmamış olması gibi özellikleri barındırmasına rağmen, zorunluluk şehrinin mensupları sadece bedeninin zorunlu ihtiyaçlarını giderek bir hayat tarzı sürdürmektedir. Ayrıca İbn Haldûn, bedevi umrana hadarî umranı ortaya çıkarabilmesi açısından potansiyel bazı imkânlar yüklerken,

⁶⁸ Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, nşr. Albert Nasrî Nâdir (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), s. 152-53; a.e.: *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), s. 128.

⁶⁹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, s. 152-55.

Fârâbî'nin zorunluluk şehri hem bünyesinde daha medenî bir potansiyel barındırmaz hem de bu şehrin süreçsel bir olgunlaşmasından bahsedilmez.⁷⁰

Fârâbî, cahil şehirlerden bazılarının varlığının devamlı değiştiğini, dolayısıyla sosyal alanla ilgili genel kanun ve hüküm konulamayacağı yönünde görüşlerinin bulunduğunu söyler. Çünkü Fârâbî'ye göre biz zihnimizde duyusal varlıklardan edindiğimiz küllîleri bir kez oluşturduğumuz zaman, bu varlıklar birçok şekle bürünse de, yani nesne olarak değişseler de zihnimizdeki bu küllîler değişmez. Onlar değişse bile, biz onlar hakkında sahip olduğumuz küllîler yoluyla onların zihnimizdeki dengini ve özünü bulabiliriz. Fakat, bu insanlara göre, varlık değiştikçe zihnimizdeki özü de değişir. Dolayısıyla, varlıklar hakkında her zaman yeni hükümler vermek gerekir.⁷¹ Bu durumun sosyal ve siyasal açılımı da şu şekilde gelişir: Varlık değiştikçe zihindeki karşılığı da değişmekte, dolayısıyla söz konusu şehrin insanların görüşlerine göre, şehir ve devletle ilgili sosyal hükümler de dış dünyadaki varlığa endeksli olarak değişmektedir. Böylelikle, bu insanlara göre, kâinata kanunları konulmuş, belirlenmiş bir düzen yoktur.⁷² İbn Haldûn'un diyalektik ve tekâmülcü metodu ile Fârâbî'nin bu bakış açısının birçok bakımdan farklı olduğunu belirtmek gerekir. Fârâbî'nin bahsettiği şeyler en nihayetinde sofistlik unsurları barındırmakta iken, İbn Haldûn'un sosyal olay ve hadiselerin yer, zaman ve mekâna göre değişeceği, dolayısıyla bunlarla ilgili genel hükümlerin konulamayacağı yönündeki görüşleri, mesalih-i amme açısından değer kazanmaktadır. Fârâbî burada genel olarak varlık hakkında bir izafiyetten bahsetmekte iken, İbn Haldûn'da söz konusu tutum, insanî olay ve olgular açısından tarihin akışına yönelik olan bir tespittir. Fârâbî pratik felsefeyi, değişmez metafizik ve kozmolojik bir arka plana dayandırdığı için, burayla ilgili izafiyetin siyasî alanının da değiştirilebileceğini düşünmüştür. Oysa İbn Haldûn'un diyalektiği, böylesine bir metafizik arka plan içinde tekâmül etmez.

Öte yandan, hadarî umranda ortaya çıkan bazı hâller ile, Fârâbî'nin erdemsiz şehirler olarak değerlendirdiği, zenginlik şehri, bayağılık şehri, şeref şehri (timokrasi), zorba (tiranlık) şehir, demokratik şehir, fasık, dalle ve mübeddel şehrin bazı özellikleri arasında paralelliklerin olduğunu söylemek mümkündür.

⁷⁰ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, nşr. Fevzî Mitrî Neşşâr (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1993), s. 88; Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, s. 132; *İdeal Devlet*, s. 111.

⁷¹ *el-Medinetü'l-fâzıla*, s. 151, 152.

⁷² Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, s. 152-53.

Son olarak, İbn Haldûn'un siyaset teorisinin günümüzdeki değerlendirmesine dair bir hususa değinmek gerekir. Dimitri Gutas, "Yirminci yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları" adlı makalesinde, 20. yüzyılda Arap felsefesi çalışmalarına yönelik hatalı yöntemleri oryantalist, işrâkî ve nihayet siyasî yaklaşım olarak sıralar. Gutas, Leo Strauuss'un başlattığı ve daha sonra çeşitli araştırmacılar tarafından takip edilen hermenötik yöntemin Arapça felsefenin siyaset boyutuna uygulanmasının yanlış bir metodoloji olduğuna işaret eder. Gutas söz konusu gelenek içinde felâsifenin siyaset felsefesinin öne çıkarılmakla beraber, bu çalışmalar boyunca İbn Haldûn'un siyasî teorilerinin ihmal edildiğini, en azından uzun zaman İslâm siyaset felsefesi alanında İngilizce literatürde önemli bir kaynak olarak başvuru olan Ralph Lerner ve Muhsin Mahdi'nin editörlüğünü yaptığı *Medieval Political Philosophy* adlı eserde ona yer verilmediğini belirtir.⁷³ Gutas, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de felâsifenin siyaset felsefesi hakkında söylediklerine ihtiraz kaydı konulabileceğini söylemekle beraber, İslâm düşüncesinde gerçek anlamda siyaset bilimi ve felsefesinin İbn Haldûn'la başladığını ifade etmektedir.⁷⁴

Sonuç

Buradaki bilgilerden yola çıkarak İbn Haldûn'un, İslâm'da tecrübeye dayalı bir metodu önermesinden dolayı, siyaset bilimini başlatan kişi olabileceğini; fakat gerçek anlamda bir siyaset felsefesinin başlatıcısı olduğunu savunmanın mümkün olamayacağını söyleyebiliriz. Meseleye siyaset felsefesi açısından baktığımızda İbn Haldûn'un Aristo'dan çok daha öte realist, ampirist ve ilmi bir siyaset teorisi ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla İslâm'da siyasal düşünce adlı derleme, Fârâbî ile başlamakla beraber, İbn Haldûn'u da ihmal edemez. Çünkü Fârâbî'nin erdemsiz şehirler adına söylediklerinin büyük oranda reel siyaset alanına ışık tutacak tarzda olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin Fârâbî erdemsiz şehirlerden birinin özelliklerinden bahsederken, bu şehrin ilk başkanın diğer şehirdeki halkın ekonomik kaynaklarını kendi halkının refahı için kendi bölgesine taşıyabileceğini söylemektedir. Bu durumun özellikle modern dünya açısından ne derece reel olduğu âşikârdır. Fakat filozof, kurduğu sistemin zorunlu bir parçası olarak cüz'î konulara kısmen değinmekle

⁷³ *Medieval Political Philosophy*, ed. Muhsin Mahdi ve Ralph Lerner (Ithaca: Cornell University Press, 1995).

⁷⁴ Dimitri Gutas, "Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları", *İbn Sinâ'nın Mirası*, çev. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), s. 180.

beraber, onları bilfiil belirlenmemiş olarak bırakmaktadır. Bu noktada tekrar Ahmet Arslan'ın yorumlarına dönecek olursak “Filozoflar İbn Haldûn'un, İbn Haldûn da filozofların bıraktığı yerden başlamış ve devam etmiştir” şeklinde bir noktaya varabiliriz. Bu bakımdan İbn Haldûn ve felâsifenin siyaset ile ilgili görüşlerinin birbirini tamamen dışlayan bir mahiyette değil, birbirini bütünleyen bir unsura sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca bugün sıkça siyaset felsefesinin, siyaset biliminin kılıcı altında kaybolduğu söylenmiş, bu türden bir siyaset biliminin de artık sahihliği sorgulanmaya başlanmıştır. Bu noktada felâsife ile İbn Haldûn'un siyasi teorileri, özellikle ait olduğumuz felsefi ve düşünsel miras açısından siyasal düşüncemize inşaî bir bakış açısı ve malzeme sunacak niteliktedir. Buradan şöyle bir sonuca varabilmek mümkündür: Her ne kadar eleştirel bir tutum takinsa da kullandığı metodoloji ve vardığı sonuçlar bakımından felâsifenin tarif ettiği hükümleri ve sosyal ilkeleri, farklı metot ve uzmanlık bilgileri ile İbn Haldûn'un resmettiğini söyleyebiliriz. Bu da İslâm siyasal düşüncesinin tarihsel akışında ayrılmaz iki alan olarak değerlendirebileceğimiz nazarî ve metafizik alanı felâsifeden; amelî tarafını ise İbn Haldûn'dan kalkarak yeniden yapılandırmak için bize fikrî ilhamlar verebilir. Bu durumda İbn Haldûn, diğer sosyal bilimler için söz konusu olduğu gibi, siyaset bilimi ve felsefesi alanında da içinde bulunduğumuz durum açısından özellikle İslâm tarihinin kriz dönemlerinde okunan ve çalışılan bir düşünür olduğundan dolayı ufuk açıcı kabul edilebilir.

İbn Haldûn'un Osmanlı Düşüncesine Etkisi

Ejder Okumuş*

The Influence of Ibn Khaldun on the Ottoman Thought

As the Ottoman Empire began to “wane”, the statesmen, scholars, thinkers and historians began to concentrate on the causes for this deterioration and started to investigate the possible ways to halt it. Within this framework there is one man of science, one historical philosopher, one sociologist who appears before us as having affected the ideas and been of benefit to the statesmen, scholars, historians and thinkers, who even tried to warn the Ottoman State via his theories of collapse - despite a few changes having been made to his thought: Ibn Khaldun. A social theorist, Ibn Khaldun's historical and social views were a fundamental source to which thinkers turned in order to find a solution to the “deterioration” and “collapse” of the Ottoman State. There is no doubt that Ibn Khaldun had and continues to have an important effect on other thinkers, both Western and Eastern, non-Muslim and Muslim. But, the topic of this study is the effect Ibn Khaldun had on Ottoman thinkers. In this study the effect of Ibn Khaldun on Ottoman thought of some Ottoman thinkers will be examined.

Key words: Ibn Khaldun, Ottoman Thought, Ottoman Thinkers, *Muqaddimah*, Sociology of Decline, Etiology of Decline.

Osmanlı Devleti'nin “zayıflama” sürecine girmesiyle birlikte devlet adamı, âlim, düşünür ve tarihçiler bu durumun sebepleri üzerinde yoğunlaşmış; gerilemenin çöküşle sonuçlanmamasının yollarını düşünüp araştırmışlardır. İbn Haldûn (1332-1406) bu çerçevede ulema, tarihçi ve düşünürlerin fikirlerinden etkilendikleri, yararlandıkları, hatta çöküşle ilgili teorilerini Osmanlı Devleti'ne -bazı değişikliklerle de olsa- uyarlamaya çalıştıkları bir ilim adamı, tarih felsefecisi ve sosyolog olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir çöküş teorisyeni, sosyolog ve din sosyoloğu olan İbn Haldûn'un tarih ve toplum görüşü, Os-

* Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Diyarbakır.

manlı Devleti'nin birtakım "önemli" yanlışlar yapması ve "güçten düşme"ye başlamasıyla birlikte, muhtemel bir "zayıflama" veya "çöküş"e gitme durumundan nasıl kurtarılacağını düşünenler için temel bir başvuru kaynağı idi.¹ İbn Haldûn'un görüşlerine olan bu ilgi, "İbn Haldûnculuk"tan (İbn Haldûnizm)² söz ettirecek noktaya gelmişti.³ Bu bağlamda İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sini Kâtib Çelebi, Naîmâ, Taşköprizâde, Müneccimbaşı, Hayrullah Efendi ve Cevdet Paşa gibi Osmanlı düşünürlerinin kaynak olarak kullandıklarını söyleyebiliriz. Hatta Naîmâ onu bir üstat bilmiştir. Öyle anlaşılmaktadır ki İbn Haldûn'a olan bunca ilgi, onun *Mukaddime*'sinin Osmanlı Türkçesine çevrilmesini intaç etmiştir. Burada hatırlanmalıdır ki din sosyolojisinin ünlü klasik yapıtı olan *Mukaddime*, yabancı bir dile, Türkçeye ilk kez Osmanlı uleması tarafından çevrilmiştir. Bilindiği gibi *Mukaddime*'nin büyük bir kısmını (ilk 5 bölüm) Şeyhülislâm Pîrîzâde Mehmed Sahib Efendi (ö. 1749) 1730 yılında, ondan kalan bir kısmını (son bölüm) da 19. yüzyıl ortasında Cevdet Paşa (1822-1895) Türkçeye çevirmiştir.⁴ Birinci çeviri 1859'da Kahire'de basılmış,⁵ ikincisi ise ilk tercümeyle birlikte 1860-1861'de İstanbul'da yayımlanmıştır.⁶ İbn Haldûn'un görüşlerinden etkilenen ve yararlananlardan Cevdet Paşa'nın,⁷ dönemin Meclis-i Vâlâ Reisi Kâmil Paşa ile arasında geçen şu konuşma ve olay, gerileme ve çöküş dönemi Osmanlı Devleti'nde İbn Haldûn'un etkisine işaret etse gerekir: "Mehmed Ali Paşa'nın fart-ı ikbalinden bahsettiği sırada, 'Ben anın karîben ikbalden düşeceğine muntazırım' dedim ve *Mukaddime-i İbn Haldûn*'daki kavâid-i hikemiyeyi serd eyledim. Muahharen Mehmed Ali Paşa ikbalinden düşüdükte Kâmil Paşa, kullarını görüp 'Hakkın var

¹ Bk. John Obert Voll, *İslâm, Süreklilik ve Değişim*, çev. Cemil Aydın v.dğr. (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991), I, 59-60; Ümit Meriç Yazan, *Cevdet Paşa'nın Tarih ve Toplum Görüşü* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1992), s. 20-21; Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, haz. Yusuf Halaçoğlu (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), s. 34, 182.

² Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, 1961), II, 116-131; a.mlf., *Türkiye'de İbn Haldûnizm* (İstanbul: 1953).

³ Ahmet Arslan, *İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), s. 7.

⁴ Cevdet Paşa, *Tezâkir*, haz. Cavid Baysun (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1986), IV, 79; Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1985), s. 158; Süleyman Uludağ, "Giriş: İbn Haldûn ve Mukaddime", *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988), I, 175-81.

⁵ İbn Haldûn, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, çev. Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi, Kahire 1275).

⁶ İbn Haldûn, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, çev. Ahmed Cevdet Efendi (İstanbul: Takvimhane-i İstanbul, 1277).

⁷ Yazan, *Cevdet Paşa'nın Tarih ve Toplum Görüşü*, s. 20-21, 27-28.

imiş' dedi."⁸ Bir yönetici seçkinin siyasî geleceğinin nasıl olacağı konusunun dahi İbn Haldûn'un çöküşle ilgili görüşlerinden yola çıkılarak izah edilmeye çalışılması, onun Osmanlı ulema ve tarihçileri üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır.

İbn Haldûn'un *Mukaddime*'si, Osmanlı bilgin ve düşünürleri için "Olmazsa olmaz" bir kitaptır, denebilir. *Mukaddime*'nin bu önemi, 16. yüzyıldan 20. yüzyılın başlarına doğru gelindikçe, yani Osmanlı "zayıfladıkça" daha da artmıştır. "J. V. Hammer 'Arab Montesquieu'su tesmiye ettiği İbn Haldûn'un *Mukaddime*'si hakkında Pîrîzâde'nin Türkçe tercümesine dayanarak 1822 yılında *Journal Asiatique* mecmuasında yazdığı 12 sayfalık küçük makalesinde *Mukaddime*'nin o zamanki Osmanlı ilim ve devlet adamları arasında ideoloji yaratan bir eser sıfatıyla çok okunduğunu zikretmiştir."⁹

Son çözümlemede Osmanlı bilgin ve düşünürleri "nispeten biraz geç" de olsa İbn Haldûn'un önemini kavramış ve onun olaylara, siyasete, tarihe, topluma yaklaşımından yararlanmaya çalışmışlardır. Osmanlı ilim erbabı ve düşünürleri İbn Haldûn'un toplum, tarih, siyaset ve diğer görüşlerini keşfettikten sonra, onları Osmanlı pratiğinde ele almaya çalışmışlar; İbn Haldûn'un yaklaşımlarını daha da geliştirerek Osmanlı Devleti'ni zafiyet durumundan kurtarmak için birtakım fikirler ortaya koymuşlardır. Süleyman Uludağ'ın iddia ettiğinin¹⁰ aksine, İbn Haldûn'un Osmanlı düşüncesi üzerindeki etkileri genellikle abartılmış değil, tersine ihmal edilmiştir. Bu konuyla ilgili çalışmaların azlığı düşünülürse, bu hususun doğruluğu kabul edilecektir.

İbn Haldûn'un Osmanlı düşüncesine etkilerinin boyutları, yukarıda belirtilen hususlara ek olarak Cevdet Paşa *Mukaddime*'nin çevirisini yaptığı zaman Meşihat kurumu içinden ve dışından gösterilen heyecanlı tepkilerden de anlaşılabilir. Örneğin, o zaman Kahire'de bulunan Yusuf Kâmil Paşa, Cevdet Paşa'ya yazdığı mektupta çeviriden övgüyle bahsetmiştir.¹¹ Daha da önemlisi, çeviriden dolayı Cevdet Paşa çeşitli çevrelerden tebrikler almış ve ayrıca bazı seçkin zevat Hoca Sâdeddin Efendi'ye Cevdet Paşa'nın İstanbul pâyesine terfisini teklif etmişlerdir.¹² Bu, İbn Haldûn çevirisinin Osmanlı ilmiye ve

⁸ Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, s. 34.

⁹ Togan, *Tarihî Usul*, s. 159 (*Journal Asiatique*, [1822], s. 279'dan).

¹⁰ Uludağ, "Giriş", I, 188.

¹¹ Cevdet Paşa, *Tezâkir*, IV, 80.

¹² Bu teklife karşılık Hoca Sâdeddin Efendi "Cevdet Efendi'nin peyderpey meydana çıkardığı te'lifat için mükâfât yetiştirmeğe tarîk-ı ilmiyenin tahammülü yoktur" demekle,

kalemiyesinde uyandırdığı heyecanı ifade etmesi bakımından son derece önemli olsa gerektir.

İbn Haldûn'un gözlem ve tecrübeye dayalı araştırmalarıyla toplum, tarih, siyaset, şehir, köy, medeniyet gibi konular üzerinde ortaya koyduğu zengin içerikli görüşleri, Doğu'da ve Batı'da birçok kişiyi etkilemiştir. Esasen onun söz konusu görüşleri, bugün dahi güncelliğini korumakta ve dolayısıyla birçok bilim adamı ve düşünürü etkilemektedir. Ancak bu çalışmada Kınalızâde Ali Efendi (1510-1572), Kâtib Çelebi, Mustafa Naîmâ Efendi (1655-1716) ve Ahmed Cevdet Paşa (1822-1895) gibi Osmanlı düşünür ve bilginlerinin görüşleri temelinde İbn Haldûn'un Osmanlı düşüncesine etkilerini ele almak amaçlanmıştır. Bu amaç kapsamında İbn Haldûn'un Osmanlı düşüncesinde, özellikle tarih, siyaset, medeniyet, toplumsal olay ve olgular planında önemli etkilerinin olduğu ortaya konulacaktır.

Çalışmada, Osmanlı bilgin ve düşünürlerinin, İbn Haldûn'un tarih, toplum, siyaset, din vs. hakkında genel olarak bütün yaklaşımlarından yararlandıkları ve etkilendikleri bir gerçek olsa bile, pratik bir ilgiyle Osmanlı Devleti'nin "yıkılma"sını engelleyecek yollar bulmak için ekseriya tarih ve çöküşle ilgili görüşlerinden yararlandıkları varsayımından hareket edildiği için konu, İbn Haldûn'un ve Osmanlı düşünürlerinin daha çok tarih ve çöküş yaklaşımları merkezinde ele alınmaktadır. Fakat belirtmek gerekir ki etki, çöküşle sınırlı kalmamış, başka konularda da kendini göstermiştir.

Çalışmamızın diğer varsayımı, Osmanlı yazar ve düşünürlerinin İbn Haldûn'dan etkilenmelerinin, onları fatalizme ve karamsarlığa götürmediği, tersine daha gerçekçi ve geleceği tahmin edebilen bir entelektüel düzeye taşıdığı hususudur. 17. yüzyılın başlarına kadar İbn Haldûn'un determinist tarih görüşünden etkilenen Osmanlı siyasal düşüncesinin, İbn Haldûn'un "kapalı döngüsel çöküşçü" yaklaşımını hemen hemen aynen benimsediğini ve çöküş sürecini durdurmanın mümkün olmadığını, olsa olsa çöküş zamanının uzatılabileceğini iddia ettiği¹³ söylenebilir. Ancak İbn Haldûn'un metodolojisi, ta-

"Tarîk-ı ilmiyyenin vaz'ı ancak bu misillü şeylere mükâfât için değil midir?" denilmiş ise de Sâdeddin Efendi sırf ulemâ-yı resmîyeden olduğu cihetle o misillü şeylere rağbeti olmadığından bu türlü sözleri ısgaa etmediğine mebnî erkân-ı devletten bazılarının canı sıkılıp tarîkîmin tarîk-ı kalemiyyeye tebdîliyle İstanbul pâyesine muadil pâye verdirilmek istenildi ise de tebdîl-i tarîkden müctenib olduğuma mebnî bunu dahi bir hüsn-i sûretle geçiştirdim." (Cevdet Paşa, *Tezâkir*, IV, 79). Görüldüğü gibi İbn Haldûn çevirisi ilginç tepkilere de sebep olmuştur.

¹³ Halil İnalçık, *The Ottoman Empire* (London: Phoenix, 1997), s. 48.

rihe ve olaylara yaklaşım biçimi, aslında Osmanlı bilgin ve düşünürlerinin konulara yaklaşımında nesnellik ve tarafsızlık ilkesiyle hareket etmelerinde etkili olduğu söylenebilir. Bu bağlamda İbn Haldûn tesirinin Osmanlı ilim ve düşüncesinde yeni bir bakış açısı ve yeni bir zihnî durum ortaya çıkardığı öne sürülebilir.

Ayrıca bir varsayım olarak belirtilebilir ki İbn Haldûn'un Osmanlı'yı etkilemesi gerçeği, ona olan ilginin oryantalizmin bir ürünü olmadığını göstermektedir. Osmanlı entelektüellerinin görece erken ve Batı'nın ise daha geç dönemlerde onunla tanışması, İbn Haldûn'un oryantalizmin ürünü olduğu görüşünü¹⁴ çürütmektedir. Esasen yaklaşık yüz yıllık süreçte, özellikle de 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Türkiye'de ve diğer İslâm ülkelerinde İbn Haldûn'a ilgide oryantalizmin etkisini yadsımak mümkün görünmemektedir. Fakat bu, İbn Haldûn'un oryantalizmin ürünü olduğu görüşünü haklı çıkarmaz. Zira İbn Haldûn, Batı'dan önce Osmanlı'da "keşfedilmiş" ve anlaşılmaya "çalışılmıştır".¹⁵ İbn Haldûn'un Batı'da ciddi anlamda 19. yüzyılın sonlarından önce -çok az istisnasıyla- bilindiğini söylemek çok güçtür. Oysa Osmanlılarda erken dönemlerde okunmuş ve Türkçeye tercüme edilmiştir.¹⁶

Çalışma, öncelikle yukarıda değinilen etkisine binaen ve mukayese imkânı vermesi bakımından önce *Mukaddime*'sinde "çöküş sosyolojisi" (the sociology of decline) ve "çöküş etiyojisi"¹⁷ (the etiology of decline) yapan İbn Haldûn'un tarih, toplum ve toplumsal çöküşe ilişkin teorisini ele almakta, ondan sonra da Osmanlı düşünürlerinin İbn Haldûn'dan etkilendikleri görüş-

¹⁴ Bruce B. Lawrence, "Introduction: Ibn Khaldun and Islamic Ideology", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, ed. Bruce B. Lawrence (Leiden: E. J. Brill, 1984), s. 5 vd.

¹⁵ Krş. Bruce B. Lawrence, "Ibn Khaldun and Islamic Reform", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, s. 69.

¹⁶ M. Hodgson'a göre "İbn Haldûn, alkuşlarla 'sosyolojinin babası' ilan edilmiş ve fikirleri, modern Batılı sosyolojik düşünce tarafından özümsemiştir. Maalesef İbn Haldûn'un bu yönü, az sayıda müslüman arasında takip edildi ve Garp'ta bile ondokuzuncu asrın sonlarından önce bilinmiyordu; bu yüzden modern sosyal araştırmalar tarihindeki yeri gerçekten çok marjinaldir. Ne var ki, geniş çevrelerde -mesela Osmanlı toplumunun Farslılaşmış ortamında- okundu ve Türkçe'ye tercüme edildi. En büyük başarısı, daha sonra gelecek çeşitli Batılı sosyal teorileri önceden tahmin etmesi değil, kendi İslâmîleşmiş bağlamı içinde tarihi felsefeye katması idi. Bu, fiilî tarihin çatısı içinde özellikle aşîkâr bir hal alır." (Marshall G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, çev. Alp Eker v.dğr. (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), s. 529.

¹⁷ Bk. Cevâd Tabâtabâî, *Ibn Haldûn ve Ulûm-i İctimâî* (Tahran: Tarh-ı Nov, 1374), s. 85, 145, 318.

lerini, özellikle çöküş bağlamında konulara yaklaşımlarını, Kınalızâde Ali Efendi (1510-1572), Kâtib Çelebi (1609-1657), Mustafa Naîmâ Efendi (1655-1716) ve Ahmed Cevdet Paşa (1822-1895) gibi yazarlar merkezinde ortaya koymaktadır.

İbn Haldûn ve Osmanlı Düşünürleri

Osmanlı tarihçi ve düşünürleri, Kuzey Afrikalı tarihçiyi, Avrupalı oryantalistlerin neredeyse 19. yüzyılın başlarında keşfetmelerinden çok önce keşfetmişlerdir. Osmanlı yazarları, yukarıda belirtildiği gibi, erken dönemlerde İbn Haldûn'un özellikle devlet ve medeniyetlerin yükseliş ve düşüşüyle ilgili fikirlerini benimsemiş ve Osmanlı gerçeğine uyarlamaya çalışmışlardır. Denilebilir ki Osmanlı düşünürleri, özellikle tarih alanında, İbn Haldûn'un gönüllü öğrencileri olmuşlardır.¹⁸ Osmanlı düşünürlerinin bu İbn Haldûn ilgisi, İslâm kültürüne çok önemli katkılarda bulunmuştur.¹⁹

Osmanlıların, İbn Haldûn'a bakışlarını "ulemâ-yı Mağrib uzemâsından İbn Haldûn nâm zât-ı fezâil-simâtın yedi cild üzere cem' ve tertîb itmiş olduğu târih-i belâgat-eseri lisân-ı azebü'l-beyân-ı Arabî üzere yazılan Tevârih-i mütedâvilenin en mu'teberi olup Târih-i merkûmun mukaddimesi olan cild-i evveli fenn-i târihe mîzân olmak üzere müellif-i müşârün-ileyhin ihtirâ itmiş olduğu bir fenn-i müstakil olarak târih" sözlerinde²⁰ görebilmek mümkündür.

¹⁸ Krş. Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge-London: Cambridge University Press, 1985), s. 74.

¹⁹ Cornell Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and "Ibn Khaldunism" in Sixteenth-Century Otoman Letters", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, ed. Bruce B. Lawrence (Leiden: E. J. Brill, 1984), s. 46.

²⁰ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Mesâil-i Mühimme (İ. Mes. Müh), 8/344. Bu sözlerin, içinde yer aldığı belge, Osmanlı düşünürlerinin İbn Haldûn'a bakışı konusunda daha ayrıntılı bilgi verebilir: "Takvîmhâne-i Âmire Nezâretinin Meclis-i Maârif'e havâle ve i'tâ buyurulan takrîrinde *Mukaddime-i İbn Haldûn* tercemesinin tab'ına bazı müştârî zuhûr eylediği ve kitâb-ı mezkûrun tab' ve neşrinde hiçbir mahzûr olmayup menâfi'-i mirîyeyi dahi mücib olacağı beyân ve iş'âr kılınmış ve keyfiyet miyâne-i âcizânemizde lede't-teemmül ulemâ-yı Mağrib uzemâsından İbn Haldûn nâm zât-ı fezâil-simâtın yedi cild üzere cem' ve tertîb itmiş olduğu târih-i belâgat-eseri lisân-ı azebü'l-beyân-ı Arabî üzere yazılan Tevârih-i mütedâvilenin en mu'teberi olup Târih-i merkûmun mukaddimesi olan cild-i evveli fenn-i târihe mîzân olmak üzere müellif-i müşârün-ileyhin ihtirâ itmiş olduğu bir fenn-i müstakil olarak târih mütâleasıyla meşgul olanlara mütâleası ehem ve elzem olduğundan cennetmekân Sultan Mahmûd-ı Evvel -tâbe serâhu- hazretlerinin asrında şeyhülislâm olan Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi *Mukaddime-i merkûmenin sülûsânını* tercemeye muvaffak olup ol asrdan beri terceme-i merkûme ashâb-ı fazl ve maârif indinde makbûl

Osmanlı yazar ve düşünürlerinin İbn Haldûn'a rağbet etmesi ve onun çalışmalarına ilgi duyması, İbn Haldûn'un daha sonraları diğer İslâm toplumlarında ve Batı'da rağbet görmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Osmanlı bilgin, düşünür ve aydınlarının İbn Haldûn'la ilişkileri, *Mukaddime*'den alıntı, çeviri, yorum yapma ve ona ilavelerde bulunma biçiminde gerçekleşmiştir. Bu çerçevede İbn Haldûn'un Hilmi Ziya Ülken ve Ziyaeddin Fahri'nin iddia ettiği gibi Müslümanlar tarafından tamamen ihmal edilmediği vurgulanmalıdır. Ülken ve Fahri'ye göre "İbn Haldûn, muakıpları tarafından arzu edilen şekilde tetkik ve takip edilmemek talihsizliğine uğramıştır. O istiyordu ki ölümünden sonra beşeriyet ve onu idare eden siyaset ve idare adamları, tarih ilminin kudretine istinat ederek yürüsün ve müverrihler bu yolun alemdârı olsun. Maalesef İslâmî 'tarih' telakkisi kendinden evvel ne ise, kendinden sonra da aynı şekli muhafaza etmiştir. İslâm ümmeti içinde Türk, Arap, Acem gibi muhtelif milletlerin yetiştirdikleri ilim ve tarih adamları, İbn Haldûn ile hakiki bir alâka peyda etmemişler, çünkü onu anlayamamışlardır. Filhakika İbn Haldûn'dan sonra yetişen bütün ümmet müverrihlerini, Arap, Acem ve Türk farkı olmaksızın, hepsini tetkik ediniz. İbn Haldûn'un müverrihliğine ait bir satır göremezsiniz."²¹

Bu yaklaşım bize göre genellemeci ve indirgemecidir. Ziyaeddin Fahri, Osmanlı yazarlarından bir kısmının İbn Haldûn'la ilgilendiğini; ama Cevdet Paşa dışında onların da hiçbirinin İbn Haldûn'u gerçekte anlama kabiliyetini göstermediğini söylemektedir. "Gerçi ara sıra kendisinden bahsedilmemiş değildir. Bilhassa bu ümmet içinde Türk milletinin yetiştirdiği bazı müverrihler

ve mu'teber bir kitâb-ı celilü'l-kadr olmasıyla istinsâhına rağbet olunarak nüsa-ı kesiresi mevcut ise de ekserisi galat ve hatadan hâli olmayup bu makûle kütüb-i mu'teberenin teksir-i nüsa-ı sahihası ise muhassenât-ı asriyeden ma'dûd olacağından başka ber-vech-i meşrûh menâfi'-i mûriyeyi dahi mücib olacağından ve kitâb-ı merkûm şimdi yazılmış bir şey olmayup ber-minvâl-i meşrûh devr-i Mahmûd-ı Hânide terceme olunarak ol vaktten berü her tarafda nüsa-ı nâ-ma'düdesi mevcut bir eser-i mu'teber olmasıyla bunda bir mahzûr dahi melhûz olmadığından kitâb-ı mezkûrun tab' ve temsiline müsâade-i aliyye-i cenâb-ı vekâlet-penâhileri şâyân buyurulması münasib gibi tezekkür kılınmış ise de ol bâbda ve her hâlde emr ü fermân hazret-i men-lehü'l-emrindir."

Fî 21 S[afer] sene [12]73.

Mühürler: Şerif Mehmed Tâhir, Hüsâm Efendi (bulunamadı), es-Seyyid Mehmed İmâdüddin, Hayrullah, es-Seyyid Mustafa Vehbi, Ahmed Cevdet, Abdülkerim, es-Seyyid Hâfız Mehmed Ârif, Mehmed Rüşdi.

²¹ Hilmi Ziya Ülken ve Ziyaeddin Fahri, *İbn Haldûn* (İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940), s. 35.

İbn Haldûn'dan ehemmiyet ve şükran ile bahsetmişlerdir. Naîmâ, Müneccimbaşı, Kâtib Çelebi, Cevdet Paşa... gibi. Fakat bunlardan hiçbiri -Cevdet Paşa müstesna- mütefekkeri hakiki surette anlamak kabiliyetini göstermemiştir."²² Bu yaklaşım da doğru değildir. Osmanlı düşünür ve yazarlarından bir kısmı, Ziyaeddin Fahri'nin dediği gibi olabilir; fakat bunu onların Cevdet Paşa dışında tamamına teşmil etmek indirgemecilik olsa gerektir.

Bu bağlamda ayrıca Osmanlı yazar ve devlet ricalinin tamamını İbn Haldûn kopyacılığı yapmakla eleştirmenin, insafli bir yaklaşım olmadığı belirtilmelidir.²³ Kopyacılık denilebilecek durumlar olabilir; ama özellikle Kâtib Çelebi, Naîmâ ve Cevdet Paşa'ya bakıldığında, bazı hususlarda İbn Haldûn'dan farklılaşmalar olduğu, hatta onun aşıldığı görülür. Esasen İbn Haldûn'un etkisinde kalan veya onun teorisini Osmanlı Devleti ve toplumuna uyarlamaya/uygulamaya çalışan hemen hemen bütün Osmanlı yazar ve aydınları, söz konusu uygulama çabalarından dolayı ister istemez İbn Haldûn'un yaklaşımlarına yeni bir şeyler katmak durumunda kalmışlardır.

Belirtmek gerekir ki -Adnan Adıvar'ın verdiği bilgiler doğruysa- II. Abdülhamid devrinde özellikle siyaset, hilâfet ve mülkle ilgili yaklaşımlarından dolayı *Mukaddime*'nin yayımlanması yasaklanmışsa da,²⁴ İbn Haldûn'a olan ilgi artarak devam etmiştir.

Osmanlı bilgin ve düşünürleri, İbn Haldûn'un, çöküş yaklaşımı başta olmak üzere pek çok görüşünden etkilenmiş veya birçok konuda ortaya koyduğu görüşlerini dikkate almışlardır. İbn Haldûn'un etkilerini anlamak bakımından onun ele aldığı ana konuları belirtmek faydalı olabilir: İnsan, toplum, medeniyet, umran, bedeviyet, hadariyet, asabiyet, devlet/siyaset, tavırlar teorisi, adalet, ekonomi, ahlâk, tarih, din, sünnetullah yani toplumsal yasalar, felsefe ve ilim.

Bu kısa girizgâhtan sonra şimdi İbn Haldûn ve *Mukaddime*'yi tanıyan, ondan bahseden ve onun görüşlerinden bir şekilde faydalanan; bu görüşleri Osmanlı dünyasına taşıyarak onlardan etkilenen ve Osmanlı örneğinde yeniden ele almaya çalışan yazarlardan bazılarını -özellikle Kınalızâde Ali Efendi, Kâtib Çelebi, Mustafa Naîmâ, Cevdet Paşa gibi yazarları- öne çıkararak tarihî kronoloji temelinde bakmaya çalışalım.

²² Ülken-Fahri, *İbn Haldûn*, s. 35-36.

²³ Krş. Fındıkoğlu, *İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri*, II, 118.

²⁴ Abdülhak Adnan Adıvar, "İbn Haldûn", *İslâm Ansiklopedisi (İA)*, VII, 741.

Kınalızâde Ali Efendi (1510-1572)

Osmanlı'da zamanının önemli bir ilim adamı, hatta zamanını aşan bir bilgin, edip ve siyaset bilimci olan Kınalızâde Ali Efendi²⁵ aile, devlet, toplum gibi konulara yaklaşımıyla aslında olay ve olguları “sosyolojik okuma” diyebileceğimiz bir yorumlama biçimiyle ele almıştır, denebilir.

Kınalızâde Ali Efendi, sosyal konuları ele alırken İbn Haldûn'dan etkilenmediğini gösteren yaklaşımlar sergilemektedir. İbn Haldûn'un görüşlerine paralel görüşleri olan Kınalızâde Ali'ye göre,

“İnsan nevi yaratılıştan medenî tabiatlıdır.” Neden insan yaratılıştan medenîdir ve insanın medenî olması demek ne demektir? Çünkü tabiatı uyarınca sair insanlarla karışmak, işlerinin yürütmesinde bazılarını yardım etmek ve bazılarının yardım görmek ihtiyacını duyar. Onlarla ülfet ve muâşeret etmek zorundadır. İnsanlar, tek başına kendi ihtiyaçlarını karşılayamaz. Bir kimsenin bütün ihtiyaçlarını kendisinin karşılamasına imkân yoktur. Onun için bir arada yaşamaya mecburdurlar. Medenî olmalarının şartı da buradan gelmektedir. İnsan akıl ve temyiz ile hayvanlardan ayrılır. Allah, yiyecek, giyecek, silah ve mesken gibi bütün işlerini kendinin kazanmasına bırakmıştır. Çünkü insan, akli ve fikri ile bunları elde etmeye kadirdir. Dolayısıyla insanların akıllarını kullanarak birbirleriyle yardımlaşmaya dayalı olarak toplum hâlinde yaşamaları bir zorunluluktur. Hayvanlarda bu zaruret yoktur. Bilhassa birbirine yabancı hayvanlarda toplum ve yardımlaşmaya yiyecek ve içeceklerinde ihtiyaçları yoktur. Esasen hayvanların akıl ve fikir gibi güç ve yetenekleri olmadığından onların ihtiyaçlarını karşılamalarını tabiatları icabı yaratmış, onların fikir ve sevklerine bırakmamıştır. Nitekim gıdaları da çok kere basittir. Toplamak, sıraya koymak ve pişirmeye gelmez. Elbiseleri yün ve kıldır, kendileriyle beraber yaratılmıştır. Silah gibi müdafaa aletleri ya kendileriyle yaratılmıştır ya da ilahî ilhama göre meydana getirilir. Yani bunları hayvanların çalışmak suretiyle kazanıp tahsil etmeye ihtiyaçları yoktur. Ama insan lâtif bir mizaca sahip olduğu için basit gıdayla yaşaması mümkün olmaz. Temiz gıdaları toplamak, tertip etmek, pişirmek gibi sıralamaya muhtaçtır. Silah ve elbise ve sair ihtiyaçlar için gerekli aletlere, yani sanata muhtaçtır. Bunun için insan bütün sanatlara kadir olamaz ve tek başına hayat şartlarını kazanamaz. Mesela bir kimsenin bir ekmek yemesi için ekip biçmesi, öğretmesi ve ekmek yapması gerekir. Bir elbiseye sahip olmak için bile çeşitli kademeleri bilmesi lazım. Yüncülük, dokumacılık, dikmek vs. Yani bir insanın bezden bir elbise giyebilmesi için ekicinin pamuğu ekip toplaması, hallacın atması, bükücünün eğirmesi, dokumacının dokuması ve terzinin dikmesi lazımdır. Bir insanın bunların hepsini yapmasına imkân yoktur. Bunların her biri bir sanattır. Bir ikisini yapsa, hatta sıra ile hepsini yapsa, bu sefer giyinme ve beslenme güçlüğü doğar. Bu itibarla insanlar bir arada

²⁵ Asıl adı Alâeddin Ali b. Emrullah olan Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî, Tecrid Hâşiyesi, Mevâkıf Hâşiyesi, Dürer ve Gurer Hâşiyesi, Vakfa Dair İki Risâle* ile *Kalemîyye* ve *Seyfiyye Risâleleri* gibi birçok esere imza atmıştır.

yaşamaya muhtaçtırlar. Her biri bir sanatı seçip diğerini başkasına bırakmadır. Mesela bir terzi kendi elbisesini diktikten sonra başkalarının elbisesini diker. Marangoz kendi evini yaptıktan sonra başkasının evini yapar. Bunlardan aldıkları ücretle de zaruri ihtiyaçlarını karşılar ve hayatlarını devam ettirirler. Diğer sanatları da buna kıyaslamak lazımdır. Eğer bütün zanaat ve meslekler belirli bir kimsede toplansaydı hayat imkânı ortadan kalkardı. O hâlde insan bir cemiyet, bir bütün hâlinde bulunmalı, her biri bir sanat edinmeli ve cemiyetin yaşamasını devam için herkes üzerine düşen vazifeyi yapmalıdır. Anlaşıldı ki, insan medenî bir toplum hâlinde yaşamaya muhtaçtır. İnsan yaratılıştan medenîdir sözünün mânası budur.²⁶

Bu satırlardan anlaşılacağı gibi Kınalızâde, insanın toplumsal bir varlık oluşunu İbn Haldûn'la hemen hemen aynı yaklaşımla ele almaktadır. Bunu İbn Haldûn'un yaklaşımına baktığımızda daha net görebiliriz:

Öncelikle belirtmek gerekir ki insanî ictimâ zaruridir. Filozoflar bunu, "İnsan, tabiatı gereği medenîdir" sözüyle tabir etmişlerdir. Yani insan için ictimâ, sosyal hayat, bir arada yaşamak, bir zorunluluktur; filozofların terminolojisinde bu ictimâ' medeniyetten ibarettir. Umranın anlamı da budur. Bunun izahı şöyle yapılabilir: Allah -sübhânehû- insanı yaratmış, gıdasız yaşaması ve hayatını devam ettirmesi mümkün olmayacak biçime sokmuş, fıtratı ile gıdasını aramayı ve kendisine tevdi edilen kudret ile bunu elde etmeyi ona belletmiştir. Ancak insanlardan bir kişinin gücü, muhtaç olduğu söz konusu gıdayı tek başına elde etmeye yetmez. Hayatını devam ettirmesi için bu gıdanın asgari olan kısmını bile tek başına temin edemez. Bu gıdanın, varsayılabilecek en az miktarını ele alalım: Bu miktar örneğin bir günlük rızık kadar buğday olsun. İşte bu kadarlık az bir miktar bile onu öğütme, hamur yapma ve pişirme gibi birçok zahmet ve muameleden sonra hasil olur. Bu üç işten her biri için birtakım alet edevata ihtiyaç duyar. Bunlar ise, demirci, marangoz ve çömlekçi gibi farklı sanatları icra eden şahıslar olmadan var olmaz. (...)

Ayrıca her insan, kendini savunmak için de hemcinsinin yardımına muhtaç olur. Çünkü Allah Teala, tüm hayvanların tabiat ve mizaçlarını terkip edip güç ve kuvvetleri bunlar arasında taksim ettiği zaman, yabani hayvanların pek çoğunun kudretten aldığı haz ve nasibi, insaninkinden daha mükemmel kılmıştır. (...) Allah bütün bunlara karşılık olmak üzere insana düşünce ve el vermiştir. (...)

Fakat bir tek kişinin gücü, yabani hayvanlardan, özellikle bunların yırtıcı olanlarından bir tanesinin kudretine mukavemet edemez. Öyleyse o genellikle tek başına kendini savunmaktan acizdir. Savunma işi için hazırlanmış olan aletleri kullanmaya da tek başına gücü yetmez. Şu hâlde bütün bu hususlarda, kendi cinsinden olan kimselerle yardımlaşmak zorundadır. Bu yardımlaşma olmadığı müddetçe kendisi için erzak ve gıda hasil olmadığı gibi, hayatı da tam ve düzgün olmaz. Zira Allah, onu hayatında gıdaya

²⁶ Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Hüseyin Algül (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, ts.), s. 136-37; Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlâkı*, haz. Ahmet Kahraman (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, ts.), s. 130-31.

muhtaç olacak biçimde düzenleyip yaratmıştır. Tek başına yaşayan kimseye, silahı olmadığı için kendini savunma hâli de elvermez. Böylece diğer hayvanların avı olur. Ömrünün sonuna kadar yaşamadan, helak ve telef olmak gibi bir durumla karşı karşıya kalır. Bu durumda insan türü batıl ve yok olur.

(...)

Şu hâlde insan nevi için sosyal hayat, bir arada yaşamak zorunludur. Aksi takdirde insanların varlıkları ve onlar vasıtasıyla Allah'ın âlemi mamur ve onları kendine halife kılma²⁷ yolundaki iradesi tam olarak gerçekleşmiş olmayacaktı. Bu ilmin konusu olarak tespit ettiğimiz umranın anlamı işte bu olmaktadır.²⁸

Her iki yazar da bu görüş ve yaklaşımlarıyla “meslekte uzmanlaşma”nın toplumsal önemini de ortaya koymakta, hatta meslekî ve sosyal farklılıkları toplum hâlinde yaşamının bir gereği olarak anlamakta ve de modern sosyolojinin doğmasından asırlarca önce “toplumsal farklılaşma”nın “sosyoloji”si-ni yapmaktadır. Bu bağlamda Kınalızâde Ali Efendi farklılaşmayı “Âlimlerin ihtilafı rahmettir” hadisiyle izah etmeye çalışmaktadır. Ona göre bu hadis, himmet ve gayret ayrılığı rahmeti doğurur demektir. “Ulemanın bazıları hadis ve tefsirle, bazıları fıkıh ve ahkâmla, bazıları da dil ile meşgul olmuşlardır. Nitekim insanlar ilahî bir takdirin eseri olarak zenginlik ve fakirlikte eşit değildirlir. Şayet bütün insanlar zengin veya fakir olsalardı, fertler birbirlerine hizmet etmezlerdi. Herkes zengin olsaydı, ihtiyaç olmadığı için hizmet eden olmazdı. Bunun gibi herkes fakir olsaydı, fayda sağlamayacağı için kimse ona hizmet etmezdi. Böylece değişik durumlar meydana gelmiştir ve muhtaçlar hizmetçi, menfaat sağlayabilenler de hizmet edilenler oldular. Bunun sonucu olarak hizmet edilen, hizmet edenin bedenî hizmetinden faydalanmış, hizmet eden de hizmet edilenin mal ve makam menfaatinden faydalanmak suretiyle herkes gayesine ulaşmış, dolayısıyla nizâm-ı âlem, yani dünyanın düzeni kurulmuş olur. Anlaşıldığı kadarıyla insanlar toplu ve medenî bir hayat sürmeyince ayakta kalamazlar. O hâlde toplum hâlinde olmak, insan için bir ihtiyaç ve zorunluluktur.”²⁹

Bir arada yaşamak -özellikle de bu farklılık ve eşitsizlikler hesaba katılırsa- mutlak surette bozgunculuğu önler ve düzeni sağlayabilir mi? İnsanın zorunlu olduğu toplum hayatında zorbalık ve zulüm olmaz mı ve zorbalık ile

²⁷ el-Bakara 2/30.

²⁸ İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, nşr. Derviş el-Cüveydî (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1996), s. 47.

²⁹ Kınalızâde, *Devlet ve Aile Ahlakı*, s. 131-132.

zulme karşı ne tür bir tedbir almak gereklidir? Kınalızâde Ali Efendi, bu sorulara cevap sadedinde bir arada yaşamanın mutlaka düzen getiremeyeceğini, bozgunculuğu önleyemeyeceğini söylemektedir. Ona göre toplum hayatında zorbalık, hak yemek, zulmetmek gibi birtakım olaylar olacaktır. Zira her nefis iştiha duyduğu ve menfaat gördüğü şeyi, her ne pahasına olursa olsun, elde etmek isteyecektir. Diğer nefisler de bir nefsin iştiyakla yöneldiği faydayı kazanmaya yönelecektir ve bazıları buna zulmetmek, onu defetmek gibi kötü davranışlara yönelecektir. Cebren ve zulüm yoluyla başkasının hakkını almak suretiyle zalim olan kişiler toplumda görülecektir. Hakkını aldırma istemeyen de müdafaasını yapınca, birtakım kuvvetlerin çarpıştığı karmaşık bir fitne ve fesat ortamı doğacak ve bu da toplumu rahatsız edecektir. O hâlde otoriter bir hâkim lazımdır ki, zulmü defedip haksızlığı önlesin, üzüntüleri dindirsin. Aralarındaki cebir ve zulmü iki tarafa da razı olacakları haklarını vererek gidersin, taraflardan her biri maksadına nail olsun.⁵⁰

Görüldüğü gibi Kınalızâde, devlet ve siyaset görüşünü bu şekilde ortaya koymaktadır. Toplum ve devlet konusunda Fârâbî'den de etkilendiği belli olan Kınalızâde,⁵¹ İbn Haldûn'un devlet görüşünü paylaşır görünmektedir. İbn Haldûn'un yaklaşımında da devletin zorunluluğu, onun haksızlıkları ve kargaşayı önleyici ve dolayısıyla toplumun bekasını sağlayıcı bir aygıt oluşuyla izah edilmektedir. Onun "Çünkü medenî siyaset, ahlâk ve hikmetin gereğine göre, ya tedbir-i menzil ya da tedbir-i medinedir; yani ya aile idaresi ya da devlet idaresidir. Bu suretle halk, kendi türünü ve bekasını korumasını temin edebilecek olan bir yola sevk edilmiş ve bir idare tarzına kavuşmuş olur"⁵² sözlerinde bunu görmek mümkündür. İbn Haldûn'un şu sözleri devletin gerekliliğiyle ilgili görüşünü daha geniş ve daha açık bir biçimde göstermektedir:

Mülk, insana ait tabii bir kurumdur. Çünkü insanların hayatları ve varlıklarını devam ettirmeleri, güçlerini ve zorunlu ihtiyaçlarını temin etmek üzere bir araya gelmeleri (içtima) ve yardımlaşmalarıyla mümkündür. Bir araya geldikleri zaman, zaruret onları muameleye ve ihtiyaçları gidermeye, her birinin ihtiyaç duyduğu şeye el atmaya ve muhtaç olduğu şeyi diğer

⁵⁰ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Hüseyin Algül, s. 137-38.

⁵¹ Kınalızâde Ali Efendi, toplumu medine-i fazıla ve medine-i gayr-i fazıla ayırımında ele almakta ve bunların her birini ayrı ayrı ve ayrıntılarıyla incelemektedir. Siyaseti de bu iki ayrıma dayalı olarak değerlendirmeye çalışan Ali Efendi, aynı şekilde fazilete dayalı siyaset, fazilete dayalı olmayan siyaset tipleştirilmesiyle izah etmeye çalışmaktadır (Kınalızâde, *Devlet ve Aile Ahlakı*, s. 175-245 vd.).

⁵² İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, s. 42.

birinin elinden çekip almaya davet eder. Çünkü hayvanî tabiatta, birbirine saldırma ve zulmetme hususu mevcuttur. Biri almaya çalışacak, öbürü ise elindekini karşısındakine vermemek için direnecek, karşı koyacaktır. Zira bu hususta, beşerî kuvvetin gereği, öfke ve gururun icabı budur. Böylece savaşıma yol açan bir çekişme durumu ortaya çıkar. Bu da kargaşaya, kan dökmeye ve neslin kesilmesine neden olacak şekilde insanların ortadan kaldırılmalarını intaç eder. Halbuki kusurun her türlüşünden münezzehe olan Allah'ın bilhassa korunmasını istediği şeylerden biri de insan türünü korumaktır. İnsanların, birbirine yönelttikleri saldırganlıkları engelleyen bir yönetici olmadan, anarşi içinde hayatlarını sürdürebilmeleri mümkün değildir. Bundan dolayı bir yaptırıma ve kanun koyucuya ihtiyaç duymuşlardır. Bu yaptırım, başlarındaki egemen yöneticidir. Bu yönetici de beşerî tabiatın icabı olarak mütehakkim ve kahir olan meliktir. Bu hususta zorunlu olarak asabiyete ihtiyaç vardır. Çünkü söylemiş olduğumuz sebeplerden dolayı, hiçbir taarruz ve savunma, asabiyet olmadan tam olarak gerçekleşmez.³³

Görüldüğü gibi Kınalızâde Ali Efendi'nin devlet görüşü, İbn Haldûn'unkiyle aynı temele dayanmaktadır. Her ikisinde de devletin gerekliliği, bir arada, toplum hâlinde, barış içinde yaşamının temini temelinde izah edilmektedir. Bu, Ali Efendi'nin, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinden haberdar olduğunu ve ondan yararlandığını veya etkilendiğini gösteriyor olabilir.

“Organik toplum görüşü”ne sahip bir düşünür olarak toplumu bir insan bedeni gibi ele alan Kınalızâde Ali Efendi'nin devlet ve toplum nazariyesinde, devletin ve toplum düzeninin ayakta kalabilmesinin ön şartı, yöneticisinin adalet sahibi olmasıdır. Başka bir ifadeyle Kınalızâde Ali Efendi, yukarıda ifade edilen toplumsal düzeni ortadan kaldırmaya çalışanlara, fitne ve fesat çıkaranlara, toplumun huzurunu kaçıranlara, başkalarına zulmedenlere karşı adalet ihtiyacının olduğunu, adalet ihtiyacının da devlet ve devlet başkanı ihtiyacını doğurduğunu savunmaktadır. Ali Efendi adalet çerçevesinde devlet reisinin nasıl adil olacağından ve “adalet dairesi”nden³⁴ özellikle bahsetmektedir.³⁵ İbn Haldûn da adalet dairesini ele almakta ve bu çerçevede hükümdarın adil oluşunun önemi üzerinde durmaktadır.³⁶ Naîmâ, Kınalızâde'nin adalet dairesini İbn Haldûn'dan aldığını iddia etmektedir.³⁷ Bu du-

³³ İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, s. 175-76.

³⁴ Adalet dairesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ejder Okumuş, “Osmanlılarda Siyasal Bir Kurum Olarak Adâlet Dairesi”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 5 (2005), s. 45-51.

³⁵ Kınalızâde Ali, *Ahlâk-ı Alâî* (Bulak 1248), III, 2-8; Kınalızâde, *Devlet ve Aile Ahlâkı*, s. 132, 133, 217-30, 282-83; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Hüseyin Algül, s. 138.

³⁶ İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, s. 43-44, 262-63 vd.

³⁷ Mustafa Naîmâ, *Târih-i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyin fî hulâsati'l-ahbâri'l-hâfikayn)* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1283), I, 40.

rumda Naîmâ'ya göre Kınalızâde Ali Efendi, İbn Haldûn'u okumuş olmaktadır. Esasen adalet dairesi, İbn Haldûn'dan önce ve sonra, Batı'da ve Doğu'da felsefi, siyasi, ahlâkî vs. bağlamda pek çok yazar tarafından ele alınmış bir konudur. Dolayısıyla Kınalızâde, adalet dairesi şemasını İbn Haldûn'dan başka bir kaynaktan, sözgelimi *Ahlâk-ı Celâli* veya *Ahlâk-ı Nâsırî*'den da almış olabilir. İbn Haldûn kanalıyla bu konuya ve tabiatıyla söz konusu diğer kaynaklara başvurma ihtimali de vardır. Fakat konumuz açısından önemli olan nokta şudur ki, Naîmâ'nın Kınalızâde'nin İbn Haldûn'dan yararlandığını belirtmesi, bu bağlamda o dönemde diğer kaynaklara nazaran İbn Haldûn'un eserinin Osmanlı düşünürleri üzerinde daha etkili olduğunu ortaya koymaktadır.

Son çözümlemede Ali Efendi'nin, toplumsal konulara yaklaşımında, özellikle de insanlar için toplumsal hayatın ve devletin zorunluluğu konusunda İbn Haldûn'dan yararlandığını ve etkilendiğini gösteren işaretler bıraktığı söylenebilir.

Gelibolulu Mustafa Âlî (1541-1599/1600)

Bir 16. yüzyıl Osmanlı tarihçisi olarak Gelibolulu Mustafa Âlî,³⁸ İbn Haldûn'unkine benzer görüşler ortaya koymuştur. Gelibolulu Mustafa Âlî'nin, eserlerinde açık bir biçimde bahsetmemesine rağmen, *Mukaddime*'yi bildiği ve ondan yararlandığı anlaşılmaktadır.³⁹ Nitekim Mustafa Âlî, yaptığı siyasal ve ekonomik tahliller esnasında İbn Haldûn'un organik yapının beş tavidan geçtiği biçimindeki yaklaşımını kullanmıştır. Meşhur *Künhü'l-ahbâr*'in⁴⁰ yazarı Gelibolulu Mustafa Âlî'nin, *Nushatü's-selâtin* adlı

³⁸ Dört padişah -II. Selim (1520-1566), Kanûnî Sultan Süleyman (1566-1574), III. Murad (1574-1595) ve III. Mehmed (1595-1603) zamanında yaşamış olan Gelibolulu Mustafa Âlî'nin (Mustafa b. Ahmed b. Abdülmevlâ) tarih, edebiyat, toplum alanında ve diğer bazı alanlarda elli eseri bulunmaktadır. Daha çok tarihçiliğiyle öne çıkan yazarın hayatı ve eserleri için bk. Ömer Faruk Akün, "Âlî Mustafa Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, II, 414-21.

³⁹ Jan Schmidt, *Pure Water for Thirsty Muslims, A Study of Mustafa Ali of Gallipoli's Künhü l-Ahbâr* (Leiden: Het Oosters Instituut, 1991), s. 197. Krş. Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and "Ibn Khaldûnism", s. 51-65.

⁴⁰ Gelibolulu'nun 1591/92'de yazmaya başlayıp 1598/99'da bitirdiği *Künhü'l-ahbâr*'ı, 16. yüzyıl Osmanlı tarihinin en önemli kaynaklarından. Yazar, bu eseriyle göstermiştir ki kendi zamanının toplumunda en dikkate değer entelektüellerden biridir. Bir genel dünya tarihi olan ve kendisinin *Ümmü'l-kitab* veya *Ebü'l-meârif* adıyla anılmasını istediği *Künhü'l-ahbâr* (Gelibolulu Mustafa Âlî, *Künhü'l-ahbâr*, İstanbul: Takvimhane-i Âmire, 1277, I, 13) Osmanlı Devleti hakkında siyasal, kültürel, sosyal vs.

siyâsetnâmesinin çeşitli yerlerinde İbn Haldûn'un ortaya koyduğu bu yaklaşıma değindiği söylenebilir.⁴¹ *Nushatü's-selâtin*'de yazar, padişahlara yol göstermek amacındadır. Yazarın Halep timar defterdarlığı sırasında yazılmış olan bu eser, çağının siyasal ve sosyal durumunu göstermesi bakımından oldukça önemli bilgiler sunmaktadır.⁴² *Nushatü's-selâtin* göstermektedir ki Mustafa Âlî ekonomik, sosyal ve siyasal değişimi ve kurumsal bozulmayı açık ve kapsamlı bir biçimde ele alan ilk Osmanlı siyasal yorumcularındandır. Âlî bu kitabı ekonomik, siyasal, kurumsal, savaş vb. birtakım olumsuzlukların neden olduğu kötü değişim ve problemlerin, devlet düzeyinde çöküş sürecine girildiğinin bir kanıtı olarak değerlendirmiştir.⁴³

Mustafa Âlî'nin *Fusûlü'l-hal ve'l-akd fi usûli'l-harcı ve'n-nakd* adlı eseri de İbn Haldûncu izleri görmek bakımından ilginçtir. İstanbul'da 1598'de kaleme alınan bu eserinde yazar, İslâm devletlerinin yükseliş ve çöküş sebeplerini anlatmış ve Osmanlı Devleti'ni de bu açıdan ele almıştır.⁴⁴

Mustafa Âlî siyaset, toplum ve devlet felsefesini; adalet dairesi, tıbbî anatoloji ve döngüsel hanedanlık çöküşü gibi yaklaşımlar çerçevesinde ortaya koymaya ve geliştirmeye çalışmıştır. Mustafa Âlî, İbn Haldûn'dan daha çıkarımcı, genellemeci veya daha bilimsel olmasa da⁴⁵ ondan etkilenmiş, bazı konularda onun gibi görüşler serdetmiştir.

Kâtib Çelebi (1609-1657)

İbn Haldûn'dan en çok etkilenen Osmanlı toplum teorisyenlerinden biri olarak ele alacağımız diğer bir düşünür Kâtib Çelebi'dir. Türkiye ilim tarihinde Kâtib Çelebi'nin yaşadığı dönem gerçekten de dikkate değer bir devredir. H. Z. Ülken'in ifadesiyle "Osmanlı devrinin çok bariz İbn Haldûncularından"⁴⁶

çok önemli bilgiler içerir. Eser, sosyal ve kültürel konulara verdiği ağırlık nedeniyle sosyal ve kültürel tarih olma hüviyetine de sahiptir.

⁴¹ Remzi Demir, *Philosophia Ottomana* (Ankara: Lotus Yayınevi, 2005), I, 195.

⁴² Gelibolulu Mustafa Âlî, *Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, haz. Mustafa İsen (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1994), s. 16.

⁴³ Bk. Cornell H. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Ali (1541-1600)* (Princeton-New Jersey: Princeton University Press, 1986), s. 101.

⁴⁴ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, s. 13.

⁴⁵ Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire*, s. 303.

⁴⁶ Hilmi Ziya Ülken, "Kâtib Çelebi ve Fikir Hayatımız", *Kâtib Çelebi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1957), s. 181.

olan Kâtib Çelebi, özellikle toplumsal ve siyasal değişim konusunda İbn Haldûn'dan etkilenen ve onun görüşlerine paralel olarak tarihî, toplumsal, siyasal vs. konuları ilmî yönden ele almayı başaran bir ilim adamı olarak karşımıza çıkmaktadır. Kâtib Çelebi, Devvânî'nin ve diğer çeşitli filozofların görüşlerinden de etkilenmiş ve yararlanmışır.

Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* adlı eserinin "Tarihu İbn Haldûn" maddesinde İbn Haldûn'un eserinin çok faydalı, muazzam bir kitap olduğunu söylemektedir.⁴⁷ O, *Mizânü'l-hak fi ihtiyârî'l-ehak* adlı kitabının giriş kısmında da İbn Haldûn'a atıfta bulunur.⁴⁸ Ömrünün sonlarına doğru yazdığı ve Naîmâ'nın da oldukça yararlandığı⁴⁹ *Düstürü'l-amel li-islâhi'l-halel* adlı eseri, Osmanlı Devleti'nin çöküşten nasıl kurtarılacağı konusunda ortaya konan en bilinen çözüm önerilerini içermektedir.⁵⁰

Kâtib Çelebi, *Düstürü'l-amel*'de organik ve biyolojik toplum görüşünü ortaya koyar. Ona göre insanın toplumsal hâli, ferdin hâline benzer; bu nedenle beşerî toplumun bir türü olan devlet de fertlerle karşılaştırılarak daha iyi anlaşılabilir.⁵¹ Bu durumda Kâtib Çelebi'nin, kendisinden önce var olan organik toplum görüşüne, bu arada İbn Haldûn'un organizmacı yaklaşımına ve 19. yüzyılda ortaya çıkan organizmacı sosyolojik yaklaşıma benzer bir toplum anlayışına sahip olduğu söylenebilir.⁵²

Kâtib Çelebi'ye göre insanın devletten ibaret olan içtimaî hâli, insanın tabii ömrünü oluşturan "üç aşama"dan geçer: Gelişme zamanı (zamân-i nümüvv), duraklama zamanı (zamân-i vukûf) ve çöküş zamanı (zamân-i inhitat). Bu üç aşamadan her birinin kendine özgü belirtileri mevcuttur. Görüldüğü gibi bu yaklaşım, İbn Haldûn'un devlet, toplum ve çöküş yaklaşımıdır. İbn Haldûn'un insan bedeniyle siyaset bedeni arasında kurduğu analogiyi, Kâtib Çelebi kendine özgülendirmekte ve toplumu üç aşamalı izaha tabi tutmaktadır. Toplum da fert gibi doğar, büyür, gelişir ve ölür. Fertlerin ölümünde farklılıklar görülmesi

⁴⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, haz. Şerefeddin Yalçınkaya-Rifat Bilge (Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1990), I, 278.

⁴⁸ Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak fi ihtiyârî'l-ehak*, haz. Orhan Şaik Gökyay (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, 1980), s. 19.

⁴⁹ Naîmâ'nın hangi konularda Kâtib Çelebi'nin bu kitabıyla ilgili olduğu konusunda geniş bilgi için bk. Lewis V. Thomas, *A Study of Naîmâ* (New York: New York University Press, 1972), s. 73-76.

⁵⁰ Thomas, *A Study of Naîmâ*, s. 73.

⁵¹ Kâtib Çelebi, *Düstürü'l-amel li-islâhi'l-halel* (İstanbul 1280), s. 122.

⁵² Bk. Ülken, "Kâtib Çelebi ve Fikir Hayatımız", s. 181.

gibi toplumların ölümünde de farklılıklar göze çarpar. Kimi toplumlar genç ölürken, kimileri yaşlı ölür. Yani kimileri az yaşarken, kimileri çok yaşar.⁵³

İbn Haldûn'a ait görüşlere değer verdiği, hatta "sadık olduğu"⁵⁴ açıkça anlaşılan Kâtib Çelebi, İbn Haldûn'un görüşünün aksine, kötüye giden toplumun ömrünün birtakım tedbirlerle uzatılabileceği kanaatindedir.⁵⁵ Osmanlı Devleti'nin, devletlerin son aşaması olan sinn-i inhitat veya zamân-i inhitatı yaşadığını düşünen müellif, çöküş aşamasında yönetici seçkinlerin israfa düştüklerini, reâyânın ise zayıfladığını ileri sürer.⁵⁶ Ona göre bu durumda iyice sağlıksızlaşan toplumun çöküşten kurtarılması, ömrünün uzatılması için halkı hakka bağlayan bir "kılıç sahibi" gerekir. Âlî Efendi'de bu, usta doktordur. Bu kurtarıcının arkasında devlet erkânı Allah'a inanıp bağlanarak dürüst hareket etmeli, askerle ittifak yapmalı; devletin lüzumsuz masrafları azaltılmalı, ağır vergiler ve memuriyetlerin parayla satılması yüzünden büyük sıkıntılar çeken reâyâ kurtarılmalı, zalimler cezalandırılmalıdır.⁵⁷ Böylece adalet ve iktidar yeniden kurulacak ve toplumun sağlığı düzelecektir.⁵⁸

Kâtib Çelebi, toplumun bekasında en önemli rolü devlete veya devlet resisine vermektedir.⁵⁹ Bu durumda Kâtib Çelebi de İbn Haldûn ve Âlî Efendi gibi toplumun varlığını sağlıklı bir şekilde sürdürmesinde "büyük adam" olarak hükümdara önemli bir rol biçmektedir. Kâtib Çelebi, *Takvîmü't-tevârih* isimli eserinin sonunda bazı siyasî konuları ele alırken verdiği bilgilerin ayrıntılı olarak İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinde var olduğunu ifade eder.

Kâtib Çelebi, son tahlilde İbn Haldûn'un görüşlerinden etkilenmiş ve yararlanmıştır. Ama bu, Ziyaeddin Fahri'nin dediği gibi, onun "zahirî nakiller yapmaktan başka bir şey yapmadığı"⁶⁰ anlamına gelmez.

⁵³ Kâtib Çelebi, *Düstürü'l-amel*, s. 122-23.

⁵⁴ Ülken, "Kâtib Çelebi ve Fikir Hayatımız", s. 181.

⁵⁵ Kâtib Çelebi, *Düstürü'l-amel*, s. 123, 139. Bk. Ülken, "Kâtib Çelebi ve Fikir Hayatımız", s. 181-82.

⁵⁶ Kâtib Çelebi, *Düstürü'l-amel*, s. 126, 127, 128, 134-35.

⁵⁷ Kâtib Çelebi, *Düstürü'l-amel*, s. 136-38.

⁵⁸ Tadaşi Suzuki, "Osmanlılarda Organik Bir Yapı Olarak Toplum Görüşünün Gelişmesi", *ODTÜ Gelişme Dergisi*, 14/4 (1987), s. 388.

⁵⁹ Kâtib Çelebi, *Düstürü'l-amel*, s. 124.

⁶⁰ Ülken-Fahri, *İbn Haldûn*, s. 39.

Koçi Bey (17. yüzyıl)

Osmanlıların Montesquieu'su olarak da nitelendirilen ve Osmanlı Devleti'nin zayıflama dönemi düşünür ve tarihçisi olan⁶¹ Koçi Bey lakaplı Göriceci Mustafa Bey, biri IV. Murad'a ve diğeri Sultan İbrahim'e olmak üzere, devlet yönetimine ve toplumsal yapıya ilişkin eleştirel değerlendirme ve tavsiyelerini içeren iki risale yazmıştır. Koçi Bey, IV. Murad'a yazdığı *Risâle*'sinde bazı konulara yaklaşımında İbn Haldûn'un etkilerini taşıdığını hissettirmektedir. Onun Kanûnî Sultan Süleyman (1520-1566) zamanından itibaren Osmanlı'nın nasıl gerilediğini anlatırken getirdiği yaklaşım, özellikle yöneten-yönetilen ilişkisini "İnsanlar yöneticilerinin dini üzeredirler"⁶² sözü bağlamında izah etme biçimi, sosyal ve siyasal olay ve problemleri ilmî bir perspektifle ele aldığını göstermektedir. Yine ulema, işi ve makamı ehline verme, emaneti ehline verme, rüşvet, zulüm, adalet, fazla vergi, "Küfür ile dünya durur, zulümle durmaz" sözü vs. hakkında yaptığı açıklamalar⁶³ da onun sosyal ve siyasal konulara sosyoloji temelinde yaklaştığını ortaya koymaktadır. Zamanının önde gelen siyaset bilimcisi ve düşünürü, sosyal ve siyasal konuları ele alırken, bazı sosyal aktörleri insan bedenine benzetmiş ve böylece organizmacı bir yaklaşım da geliştirmiştir. Koçi Bey'in özellikle devlet, yönetici, büyük adam, vergi, zulüm, adalet gibi konulara yaklaşımında İbn Haldûn'un izlerini bulmak mümkündür.

Hezarfen Hüseyin Efendi (ö. 1691)

Hezarfen Hüseyin Efendi (Hüseyin b. Cafer el-İstanköyî), *Telhîsü'l-beyân fî kavânin-i Âli Osmân*⁶⁴ ve *Tenkihu tevârihi'l-mülûk* adlı eserlerinde İbn Haldûn'dan yararlanmış, hatta denilebilir ki İbn Haldûn'un tarih felsefesini benimsemiş ve İbn Haldûn'un tavırlar nazariyesini veya "üç durum yasası"nı (gelişme, duraklama ve çökme) Osmanlı devlet ve toplumunda uygulamalı olarak ele almaya çalışmıştır.⁶⁵

⁶¹ Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, çev. Coşkun Üçok (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), s. 203; Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu (İstanbul: İz Yayınları, 1996), s. 326.

⁶² Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, haz. Yılmaz Kurt (Ankara: Ecdâd Yayınları, 1994), s. 85-87.

⁶³ Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, s. 39-46, 60-68, 75-105.

⁶⁴ Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-beyân fî Kavânin-i Âli Osmân*, haz. Sevim İlgürel (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998).

⁶⁵ Bk. Demir, *Philosophia Ottomanica*, II, 21.

Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âli Osmân'da Hüseyin Efendi, Osmanlı Devleti'nin örgüt yapısını ele alıp tanıtmış ve bu çerçevede muhtemelen Koçi Bey ve Kâtib Çelebi'den yararlanarak Osmanlı Devleti'ni teşkil eden kurumların bozulduğunu ve yozlaştığını ileri sürmüştür. Hüseyin Efendi'ye göre Türklerin altın çağı Yavuz Sultan Selim dönemidir (1512-1520) ve devletin bu dönemde sahip olduğu güce tekrar erişmesi mümkün değildir.

Hüseyin Efendi, *Tenkîhu tevârihi'l-mülûk*'ün "Hâtimetü'l-hâtîme" başlıklı sonuç bölümünde İbn Haldûn'dan yararlanarak toplum ve devlete ilişkin çöküşçü yaklaşımı sergilemiş görünmektedir. Ona göre insanların tabii ömrü yüz yirmi yıl olduğuna göre, toplumların tabii ömrünün de genellikle bu kadar olduğu söylenebilir. "Her insanın sinn-i nemâ ve sinn-i vukûf ve sinn-i inhitatı gibi, her devlet ve cem'iyetin etvâr-ı selâsesi vardır." Çöküş döneminde devletin yöneticileri, nitelik bakımından yetersiz hâle gelirler; saç ve sakal ağarması, insanî yaşlılığın ve devlet adamlarındaki ziynet düşkünlüğü ise toplumsal çöküntünün alâmetleridir. Bu devrede, "Herkes, tevsî-i dâire-i şân ve unvan etmeğe başlar ve gitdikçe, evâsıt-ı nâs, mesken - libâsda mülûke müşâreket mertebesine karib olur". Zevk ve sefa kısa bir sürede gelenek ve görenek hâline gelir, herkes kolayı seçer ve hiç kimse kendisini sıkıntıya sokmak istemez. Böylece toplum çökmeye yüz tutar. Fakat "her cem'iyet, zamân-i inhitât nihayetine varmak lâzım olmayub", ancak adalet yolundan ayrılanlar ve gerekli tedbirleri almayanlar yıkılırlar. "Her şahsın sinn-i inhitatı nihayetine varınca, selâmetle bekâsı", nasıl iyi bir doktorun bakımına bağlı ise, toplumun yaşaması da bu doktorlar "makamında" bulunan devlet yöneticilerinin alacakları tedbirlere bağlıdır. "Her devlet bekâsının şartı, siyâsetdir"; siyaset ise iki temele dayanır: Temel, ya aklî (nazarî hikmetin bir kısmı olan ilm-i siyaset-i mülûk böyledir) ya da şer'î olur, yani Kur'an ve sünnete dayanır. İslâm devletleri siyaset-i şer'iyeyi tercih etmiş, böyle yaparak başarıya ulaşmış, dünya ve ahiret mutluluğunu yakalamışlardır. Buna karşılık "mülûk-i küffârın bekâ-yı devletine medâr" ise, "siyaset-i akliyyeye itina ve itibar" göstermeleridir.

Görüldüğü gibi Hüseyin Efendi toplum ve devletin çöküşü, zulüm, adalet, siyaset biçimleri vs. hakkındaki görüşlerinde İbn Haldûn'dan etkilenmiştir.

Müneccimbaşı Derviş Ahmed Lütfullah Dede Efendi (1631-1702)

Müneccimbaşı Derviş Ahmed Lütfullah Dede Efendi, Arapça kaleme aldığı ve Hz. Âdem'den 1083/1672 yılına kadar insanlık tarihini içeren bir dünya

tarihi hüviyetindeki *Câmiu'd-düvel*⁶⁶ isimli tarih kitabında İbn Haldûn'dan yararlanılmış ve *Mukaddime* onun önemli kaynakları arasında yer almıştır. Onun tarihçide bulunması gereken özellikleri yazarken İbn Haldûn'un tarih anlayışından bilhassa etkilendiği anlaşılmaktadır.⁶⁷ İbn Haldûn'un yanı sıra Kâtib Çelebi ile Hezarfen Hüseyin Efendi'nin bazı eserlerinden faydalanmış olması, söz konusu dönemde Türk tarih yazıcılığında önemli bir değişimin gerçekleşmekte olduğunu göstermesi bakımından dikkate değerdir.⁶⁸

Müneccimbaşı'na göre tarihçiler, olayların izahında sadece soyut nakillere değil, umranın tabiatına önem vermelidir. Münecimbaşı, tarih metodundan bahsederken İbn Haldûn'un belirttiği hata ve bunların sebepleri üzerinde durur. Bu sebeplerin başında umranın tabiatı ve insanların sosyal durumları hakkındaki vukufiyetsizliği görür.⁶⁹

Bazı yazarlara göre⁷⁰ Münecimbaşı ile birlikte İbn Haldûn'un Osmanlı tarihçileri arasındaki popülerliği başlamaktadır. Ziyaeddin Fahri'ye göre ise Münecimbaşı da Naîmâ gibi İbn Haldûn'un fikirlerini nakletmiştir. Tarihin tanımını doğru yapmakta, ama daha sonra tarihin konusunun geçmiş şahısların durumları olduğunu söylemektedir. "Halbuki İbn Haldûn'u anlasaydı, tarihin şahıslarla, şahsî sergüzeşterle değil; içtimaî kütlelerle, cemiyetin vekayii ile meşgul olacağını anlardı. Tarihin gayesini de gösterirken aynile bu mahiyeti muhafaza ediyor. (...) Bütün bu mütalaalarda mevzu noktaî nazarından ehemmiyetli bir şey yoktur. İbn Haldûn'dan naklederken hâlini muhafaza edememiştir. Münecimbaşı da sadece, Naîmâ gibi, müverrihimizin fikirlerini nakletmiştir."⁷¹

⁶⁶ Mezkûr eser, Damad İbrahim Paşa'nın isteği üzerine Lale Devri'nin büyük âlim ve şairlerinden Nedim tarafından *Sahâifü'l-ahbâr fi vekâyii'l-a'sâr* adıyla Türkçe'ye çevrilmiş ve 1868'de üç cilt hâlinde İstanbul'da basılmıştır (hayatı ve eserleri için bk. Salim Akyüz, "Ahmed Dede [Müneccimbaşı]", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi* [İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat, 1999], I, 115-17; M. Tayyib Gök-bilgin, "Müneccimbaşı", *IA*, VIII, 801-6; Demir, *Philosophia Ottomanica*, II, 49-50).

⁶⁷ Bk. Ahmet Ağrakça, "Müneccimbaşı Şeyh Ahmed b. Lutfullah el-Mevlevî ve Câmiü'd-düvel", Münecimbaşı Ahmed b. Lütfullah, *Camiu'd-Düvel Osmanlı Tarihi*, haz. Ahmet Ağrakça (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), s. 24-33; Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and Ibn Khaldûnism", s. 48.

⁶⁸ Demir, *Philosophia Ottomanica*, II, 49.

⁶⁹ Fındıkoğlu, *İçtimaiyat Metodoloji Nazariyeleri*, II, 121.

⁷⁰ Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and Ibn Khaldûnism", s. 48.

⁷¹ Ülken ve Fahri, *İbn Haldûn*, s. 38.

Mustafa Naîmâ (1655-1716)

Mustafa Naîmâ⁷² Türkiye'de tarih felsefesi, toplum felsefesi ve sosyoloji açısından dikkate değer yaklaşımlarıyla bir sosyal bilimci olarak karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı'nın en önemli dönemlerinden birinde yaşamış bir düşünür olarak Naîmâ,⁷³ kendisine "İbn Haldûn sosyolojisi"nin Osmanlı'daki en önemli temsilcilerinden ve Türkiye'de sosyoloji ve din sosyolojisinin oluşumunda en önemli simalarından biri dedirtecek yaklaşımlarıyla öne çıkmaktadır.

Devletin mülk ve saltanat mânasına geldiğini ve bir nevi âyin üzere insan topluluğundan ibaret olduğunu söyleyen Naîmâ, Kâtib Çelebi'nin görüşlerinden de azamî ölçüde yararlanarak Osmanlı siyasî bunalımının sebeplerini bulmaya çalışmış ve Osmanlı Devleti'nin çöküşle sonuçlanabilecek olumsuz siyasî değişimden nasıl kurtulabileceği konusunda öneriler sunmuş bir siyasî tarihçidir. Naîmâ toplum, siyaset, tarih vb. alanlardaki yaklaşımlarını *Târih-i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî hulâsati'l-ahbâri'l-hâfikayn)*⁷⁴ adlı eserinde ortaya koymaktadır.

1592-1659 yılları arasındaki dönemin sosyal hayatını ve anlayışını anlamak için *Naîmâ Tarihi* son derece önemlidir. Naîmâ, Köprülüzâde Fazıl Ahmed Paşa'nın son yıllarını, Sultan III. Süleyman ve Sultan II. Mustafa devirlerini idrak etmiştir. Devletin başına gelen felaket ve musibetlere tanık olmuştur. Ulemanın bu felaketlerde büyük payının olduğunu düşündüğünden, tarihine ulema ile devlet erkânı hakkında tarafsız ve canlı tasvirler sıkıştırmıştır.⁷⁵

Sosyal gerçekliği olduğu gibi ele almaya çalışan bir sosyal bilimci olarak Naîmâ, İbn Haldûn'dan etkilenen düşünürlerin başında gelir. Hatta Osmanlı düşünürleri arasında İbn Haldûn'un metodolojisinden en çok etkilenenlerden, tarih ve toplum anlayışında en yeni görüşler ortaya koyanlardan biridir. Naîmâ'ya göre İbn Haldûn ender bir ilim adamıdır, bütün tarihçilerden üstündür. Bu bakış açısı, Naîmâ'nın İbn Haldûn'a verdiği önemi göstermektedir. Gerçekten de Naîmâ, İbn Haldûn'un görüşlerini *Tarih*'ine aynen almış, gerek-

⁷² Mustafa Naîmâ'nın asıl adı Mustafa Naîm Efendi'dir (Mustafa b. Ahmed b. Ali en-Naîm el-Halebi).

⁷³ Bk. Ali Coşkun, *Osmanlı'da Din Sosyolojisi* (İstanbul: İz Yayınları, 2004), s. 25-27.

⁷⁴ Mustafa Naîmâ, *Târih-i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî hulâsati'l-ahbâri'l-hâfikayn)*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1283).

⁷⁵ Ahmet Refik, *Osmanlı Âlimleri ve Sanatkârları*, haz. Dursun Gürlek (İstanbul: Timaş Yayınları, 1997), s. 190-91.

tiği yerde de İbn Haldûn'un görüş ve yaklaşımlarını geliştirecek şekilde yeni birtakım kavram, görüş ve yaklaşımlar getirmiştir.⁷⁶

Naîmâ, İbn Haldûn'a ilgisini bizzat İbn Haldûn'u ve eserini zikrederek ve överek göstermiştir. Müneccimbaşı'nın çağdaşı olan Naîmâ, tarih görüşünde İbn Haldûncu bir yaklaşım sergilemekte ve dikkate değer bir tarih felsefesi ortaya koymaktadır. Naîmâ tarihin anlamı, önemi ve faydası ile tarihçiliğin şartları üzerinde dikkatle durmaktadır.⁷⁷ Açıkça anlaşılabilmesi üzere, tarihin tanımı ve tarihçide bulunması gereken nitelikler gibi konularda İbn Haldûn'u izlemiştir.⁷⁸

Naîmâ, kendi tarih felsefesi içinde devletlerin çöküşü konusunu da ele almakta ve bu konuda İbn Haldûn'un görüşlerini bazı değişikliklerle benimsemektedir.⁷⁹ Onun yaptığı şey, İbn Haldûn'un çöküş teorisini ve tavırlar nazarîyesini Osmanlı Devleti'ne uyarlamak⁸⁰ ve İbn Haldûn'dan farklı olarak yaşanan ve çöküş sürecine girmiş olan devletin, "büyük adamlar"ın öncülüğünde birtakım müdahale ve gayretlerle kurtarılabilmesini ileri sürmektir.⁸¹ İbn Haldûn, devletleri doğup büyüdükten sonra ölümle sonlandırırken Naîmâ, Kâtib Çelebi gibi beş tavırdan sonra çökme aşamasına gelmiş bulunan devletlerin, "büyük adamlar"ın kudretli iradeleriyle ölümden kurtarılabilmesini savunur.⁸² Naîmâ sosyal değişimde ve siyasî hayatta -bugün "büyük adam sosyolojisi"nin konusunu teşkil eden- büyük adamların önemli rol ve fonksiyonlarının olduğunu ileri sürer.⁸³ Onun yaklaşımında askerî ve sivil kurumlarda eşit olarak etkin liderlik, beceri ve cesaret liderliği mutlaka gereklidir.⁸⁴

Naîmâ, organik devlet ve toplum görüşünü, yani üç aşamalı devlet yaklaşımını şöyle ortaya koymaktadır: "İnsanın 'ömr-i tabîi'si üç mertebe üzere takdir olunur: 'Sinn-i nümüvv', 'sinn-i vukûf' ve 'sinn-i inhitât'."⁸⁵

⁷⁶ Zeki Arslantürk, *Naîmâ'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1997), s. 47.

⁷⁷ Naîmâ, *Târîh-i Naîmâ*, I, 4-8.

⁷⁸ İbn Haldûn'un tarih yaklaşımı için bk. İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, s. 9-40.

⁷⁹ Naîmâ, *Târîh-i Naîmâ*, I, 27-33.

⁸⁰ Bk. Naîmâ, *Târîh-i Naîmâ*, I, 33-38.

⁸¹ Arslantürk, *Naîmâ'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, s. 45, 47, 61, 64 vd.

⁸² Naîmâ, *Târîh-i Naîmâ*, I, 33-40. Bk. Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Genel Sosyoloji* (İstanbul: Divan Yayınları, 1982), s. 65-66.

⁸³ Naîmâ, *Târîh-i Naîmâ*, III, 125; V, 307; VI, 179-80 vd. Bk. Arslantürk, *Naîmâ'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, s. 77-86.

⁸⁴ Thomas, *A Study of Naîmâ*, s. 90.

⁸⁵ "Ma'lûm ola ki mülk ve saltanat mânasına olan devlet bir nev' âyin üzere ictimâ'-ı beşeriyeden ibaretdir. Esrâr-ı tabâyi'-i eşyâya vâkıf hikmet-i nazariyye ve amelîyye

İbn Haldûn gibi organizmacı bir toplum ve devlet görüşüne sahip olan Naîmâ,⁸⁶ aslında devletlerin çöküşünü, özetle takip ettikleri siyasetin içeriğine, yani adil olup olmamalarına bağlamaktadır. Ona göre her devletin bekasının şartı siyasettir. Bu ya hikmet-i ameliyeden bir kısım olan ilm-i siyaset-i mülûk gibi “aklî” olur ya da Kitabullah ve sünnet-i Resûlullah'ta varid olan ahkâm-ı ilahiyeye gibi “şer'î” olur. “Şer'î siyaset akli siyaset”ten üstün olmakla, İslâm padişahları için düsturulameldir. Her basiretli padişah ve uyanık vezir onunla amel ederek iki cihan saadetine ermiştir. İslâm hükümdarları, şer'î ahkâma göre hareket eder ve devletlerini şer'î nizama göre idare ederler. Bu, onların Müslümanlıklarının gereğidir. Şeriat, adalet demek olduğundan, İslâm yöneticilerinin şeriatı yüz çevirmeleri, devletlerinin yok olmasına neden olur. Kâfir devletlerin varlıklarını sürdürmelerinin temelinde ise onların akli siyasetlerine itibar etmeleri yatmaktadır. Dünya küfür ile yıkılmaz, zulüm ile yıkılır sözü, bu husustan kaynaklanmaktadır. Şer'î kanunların ve aklın sınırlarından çıkan her vaz' u hareket, kesinlikle zeval ve ihtilale yol açagelmıştır.⁸⁷ Naîmâ'nın siyaset görüşünde Hezarfen Hüseyin Efendi'de olduğu gibi, İbn Hal-

dekâyıkına ârif olan muhakkıklar dediler ki insanın ictimâî hâli inifrâdî hâline mûmâsil ve ekser-i umûrda birbirine muvafık ve muâdil idigi im'ân-i nazar ile hadd-i bedâhete vâsil olmuşdur. Nazm-ı celîl-i (ve haleknâkum etvâran- 'Oysa o sizi mertebe mertebe yarattı' (Nûh 71/14) da bu mânaya îmâ vardır demişlerdir. İnsanın ömr-i tabîsi mertebe üzre takdir olunur: Sinn-i nümüvv ve sinn-i vukûf ve sinn-i inhitât. Lâkin kuvvet ve za'f-ı terkîb sebeble tefâfüt üzre olub zaifü'l-bünyenin sinn-i inhitâtı kaviyyü't-terkîb olan kimesneden mukaddem olagelmıştır. Pes insanın devletinden ibaret olan ictimâî hâli dahî üç mertebe üzeredir: Zamân-i nümüvv, zamân-i vukûf, zamân-i inhitât. Bu üç mertebe kezâlik tefâvüt üzredir. Evvel-i ecelden selefde ba'zı cemiyetler çok geçmeyib zamân-i inhitâta vardı ve niceşi âfete uğrayan yiğitler gibi sû-i tedbîr âfeti ile zemân-i vukûfta gitti ve ba'zısı bu Devlet-i Aliyye gibi kaviyyü'l-bünyân râsihu'l-erkân olmağla imtidâd bulub zamân-i vukûfu gibi geçdi ve bu ezmine-i selâsenin gerek inifrâd ve gerek ictimâinde alâmetleri vardır. Tedbîr-i umûr-i cumhûra mübâşir olan mühre-i müdebbirîn bilib islâh-ı mizâc ve sâir ilâc tedbirinde âna göre amel ederler. Nitekim Muâlece-i cismâniyye ve ruhâniyyede kaide-i kulliyeydir ve illâ sû-i tedbîr etmiş olurlar. Zira şeyh-i fânîye olan ilâc sabîye el vermez ve aksi dahî müfîd olmaz. Nitekim tafsilâtı gelse gerekdir ve heykel-i mahsûs-i insânî anâsır-ı erbaa tabâyiinde olan ahlât-ı erbaadan te'lif u terkîb olunub havâs ve kavî vasıtâsile zimâm-i tedbîr ve tasarruf-i nefis-i nâtukanın keff-i kifâyetine verildiği gibi hey'et-i ictimâiyye-i beşeriyye dahî erkân-ı erbaadan te'lif ve terkîb olunub havâs ve kuvâya nazîr olan ayân-i devlet vesâtati ile licâm-i tedbîr ve tasarruf-u nefis-i nâtuka makamında olan sultân-ı alîşânın dest-i hükümüne vâbeste kılınmıştır.” (Naîmâ, *Târih-i Naîmâ*, I, 33-35).

⁸⁶ Bk. Naîmâ, *Târih-i Naîmâ*, I, 27-31 vd.

⁸⁷ Naîmâ, *Târih-i Naîmâ*, I, 33. Yorum için bk. Arslantürk, *Naîmâ'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, s. 66-67.

dûn'un etkilerini⁸⁸ görmek mümkündür, hatta Naîmâ'da siyaset ve devlet bağlamında İbn Haldûn'un etkilerinin daha açık görülebileceği söylenebilir.

Görüldüğü gibi Naîmâ İslâmî yönetimler için de gayrimüslimlerin devletleri için de adaleti şart koşmaktadır. Devletlerin varlığını koruyabilmeleri ve çökmemeleri için adil olmaları zorunludur. Ancak Naîmâ bu noktada Müslümanların devletleriyle gayrimüslimlerin devletlerini ayırmaktadır. Ona göre Müslüman yönetici seçkinler, adaleti yalnızca şeriatla sağlayabilirler. Dolayısıyla onların devletlerinin devamı şeriata bağlılıklarına irtibatlıdır. Fakat Müslüman olmayanların devletleri, akli siyasetle idare olunur. Onların devletlerinin devamı ise zulme meyletmemeleri ile sağlanır. Şu hâlde Naîmâ, devletlerin çöküşüne ilişkin teorisinde makro düzlemde devletlerin varlıklarının devamını adalete bağlarken, mikro planda ise Müslüman idarecilerin devletlerinin ve dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin varlığının devamını şeriata bağlamaktadır.

Sosyal olayları bio-organik bakış açısıyla ele alan⁸⁹ Naîmâ'ya göre 17. yüzyılda Osmanlı Devleti "beşinci tavrı", yani yaşlılık dönemini yaşamaktadır. Bu tavrın alâmetleri her şeyiyle ortadadır.⁹⁰ Ancak Osmanlı Devleti çökmeyebilir ve ömrü uzatılabilir. Bunu sağlayacak olan ise adalete dönüşür.⁹¹ Buna vesile olacak olanlar da "büyük adamlar"dır.

Naîmâ'ya göre Osmanlı Devleti şer'î bir devlettir. İslâm hükümdarları ilahî ahkâma göre hareket ederler. Osmanlı Devleti için, 17. yüzyıl devşirmeler çağıdır. Devşirmeler, Osmanlı Devleti'ni idare eden Osmanlı sülalesinin asabiyyetinin yerine geçmiş ve bu sülaleyi etkileri altına almıştır. Bu ise devletin geleceğini olumsuz yönde etkilemiştir. Fakat Naîmâ'ya göre eski asabiyyete dönmek, devleti ölümden kurtarmak için gereksizdir. Şeriatı ve onun gereği olan adaleti gerçekleştirmek kâfidir. Zulmü ortadan kaldırarak adaleti sağlayacak bir "âkilin hüsn-i tedbiri" devleti rahatlıkla çöküşten kurtarabilir.⁹²

"Asabiyyet" konusunda da İbn Haldûn, Naîmâ'yı etkilemiştir, denilebilir. Naîmâ'nın devletin bekasında asabiyyete, İbn Haldûn gibi önemli bir yer verdiği

⁸⁸ İbn Haldûn'un yaklaşımı için bk. İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, s. 177-78, 277-78.

⁸⁹ Zeki Arslantürk-Tayfun Amman, *Sosyoloji -Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler-* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), s. 100.

⁹⁰ Naîmâ, *Târih-i Naîmâ*, VI, 46.

⁹¹ Arslantürk, *Naîmâ'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, s. 77.

⁹² Arslantürk, *Naîmâ'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, s. 98.

anlaşılmaktadır.⁹³ Naîmâ, Osmanlı'da nesep asabiyetinin yerini, sebep asabiyetinin aldığını ve dolayısıyla devletin güç kaybettiğini söylemektedir. İbn Haldûn'a göre de "devletin çöküşüne ilişkin işaretler", devletin zirveye çıkmaya başladığı daha ikinci tavrıda belirlemektedir. İkinci tavrıda hükümdar kendi nesep asabiyetini, yani akrabasını ve kavmini çevresinden uzaklaştırarak "sebep asabiyeti" edinir, yani kendi nesil ve nesebinden olmayan başka birtakım taraftar ve yardımcıları edinir. Onlara, çevresinde görevler, makam ve mevkiler verir. Artık kendi kavmi ve asabiyesi hükümdara ve devlete düşman hâle gelir ve hükümdara karşı fırsat kollamaya başlar. Hükümdar, etrafına topladığı taraftarları vezirlik, komutanlık ve vergi toplama gibi devlete ait makam ve mevkilere tayin eder. Şahsına mahsus olan ve kavmine değil, sadece kendi zatına inhisar eden memleket ve mülkle ilgili unvanları bunlara dağıtır. İşte bu durum, devletin artık "hastalandığının", yıkılma sürecine girdiğinin işareti olmaktadır.⁹⁴ İbn Haldûn bu teorisini Emevî ve Abbâsî devletlerine uygulayarak tezlerini "deneysel plan"da ispatlama yoluna başvurmuştur.⁹⁵ Fakat Naîmâ, asabiyetin Osmanlı'da ters yüz edilmesinin son olmadığını ve devletin adaletli yönetimle kurtulacağını düşünmektedir. İbn Haldûn, devletin bekasında adalet ile ilgili vurgularından ayrı olarak bazı ifadelerinde devletlerin çöküş sürecinin, bir nevi "aş" yoluyla uzatılabileceğine işaret etmektedir: Nice kereler refah, rahat ve lüks sebebiyle kendini gösteren ihtiyarlık devletin kapısını çalınca, devlet ve mülk sahibi zatın, kendi soyundan gelmeyen birtakım taraftar ve yardımcıları edinmesi ve sertliği alışkanlık hâline getirmiş olan bu kimselerden bir ordu kurmasıyla devletin ömrü biraz uzatılabilir. Çünkü böyle bir ordu savaşa daha sabırlı, açlığa ve sıkıntılara katlanma bakımından daha güçlü olur. Bu durum, devletin kapısını çalması muhtemel olan ihtiyarlığa karşı hanedanlık için bir deva (bir aş) olur. Allah'ın o husustaki emrini ilan etmesine kadar böyle sürüp gider.⁹⁶

Sonuç olarak denilebilir ki Naîmâ, İbn Haldûn'un görüşlerinden yararlanarak ortaya koyduğu kuramını, Osmanlı toplum ve tarihine uygular. O, sadece tarihsel verilerden hareketle Osmanlı toplumsal ve siyasal yapısını ilmî açıdan anlamaya ve izah etmeye çalışmakla kalmaz, ayrıca Osmanlı Devleti'nin olası bir çöküşten nasıl kurtarılacağı konusunda fikir üretir. Osmanlı Devleti'nin

⁹³ İbn Haldûn'un asabiyet görüşü için bk. İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, s. 121-28, 130-33, 140, 144-46, 151-58, 171-73, 273-74.

⁹⁴ Bk. İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, s. 163-65, 171-72, 256-57 vd.

⁹⁵ İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, s. 171-72.

⁹⁶ İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, s. 158.

boğuştuğu siyasal, sosyal, ahlâkî ve ekonomik problemleri de çözmeye gayret eder. Naîmâ, İbn Haldûn gibi çöküşçü-organizmacı kuramı benimseyen bir tarihçi ve sosyolog olup tarih, toplum, toplumsal değişme, siyaset gibi konuları söz konusu kuram çerçevesinde ele alır.

Belirtilebilir ki Mustafa Naîmâ'nın İbn Haldûnculuğu, onun kendine ait tarih ve sosyolojik yaklaşımları olmadığı anlamına gelmez.⁹⁷ Naîmâ, mümkün olduğunca İbn Haldûn'dan yararlanmaya ve o oranda yeni şeyler söylemeye çalışmıştır.

Defterdar Sarı Mehmed Paşa (ö. 1717)

Önemli bir devlet ve fikir adamı ve aynı zamanda tarihçi olan Defterdar Sarı Mehmed Paşa⁹⁸ da Osmanlı "İbn Haldûnizm"i kapsamında değerlendirilebilir. Zira onun devlet ve toplum görüşünde İbn Haldûn'dan izler bulmak mümkündür. *Nesâyihu'l-vüzerâ ve'l-ümerâ* adlı yapıtında İbn Haldûn'un adını zikretmese de, doğrudan veya dolaylı olarak ondan etkiler taşımaktadır.

Defterdar Sarı Mehmed Paşa, bozulmaya yüz tutmuş olan sosyal kurumların düzeltilmesinin yollarını tartıştığı nasihatnâmesinde (*Nesâyihu'l-vüzerâ ve'l-ümerâ* veya *Kitâb-ı Güldeste*⁹⁹) adalet, vergi, rüşvet, ahlâk, padişaha itaat ve saygı, çok çalışmanın önemi, makam ve mevki sahipleri, halkın refah düzeyi, hazine, maliye, göreve gelmede ehliyet sahibi olmanın gereği, zulüm, askeriyede ve diğer bazı kurumlarda reform ihtiyacı, toplumda sınıflar arasında dengenin gerekliliği, din, hukuk gibi çok önemli konular üzerinde durmuş, dikkate değer çözümler yapmıştır.

Nesâyihu'l-vüzerâ ve'l-ümerâ'da birkaç yerde adaletten ve Adalet Dairesi'nden bahseden Mehmed Paşa'nın adaleti umranla birlikte izah etmesi, onun İbn Haldûn'dan etkilendiğine işaret olabilir. Ona göre "Bütün amirlerin adaletli davranmaya çalışmaları gerekir. Fakat padişahlar konuya herkesten daha fazla önem vermelidirler. Zira, adalet hazinenin artmasına ve halkın

⁹⁷ Krş. Ülken ve Fahri, *İbn Haldûn*, s. 36-38 (s. 37-38, 2 no'lu dipnotla birlikte).

⁹⁸ H. Ragıp Uğuralp, "Eser Hakkında", Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, haz. H. Ragıp Uğuralp (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), s. xxvi.

⁹⁹ W. L. Wright tarafından İngilizce'ye de çevrilen ve *Devlet Adamlarına Öğütler* adıyla günümüz Türkçesine kazandırılan kitapta Sarı Mehmed Paşa, Osmanlı Devleti'nin o günkü durumunu eleştirel bir bakış açısıyla ele almakta, devlet adamlarına öğütler vermekte ve bunu yaparken Osmanlı'nın ihtişamlı zamanlarıyla karşılaştırmalar yapmaktadır (Uğuralp, "Eser Hakkında", s. xxi-xxiv).

çoğalmasına yol açar. Hazine ise halkın çokluğundan ve ülkenin bayındırlığından kaynak alır. Memleketin umranı ise adalet iledir. Harap olan bir ülkenin maldan nasibi olmaz ve halkı zenginlikte yetersiz olur.”¹⁰⁰

Ayrıca örneğin, halktan fazla alınan vergiler konusundaki izahlarında da İbn Haldûn'dan izler taşımaktadır. Ona göre “Reâyâ fukarasını her sene ve-regeldikleri belli vergiden başka, yeniden uydurulmuş vergi isteği ile incitmeye ve ona eziyet eylemeyeler ve ettirmeyeler. İşleri yürütenlerin akıllıları önemli olmayan giderlerin karşılanması için reâyâ fukarasından tahammüllerinden aşkın mal toplanmasını bir evin temelinden toprak alıp yüzeyine sarfeylemiye benzetmişlerdir. Zira temelden alınan toprak ile, temele zayıflık gelip, yüzeyin ise; o ağır yükü çekmeye kudreti kalmayıp, büsbütün yıkılmasına ve harap olmasına sebep olur.”¹⁰¹

Ahmed Resmî Efendi (1700-1783)

Ahmed Resmî, *Viyana Sefâretnâmesi*¹⁰² (1757) olarak bilinen resmî raporunda Prusya Devleti'nin Avusturya karşısındaki başarılarını değerlendirirken *Mukaddime*'den faydalanmış¹⁰³ ve bizzat İbn Haldûn'un ismini zikretmiştir.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Bk. Defterdar, *Devlet Adamlarına Öğütler*, s. 26-28.

¹⁰¹ Bk. Defterdar, *Devlet Adamlarına Öğütler*, s. 92-98.

¹⁰² Ahmed Resmî Efendi, *Viyana Sefâretnâmesi* (İstanbul: Matbaa-i Ebüzziya, 1304). Osmanlı siyaset adamı ve tarihçisi Giritli Ahmed Resmî Efendi, dönemin hariciye mensuplarından olup 1757'de III. Osman'ın vefatıyla III. Mustafa'nın tahta çıkışını tebliğ için sefâretle Viyana'ya gönderilmiş ve sonra Berlin sefiri olmuştur. Bu seyahatinin ahvalini yazmış ve yazdığı *Sefâretnâme*'si ile 1769 seferi olaylarını anlatıp sonradan basılan *Hulâsatü'l-i'tibâr* (Giridi Ahmed Resmî Efendi, *Hulâsatü'l-i'tibâr* [İstanbul: Dersaadet Mühendisyan Matbaası, 1286]) adlı eseri, Hammer tarafından Almanca'ya çevrilmiştir. *Seyahatnâme*'sinin metni de ayrıca Paris'te basılmıştır (Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, haz. İsmail Özen [İstanbul: Meral Yayınları, 1975], III, 123). Ahmed Resmî'nin *Seyahatname* (Ahmet Resmî Efendi, *Viyana ve Berlin Sefâretnâmeleri*, haz. B. Atsız [İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, 1980]) dışında *Hulâsatü'l-i'tibâr*, *Sefînetü'r-rüesâ* ve *Hamîletü'l-küberâ* gibi eserleri mevcuttur.

¹⁰³ “Bu sefâretnâmenin en dikkate şayan kısmı çok kısa olmakla beraber, Ahmed Resmî Efendi'nin Avusturya İmparatorluğunun kuruluşu, dahili ve mali idaresi, devlet işlerini gayet mazbut ve tutumlu bir şekilde yürütüldüğü hakkında vermiş olduğu malumdur. Avusturya müttefiki olan Rusya ve Fransa'nın Avusturya-Prusya harbine karşı aldıkları vaziyette Prusya'nın muvaffakiyeti hakkında İbn-i Haldûn'un *Mukaddime*'sine istinaden yürüttüğü hüküm de kendisinin siyasî ve içtimâî görüşlerinde olgunluğunu belirtmektedir” (Faik Reşit Unat, *Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri* [Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992], s. 104-105).

¹⁰⁴ Unat, *Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri*, s. 104-5; Demir, *Philosophia Ottomani-ca*, I, 198.

Elhâletu hâzihî Grandebor ile bugünkü anlaşmazlıklarının ve savaşlarının sebebini şöyle anlamak gerekmektedir: Adı geçen Grandebor, imparatorluk yoluyla memleketini genişletmek arzusundan başka bir şey düşünmeyip gece ve gündüz askerlerini binbir şaşırtıcı hiyle ile yetiştirmektedir. Kendisi bütün işlerinde ve isteklerinde tüm kuvvetlerini harcayan, şahsen savaş ve tehlikelere göz kırpmadan atılan cesur ve sebatlı bir kimsedir. Nemcelilere gelince: Bunlar için savaş, düşmanlık ve memleketlerini genişletmek dâvâsı yoktur. Bunlar sadece ve zaruri olarak belâyı yok etmek düşüncesiyle korunma telâşındadırlar. Bundan başka koruyucuları ve yardımcıları olan Fransa ve Rus devletleri hatır için askerlerini tehlikeye atmak istemediklerinden, yani: Uzaktan merhaba benim iyi kardeşim, düşüncesiyle günlerini geçirmekte ve belki de kraliçenin devleti parçalandığı takdirde kendilerine de en yakın olan uygun yerlerden pay çıkarmayı ummaktadırlar. Bu şekilde Grandebor'un üstün gelmesi ciheti ağır bastığı hâlde, İbn-i Haldûn'un *Mukaddime*'sinde yazıldığı üzere devlet-i müstecdeddenin (yeni kurulmuş devlet) devlet-i müstakarra (eski devlet) üzerine tam olarak üstün gelmesi uzun zamana, yani gece ve gündüzün tekrar tekrar birbirini kovalamasına bağlı olduğundan, Grandebor'un adım adım yükselmesi uzayacak olursa, önce düşmanlarını yok etmek istemesi hükümdarlık kaidelerinin dışında değildir.¹⁰⁵

Görüldüğü gibi Resmî Efendi, söylediklerini İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinde eski ve yeni hanedanlar üzerine yazdıklarıyla güçlendirmektedir. Ahmed Resmî'nin tahlili büyük ölçüde şu başlığı taşıyan bölümün damgasını taşır: “Yeni bir hanedan, ansızın harekete geçerek değil, sebatlı bir çalışma sayesinde yönetimdeki hanedana galip gelmiştir.”¹⁰⁶ Ahmed Resmî'nin eserlerinde böyle başka pek çok örnek vardır.

Ahmed Vefik Paşa (1813-1891)

Ahmed Vefik Paşa, İbn Haldûn'dan etkilendiği anlaşılan bir Osmanlı yazarıdır. O, *Hikmet-i Târih* adlı küçük kitabında tarihi, “ezmine-i mütekaddime”, “ezmine-i mutavassıta” ve “ezmine-i cedîde ve muahhara” olarak üçe ayırdıktan sonra, her üç zaman diliminde de dünyevî iktidarı elinde bulunduran devletlerin tarihi çerçevesinde, insanlığın “şebâbî” (gençlik), “nümüvvî” (yetişkinlik), “vukufî” (duraklama) ve “inhitâtî” (çökme) aşamalarından geçtiğini söyleyerek İbn Haldûn'un döngüsel tarih kuramını biraz farklı bir tarzda ortaya koymuştur.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Ahmed Resmî Efendi, *Viyana Sefâretnâmesi* (İstanbul: Matbaa-i Ebüzziya, 1304), s. 32-33 (Bugünkü Türkçe ile: Ahmet Resmî Efendi, *Viyana ve Berlin Sefâretnâmeleri*, s. 33-34).

¹⁰⁶ Virginia Aksan, *Savaşta ve Barışta Bir Osmanlı Devlet Adamı Ahmed Resmî Efendi*, çev. Özden Arıkan (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997), s. 65.

¹⁰⁷ Demir, *Philosophia Ottomanica*, I, 200-1.

Yazar, mütercim ve devlet adamı Ahmed Vefik Paşa, *Fezleke-i Târih-i Osmanî*'sinde yukarıda zikredilen görüşlerine uygun olarak Osmanlı Devleti'ni "değişim" çerçevesinde okumaya çalışmıştır. Ona göre "Cihanın hâli daima bir kararda durmamasıyla Devlet-i Osmaniyye'de dahi mesalihın reveş ve tabiatı altı defa tegayyür edip bu altı müddetin her biri tarih-i hicretin yüz seneden ibaret olan birer asrına tesadûf etmiştir." Vefik Paşa *Fezleke*'de tarihe yaklaşım biçimini bu şekilde ortaya koyduktan sonra, kitabını da her bölümde bir dönemi ele almak üzere altı bölüme ayırdığını söylemektedir: "Her asrın vekayii bu kitabın birer faslı ittihaz olunup fasl-ı evvelde bina-yi devletin te'sisine ve fasl-ı sanide tevsî-i daire-i memlekete nasıl ikdam olunduğu ve fasl-ı salisede Âl-i Osman evc-i 'alâ-yi şân u azamete ref' ettiği ve fasl-ı rabiada kavanîn ve nizamata bazı mertebe ihlâlî, askerın itaattan çıkmasına ve milletin ihtilâlîne netice verdiği ve bu fenalık müstevcib-i za'f olarak fasl-ı hamisde artık umûr-ı hariciyece hayli mazarratı müstelzim olmuş ise de fasl-ı sadisede yine tecdîd-i usul-i hükûmete karar vererek mühr-i saltanat tekrar kesb-i fer ve şevket eylediği şerh u beyan kılınmıştır."¹⁰⁸

Vefik Paşa'nın *Fezleke*'sinde her bölüm, yaklaşık yüz yıl olacak şekilde hesaplanmış ve her bölüme hangi padişahların devirleri girdiği belirtilmiştir. Buna göre birinci bölüm (asır) Osman Gazi, Orhan Gazi, Sultan Murad Huda-vendigâr ve Yıldırım Bayezid dönemlerini içeren 106 yılı; ikinci bölüm (asır) I. Mehmed, II. Murad, Fatih Sultan Mehmed ve II. Bayezid devirlerini içeren 113 yılı; üçüncü bölüm (asır) Yavuz Selim, Kanûnî Sultan Süleyman, II. Selim ve III. Murad devirlerini içeren 85 yılı; dördüncü bölüm (asır) III. Mehmed, I. Ahmed Han, I. Mustafa, II. Osman, I. Mustafa (tekrar), IV. Murad, İbrahim Han, IV. Mehmed, Süleyman Han devirlerini içeren 99 yılı; beşinci bölüm (asır) II. Ahmed, II. Mustafa, III. Ahmed, I. Mahmud, III. Osman, III. Mustafa, Abdülhamid dönemlerini içeren 101 yılı ve altıncı bölüm (asır) III. Selim, IV. Mustafa, II. Mahmud, Abdülmecid devirlerini içeren 75 yılı ele almaktadır.¹⁰⁹

İbn Haldûn'un yaklaşımını Osmanlı örneğinde biraz değiştirerek benimseydiği anlaşılan Vefik Paşa, Osmanlı Devleti tarihini "çöküş sosyolojisi" açısından ele almaktadır.

¹⁰⁸ Ahmed Vefik Paşa, *Fezleke-i Târih-i Osmânî* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1288), s. 5.

¹⁰⁹ Ahmed, *Fezleke-i Târih-i Osmânî*, s. 6 (birinci bölüm), 36 (ikinci bölüm), 78 (üçüncü bölüm), 134 (dördüncü bölüm), 208 (beşinci bölüm), 280 (altıncı bölüm).

Burada ilginç olan, Ahmed Vefik Paşa'nın, İbn Haldûn'un tarih ve toplum felsefesini Osmanlı'ya değiştirerek uyarlaması ve beşinci asırda, yani aşamada veya fasılda Osmanlı'nın, bir hayli kötü durumda ve çöküşe yaklaşmış iken, altıncı asırda yönetim tarzını yenilemeye karar vererek eski güç ve kuvvetini kazandığını ifade etmesi ve fakat altıncı asır bittikten sonra Osmanlı Devleti'nin yıkılmasıdır. Burada Osmanlı Devleti örneğinde iyimser bir okuma biçimiyle karşılaşmaktayız.

Hayrullah Efendi (1817-1866)

Hayrullah Efendi'nin *Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye Tarihi*¹¹⁰ adında 16 ciltlik bir eseri bulunmaktadır. Anlaşılır bir üslupla kaleme alınmış olan kitap, Osmanlı tarihini ve her padişahın zamanına denk gelen dünya olaylarını ele almaktadır. Osmanlı tarihleri arasında önemli bir yeri vardır.

Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun ifadeleriyle¹¹¹ "XIX. asır Türk tarihçileri içinde ilk defa Garb kaynaklarına başvuran tarihçi Hayrullah Efendi, on altı ciltlik tarihinde İbn Haldûn'u ilk defa yakından anlayan ve tenkit eden bir İbn Haldûncu hüviyeti gösteriyor. Birçok tarihçilerimiz gibi Hayrullah Efendi de bilhassa tavırlar nazariyesi üzerinde durmuştur. Bu duruşta başka bir hususiyet vardır. J. Von Hammer'in, 'pek dikkate değer tezahür' olarak karşıladığı bu Türk müverrihinin eseri, Arap mütefekkirinin asabiyet ve tavırlar nazariyesindeki kat'i ve fatalizme yakın determinizmini sosyolojik bir rölativizme kalbetmiştir. Filhakika İbn Haldûn'un nazariyesinden bahsederken diyor ki: *Mukaddime-i İbn Haldûn*'da etvara ait alâmat ve esbab zikrolunmuştur ki hepsinin hükümleri nâkısdır. Zira bir devlet ve saltanat bir ruh-ı mücessem değildir. Belki birtakım eşhasın bir merkeze içtimaidan teşekkül etmiş heyet-i müctemiadır... Tebeddül-i hükümdar ile idare-i mülk-ü millet kaide-i mahsusasından ayrılmaz. Anın içindir ki milletin şiraze-i nizamına sekte gelmedikçe devletin kıvamına hâlel gelmez. Avrupa devletlerinde olduğu misillü".

Bundan daha mühim nokta Hayrullah Efendi'nin içtimâî sınıflar sosyolojisi ile alâkalı mütalaasıdır: "Allâme-i zûfünun İbn Haldûn beyan eylemiştir ki

¹¹⁰ Müderris Hayrullah Efendi'nin bunun dışında *Makâlât-ı Tıbbiye* (3 cilt), *Müfredât-ı Tıbbiye* (2 cilt), *Bel Soğukluğu, Kolera ve Aşı Risâlesi, Beyt-i Dehkânî* (2 cilt), *Avrupa, Asya, Afrika Risâlesi, Mesâil-i Hikmet-i Tabiiye* ve *Avrupa Seyahatnâmesi* gibi eserleri mevcuttur (Bk. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, III, 66-67).

¹¹¹ Fındıkoğlu, *İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri*, II, 122-23.

ecanibden devlete tekarrüb ederek zuhûr-i devletten eben an ceddin bargâh-i devleti bekliyen beyler, birtakım iftiralar belâsı ile açıkta kalub nazar-ı iltifatdan sakıt olmaları devletin sukutunu hazırlamakta” ise de “Avrupa devletlerinin Asya devletleri misillü zeval bulmadıkları merkez-i hükûmette asılzâdegânın bulunup ecanibin der-i devlette kesb-i ihtisas ederek müham-ı ename müdahale edememesi devam-ı devlete medar olan asabiyet maddesinin bozulmamasını mucib”dir. Bu neviden mütalaalar, bize bir taraftan İbn Haldûn devrinden sonraki tarihî vukuatı yakından müşahede eden, öbür taraftan Arap mütefekkirine pasif bir bağlılıkla bağlı bulunmayan pek kıymetli bir Türk İbn Haldûncusu göstermektedir.

Abdüllatif Subhi Paşa (1818-1886)

İbn Haldûn'un etkilerini taşıyan Osmanlı düşünürlerinden Abdüllatif Subhi Paşa, “ebnâ-yi cinsini dahi hissedar etmek arzusu ve esbak-ı Mısır valisi merhum ve mağfur Mehmed Ali Paşa'nın teşvikiyle”¹¹² İbn Haldûn'un *Kitâbü'l-İber*'inin birinci ve ikinci ciltlerini Türkçe'ye çevirmiş (1270) ve *Miftâhu'l-İber*¹¹³ (1276/1859-60) adıyla bastırmıştır.¹¹⁴

“Abdüllatif Subhi Paşa, İbn Haldûn'a ait nazariyelerden asabiyetin zuhûru üzerinde durmuş, Arap tarihçisinin eserindeki bazı tarih bahislerinin tefasîl-i vukufa heveskâr olanları iğna edemeyeceğini” ileri sürerek bazı ilavelerle “cümleye faik ve genc-i dekayik denmeğe layık bir kitab” olarak nitelendirdiği¹¹⁵ “Tarih-i İbn Haldûn'un bir kısmını 'tekmîl'e çalışmış, bu yüzden çevirisinin bu kısmına 'Tekmiletu'l-İber' adını da vermiştir.”¹¹⁶

Abdüllatif Subhi Paşa, çevirisinin kısa girişinde tarihten, tarihin kısımlarından, İbn Haldûn'un çevirisinin öneminden, İbn Haldûn'un tarihini neden çevirme işine giriştiğinden bahsetmekte ve bu arada Mustafa Âlî'nin *Künhü'l-ahbâr*'ıyla, Müneccimbaşı ve Hezarfen Hasan Efendi'nin tarihlerinin Türkçede yazılan genel tarihler içinde en güzide eserler olduğunu ifade etmekte-

¹¹² Abdüllatif Subhi Efendi, *Miftâhu'l-İber* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1276), s. 3.

¹¹³ Abdüllatif Subhi Efendi, *Miftâhu'l-İber* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1276).

¹¹⁴ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, III, 135. Morali Abdurrahman Sami İbnü's-Şeyh Ahmed Necîb Paşazâde Subhi Abdüllatif Paşa'nın İbn Haldûn çevirisinin dışında *Hakâyiku'l-kelem fi târihi'l-İslâm, Uyûnü'l-ahbâr fi'n-nukûd ve'l-âsâr* gibi eserleri bulunmaktadır.

¹¹⁵ Abdüllatif, *Miftâhu'l-İber*, s. 3.

¹¹⁶ Fındıkoğlu, *İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri*, II, 123-24; Abdüllatif, *Miftâhu'l-İber*, s. 4.

dir.¹¹⁷ Ayrıca Subhi Paşa, yaptığı çeviriye zaman zaman eklemeler yapmış ve bu eklemelerin sonuna mütercime ait olduğunu belirtmek için “mütercim” kaydını düşmüştür.

Mithat Paşa (1822-1884)

Mithat Paşa'nın Cevdet Paşa'ya yazdığı bir mektup, onun İbn Haldûn ilgisini ortaya koyması bakımından önemlidir. Mithat Paşa-İbn Haldûn ilişkisi, daha ileri ve ayrıntılı okumalarla genişçe ele alınabilirse de, burada şimdilik bu mektubun içeriğine bakılarak ortaya konulabilir.

Mezkûr mektupta Mithat Paşa, Cevdet Paşa'ya, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinde gösterdiği gibi, bugün ekonomi-politik ilminin temel meselelerinden olan devlet ticaretiyle ilgili bazı hususlar, Batı'dan yüzyıllarca önce İslâm âlimleri tarafından incelendiğini söylemektedir. Mithat Paşa'nın mektuptaki kendi ifadesiyle “İbn Haldûn'un ticaret-i devlet hakkında yazmış olduğu mesele, Frenklerin kendi ihtirâ'-kerdeleri olmak zan ve da'vâsında buldukları ekonomi-politik fenninin mesâil-i asliyesinden bir bahs-i mühim olduğu hâlde, bu meselenin Frenklerden daha nice asr mukaddem ulemâ-i İslâmiyye tarafından tedkik edilmiş ve meydana konulmuş olduğu ihtâr ve beyân buyurulmağla işârât-ı aliyyelerinin bu fikrasından dahi şu sûretle istifade kılınmıştır.”¹¹⁸

¹¹⁷ Abdüllatif, *Miftâhu'l-iber*, s. 2-4.

¹¹⁸ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Y.EE, 31/28. Bu belgede bulunan mektubun tam metni şöyledir:

“Bismillâhirrahmânirrahîm

Yanya Valisi Devletlü Cevdet Paşa Hazretlerine

Devletlü Efendim Hazretleri

Selânik'den mürûr-ı âli-i âsafâneleri esnasında ma'rûz-ı nazar-ı devletleri olan âsârın takdîr-i derecâtına dair ihsan buyunlan kerem-nâme-i âlileri kemâl-i ehemmiyet ve mahzûziyetle mütâlaa olunmuşdur şu vesile ile ibrâz ve beyân buyunlan hüsn-i kabûl ve şehâdet-i aliyyeleri bu işler için bezl-i mesâil idenlere şevk-i cedîd olduğu gibi İbn Haldûn'un ticaret-i devlet hakkında yazmış olduğu mesele Frenklerin kendi ihtirâ'-kerdeleri olmak zan ve da'vâsında buldukları ekonomi-politik fenninin mesâil-i asliyesinden bir bahs-i mühim olduğu hâlde bu meselenin Frenklerden daha nice asr mukaddem ulemâ-i İslâmiyye tarafından tedkik edilmiş ve meydana konulmuş olduğu ihtâr ve beyân buyurulmağla işârât-ı aliyyelerinin bu fikrasından dahi şu sûretle istifade kılınmıştır hâl-i mevcûd bıraktığınız merkezde olduğundan şimdilik hemân işbu telettûfât-ı aliyyelerinin teşekkürâtı tevfiq ve selâmet-i aliyyelerinin temenniyâtına ilâveten arz ile iktifâ olunur. Bâkî lutf u irâde efendim hazretlerindir.”

Fî 15 Zilkâde [12]91 (Hicrî).

Mühür: Midhat

Görüldüğü üzere Mithat Paşa, İbn Haldûn'un Batılılardan asırlarca önce ekonomi alanında bir konuyla ilgili olarak orijinal şeyler ortaya koymayı başardığını belirtmektedir. Bu da bize Mithat Paşa'nın İbn Haldûn'dan etkilenmiş olduğunu ipuçlarını vermektedir.

Cevdet Paşa (1822-1895)

İbn Haldûn'un görüşleri doğrultusunda Osmanlı Devleti'nin gerileme, kriz, bunalım ve çöküş durumunu okumaya gayret etmiş ve ona göre çözüm önerileri getirmiş olan âlim, tarihçi ve sosyolog Cevdet Paşa'nın tarih, toplum ve çöküş dair tezleri özellikle incelenmeye değerdir.

Cevdet Paşa'nın İbn Haldûn'dan nasıl etkilendiğini, girişte zikredilen Meclis-i Vâlâ Reisi Kâmil Paşa ile yaptığı konuşmadan hareketle anlamak mümkündür. Cevdet Paşa gerek tarih gerekse toplumla ilgili konularda İbn Haldûn'un önemin kavramış ve ondan azamî ölçüde yararlanmaya çalışmıştır. Cevdet Paşa, İbn Haldûn hakkındaki yaklaşımını *Mukaddime* çevirisinin başına yazdığı ön sözde şu ifadelerle ortaya koyar:

İbn Haldûn, her işittiğini kâğıda döken ve tarih kitaplarını birtakım hurafelerle dolduran tarihçileri eleştirir ve rivayetlerin doğrusunu yanlışından ayırmakta tek ölçü tanır: Naklolunan bir maddenin niçin ve nasıl ortaya çıktığını araştırıp sonuca varır. Başka bir tabirle anlatılan herhangi bir olay veya tasvir edilen herhangi bir kurum soyut olarak değil, belli bir devir içinde ele alınmalıdır. Toplum hayatının sebep olduğu değişiklikler belirtilmeden, (Cevdet Paşa'nın ifadesiyle) insanların bir araya gelmesi dolayısıyla ortaya çıkan durum zapt edilip anlaşılardan aydınlığa varmak imkânsızdır. "Abdurrahman bin Haldûn nam allame-i zû fûnun" bu inceliği anlayıp medeniyete arız olan ahvali altı bölüme indirerek bağımsız bir ilim kurmuştur. Kendi icadı olan bu fenn-i müstakîl, tarih için bir mihenk-i sahihu'l-ayardır.¹¹⁹

Cevdet Paşa, İbn Haldûn'la ilgili bu yaklaşımını *Tezâkir*'de de aynen sergilemiştir:

İslâm milleti diğer ilimlerde olduğu gibi tarihte de yüksek bir dereceye ulaşmıştır. Hatta İbn Haldûn vakaları muhakeme etmek yolunu açıp bağımsız bir ilim olmak üzere meşhur *Mukaddime-i Tarih*'ini yazmıştır.¹²⁰

¹¹⁹ İbn Haldûn, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, çev. Ahmed Cevdet Efendi (İstanbul: Takvimhane-i İstanbul, 1277), s. 3; Yazan, *Cevdet Paşa'nın Tarih ve Toplum Görüşü*, s. 27.

¹²⁰ Cevdet Paşa, *Tezâkir*, IV, 238-39; Yazan, *Cevdet Paşa'nın Tarih ve Toplum Görüşü*, s. 28.

Görüldüğü üzere İbn Haldûn, Cevdet Paşa için önemli bir kaynak olma özelliği taşımaktadır. Bilindiği gibi Cevdet Paşa, Şeyhülislâm Pîrîzâde'nin ek-sik bıraktığı *Mukaddime* çevirisini tamamlayan âlimdir. Cevdet Paşa, *Mu-kaddime*'nin sadece çevirisini değil, aynı zamanda gerektiğçe şerhini de yap-mıştır. “İbn Haldûn'un malum farz ettiği; fakat Türk okuyucusunun ihtiyacı-nı karşılayacak kısımları güzel ve faydalı şerhlerle izah eden Cevdet Paşa'dan De Slane da istifade etmiştir. İbn Haldûn'un metinlerini Cevdet Paşa büyük bir sarahat ile tefsir etmekte, müteaddit ve ekseriya geniş şerhlerle müşkil noktaların açıklanmasına, aydınlanmasına çalışmaktadır.”¹²¹

Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun “Eğer kronoloji zarureti olmasaydı XIX. asrın bu kıymetli müverrihini Türk İbn Haldûncuların başında zikretmek gere-kirdi” dediği Cevdet Paşa, yine Fahri'nin ifadesiyle “Tarihin tarifi, asabiyet ve tavırlar nazariyesi gibi noktalarda nazari surette görüldüğü gibi, tarihî hâdi-selerin izahına da tatbik edilmiş bir İbn Haldûnculuk müşahede olunmakta-dır.”¹²²

“Cevdet Paşa, Arap tarihçisinin kendi üzerindeki tesirinin şuuru-na sahip ve tesirinin büyük faidesine kanidir. Bir yerde diyor ki: ‘Efkârımın teşekkü-lünde Michlet, Taine ile İbn Teymiyye ve İbn Haldûn çok müessir olmuşlar-dır.’ Muallim M. Cevdet, ‘Ahmed Cevdet Paşa gerek tedrisatı esnasında gerek son dem-i hayatına kadar İbn Haldûn tarzını takip eylemiştir’ diyor.”¹²³

Cevdet Paşa, kuşkusuz İbn Haldûn'dan oldukça etkilenmiştir; hatta ona İbn Haldûn'un son Osmanlı müridi¹²⁴ demek de mümkündür; ancak şunu da vurgulamak gerekir ki o, İbn Haldûn'un bir kopyası değildir. İbn Haldûn'un fikir ve yaklaşımlarını daha da geliştirmeye ve özellikle Osmanlı açısından da yorumu tabi tutarak farkını ortaya koymaya çalışmıştır.

Sosyal değişme ve çöküş konusunda, Cevdet Paşa da Naîmâ gibi İbn Hal-dûn'un yaklaşımından yararlanır; İbn Haldûn'un görüşlerini Osmanlı Devleti ve toplumuna uyarlamaya çalışır. Başka bir ifadeyle, Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu olumsuz değişme olgusunu İbn Haldûn'un görüşleriyle izah etmeye ve bu kötü gidişata çözüm bulmaya çalışır.

¹²¹ Fındıkoğlu, *İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri*, II, 66-67.

¹²² Fındıkoğlu, *İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri*, II, 124.

¹²³ Fındıkoğlu, *İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri*, II, 124.

¹²⁴ Ercüment Kuran, “Ottoman Historiography of the Tanzimat Period”, *Historians of the Middle East*, der. Bernard Lewis ve P. M. Holt (London: Oxford University Press, 1962), s. 423.

Evrimin ezeli ve ebedi bir toplum yasası olmadığına inanan, yani çevrimselci bir tarih ve değişim anlayışına sahip olan, hâl ve zamanın yaptığını kimsenin yapamayacağını söyleyen Cevdet Paşa, devletlerin insan organizması gibi doğma, büyüme-gelişme ve ölme dönemlerinden geçtiklerini, her şahısta “sinn-i nümüvv”, “sinn-i vukûf” ve “sinn-i inhitat” olduğu gibi devletler de bu üç aşamaya sahip olup insanlar sıhhatlerini muhafaza etmek için sinine göre davrandıkları gibi, devletlerin de insanî cisim düzeyinde oldukları için her tavır ve aşamada o tavır ve aşamanın kendine özgü kanun ve gereklerine göre hareket etmeleri gerektiğini ileri sürer.¹²⁵

Cevdet Paşa'ya göre zamanla yönetimlere yorgunluk gelmesi tabiidir. Nitekim önce bir sancak beyliği iken 100 yıl zarfında güçlü bir devlet hâline gelen Osmanlı, Yıldırım Bayezid zamanında bir duraklama geçirir. “Devr-i evvelin ahirinde 4. padişah olan Yıldırım Bayezid Han zamanında devlete gevşeklik gelmiş olduğu gibi, devr-i saninin ahirinde 4. padişah olan Bayezid-i Han-ı Sâni zamanında dahi, Devlet-i Aliyye'ye fütuhatcha biraz durgunluk gelmişti.” “Yüz sene insan için uzun bir ömür olduğu gibi, devletler için de geniş bir zaman parçasıdır.”¹²⁶

Görüldüğü gibi Cevdet Paşa, İbn Haldûn'un tavrılar teorisine uygun olarak Osmanlı Devleti'ni “devirler”le, yani aşamalarla izah etmeye çalışmaktadır. Fakat “Paşa, Osmanlı tarihinin devirlere tasnifini daha ileri götürmüyor. Buna ya lüzum görmüyor yahut da İbn Haldûn'un tavrılar teorisini fazla karamsar, fazla katı bulduğu için selefini sonuna kadar izlemeye lüzum görmüyor.”¹²⁷

Osmanlı'nın hemen hemen en buhranlı dönemlerinde yaşamış olan Cevdet Paşa, devletlerin hayatının düz bir çizgi izlemediğini, tıpkı bir şahsın gerek vücutça gerekse hâlce bir zaman terakkide ve bir zaman tenezzülde olduğu gibi kâh kuvvet bulacağını ve kâh fütur hâline geleceğini söyler.¹²⁸

Cevdet Paşa'ya göre İbn Haldûn'un ileri sürdüğü gibi, devletin kuruluşunda başlıca etken “asabiyet”tir. Cevdet Paşa, İbn Haldûn'da hazır olarak bulunduğu

¹²⁵ Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet* (Dersaâdet: Matbaa-i Osmâniyye, 1309), I, 18. Bk. Yazan, *Cevdet Paşa'nın Tarih ve Toplum Görüşü*, s. 52-53.

¹²⁶ Cevdet, *Târih-i Cevdet*, I, 31; Yazan, *Cevdet Paşa'nın Tarih ve Toplum Görüşü*, s. 49.

¹²⁷ Yazan, *Cevdet Paşa'nın Tarih ve Toplum Görüşü*, s. 50.

¹²⁸ Cevdet, *Târih-i Cevdet*, I, 17-18.

asabiyet teorisini, Osmanlı Devleti'ne uyarlamaya çalışır. Cevdet Paşa'ya göre devlet kurulduktan bir süre sonra kan bağı gücünü kaybeder. Devlet asabiyetten doğar, ama asabiyetin enkazı üzerinde yükselir. Cemiyetlerin gelişimine bağlı olarak kabile veya nesep asabiyetinin yerini "dinî asabiyet" alır. Paşanın siyaset teorisinde Osmanlı Devleti için de bunlar geçerlidir. Cevdet Paşa esasen asabiyet ve dini ele alırken ikisini birbirinden ayrı kategorilermiş ve ayrı birer gerçeklermiş gibi de düşünmez. Başka bir ifadeyle, asabiyeti dinin dışında müstakil bir olgu olarak görmez. Hatta ona göre Osmanlı Devleti'ni Osmanlı Devleti yapan öge İslâmiyettir. Dinî asabiyet i'lâ-yi kelimetullah için gaza sayesinde kendini en mükemmel şekilde ifade eder. Bu, bütün inananları kardeş sayan bir inançtır. Bütün bir İslâm dünyasını tek merkezde toplayan bu inanç birliğini kurma amacı devletin ana siyaseti iken, Osmanlı Devleti en güçlü dönemini yaşamıştır.¹²⁹

Cevdet Paşa da Naîmâ gibi bazen bünyesinde ziyadesiyle inhitat ü fütür emareleri zuhur etmiş olan bir devletin, hâkimane tedbirlerle tazelenip yenediriltilebileceğine inanır. Ancak bu çok zor olduğundan, bunun gerçekleşmesi de çok zordur. Gerçekleşse bile vukûât-i cesîme ve inkılâbât-ı azîme ile hasıl olabilir.¹³⁰

Bu durumda Cevdet Paşa'nın, çökmekte olan bir devletin, bazen büyük inkılap ve olaylarla kurtarılabilceğini; dolayısıyla sosyal ve siyasî olaylarda büyük olay ve hareketlerin önemli değişimlerin nedenleri olabileceğini savunduğu ortaya çıkmaktadır.

Bu düşüncelerden anlaşıldığına göre Cevdet Paşa, mutlak ve katı bir determinizmden yana değildir. O, devletin mutlaka çökeceğini iddia etmemektedir. Tersine hâkimane tedbirler alınması durumunda Osmanlı Devleti'nin çöküş tehlikesinden kurtarılabilceğini belirtmektedir ki bu ancak yumuşak bir determinizmle izah edilebilir.¹³¹ Ayrıca o, fatalist bir toplum, tarih ve çöküş görüşüne de sahip değildir. Aksine o, devletteki gerileme ve çöküş emareleri ortaya çıktığında devlet adamına sorumluluk yüklemekte, olgun ve tecrübeli devlet adamlarının devletlerin tarihini değiştirebileceğini vurgulamaktadır.¹³²

¹²⁹ Yazan, *Cevdet Paşa'nın Tarih ve Toplum Görüşü*, s. 46-52.

¹³⁰ Cevdet, *Târih-i Cevdet*, I, 18.

¹³¹ Bk. Yazan, *Cevdet Paşa'nın Tarih ve Toplum Görüşü*, s. 56.

¹³² Cevdet, *Târih-i Cevdet*, I, 71. Bk. Yazan, *Cevdet Paşa'nın Tarih ve Toplum Görüşü*, s. 55-56.

Cevdet Paşa diğer Osmanlı uleması, düşünür ve tarihçilerinin çizgisine uygun olarak devlet içinde ilmî teşkilata, yani ulema sınıfına özel bir önem atfetmektedir. Hem hoca hem devlet adamı hem de insanlar arasında adalet ile hükme memur olan ulema, gerçekten de Osmanlı'nın yükseliş dönemlerinde her türlü ikram ve ihtirama mazhardı. Kadr ü kıymetleri büyüktü.¹³³ Bütün önemli işlerde onların görüşleri alınırdı. Yalnız şer'î ve aklî ilimlerde değil, mülkî ve merkezî konularda da kemal sahibiydiler.¹³⁴ Ne var ki gerileme ve buhran dönemlerinde bu durum değişmiş, ulema da bu gerilemeden payına düşeni alarak yozlaşma içerisine girmiştir. Cevdet Paşa bu temiz ve mazbut tarikin¹³⁵ bozulmasını tek başına ele almaz; onunla diğer kurumların çözülmesi ve çökmesi arasında ilişkiler kurar, devletin çöküş sebeplerini bütüncül bir yaklaşımla ele alır. Çünkü Osmanlı Devleti'nde din ve devlet kurumları birbirinden ayrı ve bağımsız olmadığından, devletin kabul ve istihdam ettiği ulema da devletten bağımsız değildir. "Resmî ulema", devletin kurumlarında görevli insanlardır. Bu yüzden Osmanlı Devleti'ndeki gerileme ve çöküş, tabii olarak ulema sınıfına da sirayet etmiştir. Çünkü ulemanın bağlı bulunduğu dinî-ilmî bürokrasi, devletin bir parçasıdır. Dolayısıyla mülkî ve askerî düzenin bozulması ve gerilemesiyle "ilmî düzen" de bozulmaya uğramış, ilim, maarif ve ulema doğal olarak gerilemeye ve çökmeye yüz tutmuştur.¹³⁶ Devletin kurumları çözülme ve çöküşle yüz yüze geldiğinde, ilm-i tarîk, daha önceleri âlimlerin en değerlileri ve ehil olanlarına mahsus iken, artık rüşvet, iltimas vb. yollarla ehil ve erbabi olmayan kimselerin kuşattığı bir kurum hâline gelmiş,¹³⁷ tarîk-i ulema, cühela ile dolmuştur.¹³⁸ Devlete bir sistem anlayışı içinde bütüncül olarak bakan Cevdet Paşa'ya¹³⁹ göre devletin genel çöküşü, "ilmiye'nin de çöküşü"nü ve bozulmasını beraberinde getirmiştir.

Özetle Cevdet Paşa, çevrimsel bir tarih anlayışına sahip olmakla birlikte, teorisini mutlak fatalizm ve sıkı determinizm üzerine kurmamakta, devletlerin çöküşünde insan iradesine gereken önemi vermektedir. İbn Haldûn'un görüşlerinden farklı olarak onun görüşlerinde tam bir döngüsel siyasî ve sosyal hayat çizgisi yoktur. Onun çevrimsel görüşünde bir sarmallık bulunduğu söylenebilir.

¹³³ Cevdet, *Târih-i Cevdet*, I, 72, 88, 90.

¹³⁴ Cevdet, *Târih-i Cevdet*, IV, 215.

¹³⁵ Cevdet, *Târih-i Cevdet*, I, 90.

¹³⁶ Cevdet, *Târih-i Cevdet*, I, 87, 93; IV, 236; VII, 123.

¹³⁷ Cevdet, *Târih-i Cevdet*, IV, 215.

¹³⁸ Cevdet, *Târih-i Cevdet*, I, 90-91.

¹³⁹ Cevdet, *Târih-i Cevdet*, VI, 6.

Mustafa Nuri Paşa (1824-1890)

Cevdet Paşa ile aynı dönemde yaşayan Mustafa Nuri Paşa, İbn Haldûn'un devletlerin ömrü teorisini değiştirip Osmanlı Devleti'ne uyarlamış ve buna göre kendi tarih kitabı *Netâyicü'l-vukûat*'ı hazırlamıştır.

Yukarıda belirtildiği gibi, Ahmet Cevdet Paşa, İbn Haldûn'un tavırlar teorisini Osmanlı'ya uyarlarken devirlere ayırmayı sonuna kadar uygulamamıştır. "Oysa *Kısas-ı Enbiya* yazarının çağdaşı olan bir başka tarihçi Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-vukûat*'ında Cevdet Paşa'nın İbn Haldûn'dan ilham alarak ayırdığı aşığı yukarı 100'er senelik devreleri, yaşadığı çağlara kadar getirmektedir.¹⁴⁰

Allâme-yi zû fûnun İbn Haldûn her devlete sinn-i nümüvv u sinn-i vukûf ve sinn-i inhitat ispat ve imar-ı düveli ekseriya 120 sene olmak üzere irad edip, halbuki kendisi 808 sene-yi hicriyesine kadar muammer olmak hesabıyla Bağdad ve Endülüs ve Mısır'da üçer-beşer yüz sene saltanat süren hulefâ-yi Abbâsiye ve Emevîye ve Fâtümiyeyi müdrük olduğu hâlde, bu davada bulunması ve her üç karında usul ve adet-ı devlet külliyyen mütehavvil ve müteğayyir olur demeğe mahmul olup, bu adet-i tabiiye ise Devlet-i Aliyye-yi Osmâniyede dahi mukayeseyi tekmilesiyle zahir olmak için birinci bab, ibtida-yı zuhur-u kevkebe-yi Osmaniye'den hükümünü icra eylediği her babın Tîmur hadisesine kadar 105 senelik ve ikinci bab Çelebi Sultan Mehmed Han hazretlerinin teccid-i devlete muvaffakiyetlerinden Sultan Bayezid-i Sâni hazretlerinin terk-i meşgale-yi saltanat buyurdıkları 918 senesine değin 113 yıllık ve üçüncü bab Yavuz Sultan Selim Han hazretlerinin cüluslarından 1003 tarihine kadar 83 senelik ve dördüncü bab Sultan Mehmed Han-ı Sâlis hazretlerinin tarih-i mezburda vuku bulan cüluslarından 1099 senesinde Sultan Süleyman-ı Sâni hazretlerinin cüluslarına ve beşinci bab oradan 1188'de münakid olan Kaynarca Muahedesine değin mürur eden zamanlarda vaki olan hadisatı ve altıncı bab ondan sonra suretyâb-ı zuhur olan ahvali mübeyyin olarak ...¹⁴¹

Mustafa Nuri Paşa, Ahmed Vefik Paşa'ninkine çok benzeyenbu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, kitabını söz konusu yıllara göre tasnif etmiş ve bölümlere ayırmıştır.

Mustafa Nuri Paşa kitabında İbn Haldûn'dan bir vesileyle de bahsetmektedir. Şöyle ki, "Ahvâl-i Ulum ve Maarif" başlığı ile ele aldığı dönemin ilim ve eğitimini incelerken İbn Haldûn'un *Mukaddime*'si ve başka bazı tarih kitaplarıyla askerî kitapların Türkçeye çevrildiğini belirtmektedir.¹⁴²

¹⁴⁰ Yazan, *Cevdet Paşa'nın Tarih ve Toplum Görüşü*, s. 50.

¹⁴¹ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-vukûat* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1294), I, 3-4.

¹⁴² Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-vukûat*, III, 130.

Namık Kemal (1840-1888)

Namık Kemal, *Osmanlı Tarihi* isimli eserinin giriş kısmında (*Osmanlı Tarihi*'ne giriş olarak *Roma Tarihi* adıyla yayımlanan ilk fasikülün¹⁴³ "İfade-i Meram" başlıklı ve 1305 yılını taşıyan ilk kısmı¹⁴⁴) İbn Haldûn'dan bahsetmiş ve ondan yararlanarak bir tarih metodolojisi ortaya koymuştur. Adı geçen kitabın yayımı, içindeki bazı terim ve kelimelerin yanlış anlaşılmalara sebep olduğu gerekçesiyle II. Abdülhamid döneminde durdurulmuştur.¹⁴⁵

Namık Kemal, söz konusu metodoloji yazısında tarihin anlamı ve önemi ile tarihi bilmenin millet için hayatî olması gibi konuları ayrıntılı olarak ele almaktadır. Burada ayrıca kendisini *Osmanlı Tarihi*'ni yazmaya teşvik eden "hâlin, tarihce lisanımızda mevcut olan noksanın ikmaline acizane bir hizmet edebilmek arzusu"¹⁴⁶ olduğunu da belirtmektedir. Namık Kemal'e göre "Bizim lisanda hikmet-i tarihi bir tarafa bırakalım; devletimizin bütün olaylarını içine alan bir tarih mevcut değildir." O nedenle de tarihte olan olayları yanlış değerlendiriyoruz.¹⁴⁷

Namık Kemal, kitabının ön sözünde İbn Haldûn'un çok büyük bir bilgin ve tarih ilminin kurucusu olduğunu, devletlerin tabii ömrü gibi birtakım yanlış şeyler söylemiş olsa bile, onun eserinin büyüklüğüne halel gelmeyeceğini, ona bir ilme esas koyma şerefine yeteceğini belirtir:

Bir memlekete yahud bir devlete mahsus tarih yazanlardan başka ahval-i umûmiye-i İslâmiyye'den bahseden tarihçiler içinde Taberî gibi, İbn Kesîr gibi, Ebû'l-Fidâ gibi pek çok ashab-ı iktidar sayılabilir. Bu sınıf-ı celîl arasında ise en ziyade isbât-ı imtiyaz eden hakîm-i alî nazar İbn Haldûn'dur.

İbn Haldûn'un düvel-i İslâmiyye'den her birini ayrı ayrı nazargâh hikmetinden geçirerek vekayi-i mühimmesini esbab ve avariziyile beraber birkaç sahifeye sığdırmakta gösterdiği kemal şayan-i hayrettir. Vakıan İbn Haldûn'da mevzu-ı bahs olan asırların bazı vukuâtı nakısdır; fakat bu nevakıs İbn Haldûn'un tedkîk ve tetebbüunda kusurdan değil, kaynaklarının tam olmamasından neşet eder. Ufak tefek bazı yaklaşımlar da vardır; lakin ne denilebilir ki hiç kimse hakîm olmakla insanlıktan bütün bütün tecerrüd edemez.

İbn Haldûn, fenn-i tarihin mükemmili olduğu gibi, bu fenne bir usûl vaz' etmek, olayların doğrusunu yanlışından ayırmağa bir mikyas bulmak istemiş,

¹⁴³ Namık Kemal, *Osmanlı Tarihi, Medhal* [baskı yeri ve tarihi yok].

¹⁴⁴ Namık Kemal, *Osmanlı Tarihi, Medhal*, s. 5-20.

¹⁴⁵ Namık Kemal, *Osmanlı Tarihi*, haz. Ulviye İlgar ve İhsan İlgar (İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1971), s. 11 (Yıldız Sarayı'ndan Namık Kemal'e gönderilen telgraftan).

¹⁴⁶ Namık Kemal, *Osmanlı Tarihi, Medhal*, s. 16.

¹⁴⁷ Namık Kemal, *Osmanlı Tarihi, Medhal*, s. 14-15.

havi olduğu ma'lumatın kesret ve tenevvuuna nazaran ayrıca bir kitabha-ne addine layık olan *Mukaddime*'yi meydana getirmiş, bu cihetle hikmet-i tarihin de müessisidir. *Mukaddime*'de örneğin devletlerin "ömr-i tabiîsi" olmak gibi birtakım yanlış fikirler de görülür. Fakat o hâller kitabın meziyetine halel getirmez. Tabiat-ı külliye'nin yed-i icadından bile hiçbir şey mükemmel olarak çıkmıyor. Eseri ne kadar nakîsalı olsa İbn Haldûn'a, yine bir fenne esas vaz' etmiş olmak şerefi yetişir, ki bütün ebnâ-yi beşer içinde öyle bir saadet birkaç yüz kişiye ya nasib olmuş ya olmamıştır.¹⁴⁸

Namık Kemal, duraklamacılık ve çöküşçülüğe karşı ilerlemeciliği savunur. Aslında o, İbn Haldûn'un tarih felsefesini geliştirerek Osmanlı örneğinde bir tarih, toplum ve devlet bilinci kazandırmak amacıyla ilerlemeyi öne çıkarır. Ona göre "cem'iyet-i medeniye denilen şahs-ı manevî için sinn-i vukûf olmaz; anın hayat-ı sahihası terakkidir; vukuf değil! Şehrah-i terakkide zamanın müsaid olduğu menzileye az çok uzak bulunmak, taaffuna başlamış emvat arasında kalmakla beraberdir ki o hâlde bulunan cem'iyet için bir zaman-i beka mümkün olsa da, hiçbir zaman emrad-i mühlikeden selâmet-i müyesser olamaz."¹⁴⁹

Namık Kemal'in bu görüşleri onun tarihçiliği çerçevesinde temellendirilmektedir. Kemal'in tarihçiliğinde,

Tarih ki mazinin müstakbele nâkil-i ahbândır, zahirde bir hikâyeden ibaret görünür; fakat hakikatde fenn-i şahane vasfıyla tebcil olunan, marifet-i hükûmetin en büyük hadimlerindedir.

Hakikat, bir milletin tarihi bilinmezse bekasına, terakkisine lazım olan esbabın mevcudu, menkudu nereden öğrenilecek? İhtiyacı-ı siyasiye-i maddiyatdan değildir ki göz ile görülsün, el ile tutulsun. Tabiiyyat ve riya-ziyyatdan değildir ki aletle ölçülsün, muadile ile hal olunsun.¹⁵⁰

Abdurrahman Şeref (1853-1925)

Abdurrahman Şeref Efendi, *Târih-i Devlet-i Osmâniyye* adlı iki ciltlik eserinde, İbn Haldûn'un metodunu izlemeye çalışmıştır. O, kitabının ön sözünde İbn Haldûn hakkındaki görüşünü de ortaya koyar:

Allâme İbn Haldûn'un bu bilim (tarih) konusunda açtığı çıkışı -ki bu gün Avrupalılar nezdinde oldukça rağbette ve "hikmet-i tarih" adıyla bilinmekte olup kâinat (oluşum) olaylarını ve bu olayların değişimini birbirini izleyen

¹⁴⁸ Namık Kemal, *Osmanlı Tarihi, Medhal*, s. 13-14.

¹⁴⁹ Namık Kemal, *Osmanlı Tarihi, Medhal*, s. 6.

¹⁵⁰ Namık Kemal, *Osmanlı Tarihi, Medhal*, s. 5.

tecrübe ve gözlemlerden doğan bir nazarı kanuna tabi sayarak, meydana gelen olayların yalnız oluş biçimini nakledip anlatmakla yetinmeyip sebep ve sonuçlarını da araştırmak, mevcut durumlardan gelecekte gerçekleşecek şeylere intikal etmektir. İşte tarihi terbiyeyi içinde bulunduran yalnız bu güzel yol (metod) yararlıdır.¹⁵¹

Görüldüğü gibi müellif, salt olayları anlatmak (nefs-i vukuat) biçimindeki vakanüvis tarihçiliğini değil, olayları sebep ve sonuçlarıyla birlikte ele almak (i'mal-i vukûât) şeklindeki tarih anlayışını kabul ederek İbn Haldûn'un metodunu önemsemekte ve benimsemektedir. Nitekim o, tarihinde İbn Haldûn'un bu metodunu Osmanlı'ya uyarlamaya çalışmış ve örneğin Yıldırım Bayezid (1389-1402) dönemini, Ankara Savaşı ve sonrasındaki gelişmeleri İbn Haldûn'un "çöküşçü tarih felsefesi" çerçevesinde okumaya ve yorumlamaya çalışmıştır:

... Ganimet mallarından meydana gelen servet ile cami, medrese, mektep, yol, köprü, hamam, han, kervansaray ve imaret gibi pek çok hayır yapıları kurularak baştan başa memleketin imarına çalışılmış, komşu meliklerle münasebetlerde devletler hukuku kaideleri gözetilerek ve tabii ki devletin mevcut büyüklüğü de gösterilerek, hele bazılarıyla yapılan evlilikler yoluyla oluşan akrabalıklarda ülkenin menfaati asla unutulmamış, velhasıl bütün gelişme ve ilerleme için lâzım olan her şey gerektiği gibi araştırılıp elde edilmiştir.

Ancak tam bir şaşaa içinde, büyük âlim tarihçi İbn Haldûn'un devletlerin tabiatı hakkında ortaya koyduğu nazarı kanunlar hükmünce gizli gerileme âlâmetleri kendini göstermeye başlamıştı. Şöyle ki: Sultan Bayezid Han'ın savaş konusunda yaptığı hizmetleri olağanüstü, ele geçirdiği toprak ve gazaları kendisinden öncekilerden daha fazla idi. Rumeli beldeleri ve hükümetleri baştan başa iktidar gücü altında ezilmiş ve saltanatı birkaç sene daha devam etse Kostantınıyye'nin de hakkından geleceği zannolunurdu. Anadolu'da melikler taifesi içinde dağınık ve perişan olan pek çok Müslüman topluluklar için himmet pergelisiyle güçlü toplumsal bir merkez meydana gelmişti. Hanedana bağlı kimseleri memnuniyet verici seviyede ise de bu tumturaklı fetihlerin ve uygulamaların azgın ve ölçsüz büyümüş meyvemiz bir ağaç gibi acelecilik zafiyetine düşmesi kaçınılmaz idi. (...)

Diğer taraftan İbn Haldûn'un görüşüne göre milletlerin asıl gerileme sebebi olan durumlar, ki ganimet serveti ile refah ve bolluk mevsimi erişip güç ve kuvveti tahrip eden safa ve sefahat, kuvvetliliğe ve eski güçlülüğe meydan olmak ve genel ahlâka birden bire hâle gelmektir, mevsimi gereği olarak bu durumların izleri baş göstermeye başladı. *Tâcü't-tevârih*'te genişçe açıklandığı üzere, kurtuluş fidyesi olarak Sırp kralının padişahla evlendirecek hareme soktuğu hemşiresi, hile ve yanıltıcı cilvesiyle padişah hazretlerini yeyip içme ve eğlenceye alıştırdı. Veziriazam Ali Paşa, ki yakın vakte kadar geçerli olan vezirlik debdebesinin ilk mucidi ve uygulayıcısıdır, zevk u

¹⁵¹ Abdurrahman Şeref, *Osmanlı Devleti Tarihi*, haz. Musa Duman (İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2005), s. 31.

sefaya düşkün bir adam olduğundan devlet işlerini yürüten samimi insanları kendine uydurup bir aralık memurlar üzerinde ve vekâlet ettiği görevlerde kayıtsızlık gösterdiğinden, padişahın rızası hilâfına uygunsuz hareketlere girişmişti.¹⁵²

Abdurrahman Şeref, bir taraftan İbn Haldûncü çöküş yaklaşımını Osmanlı'ya uyarlamaya çalışırken bir taraftan da onu aşmaya çalışmakta ve Osmanlı Devleti örneğinde İbn Haldûn'un nazarî kanunlarının bozulabileceğini söylemektedir. Yukarıdaki açıklamalarının devamı olarak söyledikleri bunu ortaya koymaktadır:

Bereket versin ki padişahın çevresindeki faziletli insanların ve özellikle padişahın akrabası da olan Emir Buharî hazretlerinin hayırlı uyarılarıyla çabucak bu uygunsuzluğun önü alınmış ve kadıların zalimlerinden seksen kadar padişah emriyle hapse atılıp terbiye edilmiş, bu arada herhangi bir şekilde para almak usulünün kaldırılıp yasaklanmasıyla mahkemelerce îlâm harçları ve ruhsat (berat) vergisi belirlenip sınırlandırılmış idi. Bu hâller, gerçi pek az müddet sürdüyse de, millî güçlülüğümüzün heva rüzgârıyla titremeye başladığını gösteren ve işlerde böyle süratli değişiklik meydana gelmesi güçlü yüce saltanat için zararı ve tehlikeyi kaçınılmaz kılmakta idi. İşte Ankara Savaşı bu gerçekleri tamamıyla ortaya çıkarmıştır. İbni Haldûn'un nazarî kâidesine bir delil daha ortaya çıkmış ve fakat Allah'ın korumasıyla Osmanlı ocağının canlandırılmasına ilişkin ve münasip buyrulduğundan âlim bilgenin nazarî kanunlarını bozmaya da birinci örnek olmuştur.¹⁵³

Abdurrahman Şeref'in İbn Haldûn'un çöküş yasalarının istisnasına ilk örnek olarak Osmanlı'nın çok kötü bir durumdan ayağa kalkmasını göstermesi ilgi çekicidir. Bununla yukarıda da belirtildiği gibi, Abdurrahman Şeref, İbn Haldûn'un nazariyesini Osmanlı örneğinde aşmaya çalışmaktadır. Ancak belirtmelidir ki Abdurrahman Şeref'in bu aşamada bir tür kaderci yaklaşımı öne çıkarmakta, Allah'ın korumasını, yani Allah'ın tarihe müdahalesini vurgulamaktadır. O hâlde dikkatle bakıldığında denilebilir ki aslında Abdurrahman Şeref, İbn Haldûn'un ortaya koyduğu bilimsel yasaların geçerli olduğunu; ancak Allah'ın tarihe müdahalesiyle o yasalardan birinin geçerliliğini yitirdiğini söylemektedir.

Muallim Cevdet (1883-1935)

Muallim Cevdet, İbn Haldûn'la ilgili araştırması olan bir yazardır.¹⁵⁴ O, İbn Haldûncü sosyolojiyi Osmanlı'nın son zamanlarında Müslüman topluma uyarlamaya çalışmıştır. Fakihlerin toplumun sorunlarına ve zamanın gerek-

¹⁵² Abdurrahman Şeref, *Osmanlı Devleti Tarihi*, s. 87-88.

¹⁵³ Abdurrahman Şeref, *Osmanlı Devleti Tarihi*, s. 88.

¹⁵⁴ Fındıkoğlu, *İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri*, II, 118-19 (3 no'lu dipnot).

lerine çözüm bulabilmek için toplumun değişim durumunu bilmeleri ve dik-
kate almaları gerektiğini vurgulayan Muallim Cevdet, İbn Haldûn'un bu ko-
nodaki görüşünün yeniliğini ve orijinalliğini muhafaza ettiğini belirterek
onun söz konusu görüşüne atıfta bulunmaktadır. Örneğin *Muallimler Mec-
muası*'nda 1925'te "Türk İrfanında Kitap'la Tecrübe Usullerinin Mücadelesi
(İskolastik Kavgası)" başlığıyla yayımlanan makalesinde şöyle demektedir:

Fıkıh, halk ve zaman ihtiyaçlarının, yeni zaruretlerin daima kitabî hüküm-
leri tadile selahiyeti olduğunu; laakal bin yıl evvel ilan etmiştir. Bu esas
dinlendi mi?

Asrın ihtiyaçlarını düşünen imamlar (başta İmâm-ı Âzam), fakihler, örf-
lere vakıf âlimler, yeni ihtiyaçları daima kitap hükmüne takdim ettiler. Fakat
kitaptan, nakilden harice bakamayan fakihler, hukukçular yeni ihtiyaçları,
yeni zaruretleri göremeyen ve görmek istemeyen bir kısım müteşerrifler,
daima terakkiye mani hükümler verdiler. Halkın muhite göre değişen örf-
lerini, ihtiyaçlarını bir türlü tetkik ve tahkik edemeyen fıkıhçılar kısmının
idare ve siyaset işlerinde katiyen muvaffak olamayacağını, meşhur İslâm
müverrih hakimi İbn Haldûn bağıra bağıra ilan etti. Asrın tenkitleri, İbn
Haldûn'un nazariyesini tekrardan başka bir şey değildir. Yeni zaruretler,
kitap satırlarından çıkarak, yeni hükümler aramağa mecbur eder. İmâm-ı
Âzam "Hüküm çıkaranlar adamsa, biz de adamız. Biz de tedkik edebiliriz."
 demiştir. İslâm fıkıhı eski hükümleri dâimâ tutmayıp, ihtiyaçlara göre de-
ğiştirmek için terakki kanununa en muvâfik bir düstur vermişken; ehil
olanların icthad hakkını teslim etmişken; icmâ-ı ümmetle eski bir sistemin
tâdil veya lağvedilebileceğini tasrih eylemişken; son asrın fakihleri arasın-
da karantinanın, yeni tarz silâh tâliminin, dış doldurmanın, Fransızca öğ-
renmenin, resim ve musiki tahsilinin, eşya ve haneleri sigorta ettirmenin,
banka açmanın, fotoğraf çıkarmanın, mektepte harita ve sıra kullanılma-
sının aleyhine yürüyenler pek çok görüldü. Fakat ne oldu? Zaman ve ih-
tiyaç, kahir darbesiyle hükmünü yürüttü... Ve en garibi şu ki, Garb'ın en
 faydalı ihtirâatını almayı tecviz etmeyenler bununla kalmadılar. Hanefî
mezhebi haricinde kalan mükemmel İslâm fetvalarını bile reddettiler. Bu
taassup olmasaydı; bizim *Mecelle*'miz *Code Civil*'e on kere fâik olurdu.¹⁵⁵

Sonuç Yerine

Osmanlı bilgin ve düşünürlerinin bir kısmını önceleyerek tarih, toplum ve
çöküş teorilerini İbn Haldûn'un görüşleriyle birlikte ele aldığımız bu çalışmada
sonuç yerine şunlar söylenebilir:

¹⁵⁵ Muallim Cevdet, "Türk İrfanında Kitap'la Tecrübe Usullerinin Mücadelesi (İskolastik
Kavgası)", *Muallimler Mecmuası*, Teşrinievvel 1925; <http://www.egitim.aku.edu.tr/mcevdet.htm> (16 Haziran 2006'da girildi).

1. Osmanlı bilgin, düşünür ve çöküş teorisyenleri, Osmanlı Devleti'nin çöküşle yüz yüze gelmemesi için gerekli tedbirleri ortaya koyma temelinde görüşlerini geliştirmişlerdir.

2. Osmanlı bilgin ve düşünürleri İslâmî geleneğe uygun olarak özetle din ve adaletten uzaklaşan bir toplum ve devletin çökeceği konusunda hemfikirdir.

3. Klasik dönem Osmanlı düşünürleri, İbn Haldûn'dan derinden etkilenmişlerdir. Bu etkilenmenin temelinde Osmanlı pratiğinde devleti ayakta tutmak gaye ve arzusu yatmaktadır. Onlar, İbn Haldûn'un kendi gözlemlerinden hareketle vardığı genellemeleri, Osmanlı pratiğinde özelleştirmişlerdir. "Zayıflama" sürecinden itibaren Osmanlı siyaset felsefesinin, tarih felsefesinin, toplum felsefesinin İbn Haldûncu temelde biçimlendiği söylenebilir.

4. Osmanlı toplum, devlet, tarih ve çöküş teorileri organik devrevî bir temele dayanmaktadır. Ancak belirtmek gerekir ki Osmanlı düşünürleri ve çöküş teorisyenleri İbn Haldûn gibi katı determinist-fatalist bir tarih ve çöküş görüşüne katılmayıp çöküş sürecine girmiş olan bir devlet veya toplumun birtakım yollarla kurtulabileceğini ileri sürerek İbn Haldûn'dan ayrılmaktadır. İbn Haldûn, çöküş problemine kesin bir çözüm üretememiş görünmektedir; ama Osmanlı aydınları çöküşe etkili bir çözüm bulmaya teşebbüs etmişlerdir. Bu da Osmanlı bilgin, düşünür ve devlet ricalinin taklitçi olmayıp duruma göre yeni düşünceler ürettiklerini göstermektedir.

5. İbn Haldûn'un görüşlerinden etkilenmek, Osmanlı devlet adamları, bilgin ve düşünürlerini orijinal düşünceler üretmekten alıkoymamış, pasiflik ve karamsarlığa da itmemiştir. Tersine İbn Haldûn, Osmanlı siyaset ve fikir adamlarını olumlu etkilemiş, onların tarih, toplum ve devlet konusunda yeni birtakım fikirler üretmelerine etkili olmuştur. Her ne kadar İbn Haldûn'un genellenemeyecek bazı görüşleri olsa da, birçok konuda ortaya koyduğu nesnel denilebilecek birtakım yaklaşımları, Osmanlı düşüncesinin gelişmesinde etkili olmuştur.

6. Beşinci maddenin devamı olarak belirtilmelidir ki İbn Haldûn'un etkisiyle Osmanlı bilgin ve düşünürleri klasik nakilci tarih anlayışından, yorumcu ve genellemelere gidebilen tarih anlayışına geçebilmişlerdir. Bu, Osmanlı'da çok erken dönemlerden itibaren sosyal olaylara nesnel yaklaşımı getirmiş ve modern bir bilim olarak sosyolojinin çok erken bir zamanda Türkiye'de zemin bulmasını sağlamıştır.

7. İbn Haldûn etkisi, Osmanlı düşüncesinde belli ölçülerde epistemolojik dönüşüme de sebep olmuş, olaylara bilimsel ve sistematik yaklaşmayı yerleştirmiştir.

8. İbn Haldûn'dan etkilenecek Osmanlı sosyal, siyasal, ahlâkî, hukukî vs. gerçekliğini ilmî ve eleştirel bir zihniyetle değerlendirmek, olaylara daha sağlıklı ve soğukkanlı yaklaşım siyasetini getirmek, muhtemelen Osmanlı'nın ömrünü uzatma çabalarında etkili olmuştur.

9. İbn Haldûn'un dünyaya açılmasında Osmanlı düşünürleri, hatırı sayılır düzeyde aracılık etmişlerdir. İbn Haldûn, Osmanlı kanalıyla Batı'ya açılmış; ama daha sonra, özellikle modern Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş arefesinde ve sonrasında İbn Haldûn'a Türkiye'deki ilgide azalma olmuş, fakat Batı'da ilgi artıkça Türkiye'de de tekrar yavaş yavaş ilgi artmaya başlamıştır.

10. İbn Haldûn'un Osmanlı düşünür, bilgin ve devlet ricali için çok büyük bir anlam ifade ettiği, çok büyük bir değer olduğu söylenebilir. Öyle bir değer ki, Osmanlılar onu kendi varlıklarını izah etmenin, devletlerini çöküşten kurtarmanın önemli bir temel boyutu olarak almışlardır. Bu nedenle İbn Haldûn'un sadece Müslüman bilgin, düşünür ve siyasetçileri tarafından değil, Müslüman olmayanlar tarafından da tanınmasında büyük bir rol oynamışlardır.

11. Denebilir ki Osmanlı düşünürleri kendi gelenekleriyle uyumlu bir çıkış yolu arayışında İbn Haldûn'la temas kurmuş ve Osmanlı'da bir çöküşten kurtuluş reçetesi olarak onu değerlendirmişlerdir. Osmanlı entelektüelleri İbn Haldûn'la düşünce, tarih ve siyasette yeni açılımlara gitmek istemiş ve bir noktaya kadar da isabet kaydetmişlerdir.

12. Osmanlı bilgin ve tarihçileriyle devlet ricali, İbn Haldûn'un tarih, medeniyet, toplum ve bilim yaklaşımından yararlanarak sıkıntılarını aşmaya çalışmıştır; ama Osmanlı'nın son dönemlerinde modernleşme çabaları İbn Haldûn'a ilgisiz kalmıştır.

KİTÂBİYAT

Osmanlıda Dönüm Noktası (III. Selim Hayatı ve İslahatları)

Adil ŐEN

Ankara: Fecr Yayınları, 2003. xx+410 sayfa.

Osmanlı tarihinin önemli bir dönemini konu edinen bu çalışma “Önsöz”, “Giriş”, üç bölüm, “Sonuç”, “Bibliyografya”, “Ekler” ve “Karma İndeks”ten meydana gelmektedir. Girişte “Umumi Durum” başlığı altında 16.-18. yüzyıllar arasındaki Osmanlı tarihi kronolojik olarak ana hatlarıyla özetlenmeye çalışılmaktadır. Ancak burada devletin başı olan padişahların tahta çıkış ve iniş tarihleri ile onların temsilcileri durumundaki sadrazamların görev değişimleri yanında, bazı idarî-siyasî ve askerî faaliyetler aktarılmakta; bu sırada daha önce yayımlanmış sınırlı sayıda ikinci veya üçüncü el Türkçe kitaplardaki malumatın herhangi bir analitik değerlendirmeye tabi tutulmadan, parçalar hâlinde sıralandığı görülmektedir.

“Siyasî Durum” başlığını taşıyan “I. Bölümde”, önce Osmanlı Devleti’nin Rusya, Prusya ve Fransa ile 18. yüzyılın son çeyreği boyunca giriştiği başarısız savunma savaşları üzerinde durulmakta ve Batılı devletlerle ittifak arayışları, yine yerli kroniklerdeki sınırlı veriler çerçevesinde ele alınmaktadır. Ardından bölgesel güç merkezleri olan Mısır, Suriye, Arabistan, Rumeli ve Anadolu’daki yerel yöneticilerin ve âyanların merkezî idare karşısında nispeten güçlenen konumları; Fransız İhtilali sonrasında Osmanlı toplumunda teşekkül etmeye başlayan dinî ve etnik ayrılıkçı düşünce ve akımlar genel hatlarıyla açıklanmaya çalışılmaktadır.

III. Selim’in biyografisine ayrılan “II. Bölüm”de, padişahın baba ve anne tarafından soy ağacı verildikten sonra, doğumundan tahta çıkışına kadar geçen yaklaşık 28 yıllık yaşam öyküsü, pek azı birinci el kaynaklardan oluşan

sınırlı sayıdaki kitaplardan derlenerek hikâye edasıyla aktarılmaktadır. Trajik bir olayla sona eren 18 yıllık saltanat devri ise çok yönlü bir analizden ziyade, o dönemdeki güncel olayların tasviriyle sınırlandırılmıştır. III. Selim'in şahsiyeti, çevresi, sanat ve fikrî yönlerinin de ele alındığı bu bölümde, konular benzer şekilde gerek imparatorluğun kendi iç dinamiklerinden kaynaklanan değişme ve direnç odakları, baskı ve çıkar grupları, gerekse Batı'da meydana gelen askerî, siyasî-idarî, bilimsel-teknik ilerlemeler tüm bu gelişmelerin ardındaki iktisadî büyümeden soyutlanarak kabaca ortaya konulmak istenmiştir. Diğer bölümlere nazaran temel Türkçe tarih kaynakları ile Osmanlı arşiv belgelerine daha fazla başvurulmuş olduğu gözlemlenen bu bölümde, bu kaynakların nasıl bir değerlendirmeye tabi tutulduğu ve buradan ne kadar sağlıklı teorik sonuçlar ortaya konulduğu tartışmaya açıktır. Kullanılan arşiv kayıtlarından, padişahın şahsında tecessüm eden klasik Osmanlı sisteminde kararları dar bir kadro ile alan siyasî otoritenin III. Selim'le birlikte giderek derinleşen askerî-idarî, siyasal ve ekonomik sorunlar karşısında daha fazla bürokrat ve diğer kamu görevlileriyle sorumluluğu paylaşma eğiliminde olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bu durum, sistemin otokratik niteliğini ilerleyen dönemde nispi olarak zayıflatmıştır.

İslahat hareketlerinin ele alındığı "III. Bölüm"de, önce ıslahat ve nizam-ı cedit kavramlarının ihtiva ettiği anlam tartışma konusu yapılmakta ve III. Selim öncesinde hayata geçirilmeye çalışılan geleneksel Osmanlı sistemini revize etme teşebbüsleri kısaca ortaya konulmaktadır. Daha sonra ikisi yabancı, yirmisi yerli toplam yirmi iki kişilik bir uzmanlar grubunun devletin geleceğine ilişkin olarak III. Selim'e takdim etmiş oldukları reform projeleri irdelenmektedir. Lâyiha adı verilen söz konusu reform projeleri içerik yönünden kısa bir değerlendirmeye tabi tutulduktan sonra, III. Selim'in 18 yıllık saltanatı süresince başta askerî-idarî alan olmak üzere, sosyal-iktisadî, siyasî-politik ve ilmî konularda hayata geçirmeye çalıştığı ıslahat-reform girişimleri nispeten daha ayrıntılı bir şekilde tahlil edilmektedir.

"Sonuç" bölümünde, araştırma sırasında ulaşılan sonuçlar maddeler hâlinde verilmektedir. Fakat burada ciddi ve yeni sayılabilecek bir bulgu ya da düşünce ortaya konulmuş olduğunu söylemek oldukça güçtür.

Geniş sayılabilecek bir "Bibliyografya"dan (s. 323-342) sonra "Ekler" kısmında (s. 323-342) Prusya İttifakı, Zıştov Muahedesi, Yaş Muahedesi, Rusya ile İttifak Muahedesi, İngiltere ile İttifak Muahedesi, Yedi Ada Muahedesi, Fransa ile Sulh Muahedesi vs. belgelere yer verilmektedir.

Kısaca belirtmek gerekirse kitap, klasik Osmanlı tarih anlayış, anlatım ve yazıcılığı çerçevesinde daha çok Türkçe eserler kullanılarak III. Selim dönemi ni konu edinen ve fazla başarılı sayılmayacak bir çalışma olarak nitelendirilebilir. “Ne aradığını bilmeyen ne bulduğunu bilemez” özdeyişinin ifade ettiği anlama uygun bir manzara söz konusudur. Araştırmacının “Osmanlı’da Dönüm Noktası” üst başlığını taşıyan incelemede konuya yeterince hâkim olamadan, henüz var olduğu belli-belirsiz sorun ya da sorunları tartışıp kavramlaştırmakta sıkıntı çekmekte olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle yazarın çalışmanın başında neyi ya da neleri ciddi birer sorun olarak gördüğü, bu alandaki öngörülerinin neler olduğu ve sonunda neyi tespit ettiği sorusu da cevapsız kalmaktadır.

Ahmet Cihan

İbn Arabî: Kibrit-i Ahmer’in Peşinde

Claude Addas

Çeviren: Atila Ataman

İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003. 375 sayfa.

Gelenek Yayınları’nın İbnü’l-Arabî kitaplığı serisinin birinci kitabı olarak tasarlanan bu eser, İbnü’l-Arabî ve tasavvuf düşüncesi içindeki yeri üzerine yaptığı çalışmalarıyla tanınan Michel Chodkiewicz’in kızı Claude Addas tarafından kaleme alınmıştır. Aslı Fransızca olup İngilizce ve İspanyolca çevirileri de bulunan kitap, Atila Ataman tarafından Türkçeye tercüme edilmiş ve aynı yıl içinde iki baskı yapmıştır. Mütercim eserin başında “Teşekkür” başlığı altında, çevirinin noksanları ile ilgili bazı mütevazı ifadeler serdetmişse de, çevirinin kalitesi her sayfada kendisini göstermektedir.

Yazar “Önsöz” ve “Kısaltmalar”dan sonra, “Giriş” bölümünde İbnü’l-Arabî üzerine yapılan çalışmaların, ilk dönemlerde kaynak yetersizliğinden doğan eksiklikler başta olmak üzere, hata ve önyargılarla dolu çalışmalar ya da menakıb ve tabakat kitapları yazarlarının, çoğu zaman hayalî, “tuttuğu tarafa göre renk alan yakıştırmalardan ibaret” nakillerden başka bir şey olmadığını savunur. Önyargılı ve düşmanca yaklaşımlar ile aşırı yüceltici ve masallaştırıcı yaklaşımlar içeren çalışmalar arasında, İbnü’l-Arabî’nin hakkıyla takdir edilemeyeceğine işaret eden yazar, şeyhin yaşadığı dönemdeki

sosyal, siyasî, kültürel duruma değinmeyen bütün kaynakların ciddi bir boşluk bıraktığını vurgular ve kendi niyetini ise “her şeyden önce, İbnü'l-Arabî'nin manevî ve fikrî yolculuğunu yeniden canlandırmak ve mümkün olduğu ölçüde bu güzergâhı, devrinin dinî ve tarihî bağlamı içine yerleştirmek” olarak açıklar. Tasavvuf ıstılahatında, velinin ulaştığı yüksek derecenin kemaline işaret için kullanılan “kibrit-i ahmer” tabiri bu yolcuğun nihayetini ifade ettiği gibi, aynı zamanda taraftarlarına göre de İbnü'l-Arabî'nin kendisini ifade eder. Kitap on bölüm ve beş ekten oluşmakta, her bölüm birkaç alt başlığa ayrılmaktadır.

“Anavatan” başlığı altında İbnü'l-Arabî'nin anavatanı Endülüs'ün coğrafi yapısı, siyasî ve sosyal durumu, zenginlik kaynakları ve onun üzerine uyduurulmuş hadislerle o dönemlerde Endülüs'e hükmeden Murabıt ve Muvahhid/Berberilerin gerek kendi aralarında gerekse dışarıya karşı mücadeleleri, ardından da İbnü'l-Arabî'nin soyunun, oraya nereden ve ne zaman geldiği, şeyhin doğum yeri ve buranın tarihi gibi hususlar özetlenmiştir. İbnü'l-Arabî'nin ailesinden olan ve onu etkilemiş bulunan sûfilerin yanı sıra, ders aldığı ya da etkilendiği diğer bazı zatlar zikredildikten sonra, birkaç paragrafta da İbnü'l-Arabî'nin -kendi tabiriyle- “cahiliye zamanından” söz edilmektedir (s. 31-52).

“Allah Aşkını” adını taşıyan bölümün başlarında, deyim yerindeyse, şeyhin ihtida sürecine yer verilmektedir. Bir eğlenceden dönerken evlerine giden arkadaşlarının aksine, bir harabeye girip orada bir süre ibadet ve zikirle meşgul olmasıyla başlayan sülük süreci, dönemin kadısı İbn Rüşd'le görüşmesi, Hz. İsa ve Hz. Hızır'la olan ilişkileri ve nihayet Allah'la görüşüp konuşması sonucu ilk “fetih” durumu anlatılmaktadır. Ardından İşbiliye'de almış olduğu Kur'an, hadis, fıkıh eğitimi ve hocalarıyla ilgili bilgiler yer almaktadır. Devamında ise o dönemdeki Mağrib tasavvufu ana hatlarıyla özetlenmekte ve özellikle Endülüs tasavvufunda derin iz bırakmış olan ve İbnü'l-Arabî üzerinde de açık etkileri görülen başlıca iki ekolden, Meriye Mektebi ve Ebû Ye'za ile İbn Hirzihim'in başını çektiği tasavvufî cereyanlardan bahsedilmektedir (s. 53-90).

İbnü'l-Arabî'nin seçilmişliğinin ele alındığı “Seçilme” başlığı altında, kendisinin “Kurtuba Vakıası” olarak adlandırdığı ve Kurtuba'da yaşadığı dönemin başlarında meydana geldiğini ifade ettiği çok özel bir müşahede aktarılmaktadır. Buna göre İbnü'l-Arabî, Kurtuba'da önce 124.000 peygamberi; daha sonra gelmiş geçmiş ve kıyamete kadar gelecek olan bütün mü'minleri bir arada görmüş ve kendisiyle Hz. Hud arasında bir konuşma geçmiştir. Daha

sonra İbnü'l-Arabî'nin enbiya-evliya/veraset-velayet konusundaki tasnifi ve onun "hâtemü'l-evliyâ" olduğuna dair kanaatinin neyi ifade ettiği ele alınmaktadır. Ardından İbnü'l-Arabî'nin İşbiliye'de geçirdiği dokuz aylık süre içinde yaşadığı halvetler ve karşılaştığı "vâkıa"lara yer verilmekte ve ailesinin bazı fertleriyle ilgili bilgiler aktarılmaktadır. Ayrıca şeyhin burada tanıdığı kadın veliler ile "behâül" dediği ve "aklı olmayan akıl sahipleri" diye tanımladığı bir başka grup veli ile tanışmasına da temas edilmektedir (s. 91-108).

Şeyhin, *İcâze* adlı eserine dayalı olarak şer'î ilimleri ve *Muhâdarâtü'l-ibrâr* adlı eserine istinaden de edebiyat ve dil bilgisi ilimlerini hangi âlimlerden tahsil ettiğini öğrendiğimiz "İbn Arabi ve Endülüs Uleması" başlığı altında, ayrıca onun kelâm ve felsefeye de uzak durmadığını, bu alanlarda da XII. yüzyıl Endülüs entelektüellerinden geri kalmadığını, kelâm ve felsefenin faydalı ilimler olduğu kanaatini taşıdığını, kelâmcıların düşmanın silahıyla silahlanarak hata ve cehaletle mücadele ettiklerini; ancak bir memlekete bir kelâmcının yeterli olduğu görüşünü taşıdığını, filozoflar ve felsefenin sınırları ile ilgili görüşlerini de öğrenmekteyiz (s. 109-125).

"Allah'ın Geniş Arzı" başlığı altında, İbnü'l-Arabî'nin Endülüs'ten ayrılışının hikâyesi ve tekrar dönüşü anlatılmaktadır. Cezîretü'l-Hadra'dan başlayan ve miladî 1193-1194 yıllarını kapsayan bu seyahatinde Fas, Tunus ve Tîlîmsan'daki faaliyetleri; görüştüğü sûfiler, Tunus'ta kaldığı bir yıl içerisinde devam ettiği sohbetler hakkında bilgiler verilmektedir. Bu yılların İbnü'l-Arabî'nin sadece bedensel olarak değil, aynı zamanda kendisinin "Allah'ın geniş arzı" ve "Menzilu'r-rumûz" diye adlandırdığı bir menzile de girdiği yıllar olduğu; seyahatini tamamlayıp Endülüs'e dönen İbnü'l-Arabî'nin artık tamamen aynı kişi olmadığı, manevî bir olgunluğa eriştiği ve bundan böyle başkalarına "üstad" olabilecek mertebeye ulaştığı dile getirilmektedir. Ancak Endülüs'e döndüğünde, babası vefat etmiş olduğu için, evin tek erkeği olması hasebiyle annesi ve bekâr olan iki kız kardeşinin sorumluluğunu yüklenmek durumunda kalmıştır. Bu nedenle çevresi, durmadan ona baskı yapıyor ve dünya işleriyle meşgul olmasını istiyor; ancak o, bu baskılara direniyor ve bir üstadının deyimiyile "Balı tattıktan sonra, sirkeyi bir kenara bırakıyordu" (s. 127-146).

"Fas" adını taşıyan bölümde İbnü'l-Arabî'nin Fas'ta yaşadığı deneyimler, ulaştığı mertebeler ve dostluk kurduğu bazı sûfiler anlatılarak bazı kelâmcılarla, Allah'ın zatı ve sıfatları üzerine girdiği tartışmalar aktarılmaktadır. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin İşbiliye'de ilk hırka giyişi ve tasavvufta hırka giymenin

sembolik anlamı üzerinde durulmakta, şeyhin hırka giyme/giydirme hususunda önceki ve sonraki kanaatleri özetlenmektedir. Peygamber Efendimiz'in arşa doğru semadan semaya geçerek cismen gerçekleştirdiği "mirac"ı, şeyhin ruhen tekrar etmesini mümkün gören İbnü'l-Arabî'nin miraç sırasında, hangi semada, hangi peygamberle neler konuştuğu da kendi ifadelerine dayanılarak anlatılmaktadır.

"Vedâlar" başlığını taşıyan bölümde İbnü'l-Arabî'nin Fas seyahati sonrasında, bir daha dönmek üzere, bölgeyi terketmeye karar vermesi üzerine başladığı bir dizi veda ziyareti anlatılmaktadır. Buna göre İbnü'l-Arabî, doğuya doğru sürekli bir hareket hâlinindedir ve yol güzergâhında bulunan dostlarını, evliyaullahı, belli bir düzen içerisinde ziyaret etmekte; bir anlamda onlarla vedalaşmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre bir velinin ulaşabileceği en yüksek makam olan "Makam-ı Kurbet" mertebesi de yine bu ziyaretler sırasında kendisine verilmiştir (s. 181-192).

"Hac" başlığını taşıyan ve esas itibarıyla Eyyübîler döneminde Meşrik'in ele alındığı bölümde Haçlı Seferleri, Kudüs'ün işgali ve Selâhaddin-i Eyyübî tarafından geri alınışı ve onun ölümüyle birlikte çocukları arasında başlayan iktidar kavgaları söz konusu edilerek Meşrik'teki İslâm coğrafyasının genel bir manzarası verilmekte ve bu manzara içerisinde İbnü'l-Arabî'nin iktidarlara olan ilişkisi ve etkisi örneklerle anlatılmaktadır. Ayrıca Eyyübîler döneminde, Mağrib'den Meşrik'a doğru yoğun bir göç hareketinin yaşandığı ifade edilerek Meşrik'a temelli yerleşen Mağribli sûfi ve âlimlerin isimleri sıralanmaktadır. Ardından o dönemde Mısır'ın içinde bulunduğu ekonomik çöküntü anlatılmakta ve devamında şeyhin arzın merkezine, yani Beytullah'a yaptığı yolculuk, Kâbe'de iken karşılaştığı "vâkıa"lar, eriştiği mertebeler ve tasavvuf edebiyatına kazandırdığı bazı teknik terimlerle bu terimleri hangi anlamda kullandığı hususları üzerinde durulmaktadır (s. 193-228).

"Kullarıma Nasihat Et" başlığı altında İbnü'l-Arabî'nin, Mekke'de bulunduğu bir sırada, müridlerin zayıflığı karşısında yılgınlığa düştüğü bir anda, Allah'tan aldığı bir ilhamla irşad görevini yerine getirmek üzere 1204 yılında başlayan ve yedi yıl boyunca durmadan devam eden Suriye, Filistin, Anadolu, Mısır, Irak ve Hicaz seyahatlerinin öyküsü anlatılmaktadır. Bir yandan seyahat ederken bir yandan da elli kadar eser yazan Şeyh-i Ekber'in Doğu'ya geldiği sıralarda hüküm süren Eyyübî ve Selçuklu sultanlarıyla olan ilişkilerine yer verilmekte; bu seyahatleri sırasında ziyaret ettiği, tanıştığı, dostluk

kurduğu sûfler ve bilhassa Sadreddîn Konevî ile ilgili önemli bilgiler sunulmaktadır (s. 229-255).

“Peygamberlerin İlticagahı Şam” başlığını taşıyan bölümde, hayatının sonlarına doğru Şam’a yerleşen ve burada vefat eden İbnü’l-Arabî’nin Suriye uleması ve sûfleri ile ilişkileri ele alınmakta ve sonraki birkaç yüzyıl içinde ortaya çıkan genel olumsuz tutumun aksine, muasırları olan Şam uleması ve sûflerinin büyük çoğunluğunun kendisine gösterdiği saygı vurgulanmaktadır (s. 257-299).

Eser, İbnü’l-Arabî’nin doğudan batıya bütün bir İslâm coğrafyasını şu veya bu şekilde etkileyen ve derin izler bırakan Ekberî İrfan’ın serencamını çok özet bir şekilde aktaran “Sonuç” bölümüyle son bulmaktadır (s. 301-305). Kitabın “Ekler” bölümünde İbnü’l-Arabî kronolojisi; İbnü’l-Arabî’nin Endülüs ve Magrib’deki çeşitli tasavvuf akımlarıyla ilişkisini gösteren şema; Endülüs ve Magrib’de şerî ilimleri okuduğu hocalarının listesi; Endülüs ve Magrib’de görüştüğü edebiyatçıların listesi ve Ekberî İrfan mektebinin dört silsilesinin şeması olmak üzere, beş ayrı eke yer verilmiştir (s. 310-347). Eser “Kitabiyat” ve “İndeksler”le sona ermektedir (s. 365-375).

Her ne kadar şeyhin ruhanî tecrübelerini ifade eden; ancak genel İslâmî anlayışa ters düşen birçok vakıya yer verilmişse de, dilinin akıcı olması, İbnü’l-Arabî’nin hayatının gizemli bir şekilde anlatılması ve düşüncelerinin hem derinlikli hem de tartışmalı olmasıyla eser okuyucuyu cezbedecek niteliktedir.

Gürbüz Deniz

Yahudi Kültürü ve Hadisler

Özcan Hıdır

İstanbul: İnsan Yayınları, 2006. 686 sayfa.

İlâhiyat fakültelerinde yapılmakta olan akademik çalışmalarla Türkiye’de din bilimleri sahasındaki araştırmaların kalitesi her geçen gün biraz daha artmaktadır. Yetmişli-seksenli yıllarda gerçekleştirilen lüzumlu-lüzumsuz yüzlerce çeviriden sonra, bilhassa son 10-15 yıl içerisinde hazırlanan ve yayımlanarak Türk okuyucusuna ulaşması sağlanan birçok doktora tezi, artık memleketimizde özgün ilmî telif dönemine girildiğini göstermektedir. Ülkemizde

genel olarak İslâmî ilimlerde, özel olarak da hadis ve sünnetle ilgili ilmî araştırmalarda yakalanan düzeyin, İslâm âleminin geri kalan kesimine kıyasla, çok iyi bir merhalede olduğunu söylersek mübalağa etmiş olmayız.

Özcan Hıdır'ın *Yahudi Kültürü ve Hadisler* adlı çalışması, yukarıda söylediklerimizi kanıtlayacak mahiyette yeni bir üründür. 2000 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Hadis Anabilim Dalı'nda doktora tezi olarak hazırlanan çalışma, bu sahada hissedilen önemli bir boşluğu dolduracak bir içeriğe sahip olup öteden beri tartışılmalı hadis-İsrâiliyat ilişkisi çerçevesinde hazırlanmış titiz bir araştırmadır.

Kitap, "Önsöz", "Giriş", üç bölüm, "Sonuç", Bibliyografya" ve "Karma İndeks"ten meydana gelmektedir. "Giriş"te konu ile ilgili kavramlar ve kaynaklardan sonra araştırmacının metodu hakkında bilgi verilmektedir. Önce konunun belki de bel kemiğini oluşturan "İsrâiliyat" kavramının yanı sıra, "Şer'u men kablenâ" ve "hikmet" kavramları üzerinde geniş tahliller yapılmıştır (s. 21-42). Ardından araştırmada kullanılan kaynaklar, genel ve özel kaynaklar olmak üzere iki başlık altında sunulmuştur. Gerek burada (s. 43-54), gerekse bibliyografyada (s. 617-662) yer alan 750 civarındaki ilmî eser, yazarın ne denli zengin bir kaynakça kullandığını göstermektedir.

Yazar, çalışmasını İslâm'ın ilk yıllarında İsrâilî rivayetlerin nakline yönelik tartışmalar ile şarkiyat çalışmalarının başlangıcından günümüze kadar Yahudi kültürünün hadislere etkisi tartışmalarını rivayet tekniği ışığında değerlendiren bir çerçeve çalışması olarak takdim etmektedir. İsrâiliyatla ilgili Türkçe ve Arapça çalışmalarda, konunun hadisle ilgili boyutunun oldukça sathî bir şekilde geçiştirildiğini, buna karşılık şarkiyatçıların konuyu ısrarla gündeme getirdiklerini ve tek tek bazı hadislerin Yahudi-Hıristiyan kültüründeki kökenlerini araştırdıklarını belirten yazar, ele aldığı konunun son zamanların hadisle ilgili en önemli problemlerinden biri olduğunu söylemektedir (s. 55-56). Araştırmasında konuyla ilgili bilgi ve rivayetleri öncelikle hadis ilmi kriterleri çerçevesinde tenkitçi bir metotla ele almaya gayret ettiğini, ayrıca Kur'an ve sünnetin umumu muvacehesinde metin açısından da değerlendirdiğini, meselelerin tarihî, ilmî, psiko-sosyal ve sosyo-kültürel boyutlarına da işarette bulunduğunu; ancak geleneksel hadis düşüncesinin müdafaasını yapmak, öne çıkarılan tartışmalarda görüş ve iddialarına yer verilen şarkiyatçı ile Müslüman âlim ve yazarları tenkit etmek ya da savunmak gibi bir hedef gütmeye ifade etmektedir. Ancak bu tavrın, ileri

sürülen görüş ve iddialardaki tutarsızlık, ön yargı, itham, keyfilik ve indililere işaret etmesine mani olmadığını da hatırlatmaktadır (s. 58).

“Yahudilik ve Arap Yarımadası’ndaki Tarihi” başlığını taşıyan “Birinci Bölüm”de Yahudilik ve kutsal kitapları olan Tevrat, Mişna, Talmud ve Midraş hakkında bilgi verildikten sonra, Yahudiliğin İslâm öncesi Arap Yarımadası’ndaki tarihi üzerinde durulmuştur. Ardından Hz. Peygamber dönemi Arap Yarımadası’ndaki Yahudilik, Mekke ve Medine’yi kapsayan Hicaz Bölgesi ile Yemen çerçevesinde ele alınmış; böylece Yahudiliğin Hicaz ile Yemen’deki kökenleri ve tarihî durumu tahlil edilerek Yahudilik ile Hadis ilişkisine iyi bir zemin hazırlanmıştır (s. 63-145).

“Yahudi Kültürü ve Sünnet” başlığını taşıyan “İkinci Bölüm”de önce geçmiş kültürlerin Hz. Peygamber’e etkisi iddiaları konu edilmiştir. Hz. Peygamber’in ümmîliği, Yahudi ve Hıristiyanlarla görüşmesi; Şam, Yemen vb. ticarî seferleri; Varaka b. Nevfel ile ilişkisi, Medine’deki Beytülmidrâs’ı ziyareti ve rabbilerle (hahamlarla) görüşmesi gibi konular ve bu çerçevede şarkiyatçıların ortaya attığı iddialar tartışılmıştır. Sonra Hz. Peygamber’in İslâm öncesi din ve kültürlerle, ehl-i kitâb kültürüne ve özellikle Yahudi kültürüne bakışı ele alınmıştır (s. 149-254). Yine bu bölümde sahabe ve tâbiinin Yahudi kültürüyle ilişkisi de incelenmiştir. Yahudi kültürü ile ilişkisi olduğu söylenen Abdullah b. Selâm, Abdullah b. Amr b. As, Abdullah b. Abbâs, Zeyd b. Sâbit, Ebû Hüreyre, Selmân-i Fârisî, Huzeyfe b. Yemân, Hz. Ömer ve diğer bazı sahabiler tek tek ileri sürülen iddialar ve rivayetler ışığında tartışılmıştır (s. 254-348). Hemen ardından Ka’bu’l-Ahbâr, Vehb b. Münebbih, Mâlik b. Dînâr ve Nevf b. Fedâle el-Bikâlî gibi İsrâiliyat ile şöhret kazanmış tâbii âlimler üzerinde de aynı iddialar ve tartışmalar yürütülmüştür. Bu kısımda dikkati çeken iki önemli tartışma konusu “Ashabın tâbiinden rivayeti” ile “Kutsal kitaplardan nakilde bulunma” hususudur (s. 348-410).

Çalışmaya ismini veren “Üçüncü Bölüm”, “Yahudi Kültürü ve Hadisler” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde önce genel olarak Yahudiliğin İslâm’a etkisine dair iddialar, kültürel benzerlik, Arapça, Aramice ve İbranice dil benzerliği ve Yahudiliğin mütekaddim bir din olması açısından tartışılmıştır. Ardından Yahudiliğin hadislere etkisi iddiaları çerçevesinde tarihî bir arka plan verildikten sonra problem, ihtida eden Yahudi bilgileri, mevalî, şiir ve Câhiliye örf-âdetleri ile kıssa ve kıssacılar etrafında tartışılmıştır (s. 413-481). Yahudiliğin hadislere etki alanlarının konu edildiği kısımda ise hadis tarihi açısından rivayet ilmi ile hadislerin rivayeti ve yazılması; hadis metodolojisi açısından

da isnad sistemi, isnad sisteminin Yahudi kültüründen mi alındığı, yoksa İslâm'a özgü bir sistem mi olduğu incelenmiştir. Ayrıca burada mevkûf, kudsi ve mevzû hadisler gibi konular da tartışılmıştır (s. 481-538). Bu bölümün sonunda hadis metinlerinin muhteva yönüyle Yahudi kültüründen etkilenerek oluşturulduğuna ilişkin iddialar ele alınmıştır. Konu özellikle Apokaliptisizm ve "fiten-melâhim" (gelecekte vuku bulacak iç kargaşa, savaş) rivayetleri, "kisasu'l-enbiyâ" (peygamberlere dair kıssalar) ve "bed'ü'l-halk" (yaratılışın başlangıcı) rivayetleri bağlamında tartışılmıştır. Bu tartışmanın ardından Yahudi kültürünün etkisiyle hadis kaynaklarına girdiği öne sürülen "Allah, Âdem'i kendi suretinde yarattı" rivayeti; yeryüzü, dağlar, ağaçlar, şeytan, ışık, hayvanlar ve Hz. Âdem'in cumartesiden itibaren yedi günde yaratıldığını ifade eden "Türbe (toprak) Hadisi"; Hz. Musa'nın ölüm meleşine vurarak gözünü çıkartması rivayeti; salih kullar için cennette hazırlanan nimetlerle ilgili hadis ve son olarak Yuşa peygamber için güneşin geri çevirildiğine dair "Redd-i Şems" rivayeti, ortaya atılan iddialar ve ilgili rivayetler çerçevesinde tartışılmıştır (s. 538-601).

Çalışma, araştırma boyunca ele alınan tartışmaların özetlendiği uzunca bir sonuç (s. 603-616), oldukça zengin bir bibliyografya (s. 617-662) ve karma indeks (s. 663-686) ile son bulmaktadır.

Birçok yerli ve yabancı kaynak kullanılarak hazırlanan bu çalışma, zevkle okunacak ve hayli istifade edilecek bir eser ise de, özellikle Yahudilik ile ilgili kısımlar bilgilendirici olmakla birlikte, asıl konu öncesinde hayli hacimli olması hasebiyle okuyucuyu yoran, hatta caydıran bir risk de taşımaktadır. Bu kısım, biraz daha genişletilerek ayrıca konunun uzmanları tarafından da değerlendirildikten sonra müstakil bir çalışma olarak basılabilir.

Burada çalışmanın içeriği ile ilgili birkaç mülahazamızı -sonraki baskılarda katkısı olur ümidiyle- kaydetmek istiyoruz. Çalışma boyunca yazarın, "Giriş"te belirttiği metodun aksine, savunmacı bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Uzun uzadıya tartıştığı Ka'bu'l-Ahbâr ve İsrâiliyat konusu bunun tipik bir misalidir. Şarkiyatçıların ortaya attıkları iddialar bir tarafa, sadece yazarın tartışma ve savunma esnasında naklettiği birçok rivayette Ka'b hakkında sahabe arasındaki olumsuz tepkiler ile, daha sonraki İslâm âlimleri tarafından ona yöneltilen ithamlar dikkate alındığında dahi, Ka'b hakkında ciddi endişelerin taşınması gayet tabii iken, yazarın neden bu kadar Ka'b savunusu yaptığını anlamak mümkün değildir (s. 356-365).

Dârimî'den nakledilen bir rivayette İbn Abbâs, Ka'bu'l-Ahbâr'a Rasullullâh'ın Tevrat'ta nasıl zikredildiğini sormuş, o da "Tevrat'ta biz onu, Mekte'de dünyaya gelecek, Tâbe'ye (Medine) hicret edecek ve saltanatının da Şam'da olacağı Muhammed b. Abdullah olarak bulmaktayız..." cevabını vermiştir (s. 294). İbn Abbâs'ın zaman zaman Ka'b'a danıştığı şeklindeki Goldziher'in iddiası bağlamında zikredilen bu rivayetin düzmece olduğu âşikârdır. Burada yazardan, Ka'b ve Tevrat kaynaklı olduğu hâlde "muteber hadis kaynaklarına da giren" bu tür ifadelerin, muharref Tevrat'tan mı, Ka'b'dan mı, yoksa daha sonraki râvilerden mi kaynaklandığını tespit etmeye çalışması ve rivayetin Muaviye ve sonrası Şam'daki saltanat ile irtibatına dair birtakım değerlendirmelerde bulunması beklenirdi.

İbn Abbâs'ın Nevf el-Bikâlî hakkında "Allah düşmanı yalan söylüyor!" şeklindeki ithamını Buhârî ve Ahmed b. Hanbel'den nakleden yazar, hemen ardından İbn Ebî Hâtim'in Nevf ile ilgili herhangi bir cerh ifadesine yer veremeyişini ve onu ilim ve hikmet sahibi olarak tanıtmış olmasını yeterli görebilmektedir (s. 394).

Çalışmada dikkat çeken bir diğer husus da, tartışılan konularda "muteber hadis kaynaklarını" daima sözü edilen problemlerin dışında tutan, onları problemsiz gören muhafazakâr bir tutumdur: "Zira muteber hadis kaynaklarındaki rivayetler, belli bir tenkit süzgecinden geçmiş olup şâz, illet ve ızdırap gibi rivayet kusurlarından arınmış oldukları tespit edilmiştir" (s. 35). "Bu itibarla, başta *Sahihayn* olmak üzere, hadis musannefâtında yer alan *fitenmelâhim* türü rivayetleri Nuaym b. Hammâd'ın kitabındaki benzer rivayetlerle denk tutmak, bilimsellikten uzaktır." (s. 555). Bu noktada yazarın, maymunların zina eden maymunu recmettiklerine dair Buhârî'nin bizzat Nuaym b. Hammâd'dan naklettiği rivayeti nasıl değerlendireceği merak konusudur (Bk. Buhârî, "Menâkibu'l-Ensâr", 27).

"Buradan hareketle Buhârî'nin, *es-Sahih*'inde "Bed'ü'l-halk" ismiyle müstakil bir bölüm açıp bu tür hadislerin sahih ve güvenilir olanlarını bir araya getirmesi, böyle bir yoğunlaşmanın doğuracağı ilgili konudaki rivayet karmaşasını önlemeye yönelik bir tedbir olabilir" (s. 570). Bu cümleden olarak yazara göre "Sahabilerden bazılarının, kısmî Tevrat tercümelemleri okuması neticesinde "Yahudi kültürü/İsrâiliyat"ın İslâm kaynaklarına sızdığı yönündeki bilhassa N. Abbott ve H. Yusuf el-Atyar'ın ima ve iddiaları, hadis kaynakları için olmasa da, özellikle tefsir ve tarih kaynakları göz önüne alındığında dikkate değerdir" (s. 604-5).

Yazar, ayrıca “İsrâiliyat türü bilgilerin pek çoğunun ahkâm ile ilgili olmayıp kıssa ve haberlerden oluştuğunu” belirtme ihtiyacı duymuştur (s. 251). Bu tür rivayetler herhangi bir amelî yükümlülük getirmese de, sadece Kur’an’ın açıklaması mahiyetinde dahi kalsa (s. 564-556), şayet Hz. Peygamber’den çeşitli isnatlarla nakledilen bilgi olarak değerlendirilmişse, neticede Müslümanların bilgi ve kültürünü şekillendirecektir. Nitekim ister ahkâma dair olsun, isterse mitolojik bir hikâyeye olsun, herhangi bir rivayet Hz. Peygamber’e nispet edilmiş ve muteber herhangi bir hadis kaynağına girmişse, o rivayet bilgi değeri açısından “doğru” kabul edilmekte ve çalışma boyunca da görüldüğü üzere, sürekli savunulmaktadır. Kısaca bu tür haberlerin amelî değeri kadar, ilmî ve kültürel değeri de önem arz etmektedir. Dolayısıyla ilgili rivayetler, sadece isnatları veya hangi kitapta yer aldıkları cihetleriyle değil, metin ve muhtevaları açısından da değerlendirilmelidir.

Çalışmada görülen savunmacı yaklaşım, eserin sonlarında yer alan birkaç rivayetin yorumlanmasında da kendini göstermektedir. Hz. Âdem’in boyu ile ilgili rivayette “insanların gittikçe kılalacağını” bildiren kısım, binlerce yıllık insanlık tarihi dikkate alındığında nasıl izah edilecektir? Birkaç bin yıl önceki firavunların mumyaları ile günümüz insanının boyu karşılaştırıldığında kısalma değil, aksine belki uzama görülecektir. Nitekim Buhârî’yi en fazla savunmakla şöhret kazanmış olan İbn Hacer dahi, Semud kalıntılarında hareketle bu problemi çözemediği itirafında bulunmuştur (Bk. *Fethu’l-Bâri*, Kahire 1407, VI, 423).

“Türbe (toprak) Hadisi” diye bilinen rivayetin Kur’an ile çelişmediğinin söylenmesi de isabetli değildir (s. 578-581). Zira ilgili rivayette yaratılışın “yedi” günde gerçekleştiği sayılırken, tam yedi farklı âyette bu zaman dilimi “altı gün” olarak geçer. (Bk. 7/54, 10/3, 11/7, 25/59, 32/4, 50/38, 57/4).

Hz. Musa’nın ölüm meleğiyle olan macerasını anlatan rivayeti değerlendirirken yazarın ulaştığı şu sonuç da oldukça şaşırtıcıdır: “Ne var ki Ebû Hüreyre’nin ümmî olup İbrânîce ve Süryânîce gibi dilleri bilmemesi, bu rivayetin yalnızca Ka’b kanalıyla sözlü olarak ona aktarıldığı ihtimalini hatıra getirir ki, bunu destekleyecek bir bilgi tespit edemedik. Bu sebeple hadisenin, Allah Teâlâ tarafından Hz. Peygamber’e bir şekilde bildirilmiş ve Hz. Peygamber’in de bunu sahabilere anlatmış olması sonucunu çıkarmamız icap eder.” (s. 584).

Yazar mevkûf hadislerden söz ederken, şarkiyatçıların iddialarına cevaben rivayetlerdeki “ref” olgusu”nu da âdeta geçiştirmiş ve “hadisçilerin en çok hata

yaptıkları konulardan biri olarak nitelenen” bu konuyu da sadece “hata” ile açıklamıştır (s. 516-521). Oysa, klasik hadis çalışmalarında da üzerinde durulduğu üzere, bu tür rivayetlerin bir kısmında kasıt da aranmalıdır. Fikhî, kelâmî ve siyasî tartışmaların yaşandığı ve taraflar arasında karşılıklı olarak genellikle rivayetlerin kullanıldığı ilk asırlarda hem hata ile hem de kasıtlı olarak mevkuf ve maktu haberler merfu hâle dönüştürülebilmiştir. Bu konuda Dr. Yusuf Suiçmez’in Ankara İlahiyat Fakültesi’nde 2005 yılında hazırladığı *Hadiste Ref’ Olgusu* adlı henüz basılmamış doktora tezi, ref’ probleminin sandığımızdan daha büyük boyutlarda olduğunu gözler önüne sermiştir.

Çalışmada yer yer bazı çelişkilere düştüğü de dikkatlerden kaçmamaktadır. Örneğin bir yerde Batı’daki şarkiyat çalışmalarının başlangıcı XVIII. yüzyılın başları olarak kaydedilirken (s. 43), iki ayrı yerde XIX. yüzyılın başları olarak zikredilmektedir (s. 49, 55). Varaka b. Nevfel’in Arapça mı yazdığı, yoksa İbrânîce mi yazdığı şeklindeki rivayetlere yansıyan çelişkiye işaret eden yazar, bu konuda yeterli isnad ve metin tahlili yapmadığı için net bir tercihte bulunamamıştır (s. 190-192). Oysa söz konusu ihtilafın, râvi tasarrufundan mı, yoksa istinsah hatasından mı kaynaklandığı tespit edilebilir ve kronolojik olarak kaynaklardaki rivayetlerin izlenmesi hâlinde ihtilafın giderilmesi mümkün olabilirdi. Yine Varaka’dan söz ederken “Esasen Varaka, putperestliği reddedip Arapların kötü alışkanlıklarına meyletmeyen ve doğruyu araştıran bilge ve muvahhid bir hristiyandır” şeklindeki çok isabetli bir tespitin öncesinde “Varaka b. Nevfel ise, İslâm kaynaklarında karanlık/kapalı bir şahsiyet olarak kalmıştır” şeklinde bir cümleyi yazarın neden kullandığı anlaşılmamaktadır (s. 606).

Yazarın bir dipnotta peşpeşe naklettiğine göre, Kalkaşendî, Karâileri kader konusunda ehl-i sünnet çizgisinde görürken, Şehristâni onları Müşebbihe ve Mücebhire’ye benzetmiştir (s. 70, 32. dipnot). Yazarın bu iki çelişik tespitin doğru olup olmadığını veya en azından hangisinin isabetli olduğunu söylemesi beklenirdi.

Son olarak gözümüze takılan bazı maddî hatalara da işaret etmemiz yararlı olacaktır:

Yazar, Fuad Sezgin’in bazı görüşlerini dile getirirken “Hicri I. ve II. asırda hadislerin yazılmasına karşı önemli bir muhalefetin bulunduğu da belirtilmelidir” demekte ve başta Goldziher olmak üzere birçoklarının düştüğü yanılığa düşmektedir (s. 490). Oysa Sezgin Hoca’nın isabetle kaydettiği ve altını çizdiği üzere, hadislerin tedvin ve tasnif edildiği bu dönemlerdeki muhalefet,

hadislerin yazılmasına değil, “kitâb” ya da “mükâtebe” denilen yöntemlerle eda ve tahammül edilmesinedir (Bk. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, Ankara 2000, s. 40-42).

Yazar, “Hadis rivayeti bakımından müksiründen sayılan Abdullah b. Amr b. As” dedikten sonra onun, “Bize intikal eden hadislerinin sayısının sadece yedi yüz civarında olması izaha muhtaç yönlere sahiptir” demiş ve buradaki çelişkiyi izale etmeye çalışmıştır (s. 272-3). Oysa, zaten Abdullah'ın adı, hadis usullerinde “müksirün” diye adlandırılan yedi kişinin içinde geçmez. Dolayısıyla burada *DİA*, I, 85'e yapılan yanlış bir atıf, neticesi itibariyle böyle bir çelişkiye sebep olmuştur.

“Bu, Hatice'nin Varaka'ya gidişinin ilkiydi” kaydının kaynağı olarak “Buhârî, Ta'bîr, 1” şeklindeki atıfta (bk. s. 196, 186. dipnot) böyle bir ibareye rastlanmamaktadır.

Hz. İbrahim'in kurban etmek istediği oğlunun İshak mı, İsmail mi olduğu tartışmasında âyetlerdeki “İbrahim, İsmail ve İshak” sıralamasından hareketle İsmail'den yana tercih yapılabilirdi (s. 292-3).

İbn Hacer el-Heytemî'nin kudsî hadisler hakkında kullandığı “el-keîmu'l-mudâf ileyhi Teâlâ” ifadesini “Allah Teâlâ'dan gelen söz/vahiyyeler” olarak çevirmek yerine (s. 526) “Allah Teâlâ'ya izâfe edilen sözler” olarak çevirmek daha isabetli olacaktır.

Redd-i Şems rivayeti işlenirken, konuyla ilgili görüldüğü için metinde uzunca nakledilen güneşin Hz. Ali için de döndürüldüğüne dair rivayetler ve ilgili tartışmaların mutlaka dipnota çekilmesi gerekmektedir (s. 593-4). Ayrıca çalışma boyunca görülen çeşitli tekrarlar giderilmelidir (Bk. s. 86-7, 119, 121-2, 222, 234, 567).

Yukarıdaki bütün mülahazalarımıza rağmen, tanıttığımız bu çalışma, gerçekten alanı ile ilgili başarılı bir araştırmadır. Ancak konunun hayli geniş tutulması, bir taraftan Yahudi kültürünün tanıtımı, diğer taraftan şarkiyatçıların birçok iddiası ve ilgili tartışmalar, ister istemez bazı konuların yeterince izah ve tahlil edilmesini zorlaştırmıştır. Yazarın girişte söylediklerinin aksine, yeterince eleştirel bir tavır takınmayıp metin ve muhteva tenkidi yapmak yerine, muteber kaynaklara ve isnatlara dayalı bir savunmayı tercih etmesinin de bunda payı vardır.

Yazarın çalışmanın sonunda bizzat ifade ettiği gibi, “Yahudi kültürünün sünnet ve hadislere etkisi tartışmalarını bir bütün olarak ele almayı hedefleyen

bu araştırma, esasen bir çerçeve çalışmasıdır. Zira kitabın her başlığı ayrı bir doktora veya yüksek lisans çalışmasına konu olacak genişliğe ve detaya sahiptir.” (s. 616). Araştırmada belirlenen hedefin başarıyla gerçekleştirildiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu sahada çalışmalarını sürdüren Özcan Hıdır'ı bu verimli ve yararlı çalışmadan dolayı tebrik ediyor, daha nice faydalı inceleme ve araştırmalara imza atmasını diliyoruz.

Bünyamin Erul

Ruh Üzerine

Aristoteles

Tercüme: Zeki Özcan

İstanbul: Alfa Yayınları, 2000. 227 sayfa.

Modern psikolojinin gelişimine kadar, çağlar boyu Doğu ve Batı dünyasında tanınmış ve etkili olmuş Aristo'nun *De Anima* (Peri Psykhes) adlı bu eseri Fransızca tercümesinden (*De L'Âme*, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Librairie Philosophique, J. Vrin, Paris, 1934) Türkçeye çevrilmiştir. Eser antik çağ filozoflarının ruh anlayışı hakkında bilgi vermesi ve Aristo'nun bilgi teorisini de bünyesinde barındırması bakımından büyük önemi haizdir. Onun ruh/nefs ve güçleri, bedenle ilişkisi vb. konular hakkındaki görüşlerini içeren bu eser çevirene ait bir “Giriş”ten sonra “Birinci Kitap”, “İkinci Kitap” ve “Üçüncü Kitap” adını taşıyan üç bölümden oluşmaktadır. “Birinci Kitap”ta filozof ruhun incelenmesinin önemini, bu konudaki yaygın teorileri ve bu teorilerin gelişimlerini ele almaktadır. Buna ilaveten, Demokritos'un, Pythagorasçılar'ın, Anaksagoras'ın teorileri gibi bazı teorileri de ayrıntıları ile incelemekte ve eleştirmektedir (s. 1-62). Ruhun tanımlanmasına ilişkin fikirleri ise “İkinci Kitap”ta yer almaktadır. Aristo bu bölümde ruhun ilk ve en genel yetilerinden olan bitkisel / besleyici yeti, duyumlama yetisi, duyuların nesnelere, irade/ isteme yetisi ve ruhun en önemli işlevi olarak kabul ettiği akletme yetisinden bahseder. Görme ve görülebilirlik, işitme ve ses, koklama ve koku, tatma ve tat, dokunma ve dokunulabilirlik ve duyuların genel mekanizması gibi meseleler de bölümün diğer konularıdır (s. 63-137). “Üçüncü Kitap”ta ise, ortak duyu ve fonksiyonlarından; düşünce, algılama ve imgelemden; etkin, edilgin ve pratik zekâ türlerinden; hareket ettirici yetiden; hareketin nedenlerinden ve canlı varlığın korunmasında çeşitli duyuların rolünden bahsedilmektedir (s. 139-211). Eser “İndeks”le son bulmaktadır (s. 213-227).

Nefs konusunu tabiat bilimleri içerisinde inceleyen Aristo'nun *De Anima* (*Ruh Üzerine*) adlı eseri, bu konuda yazılan ilk müstakil eserdir. O, ruhu/nefsi bilkuvve ve canlı cismin ilk sureti ve yetkinliği; hayatın beslenme, duyum ve düşünce fiillerinin ilkesi olarak tanımlar. "Bilkuvve ve canlı cismin yetkinliği" olarak tanımladığı ruhu, bir yandan nefis olarak ele alıp onun potansiyel güçlerinden söz ederken aynı zamanda nefsin duyularla olan ilişkisini, cevherin maddeyle olan ilişkisine benzeterek onu beden formu olarak kabul eden filozof, nefis konusunu tabiat felsefesi içine çekmektedir. Bu yönüyle eserin Aristo'nun fizik ilmine dair kitapları arasında değerlendirilmesi isabetlidir. Filozofa göre beden kuvve ise, ruh onun fiili ve fonksiyonu, yani kuvve hâlindeki cismin fiil hâline geçmesinin sebebi olup aynı zamanda bir cevher, yani cismin bir mahiyetidir. Ayrıca burada cevher demekle Aristo'nun kastettiği şey, maddenin karşısında bulunan nefsin suret anlamında bir cevher oluşudur. Nefs cisim olmamakla birlikte, cisimden ayrı bir varlık olarak da düşünülemez. O, bu ilişkiyi "Göze nazaran görme ve baltaya nazaran kesme ne ise bedene nazaran da ruh odur" diye açıklar.

Eser, yazılış tarihi göz önünde bulundurulduğunda, ele aldığı konulara ilişkin filozofun vermiş olduğu bilgiler oldukça bilimseldir. O, sadece spekülatif bir ruh felsefesi yapmayıp onun bedendeki tezahürlerini dikkate almakta ve gözlemlere dayanmaktadır. İnsan bedeninin işlevleri, ruhla olan ilişkileri bağlamında ele alınmakta ve Aristo'nun metodu gereği, analiz edilerek olaylar nedensel ilişkileriyle ortaya konulmaktadır. O, ruhu incelerken onu farklı seviyelerdeki varlıklarda bulunan durumuna göre bitkisel, hayvanî ve insanî olarak ya da daha farklı bir tasnifle sırf insandaki hâli göz önünde bulundurularak besleyici, hareket ettirici ve akledici olarak bölümlere ayırır ve her bölüm üzerinde de ayrıntıları ile durur.

Onun ruh konusunda yaptığı bu bölümlenme kendisinden sonra oldukça etkili olmuş, orta çağlar boyunca ve günümüze kadar varlığını korumuştur. İslâm dünyasında felsefe ve tasavvuf alanındaki ruh/nefs öğretileri, temelde bu bölümlenme dikkate alınarak incelenmiş ve nefis konusunda zaman zaman buna orijinal eklemeler de yapılmıştır. İbn Sînâ'nın ruhun beden üzerindeki etkisini kesin ve daha ısrarlı bir şekilde vurgulaması, Aristo'nun tek başlık altında ele aldığı isteme/irade yetisini arzu ve tahrik olarak ikiye ayırması, beş dış duyunun yanına beş de iç duyu eklemesi ve "vehm" doktrini bu bağlamda değerlendirilebilir.

Aristo, ruhun en önemli yetkinliği olarak akletmeyi görür. Aristo'da akletme, zihnin ya da beynin bir etkinliği olarak değil de ruhun bir etkinliği olarak ele alınmaktadır ki bu husus onu bu yönüyle modern zihin anlayışıyla zıt duruma düşürmektedir. Bununla birlikte onun ruh anlayışının tamamıyla spekülâtif bir alana ait olmayıp fizik bilimi içerisinde değerlendirilmekte olduğu hususunu da gözden uzak tutmamalıyız. Eserinde “nâtık nefs” veya “insanî nefs”ten bahsetmeyip sadece bunlara denk düşen akıldan bahseder ve onun bozulmaz bir cevher olduğunu belirtir. Akıl var olduğunda, bedenden etkilenmez ve ilahîdir. Akıl, akli bilgi karşısında kuvve, meleke ve fiildir. Onun meleke hâlinde olması, kuvveden fiile çıkıp tekrar kendi hâline dönmektedir. Akıl gücü mahiyetleri idrak ederken, duyular mahiyetlerin bilinmesine yardımcı olan nitelikleri idrak eder. Ayrıca akledilirleri fiilen bilen akıl, kendi varlığını da bilir. Zira akıl yoluyla bilinen her şeye benzer olarak aklın kendisi de akıl yoluyla bilinir. Aristo'ya göre maddî olmayan realiteler konusunda düşünen (âkıl) ve düşünülen (ma'kûl) özdeşdir. Duyumlamanın duyulura özdeş olması gibi kesin bilgi de nesnesine özdeşdir. Dolayısıyla Aristo'nun bu kitabı aynı zamanda onun bilgi anlayışıyla da alakalıdır. Farklı bir ruh anlayışına sahip olan ve ruh göçüne inanan hocası Platon, insanın bu dünyaya bilgilerle mücehhez olarak geldiğine, ruh göçüne ve sonuçta da bilginin bir anımsama olduğuna inanırken, Stageirali filozof olan Aristo'da bilgi, duyumlarla başlar ve bu dünya ile ilgilidir ki bu durum onu hocası Platon'dan ayırması ve metafiziğinin temellendirilmesi bakımından önemlidir. Aristo'nun eserinde kendinden sonra tartışma yaratan diğer karanlık bir konu da “faal akıl” meselesidir. O, akli kuvve ve bilfiil ayırımına dayanarak, edilgin (munfail) ve etkin (faâl) olarak ikiye ayırmaktadır. Edilgin akıl bir güç, bir istidat olup orada şekiller henüz maddeden ayrılmış değildir ve etkin akıl olmaksızın edilgin akıl hiçbir şeyi idrak edemez. Faal akılsa akledilirlerin bilfiil hâlinde bulunduğu akıl olup kavranabilenleri meydana getirir ve bu yönüyle de fâil (etken) sebebe benzer. Dahası, ona göre faal akıl ezeli ve ebedî olup bedenden önce de sonra da vardır. Yine o bedenden de ayrı olup saf, katıksız ve tamdır. Her ne kadar bu özelliklerinden dolayı faal akli “Tanrı” olarak yorumlayanlar olsa da, bu tartışmalı bir meseledir. Daha sonra bu kavram İslâm felsefesinde ruhu'l-emin, mukaddes ruh, Cebrail gibi isimler olarak İslâmî terminolojiye dahil edilmiştir.

Aristo, duyu organlarına ve bilhassa göze büyük bir önem vermektedir. Beş duyunun fonksiyonunu geniş bir şekilde inceleyen Aristo, en umumî ve hayat için en gerekli duyu olarak da dokunma duyusunu görür. O, beş duyu-

nun yanında, altıncı bir duyunun varlığını kabul etmemektedir. Ancak bu beş duyuya bağlı olarak çeşitli nesnelere bir arada algılayabilen “ortak duyum”un varlığından bahseder. Ancak bu ortak duyuya başka herhangi bir organ tahsis etmez. Bu ortak duyuyu diğer bütün duyu organlarımız vasıtasıyla idrak ederiz; yani bu, bir nevi beş duyu organının bir sentezidir .

Eserin çevirisinin ağır bir dili olup anlaşılması son derece güçtür. Her ne kadar Türkçeye çevrilmesi ilim dünyasında takdir edilecek bir durumsa da, eserde yer yer birbirinden kopuk, karmaşık ve birtakım malumat yığınlarına dönüşen kısımlar vardır. Ayrıca mütercim uzun dipnotlarla sık sık metne müdahale etmektedir ki bu da okuyucuda sanki şerhli bir metin okuyormuş gibi bir izlenim uyandırmaktadır.

Anar Gafarov

Ottoman Reform and Muslim Regeneration: Studies in Honour of Prof. Butrus Abu-Manneh

Edited by Itzhak Weismann and Fruma Zachs

London: I. B. Tauris, 2005. 240 pages.

This collection of twelve essays is concerned, in the words of the editors, “with the centre-periphery and state-Islam cleavages during the long nineteenth century of Ottoman attempts at regeneration and reform” (p.3). The volume makes a contribution to the ongoing reassessment to the era, which presents late Ottoman history from an approach of continuum between traditional and modern aspects, instead of a dichotomist understanding. The new emphasis is on the inner processes of change undertaken by a complex society instead of an exaggerated influence of Western actors. I see this substantial shift as a consequence of our *zeitgeist*, which has taught many historians not to see the world from within the cages of actual political settings, like that of the Cold War.

In the opening essay, Ş. Tufan Buzpınar introduces the debate about the caliphate under the last sultans. He identifies two periods of the Ottoman Caliphate and deals with issues concerning the second period, beginning after the Küçük Kaynarca Treaty of 1774. Buzpınar emphasizes the developments that shaped the Ottoman sultans’ modern concepts about the Caliphate, es-

pecially during the reign of Abdülhamid II, whose position as caliph was challenged by the writings of retired civil servants of the British government in India who were being inconvenienced by the Indian Muslim support for the Ottoman Caliph. Buzpinar briefly introduces some of the many treatises devoted to the subject in a variety of languages during the Hamidian reign. He also refers to the debate about the hadith that reserved the caliphate for the tribe of Prophet Muhammad, the Quraysh, by pointing out the views of Lutfi Pasha, Pirizade, Ibn Khaldun, and others. Buzpinar comes to the conclusion that from the 1770's on the Ottoman Sultans increasingly employed the institution of the Caliphate for political reasons like legitimating internal reforms and supporting Muslims in the colonised territories.

Hakan T. Karateke explores the attempts to change the rule of Ottoman succession, which had been the rule of seniority since 1617. In line with Friedrich Giese, he argues that the attempt to change the rule of succession to a patriarchal system, with the son inheriting from the father, was a part of Sultan Abdülmecid's project to bring the Ottoman monarchy closer to that of the European monarchies. As the rule of seniority allowed elderly members of the dynasty to become Sultans, the rule of seniority came to be regarded as an obstacle to modernization. Abdülmecid's plan, which was intended to allow his eldest son Murad to succeed to the throne instead of his brother Abdülaziz, proceeded in a carefully planned way: Semi-official newspapers began to publish articles on the modes of succession in European monarchies; the Sultan took Murad along on trips, contrary protocol. Although Abdülmecid's sudden death left his plan unrealized, rumors were so pervasive that tension arose between the statesmen who supported the two different sides for succession. Interestingly, after his ascent to power, Sultan Abdülaziz began to capitalize on the issue that had been created, wanting to use it in favor of his son, Yusuf İzzeddin, but in vain. Karateke closes the issue by noting that Sultan Abdülhamid II later had intentions to leave the throne to his son Burhaneddin. The second part of Karateke's article is concerned with the idea of dethroning the Ottoman dynasty, where he compiles interesting rumors about transferring the Caliphate to the Mevlevi *chelebi* family of Konya, to Midhat Pasha, to Sharif Abdulmuttalib, to the Muhammad Ali dynasty of Egypt or to the Crimean Khans.

After providing a brief overview about the Khâlidî branch of the Naqshbandiyya brotherhood, which successfully spread through Daghestan and motivated the resistance against Russia in the first half of the nineteenth century,

Moshe Gammer illustrates how Ottoman reforms influenced the Khâlidî leadership, particularly that of the famous Shaykh Shâmil. By doing so, Gammer presents an alternative to Russian sources, which take it for granted that Shâmil's regulations were an imitation of the Russian military and administration, due to the several hundred Russian captives and deserters in his territory. He demonstrates the close relationship between Shâmil and the Ottoman Empire and Shâmil's respect for the empire as a source of imitation and legislation, and briefly identifies the agents of this relationship. Gammer's contribution is important in tying Daghestan and Chechnya's history with the Islamic world, which is a perspective that is generally discouraged by Western scholars to date.

Itzchak Weismann deals with another associate of the Naqsbandiyya-Khâlidîyya brotherhood. Ibn Âbidîn, the outstanding religious scholar in the Syrian lands during the early nineteenth century is known as the last major traditional jurist in the Hanafi School. Weismann repeats Wael Hallaq's presentation of Ibn Âbidîn as an innovator who elevated custom (*'urf*) to the status of a legal source, and paved the way to modern legal reform. This approach is exaggerated by Haim Gerber to the extent that he calls Ibn Âbidîn's treatment of *'urf* 'the practical secularization of Islamic law'. These authors fail to see that *'urf* was always a vital source of Islamic jurisprudence. After having touched shortly to these comments, Weismann illustrates a forgotten side of Ibn Âbidîn's life, thought and work, namely the Sufi aspect. Weismann identifies the place that Sufism came to hold within Ibn Âbidîn's overall program of legal reform, referring to his books. Weismann narrates Ibn Âbidîn's relations with the contemporary Naqshbandî Shaikh Khâlid al-Baghdâdî and his attraction with the Shari'a-minded Sufism, noting that a chance of history brought together the last major pre-modern Hanafi jurist and the last major pre-modern Sufi master. It is interesting to learn that the jurist's last treatise, an epistle defending Shaikh Khâlid against the slander of Abdulwahhâb al-Sûsî, was about Sufi beliefs and practices.

David Commins draws attention to an unexamined dimension of the Ottoman-Wahhâbi relations. Previous assumptions neglected Ottoman Arabian Hanbalis, sourcing all Hanbalis of the peninsula to the anti-Ottoman Wahhâbi side. Commins' interpretation of traditional anti-Wahhâbi Hanbalism relies on a nineteenth-century biographical dictionary by Ibn Humayd (1820-78). Commins states that "Western scholars have been wrong to ascribe to Hanbalis a deep-seated antipathy toward Sufism", referring to the re-

visionist historians of Hanbalism, John Voll and George Makdisi, and reminding us that the latter established the Sufi affiliation of the supposedly anti-Sufi Ibn Taymiyya.

A case study of Hamidian Islamic policy is Gökhan Çetinsaya's contribution to the collection. He examines Abdülhamid II's relations with the Quadi-ri families in the province of Musul, reinforcing the arguments about the Sultan's Islamic policy and the history of the Quadi-riyya brotherhood in Iraq. He touches upon the issue of tribal conflict between the Barzinjis and the Talabani and how the authorities dealt with it, basing his study on Ottoman archival documents. Tribal and religious infighting in the 1890s troubled the government that proposed radical measures to the Sultan, with the latter declining these proposals from a fear that they would alienate the sheikhs and *agh-has*. The Sultan continued to be anxious to conciliate the *tariqa* leaders, even in his last years, the 1900s. He refused to use armed forces against religious notables and did not pursue radical measures against them. The joining of the sheikh families to the oppositional forces of the Young Turk era should be regarded as a consequence of this Hamidian policy.

Fruma Zachs and Basilius Bawardi trace the ideas of Ottomanism and the Syrian patriotism of Sâlim al-Bustânî (1846-84), a Christian Arab intellectual in Beirut and the son of the well-known Butrus al-Bustânî (1819-93). His writings in the periodical *al-Jinân* (publ. 1870-86) are the main source for the writers, who illustrate how Christian intellectuals continued to regard Ottomanism and Syrian patriotism as complementary. The Ottoman Constitution of 1876 was significant in the eyes of Sâlim al-Bustânî, because of its potential to protect him as a member of a minority group against the possible tyranny of unjust governors, and as an essential condition for *tamaddun* in the empire. During these years, Ottomanism received more emphasis in his writings at the expense of his local Syrian identity. He upholds his local patriotism through his vision of Ottomanism, as did many other intellectuals like him. From the beginning of the 1880s, after Midhat Pasha's exile and the continuation of the suspension of the constitution, Sâlim softened the call for reforms and the idea of Ottomanism. He began to criticize the Ottoman Empire by emphasizing the confederate systems of the United States and Switzerland, and giving Egypt as a model as a place where many local intellectuals had emigrated.

The Syrian educated elite and their literary renaissance that evolved in the late nineteenth century forms the main focus of Ami Ayalon's essay. He identifies Beirut, Cairo, and Istanbul as the three active centers of this awakening. Here he focuses on the activities in Syrian cities beyond the Lebanese epicentre by investigating the letters that came from Syria to the Egyptian based periodicals of *al-Muqtataf* and *al-Hilâl*. Ayalon adds more interesting data to his study by examining the lists of subscribers to Butrus al-Bustânî's journal *al-Jinân* (1870-86). His findings show that educated readers of the region were predominantly Christian townsmen, although many Ottoman Muslim civil and religious officials were included, as can be seen from the elaborately prepared lists in the appendix. Ayalon's article underlines the necessity of carefully examining a broader type of material in Ottoman studies, as well as the role of prosopographic methods.

Kais M. Firro, in his contribution that deals with the impact of Ottoman reforms on Jabal Hawran from 1860, summarizes the decline of Druze power in Lebanon and the emergence of Hawran as the Druzes' new political centre after a civil war and immigration. The feudal *mashyakha* system of the Druzes was led by eight families of whom the Atrash family took the supremacy between 1862 and 1878. Firro describes the Ottoman struggle to establish direct rule over the area, as well as the dilemma of the Tanzimat state, whose general thrust was to foster the stratum of the local notables, but which designed the administrative divisions in Jabal al-Duruz according to the internal balance of forces within the Druze society. The double process of strengthening the indigenous *mashyaka* system and the extension of Ottoman central control was completed in twenty years. Firro incorrectly describes Huseyin Fawzi Pasha as the governor of Damascus who was the predecessor of Nashid Pasha; rather he was the *müşir* of the Fifth Army between August 1880 and April 1882.

Mustafa Abbasi undertakes an assessment of the impact of the Tanzimat reforms on the small interior rural town of Safad, with a special emphasis on the Arab notables. This is also the first modern study on the Arab community of this small town. Abbasi examines how reforms were applied in a remote interior town without much delay and how notable families were integrated into the new administrative system.

Nimrod Luz, who is an Israeli fellow of the Ben-Gurion University, approaches the issue of the so-called imperialistic character of the Ottoman regime

through a twenty-page long analysis of the creation of the town of Beersheba in the Negev desert. He highlights the enforcement of a grid-patterned city plan and the symbolism invested in the city landscape. Luz highlights the recurrent theme of “ongoing feuds, tribal rivalry, and outbursts of intertribal wars”, “the violence and instability in the region of Arab Bedouins”, and defines the Ottoman attitude towards these tribes as one of suspicion and mistrust. He concurs with the controversial fashionable “Ottoman imperialism” approach of Hansen, Philip and Weber, who think that this was a case of imperialism without colonies, but which still generated colonial situations in certain places and at certain times. Luz, who never uses the Ottoman name of Beersheba (*Bi’r al-Sab’*) in his article, or any original Ottoman document, mistakenly supposes that the “Jamal Pasha Park”, the construction of which began in 1901, was “named after the Ottoman governor of Syria”, whereas there was never any such Ottoman governor in Syria. The park could have been named after the famous commander Cemal Pasha, who was with the Ottoman army in Syria from 1915-1917.

The concluding essay by Thomas Philipp, based on his analysis of three journals, takes up the issue of the perceptions of the First World War in the contemporary Arab press. Philipp traces the course of the Arab intellectuals’ understanding of the Great War and the fighting sides. He adds *al-Manâr*, which was published by the Muslim intellectual Rashid Rida, to the two magazines, which as mentioned, Ami Ayalon concentrated on. The examined magazines, *al-Manâr*, *al-Hilâl* and *al-Muqtataf*, were all published in Egypt and were a major means of reproducing European ideas for the Arabic reader and popularizing Western thought. Disengagement from the Ottoman Empire and its history, as well as the faith in the European model of progress are other themes explored in Philipp’s essay. In particular, he compares the ideas of Rashid Rida with the writers of the two other magazines, who differed strongly in their responses to the Great War.

This is a provocative piece, based on extensive use of archival material, including sources that have only become available in the past two decades. Previous historians have failed to undertake the kind of exhaustive research in the relevant languages and from a broad international perspective that would bring us closer to the perspectives of Islam in the nineteenth-century Ottoman Empire.

Although the individual essays make useful contributions on their specific topics, cumulatively the collection does not add up to a coherent and persuasive overall reassessment of the period. This might have been supplied by a concluding synthetic essay bringing together the insights of the various essays and systematically pitting them against the prevailing consensus. Some of the essays do not make a sufficient attempt to address the broader historiography or to clearly spell out how their findings qualify or subvert our existing interpretations of the era. For experts in the field this presents less of a problem, but for others less well versed in the historiography of the post-Tanzimat period it is more difficult to discern the key elements of the claimed reassessment and to determine their significance. But it is still an important work, as previous scholarly works on these topics have been highly politicized. This book is a valuable contribution to our understanding of Ottoman reform and Islam in general, as well as the particular process of the later era, which was full of conflicts.

Abdülhamit Kırmızı

Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri

Hidayet Şevkatli Tuksal

Ankara: Kitabiyat, 2000. 267 sayfa.

Bu eser 2000 yılından bu yana yayımlanan kendi sahasındaki en önemli kitaplardan biridir. Hidayet Şevkatli Tuksal, bilhassa tarihî bir bakış açısıyla kadın karşıtı söylemin İslâm geleneğindeki izdüşümlerini sürüp kitabına önce ataerkil anlayış ve bu anlayışla mücadele eden kadın hareketinin kısa bir özetini vererek başlamaktadır. Tuksal öncelikle Kur'an'ın insana bakışını ve insan anlayışını ortaya koymaya çalışmıştır.

Eser, "Önsöz", "Giriş", dört bölüm, "Sonuç", "Ekler", "Kaynakça" ve "Dizin"den oluşmaktadır. "Kur'an Muhtevasında Kadının Konumu ve Ataerkil Geleneğin Tesirleri" başlıklı "I. Bölüm"de Kur'an'ın çizdiği insan tipolojisinden ve Kur'an'ın kadına yönelik mesajlarından bahsedilmiştir. "II. Bölüm"de ise kendisinin kadın karşıtı saydığı hadislerden birinde geçen kadının eğriliği ifadesini ele almaktadır. "III. Bölüm"de ise eksiklik söylemine değinmektedir. Bu rivayetleri ele almadan önce eksiklik söylemine ilişkin rivayetlerin başka

rivayetlerle bir arada verilmiş olmasından dolayı, sınıflandırma güçlüğü oluşturduklarını söyleyen Tuksal, vurûd sebeplerine göre hadisleri sınıflandırdıktan sonra, bilhassa rivayetlerdeki kocasına itaat etmeyen nankör kadınlar ve cehennemi dolduracak kadınlarla ilgili ifadeleri uzun uzadıya ele almaktadır. “IV. Bölüm”de de uğursuz saymayı şirk sayan hadisleri sıraladıktan sonra, Hz. Peygamber’in uğursuzluğun yerine koysunlar diye onlara tercih edecekleri ikinci bir seçenek olmak üzere “el-fe’l”i, yani hayra yormayı tercih olarak sunduğunu gösteren hadisleri zikretmektedir. Daha sonra uğursuzluğun varlığına ve bilhassa kadının uğursuzluğuna değinen hadislere yer vermektedir.

Kadınla ilgili İslâmî literatürdeki olumsuz ifadeleri içeren hemen tüm rivayetlerin ele alındığı bu çalışmada, metin tenkidi yoluyla söz konusu rivayetlerle ne demek istendiğine ve hangi menbadan beslenerek İslâmî literatüre girdiklerine değinilmeye ve özetle tüm bu rivayetler, bilhassa Kur’an ışığında da ele alınarak değerlendirilmeye çalışılmıştır. Oldukça kapsamlı bir muhtevaya sahip, kendi sahasında bir ilk olma özelliği taşıyan bu eserin kuşkusuz tenkit edilecek yönleri de bulunmaktadır.

Bu kitabı, kadının insanın eksik ve alt bir türü olarak kabul edilmesi eğilimine karşı bir tepki olarak yazdığını söyleyen Tuksal (s. 1) erkeklerin kadınlar üzerinde “kavvâm” oldukları âyetini yorumlarken kavvâmlık ilişkisinde kadının her zaman itaat etmesi gereken taraf olarak görüldüğünü ve Kur’an’ın burada erkekten yana bir tutum içinde olduğunu düşündüğünü söylemektedir (s. 46-47). Ancak tek bu âyet değil de, tüm Kur’an’ın yaklaşımı değerlendirildiğinde, Kur’an’ın genelinde erkeğe yükümlülük verilmesi, yani erkeğin kazanıp getirmek ve aileyi geçindirmek zorunda olması, hem evliyken hem de boşanma esnasında nafaka vermesi gereken taraf olması, çocukların her türlü maddî sorumluluğundan mesul tutulan kişi olması durumları düşünüldüğünde, bütün bu yükümlülüklerle paralel olarak Allah’ın erkeklere kavvâmlık statüsünü vermesini anlamak daha da kolaylaşacaktır. Ancak öte yandan eşler arasında iyi geçimi daima emretmiş ve bu kavvâmlık statüsünün erkeklerin yapacakları yahut yaptıkları herhangi bir yanlışı örtbas edecek bir statü olarak da algılanamayacağını yine Kur’an haksızlık yapmamaları yönündeki telkin ve uyarılarla ortaya koymuştur. Kadınların “nuşûz”u durumunda, erkeğe verdiği fiziksel şiddet uygulama hakkının da yine Tuksal tarafından patriarkal bir durum olarak değerlendirilmesi ise (s.47) kabul edilemez. Zira hükümleri vaz ederken ilk muhataplarının algı dünyasını göz önünde bulundurması, Kur’an’ı patriarkal bir kitap yapmaz. Tuksal’ın kitabında sergilemeye çalıştığı tarihselci bakış açısı, her şeyden önce

Kur'ân-ı Kerim'i yargılamamıza yardımcı olan bir bakış açısı değil, indirildiği dönem içinde daha iyi anlamamıza yardımcı olan bir bakış açısı olmalıdır.

Tuksal kadının eğriliğini ifade eden kaburga kemiği ile ilgili rivayetin "Onu düzeltmeye kalkışırsan kırarsın, kendi hâline bıraktığın takdirde de o daima eğri kalır, ondan ancak yapısındaki eğrilikle istifade edebilirsin" (s. 63) şeklindeki bölümüne yoğunlaşmakta ve bu konuda "Hadis rivayetlerinin ortaya koyduğu üzere, insanlığın âdeta kaderi, ortak paydası olan zaafı bütünüyle kadın cinsinin hanesine yazmak şeklinde tecelli eden eğrilik söylemi, erkek cinsi söz konusu olduğunda başka bir görünüme bürünmektedir." (s. 68) demektedir. Buna bağlı olarak Tuksal burada da hadis şârihlerinin ataerkil bir tutum sergilemiş oldukları iddiasındadır.

Tüm bu rivayetlerin Tevrat'ın kadına yaklaşımıyla bire bir örtüşmesinden nasıl olup da rahatsızlık duyulmadığını anlamaya çalıştığını ifade eden Tuksal, "Hadis imamı Tevrat zihniyetinden kaynaklandığı apaçık ortada olan bu tür İsrâîlî rivayetleri, hangi gerekçelerle Hz. Peygamber'e isnad etme hatasını işlemiş olabilirler? Bu konuda kitaplara geçmiş iddiaların Tevrat'la bu kadar uyum arz etmesinden nasıl zerrece rahatsız olunmaz? Hepsinden önemlisi kadının insan kimliğine, hilafet sorumluluğuna zarar veren bir anlayış, nasıl dinî bir dogma hâline getirilebilir?" (s. 75) diye sorgulamaktadır.

Tevrat'taki kadınlara yönelik ifadeler (Levililer, 27/6, 9; Sayılar, 3/40, 31/13; Yeşu, 6/21; Süleyman'ın Meselleri, 11/22, 21/9; Levililer, 27/9; Yeremya, 8/10) Tuksal'ın bize çizdiği tablonun kat kat üzerindedir. Ancak burada sorun şu ki, İslâmî literatürle Tevrat arasındaki bu benzerlik gerçekten de Tevrat'taki anlayışın dönemin kadın anlayışına egemen olduğu düşünceyle hadis râvilerince yahut hadis şârihlerince mi İslâm'a taşınmıştır, yoksa böyle bir anlayış dönemin Arap toplumunda kendiliğinden zaten var mıdır? Diğer bir deyişle, bu anlayış yalnızca Tevrat'tan mı alınmıştır? Dönemin kadın anlayışına İbrânî düşüncenin egemen olmasının hadis şârihlerinin yorumlarında etkisi düşünülebilirse de bu durum ilgili hadislerin mevzû olmasını gerektirir mi? Bu hadisler için geniş bir sened taraması yeterli düzeyde yapılmış mıdır ve son olarak böyle bir tarama yapılmışsa bile hadislerin metin tenkidi biraz da bu hadislerin söylendiği kontekstin, yani hadislerin teke tek vurûd sebebinin bilinmesi gerekmez mi? Bunların da ötesinde Hz. Peygamber'in de kendi yaşadığı toplumun bir ferdi olarak o toplumun verileriyle konuşmasının ne kadar doğal olduğunun vurgulanması gerekmez mi?

Ayrıca bir başka rivayet için Tuksal'ın yorumu daha ilginçtir. “Bu rivayetlere göre erkeğin baştan çıkma ihtimalinin belirmesi için, kadının herhangi bir gayret göstermesi gerekmemektedir. Buna rağmen erkek ondan hoşlandığı takdirde, kadın Şeytan'la özdeşleştirilmekte... Eş konumunda bulunan kadın açısından bakıldığında bile önemli bir ahlâkî zaaf içeren bu tavsiyeye baştan çıkma tehlikesine karşı pratik bir çözüm olarak itibar edildiği düşünülebilir. Fakat erkeği zinadan kurtarmak adına kadının birini Şeytan suretine sokarak kötölemek, diğerini de cinsel nesne konumuna indirgeyerek aşağılamak ve bu iki kadın arasından erkeği pir ü pak, Şeytan'a galebe çalmış muzaffer bir kul olarak çıkarmak doğrusu insaf ve haktan uzak bir değerlendirmedir.” (s.188). Ayrıca hayızın kadınların dinî yönden eksikliği olarak yorumlandığını ifade eden hadislerde hem Yahudilerden hem de Câhiliye dönemi âdetlerinden etkilenilerek amel edildiğini düşünen Tuksal, hadis metinlerine yönelik tenkitlerini sürdürerek “Nasıl olup da aklı ve dini eksik bu kadınlar bu kadar baştan çıkarıcı olabilmektedirler?” diye sormaktadır.

Burada kendisine haksızlık etmemek için bir hususun altını çizmek gerekir ki Tuksal, kitap boyunca ele alıp eleştirdiği rivayetlerin hadis, yani Hz. Peygamber'in sözleri olmadıklarını vurgulamaktadır. Ona göre halkın örfünde, normal yaşamında çok köklü geçmişi olan anlayışlar eğrilik, eksiklik, baştan çıkarıcılık, uğursuzluk ve değersizlik söylemlerini meşrulaştıran rivayetler topluluğunda görüldüğü üzere bir şekilde Hz. Peygamber'e mal edilerek hayatiyetlerini ve tesirlerini devam ettirmişlerdir. Bu anlayışların hadisleşme sürecinde rol oynayan amillerini tespit etme güçlüğünün bilincinde olduğunu söyleyen Tuksal, çalışmasında söz konusu rivayetleri geniş bağlamlar içinde inceleyerek ve Kur'an verileri ışığında değerlendirerek bunların dinî dogmalar değil, binlerce yıllık ataerkil yapılanmadan kaynaklanan insanî ürünler olduğunu ortaya koymaya çalıştığını ifade etmektedir (s. 237-238).

Garudy'nin “Erkek hâkimiyetine dayalı 6000 yıllık ataerkil toplum yapısından bu yana, insanlık kadın boyutu yönünden kötürümdür” cümlesinden esinlenen Tuksal'a göre Kur'an'ın tedricî pedagojik bir yöntemle başlattığı ıslah hareketi bazı alanlarda tam bir başarı ile uygulanırken, bazı alanlarda - özellikle kadınla ilgili- hikmetten nasipsiz cahilî önyargılar karşısında önemli bir aşama kaydedemeden kesintiye uğratılmıştır (s. 191). Tuksal'ın bu bakışı bir yönüyle doğru kabul edilse bile, yine de kadınla ilgili İslâmî literatürdeki söz konusu rivayetleri yeterince açıklamamaktadır. Kanaatimizce bu rivayetlerin Hz. Peygamber'in ağzından çıkıp çıkmadığını anlamak için iyi bir sened tenkidi yapılmalı ve eğer çıkmışsa hangi sebeple, hangi ortamda söy-

lendiğinin iyi bilinmesi gerekmektedir. Zira Tuksal'inki gibi yorumlar, konuyla ilgili doyurucu bir açıklamadan ziyade 6000 yıllık ataerkil kültüre bir tepki olmaktan öteye gitmemekte ve âdeta karanlık bir mağaranın ucundaki tiz sesler olarak kalmaya devam etmektedir.

Emine Öztürk

L'İslam, Ennemi Naturel?

Emilio Platti o.p.

Paris: Les éditions du Cerf, 2006. 301 sayfa.

Dominiken bir rahip olan Prof. Emilio Platti, Ortaçağ İslâm dünyasında yaşayan Hıristiyan ilâhiyatçılar üzerine yaptığı akademik çalışmalarıyla tanınan bir bilim adamıdır. Kendisi Leuven Katolik Üniversitesi (Belçika) ve Paris Katolik Enstitüsü'nde dersler vermekte olup, Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire (Kahire Dominiken Doğu Araştırmaları Enstitüsü) ve Belçika'daki İslâm-Hıristiyan ilişkilerini araştıran Centre el-Kalima'nın üyesidir.

Platti'nin akademik araştırmalarının dışında ilk kez doğrudan doğruya Avrupalı geniş halk kitlesine yönelik Müslüman ve Hıristiyan ilişkilerini konu edinen eserler kaleme alması, meşhur 11 Eylül (2001) saldırısının arifesinde olmuştur. İslâm-Hıristiyan ilişkilerini her iki dinin kaynaklarından hareketle ele alan Platti, özellikle günümüzde günlük dilde “İslâm ve Hıristiyanlık” ya da “İslâm ve Batı” şeklinde kullanılan gerilim yüklü ifadelerin sağlıklı bir şekilde çözümünün ancak soğukkanlı ve yapıcı bir üçüncü dil kullanılarak mümkün olabileceğini ileri sürmektedir. Ona göre bu konuda asıl söz sahibi olacak kişiler, her iki kültürü ve her iki medeniyeti yakından tanıyan ve uzlaşma zemini oluşturacak lojistik donanıma sahip bilim adamları olmalıdır. Zira yine her iki kültürün tarihine vâkıf olanların da bileceği gibi, tarihte vuku bulmuş bu tür gerginliklerde her iki taraf da büyük kayıplara maruz kalmış ve unutulmaz yaraların açılmasına sebep olunmuştur.

Uzun yıllar İslâm kaynaklarını ve kültür tarihini araştırmış olan Platti, Batı kamuoyunda halka düşman olarak takdim edilen İslâm hakkındaki literatürde, tarih boyunca kullanılan kavramların ve ifadelerin gerçeği ne kadar yansıttığını göstermek için söz konusu kavramları analiz ederek eserine başlamaktadır. “Önsöz”, “Giriş” ve iki kısımdan oluşan eserin Önsöz'ünde müellif,

bilinmeyen İslâm'dan düşman olan İslâm'a nasıl geçildiğinin kısa anatomisini sunmaktadır. Müellife göre Batı'da İslâm imajının teşkilinde önemli rol oynayan 13. yüzyıl ansiklopedilerinden *Speculum Historiale*'de Vincent de Beauvais, İslâm'a ilişkin bilgi kaynağı bulmakta zorlanmamıştır; ancak kullandığı veriler doğru olmakla birlikte, bağlamlarından koparılarak menfi anlamda sunulmuştur. Vincent de Beauvais'nin tasvir ettiği bu menfi imajdan ilham alan Flemenk şair Jacob van Maerlant, halk diliyle yazmış olduğu meşhur *Spiegel Historiale* adlı eserinde İslâm'ı yine aynı şekilde aktarmıştır. Platti'ye göre Batı'nın ve dolayısıyla Hıristiyanların kafalarındaki bu İslâm, İslâm kültürüne ait verilere dayanmakla birlikte, sunuluş biçimi ve anlamlandırılması tamamiyle olumsuz bir şekilde olmuştur. Bu nedenle Batılı entelektüeller her şeyden önce bu bilgi kirliliğinden kurtarılmalıdır ve İslâm'a ilişkin sadece doğru bilgi iletmek değil, onları doğru bağlamlarında da sunmak icap etmektedir. Mesela Hz. Muhammed'in bizzat kılıcını kuşanıp savaş yaptığı doğrudur. Ancak Hz. İsa'nın “Kılıcı eline alan, kılıçla öldürülür.” (Matta, 25/52) ifadesinin Hıristiyanların zihnindeki menfi çağrışımından hareketle, Peygamber'in “agresif bir savaşçı olduğu” ifadesi, her iki müellifin de Kur'an'daki bilgileri bağlamı dışında sunmalarından kaynaklanmaktadır (s. 16-22). Müellife göre konunun bu yönleri dikkate alındığında, “Bir Hıristiyan veya bir Batılı için İslâm gerçekten bir düşman mıdır?” sorusuna olumlu cevap vermek kolay olmayacaktır. “Tabiatı itibarıyla İslâm'ın ne olduğu anlaşılmasın otantik bir müslümanı anlamak mümkün değildir: İslâm, insanoğlunu ve insanî durumları kavrayış tarzıdır; diğer bir ifadeyle, İslâm'da antropoloji ile ilâhiyat birbirinden ayrılmayacak şekilde birbirine geçmiş vaziyettedir” (s. 29-30) diyen müellife göre, 20. yüzyılda yaşayan Hıristiyan ilâhiyatçılardan Louis Massignon ile Georges Anawati'yi büyüleyen şey, İslâm'ın bu yönüdür. Platti eserinde ele aldığı konuları başlangıçta ortaya koyduğu bu perspektiften incelemektedir.

“İslâm ve Hıristiyanlık: İki Düşman mı?” başlığını taşıyan birinci kısım, Hıristiyanların zihninde 1571'de İnebahtı (Lepanto) Savaşı ile birlikte Hz. Meryem'in ayakları atında resmedilen hilal ile kötülüğü sembolize eden genelde İslâm, özelde ise Türkler imajı ile, Papa II. Jean Paul'ün 19 Ağustos 1985'te Faslı Müslüman gençlere hitap ederken “aynı Tanrı'ya inananlar olarak karşılıklı saygıya” çağıran cümlelerinin nasıl telif edilebileceği sorusu ile başlamaktadır. Müslüman-Hıristiyan ilişkilerinin tarihî temellerine inerek konuyu izaha girişen Platti, öncelikle Kur'an'daki başlangıçta müspet; fakat daha sonraları menfi bir tablonun çizildiği Hıristiyanlık konusundaki âyetler ile

ilk dönem polemik metinlerindeki verilerin analizini yapmaktadır. Kur'an'daki Hıristiyan imajında zahirî çelişkilere dikkat çeken Platti, bu durumun Kur'an'ın vahyedildiği ortamdaki Hıristiyanların çeşitliliği ile ele alınması ve Kur'an'ın bu Hıristiyan fırkalarından hangisini hedef aldığına bilinmesi gerektiğini belirtmektedir. 9. yüzyılda Bağdat'ta Rahip Taberâni ile Emir el-Hâşimî arasında başlayan dostane mektuplaşmaların Abdülmesih el-Kindî'nin verdiği ağır cevapla nasıl polemige dönüştüğüne dikkat çeken müellif, söz konusu metni okuyup yorumlayan ve henüz İslâm'la yüz yüze gelmemiş olan Batıların zihninde İslâm'ın bir anda nasıl düşmanca algılanmasına sebep olduğunu kaynaklardan yaptığı alıntılarla tasvir etmektedir. Ona göre söz konusu erken dönem polemik metinlerinde 13. yüzyıl ansiklopedisti Vincent ile meşhur şair Jacob'a ilham kaynağı olacak ifadeler yer almakla birlikte, "medeniyet", "hoşgörü", "saygı", "aynı kaynağa dayalı kitap sahibi olmak" ifadeleri de yer almaktadır. Ancak bunlar bilinçli olarak Batılı okuyucuya aktarılmamıştır. Öte yandan -Platti'ye göre- Hıristiyanların tarihte yaptıkları hatalardan (Haçlı Seferleri vs.) hareketle Hıristiyanlığı yargılayan Müslüman müellifler de bir bakıma aynı hatayı işlemişlerdir. Bu karşılıklı karalamalar zamanla her iki inanç mensupları arasında büyük düşmanlıkların oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu düşmanlıklar sadece metinlerde kalmamış, fiilî olarak da tezahür etmiştir. Öyle ki, bu tarihî tecrübeler bizzat dinlerin kendi mesajlarını gölgeleyecek duruma gelmiştir. Mesela "cihad" gibi bazı İslâmî kavramların bu tarihî konjonktürlere göre nasıl anlam değişikliğine uğradığını görmek mümkündür (s. 91-106). Müellife göre bu karşılıklı suçlamalar, zamanla Batı'ya ait olan her şeyin Müslümanlar tarafından reddedilmesi gerektiği anlayışına sebep olmuştur.

Her yılın yarısını Kahire'de geçiren Platti, yaşadığı tecrübelerden de hareketle bütün bu olumsuzlukların ötesinde, Müslüman ve Hıristiyanların birbirlerini yakından tanımalarının ancak sahip oldukları ortak değerlerden hareketle mümkün olabileceğine işaret etmektedir. Mesela, bugün Batı'da İslâm'ı karalamak için kullanılan "Allahü ekber", "sırât-ı müstakîm", "şeriat", "kâfirler ve müşriklerle mücadele etmek" gibi birtakım İslâmî kavramların ve ifadelerin gerçekte İslâm toplumunda ne kadar kıymetli, yüce ve kutsal ifadeler olduğu, söz konusu toplum içerisinde yaşanıldığı zaman fark edilmektedir. Öyle ki, aslında bu ifadeler çağırıştırdıkları yüce anlamları ile Kur'an'dan önce bizzat Kitab-ı Mukaddes'te var olan ifadelerdir (s. 125-141). Platti bu iddiasını ispatlamak için söz konusu ifadelerin içerdiği fikirlerin Kur'an'dan önce Eski Ahid'in özellikle Mezmurlar kitabında aynen ve müteaddit defalar yer aldığına dikkat çekmektedir: Tanrı'nın büyüklüğü (Mezmurlar, 70/5, 40/17,

121/2-4), Tanrı'nın birliği ve teklîği (İşaya, 45/5, 21, 24), ahlâkî sorumluluk (Mezmurlar, 26/13, 119/17), selamete götüren yol (Mezmurlar, 23/3), selamete götüren yolu belirleyen İlahî Kanun (Mezmurlar, 19/8), Tanrı'nın adaletine ters düşen her türlü adaletsizliğe karşı mücadele (Tesniye, 18/9; Mezmurlar, 14/1-3, 144/1), ahiret inancı (Mezmurlar, 21/10). İslâm'ın aslî mesajının Kitab-ı Mukaddes ile olan ortak özelliklerine dikkat çekildikten sonra, özellikle II. Vatikan Konsili ve Papa II. Jean Paul'ün çeşitli vesilelerle yayımladığı mesajlara atıflarda bulunularak ve Kur'an'dan sık sık yapılan alıntılarla İslâm'ın saygınlığının gerekçeleri ortaya konmaktadır.

Kitabın “İslâm ve Batı: İki Düşman mı?” başlığını taşıyan ikinci kısmında, İslâm'ın günümüz Batı kültürünün önemli bir parçası olan modernizm ile problemleri ele alınmaktadır. Platti burada ilginç bir tespitte bulunmakta ve Yahudilerin Batı'da iki asır önce karşılaştığı durumla bugün Müslümanların karşı karşıya kaldığını belirtmektedir. Ona göre nasıl ki Yahudiler, geleneksel millet ve cemaat anlayışından vazgeçirilerek bir birey ve vatandaş olarak modern devlet anlayışına intibak ettirildiyse, bugün de Müslümanların modern devlet içerisinde vatandaş olmaları, sekülerlik ve modernlikle olan irtibatları sorgulanmaktadır. Zira günümüz modern devlet anlayışının zımnen içerdiği tarafsızlık ilkesi, “millet” ve “ümme” fikirleri ile çelişmektedir. Günümüzde İslâm ile Batı'yı karşı karşıya getiren temelde bu iki farklı anlayıştır. İslâm'ın temel ilkeleri incelendiğinde, gerçekte İslâm'ın bir “devlet” veya bir “politik düzen” fikri bulunmadığını savunan Platti'ye göre Batı'nın İslâm ile olan meselesinin gerçekte bir din olarak İslâm'da değil, Müslümanların İslâm algılayışında yattığına dikkat çekmektedir. Bu algılayış, özellikle 19. ve 20. yüzyıllarda Batı'nın İslâm dünyasına karşı sergilemiş olduğu sömürgeci ve saldırgan tutumunun bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu tespitten hareketle Platti bu kısımda şu sorulara cevap aramaktadır: Geleneksel İslâm'ın sunduğu modeller tartışmalı olduğu hâlde, neden İslâm dünyasında Müslümanların devlet ile dinin birbirinden ayrılması fikrine karşı hâlâ bir çekincesi vardır? Oysa 20. yüzyıl, geleneksel İslâm'ın buhranlı bir dönemi olmamış mıdır? İslâm dünyasındaki geleneksel İslâm'ın koruyucuları olarak ortaya çıkan yönetim şekillerinin militarist bir özellik taşıması, asıl itibarıyla İslâmî anlayışın gelişmesinin önündeki en önemli engellerden biri olmamış mıdır? Yahut modern zihinsel dönüşümün gerisindeki engel, kimilerinin dediği gibi İslâm ilâhiyatının kendisi midir? Yoksa bu ilâhiyat belli bir modernite tarzına mı karşıdır? Bu sorularla yüzleşen günümüz İslâm düşünürleri nasıl bir çıkış yolu önermektedir? Modern dünya ile geleneksel hayat tarzının dayatmalarına

muhatap olan Müslümanlar, iki tercihle karşı karşıya kalmışlardır: Batı'nın her türlü müdahalesine engel olacak siyasî bir İslâm veya modern hayata intibakı sağlayacak İslâmî anlayışta yeni bir reforma gitmek. Bu çerçevede, Platti öncelikle İslâm'ın metafizik, akaid ve şeriat boyutlarının ve bunların birbirleri ile olan irtibatlarının çok iyi anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır. Burada, modern Batı'nın "imanı" (credo) "inanç" (foi) ile özdeşleştirmesinin yanlışlığına dikkat çekilmekte, iman-amel ilişkisinin önemine işaret edilmekte ve İslâm'ın ibadet ritüellerinin uzun fenomenolojik tahlilleri yapılmaktadır. Yazara göre İslâm'ın ahlâk boyutuna önem vermesi, ağırlıklı olarak hukukî yönde gelişmesine neden olmuştur ki, böylece hayatın tamamını kuşatan bir özelliğe sahip olarak tarihî gelişimini sürdürmüştür. Bu durum İslâm'ın antropoloji anlayışı ile de yakından ilgilidir. Oysa Hıristiyanlık daha baştan kendisini "ruhanî" bir yol olarak tanımlamış ve her türlü hukukî yorumdan uzak gelişmiştir ki, bu da onun teolojiko-dogmatik bir özelliğe sahip olmasına neden olmuştur. İslâm'ın, hayatın bütününe içine alan bir din olarak algılanışı, özellikle 20. yüzyılda bazı Müslüman ideologların bu özelliği siyasî taleplere tahvil etmeleri, Müslümanların içinde buldukları konjonktürün de yardımıyla çok kolay olmuştur. Bu ideologların başında şüphesiz Pakistanlı düşünür Mevdûdî gelmektedir. Müellife göre, her ne kadar günümüzde İslâmcı ideoloji iflas etmiş olsa da, önemli olan bu düşünceye güç veren fikirlerin neler olduğunun bilinmesidir. Mevdûdî'nin metinleri incelendiğinde, Batı kültürünün ve düşüncesinin içine düştüğü kriz ile ilgili yapmış olduğu tahliller ve açıklamalar çok çarpıcıdır. Ancak Platti'ye göre bu yaklaşımın düştüğü en büyük hata, Müslümanların özellikle ilk dönemlerde yaşamış oldukları tarihsel tecrübeleri (amelü ehl-i Medine vs.) İslâm'ın esası ve evrensel açıklamaları olarak algılayıp onları modern hayata intibak ettirme gayretleridir. Bunun dışında, günümüzde İslâm'ın tarih içerisinde ve çeşitli coğrafyalardaki tecrübelerini dikkate alarak İslâm'ı yeniden yorumlama girişimleri de vardır. Rachid Benzine'nin deyimiyle 'İslâm'ın yeni düşünürleri' (*Les Nouveaux Penseurs de l'Islam*, Paris 2004) olarak tasnif edebileceğimiz Hasan el-Bennâ'nın torunu Tariq Ramazan, Abdu Filali-Ansari, Mahmud Taha, Mohamed Arkoun ve Mohamed Talbi Müslümanların modern hayata intibakları çerçevesinde Kur'an'ı ve sünneti yeniden yorumlama çabası içerisindeyler. Platti'ye göre yukarıda dile getirilen sorulara verilecek cevaplar, her şeyden önce gelecekte Avrupalı Müslümanların gitgide birbirine benzeyen bir hayat tarzını benimseyen bir dünyaya entegrasyonlarına ve çokkültürlü bir Avrupa vatandaşlığının gerçekleşmesine nasıl bir katkıda bulunacaklarına dair de cevap teşkil

edecektir. İslâm'ın günümüz Batı dünyasına çok esaslı katkıları olabileceğini söyleyen Platti'ye göre Batı'da yaşayan Müslüman âlimler, İslâm'ın sunmuş olduğu değerleri (özellikle ahlâkı, antropolojisi ve maneviyatı) yeniden yorumlayarak bunu gerçekleştirebilirler.

Sonuç itibariyle, temelde İslâm'ın ne Hıristiyanlık ne de Batı ile “düşmanlık seviyesinde” çözümlenemeyecek bir meselesi olmadığını belirten kitap, bugüne kadar Müslümanların modernizm karşısındaki durumuna yeni bir boyut daha eklemektedir. Bu, Avrupa'daki Müslümanların modern hayata intibakları sorunudur. Özellikle günümüzde Batı'da yaşayan Müslümanlar sorununun tartışıldığı bir dönemde, her iki kültürü derinlemesine tanıyan ve her iki dünya ile irtibatı olan bir Katolik-Hıristiyan din ve bilim adamının yaptığı bu tespitler, günümüz meseleleri çerçevesinde İslâm ve Hıristiyanlık veya İslâm ve Batı konusunda araştırma yapanlar için bazı konuları yeni bir bakış açısı ile tekrar düşünmeye sevk edecek önemli değerlendirmeler içermektedir.

İsmail Taşpınar

İlköğretim ve Liselerde Dindarlık Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma (Diyarbakır Örneği)

Talip Atalay

İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2005. 270 sayfa.

Dinin birey ve toplum hayatındaki yansıması olarak tarif edilebilecek “dindarlık” olgusu, özellikle din psikolojisi ve din sosyoloji sahalarında pek çok empirik araştırmanın konusu olmuştur. Türkiye’de de söz konusu alanlarda birçok araştırma yapılmıştır. Bu araştırmalarda bazen bireylerin yaşadığı çevre merkez kabul edilip araştırma grubu belirli il ya da ilçe ile sınırlandırılarak dindarlık olgusu empirik açıdan incelenmiş, bazen de bireylerin gelişim dönemleri ve yaşları temel alınarak dindarlık olgusu üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda Ünver Günay’ın “Erzurum ve Çevresinde Dinî Hayat”, Mehmet Bayyığıt’in “Üniversite Gençliğinin Dinî İnanç, Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma”, Hayati Hökelekli’nin “Ergenlik Çağı Gençlerinin Dinî Gelişimi”, Recep Yaparel’in “Yirmi-Kırk Yaşlar Arası Kişilerde Dinî Hayat İle Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma” gibi çalışmalarını örnek olarak verebiliriz. Türkiye’de genel olarak tüm ülke genelinde dindarlık

olgusunu ele alan araştırma yok denecek kadar azdır. Ali Çarkoğlu-Binnaz Toprak'ın yaptığı "Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset" isimli çalışma bu nite-likteki nadir araştırmalardandır.

Değerlendirmesini yaptığımız bu çalışma ise "Diyarbakır" örneğinde dindarlık olgusunu ele almakta ve araştırma alanını katılan ilköğretim ve li-se öğrencileriyle sınırlandırmaktadır. Yapılan araştırmanın temel amacı, "il-köğretim ve lise öğrencilerinin yaş, cinsiyet, okudukları sınıf, sosyal çevre, okul dışında dinî eğitim alıp almama durumu, ailenin dindarlık düzeyi, sos-yo-ekonomik durum ve mezhep değişkenlerine göre dindarlık ve dindarlığın inanç, davranış, duygu ve bilgi boyutuna ilişkin durumları arasında nasıl bir ilişki vardır?" sorusuna cevap vermektir. Bu amaç, empirik çerçevede dindarlık olgusunu ele alan hemen hemen tüm çalışmaların ortak noktasını oluşturmaktadır. Bu çalışmayı benzerlerinden ayıran en önemli özellik ise araştırmada örneklem olarak hızlı bir sosyal değişim süreci yaşayan Diyarbakır ilinin seçilmesidir. Yazarın da belirttiği gibi, son çeyrek asırda bu şehrin nüfus özellikleri tamamıyla değişmiş, şehirdeki insan dokusu farklılaşmış, göçler sonucunda çok hızlı gerçekleşen sosyal değişim ciddi toplumsal travmalara neden olmuştur. Bu süreçte şehrin insanının dinî yönelimlerini etkileyecek boyutta zihniyet değişimine neden olan din karşıtı siyasal propagandanın yanında, dinî söylemleri grupların şiddetle iç içe geçen eylemleri de dine karşı farklı tutumların oluşmasında etkili olmuştur. Kısacası bütün bu özellikler, Diyarbakır örneğinde yapılan bir araştırmaya ve dolayısıyla bu kitaba artı bir değer katmaktadır. Kitabın bir başka özelliği ise muhtevasını oluşturan çalışmanın Sünnî Şâfiî-Hanefî bir şehirde yapılmasıdır. Ayrıca kitap dinî hayatı, dindarlığın çok boyutluluğunu göz önünde bulundurarak, ortaya koymaya çalışmaktadır.

Kitabın temel içeriğini empirik araştırma ve bu araştırmada elde edilen bulguların değerlendirilmesi oluştursa da, yazar kitabında teorik ve kavramsal çerçeve ile çalışmasını farklı örneklerle zenginleştirmiştir. "Giriş" kısmında yazar, din psikolojisi ve din sosyolojisi literatürünü tarayarak dindarlık ile farklı değişkenleri (yaş, cinsiyet, sosyo-ekonomik durum vs.) konu alan çalışmalardan örnekler sunmuştur. Bu çerçevede araştırmalardan bahsederken tarihî sıra esas alınmıştır.

"Kavramsal Çerçeve" ismini verdiği "Bölüm I"de yazar eğitim, din eğitimi, din, dindarlık, dindarlığın boyutları gibi konulara açıklık getirmiştir. Ayrıca bu bölümde araştırma grubunu oluşturan öğrencilerin gelişim dönemleri (ilk ergenlik, ergenlik ve son ergenlik) ve bu dönemlerdeki dinî gelişim özellikleri

hakkında bilgi vermiştir. Bir sonraki bölümde ise yazar, yaptığı araştırmanın “yöntemi, evren ve örnekleme, veri toplama araçları ve uygulama süreci”ni ele almaktadır. Yazar araştırmasını 666’si ilköğretim ve 582’si lise düzeyinde olmak üzere toplam 1248 öğrenciden oluşan bir örneklem grubunda yapmıştır. Bunların 778’i erkek 470’i kız öğrencidir. Öğrencilerin yaşları 12-21 arasında değişmektedir. Araştırmada likert tipi “Dinî Hayat Ölçeği” kullanılmıştır.

Yazar elde ettiği bulguları tablolar hâlinde sunmaktadır. Öncelikle ilköğretim ve lise öğrencilerine ait bulguları ayrı ayrı ve yorum yapmadan vermektedir. Bu düzen içerisinde hem ilköğretim hem de lise öğrencilerinin yaş, cinsiyet, sosyo-ekonomik durumları, dinî eğitim alıp almadığı gibi demografik özellikleri ile dindarlık düzeyleri arasındaki ilişkiyi gösteren tablolar sırasıyla verilmektedir. Deneklerin dindarlıkları ise inanç, duygu, davranış, bilgi boyutunda ve toplam boyutta değerlendirilmektedir.

“Bölüm III”te ilköğretim ve lise düzeyindeki öğrenciler birbirinden ayrı olarak “I. İnanç Boyutu”, “II. Duygu Boyutu”, “III. Davranış Boyutu”, “IV. Bilgi Boyutu”, “V. Toplam Dindarlık” yönlerinden ele alınmıştır. Eserin en kapsamlı bu bölümünde çok önemli veriler elde edilmiştir.

Araştırma bulgularının yorum ve değerlendirilmesinin yapıldığı son bölümde yazar, ilköğretim ve lise öğrencilerine ait bulguları bir önceki bölümdeki gibi ayrı ayrı değil, birlikte vererek karşılaştırma yapmakta ve değerlendirmektedir. Bu bölümde verilen bilgilere göre yaş değişkeni ilköğretim ve lise öğrencilerinin dindarlıklarında farklılığa yol açmamaktadır. Bu bulgu, 12-21 yaş aralığında dindarlık düzeyinin ve türünün değişeceğini öngören teorilere uymamaktadır. Bu bulgunun sebebi hatalı bir şekilde yaş değişkeninin “süreksiz değişken” hâline getirilmesi ve yaş grupları belirlenirken yanlış gruplandırmanın yapılmasıdır.

Toplam dindarlık boyutunda hem lise hem de ilköğretim gençlerinde erkeklerin puanları kızlara göre daha yüksektir. Bu durum yazar tarafından toplumsal hayattaki sınırlılıkların ve kızlara yüklenen sorumlulukların kızların dindarlığını olumsuz yönden etkilediği, bunun yanı sıra erkeklerin katıldıkları cuma ve bayram namazı gibi ibadetlerin onların dindarlıklarında ve dinî sosyalleşmelerinde olumlu etkisinin olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Ayrıca yazar, sosyo-ekonomik düzey farkının dindarlıkta belirleyici olmadığı, buna karşın sosyal çevre faktörünün etkili olduğu sonucuna ulaşmıştır. Öğrencilerin dinî yönelimlerinde ailelerinin belirleyici rol oynadığı tespit edilmiştir.

Din eğitimi ve öğretimi açısından bakıldığında, bu tür empirik çalışmaların (alan araştırmalarının) din eğitimi alanında yapılacak ilerideki çalışmalara farklı bir yaklaşım ve anlayış sunarak katkıda bulunduğu muhakkaktır. Empirik verilere dayalı bu eserin din psikolojisi ve din eğitimi alanına önemli katkılar sağlaması dileğiyle yazarını tebrik ediyorum.

Veysel Uysal

Vahiy Kaynaklı Metinler Bağlamında Dinin Bağlayıcılığı ve İnsanın Özgürlüğü

Ömer Müftüoğlu

Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006. 200 sayfa.

İnsanın yapıp ettiklerinde ne kadar özgür olduğu, doğal ve toplumsal şartların onu ne derece sınırladığı, davranışlarında iyi ve güzele ulaşmak için özgür iradesi ile uyması gereken kriterler olup olmadığı, varsa bu kriterlerin kaynağının ne olduğu gibi sorular tarih boyunca felsefe ve dinin ortak sorularıdır. Ömer Müftüoğlu'nun *Vahiy Kaynaklı Metinler Bağlamında Dinin Bağlayıcılığı ve İnsanın Özgürlüğü* adlı kitabında bu kadim sorunsala, İslâm dininin insan davranışları karşısında normatif kriterler getirmesinin insanın özgürlüğünü ne derece etkilediği tartışmaları bağlamında temas edilmiş, buradan yola çıkılarak günümüzde bazı dindarlık tezahürlerinde görülen birtakım anlayış ve uygulamalar ile insan özgürlüğü konusundaki yaygın dinî inanışlar arasında bağlantılar kurulmuştur. Ancak kitabın başlığından beklenenin aksine, bu kadim sorular yumağının Tevrat, İncil, Zebur ve Kur'an gibi kutsal metinlerde hangi bağlamda ele alındığı ve bu sorulara karşılık o metinlerde ne gibi cevaplar üretildiği/önerildiği konularına temas edilmemiştir.

Kitabın önsözünde "(...) Müslüman camiayı ve onların dayanak aldıkları 'bağlayıcı ifadeleri', (...) peygamberin ölümüyle sona eren mitolojik kalıntılar olarak gören düşünce tarzının (...) sahipleri, yaşantılarını din kaynaklı ilkelere tamamen mi bağımsız sürdürmektedirler (...) türünde sorularla Müslüman kesimin sürekli ön planda tuttuğu İslâmî düsturlar, onlara gerçek anlamda yön belirleyen güçte midir" sorularının kitabın yazılmasındaki temel saikler olduğu belirtilmektedir. Yazar, dinin bağlayıcılığının insan özgürlüğü

ile çelişip çelişmediği hususunun kitabın oluşumuna katkıda bulunduğunu da ilâve etmektedir.

Araştırmanın amacına “Önsöz”de bu cümlelerle temas edilmesine rağmen, kitapta yöntem ve kaynak seçiminin anlatıldığı bir giriş bölümünün yokluğu dikkat çekicidir. Dolayısıyla ileriki bölümlerde sıkça ve çokça alıntı yaptığı kaynakları hangi kritere göre seçtiği hususunda yazarın kendi ifadelerine dayalı bir bilgi sahibi olamamaktayız.

Kitap iki ana bölümden oluşmaktadır. “Vahiy Kaynaklı Metinler ve Bağlayıcılık İfade Eden Lafızlar Açısından Durumları” başlığını taşıyan “Birinci Bölüm”de Tevrat ve İncil’in tarih içerisinde oluşum süreci ve muhtevalarına ilişkin oldukça değerli bilgiler verilmektedir. Akademik camiada Yahudi ve Hıristiyanların kutsal metinleri ile ilgili kavram karışıklıklarına temas edilmiş ve hangi kavramdan ne anlaşılması gerektiğine açıklık getirilmiştir. Bununla beraber, kutsal metinlerin bağlayıcılık açısından değerlendirilmesi yapılırken, dil felsefesinin genel yaklaşımı çerçevesinde sözlü ve yazılı emrin bağlayıcılık açısından farklılığına temas edilmekle yetinilmiş, bu metinlerde yer alan hüküm cümlelerinin Hıristiyan ve Yahudi din bilimleri disiplinlerinde bağlayıcılık açısından nasıl ele alındığı, emir ve yasak bildiren lafızların etimolojik ve semantik tahlili gibi konulara yer verilmemiştir. Gerçi yazar kitabın Önsöz’ünde Birinci Bölüm’ün amacını “...okuyucuya, vahiy kaynaklı metinlerin bütününe bağlayıcılık açısından görebilme imkanı sunmak...” olarak açıklamaktadır ama, bölüm için seçilen başlık, haklı olarak okuyucuyu bu amacı fazlasıyla aşan bir beklenti içerisine sokmaktadır.

“İkinci Bölüm”de dinin bağlayıcılığı ve insanın özgürlüğü tartışmalarına yer verilmiştir. Yazar burada dinin talep ettiği “bağlanma”nın yalnızca insanın özgür iradesiyle gerçekleşebileceğini kuvvetli bir biçimde vurgulamaktadır. Bağlanan irade özgürdür ve din insandan “kendi geleceğini kendisinin belirlemesini” istemektedir. Yazara göre özgür bir seçimin gerçekleşebilmesi için Tanrı’nın iradesi dışında “iyi”nin var olması ve insan tarafından bilenebilmesi gerekir. Tanrı’nın iradesinin ve bu iradeden “bağımsız iyi”nin tezahür ettiği alan ise ilahî metinlerdir. Yazar bu noktayı Nasr Hamid Ebu Zeyd’den alıntılar yaparak açıklamaktadır: “İlahî metinler, dilde tezahür ettiği andan itibaren insanîleşmiştir. Hem “mantûk” hem de “mefhûm” açısından aktif ve değişkendir. Her an yeniden anlaşılır. Hz. Peygamber’in Kur’an’dan anladığının bizatihi Kur’an’ın amaçladığı anlam olduğu yönündeki iddialara itibar edilmemelidir. Peygamber’in anlaması, beşerî anlamaların ilkidir.” Bu pasajlardan,

anlamın sürekli değişken olmasına bağlı olarak, bağlayıcılığın da değişkenliği sonucu çıkabilmektedir. Ancak yazar, konuyla ilgili somut kriterler ortaya koymadığından, dinî metinlerin, bu metinlerdeki lafızların ve lafızlardan çıkarılan hükümlerin bağlayıcılık sınırları konusu muallakta kalmaktadır.

“İkinci Bölüm”ün ikinci kısmında “İnsanın Özgürlüğü Açısından Bağlayıcılık” başlığı altında insanın özgürlüğü sorunsalı ele alınmaktadır. Yazar burada Kur’ân-ı Kerim’den âyetlerle insanın zaaflarıyla beraber yaratılmasına dikkat çekmekte ve özgür iradeyle seçim yapabilmek için bu zaafların varlığının zorunlu olduğunu belirtmektedir. Bu bölümde Erich Fromm’dan sıkça alıntılar yaparak insanın özgürlüğü sorunsalının çerçevesini belirlemekte, bu çerçevede “İslâm inancına göre Tanrı’nın insan için plan yapmadığı, insanların hayatlarını kendi tercihleriyle çizdiği” görüşünü ön plana çıkarmaktadır. Yazar İslâm dininde insanın özgürlüğünün dinin bağlayıcılığının mütemmim cüzü olduğunu her fırsatta vurgulamakta, dinin emir ve yasaklarının da nihâi anlamda insanın başka varlıklara köle olmadan özgürce yaşayabilmesine imkân sağladığı için anlamlı olduğunu belirtmektedir. Ona göre insanın özgür iradesinin olmadığı, sevgisiz bir zorunluluğa bağlı olan Tanrı-insan ilişkisi, köleleşmenin bir başka çeşidini üretecektir. Yazarın bu bağlamda “İslâm düşünce tarihinde insan iradesinin Tanrı iradesi karşısına konarak zayıf düşürüldüğü ve kader inancının kitlelerin afyonu olduğu” gibi hüküm cümlelerini, herhangi bir delil getirme veya konuyla ilgili tartışmalara girme ihtiyacı duymaksızın kullanması oldukça dikkat çekicidir. Doğrusu 1400 yıllık geniş, çok renkli ve çok sesli bir yelpazeyi dönemlere, ekollere veya başka kriterlere ayırma gereği duymadan toptancı bir yaklaşımla kötülecek veya yüceltecek, eserin ilmî hüviyeti açısından oldukça endişe verici görünmektedir. Yine yazar bu bölümde “klasik kader anlayışı”nı eleştirmekte ve bu anlayışın insanın özgürlüğünü elinden alan bir sonuca götürdüğünü savunurken, “klasik kader anlayışı”ndan hangi dönem ve hangi ekolün kader anlayışını kastettiğini açıklıkla ortaya koymamakta, bu kanaate ulaşırken hangi “klasik” kaynağa başvurduğunu belirtmemektedir.

Eserin satırlarında sıkça karşılaştığımız ifadelerden birisi de, “İslâm’a göre” diye başlayan cümlelerdir. Elbette ki İslâm hakkında konuşmak, İslâmî ilimler alanına vâkıf her araştırmacının hakkıdır. Ancak dinin kaynaklarından yaptığı araştırmalar sonucu ulaşılan fikir ve kanaatlerin şahsiliğini belirten ihtiyatlı cümlelerin kullanılması, ilmî açıdan daha gerçekçi görünmektedir. Öte yandan bu çalışmada sıkça karşılaştığımız “günümüzde ortaya çıkan bazı dinî uygulamaların saf İslâm’la ters düştüğü” iddiaları da birçok problemi

beraberinde getirmektedir: Allah katındaki aslî hüviyetini bir kenara bırakacak olursak, tarih, toplum ve birey üzerindeki tezahürlerinden bağımsız bir İslâm'ı bilebilme imkânımız var mıdır? Yaşanan hayatta gördüğümüz dinî tezahürlerin “saf İslâm”a uygun olup olmadığı neye göre belirlenecektir? Kitaptaki “saf İslâm” ile ilgili vurgular, ayrıca ilk bölümlerde özenle altı çizilen “ilahî metnin peygambere verildiği andan itibaren mefhûm ve mantûk açısından beşerleştiği” görüşüyle de kolayca telif edilememektedir.

İnsanın özgürlüğünün ele alındığı pasajlarda, günümüzde tezahür eden bazı dinî anlayış ve uygulamaların insanı köleleştirdiğini ve Allah karşısındaki gönüllü tercih durumunu elinden aldığına değinildiğini görmekteyiz. Yazar Fromm ve Şaban Ali Düzgün gibi sıkça alıntı yaptığı kaynakların özgürlük teorileri üzerine ürettiği genel görüşlerden yola çıkarak günümüzde yaşanan dinî problemler arasında doğrudan bağ kurmaktadır. Ona göre, dinî şekilcilğe indirgeyen ve Allah'la pazarlık anlamına gelen samimi-yetsiz ritüellerin sorumluluğu, doğrudan mevcut cemaat yapılanmalarına aittir. Şüphesiz ki sosyal hayatımızda dinî örgütlenmelerin sağlıklı veya sağlıksız işleyişinin bireylerin din anlayışına tesiri büyüktür. Ancak bu gibi konular doğrudan din sosyolojisinin alanına girmektedir. Dolayısıyla konu ile ilgili alan araştırmalarına başvurmadan sırf teorik bilgilerden yola çıkarak hüküm vermek, ilmî yön-temler açısından problemleri görünmektedir.

Kitabın “Sonuç” bölümü, satırlarında ve satır aralarında başarıyla işlenen “insanın ilahî iradeye bağlanmasının ancak özgür iradesiyle gerçekleşebileceği, dinin emir ve yasaklarının bu özgür iradenin başkalarına köle olmayı engellemek amacıyla matuf olduğu” ana fikri ile bağlanmaktadır.

Sonuç olarak bu araştırma, yazarın eseri kaleme almadaki maksadını başarıyla ortaya koymaktaysa da, başlık ve muhteva arasındaki uyumsuzluklar, kaynak seçimi ile ilgili kriterlerin belirsizliği, araştırmanın metot ve sınırlarının günümüz problemleri ile ilgili hüküm vermeye ne denli elverişli olduğuna dair şüpheler ve bazı genellemelerin araştırmanın ilmî hüviyetine olumsuz tesiri ile ilgili endişeleri eleştiri olarak belirtmeyi hakkaniyet açısından gerekli görüyoruz. Yazarın bundan sonra gerçekleştirmeyi düşündüğü vahiy kaynaklı metinlerde bağlayıcılık ifade eden kavramların incelenmesi çalışmasını merakla bekliyor, metot ve muhteva yönünden bu çalışmasını aşan eserler ortaya koymasını diliyoruz.

VEFEYÂT

Prof. Dr. Işın Demirkent (1938-2006)

Haçlı Seferleri ve Haçlı devletleri başta olmak üzere Bizans tarihi ve Selçuklu dönemi Anadolu Türk tarihi konularında yalnız Türkiye’de değil, dünyaca tanınmış kıymetli bir Orta Çağ tarihçisi olan Prof. Dr. Işın Demirkent 1938 yılında İzmir’de doğdu. İlk öğrenimini İzmir Gazi İlkokulu’nda tamamladıktan sonra (1949) babasının memuriyeti dolayısıyla ailesiyle birlikte İstanbul’a gitti ve ortaöğrenimini Kandilli Kız Lisesi’nde bitirdi (1956). 1957 yılında Nezih Demirkent ile evlendi; bu evlilikten bir kız çocukları (Didem Demirkent) dünyaya geldi. 1961’de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü’nde yüksek öğrenime başlayan Işın Demirkent, 1965’te Orta Çağ Tarihi Kürsüsü’nden *Aynı Tarihi. H. 441-442 (1049-1051) Yılları Olayları* adlı teziyle mezun oldu.

1967 yılında, mezun olduğu kürsüde asistanlık kadrosuna tayin edilen Demirkent, Prof. Dr. Fikret Işiltan’ın danışmanlığında yaptığı “Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1098-1118)” adlı çalışmasını 1972 yılında tamamlayarak “Doktor” unvanını aldı. 1975-1976 öğretim yılında Almanya’da bulundu ve Frankfurt Üniversitesi’nde Orta Çağ Avrupa tarihi ders ve seminerlerine katıldı. Yurda döndükten sonra doktora konusunun devamı olan “Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1118-1146)” başlıklı çalışmasıyla 1981 yılında “Doçent” unvanını aldı. 1988’de profesörlük kadrosuna atanan Demirkent, 1994’te Orta Çağ Tarihi Anabilim Dalı Başkanlığı’na getirildi ve bu görevini üniversite öğretim üyeliğindeki kanunî süresini tamamlayıp emekliye ayrıldığı 18 Ocak 2005 tarihine kadar sürdürdü.

Prof. Dr. Işın Demirkent emekliliğinden bir yıl sonra 3 Şubat 2006 Cuma günü İstanbul’da vefat etti. 6 Şubat 2006 Pazartesi günü Demirkent Aile-

si'nin sahibi bulunduğu "Globus" Dünya Basınevi'nde ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde yapılan törenlerin ardından Sultanahmet Camii'nde öğle namazını müteakip kılınan cenaze namazından sonra Rumelihisari Aşçıyan Mezarlığı'ndaki aile kabristanında toprağa verildi.

1983 yılından itibaren Türk Tarih Kurumu aslı üyesi olan Prof. Demirkent, 2001 yılından beri Türk Tarih Kurumu bünyesinde kurulan Bizans/Doğu Roma İncelemeleri Türkiye Millî Komite Başkanlığı görevini yürütmekteydi. 1998 yılında da The Society for the Study of the Crusades and the Latin East (SSCLE) adlı uluslararası kuruluşa üye seçilmişti.

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Orta Çağ Tarihi Anabilim Dalı'nda 40 yıl kadar görev yapmış olan Prof. Dr. Işın Demirkent, bu dönem içerisinde Haçlı Seferleri, Haçlı devletleri, Bizans tarihi ve Orta Çağ Avrupa tarihi konularında lisans, yüksek lisans ve doktora dersleri vermiş, çok sayıda öğrenci, öğretmen ve araştırmacı yetiştirmiş, bu arada tez çalışmaları yaptırmıştır.

Disiplinli, titiz, çalışkan ve dikkatli bir tarihçi olarak tanınan Prof. Demirkent'in yetişmesinde Haçlı Seferleri, Bizans ve İslâm tarihi konularında özellikle Steven Runciman, Georg Ostrogorsky ve Julius Wellhausen'den yaptığı kıymetli çevirileri ile bilinen Prof. Dr. Fikret Işıltan'ın (1915-1997) önemli rolü olmuştur. Hocasının da yönlendirmesiyle Demirkent, lisans döneminden itibaren İngilizcesini ilerletip Almanca öğrendiği gibi Orta Çağ tarihinin kaynak dillerinden olan Arapça, Grekçe ve Latinceye de ilgi duymuş ve bu dillerde önemli bir mesafe almıştı.

Prof. Dr. Işın Demirkent, içerisinde Bizans, Haçlı Seferleri ve İslâm tarihine ait pek çok kaynak külliyatını da barındıran zengin bir ihtisas kütüphanesine sahipti. "Globus" Dünya Basınevi'nin on beşinci katındaki bu kütüphanede Prof. Dr. Fikret Işıltan'ın vasiyeti üzerine vefatından sonra kendisine verilmiş olan kitaplar da müstakil bir bölüm hâlinde tasnif edilmiştir.

Hemen her yıl tatil dönemlerinde Almanya'ya giderek genellikle Frankfurt Üniversitesi'nde araştırmalarını sürdüren Prof. Demirkent, bazan da ABD'ye gidip üniversite kütüphanelerinde bilimsel incelemelerde bulunmuştur (Mesele 1994'te Cincinnati Üniversitesi, 1998-1999'da Washington DC'deki Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies).

Prof. Dr. Işın Demirkent'in bilimsel alanda dikkat çeken özelliklerinden biri, Haçlı Seferleri ve Bizans tarihini aynı zamanda İslâm ve Türk tarihinin bir parçası olarak görmesi ve bir Orta Çağ tarihçisi olarak çalışmalarında Haçlı,

Bizans ve İslâm tarihini birlikte ele almayı başarmış olmasıdır. Demirkent'in asıl uzmanlık alanı Haçlı Seferleri tarihi olup 1972 yılında tamamladığı *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1098-1118)* başlıklı doktora tezi, Türkiye'de bu alanda yapılan ilk akademik çalışmadır. Uzmanlık alanıyla ilgili olarak uzun yıllar verdiği dersler, yaptığı araştırmalar ve kaleme aldığı çeşitli bilimsel yazılardan sonra 1997 yılında yayımladığı *Haçlı Seferleri Tarihi* ise konuyu bütünüyle ele alan Türkçe telif edilmiş ilk eser olma özelliği taşımaktadır. Papa II. Urbanus'un 1095'teki çağrısı üzerine 1096 yılında başlayan ve 1291'de Latin Hıristiyanların Doğu'daki son merkezleri Akkâ'dan çıkarılıp atılmalarına kadar yaklaşık iki yüz yıl devam eden Haçlı seferlerini sebep ve sonuçlarıyla birlikte sade ve akıcı bir üslupla anlatan eser, ihtiva ettiği çok sayıda resim, minyatür, gravür ve haritayla ayrı bir değer kazanmıştır. Demirkent bu kitabında Haçlılar'ın düzenledikleri dokuz büyük seferi tek tek ele almış, bu arada Birinci Sefer esnasında Urfa, Antakya, Kudüs ve Trablus'ta; Üçüncü Sefer sırasında Kıbrıs'ta, Dördüncü Sefer sonunda da İstanbul'da kurulan Latin devletlerine de yer vermiştir. Kitapta Anadolu Selçuklu hükümdarları I. Kılıç Arslan, I. Mesud, II. Kılıç Arslan; Danişmendli Gümüştegin, Artuklu Belek ve Sökmen, Musul valileri Kürboğa, Mevdud ve Çökürmüş; İmadeddin Zengi, Nureddin Mahmud ve Salâhaddin Eyyûbi gibi İslâm kumandanları; Baybars, Kalavun ve Eşref gibi Memlûk sultanlarının Haçlılarla yaptığı mücadeleler bazan ayrıntılı tasvirlerle gözler önüne serilmiştir.

Haçlı seferlerinin öteden beri Batı merkezli bakış açısıyla ele alındığını, bu durumun bazı yanlışlıklara sebebiyet verdiğini belirten Demirkent, kitabını daha doğru sonuçlara ulaşmak amacıyla Türk-İslâm dünyası bilim çevresinin görüşlerini dile getirme yolunda bir adım olarak takdim etmektedir. Demirkent'e göre Haçlı Seferleri XI. yüzyılın ortalarından itibaren Türklerin Yakın Doğu'ya girmeleri ve Anadolu'yu yurt edinmeye başlamaları karşısında Avrupa'nın, Büyük Selçuklu Devleti'nin sürüklendiği iç karışıklıklardan da medet umarak "kutsal topraklar"ı kurtarmak sloganıyla Türkleri Anadolu'dan atmak ve Anadolu ile birlikte bütün Yakın Doğu'yu ellerine geçirmek maksadıyla düzenlediği siyasî amaçlı askerî bir harekettir. Demirkent, Batı dünyasında Haçlı Seferleri'nin sebepleri konusunda farklı görüşlere yer verilmekle birlikte, din unsurunun ön plana çıkarıldığını, halbuki bu seferlerin temelinde Avrupa'nın içerisinde bulunduğu siyasal, sosyal ve ekonomik şartların yattığını vurgulamakta, dinî motifi ise "sadece itici bir güç" olarak görmektedir. Demirkent'e göre Kilise, siyasî amacını gerçekleştirmek için dinî motiften faydalanmış ve 457 yıldır Müslümanların elinde olan "kutsal toprakları kurtarma" sloganıyla

asıl amacını gizlemiştir. Haçlı Seferleri için yapılan çağrıda Bizans ve Doğu'daki diğer Hıristiyanları Türklere karşı koruma amacının sık sık dile getirildiğine değinen Demirkent, 1204 yılındaki Dördüncü Haçlı Seferi sırasında İstanbul'un işgal edilip yağmalandığını ve ardından Latin hâkimiyetinin kurulduğunu da hatırlatarak bu seferlerin Bizans ve diğer Hıristiyanlara verdiği zarara dikkat çekmektedir. Seferlerin başlangıcından sonuna kadar Türklerin Haçlılara karşı sürekli mücadele ederek onları durdurmayı başardıklarını vurgulayan Demirkent, esasen bu seferlerin XIII. yüzyıldan sonra da Son Haçlı Seferleri adıyla devam ettiğini, Osmanlıların Niğbolu (1396) ve Varna (1444) muharebelerinde geri püskürttükleri Haçlı saldırılarının bu bağlamda görülmesi gerektiğini ifade etmektedir. Demirkent'e göre Osmanlı Devleti'nin yıkılışından sonra Batıların günümüze kadar devam eden Doğu'yu kolonize etme gayret ve çabalarını da Haçlı ruhunun bir yansıması olarak değerlendirmek mümkündür.

Prof. Dr. Demirkent, Batı'da Haçlı Seferleri literatüründe neredeyse ihmal edilen ve seferlerin sayımında numaralandırma dışı tutulan "1101 Yılı Haçlı Seferleri"ne özel önem vermiştir. Konuya dair makalesinde Lombardlar, Fransızlar ve Almanlardan oluşan ve sayısı yüz binlerle ifade edilen Haçlı ordularının, Anadolu Selçuklu Devleti'nin ikinci hükümdarı Sultan I. Kılıç Arslan (1092-1107) ve onun etrafında birleşen Türk beyleri tarafından Merzifon yakınlarında, Konya civarında ve Ereğli Suyu çevresinde kesin bir yenilgiye uğratıldığını belirten Demirkent, böylece Türkleri Anadolu'dan söküp atmaya hedefleyen Haçlı hareketinin durdurulduğunu, İstanbul'dan Suriye'ye giden yolun hem Bizans hem de Batı'dan gelen Haçlı ordularına karşı kapanmış olduğunu vurgulamıştır. Bu seferin Batı dünyasında -belki de bu sebeple- gözardı edilmek istendiğine işaret eden Demirkent, Birinci Haçlı Seferi'nden itibaren 1101 yılı seferleri de dahil, Haçlılarla yaptığı mücadelelerle tanınan Türkiye Selçuklu Hükümdarı I. Kılıçarslan'ı müstakil bir çalışma konusu yapmıştır.

Prof. Dr. Demirkent Batı'da öteden beri Haçlı Seferlerini çeşitli yönleriyle ele alan çok sayıda çalışma yapılmış olmasına rağmen, "tarihimizin bir parçası olan" bu konu ile ilgili Türkiye'deki çalışmaların yok denecek kadar az olduğuna dikkat çekmiş ve bazı öğrencilerini bu sahaya yönlendirmiştir. Nitekim öğrencilerinden Yrd. Doç. Dr. Ebru Altan *İkinci Haçlı Seferi (1147-1148)* (TTK Yayınları, Ankara 2003) ve Yrd. Doç. Dr. Birsal Küçüksipahioğlu *Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi (1109-1187)* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003) başlıklı doktora tezleriyle alana önemli katkılarda bulunmuşlardır.

Prof. Dr. Işın Demirkent, Anadolu Türk tarihinin tam olarak anlaşılabilmesi için Haçlı Seferleri tarihi yanında, bütün Orta Çağ boyunca hüküm sürmüş ve Hz. Peygamber döneminden Osmanlılar'a kadar çeşitli İslâm devletleriyle komşu olmuş olan Bizans İmparatorluğu tarihinin de bilinmesinin önemine inanmış, bunun bir neticesi olarak Bizans'ın siyasi, sosyal, askerî, ekonomik ve kültür tarihi hakkında kıymetli çalışmalar yapmıştır. Öte yandan Bizans tarih kaynaklarının yalnız Bizans için değil, İslâm ve Türk tarihi için de çok önemli bilgiler içerdiği gerçeğinden hareketle XI.-XIII. yüzyıllara ait bazı kaynakları Türkçeye kazandırarak önemli bir hizmette bulunmuştur. Mikhail Psellos'un, 976-1077 yılları arasındaki Bizans tarihini kapsayan ve Selçuklu Türklerinin Anadolu'yu fetih ve yurt edinme faaliyetlerine de yer veren *Khronographia*'sı; Ioannes Kinnamos'un 1118-1176 yılları arasındaki olayları anlatan ve XII. yüzyıl Türk-Bizans münasebetlerine dair bilgiler içeren *Historia*'sı; Niketas Khoniates'in bir kısmı daha önce Prof. Dr. Fikret Işıltan tarafından tercüme edilen [*Niketas Khoniates, Historia (Ioannes ve Manuel Komnenos Devirleri*, TTK Yayınları, Ankara 1995)] *Historia* adlı eserinin Bizans'ın Türklerle münasebetleri ve Bizans başkenti İstanbul'un 1204 yılında Haçlılar tarafından zaptedilip yağmalanmasına yer veren 1180-1206 yıllarına ait bölümleri onun Türkçe'ye kazandırdığı önemli Bizans kaynaklarıdır. Bu eserlerin Avrupa dillerine yapılmış çevirilerinden de yararlanan Demirkent, dipnotlarda özellikle Türk tarihi açısından eksik bulunduğu noktaları tamamlamaya çalışmış ve gerekli gördüğü yerlere kendi yorumlarını da ilave etmiştir.

Demirkent'in *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde (*DİA*) yayımlanan "Bizans" ve "Haçlılar" başlıklı maddeleri de İslâm ve Türk tarihiyle yakından ilgili bu geniş konuların ansiklopedi maddesi sınırları içerisinde derli toplu bir şekilde haritalar ve çeşitli görsel malzemeler eşliğinde okuyucuya sunulmuş olması bakımından oldukça önemlidir.

Demirkent, meslek hayatı boyunca pek çok kitap ve makale yayımlamış, ayrıca yurtiçi ve yurtdışında düzenlenen birçok kongre, sempozyum, seminer, konferans ve panele katılarak fikirlerini ilim dünyası ile paylaşmıştır. O, uzmanlık gerektiren bilimsel ve akademik yazılarını dahi sade ve anlaşılır bir üslupta yazdığı gibi, tarihi sevdirmek ve daha geniş kitlelerin tarihe ilgi duymasını sağlamak için genel okuyucu kitlesine yönelik yazılar da kaleme almıştır. 2001 yılında "Globus" Dünya Basınevi Ailesi'ne dahil etmiş olduğu *Popüler Tarih* dergisindeki yazıları bu açıdan önemlidir.

Türk basınının önde gelen isimlerinden gazeteci eşi Nezh Demirkent'in 11 Şubat 2001 tarihinde ölümü ve ardından baş gösteren ağır sağlık sorunlarına, özellikle gözlerindeki ciddi görme kaybına rağmen, sabır ve metanetle bilimsel faaliyetlerini sürdüren Prof. Demirkent, davet edildiği ilmi toplantılara konuşmacı veya dinleyici olarak katılmaya azami gayret gösterdiği gibi telif ve tercüme çalışmalarına da devam etmekteydi. Nitekim vefatından kısa bir süre önce hastalığı iyice ağırlaşmış hastaneye kaldırılınca kadar dahi çevirisini tamamlamış olduğu Niketas'ın *Historia*'sının 1180-1195 yıllarına ait kısmının son kontrolü ve gerekli notların ilavesi ile meşğuldü.

Prof. Dr. Işın Demirkent'in Başlıca Yayınları

A. Telif eserleri

1. *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1098'den 1118'e Kadar)*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1974; Türk Tarih Kurumu (TTK) Yayınları, Ankara 1990.

2. *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1118-1146)* (II. Cilt), TTK Yayınları, Ankara 1987; TTK Yayınları, Ankara 1994.

3. *Türkiye Selçuklu Hükümdarı Sultan I. Kılıç Arslan*, TTK Yayınları, Ankara 1996.

4. *Haçlı Seferleri*, Dünya Yayıncılık, İstanbul 1997; İstanbul 2004.

5. *Bizans İmparatorluğu Dönemi İstanbul, 330-1453* (Fotoğraflar: Haluk Özözlü), Dünya Yayıncılık, İstanbul 1999.

6. *Son Dönem Bizans İmparatorluğu Tarihi Bibliyografyası (1261-1453)* (Doç. Dr. Fahameddin Başar, Yrd. Doç. Dr. Ebru Altan, Yrd. Doç. Dr. Muharrem Kesik ve Yrd. Doç. Dr. Halûk Kortel ile birlikte), İstanbul'un Fetihinin ve İstanbul Üniversitesi'nin Kuruluşunun 550. Yıldönümü Armağanı, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2003.

B. Kaynak Çevirileri

1. *Mikhail Psellos'un Khronographia'sı*, TTK Yayınları, Ankara 1992.

2. *Ioannes Kinnamos'un Historia'sı (1118-1176)*, TTK Yayınları, Ankara 2001.

3. *Niketas Khoniates'in Historia'sı (1195-1206). İstanbul'un Haçlılar Tarafından Zaptı ve Yağmalanması*, Dünya Yayıncılık, İstanbul 2004.

4. *Niketas Khoniates'in Historia'sı (1180-1195). Komnenos Hânedanı'nun Sonu ve II. Isaakios Angelos Devri* (Yayına hazırlayanlar: Doç. Dr. Fahameddin Başar ve Doç. Dr. Bedia Demiriş), Dünya Yayıncılık, İstanbul 2006.

C. Makale ve Bildiriler

1. "1071 Malazgirt Savaşına Kadar Bizans'ın Askerî ve Siyasî Durumu", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi. Fâtih Sultan Mehmed Hatıra Sayısı*, Sayı 33 (Mart 1980/81), İstanbul 1982, s. 133-146.

2. "Haçlılara Karşı Mücadelede Başarılı Bir Türk Kumandanı: Savar", *TTK Belleten*, XLVIII/191-192 (Temmuz-Ekim 1984), Ankara 1985, s. 453-479.

3. "Urfa Haçlı Kontluğu Tarihine Bir Bakış (1098-1144)", *Tarihi ve Kültürel Boyutları İçerisinde Şanlıurfa ve Güney-Doğu Anadolu Projesi (GAP) Sempozyumu (Şanlıurfa, 16-19 Kasım 1987)*, *Bildiriler* (Hazırlayan: Prof. Dr. Abdülkadir Karahan), İstanbul 1988, s. 83-89.

4. "Hittîn Zaferi ve Kudüs'ün Müslümanlarca Fethinin Batı'daki Akisleri", *TTK Belleten*, LII/205 (Aralık 1988), Ankara 1989, s. 1547-1555 (Almanca: s. 1557-1566).

5. "Haçlı Seferleri Kaynaklarının Büyük Külliyatı. *Recueil des Historiens des Croisades*, I: Doğulu Tarihçiler", *TTK Belleten*, LIV/210 (Ağustos 1990), Ankara 1990, s. 863-898.

6. "14. Yüzyıla Kadar Balkan Yarımadasında Bizans Hâkimiyeti", *I. Koso-va Zaferi'nin 600. Yıldönümü Sempozyumu (Ankara, 26 Nisan 1989)*, *Bildiriler*, TTK Yayınları, Ankara 1992, s. 1-11. (Almanca: "Die byzantinische Herrschaft auf der Balkanhalbinsel bis zum 14. Jahrhundert", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, Sayı 38 [2002-2003], İstanbul 2003, s. 1-15.

7. "Haçlı Seferleri Dönemi Kalelerinden Râvendân (11 resim ile birlikte)", *TTK Belleten*, LVI/216 (Ağustos 1992), Ankara 1992, s.371-389 (İngilizce: "Râvendân A Castle of the Crusader Era", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, Sayı 40 [2004], İstanbul 2004, s. 141-157).

8. “Haçlı Seferleri Düşüncesinin Doğuşu ve Hedefleri”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*. Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız Hatıra Sayısı, Sayı 35 (1984-94), İstanbul 1994, s. 65-78.

9. “Prof. Dr. Fikret İşıltan’ın Hayatı ve Eserleri”, *Prof. Dr. Fikret İşıltan’a 80. Doğum Yılı Armağanı*, Yayına Hazırlayan: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Orta Çağ Tarihi Anabilim Dalı, Dizgi ve Baskı: Dünya Yayıncılık, İstanbul 1995, s. 11-16.

10. “1101 Yılı Haçlı Seferleri”, *Prof. Dr. Fikret İşıltan’a 80. Doğum Yılı Armağanı*, Yayına Hazırlayan: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Orta Çağ Tarihi Anabilim Dalı, Dizgi ve Baskı: Dünya Yayıncılık A.Ş., İstanbul 1995, s. 17-56.

11. “Komnenos Hanedanının Büyük Başkumandanı: Türk Asıllı İoannes Aksukhos”, *TTK Belleten*, LX/227 (Nisan 1996), Ankara 1996, s. 59-72 + soy kütüğü.

12. “Antakya Prinkepsi Bohemund’un Esir Alınması, Niksar’da Hapsedilmesi ve Serbest Bırakılması (1100-1103)”, *Niksar’ın Fethi ve Danışmendli Döneminde Niksar Bilgi Şöleni Tebliğleri (8 Haziran 1996)*, Niksar Belediyesi Yayını, Niksar 1996, s. 3-7.

13. “Fetih Öncesinde Bizans’ın Siyasî Durumu”, *1. Uluslararası İstanbul’un Fethi Konferansı (24-25 Mayıs 1996)*, *Bildiriler*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1997, s. 32-40.

14. “Haçlı Seferlerinin Mâhiyeti ve Başlaması”, *Haçlı Seferleri ve XI. Asırdan Günümüze Haçlı Ruhu Semineri (26-27 Mayıs 1997)*, *Bildiriler*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi Yayını, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1998, s. 1-14.

15. “Komnenoslar Sarayında Bir Türk: Aksukhos”, *XII. Türk Tarih Kongresi (12-17 Eylül 1994)*. *Kongreye Sunulan Bildiriler*, II, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1999, s. 539-544.

16. “1101 Yılı Haçlı Seferleri Ordularının Anadolu’da Takip Ettiği Yollar Hakkında”, *Uluslararası Haçlı Seferleri Sempozyumu (İstanbul, 23-25 Haziran 1997)*, *Bildiriler*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1999, s. 115-122.

17. “Türk Kültürünün Bizans’a Etkilerinden Birkaç Örnek”, *Tarih Boyunca Türklerde Ev ve Aile Semineri (25-26 Mayıs 1998)*, *Bildiriler*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi Yayını, “Globus” Dünya Basımevi, İstanbul 2000, s. 145-154.

18. “Değerli Hocam Prof. Dr. Fikret İşıltan (1915-1997)”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi. Prof. Dr. Fikret İşıltan Hatıra Sayısı*, Sayı 36 (1995-2000), İstanbul 2000, s. VII-XIII.
19. “1082-1302 Yılları Arasında Bizans-Venedik İlişkilerine Kısa Bir Bakış”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi. Prof. Dr. Fikret İşıltan Hatıra Sayısı*, Sayı 36 (1995-2000), İstanbul 2000, s. 137-154.
20. “Bizans İmparatorluğu Döneminde Dorylaion”, *Tarihte Eskişehir Sempozyumu I (Eskişehir, 2-4 Kasım 1998), Bildiriler*, Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Eskişehir 2001, s. 45-60.
21. “Bizans Kaynaklarına Göre IV.-XI. Yüzyıllarda İstanbul ve Çevresinde Depremler”, *Tarih Boyunca Anadolu’da Doğal Afetler ve Deprem Semineri (22-23 Mayıs 2000), Bildiriler*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi Yayını, “Globus” Dünya Basımevi, İstanbul 2001, s. 51-65; İstanbul 2002, s. 51-65.
22. “Haçlı Seferleri Kaynaklarının Büyük Külliyyatı, *Recueil des Historiens des Croisades*, II: Bizanslı Tarihçiler”, *TTK Belleten*, LXV/244 (Aralık 2001), Ankara 2002, s. 921-958.
23. “XII. Yüzyılda Bizans’ın Ege Bölgesinden Güneye İnen Yolları Hakkında”, *Anadolu’da Tarihi Yollar ve Şehirler Semineri (21 Mayıs 2001), Bildiriler*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi Yayını, “Globus” Dünya Basımevi, İstanbul 2002, s. 1-13+4 harita.
24. “Haçlı Seferleri ve Türkler”, *Türkler* (Editör: Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca), Yeni Türkiye Yayınları, Cilt 6 (Ankara 2002), s. 651-668.
25. “Orta Çağ’da Urfa (III. Yüzyıldan XVI. Yüzyıla Kadar)”, *Uygurluklar Kapısı Urfa*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002, s. 47-67.
26. “1101 Yılı Haçlı Ordularına Karşı Mücadelede Selçuklu-Danişmendli İşbirliği”, *Danişmendliler Döneminde Niksar’da Tıp, Tarih ve Kültür Sempozyumu (6-8 Ekim 2000), Bildiriler*, Niksar Belediyesi Yayını, Niksar 2003, s. 79-89.
27. “XII. Yüzyıla Kadar Bizans’da Loncalar”, *Osmanlı Öncesi ile Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemlerinde Esnaf ve Ekonomi Semineri (9-10 Mayıs 2002), Bildiriler*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi Yayını, “Globus” Dünya Basımevi, İstanbul 2003, s. 61-70.

28. “Haçlı Seferleri Döneminde Yakın Doğu Kültürünün Batı'ya Taşınması ve Bunun Avrupa Toplumuna Etkileri Üzerine”, *Türklük Araştırmaları Dergisi, Özel Sayı: Prof. Dr. Coşkun Alptekin'e Armağan: Osmanlı Öncesi Batı Asya'da Türk Varlığı*, Sayı 12 (Eylül 2002), İstanbul 2003, s. 209-218.

29. “Tatikios (Türk Asıllı Bir Bizans Kumandanı)”, *TTK Belleten*, LXVII/248 (Nisan 2003), Ankara 2003, s. 93-110.

30. “İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nde Bizans Devleti Tarihi Dersleri”, *Cumhuriyetin 80. Yılında Üniversitelerde Tarih Öğrenimi, Araştırmaları ve Yayınları Semineri (16-17 Aralık 2003)*, *Bildiriler*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi Yayını, “Globus” Dünya Basınevi, İstanbul 2004, s. 47-54.

31. “İznik'in Haçlılar Tarafından Kuşatılması (6 Mayıs-19 Haziran 1097)”, *Tarih Boyunca İznik* (Editör: Işıl Akbaygil, Halil İnalçık, Oktay Aslanapa), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2004, s. 121-130.

32. “Fatih Dönemi Devletleri, Avrupa Devletleri”, *Fatih ve Dönemi / Mehmed II and his Period* (Editör: Prof. Dr. Necat Birinci), İstanbul'un Fethi'nin 550. Yılı Armağanı, Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Yayını, İstanbul 2004, s. 23-34, İngilizcesi s. 505-510.

33. “Haçlı Seferleri Döneminde Doğu-Akdeniz'de Deniz Hâkimiyeti”, *Tarih Boyunca Dünyada ve Türklerde Denizcilik Semineri (17-18 Mayıs 2004)*, *Bildiriler*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi Yayını, “Globus” Dünya Basımevi, İstanbul 2005, s. 49-70.

34. “Orta Çağ'da Mardin (3. Yüzyıldan 16. Yüzyıla Kadar)”, *Taşın Belleği Mardin* (Editör: Filiz Özdem), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005, s. 75-97.

35. “Kudüs Haçlı Krallığı'nda Devlet İdaresi”, *Tarih Boyunca Saray, Hayatı ve Teşkilâtı (23 Mayıs 2005)*, *Bildiriler*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi Yayını, “Globus” Dünya Basımevi, İstanbul 2006, s. 53-61.

36. “Anadolu'nun Türkleşmesinde Haçlı Seferlerinin Rolü”, *Sosyoloji ve Coğrafya, Sosyoloji Yıllığı Kitap 15: Süha Göney ve Sabahattin Güllülü'ye Saygı* (Yayına hazırlayan: Ertan Eğribel-Ufuk Özcan), İstanbul 2006, s. 466-482.

Prof. Dr. Işın Demirkent'in Haçlı Seferleri ve Bizans tarihine dair makale, bildiri ve incelemelerinin önemli bir kısmı aşağıdaki eserlerde bir araya getirilmiştir:

Bizans Tarihi Yazıları. Makaleler - Bildiriler - İncelemeler, Dünya Yayıncılık, İstanbul 2005.

Haçlı Seferleri Tarihi: Makaleler-Bildiriler-İncelemeler (Yayına hazırlayan: Ebru Altan), Dünya yayıncılık, İstanbul 2007.

D. Ansiklopedi maddeleri

1. "Sümeysât", *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi (İA)*, XI, 232-236.
2. "Haçlılar", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, III, 483-489.
3. "Bizans", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VI, 230-244.
4. "Franklar", *DİA*, XIII, 173-176.
5. "Haçlılar", *DİA*, XIV, 525-546.
6. "Hassân b. Gümüştigin", *DİA*, XVI, 396-397.
7. "Herakleios", *DİA*, XVII, 210-215.
8. "İstanbul -Tarih: Kuruluşundan Fethe Kadar-", *DİA*, XXIII, 205-212.
9. "Kayser", *DİA*, XXV, 94-96.
10. "Kıbrıs -Tarih (Osmanlı Öncesi)-", *DİA*, XXV, 370-374.
11. "Kılıcarıslan I", *DİA*, XXV, 396-399.
12. "Kudüs -Haçlılar Dönemi-", *DİA*, XXVI, 329-332.
13. "Kürboğa", *DİA*, XXVI, 562-563.
14. "Maarretünnu'mân", *DİA*, XXVII, 274-276.
15. "Menbic", *DİA*, XXIX, 123-124.
16. "Mevdûd b. Altuntegin", *DİA*, XXIX, 427-429.
17. "Misis", *DİA*, XXX, 178-181¹.

Casim Avcı

¹ Yazının hazırlanmasındaki yardımlarından dolayı Prof. Dr. Fahameddin Başar'a teşekkür ederim.

Prof. Dr. Işın Demirkent'in hayatı, şahsiyeti ve eserleri hakkında aşağıdaki yazılara bakılabilir: Lütfi Tınc, "Prof. Dr. Işın Demirkent'in Ardından", *Popüler Tarih*, Sayı 67 (Mart 2006), s. 14-25; Fahameddin Başar, "Kaybettiğimiz Büyük Değer: Prof. Dr. Işın Demirkent", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, Sayı 3 (Bahar 2006), s. 7-16 [Prof. Dr. Fahameddin Başar, 2007 yılında Dünya Yayıncılık tarafından yayımlanacak olan *Prof. Dr. Işın Demirkent Hatıra Kitabı* için Prof. Demirkent'in hayatı, şahsiyeti, bilimsel görüşleri ve eserleri hakkında geniş bir yazı kaleme almıştır]; Semavi Eyice, "Vefatı Münasebetiyle Prof. Dr. Işın Demirkent", *Divân İlmî Araştırmalar*, Yıl: II, Sayı: 20 (2006/1), s. 327-331; Tuncer Baykara, "Prof. Dr. Işın Demirkent (1938-2006)", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XXI/1 (İzmir 2006), s. 227.

Yazarlar için not

- *İslâm Araştırmaları Dergisi*, başta klasik İslâmî ilimler olmak üzere, siyaset, tarih, ekonomi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında yapılmış, İslâm düşünce ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki, özgün makale telifi ve kitap tanıtımlarının yanı sıra sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmelerini yayımlar.
- Makalelerde daha önce başka bir yerde yayınlanmamış veya başka bir yere söz verilmemiş olma şartı aranır.
- Dergide hangi yazıların yayımlanacağına hakem usulüne göre Dergi Yayın Kurulu karar verir.
- Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte Arapça, Farsça, İngilizce, Fransızca ve Almanca makalelere de yer verilir.
- Makaleler A4 kağıdının bir yüzü kullanılmak suretiyle çift aralıklı olarak yazılmalıdır. Mümkünse makaleler 10.000, kitap ve diğer tanıtımlar ise 1.500 kelimeyi geçmemelidir. Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Ayrıca makalelere 100-200 kelime arasında bir özet yazısı eklenmelidir.
- Türkçe ve İngilizce makalelerde uyulması gereken dipnot sistemi için bk. www.isam.org.tr
- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine telif ücreti ödenir ve derginin yayımından sonra 40 adet ayrı basım gönderilir.
- Başvurular, disketiyle birlikte bir nüsha halinde, İslâm Araştırmaları Dergisi Yayın Kurulu Başkanlığı, TDV İSAM, Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul adresine postalanmak veya ek dosya halinde dergi@isam.org.tr e-posta adresine gönderilmek suretiyle yapılır.
- Bu dergi *Index Islamicus* ve *Turkologischer Anzeiger* tarafından taranmaktadır.

Information for Contributors

- *Turkish Journal of Islamic Studies*, a biannual publication of the Center for Islamic Studies, welcomes articles of a high standard and original scholarship in Islamic studies as well as in the areas of history, political science, economics, philosophy, sociology, anthropology, comparative religion and literature. It also accepts reviews for books, symposiums and conferences. Normally articles should make a scholarly contribution to the understanding of Islam or of general interest to the Muslim community.
- Articles submitted for publication may not have been previously published nor be pending publication elsewhere.
- All submissions are assessed by referees, but the Editorial Board reserves the right to decide what articles will be published.
- Articles in Turkish, Arabic, Persian, English, French and German are all welcome.
- Articles should be typed double-spaced on A4 white bond paper, with ample margins on all sides. Normally, the entire manuscript of an article -including tables- should not exceed 10,000 words. The maximum size for reviews is 1,500 words. A brief abstract of 200 words or less should also accompany all article submissions.
- Articles written in English should follow the English reference style given at www.isam.org.tr
- Manuscripts submitted for publication may not be returned. Contributors of articles are sent 40 free offprints, along with a copyright payment after the publication of the article.
- All postal submissions, with an electronic copy (preferably in Microsoft Word format) as well as a hard copy of the manuscript, should be made to the Editor, Turkish Journal of Islamic Studies, TDV İSAM, Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul, Turkey. Alternatively, submissions may be sent as an attachment via e-mail to dergi@isam.org.tr
- Articles in this journal are indexed or abstracted in *Index Islamicus* and *Turkologischer Anzeiger*.

TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)

İSAM, Türk tarihi ve kültürü ile İslâm medeniyetinin yerel ve küresel düzeyde tanıtılmasını hedefleyen ilmi bir araştırma merkezidir. İSAM ulusal ve uluslararası bilimsel araştırma projelerini desteklemek, ansiklopedi, dergi, telif, tercüme ve tahkik eserler yayımlamak ve ilmi toplantılar düzenlemek suretiyle doğru ve nitelikli bilgiler üretilmesine ve bu bilginin daha geniş kitlelere ulaştırılmasına imkân sağlamaktadır.

Bir taraftan Türk ve İslâm dünyasının tarihsel mirasını modern bilimsel yöntemlerle araştırarak günümüz insanının dikkatine sunan diğer taraftan da Müslüman coğrafyadaki dinî, sosyal, kültürel ve entelektüel değişim ve gelişmeleri izleyerek araştırmacı, bilim adamı ve yöneticiler için bilgi birikimi sağlayan ve halen *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ni yayınlamakta olan İSAM, sadece Türk kültür hayatına değil Orta Doğu, Orta Asya, Balkanlar ve Kuzey Afrika'yı kapsayan çalışmalarıyla da İslâmî araştırmalara önemli katkıda bulunmaktadır.

TDV Center for Islamic Studies

İSAM is an academic research center that deals with both studies of Turkish history and culture and Islamic civilization on a local and global level. İSAM helps support national and international academic research, publishes encyclopedias, magazines, compilations, translations and investigative works, and organises academic meetings to ensure that correct and valuable knowledge is arrived at and can reach a wider audience.

While investigating the history of both the Turkish and Islamic worlds with modern academic research methods and presenting the findings of these, İSAM, the publisher of the *TDV İslâm Ansiklopedisi* (The TDV Encyclopedia of Islam), at the same time helps the development of academic research in Turkey by examining social, cultural and intellectual changes that are taking place throughout the Muslim geography and plays an important role in Islamic as well as Turkish studies through its research into the Middle East, Eastern Asia, the Balkans and North Africa.



