

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

İBN HALDUN'UN PRATİK FELSEFESİ

Egemen KURTOĞLU

Danışman

Doç. Dr. Mehmet AYDIN

İZMİR – 2021

TEZ ONAY SAYFASI



YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “İbn Haldun’un Pratik Felsefesi” adlı çalışmamın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yaparak yararlanılmış olunduğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.

Tarih

..../..../2021

Egemen KURTOĞLU



ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

İbn Haldun'un Pratik Felsefesi

Egemen KURTOĞLU

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Felsefe ve Din Bilimleri Programı

Bu çalışmada İbn Haldun'un ahlak ve siyasete dair görüşleri İslam düşüncesinde ortaya çıkan pratik felsefe geleneği ile süreklilik ilişkisi içinde değerlendirilmektedir. Bu değerlendirmenin amacı ise umran ilmini bilim tarihindeki süreklilik nosyonuna uygun olarak okumaktır. İbn Haldun Mukaddime adlı eserinde umran ilminin kurucusu olarak kendisinden önce pratik felsefe kapsamında incelenen varlık sahasını ele almaktadır. Pratik felsefenin ahlak ve siyaset altında incelediği konular umran ilminde toplumsal organizasyonda meydana gelen olgular olarak değerlendirilir. Bu noktada tezin iddialarından ilki, İbn Haldun'un burhan yöntemine bağlılığı bakımından Meşşai geleneğin içinde yer alan bir düşünür olduğudur. Fakat o iki noktada bu geleneği yeniden tesis etmiştir. İlk olarak burhani yöntemi duyulur dünyanın suretlerinden bütünüyle bağımsız olan ikinci makullerden arındırmıştır. İkincisi ise ahlak ve siyaseti metafizik ilkelere dayanarak spekülatif bir değer anlayışından hareketle kuran Meşşai siyaset teorisini, umranın olgusal araştırmasına bağlı realist bir zemine çekmiştir. Böylece tezin ikinci iddiası, İbn Haldun'un Meşşai pratik felsefe anlayışını ahlaki karakterini koruyarak realist bir düzlemde yeniden inşa ettiğidir. Buna göre tezin nihai aşamasında Mukaddime ve Şifau's-Sail'deki pasajlardan hareketle İbn Halduncu bir ahlaki siyasetin nasıl olabileceğine dair bir teklif sunulmaktadır. Zira umran ilminin amacı toplumsal örgütlenmeyi yalnızca olgusal bir tarzda aktarmak olduğu için İbn Haldun'un kendisi böyle bir siyasete ilişkin detaylı açıklamalar yapmamıştır. Tezde sunduğumuz teklife göre, İbn Haldun umran

ile olgusal çerçevesini çizdiği reel siyasetin fıkıh/şariat ve tasavvuf aracılığıyla ahlaki bir forma sokulabileceğini düşünmektedir. Dolayısıyla elinizdeki çalışma aynı zamanda ahlak-siyaset ilişkisini İbn Halduncu bir perspektifle yeniden kurmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Pratik Felsefe, İbn Haldun, Ahlaki Siyaset, Umran, Meşşai.



ABSTRACT
Master's Thesis
Ibn Khaldun's Practical Philosophy
Egemen KURTOĞLU

Dokuz Eylül University
Graduate School of Social Sciences
Department of Philosophy and Religion Sciences
Philosophy and Religion Sciences Program

In this study, Ibn Khaldun's views on morality and politics are evaluated in a continuity relationship with the tradition of practical philosophy that emerged in Islamic thought. The purpose of this evaluation is to read the science of umran in accordance with the notion of continuity in the history of science. In his work titled Mukaddime, Ibn Khaldun, as the founder of the science of umran, deals with the field of existence that was examined within the scope of practical philosophy before him. The subjects that practical philosophy examines under morality and politics are evaluated as phenomena that occur in social organization in the science of Umran. At this point, the first of the claims of the thesis is that Ibn Khaldun is a thinker in the peripatetic tradition in terms of his commitment to the method of burhan. But he re-established this tradition at two points. First, the method of burhan has been purged of second rationales, which are completely independent of the forms of the sensible world. Secondly, he drew the Peripatetic political theory, which established morality and politics from a speculative understanding of value based on metaphysical principles, to a realist ground depending on the factual research of umran. Thus, the second claim of the thesis is that Ibn Khaldun reconstructed his peripatetic understanding of philosophy on a realistic level while preserving its moral character. Accordingly, in the final stage of the thesis, a proposal is presented on how an Ibn Khaldunist moral policy could be based on the passages in Muqaddimah and Sifau's-Sail. Because the purpose of the science of umran is to convey the social organization only in a factual way, Ibn Khaldun himself did not make detailed

explanations about such a policy. According to the proposal we have presented in the thesis, Ibn Khaldun thinks that real politics, which he has drawn with umran, can be put into a moral form through fiqh/sharia and mysticism. Therefore, the study also aims to reconstruct the moral-politics relationship with an Khaldunist perspective.

Keywords: Practical Philosophy, Ibn Khaldun, Moral Politics, Umran, Peripatetic.



İBN HALDUN'UN PRATİK FELSEFESİ

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
GİRİŞ	1
1. İBN HALDUN VE İSLAM DÜŞÜNCE GELENEĞİ	5
1.1. KELAMİ VE FELSEFİ GELENEK	7
1.1.1. Kelam ve Felsefe Gelenekleri Bakımından İbn Haldun	8
1.1.2. İbn Haldun ve Burhani Yöntem	10
1.2. PRATİK FELSEFE VE UMRAN	15
1.2.1. Farabi ve İbn Sina'da İlimler Tasnifi	16
1.2.2. İbn Haldun'da İlimler Tasnifi	23
1.2.3. Pratik Felsefe Olarak Umrان	25
2. PRATİK FELSEFE VE UMRAN'DA AHLAKİ SİYASETİN İMKANI	28
2.1. MEŞSAİLER'DE SİYASETİN TEMELLENDİRİLMESİ	28
2.1.1. Bilgi Teorisi	30
2.1.2. Nefs Teorisi	32
2.1.3. Ahlaki ve Siyasi Önergelerin Kurulumu: Teorik ve Pratik Akıl	38
2.2. İBN HALDUN'UN FELSEFE ANLAYIŞI VE PRATİK FELSEFENİN ELEŞTİRİSİ	45
2.3. OLGU-ETİK İKİLEMİ ARASINDA UMRAN	48
2.3.1. Umrان ve İdeal Devlet	49

2.3.2. Umran'da Mümkin Siyaset Biçimleri	53
3. UMRAN'DA SİYASETİN TEMELLENDİRİLMESİ VE AHLAKİ SİYASETİ İBN HALDUNCU ŞEKİLDE DÜŞÜNMEK.....	56
3.1. UMRAN VE SİYASETİN TEORİK ÖNCÜLLERİ	57
3.1.1. Asabiyet.....	58
3.1.2. Coğrafi Mekan	60
3.1.3. Ahlak.....	62
3.2. UMRANA UYGUN BİR REEL-AHLAKİ SİYASET	64
3.2.1. Şer'i Siyasetin Umran ile Uzlaştırılması: Hilafet ve Asabiyet	67
3.2.2. Umran'da Ahlaki Çürümeye Karşı Bir Teklif: Tasavvuf	69
SONUÇ	77
KAYNAKÇA.....	85

GİRİŞ

a. Tezin Konusu ve Amacı

Felsefe, klasik dönemdeki başlangıcından itibaren çok uzun bir süre önermeleri kesin olan bir bilim faaliyetini ifade etmiştir¹ ve bu nedenle sofistleri saymazsak orta çağ filozofları felsefeyi hakikatin karşılığı olan homojen bir bilgi kümesi olarak düşünmüşlerdir. Bu yüzdendir ki hem Helenistik dönemde hem de İslam düşüncesi içinde Aristoteles ile Platon'un uzlaştırılması özel bir yazın türü ve çabaya dönüşmüştür. Zira onlara göre bir ve aynı olan felsefi hakikatin iki büyük filozofa göre farklılaşması düşünülemezdi. Buna bağlı olarak Helenistik dönemden orta çağın sonuna dek felsefe ve filozof tabiriyle belirli bir epistemik cemaate, yani Yeni-Platonculuğa referansta bulunulmuştur. Söz konusu cemaatin İslam düşüncesindeki karşılığı ise Meşşailerdir. Bu bağlamda bu tez çalışmasının başlığında kullanılan pratik felsefe (el-hikmetü'l-ameliyye) tabiri de İslam düşüncesinde yalnızca Meşşai geleneği çağrıştıracak şekilde kullanılmıştır.²

Filozoflara göre pratik felsefe, en genel anlamıyla insan davranışlarını konu alır. Bilindiği gibi İbn Haldun da felsefe tarihinde yeni bir ilmin, yani umranın kurucusudur. Pratik felsefeye benzer biçimde bu ilmin konusu da toplumsal yaşama delaleti itibarıyla insan davranışlarıdır. Bu noktada elinizdeki tezin konusu, İbn Haldun'un kurduğu umran ilmini geleneksel pratik felsefe düşüncesi bağlamında okumaktır. Bununla birlikte tezde, umranın yeni bir bilim olduğu göz ardı edilmemekte, bilakis klasik dönem felsefe faaliyetine olan eleştirileri özel bir araştırmaya dahil edilmektedir. Dolayısıyla tezin amaçlarından biri de umranı söz konusu yeni tarafıyla okumaktır. Bu nedenle tezde Meşşai pratik felsefe ve umran arasındaki ilişkiler değerlendirilmesi gereken alt konulardan birini oluşturmaktadır. Bu konuda tezde cevaplamaya çalışacağımız sorular şunlardır: a) Umran ve pratik felsefenin farkları nelerdir? ve b) Umran hangi anlamda bir pratik felsefedir?

¹ Edmund Husserl, "Philosophy as Rigorous Science", *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Cilt:2, 2002, s.249.

² Pratik felsefe kavramının ortaya çıkışı için bkz. İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1989, s.15-17.

Pratik felsefenin içine aldığı alanlar ahlak ve siyasettir. Bu noktada tezde araştırılan nihai mesele, İbn Haldun'un umran ilminde ahlak ve siyaset ilişkilerini nasıl kurduğudur. Fakat bu yönüyle tezin İbn Haldun'un ahlak ve siyaset hakkındaki bütün görüşlerini derleyen bir çalışma olmadığı söylenmelidir. Pratik felsefenin başından itibaren temel niteliği değer-merkezli bir düşünce olmasıdır. Bu anlamda İbn Haldun'un ahlak ve siyaset hakkındaki görüşleri söz konusu değer açısından incelenmektedir. Bir başka şekilde ifade etmek gerekirse, ahlakın umrandaki siyasal toplum açısından etkinliği nedir sorusu cevaplanmaktadır.

Filozofların pratik felsefedeki amacı, insanların birey ve toplum olarak iyi davranışları elde etmesidir. Bu yüzden onları yönlendiren temel düşünce ideal devlet anlayışı olmuştur. İbn Haldun'un umran ilmi ise topluma dair olgusal bir araştırma yapmakta ve toplum araştırmalarında bilimsellik iddiasının ancak böyle bir araştırmayla elde edilebileceği anlayışını yansıtmaktadır. Bu durum İbn Haldun çalışmalarının hemen tamamını yönlendirmiş ve İbn Haldun'un bilimsel yöntemi etik bir toplum araştırmasından bütünüyle uzaklaştırılmıştır. Tezin literatür taraması yapılırken farkettiğimiz bu durum, araştırmacıların sanki umran ilminin ahlaki bir toplumu imkansız kıldığına inandıklarını düşündürmüştür. Bu yüzden de ikincil çalışmalarda İbn Halduncu bir ahlaki siyaseti düşünmeye dair herhangi bir çaba gösterilmemiştir. Bundan dolayı bu tez çalışmasının nihai amacı, umran ilminin çerçevesine bağlı kalarak İbn Halduncu bir ahlaki siyaset ve ideal toplumun nasıl düşünülebileceğini ortaya koymaktır. Nitekim tezin başlığında kullandığımız pratik felsefe tabirinin amacı da tam olarak budur. Zira pratik felsefe geleneğinin temel hususiyeti ahlaki siyaset kavrayışına sahip olması, daha açıkçası siyasal toplumun etik temelde kurulması gerektiği kabulüdür. Dolayısıyla tezde İbn Haldun'un umran bilimi ahlaki siyaset kavrayışı açısından araştırılmaktadır. Bu nedenle tezin son bölümünde İbn Halduncu bir ahlaki siyaset tarzı için Mukaddime'nin teorik çerçevesinden hareketle iki öneri yapılmaktadır. Bu önerilerin ilkinde İbn Haldun'un şer'i ve akli olarak ayırdığı siyaset tarzlarının umranın reel koşulları çerçevesinde birleştirilebileceği, ikincisinde ise şehir umranında erdemli bir toplum ve siyasetin tasavvuf ile sağlanabileceği iddia edilmektedir. Böylece ilk öneriyle, İbn Haldun'un akli-reel siyaset olarak gördüğü yönetimin şeriatın ilkeleri aracılığıyla ahlakileştirilebileceği; ikinci öneriyle ise İbn Haldun'a göre şehir hayatının getirdiği kötü ahlaki huyların tasavvuf ile onarılabileceği gösterilmektedir.

b. Tezin Kapsamı ve İçeriği

Tezin ilk bölümü iki kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımda İbn Haldun'un İslam düşünce geleneği ile irtibatı değerlendiriliyor. Umranın akli bir ilim olması sebebiyle İslam düşüncesinde niçin kelam geleneğine değil de felsefe geleneğine eklenmesi gerektiği inceleniyor. İkinci kısımda ise Meşşailerin ilim tasnifleri üzerinden pratik felsefenin temel özellikleri belirlenmektedir. Bölümün son aşamasında İbn Haldun'un umranı pratik felsefeye karşılık gelecek bir bilim olarak kurduğu gösterilmektedir.

Tezin ikinci bölümü üç kısımdan oluşuyor. İlk olarak Meşşailerin ahlak ve siyaseti nasıl temellendirdikleri gösterilmektedir. Bunun için sırasıyla onların bilgi ve nefis teorilerine odaklanılıyor. Daha sonra pratik felsefenin tümel ve tikel önermelerinin nasıl kurulduğu aktarılmaktadır. Ardından ise İbn Haldun'un Meşşailere yönelik yöntem eleştirileri ve bu eleştirinin pratik felsefede karşılık geldiği anlamlar açıklanıyor. Bu noktada değer-merkezli bir düşünce olan pratik felsefenin umran ilminde imkanı aranmaktadır. Bu imkan, umranda bir ahlaki siyaset mümkün mü sorusu etrafında cevaplanıyor.

Son bölüme gelindiğinde ise İbn Haldun'un kendi kurduğunu söylediği umran ilminde ahlaki bir siyasetin bilfiil nasıl olabileceği tartışılmaktadır. Bu bağlamda bölüm iki kısma ayrılmaktadır. İlk kısımda umran ilminde toplumsal-siyasi yaşamın kurulması için gereken zaruri şartlar açıklanmaktadır. İkinci kısımda ise bu şartlara uygun gerçekleşebilecek ahlaki bir toplum ve siyaset modeli sunulmaktadır. Söz konusu modelin hareket noktasını ise Mukaddime ve Şifaü's-Sail'deki pasajlar oluşturmaktadır. Bu noktada İbn Haldun'un hilafet meselesine ilişkin incelemeleri ve tasavvufi ahlaka bir ideal model olarak atıf yapması ele alınarak İbn Halduncu bir ideal toplum düşünülmektedir.

c. Yöntem ve Kaynaklar

Tezde takip edilmeye çalışılan temel metod, filozofların kendi eserlerini merkeze alarak ikincil kaynakların da yardımıyla tezdeki iddiaların gerekçelendirilmesidir. Bu noktada özellikle İbn Haldun'u islam düşünce geleneği içinde doğru konumlandırmayı amaçladığımız ilk bölümde ikincil kaynaklara sık sık başvurulmuştur. Bunun sebebi ilk olarak, hem felsefe hem de kelamın İslam düşünce geleneğindeki kavranışını tespit etmeden İbn Haldun'u bu geleneklerle ilişkiye sokamayacak olmamızdır. İkinci sebep ise bu bölümde İbn Haldun'a dair yapılan ikincil çalışmalardaki konumlandırma hatalarını düzeltme gayesidir. Bu nedenle İbn Haldun üzerine yapılan çalışmalara sıkça atıf yapılmış ve İbn Haldun'a dair modern kavrayışın kusurları belirginleştirilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte ilk bölümde İbn Haldun'un otobiyografik eseri olan *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar* da temel kaynaklarımızdan biri olmuştur. Zira İbn Haldun'un islam düşünce geleneğindeki yerini tespitte aldığı eğitim ve kaynaklarına dair doğru bir inceleme gerekmektedir. Bu noktada söz konusu eser filozofun entelektüel ve pratik yaşamına dair ilk elden bilgiler sunduğu için temel kaynaklardan biri olmak durumundadır.

İkinci ve üçüncü bölümlerde büyük ölçüde filozofların kendi eserlerini kaynak olarak kullanmaya çalıştık. Bu noktada tezin merkezi figürü olarak İbn Haldun'un eserleri ilk kaynaklarımızı oluşturmaktadır. Bunlar filozofun en önemli eseri kabul edilen *Mukaddime* ile ahlak ve psikolojiye dair görüşlerini barındıran *Tasavvufun Mahiyeti: Şifaü's-Sail li-tehzibi'l-mesail* ve *Mukaddime'de Tasavvuf İlmi* adlı kitaptır. Meşşai filozoflara gelindiğinde ise Meşşailiğin çok sayıda isim ve esere delalet etmesi sebebiyle tezin gayesi kapsamında oldukça seçici davranılmaya çalışıldı. Bu noktada tezin konusunun pratik felsefe olması sebebiyle, Meşşai gelenekte pratik felsefenin öncüsü ve en yüksek ifadesi olarak kabul gören Farabi'nin eserleri temel başvuru kaynaklarını oluşturmaktadır. Fakat özellikle pratik felsefenin ahlak ve psikoloji ile ilgili kısımlarında İbn Sina'nın eserlerine de sıkça başvurulmuştur. Bunun dışında ayırıcı ve tamamlayıcı bir görüşe sahip olduğu düşünülen konularda diğer filozofların eserlerinden de yararlanılmıştır.

1. İBN HALDUN VE İSLAM DÜŞÜNCE GELENEĞİ

Son yıllarda Türkiye ve dünyada İslam felsefesi üzerine yapılan çalışmalar 19.yy'dan itibaren bu alana hakim olan oryantalist tezleri büyük oranda düzeltmeye başlamıştır. Fakat İbn Haldun üzerine yapılan çalışmalarda bu tezlerin varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Bilindiği gibi İbn Haldun hayatının büyük bölümünü 14.yy'da Kuzey Afrika bölgesinde geçirmiş bir düşünürdür. Yetiştigi coğrafi ve entelektüel havzada İslam düşüncesinin tartışmasız hakimiyeti söz konusudur. Bunun yanı sıra o, İslam medeniyetini yalnızca bir düşünce olarak değil, bilfiil bir siyasal etkinlik olarak da tevarüs eden biridir. Yaşamının önemli bir kısmı siyasi entrikalar içinde, önemli devlet mevkilerinde elde ettiği görevlerle geçmiştir. Fakat İbn Haldun'a ilişkin ikincil çalışmaların³ önemli bir kısmında İbn Haldun'un epistemolojik ve tarihsel kaynaklarını yok sayan ve düşünce tarihinin sürekliliği dikkate alındığında bir tür "İbn Haldun mucizesi" varsayan izahlar yapılmıştır. Buna göre İbn Haldun hem bir geleneğin ürünü ve takipçisi olmaması anlamında selevsiz, hem de 19.yy'da Batı tarafından keşfedilene dek hiçbir izleyicisi olmaması anlamında halefsiz olarak gösterilmiştir.⁴ Öyle ki, Batı-merkezciliğin ve oryantalist söylemin İbn Haldun üzerindeki yansımalarını gösteren bu görüşler müslüman dünyasında ve Türkiye'de de belirli bir karşılık bulmuştur. Söz gelimi Cemil Meriç, neredeyse Rosenthal ile aynı ifadeleri tekrarlayarak İbn Haldun'un "kendi gök kubbesinde tek yıldız" olduğunu söylemiştir. Böylece İbn Haldun İslam düşünce tarihinde bir sıçrama olarak kabul edilmiştir.⁵

Bununla birlikte Mahdi, Alatas, Dale ve Hassan'ın çalışmaları İbn Haldun'un belirli bir geleneği miras aldığını gösteren örnekleri oluşturur.⁶ Fakat bu çalışmaların

³ İbn Haldun üzerine Türkiye'de yapılan çalışmaların listesi için bkz. Yavuz Yıldırım, "Türkçe'de İbn Haldun Üzerine Yapılan Çalışmalar", **Journal of Istanbul University Faculty of Theology**, Cilt:0, Sayı:4, 2012. Bu konudaki genel bir literatür ve bibliyografya için bkz. Cengiz Tomar, "İbn Haldun (Literatür)", **TDV İslam Ansiklopedisi**, 1999, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-haldun#4-literatur>, (27.06.2021). Türkiye'de İbn Haldun hakkında yapılan lisansüstü tez çalışmalarının listesi ve bibliyometrik bir analizi için bkz. Saime Kavakçı ve Fatih Yardımcıoğlu, "Türkiye'de İbn Haldun Üzerine Yapılmış Lisansüstü Tezlerin Bibliyometrik Analizi", **Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt:14, Sayı:14, 2018, s.317-341.

⁴ Stephen Frederic Dale, **İbn Haldun ve İnsan Bilimi**, çev. Ayşecan Ay ve Canan Coşkan, Say Yayınları, İstanbul, 2018, (İnsan Bilimi), s.22; Bu konuda eleştirel bir değerlendirme için bkz. Syed Farid Alatas, **İbn Halduncu Sosyoloji**, çev. Kamuran Gökdağ ve Enes Ateş, Küre Yayınları, İstanbul, 2020, s.113-128.

⁵ Tahsin Görgün, "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin Razi Ekolü ve İbn Haldun", **İslam Araştırmaları Dergisi**, Sayı:17, 2007, s.49-50. (Kavakçı ve Yardımcıoğlu)

⁶ Kamuran Gökdağ, **İktidar Teleolojisi: İbn Haldun'un Toplum ve Siyaset Teorisinde Asabiyet**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2021, s.22.

zaafı da, İbn Haldun'u kendi kültürel bağlamı olarak İslam medeniyetinin dışına çıkarıp doğrudan Yunan filozoflarının takipçisi haline getirmesinde ortaya çıkmaktadır. Buna göre İbn Haldun, İbn Rüşd'ün şerhleri üzerinden doğrudan Aristoteles'in takipçisi olmuştur.⁷ Mahdi'ye göre bu durum felsefeyi Meşşai metafizik geleneğinin Yeni-Platoncu sapmalarından arındırmış ve İslam dünyasında yalın Aristotelesçiliğe dönüşü sağlamıştır.⁸

Söz konusu iki tavrın zaaflarını giderebilmek için İbn Haldun'u İslam düşüncesinde akli ilimlerin iki kolu olan kelam ve felsefe gelenekleri ile ilişki içinde değerlendirmek gerekir. Zira İbn Haldun'un kendisi Mukaddime'de ortaya koyduğu tarih ve umran ilminin akli ilimler grubunda yer aldığını ifade eder. Nitekim yaşam öyküsüne baktığımızda da İbn Haldun'un kelam ve felsefe geleneğiyle ilişkisini gösteren açık işaretler vardır. Bilindiği gibi İbn Haldun klasik dönemde otobiyografisini kaleme alan ender düşünürlerden biridir. Burada o, hayatının çoğunlukla politik seyrini anlatsa da çocukluğu ve eğitime dair de bazı bilgiler verir. Bu noktada kesin olarak bildiğimiz şey; İbn Haldun'un gençlik döneminde klasik İslami eğitimin üzerine felsefi bir eğitim de almış olduğudur. Özellikle kendi çağında felsefi ilimlerde yetkin bir kişi olduğu bilinen hocası Muhammed b. İbrâhim el-Âbilî'den sık sık övgüyle bahsetmesi de onun felsefi ilgisine işaret etmektedir.⁹

İbn Haldun otobiyografisinde mantık ve felsefi ilimleri hocası Âbilî'den öğrendiğini, hatta hocasının bu konuda kendisini yetenekli gördüğünü ifade eder.¹⁰ İbn Haldun'un bu süreçte Âbilî ile hangi eserleri okuduğu tam olarak bilinmese de Mahdi, bazı işaretlerden hareketle İbn Sina, Razi ve İbn Rüşd gibi isimlerin eserlerini okuduklarını söyler.¹¹ Nitekim Fromherz; İbn Haldun'un Âbilî'den ders aldığı dönemde Razi'nin Muhassal adlı eserine bir tür "imtihan kağıdı ya da bitirme tezi" olarak şerh yazdığını ve hocasına bu şerhi verdiğini aktarır.¹² İbn Haldun'un bu şerhte Nasireddin Tusi'nin Razi'ye yönelik eleştirilerini neredeyse tamamen haklı bulduğu söylenir.¹³ Dolayısıyla biyografik veriler İbn Haldun'un hem kelam hem

⁷ Görgün, s.50.

⁸ Ümit Hassan, **İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi**, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2015, s.56.

⁹ İbn Haldun, **Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar**, çev. Vecdi Akyüz, Dergah Yayınları, İstanbul, 2017, (Hatıralar), s.27-28, 36-39.

¹⁰ İbn Haldun, Hatıralar, s.28.

¹¹ Muhsin Mahdi, **Ibn Khaldun's Philosophy of History**, Routledge, New York, 2016, (Ibn Khaldun's Philosophy), s.35. Ayrıca Uludağ da İbn Haldun'un Âbilî'den Razi'nin kelam usulünü öğrendiğini söylemektedir. Bkz. Süleyman Uludağ, "İbn Haldun", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-haldun#1> (10.07.2021).

¹² Allan James Fromherz, **İbn Haldun: Hayatı ve Dönemi**, çev. Yusuf Selman İnanc, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2018, s.82.

¹³ Mahdi, Ibn Khaldun's Philosophy, s.36; Dale, İnsan Bilimi, s.124.

felsefe geleneğinin önemli isimlerine ciddi ilgisi olduğunu göstermektedir. Bu noktada en önemli tanıklardan birisi İbn Haldun'un yakın arkadaşlarından İbnü'l-Hatib'dir. O, İbn Haldun'un İbn Rüşd üzerine çalışmalar yaptığını ve eserlerine telhisler yazdığını ifade etmektedir.¹⁴ İbnü'l-Hatib'in tanıklığı İbn Haldun'un felsefi ilgisinin yüzeysel olmadığını, görüşlerine katılsın ya da katılmasın filozofları ciddiye alarak incelediğini göstermektedir. Dolayısıyla İbn Haldun Razi üzerinden kelim geleneğiyle, Meşşailer üzerinden ise felsefe geleneğiyle etkileşim halinde olmuştur. Bu nedenle sonraki başlıkta onu söz konusu gelenekler içinde bir yere konumlandırmaya çalışacağız.

1.1. KELAMİ VE FELSEFİ GELENEK

İbn Haldun Mukaddime'de kurduğu umran ilminin "insan topluluuklarına ilişkin sebepleri tespiti amaçlayan olgusal bir araştırma yaptığını ve akli bilimler grubuna dahil edilmesi gerektiğini belirtir."¹⁵ Bu bakımdan onu, İslam düşüncesinde akli ilimleri temsil eden iki grup içinde düşünebiliriz: Bunların ilki kelimciler, ikincisi ise filozoflardır. Bunun sebebi ise her iki geleneğin de bilgi edinme yöntemi olarak nazar ve istidlali, yani akli yöntemi kabul etmesidir. 14.yy'ın önde gelen kelim alimi Seyyid Şerif Cürcani'nin ifadeleriyle aktarırsak;

"bilgiye ulaştıran yol ikidir. Birinci yol, nazar ve istidlal ehlinin, ikincisi de riyazet ve mücahede ashabının yoludur. Birinci yolda olanlar [nazar ve istidlalde nihai olarak] peygamberlerden birinin dinine bağlı kalmışlar ise bunlar kelâmcılardır, böyle değilse [yani akıl yürütmelerinde bir dine bağlı değillerse] bunlar Meşşâî filozoflardır."¹⁶

Cürcani'nin ifadelerinde görüldüğü gibi kelim ve felsefe akli çıkarım yapmaları bakımından benzeşirler. Bu noktada akli ilimler grubunda olan umranın da felsefe ya da kelim içinde değerlendirilmesi gerekir. Fakat İbn Haldun'un söz

¹⁴ Stephen Frederic Dale, "İbn Khaldun: The Last Greek and The First Annaliste Historian", **International Journal of Middle East Studies**, Cilt:38, Sayı:3, 2006, (The Last Greek), s.432.

¹⁵ Ömer Türker, "Meşşailik Ekolü", **İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar**, (ed. Ömer Türker), Ketebe Yayınlar, İstanbul, 2021, (Meşşailik), Cilt:1, s.62; Mukaddime

¹⁶ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye alâ Levâmi'i'l-esrâr şerhi Metali'i'l-envâr**, Bosnalı Hacı Muharrem Matbaası, İstanbul, 1885, s.16-17'den aktaran Müstakim Arıcı, "Osmanlı İlim Dünyasında İsraki Bir Zümdreden Söz Etmek Mümkün Mü? Osmanlı Ulemasının İsrakilik Tasavvuru Üzerine Bir Tahlil", **Nazariyat**, Cilt:4, Sayı:3, 2018, s.14-15.

konusu iki gruptan özel olarak hangisine dahil edileceği başka soruların cevabını vermeyi gerektirir. Bu soruların ilki, kelam ve felsefe geleneği arasındaki ayrımın nasıl kurulacağıdır. Çünkü İbn Haldun'un söz konusu iki gelenekten hangisine mensup olduğunu tespit etmenin ilk yolu, bu ekollerin birbirinden ayıran asgari ve zorunlu şartların bilinmesidir. İkincisi ise İbn Haldun'un tespit edilecek şartlar karşısındaki durumunun belirlenmesidir. Bir başka ifadeyle söylenirse, umran ilminin içerdiği özellikler bakımından hangi ekolün şartlarını sağladığını keşfetmektir. Sonraki iki alt başlık bu soruları cevaplamaya çalışacak.

1.1.1. Kelam ve Felsefe Gelenekleri Bakımından İbn Haldun

İbn Haldun'un bir mütekellim mi yoksa filozof mu olduğunun araştırıldığı bu bölümde felsefe ve kelam geleneklerinin ayırt edici özellikleri tespit edilecektir. Bu noktada bölümün sorusu şudur: İslam düşüncesinde bir alimi mütekellim ya da Meşşai¹⁷ bir filozof kılan özellikler nelerdir? Bir başka ifadeyle kelamcı ya da filozof olmanın asgari şartları nedir?

Herhangi bir düşünce geleneğinde olduğu gibi İslam düşüncesinde de ekoller arası etkileşimler başından beri var olmuştur. Filozoflar, kelamcılar, sufiler vd. birbirlerinden etkilenmiş ve zaman zaman belirli bir ekoldeki düşünür başka bir ekolün ürettiği teorileri kabul etmiştir.¹⁸ Bu anlamda İbn Haldun'un da bütün düşünceleri itibarıyla tek bir ekol çerçevesinde değerlendirilemeyeceği açıktır. Bununla birlikte bir düşünürü kelamcı ya da filozof kabul etmemizi sağlayan bazı kriterler vardır. Daha önce ifade edildiği gibi İslam düşüncesinde her iki ilim de akılsal niteliği bakımından benzerdir. Hatta İci gibi alimler kelam ile metafiziğin¹⁹ konuları açısından da aynı olduğunu düşünmüşlerdir. İci'ye göre kelamın konusu tıpkı metafizik gibi "mevcut olmak bakımından mevcut"tur.²⁰ Bu nedenle alimlerin

¹⁷ Buradan itibaren tez boyunca Meşşai ve filozof ifadeleri eş anlamlı olarak birbirlerinin yerine kullanılacaktır. Bunun sebebi İslam düşüncesinde "felasife" (filozoflar) denildiğinde Meşşailerin kastedilmesidir. Meşşailik ve felsefenin eş kapsamlılığına ilişkin detaylı açıklama için bkz. Türker, Meşşailik, s.43-44.

¹⁸ Bu konuda bazı örnekler için bkz. Türker, Meşşailik, s.51.

¹⁹ Burada kelamla kıyaslanmasına bakılırsa metafiziğin felsefe yerine kullanıldığı anlaşılabılır. Nitekim klasik dönemde metafiziğe tüm felsefi ilimlerin ilkelerini verdiği için ilk felsefe denilmiştir. Bu anlamda tıp, matematik vb ilimlerin tamamı metafiziğin ilkeleriyle çalışan tikel ilimler olduğu için felsefe lafzıyla genel olarak metafizik anlaşılar. Çünkü diğer tüm ilimleri kuşatan bir anlama sahiptir. Bu yüzden külli bir idraki ifade eden felsefe lafzıyla varlığın tamamına dair külli bir idraki ifade eden metafizik lafzı eş kapsamlıdır. bkz. Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 333.

²⁰ İci, "el-Mevâkif", **Şerhu'l-Mevâkif**, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015, Cilt:I, s.142-143'den aktaran Arıcı, İsrakilik, s.10.

bazıları kelamı felsefeden ayırmak için “alâ kânûni'l-İslâm” ifadesini kullanmışlardır. Semerkandi'ye göre bu ifadedeki “İslam kanunu, temel ilkelerini Kur'an, sünnet, icma ve bunlara aykırı düşmeyen kıyastan alan şeydir.”²¹

Meşşailik merkeze alınarak düşünüldüğünde ise bir düşünürü Meşşai ve filozof olarak adlandırmayı sağlayan asgari ve en genel ayrıştırıcı kriter nedensellik ilkesini kabul etmesidir. Türker'e göre herhangi bir düşünür nedensellik ilkesini kabul etmediği takdirde Meşşailerin tezlerini benimsemiş olsa dahi bu ekol içinde düşünülmez. Türker buna Seyyid Şerif Cürcani'den örnek vermektedir. Mesela Cürcani İbn Sina'nın zihni varlık ve nefis anlayışını benimsemesine rağmen bir kelamcı olarak bilinmiştir.²²

Bununla birlikte kelamcıların da illet, illiyet, adet, hikmet gibi kavramlar üzerinden nedensellik fikrini kullandıkları bilinmektedir. Fakat filozoflardan farklı olarak onlar, söz konusu nedenlerin nesnede içkin bir öze karşılık geldiğini düşünmezler.²³ Filozoflar ise neden olarak bahsettikleri şeylerin nesnenin kendisinde değişmez ilkeler olarak bulunduğunu düşünürler. Bu yüzden onlara göre nesneler dünyası tanrısal müdahaleye dahi kapalıdır.²⁴

Bu noktada son olarak İbn Haldun'a da referansta bulunduğu için Türker'in ifadelerini alıntılamaı gerekli görüyoruz:

“Meşşailiğe nispet edilmeyi temin eden veya gerektiren şey, felsefi bilimlerin birinin konu, ilke ve gayesini burhan yöntemine göre tahsil etmek ve çalışmaları burhan yöntemine göre sürdürmektir. Yani bilhassa tikel bilimler söz konusu olduğunda Meşşailik bir bilim anlayışını ifade eder ve bu anlayışa göre tikel bilimlerden birinde araştırma yapan kimseler Meşşai kabul edilir. Mesela İbn Haldun, metafizik meselelerde Meşşai geleneğin temel varsayımlarının birçoğunu reddeder. Özellikle metafiziğin teoloji kısmında hem sudurcu filozofların hem de Aristo'nun öğretilerini reddederek kelam geleneğine bağlanır. Fakat onun kurduğu umran biliminin insan topluluklarına ilişkin sebepleri tespiti amaçlayan olgusal bir araştırma yaptığını ve akli bilimler grubuna dahil edilmesi gerektiğini belirtir. Dolayısıyla İbn Haldun,

²¹ Arıcı, s.10.

²² Türker, Meşşailik, s.60.

²³ İhsan Fazlıoğlu, **Fuzuli Ne Demek İstedi**, Papersense Yayınları, İstanbul, 2016, s.35.

²⁴ Fazlıoğlu, s.60.

umran biliminin kurucusu olması bakımından felsefe geleneğine mensuptur ve İslam Meşşailerı grubuna dahildir.”²⁵

İfadelerden de anlaşıldığı üzere Türker, Meşşailiğin genel anlamda bir bilim anlayışına ve yöneme karşılık geldiğini düşünmektedir. Ona göre İbn Haldun, teorik kabulleri açısından her ne kadar kelimacılarla birçok noktada uzlaşsa da, kurduğu umran ilminin Meşşai bilim anlayışına uygun bir şekilde çalışmasından dolayı Meşşai geleneğin bir üyesidir.

Bu noktada felsefe ve kelim geleneğini ayırtıran iki kriterden bahsedebiliriz. Bunların ilki kelimcilerin “ala kanunî'l-İslam” ibaresinde ifade edildiği üzere İslami nasları ters düşülmesi imkansız ilkeler olarak kabul etmelerine karşın filozoflar için böyle bir şeyin söylenememesidir. Fakat belirtmek gerekir ki bu durum filozofların İslami nasları kabul etmedikleri anlamına gelmemektedir, sadece araştırmalarında İslam’ın temel ilkelerini aksiyomlarmış gibi kabul etmedikleri anlamına gelir.

İki geleneği ayırtıran diğer kriter ise felsefe geleneğinin nesneler dünyasında sabit doğaların var olması anlamında bir nedensellik ilkesini kabul etmesine karşılık kelim geleneğinin nedenselliği zihni/itibari bir kategori olarak düşünmesidir. Bu noktada her iki kriter de bilimsel yöneme dair bir anlayış farklılığını göstermektedir. Dolayısıyla İbn Haldun’a dair kanaatimizi netleştirmek için onun yönteminin ele alınması gerektiğini düşünüyoruz.

1.1.2. İbn Haldun ve Burhani Yöntem

Önceki bölümde Meşşailiğin bir bilim anlayışı olarak nedensellik ile bağı ifade edildi. Diğer taraftan bu çok genel bir kriter olduğu için Meşşai bilim yöntemini daha belirgin kılmak adına özelleştirmek ve sınırlandırmak gerekir. Bu bölümde Meşşai bilim yöntemini ifade eden burhan ve kıyas teorisi ile İbn Haldun’un umran ilminde kullandığı yöntemi karşılaştıracacağız.

İlk olarak, İslam dünyasında filozoflar birlik düşüncesinin hem varlığı hem bilgiyi içine alan temel bir aksiyom olduğunu düşünürler. Bu durum büyük ölçüde filozofların tevarüs ettikleri sistematik felsefe tasavvurunun varlık ve bilgi bahislerine karşı tutumuyla ilgilidir. Zira onlar; Tanrı, akıl ve varlık arasında kurdukları

²⁵ Türker, Meşşailik, s.62.

mutabakata bağılı olarak bilginin bir-aynı teorik çerçeve içinde elde edilebileceğini düşünmüşlerdir. Çünkü onlara göre bilgi, -söz gelimi Farabi’de olduğu gibi- saf akıl ve saf varlık olan Tanrı’dan taşan akli varlık anlamının çeşitli düzeylerde seyreterek meydana getirdiği hiyerarşik düzene dair bir kavrayıştır. Söz konusu hiyerarşik düzende kavradığımız bilgi ise aslında Tanrı’dan taşan varlık anlamıdır. Bu anlam ilk kaynağı olan Tanrı’da saf akıl halinde ve basitken, ondan çıkıp çoklukla ilişkiye girdikçe her düzeyde cisimsel bir varlık olarak tezahür eder. Bu nedenle filozoflara göre bilgi, aynı kaynaktan çıkan ve aynı anlamın çeşitli düzeyleri olan bu varlıklara dair bir kavrayış olduğu için varlığın birlikçi düzenini kendi iç yapısının düzeninde de bulur.²⁶ Bu yüzden filozoflar bilgiyi, maddeden tecrid edilen akli anlamın zihindeki temsili olarak tanımlamışlardır.²⁷ Dolayısıyla onlara göre bilgi, varlığın bu akılsal ve monist mahiyetini kuşatacak bir çerçeve içinde elde edilir. Bu çerçeve ise kadim felsefenin yöntemi olan mantık tarafından belirlenir.

Bu noktada filozofların uzlaştığı ikinci temel kabul, aklın mantık aracılığıyla varlığın tamamına dair bütüncül bir idrake sahip olmasının imkanıdır. Bu yüzden onlar ilimlerin de yöntemleri bakımından değil, yalnızca konuları bakımından çeşitlilik gösterdiğini düşünürler. Onlara göre mantık tüm ilimlerin ortak yöntemidir ve burhani kıyaslar aracılığıyla varlık hakkında zorunlu, kesin bilgilere ulaştırır.²⁸ Burhani kıyas ise mantık literatüründe beş sanattan biri olarak geçer ve söz gelimi diğer kıyas türlerinden olan cedel ya da hitabet sanatından farkı, önermelerinin evveli bilgilerden ya da bu bilgilerden türetilen zaruri bilgilerden oluşmasıdır.²⁹

Burhani yöntemde bilgi bir şeyin zati özelliklerinin bilgisidir, ki buna illet/sebeup denir. Filozoflara göre söz konusu sebepler, niteliği bakımından kurucu ve kurucu olmayan olarak iki kısma ayrılmıştır. Bununla kastedilen, bazı sebeplerin nesnenin bizzat o şey olarak tahakkukunu gerektirirken, diğer bazılarının ise nesne ortaya çıktıktan sonra ona ilişkin özellikleri ifade etmesidir. Bu bakımdan ilk kısım

²⁶ Ömer Türker, **İslam’da Metafizik Düşünce: Kindi ve Farabi**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2019, (Metafizik Düşünce), s.105, 150-153, 255-256, 258.; Yaşar Aydın, **Farabi**, İSAM Yayınları, Ankara, 2004, s.55.; Hatice Toksöz, “Muhammed Akkirmânî’nin Ta’rîfâtü’l-fünûn ve menâkıbü’l-musannifin Adlı Eserinde Felsefî İlimler Algısı”, **Osmanlı Araştırmaları Dergisi**, Cilt:42, Sayı:42, 2013, s.187-188.; Cemile Barışan, **İbn Haldun’un İslam Düşüncesindeki Arka Planı ve Mukaddime’nin İlimler Tasnifindeki Yeri**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2013, s.246.

²⁷ Ebu Hamid el-Gazali, **Felsefenin Temel İlkeleri**, çev. Cemaleddin Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara, 2001, s.175-176.

²⁸ Ömer Türker, **İslam Felsefesine Konusal Giriş**, Bilimsel Araştırma Yayınları, Ankara, 2020, (İslam Felsefesi), s.39.; Farabi, **Kitabu’l-Burhan**, çev. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, (Kitabu’l-Burhan), s.40.

²⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Burhan", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/burhan> (14.07.2021).

sebepler zati, ikinciler ise arazi olarak adlandırılır. Nesneyi kendisi olması bakımından tarif eden şey ise zati sebeplerdir.³⁰ Bu sebepler dört tanedir: maddi, fail, suret/formel ve gaye sebep. Daha önce ifade edildiği gibi söz konusu dört sebep Meşşailere göre nesnenin kendi iç yapısındaki özlere/doğalara tekabül eder ve değişmezdir.

İbn Haldun'u bu çerçevede düşündüğümüzde, onun burhani yöntem ve mantıkla olan yakın ilişkisi sıkça vurgulanmıştır. Dale gibi bazı araştırmacılar kitabın adı olarak seçilen "mukaddime" kelimesinde dahi, mantıkta bilginin koşulu kabul edilen ilke ya da aksiyomların çağrıştırıldığını ifade etmişlerdir.³¹ Nitekim bu yorumu doğrulayacak bazı işaretlere sahibiz. Söz gelimi Mukaddime'de umran ilminin yeni bir ilim olduğu ifade edilmesine rağmen kullanılan yöntemle dair detaylı bir açıklama getirilmez ve yalnızca toplumsal varlıkların tabiatlarının, onlara ilişkin zati arazların bilinerek hareket edilmesi gerektiği söylenir. Oysa İbn Haldun aynı yerde bu ilmin konusunu, diğer ilimlerle farkını ortaya koyarken oldukça hassas davranır ve bu ilimlerle umran arasında yöntem bakımından bir farklılık olduğunu belirtmez.³² Mahdi, filozofun yöntemle dair bu suskunluğunu söz konusu yöntemin zaten muhatapları tarafından bilinmesi gerekçesine bağlar. Bu yüzden o, muhatapları için zaten bilinen bir şeyi tekrar etmek istemez. Zira Mahdi'ye göre İbn Haldun'un burhani yöntemi ve bu yöntem yoluyla elde edilen öncülleri sık sık kullanmasına rağmen söz konusu yöntemle dair teorik bir tartışma yürütmemiş olması başka bir sebeple açıklanamaz.³³ Bu nedenlerden dolayı İbn Haldun'u felsefe geleneğinin bir ardılı olarak değerlendirenler onun özgünlüğünü felsefi burhan yöntemini yeni bir alana, yani toplumsal-tarihsel varlık sahasına uygulamasında aramışlardır.³⁴

Mukaddime'ye baktığımızda gerçekten de burhani yöntemin benimsendiği açıkça görülür. İbn Haldun öncelikle tarihsel haberlerin sıhhatini belirlemek için toplumun doğasını³⁵, ona ilişkin halleri ve zati arazları bilmek gerektiğini söyler. Çünkü ona göre tarihsel varlık sahasında zorunlu, mümkün ya da imkansızın belirlenmesi ancak toplumsal varlıkların tabiatının bilgisiyle olur.³⁶ Şimdi ilk olarak, İbn Haldun'un tarihsel varlıkları söz konusu üç kategoride değerlendirmesi, Meşşai

³⁰ Türker, İslam Felsefesi, s.50, 82-88, 96.

³¹ Dale, İnsan Bilimi, s.43.

³² İbn Haldun, **Mukaddime**, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 2017, s.204-207.

³³ Muhsin Mahdi, Ibn Khaldun's Philosophy, s.225-226.

³⁴ Dale, The Last Greek, s.433; Alatas, s.49-51, 53.

³⁵ İbn Haldun'un doğa kavramına verdiği önemi vurgulayan iki kaynak için bkz. Arslan, s.369.; Dale, İnsan Bilimi, s.44.

³⁶ İbn Haldun, Mukaddime, s.200.; Alatas, s. 49-50.

gelenekte burhani kıyas yoluyla ulaşılan ve varlığın zorunlu, mümkün ya da imkansız olarak kurulan üçlü tasnifine uygundur. Bu noktada İbn Haldun filozofların varlığa ait kategorilerini toplum ve tarihe uygulayarak bu yöntemi sadece yeni bir sahaya taşımıştır.³⁷ İkincisi ise daha önce ifade ettiğimiz gibi kelam geleneğinde nedensellik düşüncesi nesnelerde sabit bir doğa/tabiat olduğu düşüncesini gerektirmez. Oysa İbn Haldun'un Mukaddime'de en sık kullandığı kavramlardan biri doğadır. İbn Haldun söz konusu doğaların filozoflar gibi Tanrısal müdahaleye dahi kapalı olduğunu iddia etmese de³⁸ varlıkların iç yapısında var olan bir durum olduğunu düşünmektedir. Çünkü söz gelimi Gazali ve Razi gibi kelimciler nesnelerin iç yapısında belirli bir özün varlığını kabul etmedikleri için imkan ve zorunluluk gibi durumların ontik/vücuti yargılar olmadığını ve yalnızca itibari/zihni olduğunu düşünürler. Bu yüzden onlar, düşünüldüğü zaman aklın çelişkiye düşmediği her durumu mümkün kategorisinde değerlendirirler.³⁹ Halbuki İbn Haldun Mukaddime'de tam da bu düşünceye atıf yaparak şunları söylemektedir:

"Burada biz (bu mümkün kelimesi ile), mutlak anlamda akıl bakımından mümkün olanı kastetmiyoruz. Çünkü bu (akıl bakımından mümkün), çok geniş bir alanı içine alır. Dolayısıyla o, fiilen gerçekleşen olaylar (al-vaki'at) içinde neyin [olgusal olarak] mümkün olduğunu tespit etmekte kullanılamaz. Bizim burada mümkünden kastettiğimiz sadece bir şeyin maddesi ile ilgili imkandır. Bundan ötürü biz bir şeyin aslını, türünü, sıfatını, büyüklük ve kuvvetini incelediğimizde bunlardan o şeyin halleri ile ilgili bazı sonuçlar çıkarırız ve bu hallerin dışında kalan her şeyin imkansız olduğuna karar veririz."⁴⁰

İfadelerden anlaşıldığı üzere İbn Haldun kelimcilerin akli imkan düşüncesine nazaran filozofların vücuti imkan fikrine yakındır. Çünkü o bir şeyin imkanını, onun maddesinde aradığını söylemektedir. Dolayısıyla ona göre nesneler maddi ve iç yapıları bakımından bir şeye imkan tanır ya da tanımaz. Bu nedenle toplumsal varlık alanında bir şeyin imkanı, bizzat toplumsal varlıkların özlerini ifade eden maddi yapının incelenmesiyle bilinir.

İbn Haldun'un burhani yöntemi benimsediğini gösteren bir diğer delilse Mukaddime'de umranın olgularını açıklarken kullandığı ifadelerdir. Hatırlanacağı

³⁷ Ahmet Arslan, **İbni Haldun**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014, s.366-367.

³⁸ İbn Haldun bu doğaların Tanrısal müdahaleye kapalı olduğunu düşünmez. Çünkü söz gelimi o, peygamberlere verilen mucizeleri kabul etmektedir. bkz. İbn Haldun, Mukaddime, s.279.

³⁹ Arslan, s.72.

⁴⁰ İbn Haldun, Mukaddime, s.410.

üzere burhani yöntemde bir şeye ait zati özelliklerin bilgisi onların nedenlerinde aranıyordu. Bu nedenler ise fail, maddi, formel/suri ve gaye neden olmak üzere dört taneydi. İbn Haldun da Mukaddime’de bu nedenleri bazen açık, bazense dolaylı olarak umrandaki olguların nedenleri olarak zikreder. Açık göndermelerden birinde İbn Haldun şöyle der:

“Hanedanlık ve mülk, alemin ve umranın sureti (formu)dur. Tebaa, şehirler ve sair ahval (itibariyle alem ve umran) da tümü ile o suretin maddesini (matter) teşkil etmektedir.”⁴¹

İbn Haldun yine bir başka yerde filozofların istilahını kullanarak umranın çöküşü hakkında şunları söyler:

“Umran için hanedanlık ve mülk, madde için suret mesabesindedir (Devlet umranın sureti, umran da devletin maddesi gibidir. Suret, nevi itibariyle, maddenin varlığını muhafaza eden bir şekilden ibarettir. (Maddeler, sahip oldukları şekiller vasıtasıyla, birbirinden seçilir ve ayırt edilirler). Hikmet ilminde (felsefede) ‘Bu ikisi yekdiğerinden ayrılmaz’, diye sabit olmuştur. (..) Bu ikisi, (umran ile devlet) birbirinden ayrılmaz iki şey olduklarına göre, aşıkardır ki birindeki bozukluk diğere de tesir ve sirayet edecektir. Nitekim birinin yok olması da öbürünün yokluğuna tesir eder.”⁴²

Görüldüğü gibi İbn Haldun filozofların burhani kıyasta açıkladıkları nedenleri umranda bilgi edinmemizi sağlayan bir yöntem olarak kullanmaktadır. Hatta yukarıdaki alıntıda olduğu gibi bazen bu bilgilerin bizzat felsefede ispat edildiğini bildirmektedir. Mesela benzer ifadeleri umranın coğrafi ve toplumsal aksiyomlarını verirken de kullanır. Bu ifadedelerde de o, hükemanın (filozofların) ispatlarına doğrudan atıf yapar.⁴³ Nitekim Mahdi İbn Haldun üzerine yaptığı çalışmada umran ilminin bütünüyle burhani yöntemdeki dört neden etrafında açıklanabileceğini göstermiştir.⁴⁴

Bu noktada İbn Haldun’un burhani yöntemi benimsediği açıktır. Fakat bununla birlikte İbn Haldun, devraldığı geleneklerin hiçbirinin tilmizi ya da sadık bir ardılı sayılamayacak kadar da eleştirel bir düşünürdür. Söz gelimi o, Meşşai geleneğin bilimler sınıflamasında yer almayan ve Aristoteles’in şiire nisbetle dahi

⁴¹ İbn Haldun, Mukaddime, s.669.

⁴² İbn Haldun, Mukaddime, s.682-683.

⁴³ İbn Haldun, Mukaddime, s.213, 217.

⁴⁴ Bu nedenlerin detaylı açıklaması için bkz. Mahdi, Ibn Khaldun’s Philosophy, s.232-284.

daha az bilimsel kabul ettiği bir alan olarak tarihi, burhani metoda sahip felsefi bir bilim olarak zikreder.⁴⁵ Aristoteles'e göre tarih tikel-rastlantısal olayların aktarımını ifade ettiği için tümeli arayan bilim faaliyetinin kapsamında değerlendirilemez.⁴⁶ İbn Haldun ise tikel olayların aktarımı anlamındaki tarihi yalnızca zahiri görünüşü bakımından tarih olarak isimlendirir. Ona göre zahiri olayların arkasındaki sebepleri araştıran yönüyle tarihin bir de batını tarafı vardır ve bu anlamda tarih felsefi bilimler grubunda yer alır.⁴⁷

Bu bağlamda İbn Haldun sonraki bölümlerde detaylıca açıklayacağımız gibi filozofların hem bilgi ve metafizik, hem de ahlak ve siyaset anlayışlarını da eleştirmektedir. Böylece o, filozofların burhani yöntemini kabul etmekle birlikte onların bu yöntemi yanlış kullandıklarını vurgulayarak düzeltmeye çalışır. Burada kısaca ifade edersek, ona göre filozoflar burhani yöntemi varlığın duyulur suretlerinden uzaklaştırarak tahkik edilebilir sonuçlar üretmekten uzakla tırmı tır. Bu yönüyle filozofların metafizik alanda i lettikleri burhani yöntem bilimsellik vasfına sahip değildir. Benzer bir durum pratik felsefede de geçerlidir. Zira Me   ilere göre metafizik, ilk felsefe olarak kabul edildiği için tüm ilimlere ilkelerini veren çatı ilim hüviyetindedir. Bu yüzden filozofların bu ilkelere bağlı kurdukları ahlak ve siyaset de bilimsel değil farazi bir takım  nergelerden oluşmaktadır.

1.2. PRATİK FELSEFE VE UMRAN

 nceki bölümde İbn Haldun'un epistemolojik ve tarihsel anlamda bir boşlukta doğmadığını ve öncesi karanlık bir aydınlanma anını temsil etmediğini delillendirmeye çalıştık. İbn Haldun gerçekten de vukufiyeti değişmekle birlikte çağına kadar gelen bütün bilimsel geleneklere a ına olan birisidir. Fakat bununla birlikte söz konusu birikimi, kendi çağının muhakkik alim tipolojisine uygun olarak tahkik nazarıyla ele almış, ele tirmi  ve yeniden üretmiştir.⁴⁸ Dolayısıyla İbn Haldun'un ameli/pratik düşüncesini anlamanın ilk koşullarından birisi de umran ilmini bu özelliğiyle, yani yenilikçi ve üretken tarafıyla okuyabilmektir. Böyle bir okuma ise bu bölümde amaçlandığı şekliyle umran ilminin kadim felsefi ilimler dikkate

⁴⁵ Doğan  zlem, **Tarih Felsefesi**, Notos Kitap, İstanbul, 2016, s.27.; Mahdi, Ibn Khaldun's Philosophy, s.138.

⁴⁶ Mahdi, Ibn Khaldun's Philosophy, s.139.

⁴⁷ İbn Haldun, Mukaddime, s.158.

⁴⁸ G rg n, s.51-53.

alındığında nerede konumlandığını belirlemekle mümkündür. Bu sebepten dolayı bu bölümde ilk olarak felsefi ilimler geleneğinde Farabi ve İbn Sina tarafından yapılan ilimler tasnifi değerlendirilecektir. Daha sonra ise İbn Haldun'un tasnifi değerlendirilerek umranın ne tür bir bilim olduğu cevaplanmaya çalışılacaktır. Böylece elde ettiğimiz cevapların daha sonra umranın mahiyetini kavrama noktasında yolumuzu açacağını umuyoruz.

1.2.1. Farabi ve İbn Sina'da İlimler Tasnifi

İslam düşüncesinde ilimler tasnifi bir yandan müfredat vazifesi görürken, diğer yandan ilimler arasındaki ilişkileri tespit etmektedir. Bu ikinci yönüyle ilimler tasnifi düşüncesinin bizatihi kendisi, filozofların felsefe tasavvurlarını gösteren bir niteliktedir. Zira filozofların ilimler arasında kurduğu ilişkiler onların hem metodolojik tavırlarını hem de bir ilmi nasıl tanımladıklarını açığa çıkarır. Söz gelimi filozofların mantığı bu müfredatın temeline yerleştirmeleri, aynı zamanda onların bilgiyi sadece mantıktaki tanım ve kıyas teorisi içinde ifade edilebilir bir şey olarak kabul ettiklerini ve bütün ilimlerin bu "alet"e referansla tahkik ve tenkidinin yapılabileceğini gösterir. Bu yüzden mesela bir duyu algısının asla kendi başına bilgi ifade etmeyeceğini çıkarabiliriz. Çünkü mantığın kavramlar ve o kavramlara ait yargılarla ilgilendiği düşünülürse, duyu verileri (mahsusat) sadece kavramlara (makulat) dönüştüğü ölçüde bilgi değeri taşır. Dolayısıyla bu örnekten de anlaşılacağı gibi muayyen bir ilmin tasnifteki konumu, o ilmin mahiyetine dair de bir içerik ortaya koyar.⁴⁹

İslam dünyasında felsefe geleneğinin problemlerini sistemleştirdiği gibi ilimler tasnifini de ilk kez müstakil bir çalışma alanı olarak ortaya koyup çerçevesini belirleyen kişi Farabi'dir⁵⁰. Farabi, İhsa'da ve Tenbih'te ilimleri tasnif etmiştir, fakat bu iki eser aynı zamanda bir tutarlılık sorununu da doğurmuştur. Çünkü Farabi İhsa'da ilimleri beş ana başlıkta toplarken, Tenbih'te ise onları temelde ikiye ayırmıştır. İhsa'daki sınıflandırmaya göre ilimler; dil, mantık, matematik, fizik-metafizik ve siyaset-fıkıh-kelam olarak ayrılırlar. Tenbih'e göre ise temelde nazari/teorik ve ameli/pratik olmak üzere iki grup ilimden söz edilebilir. Esasen bu çalışmanın amacı bakımından söz konusu tasniflerden hangisinin Farabi'nin sahih-

⁴⁹ İlimlerin tasnif edilmesinin arka planındaki gerekçeleri ve bu tasniflerin bazı teorik kabullere delaletini gösteren açıklamalar için bkz. Barışan, s.241-244.

⁵⁰ Türker, İlimler Tasnifi, s.555

nihai görüşünü yansıttığı ya da aynı anda iki tasnifin nasıl telif edilebileceği sorusu konumuzun dışındadır.⁵¹ Bu yüzden bizi ilgilendiren, bazı karineler ışığında her iki tasnifin de Farabi ve ardından gelen Meşşai geleneğin pratik felsefe kavrayışlarındaki etkilerini vurgulamaktır.

Bununla birlikte en azından şeklen İhsa'daki tasnifin İslam geleneğinde kabul görmediğini belirtmek gerekir.⁵² Dolayısıyla bizim için merkezi referans kaynağı Tenbih'in sunduğu ikili tasniftir. Nitekim Farabi'nin Fusul'de düşünme melekesini tanımlarken kullandığı ifadeler de onun ilimleri ele alma perspektifinin esasen Tenbih'teki ikili sınıflamaya uygun olduğunu düşündürür. Burada Farabi düşünceyi, kendisiyle ilim ve sanatı elde ettiğimiz, güzel ile çirkini ayırdığımız bir meleke olarak ifade eder. Ona göre düşüncenin, nazari ve ameli olmak üzere iki parçası bulunur. Nazari düşünce, tıpkı matematik nesnelerde olduğu gibi kendisi olarak kalması şartıyla değişmeyi kabul etmeyen ve bizim üzerinde tasarrufta bulunamayacağımız varlıkları konu alır. Ameli düşünce ise bunun aksine insanın tasarruflarına konu olan, insan iradesiyle ilgili ve değişimin varlığında içkin olduğu nesneleri ele alır. Farabi, aynı zamanda ameli olanın da beceriyle ve düşünceyle ilgili olarak ikiye ayrıldığını söyler. Buna göre beceri (mehni) ile ilgili olanlar bizim bugün zanaat ya da meslek olarak saydığımız çiftçilik, marangozluk, hekimlik gibi kendisiyle maharet kazandığımız şeylerden oluşurken, düşünceyle (fikri) ilgili olanlar ise insanın yapmayı tasarladığı herhangi bir eylemin imkanını ve araçlarını elde ettiği şeylerdir.⁵³

Benzer şekilde Farabi Tenbih'te bu kez bilgiyle eşdeğer olarak kullandığı felsefeyi sınıflandırırken onun nazari ve ameli/siyasi olarak iki parçadan oluştuğunu, nazari olanın özelliğinde sadece "bilinmek" yattığını, ameli olanın ise iyi şeyleri bilmenin yanında esasen onları kazanmakla ilgili olarak "eylem"i gaye edindiğini ifade eder. Böylece nazari ilimlerin matematik, fizik ve metafizikten oluşan üç sınıf olduğunu, ameli ilimlerin ise ahlak ve siyaset olarak iki gruba ayrıldığını söyler.⁵⁴

Dikkat edilirse Farabi'nin bu tasnifinde, daha önce Fusul'den aktardığımız ameli düşünceyle ilgili bir değişiklik vardır. Bu da Aristoteles'in poetik ilimler olarak

⁵¹ Farabi'nin tasnifleriyle ilgili detaylı bir değerlendirme için İhsau'l-Ulum'un mütercim tarafından yazılan önsözü okunabilir. Bkz. Farabi, **İlimlerin Sayımı**, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, Ankara, 2015, (İhsa), s.7-44.

⁵² Barışan, s.261.; Toksöz, s.186.

⁵³ Farabi, "Siyaset Felsefesine Dair Görüşler (Fusulü'l-Medeni)", **Farabi'nin İki Eseri**, çev. Hanifi Özcan, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2014, (Fusul) s.52-53.

⁵⁴ Farabi, "Mutluluk Yoluna Yönelme (Tenbih Ala Sebili's-Sa'ade)", **Farabi'nin İki Eseri**, çev. Hanifi Özcan, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2014, (Tenbih) s.165.

bahsettiği ve Farabi'nin Fusul'de beceriyle (mehni) ilgili olarak saydığı grubun Tenbih'te yer almamasıdır. Nitekim bu tasnif, son şekliyle İbn Sina'da hemen aynı biçimde yer almaktadır. İbn Sina'ya göre de felsefi ilimler teorik ve pratik olmak üzere iki kısımda incelenmektedir. Teorik ilimler İbn Sina'nın yeni bir kavramsallaştırmasıyla aşağı, orta ve yüksek olmak üzere üç bölüme ayrılırken esasen Farabi'nin saydığı fizik, matematik ve metafiziğe tekabül eder. Pratik felsefe ise Farabi'nin tasnifiyle birebir aynıdır.⁵⁵

İbn Rüşd'ün de temel yapısı itibarıyla teorik ve pratik olarak ikili bir tasnifi benimsediği görülür.⁵⁶ Şimdi bu noktada söz konusu tasniflerden açığa çıkan şudur: Felsefi ilimler insanın akıl ve iradesi arasındaki ayrımda oluşmaktadır. Yani teorik ilimler aklın eylemleri ile, pratik ilimler ise iradenin eylemleriyle ilgilenir. Fakat pratik ilimler, yalnızca aklın bilme yetisiyle sınırlanan teorik ilimlere ek olarak insanın iradesiyle kayıtlı değildir. Çünkü ahlak ve siyaset gibi pratik alanlar, temelde bir bilim olarak düşüncenin de konusunu oluştururlar. Bu ilimlerin teorik olanlardan farklılığı, düşüncenin nesnesi ve amacında yatmaktadır. Pratik ilimlerin nesnesi insani eylemler için iyi iken, amacı ise bu iyinin bilfiil gerçekleştirilmesidir. Bu nedenle bir yandan bilgiyi, diğer yandan ise bu bilginin tahakkuk etmesini mesele edinirler.

İkinci önemli nokta ise, bu tasnifte pratik ilimler altında yapılan ayrımın dayanağıdır. Farabi, Tenbih'te ahlak ve siyaset ilmi için kullandığı tanımların her ikisinde de "iyi fiiller ve bu fiilleri meydana getiren şeyleri elde etme"yi vurgular.⁵⁷ Dolayısıyla onlar arasındaki ayrım aslında bu ortak konu ile ilişkiye giren kişi sayısında açığa çıkar. Nitekim o ahlak için bir kişiden söz ederken, siyaset için ise şehirden ve şehir halkından bahsetmiştir. Arslan'a göre İbn Sina'nın tasnifi de bu dayanak üzerinde şekillenmiştir.⁵⁸ Bu noktada anlaşılan odur ki, siyasetin riyasetle ve yönetimin ayrıntılarıyla ilgili hususları haricinde ahlak ile usulen özdeşliği vardır. Bir başka ifadeyle siyaset ilmi, kişinin ahlak ilminde kazanması gereken erdemler ile fiillerin bir şehir halkına yayılmasını ifade etmektedir.

Öte yandan İhsa'daki tasnif de göz ardı edilmemelidir. Her ne kadar bahsedildiği gibi şeklen sürdürülme de, içerdiği fikir ve incelikler bakımından Meşşailiği belirleyen bir nitelik taşıdığı söylenebilir. Zira İhsa'da, pratik ilimler olarak bildiğimiz ahlak ve siyaset herhangi bir ayrım yapılmaksızın siyaset ilminin

⁵⁵ Hidayet Peker, "İbn Sina'nın Bilimler Sınıflaması", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:9, Sayı: 9, 2000.

⁵⁶ Hüseyin Sarioğlu, **İbn Rüşd Felsefesi**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012, s.30-31.

⁵⁷ Farabi, Tenbih, s.165.

⁵⁸ Farabi, İhsa, s.22.

tanımında toplanırken, diğer yandan fıkıh ve kelam da siyaset ilmiyle aynı grup ilimlerden sayılarak art arda izah edilmiştir. Anlaşılan o ki, Farabi'ye göre fıkıh ve kelam, siyaset ilminin (ilmu'l-medeni) bir uzantısı konumundadır. Böylece o İslami ilimlerin inanç ve eylemle ilgili kurucu kabul edilen alanlarını, geniş anlamda pratik felsefenin ve dar anlamda siyaset felsefesinin bir kolu olarak felsefi ilimler çatısına sokmuştur.⁵⁹

Bu noktada Arslan'ın tespitleri oldukça yerinde gibidir. Ona göre, fıkıh ve kelamın İhsa'da siyaset ilmiyle aynı kategoriye sokulması Farabi'nin sistematik felsefe tasavvuru içinde din ve felsefe arasında kurduğu ilişkinin bir sonucu olarak meydana gelmiştir. Bu ilişkiye göre Farabi, felsefe ile dini konu ve gaye bakımından neredeyse özdeşleştirmektedir. Dolayısıyla iki alan arasındaki tek farklılık yöntemlerine ve elde ettikleri hakikati paylaştıkları gruplara dayanmaktadır. Felsefe mantığın burhani istidlal yöntemine dayanarak ulaştığı hakikati seçkinlerle paylaşabilirken, din ise cedeli, şiirsel ya da retorik önermelerle hakikati halk kitlelerine yaymayı hedeflemektedir.⁶⁰ Nitekim, Farabi felsefenin dine hem zamansal hem de epistemolojik açıdan önce geldiğini söylemekte, dolayısıyla dinin felsefeye tabi olması gerektiğini düşünmektedir.⁶¹ Yine başka bir yerde de o, dini felsefenin hizmetkarı olarak isimlendirmektedir.⁶² Böylece fıkıh ve kelam da, biri dinin nazari ve ameli kısmındaki hükümlerini tasrih ve istinbat eden, diğeri bu hükümleri savunmayı amaçlayan ilimler olarak dinin hizmetindeki ilimler olarak sayılır. Dinin felsefeye, kelam ve fıkıhın ise dine tabi ilimler olarak tespit edilmesinden çıkan doğal-mantıki sonuç ise kelam ve fıkıhın da felsefeye hizmet eden ilimler olmasıdır. Söz konusu hizmet ise elbette siyasi felsefenin altında gerçekleşecektir. Çünkü, Farabi'ye göre mutluluğa erişmek her insanın türsel gayesidir.⁶³ Ancak halkın zihinsel kabiliyetleri bakımından bu gayeye burhani yöntemle erişmesi düşünülemez. O halde siyasi bir önderlik aracılığıyla onları yönetecek olan peygamberin ve dolayısıyla dinin varlığı zorunludur.⁶⁴ Şimdi, dinin amacı peygamberin bu yönetimiyle halkı mutluluğa ulaştırmak olduğuna göre açıktır ki o siyasal niteliklidir. Öyleyse dine hizmetkarlık yapan kelam ve fıkıhın da siyaset ilmi altında ele alınması gerekir.

⁵⁹ Şenol Korkut, **Farabi'nin Siyaset Felsefesi**, Atlas Yayınları, Ankara, 2015, (Siyaset Felsefesi), s.129, 164.

⁶⁰ Farabi, **İhsa**, s.19-20.

⁶¹ Farabi, **Harfler Kitabı**, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018, (Harfler), s.186-190.

⁶² Farabi, **Mutluluğun Kazanılması**, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, Ankara, 2015, (Tahsil) s.91-94.

⁶³ Aydınli, Farabi, s.47.

⁶⁴ Farabi, Tahsil, s.81, 83, 88.

Farabi'nin iki tasnifi birlikte değerlendirildiğinde, pratik ilimler, temelde ahlak ve siyaset çatısı altında ifade edilebilir görünmektedir. Ona göre söz konusu ilimler, felsefe çatısı altında toplanırlar ve bu nedenle felsefi ilimlerin kısımları olarak zikredilirler. Bununla birlikte İhsa'da dikkati çeken şey, Farabi'nin ahlak ve siyaset arasında mahiyeti bakımından bir ayrım yapmadığı, hatta ahlaka özel bir başlık açmadan ona siyaset ilminin tanımı altında yer açtığıdır. Dolayısıyla bu tasnifte o bir yandan ahlak ve siyaseti felsefi ilimler çatısına sokarak yöntemlerinin klasik mantığa dayalı nazar ve istidlal olduğunu ima ederken, diğer yandan ahlak ve siyaset arasında neredeyse bir özdeşlik kurarak pratik felsefeyi monist bir yapıda tasavvur etmiştir. Son olarak o, az önce ifade ettiğimiz din ve felsefe arasındaki hiyerarşik ilişkinin sonucu olarak dini büyük ölçüde siyasi felsefenin hizmetine sokmuş, bu nedenle de dini ilimler olarak ihdas edilen kelim ve fıkhı siyasi felsefenin yardımcıları gibi görmüştür.

İleriki bölümlerde İbn Haldun'u ele aldığımızda göreceğimiz gibi o, bu anlayışa bütünüyle muhalif bir pozisyonudur. Çünkü ona göre ne ahlak ve siyaset arasında bir özdeşlik vardır, ne de din yapısı itibarıyla felsefeye tabi kılınabilecek bir şeydir. Bu nedenle de İbn Haldun'un ilimler tasnifinde akli ilimler içinde yer alan felsefe, nakli ilimleri oluşturan dinden tamamen farklı bir bilgi kaynağı olarak kabul edilecektir. Nitekim yine İbn Haldun'da göreceğimiz gibi din, şariat aracılığıyla siyasetle ilişkilendirilmekle birlikte bu ilişki biçimi filozoflardan farklı olarak umranda ortaya çıkan ve hükümdar menfaatini esas alan akli siyaseti düzeltme, ahlaki bir forma sokma şeklindedir.

İbn Sina'nın ilimler tasnifi anlayışını ele aldığımızda ise Farabi'nin nispeten istikrarlı ve açık pozisyonuna karşın daha zorlayıcı bazı problemler yer almaktadır. Bu problemlerin başında İbn Sina'nın kariyeri boyunca verdiği tasniflerin ciddi değişiklikleri taşıması gelmektedir. Bu değişikliklerin özellikle pratik felsefenin kısımları üzerinde olması ve Farabi'nin tasnifine bazı eklemelerde bulunmasından dolayı meseleyi bizim için daha önemli kılmaktadır. Dolayısıyla pratik felsefenin kısımları, mahiyeti ve genel felsefe tasavvurundaki işlevi bakımından İbn Sina'nın nihai ve sahih görüşüne ulaşmak için filozofun eserlerine kronolojik bir yaklaşım zorunlu hale gelmektedir.⁶⁵ Fakat İbn Sina'nın ilimler tasnifi konusundaki fikri

⁶⁵ Cüneyt Kaya, "In the Shadow of 'Prophetic Legislation': The Venture of Practical Philosophy After Avicenna", **Arabic Sciences and Philosophy**, Cilt:24, 2014, (Prophetic Legislation), p.272-273.; Oktay, s.290-291.

olgunlaşması özel olarak konumuz dışında olduğu için biz burada sadece filozofun nihai aşamada ulaştığı sonucu aktaracağız.

Bu noktada İbn Sina Uyûnu'l-hikme, eş-Şifâ'nın el-Medhal kitabı, Fî aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye, el-Hikmetü'l-meşrîkiyye ve Dânişnâme adlı eserlerinde ilimlerin tasnif ve tarifi meselesini ele alır.⁶⁶ Nihai aşamada o, pratik felsefeyi insana özgü idare olarak ya bir şahsa ya da bir ortaklığa delalet etmesi bakımından ikiye ayırır. Ona göre ortaklığa işaret eden insani idare de şehrin ve evin idaresi olarak iki başlıkta incelenir. Sonuç olarak pratik felsefe kişiyle ilgili eylemleri incelediğinde ahlak ilmi, evin yönetimi ile ilgilendiğinde ev idaresi ve şehrin yönetimini konu aldığı anda ise medeni ilim adını alır. İbn Sina, medeni ilmin de kendi içinde siyaset ve nübüvvet/şeriat ile ilgili iki kısmı olduğunu söyler. Burada o, medeni ilmin yönetimle ilgili kısmına dair Platon ve Aristoteles'in siyaset kitaplarına referans verirken, nübüvvet ve şeriat ile ilgili kısım içinse iki filozofun yasalara (nevamis) dair eserlerini isimsiz olarak zikreder.⁶⁷ Ardından, muhtemelen klasik tasnifte yaptığı bu değişimin zihinlere bırakacağı tereddüdü gidermek için nübüvvet ve şeriata dair okuyucuyu yönlendirdiği söz konusu yasaların (nevamis –tekili namus-) filozoflara göre anlamını izaha girişir. Buna göre,

"filozoflar, *nâmûs* ile insan kalabalıkları gibi hile ve düzenbazlık anlamlarını kastetmemektedirler. Bilakis onlara göre namus, yasa ve vahyin inişine dayalı sabit örnektir. Zira Araplar da vahyi indiren meleği *nâmûs* olarak isimlendirir."⁶⁸

Namus kavramının bu tahlilinden anlaşıldığına göre İbn Sina nübüvvetin ya da genel manada dinin pratik felsefeyle olan ilişkisini, felsefenin başlangıcından beri sahip olduğu bir durum olarak düşünmektedir. Böylece Aristotelesçi klasik tasnife yaptığı müdahaleyi meşrulaştırmış gözükür. Daha sonra İbn Sina, pratik felsefede halkı yönetmeye dair olan kısmın kendi içinde *şerai* ve *siyasat* olarak iki bölümü içerdiğini belirtir. Bu noktada *şerai* ile nübüvvet ve şeriatın kapsamına giren yasalar kastedilirken, *siyasatla* ise yönetim ve idareyi kastetmektedir. Ona göre *şerai* ve *siyasat*; sırasıyla biri asıl, diğeri fer olmak üzere hiyerarşik bir ilişki içindedirler.

⁶⁶ İbn Sina'nın ilimler tasnifinde pratik felsefeye ilişkin müdahalelerinin kronolojik ve teorik anlatısı için bkz. Hümeysra Özturan, "Farabi ve İbn Sina'da Ameli Felsefe: Bir Mukayese", **Nazariyat**, Cilt:5, Sayı:1, 2019, (Ameli Felsefe), s.1-36.

⁶⁷ Bu atıfların delalet ettiği kitaplar için Kaya'nın makalesindeki dipnotuna bakılabilir. bkz. Cüneyt Kaya, "İbn Sina'nın Kitâbu aksâmi'l-hikme ve tafsilihâ'sı: Tahkik ve Tercüme", **Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi**, C:3, S:1, 2020, (Aksami'l-hikme) s.27.

⁶⁸ Kaya, Aksami'l-hikme, s.27.

Dolayısıyla şariat ile ilgili olan bölüm, halkın yönetimindeki yasaların asıllarını tespit ederken, siyaset ile ilgili bölüm ise bu kaynağa bağlı olarak türetilen yönetim işlerini düzenlemektedir.⁶⁹

İbn Sina'ya göre tıpkı Farabi gibi ameli ilim ahlak, ev yönetimi ve siyasetten oluşur. Fakat tıpkı ev yönetimi ve siyasetin ayrı yöneticileri olmasına karşın kanunlarını koyan tek bir kişi olarak peygambere ihtiyaç duyması gibi, söz konusu ilimlerin de kanunlarını koyan üst bir ilmin olması gerekir. İbn Sina'ya göre bu ilim, es-sınâ'atü's-şâri'adır (yasa koyucu sınaat). Böylece pratik ilimlerin sayısı dörde çıkmakla birlikte, es-sınâ'atü's-şâri'a pratik felsefenin belirleyici bir kolu haline gelmiştir. Bir başka deyişle pratik felsefenin ilkeleri artık bu ilimden elde edilecektir. Böylece Farabi'nin pratik felsefe çerçevesinde felsefeye hizmetkar kıldığı din, İbn Sina tarafından peygamberlik ve es-sınâ'atü's-şâri'a adıyla asıl olmaya dönüştürülmüştür.

Şu halde, İslam felsefe geleneğinin belirleyicisi olarak referans aldığımız Farabi ve İbn Sina'nın tasniflerinde pratik felsefeye dair iki farklı bakış belirginleşmektedir. Bu farklılık Farabi'nin pratik felsefede akli belirleyiciliği ön planda tutmasına karşılık, İbn Sina'nın dini belirleyiciliği merkeze oturtmasıdır. Bir başka ifadeyle Farabi ameli felsefenin ilkelerini belirleme ve istinbat etme konusunda külli bir ilim olarak felsefeyi yeterli görürken; dine ise, kelam ve fıkıh aracılığıyla ameli felsefeye hizmet eden ve felsefenin belirlediği ilkeleri hem inanç hem de eylem olarak kamuda yerleştiren siyasal nitelikli bir aracı rol vermiştir. İbn Sina'ya göre ise bunun aksine ameli alanda ilke ve kuralları belirleme işi esas olarak dine aittir. Fakat Özturan'a göre İbn Sina buna rağmen ameli ve nazari akli tümüyle atıl kılmamıştır. Ona göre nazari akıl, dinin yalnızca tikel kuralları verdiği alanda bu kurallardan hareketle tümel ilkeleri belirleme ve ispat etme konusunda yetkiliyken, ameli akıl da dinin tümel ilkeleri belirlediği alanda tikelleri tespit ve istinbat konusunda yetkilidir. Dolayısıyla İbn Sina'ya göre dini belirleyicilik ön planda olmasına rağmen aklın ahlak ve siyasette yerine göre ilke ve kuralları tespit ve ispat etmesi mümkün, hatta gereklidir. Bu tasniflerden elde edilen bir diğer sonuç, her iki filozofa göre de ahlak ve siyaset arasında neredeyse bir özdeşlik görüldüğü, daha doğru ifadeyle her iki alanın da ilkeleri bakımından bir aynı kaynaktan çıkıp bir ve aynı amacı gerçekleştirmeye yöneldikleridir. Bu kaynak ameli alanda erdemli fiilerin bilgisini ve uygulanma koşullarını elde etmek iken, amaç ise doğru eylemleri kazanarak

⁶⁹ Özturan, Ameli Felsefe, s.7-8.; İbn Sina, **Danışname-i Alai**, çev. Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013, s.134.

mutluluk yoluna erişmektir. Bu noktadaki tek farklılık, ahlak ve siyasetin farklı kitleleri hedef alması ve dolayısıyla kendi özgül tikel koşullarına sahip olmasıdır. Ahlak bireyin erdemli fiillerini ve mutluluğunu hedeflerken, siyaset ise bir toplumun fiillerini düzenlemeyi amaçlamaktadır. Bu nedenle de siyasetin kendine özgü tikel koşullarını devletlerin ve hükümdarların durumu oluştururken, ahlakın koşullarını ise bireyin içinde yaşadığı toplum, zaman ve durumlar oluşturmaktadır.

1.2.2. İbn Haldun'da İlimler Tasnifi

İbn Haldun'un burhani yöntem aracılığıyla Meşşai gelenekle ilişkisi kurulmuştu. Bu bölümde ise umran ilminin Meşşai geleneğin ilimler tasnifi düşüncesi çerçevesinde yeri tartışılacaktır. Bu bağlamda ilimler tasnifi daha önce de işaret edildiği üzere belirli bir felsefe kavrayışının sonucu olarak üretilen bir tür müfredattır. Söz konusu müfredat, ilimlerin konuları ve araçları bakımından bilgi vermenin yanında bu ilimlerin mahiyeti ve birbirleri arasındaki ilişkilere dair de ipuçları verir. İbn Haldun'un tasnifi de bu nitelikleri taşımak bakımından geleneksel ilim tasniflerinden farksızdır.

İbn Haldun umranda ortaya çıkan ilimleri Mukaddime'nin son bölümünde tafsilatıyla açıklar. Buradaki tasnife göre o, kısaca ilimlerin felsefi ve nakli olmak üzere iki kısımda toplandığını belirtir. Felsefi ilimler insanın tabii akıl kuvveti sayesinde doğal olarak elde ettiği ilimleri, nakli ilimler ise bir şariat sahibinin haberlerinin aktarılması yoluyla elde edilen ilimleri ifade eder. Bu yönüyle nakli ilimler altında geleneksel islami ilimler olan tefsir, hadis, fıkıh ve kelam gibi ilimler sayılırken, dil ilimleri de bu sınıfa yardımcı ilimler olarak zikredilir. Felsefi ilimlere gelince bunlar da temelde mantık, matematik, tabiat ilmi ve metafizikten oluşan dört ana başlıkta toplanır.⁷⁰

Bu şekilde bakıldığında İbn Haldun'un tasnifinden bazı önemli sorun ve sonuçlar çıkmaktadır. İlk olarak tasnifte İbn Haldun'un bizatihi kendi kurduğunu söylediği umran, felsefi bir ilim olarak zikrettiği tarih ve Meşşai geleneğin pratik felsefeye ait olarak saydığı ilimler bulunmaz. İkincisi İbn Haldun geleneksel tasniflerin bazılarına sadık olmakla birlikte felsefe geleneğinde ve özellikle Farabi ve İbn Sina'da aktarılan tasnife oldukça uzaktır. Zira hatırlanacağı üzere Farabi, ilimleri

⁷⁰ İbn Haldun, Mukaddime, s.781-782, 870.

felsefe çatısı altında tek bir yerde toplamış, dini de kelim ve fıkıh aracılığıyla medeni ilimler kapsamına sokarak pratik felsefenin bir kolu haline getirmişti. İbn Sina ise büyük oranda Farabi'yi takip etmekle birlikte dine pratik felsefenin ilkelerini vermesi bakımından kısmi bir otonomi vermiş ve felsefenin, bu ilkelerin ispatlanması ve detaylandırılması konusunda meşrulaştırıcı bir işlevi olduğunu ifade etmişti. İbn Haldun ise akıl ve nakil, felsefe ve din arasında açık bir ayrıma giderek kelim ve fıkıhı felsefi ilimlerden ayrı ve ilkelerini şeri haberlerden alan nakli ilimlere dahil etmiştir. Son olarak İbn Haldun ilimler tasnifinde bizatihi kendisinin bilimsellik açısından çekincelerini ifade ettiği metafizik ve kelim gibi ilimlere de tasnifte yer açmıştır.

Bu bağlamda yukarıdaki problemlerin Mukaddime içerisinde tutarlı bir çözüme erişmesi gerekir. Şimdi ilk olarak Mukaddime'de verilen ilimler tasnifinin en azından biçimsel olarak yalnızca tasviri nitelikte olduğu söylenebilir. Çünkü İbn Haldun, ilgili bölümün başlığında da ifade ettiği gibi yalnızca çağında mevcut olan ilimleri aktarmaktadır.⁷¹ Bu nedenle de o büyük ölçüde geleneksel tasnife sadık kalmaktadır ve umran, tarih gibi ilimleri tasnifte saymamaktadır. Ahlak ve siyaset gibi geleneksel tasniflerde yer alan pratik felsefeye ait ilimlerin tasnifte verilmemesinin sebebi ise muhtemelen bu ilimleri başka bölümlerde açıklamasından kaynaklanır.⁷² Fakat öte yandan içerik olarak bakıldığında İbn Haldun'un ilimlere dair açıklamalarının onun bütünüyle geleneksel tasniflerin bir aktarıcısı olmadığını da gösterdiği anlaşılmaktadır. En azından ilimlerin akli ve nakli olarak ayrımı İbn Haldun'un kendi açıklamalarıyla da desteklenir. Çünkü ona göre gerçekten de felsefi ilimler insanın tabii niteliği olan aklın bütünüyle bağımsız faaliyetinin bir ürünüyken, nakli ilimler yalnızca haberlere ve haberler üzerine çıkarımsal bir akıl yürütmeye dayanır.⁷³ Ancak felsefi ilimlerin altında kabul edilen metafizik ve bu ilimlere sokulmayan umran ve tarih açıkça bu tasnifin İbn Haldun'un ideal tasnifi olmadığını göstermektedir.

Dolayısıyla İbn Haldun'un felsefi ilimleri, özellikle de konumuzla ilişkili olarak umranı nasıl konumlandığı ve izah ettiği Mukaddime'de aktarılan biçimsel tasnif çerçevesinde anlaşılamaz. Bu yüzden onun zihnindeki gerçek tasnife ulaşmak için ilk olarak felsefe kavrayışını bilmek ve daha sonra umran ilminin bu kavrayış açısından yerini tespit ederek İbn Haldun açısından mahiyetini kavramak gerekir. Bu

⁷¹ İbn Haldun, Mukaddime, s.781; Arslan, s.321-322.

⁷² İbn Haldun, Mukaddime, s.192.

⁷³ Arslan, s.330.

ise bizi iki adımlı bir yola sürükleyecektir: Birinci adımda İbn Haldun'un felsefe ile neyi anladığını tespit etmek için geleneksel felsefi ilimler eleştirisini inceleyeceğiz. İkinci adımda ise bu eleştirinin ahlak ve siyaset anlayışını belirlemesi açısından etkilerini anlamaya çalışacağız.

Öyle görünüyor ki İbn Haldun umran ve tarihi bu tür bilimler olarak düşünür. Yani ona göre pratik felsefenin gerçek ifadesi, umran ve tarih biliminin içinde yer alır. Dolayısıyla bir sonraki bölüm, umran ve tarihin pratik felsefi ilimlere tekabül eden alanlar olarak nasıl kurulduğunu gösterecek, bu bağlamda ahlak ve siyasetin bu yeni çerçeve içindeki anlamını ortaya çıkaracaktır.

1.2.3. Pratik Felsefe Olarak Umran

İbn Haldun'un felsefi ilimler analizinden elde ettiği temel çıkarım, kadim felsefe geleneğinin zemini kabul edilen metafiziğin burhani yöntemin gereklerini karşılayamadığı olmuştur. Bu yüzden de metafizik önermeler yalnızca zan ifade ediyordu. O halde diğer felsefi disiplinler de ilkelerini metafizikten edinmeleri bakımından en azından mevcut haliyle kesinlik ifade etmezler ve yeniden kesin öncüllere bağlı olarak kurulmalıdırlar. Çünkü klasik bilgi teorisinde bir şeyin kesinliği onun ilke ve öncüllerinin kesinliğine bağlıdır. Dolayısıyla metafiziğin kendisi zan ifade ediyorsa ona bağlı olarak kurulan diğer ilimler de zan ifade eder. Bu bağlamda İbn Haldun, filozofların tabiiyat ilmindeki burhanlarının da eksiklikler taşıdığını ve yalnızca birinci makuller düzeyinde verdikleri hükümlerin kabul edilebileceğini söyler.⁷⁴ Dolayısıyla İbn Haldun, açıkça ifade etmese de öncüllerinin kesinliği ve ilk makullere bağlılığından dolayı burhani yöntemle sadık hakiki anlamda felsefi bir ilim olarak yalnızca kendi kurduğu umran ilmini görür gibidir. Bununla birlikte tarih de, verdiği haberlerin doğruluğu umrandaki tabiatların bilinmesine bağlı olduğu için dolaylı yoldan bu sınıfta kabul edilebilir.⁷⁵

Umranın felsefi bir ilim olduğu anlaşılmakla beraber, klasik felsefe tasniflerinin teorik ve pratik ikili sınıflandırması dikkate alındığında onun ne türden bir felsefi etkinlik olduğu Mukaddime'de açık bir atıfla yer almaz. Bu noktada Mukaddime bize iki açıdan ipucu sağlamaktadır. Bu ipuçlarından ilki, İbn Haldun'un

⁷⁴ İbn Haldun, Mukaddime, s.952-953

⁷⁵ İbn Haldun, Mukaddime, s.158-159.

umranın konusu hakkındaki açıklamalarında bulunur. Hatırlanacağı gibi pratik felsefe insan iradesinden sadır olan, yani insan fertlerinin yapıp etmeleriyle varlık kazanan şeyleri inceliyordu. Bu anlamda İbn Haldun da umranın konusunun beşeri içtima, yani toplumsal yaşam olduğunu ve insan topluluklarına arız olan halleri incelediğini belirtir. İkinci ipucu ise yine İbn Haldun'un umranı, kendisiyle karıştırılabilecek ve belirli açılardan ortaklıklar taşıdığı ilimlerden ayırt ettiği bölümlerde görülür. Buna göre umran ilminin kendisinden farklı olduğu söylenen ilimler genel itibariyle İbn Haldun öncesinde pratik felsefe altında yer almaktadır. Bunlar ahlak, medeni siyaset ve aile idaresidir. Gerçi İbn Haldun umranı özel olarak pratik felsefi ilimler içinde bulunmayan retorik ya da hatabeden de ayırır⁷⁶ fakat bu da muhtemelen Farabi gibi Meşşai filozofların retorik ya da hitabeti ahlak ve siyaset alanında işlevselleşen bir yöntem olarak görmelerinden hareketle yapılmış bir eklemesidir. Nitekim İbn Haldun, umranın hatabe türünden bir ilim olmadığını söyledikten sonra şöyle der: "Çünkü hatabe, yani hitabet, halkın, belli bir görüşe yönlendirilmesi veya ondan uzaklaştırılmaları konusunda faydalı olan ikna edici sözlerden ibarettir."⁷⁷

Görüldüğü gibi İbn Haldun hatabeyi halkı yönlendirmeye yarayan bir yöntem olarak tarif etmektedir. Yani hatabe de bir tür siyasi söylemdir. Bu bakımdan İbn Haldun pratik felsefede kullanılan bir yöntem olması sebebiyle hatabeyi de umrandan ayırt etmeye çalışır.

Sonuç olarak bahsedilen her iki ipucu da umranın İbn Haldun tarafından pratik felsefenin mukabili olacak şekilde kurulduğunu gösterir. Çünkü birincisi umranın konusu ile geleneksel pratik felsefenin konusu benzeşmektedir. Her ikisi de insan iradesiyle meydana gelen varlık sahasını araştırmaktadır.⁷⁸ Umran ile pratik felsefenin farkı sadece konularına yaklaşma açılarıyla ilgilidir. İleriki bölümde açıklanacağı gibi Farabi ve İbn Sinacı pratik felsefe konusu olan insani eylemlere ahlak ve hikmeti merkeze alarak yaklaşırken umran ise toplumsal varlıkların tabiatını ve tarihsel gerçekliği merkeze almaktadır. İkincisi ise İbn Haldun bizzat umranı pratik felsefi ilimlerden ayırarak aslında bu ilmin yerini aldığı klasik ilimlerin neler olduğunu göstermektedir. Yani umran pratik felsefenin incelediği konuyu inceleyecektir fakat bu inceleme başka bir açıdan gerçekleştirecektir.

⁷⁶ İbn Haldun, Mukaddime, s.204.

⁷⁷ İbn Haldun, Mukaddime, s.204.

⁷⁸ Cevizci, s.712.

Bununla birlikte İbn Haldun'un umran ve tarihi, illetlerin bilgisini veren ilimler olarak değerlendirmesi, hatta bunlarla ilgili nazar ve düşünme gibi ifadeleri kullanmasından hareketle umranın teorik bir ilim olduğu ileri sürülmüştür. Buna göre İbn Haldun felsefeyi varlığın salt akli idraki ve bilgisi ile ilişkilendirdiği için pratik felsefi bilimlere dair bir kavrayışı yoktur.⁷⁹ Bu görüş bize göre oldukça hatalıdır. Zira ilimlerin teorik ya da pratik felsefeye aidiyetini belirleyen şey temelde onların ele aldığı varlık sahasının meydana geliş keyfiyetidir. Bu yüzden filozoflar insani iradeden bağımsız bir şekilde mevcut olan şeyleri teorik felsefe kapsamında incelerken, insani irade aracılığıyla mevcut hale gelen şeyleri de pratik felsefe kapsamında incelemişlerdir. Ayrıca bir ilim felsefi olarak sınıflandırıldıktan sonra onun illetlerin bilgisiyle ya da nazar ve düşünmeyle ilişkilendirilmesi zaten bir gerekliliktir. Nitekim Farabi'den aktardıklarımız hatırlanacak olursa pratik felsefenin de biri yalnızca bilmeye dayanan nazari, diğeri ise ameli olan iki kısmı vardır. Bu nedenle bahis konusu ifadelerden hareketle umranın teorik felsefeye tekabül eden bir ilim olduğu sonucu çıkmaz. Aksine o, konusu itibarıyla pratik felsefeye paralel bir ilimdir.

⁷⁹ Arslan, s.324-325.

2. PRATİK FELSEFE VE UMRAN'DA AHLAKİ SİYASETİN İMKANI

İbn Haldun'un umranı pratik felsefe karşılık gelecek bir ilim olarak teklif ettiğini gördük. Fakat bu teklif, bazı soruları da beraberinde taşımaktadır. Öncelikle pratik felsefe, Aristoteles'ten itibaren ideal/mükemmel ve bozuk/mükemmel olmayan rejimlerin incelenmesine odaklanmıştır. Bunun sonucunda hem bireysel hem de toplumsal yaşam, önceden belirlenmiş teorik ahlaki değerler bakımından düşünülerek 'iyi insan' ve 'iyi devlet' sorusu üzerinden araştırılmıştır. Dolayısıyla pratik felsefe başından itibaren değer-merkezli bir felsefe olmuştur. İlk bölümlerde de gösterdiğimiz gibi, Farabi ve İbn Sinacı siyaset teorisi de bu temel tavrı sürdürmüşlerdir. Bu noktada umran bilimine dönersek, İbn Haldun'un pratik felsefeye paralel olarak tesis ettiği bu ilmin benzer özellikleri taşıyıp taşımadığı önemli bir problemdir. Bu nedenle bu bölümün temel problemi umran ilminde ahlak ve siyaset arası ilişkilerdir. Böylece bölümde şu sorulara cevap verebilmeyi amaçlıyoruz: a) Umran ilminde anlatıldığı şekliyle toplumsal-siyasi yaşamda ahlaki bir idare mümkün müdür? ve b) Eğer umranda ahlaki siyaset ve idare mümkünse bunun Meşşailerin pratik felsefesinden farkı nedir? Zira umran ilmi önceki bölümde gösterildiği gibi pratik felsefeye karşılık gelecek şekilde yeni bir bilim olarak kurulmuşsa ahlak ve siyaset ilişkileri bakımından yeni bir perspektife sahip olmalıdır.

Bu noktada söz konusu soruları cevaplamak için bölümde öncelikle Meşşai felsefede ahlak ve siyasetin nasıl temellendirildiği açıklanacaktır. Ardından İbn Haldun'un felsefe anlayışı ve Meşşailerin pratik felsefesine yönelttiği eleştiriler üzerinden umranda ahlaki siyasetin zorunlu, mümkün ya da imkansız olmak bakımından mahiyeti tartışılacaktır.

2.1. MEŞŞAİLER'DE SİYASETİN TEMELLENDİRİLMESİ

İslam felsefe geleneğinde pratik felsefe söz konusu olduğunda kurucu düşünür olarak Farabi dikkate alınır. Bununla birlikte Farabi'den önce Kindi'nin ahlaka dair eserler yazdığı da bilinmektedir. Fakat Kindi'nin ahlakla ilgili yazdığı söylenen risalelerinden yalnızca Risâle fi'l-hîle li-def'i'l-aḥzân (Üzüntüden Kurtulma

Yolları) adlı eseri günümüze ulaşmıştır.⁸⁰ Bu eser ise Meşşailiğin Farabi ile temel ahlaki tezi haline dönüşecek olan Aristotelesçi mutluluk etiği yerine olumsuz duygu ve üzüntülerin giderilip bir tür dinginlik ve duygusuzluk haline ulaşmayı öngören Stoacı bir ideal önermektedir.⁸¹

Benzer bir durum İbn Sina için de söz konusudur. Ahlaka dair birkaç küçük risalesi ve Şifa, Danişname gibi ansiklopedik türdeki eserlerin pratik felsefeye ilişkin kısa atıfları dışında filozofun pratik felsefeye dair müstakil bir çalışması bulunmamaktadır.⁸² Nitekim bu alanda yapılan ikincil literatürdeki çalışmalar da söz konusu eserlerdeki küçük atıflardan hareketle bir resim oluşturmaya çalışmaktadır.⁸³ Bununla birlikte İbn Sina'nın pratik felsefe söz konusu olduğunda büründüğü sessizliğin felsefi düşüncesi bakımından bir gerekçesi olduğu görülmektedir. Zira İbn Sina pratik felsefenin kısımlarına dair verdiği tasniflerde Farabi'ye ek olarak yasa koyucu bir sanattan bahsetmektedir. Kaya'nın tespitlerine göre bu sanat esasen peygamber ve ilahi dinin emir ve yasaklarına delalet eden bir anlama sahiptir. İbn Sina pratik felsefenin ilkelerinin bütünüyle bu sanattan elde edildiğini, dolayısıyla pratik felsefenin ahlak ve siyasete dair işlevinin bir anlamda peygamberden elde edilen ilkelerin meşrulaştırılması ile bu ilkelerin tikel durumlardaki karşılıklarının bulunmasından ibaret olduğunu düşünmektedir.⁸⁴

Bu bağlamda Farabi merkezli bir Meşşailik okuması doğru görünmektedir. Öte yandan filozoflar için ahlak ve siyaset otonom alanlar değildir. Daha önce de söylendiği üzere mantık, tüm felsefi disiplinlerin ortak yöntemi rolünü üstlenir. Bu anlamda daha önce de ifade edildiği gibi Meşşailere göre ilimler yöntemleri bakımından değil, yalnızca konuları bakımından çeşitlilik göstermektedir.⁸⁵ Dolayısıyla her ilim gibi ahlak ve siyaset araştırmasında da talep edilen doğru bilgidir. Bu ise mantık temelli bir araştırmayı zaruri kılar.⁸⁶ Daha özelde düşündüğümüzdeyse ahlak ve siyaset, filozofların nefis teorisinin bir sonucu olarak

⁸⁰ Mahmut Kaya, "Kindî, Ya'kûb b. İshak", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kindi-yakub-b-ishak#1> (11.03.2021).

⁸¹ Kutluer, s.122-126.; Peter Adamson, "al-Kindi", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, (ed. Edward N. Zalta), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/al-kind/>; Macid Fahri, **İslam Ahlak Teorileri**, çev. Muammer İskenderoğlu-Atila Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2020, s.116-117.

⁸² Ali Durusoy, "İbn Sînâ", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-sina#2-felsefesi> (13.03.2021).

⁸³ Bu konudaki çalışmaların bir listesi için bkz. Özturan, Ameli Felsefe, s.2.

⁸⁴ Değerlendirmenin tamamı için bkz. Cüneyt Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sina'nın Ameli Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", **Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, Cilt:14, Sayı:27, 2009, s.57-91.

⁸⁵ Türker, İslam Felsefesi, s.39.; Farabi, Kitabu'l-Burhan, s.40.

⁸⁶ Korkut, Siyaset Felsefesi, s.36-37.

ortaya çıkmaktadır. Zira insanın psikolojik yetileri, hem iradi eylemlerdeki imkanların tespiti hem de hangi eylemlerin insana özgü olduğunun belirlenmesi açısından merkezi bir önemdedir. Dolayısıyla pratik felsefenin Meşşailerde nasıl inşa edildiğini belirlemenin ilk koşulu, bilgi anlayışları ile nefis teorisinin ahlak ve siyaseti temellendirici niteliğini anlamakla mümkündür. Bu noktada tartışmanın eksenini belirleyen filozof Farabi olsa da, özellikle nefis teorisi bağlamında İbn Sina ve diğer filozofların açıklamalarına da referansta bulunulacaktır.

2.1.1. Bilgi Teorisi

Filozoflara göre bilgilerimiz esasen üç kaynağa dayanır. Bunların birincisi İbn Sina'nın bi'l-meleke akıl dediği seviyede kazanılan ve henüz insanın bilincinin idrakinde olmadığı çocukluk döneminde oluşan önermelerdir. Parçanın bütünden küçük olması ya da varlık anlamının kesinliği gibi akli bir ispatı olmayan fakat düşüncemizin temelinde duran bedihi önermeler bu gruba girer. Bu bilgiler aynı zamanda kendilerinden kıyas yoluyla yeni bilgileri edinmemizi de mümkün kılar.⁸⁷ İkinci bilgi kaynağımız, duyuların verdiği suretler sayesinde aklın üzerinde işlem yaparak eriştiği bilgilerdir. Üçüncüsü ise aklın duyu verisi ya da evveli bilgilerden edinerek ürettiği saf suret ve kavramların kendi aralarında irtibatından doğan, bu anlamıyla yalnızca aklın ürettiği ve ikinci makuller de denen bilgilerdir. Cins, tür, fasıl gibi mantıki kavramlar ya da metafizik varlıklara dair bilgilerimiz bu türdendir.⁸⁸

Ahlaki öncüllerin bu ilk türden, yani bedihi önermelerden meydana gelmediği kabul edilir. Gerçi Farabi'nin Kitabı'l-İbare'de ahlaki ve evveli olan önermelere dair bir atfı vardır. Bu nedenle Farabi'nin ahlaki öncülleri doğuştan kazanılan şeyler olarak düşündüğü akla gelebilir. Fakat Farabi'nin ifadeleri yalnızca ahlakiliğin imkanına delalet etmesi bakımından insan iradesinin evveli bilgilerimizden olduğuna yöneliktir.⁸⁹ Bir başka deyişle insan, özgür iradeye sahip olduğunu, böylece eylemlerinden sorumlu ahlaki bir varlık olduğunu doğal olarak bilir ve kabul eder. Nitekim insan dil düzeyinde inkar etse de özgür olduğu bilinciyle hareket eden, bu

⁸⁷ Ömer Türker, **Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru**, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2019, (Varlık Nedir?), s.24-25.; Türker, İslam Felsefesi, s.228.

⁸⁸ Türker, İslam Felsefesi, s.228.

⁸⁹ Türker, İslam Felsefesi, s.228-230.; Hümeysra Özturan, **Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Farabi'de Ahlakın Kaynağı**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, (Akıl ve Ahlak), s.101.

yüzden de eylemlerine doğal olarak ahlakiliği yakıştırabilen bir varlıktır.⁹⁰ Bunu anlamak açısından filozofların Sofistlere karşı benzer bir duruşunu aktarmak yerinde olabilir. Bilindiği gibi sofistler bilginin ölçütünü her bir insan tekine hasrederek, esasen her ifadenin aynı düzeyde geçerli olduğundan bahsetmişler ve bir şeyin hem A, hem A olmayan olmasının imkânını vurgulamışlardır. Buna karşı filozoflar ise, bir sofistin bunu dil düzeyinde kabul etse de fiili düzeyde aslında reddettiklerini söylerler. Bu yüzden sofist dahi olsa insanlar yanmak ile yanmamanın eşdeğer olmadığını bedihi olarak bilir ve kendilerini ateşe atamazlar. Aynı şekilde Farabi de muhtemelen insanın mecbur olduğunu telakki edenlerin dahi özgür olduğu bilincine sahip bir eylem duyarlılığı taşıdığını ima etmektedir. Fakat bunun dışında ahlaki önermeler içerikleri bakımından bedihi kabul edilmemiştir.

Şimdi, ahlaki öncüller bedihi olmadığı takdirde ahlaki bilgilerin her neye dayanırsa dayansın bir tür akıl yürütme sonucunda meydana geleceği açıktır. Farabi'ye dönersek, ona göre mevcut, iyi ve doğru kavramları arasında bir fark yok gibidir.⁹¹ Aynı şekilde İbn Sina da Şifa'da kötülüğün bir yokluk olduğunu ifade etmektedir.⁹² Bunun anlamı, filozoflara göre iyinin, bir şeyin zâtının, hakikatinin, mahiyetinin ya da tanımının –ki hepsi aynı şeye delalet eder-⁹³ tahakkuk etmesi, bir başka ifadeyle dışta gerçeklik kazanması olduğudur. Bizim mevcutlara nispet ettiğimiz kötülüğe gelince, bu da esasen mevcudlarda fiil halinde değil, kuvve halinde bulunan, yani mevcut dediğimiz nesnede, nesnenin hakikati bakımından henüz gerçekleşmemiş, eksik ve gayr-ı mevcut olan şeydir.⁹⁴ Buna göre filozoflar, zâtına-tanımına uygun olan mevcuda doğru ya da iyi demektedirler. Söz gelimi iyi ve ideal bir masa, masalık nedir sorusunun cevabında söylenen, yani masayı masa yapan türsel hakikate uygun olanıdır. Dolayısıyla kötü ya da kusurlu bir masa da, masalık tanımındaki bir parçanın eksikliği ya da yokluğunu taşıyan şeydir.

Bu durumda ahlak ve siyaset alanı da, biri bireysel diğeri toplumsal iyiyi araması bakımından insanın hakikati ve zâtının gerçekleştiği bireysel ya da toplumsal koşulları ifade etmektedir. Öyleyse araştırmanın ilk sorusu, insan nedir olmak durumundadır. Zira ancak insanın ne olduğu bilindiği takdirde, onu neyse o yapan gayeye, tanımına ve hakikatine ulaştırmanın araçları bilinebilir. Tam da bu yüzden filozoflar, ahlak ve siyaseti nefis teorisi bağlamında şekillendirirler. Çünkü

⁹⁰ Ömer Türker, **Ahlak: Yeni Bir Yaklaşım**, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2020, s.53-55, 58-59.

⁹¹ Farabi, Harfler, s.118.; Türker, Metafizik Düşünce, s.244-246.

⁹² İbn Sina, **Metafizik**, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014, s.450-451.

⁹³ Farabi, Harfler, s.48-50.

⁹⁴ İbn Sina, Metafizik, s.197.

insana dair tanım bilgisi ancak biyo-psikolojik olarak insanın yetilerini bilmek ile mümkün görülmüştür. O halde bir sonraki adım nefis teorisini incelemek olacaktır.

2.1.2. Nefs Teorisi

Nefs teorisi filozoflar tarafından insanın güç ve yetileri bağlamında araştırması yapılan bir alandır. Buna bağlı olarak filozoflar insanın iç ve dış idrak güçlerini ayırarak incelerler. Fakat burada nefsin ahlak ve siyasetle ilişkisi bakımından yeri merkeze alındığı için bu güçlerin teferruatlı izahına girilmeyecek, yalnızca nefsin tanımı, bitkisel-hayvani ve insani nefis olarak çatallanması ve nihayet insani nefsin ahlak ve siyaseti temellendirici niteliği incelenecektir.

Meşşai gelenek içinde nefis tanımı söz konusu olduğunda bir ittifak göze çarpar. Buna göre nefis “tabii organik cismin ilk yetkinliği” olarak ifade edilir.⁹⁵ Şimdi, ilk yetkinlik ifadesi hem muğlaklık bildirmekte hem de ardından gelecek olan ikinci yetkinlikler kavramını çağrıştırmaktadır. İlk olarak, burada yetkinlik ile kastedilen organik cismin suretidir. Nitekim İbn Rüşd, nefsin bir cismin kendisiyle o olduğu ve ‘o nedir?’ sorusunun cevabında söylenen şey olduğunu bildirmektedir.⁹⁶ Söz konusu suret anlamındaki yetkinliğin, yani türe özgü sıfatları meydana getirenin, ilk yetkinlik olduğu ve bu sıfatlara ait fiillerin bilfiil gerçekleşmesinin ise ikinci yetkinlik olduğu ifade edilir.⁹⁷

Şu halde, filozoflar organik cisimler olan bitki, hayvan ve insanın her birinin kendine özgü nefsinin olduğunu düşünmüştür. Buna göre bitkisel nefsi meydana getiren güçler, beslenme, büyüme ve üreme güçleridir. Hayvani nefse gelindiğinde ise o, bitkisel nefsin güçlerini de içermekle birlikte hayvanın hakikatini ifade eden idrak ve hareket gücünden meydana gelir. Nefsin organik cisimlerdeki zirvesini ise kendisini hazırlayan bitkisel ve hayvani nefsin güçlerini kapsayarak aşan insani nefis

⁹⁵ İbn Rüşd, **Psikoloji Şerhi (Kitabu'n-Nefs)**, çev. Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007, s.40.; Atilla Arkan, “Psikoloji: Nefs ve Akıl”, **İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler**, (Ed. M.Cüneyt Kaya), İSAM Yayınları, İstanbul, 2017, s.575-576.

⁹⁶ İbn Rüşd, s.41.; Farabi, “Uyunü'l-Mesail”, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, (ed. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul, 2014, s.124.

⁹⁷ İbn Sina, **Ahvalu'n-Nefs**, çev. İsmail Hanioglu, Elis Yayınları, Ankara, 2019, s.10.; Seyyid Şerif Cürçânî, **Şerhu'l-Mevakif**, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015, Cilt:1, s.114.

oluşturur. İnsani nefis, yine insanın tanımı ve hakikatine eşlik eden ve onu diğer organik cisimlerden ayıran akletme gücü ile ortaya çıkar.⁹⁸

2.1.2.1. Nefs ve Ahlak

Daha evvel filozoflarca iyyinin bir şeyin tanımına uygun varlığı olduğunu tespit etmiştik. Fakat şu aşamada tanıma dair bazı açıklamalar zaruri görünmektedir. Zira nefsin canlının hakikatine tekabül ettiği anlaşılrsa da, insani nefsin bitkisel ve hayvani güçleri de taşıması itibariyle niçin yalnızca akletme gücü ile tanımlandığı açık değildir. Bu noktada filozofların bilgi teorisine ve tarif anlayışlarına tekrar bakılmalıdır.

Filozoflara göre bir şeyin tarifi onun sebeplerine atıfla yapılır. Fakat söz konusu sebepler, niteliği bakımından kurucu ve kurucu olmayan olarak iki kısma ayrılmıştır. Bununla kastedilen, bazı sebeplerin nesnenin bizzat o şey olarak tahakkukunu gerektirirken, diğer bazılarının ise nesne ortaya çıktıktan sonra ona ilişkin özellikleri ifade etmesidir. Bu bakımdan ilk kısım sebepler zati, ikinciler ise arazi olarak adlandırılır. Nesneyi kendisi olması bakımından tarif eden şey ise zati sebeplerdir.⁹⁹

Şimdi, zati sebepler mantıkta cins ve fasıl, tabiatla ise madde ve suret olarak bilinen şeylerdir. Buna göre, bir şeyin neliği için kurucu mahiyette olan fakat o şeyin başka türlerle de ortaklaştığı anlama cins, o şeyi ortaklaştığı türlerden ayırarak bizatihi kendisi kılan anlama ise fasıl denmektedir. Şu halde nesneyi dışarda bir zat olarak gösteren cins ve fasılın birleşimi olmaktadır. İşte bu, filozofların tarif dedikleri şeydir. Fakat buradaki önemli nüans söz konusu tarifi bir tanım (hadd) olmasını sağlayan koşulun fasıl olmasıdır. Aksi halde tarifte cins ile birlikte söz gelimi hasa kullanıldığında buna tanım değil, resim denmektedir.¹⁰⁰ Dolayısıyla esasen nesnenin hakikati özel olarak onu diğer türlerden ayırıştıran fasıldır. Bu bakımdan insan, paylaştığı ortak güçler sebebiyle cinsi bakımından bitki ve hayvanlarla birleşirken, akletme gücü sayesinde ayırıştırlmaktadır. İşte, akletme gücüne delalet etmesi bakımından insani nefsin bizzat insanın tanımını vermesi bu sebeptedir.

⁹⁸ Aydın, Farabi, s.100.; İbn Sina, Ahvalu'n-Nefs, s.26.

⁹⁹ Türker, İslam Felsefesi, s.82-83.

¹⁰⁰ Türker, İslam Felsefesi, s.85-86.

Şimdi, iyyinin bir şeyin tanımına uygunluğu olduğu ve insanın da düşünme ve akletme gücüyle tanımlandığı bilindiğine göre insan için iyyinin anlamına ulaşmak kolaydır. Fakat bundan önce, daha özeld e sorulması gereken bir soru daha olduğuna inanıyorum. Meşşai filozoflara göre insan için iyi ile söz gelimi bir masa için iyi olan arasında tanımın tahakkuk etmesini dışarıda bırakırsak hiçbir fark yok mudur?

Bu soruya cevap vermek için filozofların ahlak kavrayışlarında merkezi değerdeki iki kavramı incelemek yerinde olur. Bilindiğı gibi meşşai filozoflar neredeyse ittifak halinde ahlakın gaye ve mutluluk ile ilişkisi üzerine eğilirler. Nitekim bu iki kavram da kendi içinde bir ilişkiyi barındırır. Şöyle ki, filozoflara göre eylemlerimiz birçok gaye taşımasına karşın, söz konusu gayeler sorgulandığında temelde yatan, gayelerin kendisinde durduğu ve hiçbir başka gayeye araç olamayacak nihai bir gaye bulunur. Filozoflar bunun mutluluk olduğunu ifade ederler. Bir başka ifadeyle biz her şeyi kendisi dışında başka bir gaye için ve nihayetinde mutluluk için isterken, mutluluk ise kendinde bir gayedir. Yine bir diğer ifadeyle her şey bir başka şey için istenirken mutluluk yalnızca kendisi için istenir. Dolayısıyla insanın nihai gayesi Meşşailere göre mutluluktur.¹⁰¹ İşte tam da burada filozofların mutluluğu en yüksek iyi olarak isimlendirerek bir etik probleme dahil ettiklerini görürüz.

Böylelikle, filozofların insani iyi ile masaya dair iyyi esasen nasıl ayırdıkları az çok ortaya çıkar gibidir. Zira her şeyin kendisi için iyi olan şey, gayesi tarafından belirlenir. İnsanın gayesi ile masanın gayesi farklı olduğu için onların kendi iyileri de farklıdır. Bu noktada insanın gayesi mutluluk olduğu için onun iyiliğı mutlu olmayı sağlayan eylemlerdir. Fakat bu haliyle insanı mutlu kılacak eylemlerin neler olduğu henüz açık değildir. Bu nedenle Farabi gayenin aynı zamanda tanımda da içerildiğini ifade ederek bu eylemleri belirginleştirir. Zira ona göre bir şeyin tanımında tanımlananın dışında bulunan bir parça olabilir. Bu parça ise gaye olarak adlandırılır. Buna göre o, nefsi “kendisinden idrakin ve idrake tabi fiillerin meydana geldiğı” şey olarak tanımlar ve bu aynı zamanda nefsin gayesine işaret etmektedir.¹⁰² Dolayısıyla mutluluk da bu tanıma uygun fiillerle, yani “idrakin ve idrake tabi fiillerin” meydana gelişıyla elde edilir.

¹⁰¹ Hasan Hüseyin Bircan, **İslam Felsefesi Üzerine: Makaleler**, Bilge Adamlar, Van, 2009, s.51-58.

¹⁰² Farabi, *Kitabu'l Burhan*, s.26-27.

Sonuç olarak Farabi insan için iyi olan şey ile insanın tanımını, gayesini ve mutluluğunu ahlakta bir araya getirmektedir. Benzer şekilde İbn Sina da paralel ifadelerde bulunmaktadır. Hatırlanacak olursa nefis “organik cismin yetkinliği” olarak tanımlanmıştı. Bu noktada İbn Sina insani nefsin yetkinliğini gaye sebep olarak adlandırır. Ona göre söz konusu yetkinlik ve gaye ise insanın akılsal güce sahip olmasıdır. Bu bakımdan İbn Sina’nın da mutluluğu akıl olmak ya da akılsal fiilleri gerçekleştirmek olarak kavradığı açıktır.¹⁰³ O halde ulaştığımız sonuç şu cümlede özetlenebilir: Ahlaki iyi; insanın, tanımı olarak onda bilkuvve bulunan akletme yetisinin tahakkuk ederek bilfiil akıl olmaklığı ve gayesi olan mutluluğa erişmesidir. Bu aynı zamanda insani nefsin kendisine uygun eylemlerle donanarak mükemmelleşmesi ve yetkinleşmesi anlamını da taşımaktadır.

2.1.2.2. Nefs ve Siyaset

Yukarıda nefis teorisinin ahlakı nasıl temellendirdiğini açıkladık. Diğer taraftan Meşşailere göre nefis teorisi nübüvvet ile bağından dolayı siyaseti de temellendirmektedir. Çünkü ilimler sınıflaması bahsinde kısaca atf yaptığımız gibi peygamberlik/nübüvvet ve ona bağlı ortaya çıkan dini ilimler pratik felsefenin altında siyasetle ilişki içinde kavranırlar.¹⁰⁴ Dolayısıyla Meşşailere göre pratik felsefenin ikinci ayağı olan siyaseti anlamak için nübüvvetin müstakilen incelenmesi zaruridir. Bu bölümde nübüvvet ile siyaset arasındaki ilişki iki bakımdan incelenecektir. İlki bu ilişkinin gerekçesini, ikincisi ise bizatihi nasıl kurulduğunu anlamayı amaçlamaktadır. Böylece ileride İbn Haldun’un filozoflara yönelttiği siyaset eleştirisini anlama imkanı doğacaktır. Bu noktada son olarak nübüvvet-siyaset ilişkisinde hem bu ilişkinin kurucusu olması hem de en sistematik ifadesini sunması bakımından Farabi’yi kaynak kabul edeceğimizi ifade etmeliyiz.

Şimdi ilk hedef olarak nübüvvet-siyaset ilişkisini kurmanın gerekçesinden başlarsak tekrardan bir adım geri adım atmamız gerekir. Artık malum olduğu üzere Farabi, mutluluğun insanın amacı olduğunu ve bu amacın ancak insanın akılsal varlığını bilfiil kılmasıyla gerçekleştirebileceğini düşünür. Akılsal varlığın bilfiil kılınması ise ilk olarak akılsal fiillerin neler olduğunu bilmekten geçer. Baştan ifade

¹⁰³ Arkan, s.576.; Robert Wisnovsky, **İbn Sina Metafiziği**, çev. İbrahim Halil Üçer, Klasik Yayınları, İstanbul, 2020, s.181.

¹⁰⁴ Arslan, s.248.

edilirse Farabi'ye göre bu bilgi, insan aklının bilfiil hale gelerek faal akıl ile ittisal etmesinden doğar. Ancak faal akılla ittisal sürecine gelene dek insanın akledilirleri idrak etmeye ihtiyacı vardır ve bu ihtiyaç Farabi'ye göre bir eğitim sürecinden -söz gelimi mantık, fizik, metafizik gibi alanların öğrenimine- sonra karşılanabilir. Bununla birlikte ona göre insanların tamamı mutluluğa ulaşma amacıyla ortaklaşsa da, tabiatlarındaki farklılıklardan dolayı mutluluğa ulaştıracak olan bu öğrenim sürecine güç yetiremez. O halde bazı insanların, "bu amaç için bir öğretmen ve kılavuza ihtiyacı olur". Farabi'ye göre bu öğretmen ve kılavuz, vahiy alan peygamberdir.¹⁰⁵ Çünkü Farabi'ye göre mutluluğu bilmenin iki yolu vardır. Bu yolların birincisine tasavvur, ikincisine ise tahayyül ile erişilir. Doğuştan akledilirleri kavrama yeteneğine sahip ve felsefi tedrisattan geçmiş insanlar ilk yol olan tasavvur etme aracılığıyla varlıkların ilkelerine ve mutluluğun bilgisine erişebilir. Fakat doğuştan bu yetilere sahip olmayan ve herhangi bir eğitim de almamış insanların bir şeye dair bilgisi yalnızca onun hayal ettirilmesiyle mümkün olur. İşte Farabi'ye göre peygamber, hem akledilirleri kavrayan hem de tahayyül gücünün yetkinliği sayesinde kavradığı anlamları diğer insanlara hayal ettirebilen kişidir. Zira o bu anlamları hayal gücünün kavrayacağı sembollere çevirebilme yetkinliğini taşımaktadır.¹⁰⁶

Öte yandan Farabi peygamberliğin insani yetiler açısından da doğal-psikolojik bir açıklaması olduğunu düşünür. Ona göre peygamberlik kelamcılarının kabul ettiğinin aksine ilahi iradenin seçimiyle gerçekleşmez. Başka bir deyişle bir insanın peygamberliği, nedensellik zincirinin dışında tekil bir iradenin sonucunda gerçekleşmez. Bu bağlamda Farabi'nin nefis teorisini yeniden işlevsel kıldığını görürüz. İnsan nefsinin ayırt edici özelliğinin akıl gücü olduğu ifade edilmişti. Farabi akıl gücünün de, insanda farklı düzeylerde ve belirli süreçlerden geçerek kemaline ulaştığını düşünür. Buna göre insanlar doğuştan yalnızca potansiyel bir yeti olarak akıl gücüne sahiptir. Aklın bu düzeyi henüz fiil hale gelmediği için bilkuve akıl olarak isimlendirilir. Daha sonra insanın soyut kavramları idrak düzeyine geldiği ve bi'l-kuvve aklın fiil halinde bulunduğu düzey vardır ki, buna da bi'l-fiil akıl denir. Şimdi bi'l-fiil akıl düzeyinde eğer insan akledilirlerin bütününe ya da çoğunluğunu kuşatacak bir düzeye erişirse artık kazanılmış akıl (akl el mustefad) düzeyine gelir ki bu durumda faal akılla ittisal imkanı bulur. Bu mertebedeki kişinin münfail aklına faal

¹⁰⁵ Farabi, **es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat**, çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener ve M.Rami Ayas, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2017, (Siyase), s.87-92., Muhsin Mahdi, "Farabi vi.Political Philosophy", **Encyclopaedia Iranica**, 01.01.2000, <https://iranicaonline.org/articles/farabi-vi>, (27.06.2021).

¹⁰⁶ Farabi, Siyase, s.99-101.

akıldan tüm akledilirlerin bilgisini içeren ve diğer ayrık akılları da idrak edebileceği bir feyz gelir.¹⁰⁷

Şimdi bu feyz, insanın akıl gücünden sonra mütehayyile yetisine geçip kusursuz temsiller şeklinde ifade edilebilir hale geliyorsa, bu kişi peygamber olur. Ancak buradaki tartışma noktası, feyzin bazı insanlarda akılda kalırken bazılarında mütehayyile gücüne nasıl geçtiğidir?

Hem Ara, hem de Siyase'deki ifadeler bunun peygamberlerin tabii yatkınlıkları sayesinde gerçekleştiğini düşündürür. Zira Ara'da vahyi açıkladığı bölümde Farabi, nübüvveti kişinin mütehayyile gücü kuvvetli olduğu takdirde aldığını söyler. Bu bölümlerde mütehayyilenin herhangi bir eğitim ile kazanıldığına ilişkin hiçbir atıf bulunmaz.¹⁰⁸ Siyase'de ise bu düşüncüyü tahkim edecek şekilde insanlara kılavuz olacak ve yönetecek kişi anlatılırken sık sık tabiat ve yatkınlıklar vurgu konusu yapılır.¹⁰⁹ Dolayısıyla peygamberliğin tabii bir gücün sonucunda kazanıldığı açık gibidir.

Buraya kadar toparlarsak, bilgi ve nefis teorisi Meşşai geleneğin ahlak ve siyaset kavrayışlarını temellendirdikleri yerdir. Buna göre bilgilerimiz ya evveli, ya da akılsal türetim sonucunda elde edilirler. Filozoflar genel olarak ahlak ve siyasetin evveli bilgiler kategorisinde olmadığını ifade ederler. Böylece ahlak ve siyaset akılsal türetim sonucunda ulaştığımız alanlar haline gelir. Ahlakın ve siyasetin temel kavramları ise iyi ve mutluluktur, zira insanın eylemlerindeki amaca ilişkin soruşturmalar son haddine vardırıldığında mutluluğa ulaşırız. Mutluluk ise başka hiçbir şey için araç kılınamayacak, kendisine neden sorusu sorulamayacak en yüksek gayedir. Ahlak bireysel iyiyi ve mutluluğu amaçlarken, siyaset ise toplumsal iyi ve mutluluğu hedefler. Filozoflar bu durumun bizi doğal olarak iynin ne olduğu sorusuna götüreceğini düşünmüşlerdir. Vardıkları sonuç ise esasen iynin ve neliğin aynı sorular olduğu, bir diğer ifadeyle bir şey hakkında iyi tasdikinin, o şeyin neyse o olduğu, tanımına uygun şekilde var olduğu bir durumda yapılabileceğiydi.

Sonra, tanım bilgisi bir şeyin cinste ortak olduğu diğer türlerden ayrılmasını sağlayan kendine özgü bir kuvveti ile bilineceğinden, filozoflar nefis araştırmasına yönelerek insanın türsel hakikatinin, bitki ve hayvandan ayrı bir yetiyle yani akılla

¹⁰⁷ Deborah L. Black, "Farabi", **İslam Felsefesi Tarihi**, (ed. Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman), Açılımkitap, İstanbul, 2011, Cilt:1, s.223-224.; Yaşar Aydın, "Farabi ve Bağdat Meşşai Okulu", **İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler**, (ed. M.Cüneyt Kaya), İSAM Yayınları, İstanbul, 2017, s.165-167.

¹⁰⁸ Farabi, **İdeal Devlet**, çev. Ahmet Arslan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017, s.93-95.

¹⁰⁹ Farabi, Siyase, s.87-91.

oluşturduğunu düşünmüşlerdir. Böylece insan için iyi, insanı insan yapan akılla ve akılsal eylemlerle izah edilmiştir. İnsan söz konusu aklını bütünüyle bilfiil kılarak tamama erdirdiğinde tanımı gerçekleşir ve en yüce gayesine ulaşmış olur.

Nihayet tanım, iyi ve mutluluk arasındaki bağ kurulduktan sonra, filozoflar insanın tanımı, iyisi ve mutluluğu olan bu akılsal eylemlerin neler olduğu ve nasıl gerçekleştirileceğine yönelmişlerdir. Bu ise tekrardan nefis anlayışına bağlı bir anlatıyı gerektirmiştir. Bu bağlamda insanları amaçlarına götürecek olan şey akılsal eylemlerin bilgisi olduğuna ve bu bilgi onların mantıki tedrisatına paralel kavramsal ve soyut bir akıl yürütme sonucunda elde edildiğine göre, insanların tümünün bu bilgiye erişmesi mümkün değildir. Zira Meşşailer insanların tabii olarak farklı idrak yetkinlikleri olduğunu ve sadece insanların çok azının bu felsefi eğitim ve idrake uygun tabiatla yaratıldıklarını düşünürler. Yine de mutluluk hepimizin ortak amacı olduğuna göre, filozoflar söz konusu tabiatla sahip olmayan çoğunluğun da bir kılavuz aracılığıyla yönetilmesi gerektiğini iddia ederler. Bu kılavuz ise müstefad akıl seviyesine ulaşarak faal akılla ittisal eden ve akledilirlerin tamamına dair bir idrake sahip olan, sonrasında tahayyül yetisindeki yetkinlik aracılığıyla sahip olduğu akılsalları duyulurlara tahvil ederek halkı ikna edecek temsiller üreten filozof-peygamberdir. Bu iddia Meşşailer nezdinde siyasetin varlık temelini oluşturmaktadır. Zira buna göre nübüvvet, insanların çoğunluğunun mutluluğa erişmek için muhtaç oldukları tabii ve zorunlu bir müessesedir. Diğer yandan siyaset de, temel kaynağını faal akıldan gelen akledilirlerin bilgisine dayandırdığı için felsefe tarafından belirlenen bir alandır.

Şu halde Meşşai ahlak ve siyaset teorisinin zemini hakkında sormamız gereken tek bir soru kalmıştır: Ahlak ve siyaset, yani pratik felsefe, akılsal eylemleri ve bu eylemlerin kişi ile toplumda uygulanmasının biçim ve koşullarını araştırması bakımından öncüllerini nasıl elde etmektedir? Başka bir ifadeyle, pratik felsefenin öncülleri nasıl belirlenir ve bu belirleme sürecinde teorik ve pratik akıl arasındaki ilişki nasıl kurulur? Bir sonraki bölüm bunu netleştirmeye çalışacak.

2.1.3. Ahlaki ve Siyasi Önergelerin Kurulumu: Teorik ve Pratik Akıl

Önceki bölümde ahlak ve siyasetin doğru uygulanmasının koşulu olarak bilgi ve nefis teorisi kabul edildi. Bununla birlikte akılsal ve ahlaki eylemlerin neler olduğu

ve aklın bu eylemlerin bilgisine nasıl eriştiği hala bir problematik olarak durmaktadır. Söz gelimi cesaretin iyi, korkaklığın kötü olduğu ya da adaletin akılsal ve zulmün akılsal olmayan bir davranış olduğuna nasıl ulaşıyoruz? Yine, filozofların felsefi ilimleri teorik ve pratik olarak iki kısma ayırdığı gibi aklın kendisini de teorik ve pratik olarak ikili bir tasnif altında değerlendirdiği göz önüne alınırsa¹¹⁰, pratik felsefenin önermelerinin bilgisi hangi akıl aracılığıyla elde edilmektedir?

İlk bakışta teorik aklın teorik felsefeyle, pratik aklın da pratik felsefeyle ilişkili olduğu zannına kapılmak mümkündür. Fakat Farabi'de açıkça görüleceği gibi pratik felsefe söz konusu olduğunda aklın her iki kısmı da bir şekilde işlevsel kılınmaktadır. Bu bağlamda ilk olarak ahlak açısından teorik ve pratik aklın işlevini sırasıyla belirginleştirmek gerekir.

2.1.3.1. Teorik Akıl ve Ahlak-Siyaset İlişkisi

Farabi, Fusul'de teorik aklın külli ve zaruri öncüllerin bilgisini veren ve kendisiyle değişmeyen gerçek bilginin elde edildiği bir yeti olduğunu ifade eder. Bu kuvvet insanda başlangıçta evveli-zorunlu bilgilerin oluşmadığı durumda bi'l-kuvve iken daha sonra zaruri ilk öncüllerin meydana gelişıyla bi'l-fiil olur ve "istidadı, kendisi için hazır olan şeyi ortaya çıkarmaya yetecek kadar kuvvetlenir."¹¹¹ Anlaşıldığına göre Farabi, teorik aklın evveli öncülleri ve bu öncüllerden kıyas yoluyla elde edilecek burhani bilgileri içerdiğini düşünmektedir. Teorik aklın elde ettiği bilgilerin ayırt edici niteliği ise tümel nitelikli, değişmez olmasıdır. Şu halde sorulması gereken, ahlak alanında böylesi öncüllerin, yani tümel ve değişmez, burhani bilgilerin var olup olmadığıdır.

Baştan ifade edilecek olursa ahlaki tümellerin Farabi için varlığı açıktır. Ona göre teorik aklın ahlaki tümellere ilişkin bilgisi iki türdür. Bunların ilki insanın gayesinin mutluluk olduğunu tespit etme ve ikincisi, mutluluk için gerekli ahlaki erdemlerin bilgisi olarak orta olma öğretisidir. Şimdi bu iki bilgiyi inceleyelim.

İlk olarak Farabi insanın gayesi ve mutluluğun bilinmesi konusunda teorik aklın işlevine dair birden çok eserinde açık atıflarda bulunur.¹¹² Bunlardan birinde o,

¹¹⁰ Farabi, Fusul, s.70.

¹¹¹ Farabi, Fusul, s.70-71.

¹¹² Bu atıfların derli toplu dökümü ve kritiği için bkz. Özturan, Akıl ve Ahlak, s.94-95, 104.

“insanoğlunun bilip kavrayabildiği mutluluk, teorik güç ile bilinir, diğer güçlerden hiçbirisiyle değil. İnsanoğlu onu, faal akıl tarafından verilen ilk bilgiler ve ilk ilkeleri kullandığı zaman bilir” der.¹¹³ Önceki bölümde mutluluğun nasıl temellendirildiği gösterilmekle birlikte, burada ek olarak onun, yalnızca evveli öncüllere ve onlardan kıyasla kurulan önermelere dayandığı işaret edilmekte, bu yönüyle de teorik aklın belirleyiciliği vurgulanmaktadır.

İkincisine, yani orta olma öğretisine gelindiğindeyse daha zorlu bir durumla karşılaşırız. Zira Farabi, erdemin iki uç, ya da bir diğer deyişle ifrat ile tefrit arasındaki orta olma durumunda (itidal) ortaya çıktığını ifade eden pasajlarda söz konusu itidalin belirleyicisi olarak teorik akla açık bir işaretle bulunmaz. Dahası, orta olma öğretisinin burhani kıyasla ortaya koyulduğu bir delillendirmeye de gitmez. Aksine hem Tenbih hem de Fusul’ün ilgili bölümlerinde ahlaki itidal bedenini sağlığını koruması için gerekli olan itidal ile analogik bir kıyas içinde sunar.¹¹⁴ Dolayısıyla orta olmanın teorik ya da pratik akıl ile ilişkisi hem bu ilkenin delillendirilmesi hem de mahiyetinin belirlenmesiyle ortaya koyulabilir.

Bu noktada ilk olarak orta olma ilkesinin mahiyeti ile teorik aklın ahlak ve siyaset alanındaki işlevi arasında ne gibi bir ilişki olduğunu izah ederek başlayalım: Şimdi eğer orta olma ilkesi tümel önermelerin kaynağı ise teorik aklın hüküm alanında yer alır. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi teorik aklın ayırt edici özelliği tümel ve değişmez önermeler ortaya koymasıdır. Bu bağlamda, orta olma ilkesinin niteliği en azından bilgi düzeyinde tümel karakterli gibidir. Zira Farabi, itidal ile söz gelimi korkaklık ve atılganlık arasında orta olan cesaretin ahlaki bir iyi olduğunu kastetmektedir. Buna göre her erdem iki aşırı tavır olan erdemsizliklerin ortasında bulunan bir iyidir. Dolayısıyla orta olma ilkesi bize herhangi bir zaman ve zemin kaydı olmaksızın yalnızca hangi davranışların erdemli hangilerinin ise erdemsiz olduğunu söyler. Mesela cesaretin, ölçülülük ve iffetin itidale uygun erdemler olduğunu belirtir ama onları herhangi bir kayıtle sınırlamaz, evrensel bir nitelik olarak iyi davranışlar olduğunu belirtir.¹¹⁵

Öte yandan orta olma ilkesinin gerekçesi de onun teorik akılla ilişkisini ortaya koyar. Zira Türker’in gösterdiği gibi itidal düşüncesinin temeli, insanın akıl ve bedenden mürekkep bir varlık olmasıyla ilgilidir. Buna göre insan, akli ve bedeni arasındaki çatışmayı uygun bir denge ile düzenlemesi gerekir. Çünkü filozoflara

¹¹³ Özturan, Akıl ve Ahlak, s.104; Farabi, İdeal Devlet, s.85.

¹¹⁴ Farabi, Fusul, s.66; Farabi, Tenbih, s.152-153.

¹¹⁵ Farabi, Tenbih, s.152-154.

göre insanın temel niteliği olan akıl ve nihai hedefi olan bedenden mücerret hale gelme düşüncesi bu itidal ile sağlanır. Onlara göre itidalî sağlayabilmek için bedenın nefsi yetkinleştirecek şekilde hazırlanmasıyla mümkün olur. Zira beden, dünyada nefsin aletidir ve ancak onun doğru eylemleri yoluyla nefis mücerret bir varlık olmaya uygun hale gelir. Dolayısıyla filozoflar bedenın bu hazırlığını aklın gerektirdiği eylemler olarak düşünmüşler ve söz konusu eylem skalasını da ahlaki iyi olarak nitelendirmişlerdir. Sonuç olarak onlar ahlaki iyinin, insanın bedensel arzularını aklın rehberliğinde aşırılıklardan korumasıyla elde edileceğini düşünürler, ki itidal de budur.¹¹⁶ Şimdi, bu açıklamanın teorik akılla olan ilgisi ise teorik bir akıl yürütmenin sonucunda elde edilmesidir. Çünkü daha önce açıkladığımız gibi; insanın akıl ve bedenden mürekkep oluşu, bu iki varlığı arasındaki çatışma ve nihai hedefinin bedenden ayırık bir akıl olması bütünüyle teorik aklın ulaştığı sonuçlardır. Dolayısıyla bu akıl yürütme üzerine oturan itidal fikri de teorik akıl yoluyla elde edilmiştir.

Toparlarsak, teorik aklın ahlakla ilişkisinin iki yönü bulunur. İlki ahlakın temellendiği insanın mahiyetine dair araştırmayı yapması ve gaye olarak mutluluğun keşfidir. İkincisi ise tümel ahlaki önermeleri teklif etmesidir. Farabi'ye göre insan iradesiyle meydana gelen makuller teorik akıl tarafından kayıtsız olarak elde edilirler. Fakat pratik yaşam zatı itibarıyla birçok kayıt ile maluldür. Bu kayıtlar; zaman, mekan, içinde bulunulan toplum, kültür, durum vb olarak çoğaltılabilir. Dolayısıyla teorik aklın hiçbir kayıtlı ilişkisi olmayan iradi makulleri bize yalnızca pratik yaşamın kendisine dayandığı ilkeleri verir. Zira söz gelimi teorik akıl bize orta olma öğretisine göre savurganlık ile cimrilik arasında bir erdem olarak cömertliği teklif ederken cömertliğin her tarihsel-toplumsal ve tikel durumda nasıl gerçekleştirilebileceğini söyleyememektedir. Mesela aylık maaşı 10 bin lira olan birisiyle, asgari ücret alan bir insanın cömertliği maddi olarak aynı şekil ve oranda gerçekleşebilir mi? Ya da bir ülke savunması karşısında ölüme atılmakla, iktidar alanını genişletmek için ölüme atılmak arasında cesaret erdemini paylaşması bakımından bir eşitlik kurulabilir mi? Bununla birlikte örneği verilen durumlar tek tek olaylar karşısındaki pozisyonumuza işaret etmesi bakımından doğası gereği tikel niteliklidir. Bu ise teorik aklın vüsatini aşan bir duruma işaret eder. Esasen pratik aklın işlerlik kazandığı yer tam da burasıdır.¹¹⁷

¹¹⁶ Türker, İslam Felsefesi, s.222-227

¹¹⁷ Özturan, Akıl ve Ahlak, s.107-109

2.1.3.2. Pratik Akıl ve Ahlak-Siyaset İlişkisi

Farabi pratik akıl şemsiyesi altında üç kavrama yer verir. Bunlar miheni ve fikri güçler ile taakkul yetisidir.¹¹⁸ Miheni gücün kendisiyle mesleklerin ortaya çıktığı yeti olması bakımından konumuzla bir ilgisi bulunmamaktadır. Dolayısıyla ahlak ve siyasetle ilişkisi bakımından incelenmesi gereken fikri güç ve taakkul yetisidir.

Farabi, Fusul'de pratik akıl tarif ederken ilk olarak bu yetinin nasıl kazanıldığına ve işlevine dikkat çeker. Buna göre pratik akıl esasen insanın "tecrübesinden ve hissolan şeylerin uzun uzadıya müşahedesinden" doğmaktadır. Yine sonraki cümlelerinde de pratik aklın zatı bakımından kuvve halinde bir yeti olduğunu ve ancak insanın tecrübeleri sonrasında fiil hale geldiğini ve tecrübenin artmasına paralel olarak fiilleşme düzeyinin de artacağını ifade eder.¹¹⁹ Bu bağlamda pratik akılla ilgili ilk tespit, onun insanın tikel durumlara ilişkin tecrübesiyle şekillendiğidir.

Yine Farabi, pratik aklın işlevini de "gücümüz dahilindeki bireysel şeylerde tercih edilmesi veya kaçınılması gerekeni nazarı dikkate almayı insan için mümkün kılan bazı öncüller elde etmesi" olarak izah eder.¹²⁰ Diğer bir ifadeyle, pratik akıl tekil olaylar karşısında ahlaki doğru ve yanlış bilen bir yetidir. Dolayısıyla onun hakkındaki ikinci tespit de, ahlaki eylemin bilgisini tikellere taşıması olacaktır.

Teorik akıl ahlaki tümel önermeleri (iradi makuller) verirken, pratik akıl ise tikel önermeleri vermektedir. Yani kısaca teorik akılla cesaretin korkaklık ve atılganlık arasındaki orta olma durumunu ifade eden bir erdem olduğunu, pratik akılla ise bizzat karşılaştığımız bir olayda hangi davranışın cesurca ve hangisinin korkakça olduğunu biliriz. Fakat teorik aklın ortaya koyduğu cesaret bilgisi ile pratik aklın verdiği cesur davranışın bilgisi arasında bir ilişki yok mudur? Bu sorunun cevabı Farabi'nin diğer iki kavramı olan fikri güç ve taakkul yetisinde yer almaktadır.

Farabi'nin ifadelerinden fikri güç ve taakkulun hemen eş anlam dizgesine sahip olduğu görülür. İhsa'da Farabi, fikri güçle "iradeye bağlı akılsalların kendileri sayesinde bilfiil varlığa gelecekleri durum ve şartları" keşfeden pratik yetiyi

¹¹⁸ Farabi, Fusul, s.52, 74. Farabi Fusul'ün bir başka pasajında pratik akıl fikri gücün altında değerlendirmiştir. Zahirin bir çelişkiye yol açan bu durumun bir açıklaması için bkz. Özturan, Akıl ve Ahlak, s.130.

¹¹⁹ Farabi, Fusul, s.73-74.

¹²⁰ Farabi, Fusul, s.73-74.

kasteder.¹²¹ Fusul'de ise taakkul için kendisiyle hikmetin gayesine ulaşılan şeyleri verdiğini ifade eder.¹²² Bu bakımdan her ikisiyle de iradi makullerin gerçekleştirilmesini sağlayan bir güç kastedilmektedir. Özturan, iki kavramdaki bu benzerliğe dikkat çekerken aynı zamanda fikri güç ile taakkul arasında bir nüansa dikkat çeker. Buna göre fikri güç yalnızca iyi amaçlara yönelik pratik düşünmeyi değil, her tür amaca dair akledilirlerin gerçekleşme koşullarını keşfedebilme kapasitesine işaret eder. Taakkul ise daha özelde iyi amaçlara ilişkin bir pratik beceridir.¹²³

Şimdi, yukarıdaki soruya dönersek Farabi pratik aklın söz konusu güçlerinin esasen teorik akıldan bağımsız bir işleve sahip olmadığını düşünmektedir. Çünkü ona göre iradi akılsalları idrak etmeden, bu akılsalların bireysel şartlarını keşfederek varlığa getirmek mümkün değildir.¹²⁴:

“Bundan dolayı irade ile onlardan (iradi makullerden) herhangi birini ruhun dışında bilfiil varlığa getirmek isteyen birinin, varlığa getirmek istediği belli müddet içinde ve dünyanın oturan kısımlarından belli bir yerde onunla birlikte bulunması zorunlu olan değişken arazları bilmek durumundadır.”¹²⁵

Yine başka bir yerde Farabi, fikri erdem ve teorik akıl ilişkisini belirginleştirir:

“Fikri erdemin nazari [teorik] erdeme tabi olmasının zorunlu olduğu açıktır. Çünkü, fikri erdemin görevi, sadece nazari erdemi sağladığı akılsalların arazlarını ayırt etmektir. Bu akılsalları ortaya koyan nazari erdemdir ve akılsalların bu arazlarla birlikte olmaları daha sonra gelen bir şeydir.”¹²⁶

Böylece Farabi'ye göre teorik ve pratik akıl çift yönlü bir gerektirme ilişkisine sahiptir. İlkin, teorik aklın yalnızca tümel kavramları elde etmesinden dolayı pratik alandaki akledilirleri bireysel koşulları içinde gerçekleştirmesi için pratik akla ihtiyacı vardır. Fakat pratik akıl da koşullara göre gerçekleştireceği makulun, erdemin bilgisini teorik akıldan alır. Şu halde teorik akıl ahlak ve siyasetin temel belirleyicisi iken, pratik akıl ise onu özel şart ve durumlarda tahakkuk ettiren bir güçtür.¹²⁷

¹²¹ Farabi, Tahsil, s.95.

¹²² Farabi, Fusul, s.79.

¹²³ Özturan, Akıl ve Ahlak, s.131.

¹²⁴ Farabi, Tahsil, s.95.

¹²⁵ Farabi, Tahsil, s.71.

¹²⁶ Farabi, Tahsil, s.78.

¹²⁷ Korkut, Siyaset Felsefesi, s.110-111.

Yine Farabi, siyaset için de teorik-pratik akıl ilişkisini ahlaka paralel biçimde izah eder. Ona göre siyasetin yalnızca nazari, teorik bir tarafı olmakla birlikte, bunu çeşitli kültür ve toplulukların kendine özgü halleri içinde tekil yasalara çevirecek pratik bir siyaset ilmi de vardır. Bu noktada Farabi, teorik akıl tarafından keşfedilen siyasi-iradi makullerin de onları tecrübe ve pratik kıyas yoluyla yönetime tahvil eden bir kanun koyucuya ihtiyaç olduğunu söyler. Bir diğer ifadeyle kanun koyucunun gerekliliği ve gerekçesi tam da teorik siyaseti bilfiil var edecek pratik akıl yetisinde bulunmaktadır¹²⁸:

“Fikri erdem, bir kişinin (...) erdemli bir amaç için en yararlı olanı, mükemmelce ortaya koyma gücüne sahip olmasına vasıta olan erdemdir. (...) bu, milletlere veya tek bir millete, ya da bir şehre zaman zaman gelen şeylerin vuku bulması sırasında cüz’i, geçici türlerden yönetim gücü adını alır.”¹²⁹

Sonuç olarak, Farabi teorik ve pratik aklın birbirinden ayrılmaz olduğunu, teorik aklın tümel ilkeleri verirken, pratik aklın tikel şartları keşfederek doğru davranış ve yönetimi gerçekleştirdiğini söylemektedir. Bu bakımdan Farabi’ye göre ahlaki ve siyasi iyiyi ortaya koyan pratik akıl, teorik aklın koyduğu çerçeve ile kendisini sınırlandırarak iş görmek durumundadır. Bu bir yönüyle daha sonra İbn Haldun’un da eleştirisinin temelini oluşturan siyaset ve ahlakı ikinci makullerden hareketle masa başında takdir etme zaafına işaret etmektedir. Öte yandan Farabi, bu durumu pratik aklın tecrübeyle olan ilişkisinden dolayı bir nebze gidermeye çalışır. Fakat Farabi’nin işaret ettiği tecrübe tekil bireylerin bireysel-subjektif alanlarını imlemektedir. Yani pratik siyaset, bir anlamıyla yöneticinin şahsi yetkinliğine ve tecrübesine bağlı olarak gerçekleşen, nihayetindeyse objektif koşullarını takdir edemediğimiz bir alana dönüşür. Bu ise hükümdar merkezli ve bilimsel siyaseti olumsuzlayan bir bakışa işaret eder.

¹²⁸ Korkut, Siyaset Felsefesi, s.132-138.

¹²⁹ Farabi, Tenbih, s.123.

2.2. İBN HALDUN'UN FELSEFE ANLAYIŞI VE PRATİK FELSEFENİN ELEŞTİRİSİ

İbn Haldun'un felsefeye olan yaklaşımı Mukaddime'de kullandığı ikircikli ifadelerden dolayı farklı yorumlara yol açmıştır. Zira o bir yandan umran ve tarihi nazar yöntemine sahip olan, sebeplerin bilgisini araştıran soylu ilimler olarak felsefi ilimler grubuna sokarken¹³⁰, diğer yandan kitapta "felsefenin iptaline ve felsefeyi meslek edinenlerin fesadına dair"¹³¹ adında felsefeyi yeren müstakil bir başlık açar. Fakat bu çelişkili görünen durumun İbn Haldun'un yöneme ilişkin bahislerinde makul bir açıklaması vardır. Baştan söylemek gerekirse İbn Haldun felsefeyi bazen Meşşai filozofların sisteminin bütününe ifade eden bir şey olarak, bazen ise burhan yönteminin eş anlamlısı olarak kullanmaktadır. Bu yüzden onun felsefeye dair eleştirileri esasen metafizikçi Meşşai filozofların zaaflarına yöneliktir. Ona göre burhanın doğru işletilmesi anlamındaki felsefe ise, umran ve tarihte olduğu gibi doğru bilgiyi temin eden bir faaliyettir.¹³²

Bu bağlamda İbn Haldun'a göre filozoflar varlığın bütünüyle akli idrakinin mümkün olduğunu savunan ve bunun için de burhani kıyası kullanan bir gruptur. Filozoflar insanın harici-hissi varlıkların duyulur algılarından soyutlamalar ile elde ettiği manalar üzerine burhan inşa ettiğini söylerler. Fakat İbn Haldun'a göre burada filozoflar bu manaları iki aşamada elde ederler. İlk aşamada insan, duyulur varlığın kendisinden soyutladığı fakat onun duyulur varlığına bağlı bir anlam elde eder. Bu anlam duyulur-tikel nesneye bağlı olmakla birlikte duyulurdan soyutlandığı için külli-tümel bir idraktır. İbn Haldun bu tür suret ve anlamlara ilk makuller der.¹³³ İbn Haldun'a göre söz konusu bu ilk makuller hariçteki varlığa uyum sağladığı için ve duyulur nesnenin kendisine başvurarak tahkik edilebileceği için insanın idrak sahasına girer. Bu nedenle burhani kıyasın öncülleri eğer bu ilk makullere dayanıyorsa doğru bilgiler verir.¹³⁴

Öte yandan İbn Haldun filozofların ilk makullerle yetinmediklerini ve ilk makullerin kendi aralarındaki ortaklık ve farklılıklarından hareketle daha yüksek kavram ve cinslere ulaştıklarını söyler. İbn Haldun bu tür kavramlara da ikinci makuller der. Dolayısıyla ikinci makullerin bilgisi bizatihi duyulurlara dayanmaz.

¹³⁰ İbn Haldun, Mukaddime, s.158.

¹³¹ İbn Haldun, Mukaddime, s.950.

¹³² İbn Haldun, Mukaddime, s.956.

¹³³ İbn Haldun, Mukaddime, s.950.

¹³⁴ İbn Haldun, Mukaddime, s.952-953.

Aksine ilk makullerin tahlilinden elde edilen ve mantıkta cins, tür, fasıl gibi aklın kendi ürettiği metafizik kavramları ifade eder. İbn Haldun filozofların bu soyutlama faaliyetini sürekli devam ettirerek varlığın ilk sebeplerine kadar ulaştığını söyler.¹³⁵

İbn Haldun'un klasik felsefeye yönelttiği eleştiriler tam da bu ikinci makuller noktasında başlar. Çünkü ona göre burhani kıyasın şartlarından biri, öncüllerin evveli ve zati olmasıdır. Bu şart ise ancak nesnelerin bizatihi duyulur algımıza konu olmasıyla mümkün olur. Oysa ikinci makuller düzeyindeki kavramlar ve ilahi varlıkların zati bizce meçhuldür. Dolayısıyla duyulur idrakimize konu olmayan bu varlıkların üzerine burhani bir yöntem uygulanamaz. Yine, bu varlıklar dış dünyada tahkik edilemeyeceği için de onlar hakkında yakini bir hüküm vermek akıl için imkansızdır.¹³⁶

Anlaşılan o ki, İbn Haldun felsefeyi bir bütün olarak eleştirmek yerine, onun sahip olduğu yöntem bakımından sınırlarını çizmeye çalışmaktadır. Ona göre filozoflar burhani yöntemi ikinci makuller aracılığıyla ilahi ve metafizik sahaya taşıyarak, doğru bir yöntemi yanlış bir sahada kullanmışlardır. Nitekim İbn Haldun aklın kendi bilgi alanına giren birinci makuller düzeyinde burhani yöntemin en sıhhatli yol olduğunu açıkça ifade eder.¹³⁷ Bu nedenle onun tek itirazı metafiziğin bir bilim haline getirilmesi çabasıdır. Zira ona göre varlığın sahası, aklın idrakini aşacak genişliktedir.¹³⁸

O halde metafizik bir bilim olmaktan ziyade spekülasyondur. Peki bu durumun İbn Haldun'un geleneksel pratik felsefe eleştirileri ile ilgisi nedir? Henüz baştan ifade etmek gerekir ki, İbn Haldun medeni siyaset denilen ve Farabi ile Meşşaiğin ana akım teorisine dönüşen pratik felsefenin zanni bilgiler verdiğini düşünür. Fakat bilindiği gibi pratik felsefe, filozoflara göre insan iradesiyle meydana gelen şeyleri konu alır. Dolayısıyla İbn Haldun'un makuller sıralamasında ilk makullere tekabül eden alana dahil olması gerekir. Çünkü ahlak ve siyasetin konusu olan varlıklar hariçte, duyulur ve tahkik edilebilir şeylerdir. O halde ilk makullere dayalı kıyasları doğru bilgiler içinde zikreden İbn Haldun Meşşai pratik felsefeyi nasıl zanni bilgiler statüsünde konumlandırır?

¹³⁵ İbn Haldun, Mukaddime, s.950-951.

¹³⁶ İbn Haldun, Mukaddime, s.952-953.

¹³⁷ İbn Haldun, Mukaddime, s. s.956.

¹³⁸ İbn Haldun, Mukaddime, s.955.

Bu konuda Mukaddime'nin şu başlıklı bölümü yol gösterici olacaktır: "Beşer nevi içinde siyasetten ve siyasi gidişattan en az anlayan ulema sınıfıdır"¹³⁹. Başlıkta peşinen ifade edildiği gibi İbn Haldun'a göre bilginler sınıfı siyaset konusunda yetersizdir. Fakat İbn Haldun'un burada bahsettiği 'ulema'ya filozofların dahil olup olmadığı açıklanmalıdır. Zira ulema ile genel olarak İslami ilimlerde otorite sahibi bilginler kastedilir. İbn Haldun ise burada ulema ifadesini daha genel ve gevşek anlamıyla kullanır gibidir. Çünkü ulemayı tarif ederken genel olarak "fikri nazarı itiyat edinip" duyulur varlık seviyesinden uzaklaşan ve külli manalarla hüküm veren bir gruptan bahsettiğini ifade eder.¹⁴⁰ İkinci olarak, ulemanın siyasete dair bilgisinin azlığını açıkladıktan sonra bu bölümü şu sözlerle kapatır:

"Bu açıdan bakılınca, açık bir surette görülür ki, mantık sanatında hataya düşmekten emin olunamaz. Zira bu sanatta çok miktarda tecrid vardır ve bunlar hissi idraklerde uzaktır. Çünkü bu fen ikinci makulleri tetkik eder. Muhtemeldir ki, (dış alemdeki) maddeler bir takım şeyler ihtiva emektedir ki, bunlar (mantık kaideleri ile) kesin bir tatbik ve karşılaştırma nazar-ı dikkate alındığında sözü edilen (mantıktaki) o hükümlere mani ve aykırı olabilirler. Tecrid edilmeleri yakın olan, (araya fazla vasıta girmeden) birinci makullerdeki nazar ise hiç de öyle değildir. Çünkü bunlar hayali, (tahayyüli ve tasavvuri şeyler) olup mahsusatın suretleri, bunların (dış alemdeki eşyaya) doğru olarak intibak ettiklerini muhafaza altında bulundurmakta ve (bunu bize) haber vermektedir."¹⁴¹

Alıntıdan da açıkça anlaşılacağı üzere, İbn Haldun buradaki ulema ile siyaseti mantığın ikinci makulleri çerçevesinde düşünen ve kuran insanları kastetmektedir. Dolayısıyla bu insanlara filozofların dahil olduğu¹⁴², İbn Haldun'un daha önce filozoflara nispetle açıkladığı yöntemi bu kez burada söz konusu 'ulema'ya atfetmesiyle açık hale gelmektedir. Bu pasajdan çıkan ikinci sonuç ise İbn Haldun'un pratik felsefe eleştirisini anlaşılır hale getirmektedir. Çünkü söylediği gibi filozoflar siyaseti ikinci makullerden hareketle, çok genel ve külli bir çerçevede düşünmektedirler. Oysa ikinci makullerin tabiatı itibarıyla meçhul olmasından dolayı buna bağlı bir pratik felsefe tahkik ve tasdik edilemez.

¹³⁹ İbn Haldun, Mukaddime, s.992.

¹⁴⁰ İbn Haldun, Mukaddime, s.992.

¹⁴¹ İbn Haldun, Mukaddime, s.993.

¹⁴² Bu konuda ortak kanaate sahip bir başka çalışma için bkz. Murat Eren Özel, **İbni Haldun ve Machiavelli'nin Din-Dışı Toplum ve Siyaset Kavrayışları Bakımından Karşılaştırılması**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2016, s.69.

Böylece İbn Haldun'un pratik felsefeye yönelik eleştirilerinin metafizik ile ilişkisi ortaya çıkmıştır. Zira burada "İbn Haldun'un söz konusu ettiği ve eleştirdiği şey aslında filozofların rasyonel metafiziğe dayanan siyaset ve ahlak felsefeleridir; entelektüalist mutluluk teorileridir."¹⁴³ Nitekim hatırlanacağı üzere filozoflar pratik felsefenin ilkelerini teorik akıl yoluyla metafizikten elde ediyorlardı. Nübüvvetin bir siyasal hükümdarlık olarak inşası ve ahlaki orta olma öğretisinin külli kaideleri, teorik aklın südur süreci etrafında açıkladığı nefis teorisi ve cins, tür, fasıl gibi ikinci makuller derecesinde olup nesnelerin mahiyet bilgisini veren tanım teorisi gibi teorilerin hepsi metafizikte ya da metafizikten hareketle ortaya konulan teorilerdir.¹⁴⁴

Toparlarsak, İbn Haldun filozofların burhani yöntemini ilk makuller düzeyinde doğru kabul ederken bunun ötesine geçtiği anda spekülasyon olarak değerlendirmektedir. Bu nedenle ona göre zatlari duyulur olmayan ikinci makuller düzeyindeki varlıklara dair bir araştırma olarak metafizik bir bilim kabul edilemez. Aynı şekilde Meşşai pratik felsefe de söz konusu metafiziğin toplumsal yansıması olarak kurulduğu için bilim olma kriterlerini taşımamaktadır. O halde İbn Haldun'a göre bir bütün olarak felsefenin ve bizi ilgilendiren kısmıyla pratik felsefenin bilimsel olarak burhan yöntemine göre yeniden kurulması gerekir. Zira o, ahlak ve siyasetin bireyin erdemlerini ve iradi kararlarını içermekle birlikte esasen toplumsal koşullara bağlı ortaya çıkan bir fenomen olduğunu düşünmektedir. İbn Haldun bu fenomeni asabiyet bağı, ekonomik üretim tarzları, coğrafi koşullar ve besin alışkanlıkları gibi tümel nedenler etrafında inceler. Fakat bu nedenler İbn Haldun tarafından toplumsal-tarihsel gerçekliği incelemeksizin aklın kendi başına ürettiği ikinci makuller düzeyinde saf anlamlar değildir. Aksine İbn Haldun toplum ve siyasette tümel-olgusal önermeleri bizatihi tikel tarihsel varlık olarak toplumları inceledikten sonra onların duyulur suretlerinden elde etmektedir.

2.3. OLGU-ETİK İKİLEMİ ARASINDA UMRAN

Tezin ilk bölümünde İbn Haldun'un felsefe geleneğine bağlılığı burhani yöntemi kabul etmesiyle açıklanmıştı. Bununla birlikte Meşşailerin pratik felsefeyi temellendirme biçimlerinden dolayı, özel olarak pratik felsefe geleneğine bağlılığın

¹⁴³ Mehmet Kuyurtar, "Bilimsel Tarih ve Tasavvuf Arasında: İbn Haldun", **Felsefelogos**, Sayı:38, 2010/1, s.115.

¹⁴⁴ Şenol Korkut, "İbn Haldun'un 'es-Siyasetü'l-medeniyye' Teorisini Eleştirisi", **İbn Haldun: Güncel Okumalar**, (ed. Recep Şentürk), İz Yayıncılık, İstanbul, 2017, (İbn Haldun), s.167-168.

bir başka kriteri daha gerektirdiği anlaşılmaktadır. Bu kriter ise pratik felsefenin ahlaki-ideal bir siyaset anlayışını gerektirmesidir. Zira ister Farabi'nin akli belirleyiciliği ister İbn Sina'nın dini belirleyiciliği ön planda olsun, Meşşai filozoflar pratik felsefenin temelde değer merkezli olduğunu kabul ederler. Bu nedenle siyaset esasen bireysel ahlaki erdemlerin bir toplum tarafından elde edilmesini ifade eder. Ancak ikinci bölümde şu an kadar elde edilen bilgiler, İbn Haldun'un söz konusu ahlaki-ideal siyaset modelini burhani yöntemin hatalı kullanımına bağlı olarak eleştirdiğini göstermektedir. Bu nedenle bölümün başında da ifade edildiği gibi İbn Haldun'un umranda ahlaki bir siyaseti mümkün görüp görmediği ve görüyorsa bunu nasıl açıkladığı bir problematiktir. Dolayısıyla bu bölümde umranda böyle bir siyasetin imkanı araştırılacaktır.

2.3.1. Umranda ve İdeal Devlet

Umranda ahlak ve siyaset arasındaki ilişkiyi belirlemek için öncelikle İbn Haldun'un bu ilmi Meşşailerin pratik felsefesinden nasıl ayırdığını gösteren şu ifadelerini inceleyelim: "Bu ilim, 'siyaset-i medeniyye' ilmi de değildir. Çünkü medeni siyaset, ahlak ve hikmetin gereğine göre ya tedbir-i menzil veya tedbir-i medinedir, yani ya aile idaresi veya devlet idaresidir."¹⁴⁵

İfadelerin açıkça gösterdiği gibi İbn Haldun klasik siyaset felsefesini 'ahlak ve hikmetin gereğine göre' olma niteliğiyle umrandan ayırmaktadır. Doğrudan ifade edilmese de bu cümlemin mefhum-u muhalifinden umranın mahiyetine dair de bir sonuç çıkmaktadır. Buna göre umran ilmi toplumu ahlak ve hikmetin gereğine göre incelememektedir. Dolayısıyla bu ilimde toplumun olgusal düzlemde incelenmesi hedeflenirken siyaset-i medeniyye ise temel karakteri etik olan bir araştırma yapmaktadır.¹⁴⁶

Benzer ifadelere şurada da rastlanır:

"Filozoflara göre, siyaset-i medinenin manası bahis konusu içtimai hayatı yaşayan fertlerden her birinin, zatı ve huyu, (şahsı ve davranışı) itibariyle nasıl olması gerekiyorsa öyle olması, hatta esas itibariyle hakime ihtiyaç duymamalarıdır. (...) Onlara göre söz konusu medine-i fazıla (ideal şehir)

¹⁴⁵ İbn Haldun, Mukaddime, s.204.

¹⁴⁶ Arslan, s.6, 68.

nadirattan veya vukuu uzak ihtimal olan hususlardandır. Böyle bir şehir üzerine, sadece takdir ve faraziye cihetiyle konuşurlar.”¹⁴⁷

Bu cümlelerde de yine klasik siyasetin ‘olması gereken’e dönük ilgisi hayali bir ideal olarak gösterilmektedir. O halde şimdilik umranın bu niteliklerin dışında bir araştırma alanı olması gerektiği belli olmaktadır. Yani umran, olması gerekeni inceleyen bir ilim değildir. Ancak yukarıda işaret ettiğimiz gibi bu durum İbn Haldun için umranı, bütünüyle değerle uzlaşması mümkün olmayan, bireye ya da topluma dair ahlaki bir teklifi imkansız kılan bir alan olarak mı düşündürmüştür? Bazı araştırmacılar, İbn Haldun’un ahlakı da yalnızca umranda var olması itibarıyla olgusal bir inceleme konusu kıldığını, fakat siyaset ile ilişkileri bakımından ahlakı bütünüyle bu alandan uzaklaştırdığını düşünmüştür. Hatta İbn Haldun’un politikayı etikten bağımsız düşünme noktasında Machiavelli ile hemen aynı yerde durduğu ifade edilmiştir.¹⁴⁸

Gerçekten de İbn Haldun’un umran araştırmasındaki realizmi bu tür şüpheleri makul gösterebilir. Fakat bizce bu, yalnızca yüzeysel ve bağlam-dışı bir okumayla ulaşılan aceleci bir çıkarımdır. Zira İbn Haldun her ne kadar pratik siyasetin etik bir kılavuzunu ya da ahlaki düzlemde ideal bir siyasetin yapılma reçetesini vermese de kendi çalışmasını asla bugünkü deyiimiyle makyevelist bir düşüncüyü ortaya koymak için yazmamıştır. Bilakis o, klasik siyaset felsefesinin özet bir sonucu ve ifadesi olan ‘adalet çemberi’ öğretisini Aristoteles’e nispet ettikten sonra kendi kitabının bu öğretinin bir tefsiri ve delillendirmesi olduğunu ifade eder.¹⁴⁹

İlk olarak adalet çemberinin ne olduğunu göstermek için Mukaddime’den alıntılalım:

“Dünya bir bahçedir, bunun duvarı devlettir. Devlet bir sultandır, sünnet (töre) bununla yaşar. Sünnet siyasettir, bu siyaseti hükümdar yürütür. Hükümdar bir nizamdır. Ordu onu takviye eder. Ordu bir yardımcı ve destektir, mal ve para onun teminatıdır. Mal rızıktır, onu raiyye derler ve toplar. Raiyye kuldur, onu adalet korur. Adalet, kendisiyle ülfet edilen ve sayesinde dünyanın kaim olduğu bir şeydir, ve dünya bir bahçedir.”¹⁵⁰

İbn Haldun bu alıntının hemen ardından ise şunu söyler:

¹⁴⁷ İbn Haldun, Mukaddime, s.571.

¹⁴⁸ Özel, s.77.

¹⁴⁹ İbn Haldun, Mukaddime, s.207.; İlker Kömbe, “Dünya Düzeninin Temelleri: Adalet Dairesi Literatürüne Giriş”, **Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, Cilt:18, Sayı:35, 2013/2, s.177.

¹⁵⁰ İbn Haldun, Mukaddime, s.206.

“Bu kitabın devletler ve mülk bölümündeki sözlerimizi dikkatle inceler, araştırma ve anlama bakımından bunun hakkını verirken, sözlerimiz arasında bu cümlelerin tefsirine rastlarsın. Mücmel olan bu cümlelerin tam manasıyla mufassal bir şekilde izah ve en geniş tarzda beyan edildiğini, en açık burhan ve delillerin ortaya konulduğunu görürsün. Aristo’nun talimine ve Mubezan’ın ifadesine başvurmaksızın Allah bizi buna muttali kılmıştır.”¹⁵¹

Görüldüğü gibi İbn Haldun etik-merkezli adalet çemberi düşüncesinin umranda detaylı ve ispatlarıyla birlikte açıklandığını ifade ediyor. Bu bakımdan umran ilmi olgusal araştırma yapmakla beraber değerler imkansız kılındığı bir siyaset teorisi inşa etmez. O sadece bize olguları tasvir eder. Bu olguların içinde değer üretilmeyeceğini söylemez. Hatta Mahdi’nin işaret ettiği gibi İbn Haldun, Farabi’nin cahil şehirler kapsamına soktuğu ideal olmayan siyasal toplulukları aktüel rejimler altında inceleyerek realist bir ahlaki siyaset için bunların bilinmesi gerektiğini düşünür.¹⁵² Zira umran ilmi sayesinde toplumların yapısına ve siyasetin süreçlerine dair elde edilecek bilgiler ahlaki bir siyasal yönetimin reel koşullarını da belirleyecektir. Böylece umrana ait bilgi siyasetçiye bu konuda yol gösterecektir.¹⁵³

Yine, İbn Haldun’un reel-politiği ahlaki kayıtlardan uzak düşünmediği Mukaddime’de hükümdara öğütler literatürüne ait bir mektubu övgüyle paylaşmasıyla da desteklenebilir.¹⁵⁴ Çünkü söz konusu mektup hükümdara bireysel ahlaki teklifleri içermesinin yanında, siyasal alanın da ahlaki değerlere uygun biçimlenmesi gerektiğini gösteren açık ifadeler barındırır.

O halde pratik felsefenin mukabili olarak kurulan umranın mahiyeti hemen hemen açığa çıkmıştır. Buna göre umran ilmi topluma dair bilimsel, olanı olduğu şekliyle aktaran, toplumsal varlıkların illetlerini ve hallerini tasvire dayanarak sunan bir ilimdir. Bu yüzden umran ilminde ahlak ve hikmete bağlı bir pratik felsefe anlatılmaz, fakat bununla birlikte böyle bir felsefe üretmeyi mümkün kılacak olan teorik koşullar ifade edilir. Bu yüzden de umran pratik felsefedeki nazari kısım gibidir. Zira herhangi bir biçimde gerçekleştirilecek olan ahlaki siyaset pratiğinin koşulu bu nazari-olgusal ilmi bilmekle mümkündür. Aksi halde umranın tabiatını bilmeksizin toplumsal gerçekliği ıskalayarak geliştirilecek her tür siyaset teorisi İbn Haldun’un filozoflara attığı gibi hayali teoriler kurmaya yol açacaktır.

¹⁵¹ İbn Haldun, Mukaddime, s.207.

¹⁵² Mahdi, Ibn Khaldun’s Philosophy, s.288-289.

¹⁵³ Mahdi, Ibn Khaldun’s Philosophy, s.274-275.

¹⁵⁴ Korkut, İbn Haldun, s.179-180.; İbn Haldun, Mukaddime, s.573-580.

Son olarak eğer söylediğimiz gibi umran ilmi ahlaki siyaset için gerekli teorik koşulları sunan bir işleve sahipse, Mukaddime’de bu koşullara uygun, yani pratik felsefenin ameli boyutunu ifade eden ahlaki bir siyaset modeli sunulmuş mudur? Açıkçası Mukaddime’de söz gelimi Farabi’nin yaptığı gibi detaylarıyla işlenmiş böyle bir siyaset modeline rastlayamıyoruz. Fakat bunun da İbn Haldun’un teorik kavrayışıyla ilgili oldukça makul bir sebebi vardır. Hatırlanacağı üzere İbn Haldun filozofların siyasetle ilgili faraziyeler ürettiklerini ve bu yüzden insanlar arasında siyaseti anlamaya en uzak kişilerin filozoflar olduğunu söylüyordu. Ona göre bunun gerekçesi de filozofların toplumsal-tarihsel varlık sahasını duyulur-birinci makuller düzeyinden uzaklaşarak çok genel ve külli kavramlara bağlı inşa etmeleri idi. İbn Haldun’un ifadeleriyle aktarırsak,

“Ulema fikri nazarı itiyat edinip mana deryasına dalmış, bu manaları mahsusattan çıkarmayı ve onları külli ve umumi bir takım hususlar olarak zihinde tecrid (ve tasavvur) etmeyi huy edinmişlerdir. Bundan maksat da hususi bir madde veya bir şahıs (veya münferit bir şey) veya bir kavim veya bir millet veya halktan bir sınıf bahis konusu olmaksızın sözü edilen manalar üzerine umumi ve külli bir şekilde hükmetmektir.”¹⁵⁵

İbn Haldun’un buradan çıkardığı sonuç kısaca şudur: Filozofların siyaset teorisindeki başlıca hatası; toplumları homojen, sabit ve tümüyle evrensel karakterli varlıklar zannetmeleridir. Bu yüzden onlar belirli bir toplumu, kültürü, tarihi dikkate almak yerine uzam-zaman dışı bir perspektiften hüküm verirler. Hal böyle olunca İbn Haldun’a göre faraziyeler üretmek de kaçınılmazdır. Zira ona göre zaman ve milletler arasındaki farklılıklar toplumların adet ve alışkanlıklarının da farklılaşmasını doğurur. Bu yüzden toplumsal varlığa ilişkin tekdüze külli önermeler kurulamaz.¹⁵⁶

Yine İbn Haldun’a göre avamdan bazı kimselerin bile filozoflara nazaran siyaset konusunda daha isabetli hükümler vermeleri, onların “(siyasetle ilgili olan) her maddede, o maddenin özel hükmü ile ve her çeşit hal ve şahıslarda bunlara ait özelliklerle”¹⁵⁷ yetinmelerinden kaynaklanır.

Bu bağlamda İbn Haldun’un detaylı, kuşatıcı bir ideal siyaset modeli sunması doğal olarak düşünülemez. Çünkü o umran ilmiyle toplum ve devletin tabiatı bakımından kalıcı, zati unsurlarının varlığını kabul etse bile, aynı zamanda her

¹⁵⁵ İbn Haldun, Mukaddime, s.992.

¹⁵⁶ İbn Haldun, Mukaddime, s.160.

¹⁵⁷ İbn Haldun, Mukaddime, s.993.

toplumun kendi zaman ve nitelikleri açısından biricik-tekil bir varlık olduğunu düşünür. Bu nedenle de her dönem ve her bölgedeki toplulukları kuşatan tek bir pratik siyasetten söz edilemez. Öte yandan İbn Haldun tarihin tüm zamanlarında, uygarlık ve olayların suyun suya benzediği gibi birbirlerine benzediğini de ifade eder.¹⁵⁸ Bununla o, söz konusu değişimlerin yanında toplumda var olan ve umranın tabiatı olarak bahsettiği külli-sabit bir yapıyı kasteder. Buna göre toplumların biri külli, diğeri cüzi-arızı olan bazı özellikleri vardır. Dolayısıyla her ne kadar detaylandırılmış, her bir tikel durumu kuşatacak ideal siyaset modelinden bahsedilemese bile ilke düzeyinde umranın çerçevesine uygun bir ahlaki siyasetten bahsedilebilmesi gerekir. Zira her toplumun bireysel durumunu bilemesek de umran ilmi sayesinde toplumların genel doğasını keşfedebiliriz. Bu nedenle söz konusu doğa ahlaki bir siyasi yönetimin temel gereklerini düşünebileceğimiz bir tarafı içerecektir. Tezin son bölümünde bu siyasetin nasıl olabileceği hakkında bir teklif sunulacaktır, fakat bundan önce İbn Haldun'un Mukaddime'de saydığı mümkün siyaset biçimleri içinde hangi rejim türünün ahlaki siyaset kapsamında değerlendirilebileceği tartışılacaktır.

2.3.2. Umran'da Mümkün Siyaset Biçimleri

İbn Haldun Mukaddime'de "Beşeri umranı tanzimde esas olan bir siyasetin mevcut olması zaruridir" önermesini müstakil bir başlık olarak inceler. Başlığın isminden anlaşılacağı gibi o, umranda bir şekilde "halkın kendisine müracaat edecekleri bir yasaklayıcıya ve hakime mutlaka ihtiyaçları" olduğunu düşünür ve bu girişin ardından umranda bilfiil uygulanan ya da uygulanması mümkün siyaset biçimlerini inceler. Nitekim bu bölümde anlattığı siyaset türlerinin mümkün olduğunu anlamamızı sağlayan bir diğer şey, İbn Haldun'un Meşşai siyaset anlayışını bu tür siyaset biçimleriyle karışmaması için faraziye olarak nitelendirmesidir. Ona göre filozofların medeni siyaset anlayışı burada bahsettiği siyasi rejimlere kıyasla farazi bir tasavvurdan ibarettir.¹⁵⁹

Bu noktada İbn Haldun'a göre mümkün siyaset tarzları ikiye ayrılır. Bunlardan ilki; devletin, bir peygamberin Allah'tan getirdiği haberlere bağlı hükümlerle idare edildiği dini siyasettir. İkinci mümkün siyaset tarzı ise hükümdarın

¹⁵⁸ İbn Haldun, Mukaddime, s.166.

¹⁵⁹ İbn Haldun, Mukaddime, s.571.

ya da halkın maslahatına göre doğal akıl gücü aracılığıyla yürütülen akli siyasettir. İbn Haldun söz konusu iki siyaset tarzının birbirlerine zıt olmaktan ziyade gözettikleri maslahatın kapsamı bakımından ayrıştıklarını düşünür. Buna göre akli siyasette yalnızca dünyevi maslahatlar dikkate alınırken, dini siyaset ise akli siyaseti de kapsayacak biçimde hem dünyevi hem de uhrevi maslahatı gözeterek hareket eder. İbn Haldun iki tür siyaset tarzını açıkladıktan sonra, akli siyasetin kendi içinde de ikiye ayrıldığını söyler. Buna göre hükümdarın maslahat ve menfaatini düşünerek yapılan akli siyaset ile halkın menfaatlerini dikkate alarak yapılan akli siyaset birbirinden farklıdır.¹⁶⁰ Böylece hükümdarın menfaatini gözetten birinci tür akli siyaset daha keyfi ve kişisel gücü koruma amaçlı iken, halkın maslahatını amaçlayan akli siyaset biçimi ise daha ahlaki gibidir.

Umrandaki mümkün olan siyaset tarzları bu şekilde açıklandıktan sonra İbn Haldun söz konusu siyaset biçimlerinin de kendi aralarında gerçekleşme imkanı bakımından farklılaştığını gösterir. Ona göre akli siyaset dini siyasete göre daha çok görülen bir yönetim biçimidir. Akli siyasetin içinde ise benzer bir durum hükümdarın maslahatına uygun yönetim lehine görülür. Hatta İbn Haldun halihazırda tüm hükümdarların bu sonuncu yönetimi, yani hükümdarın menfaatlerine dayalı siyaseti benimsediklerini söyler. Kendi ifadeleriyle aktarırsak, “ister kafir olsun, ister müslüman olsun alemdeki bütün hükümdarların, cemiyet fertlerini sevk ve idarede esas aldıkları siyaset budur.”¹⁶¹

Şimdi bu noktaya kadar anlaşıldığına göre İbn Haldun maslahata uygun ahlaki bir yönetimin bilfiil imkanına inanmaktadır. Nitekim o akli siyasetin halkın menfaatlerine uygun türüne İranlıların siyasetini örnek verirken, dini siyasete ise Hz. Muhammed ve dört raşid halifenin idaresini örnek gösterir.¹⁶²

Öte yandan her ne kadar akli siyasetin halkın menfaatine uygun türü ile dini siyaset tarihsel gerçeklik bulmuşlarsa da İbn Haldun en azından kendi döneminde mevcut tüm idare tarzlarının akli siyasetin hükümdar merkezli yönetimini benimsediğini gösterir. Bu ise hükümdarın yalnızca kendi iktidarını ve gücünü düşünerek hareket ettiği, keyfi ve baskıcı bir yönetimin gerçekleşmesini en olası seçenek gibi gösterir. Fakat hemen ardından İbn Haldun müslüman yöneticilerin bu tür siyaseti mümkün olduğunca şeriata uygun bir halde tatbik ettiklerini ifade eder:

¹⁶⁰ İbn Haldun, Mukaddime, s.571.

¹⁶¹ İbn Haldun, Mukaddime, s.572.

¹⁶² İbn Haldun, Mukaddime, s.571.

“Ancak müslüman hükümdarlar, güçleri yettiği nisbette bu siyaseti, İslam şeriatının icaplarına göre tatbik etmektedirler.”¹⁶³

Bu ne anlama gelmektedir? İlk olarak tekrar vurgulanması gereken şey, İbn Haldun’un umranda devleti yönetme biçimini tek bir yol ile sınırlamadığıdır. Dolayısıyla o, aktüel siyaseti yalnızca koşulların gerektirdiği her tür pragmatizme mahkum bir şey olarak düşünmemektedir. Aksine şeriatı da aktüel yönetim biçimlerinden biri olarak mümkün görmekte ve en iyi yönetimin de bu olduğunu düşünmektedir. Bu yüzden Mukaddime’de etik perspektif tamamen ihmal edilmiş değildir.¹⁶⁴ Öyle görünüyor ki İbn Haldun, en olası ve keyfi görünen idare tarzının bile kendisinin ideal yönetim tarzı olarak gördüğü şeriat ile büyük ölçüde uyuşabileceğini düşünmektedir. Çünkü yukarıdaki ifadelerde hükümdarların, kendi menfaatlerini sağlayan siyaset biçimlerini “İslam şeriatının icaplarına göre” tatbik edebildikleri söylenmektedir. Böylece İbn Haldun bize reel siyasetin ideal bir tarzda olmasa da büyük ölçüde ahlaki bir tavır kazanabileceğini düşündürür.¹⁶⁵ Bir başka deyişle en yetkin siyaset biçimi olan dini siyasetin ifadesi olarak şeriat, en mümkün yönetim tarzı olan hükümdar merkezli akli siyaseti ahlaki bir forma sokabilir.

Sonuç olarak denebilir ki, Mukaddime’de bir ideal-ahlaki siyaset düşüncesine imkan tanınmaktadır. Fakat bu, meşşai filozofların, bütünüyle insanın ve ahlakın kavramsal analizinden hareketle topluma uygulanması gerektiğini düşündükleri metafizik ve imkan-dışı bir siyaset karakterine sahip değildir. İbn Haldun’a göre bu siyaset, umranın hakikatine ve bilfiil gerçekliğe uygun olarak kurulan şer’i-akli nitelikli bir bileşimden oluşur gibi durmaktadır. Bir sonraki bölümde “umranın hakikatine ve bilfiil gerçekliğine uygun” dediğimiz bu siyasetin teorik alt yapısını inceleyeceğiz.

¹⁶³ İbn Haldun, Mukaddime, s.572.

¹⁶⁴ Lars Gule, “İbn Khaldun: Law and Justice in the Science of Civilisation”, **Philosophy of Justice**, (ed. G. Fløistad), Springer Science+Business Media, Dordrecht, 2015, s.130.; **Mehmet Kuyurtar, İbn Haldun’un Ahlak Hakkındaki Görüşleri**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 1992, s.71.

¹⁶⁵ Bu noktada Dale İbn Haldun’un Mukaddime’de sergilediği ahlakçı tavrın belirginliğini açıkça kabul ederken umran biliminin olguculuğu açısından bunu anlaşılabilir ve çelişik bulur. Bkz. Dale, İnsan Bilimi, s.272-273.

3. UMRAN'DA SİYASETİN TEMELLENDİRİLMESİ VE AHLAKİ SİYASETİ İBN HALDUNCU ŞEKİLDE DÜŞÜNMEK

İbn Haldun'a göre siyasetin biri teorik-olgusal, diğeri pratik-reel iki kısmı vardır. Bu bölüme gelene dek ulaştığımız sonuç; bunlardan teorik olan kısmın umrana, pratik olan kısmın ise umranın sunduğu çerçeveye bağlı oluşturulmuş bir siyasete delalet ettiği oldu. Bu bölümde söz konusu çerçeve içinde nasıl bir ahlaki siyaset modeli üretebileceğimize dair İbn Halduncu bir teklif sunmaya çalışacağız. Önceki bölümde gösterdiğimiz gibi İbn Haldun'un Mukaddime'de detaylı bir siyasi model teklifi yapmaması bizzat toplumların doğasına ilişkin bir anlayışın sonucuydu. Zira her toplum tikel bir varlık olarak kendi özgül koşullarını taşıyordu. Fakat bununla birlikte İbn Haldun'un en azından bizim bu bölümde yapacağımız gibi asgari ilkeler düzeyinde bir siyaset modeli sunmamasının başka bir gerekçesi olduğunu düşünüyoruz. Bu ise İbn Haldun'un eserini yazma gayesiyle ilgilidir. Bilindiği gibi İbn Haldun Mukaddime'yi yazacağı tarih kitabına bir giriş olması maksadıyla telif etmiştir. Bu yönüyle Mukaddime'de anlatılan umran ilmi esas işlevi bakımından tarihsel haberlerin doğruluğunu tespit etmek için kurulmuştur. Çünkü İbn Haldun'a göre tarihsel olayların doğruluğu toplumsal varlıkların doğasını bilmekle mümkündür:

"Durum bu olunca, imkan ve istihale itibariyle (tarihi rivayetler ve) haberlerde hak olanın batıl olandan ayırt edilmesi konusundaki kanun ve kaide; umrandan ibaret olan beşeri içtimaa (ve insan cemiyetinin yapısına bakmak), tabiatının icabı olarak ve bizatihi hallerinden olmak üzere umrana ilhak olunan şeyle, arızı olduğu için ondan sayılmayan şeyi ve bir de umrana hiç arız olmayan hususları birbirinden ayırt etmektir. (Umran için vacip, mümkün ve müstahil olan şeyleri, temyiz etmektir.) Bu, (tarihi rivayet ve) haberlerde hakkı batıldan, doğruyu yalandan ayırt etme hususunda, hakkında şüphe edilmeyen bir burhan olma yönünden bizim için bir kanun olur. Bu takdirde umranda vaki olan hallerle ilgili bir şey işittiğimiz zaman doğruluğuna hükmedip kabul etmemiz lazım gelen şeyle, asılsız olduğuna hükmedip reddetmemiz icap eden şeyi öğrenmiş oluruz. Bizim için bu sıhhatli bir kıstas olur. Tarihçiler, naklettikleri haberlerde doğru ve isabetli yolu bu miyar ile

araştırırlar. İşte bu birinci kitabı yazmamızın gayesi de bu kıtası tespit etmektir.”¹⁶⁶

Alıntıda ifade edildiği gibi İbn Haldun’un Mukaddime’yi yazıp umran ilmini kurmasındaki amaç esas itibarıyla bir tür tarih metodolojisi oluşturmak içindir. Dolayısıyla bu kitapta İbn Haldun’un herhangi bir şekilde siyasi model teklif etmesi düşünülemez. Bununla birlikte İbn Haldun umranda toplumsal ve siyasi varlıkların doğasını ortaya koyarken doğal olarak zihnindeki siyasi modeli düşünebileceğimiz bazı hareket noktaları sağlar. Böyle bir model kitabın amacı olmadığı için sistematik ve özel bir şekilde anlatılmaz, sadece umranın doğasını açıklamada işlevsel olduğu takdirde kendisine değinilerde bulunulur. Dolayısıyla bu bölümde söz konusu değini ve hareket noktalarını düşünerek İbn Halduncu bir ahlaki siyasetin nasıl olabileceğine dair bir teklif sunulacaktır.

Bu noktada İbn Halduncu bir ahlaki siyaset modeli kurabilmek için öncelikle siyasetin İbn Haldun’da nasıl temellendirildiğini bilmek gerektiğini düşünüyoruz. Bu temellendirme ise doğal olarak umranın sunduğu olgusal çerçeveyi bilmek ve toplumsal varlık alanında zorunlu, mümkün ve imkansız olan durumları keşfetmekle mümkündür. Zira önceki alıntıda da görüleceği üzere umranın işlevi; devlet ve toplumda neyin zorunlu, neyin ise mümkün ya da imkansız olduğunu göstermesidir. Bu açıdan ahlaki bir siyaset modeli düşünebilmemiz de ancak söz konusu imkanları bildikten sonra mümkün olur.

Dolayısıyla tezin son bölümünde amacımızı gerçekleştirmek için iki aşamalı bir araştırma yapılacaktır. İlk olarak ahlaki bir siyasetin gerçekleşebilmesi için gereken koşulları araştıracağız. Bu noktada umranın olgusal çerçevesi dediğimiz ve toplumsal-siyasi yaşamın kurulması için zaruri olan aksiyomlar sunulacaktır. Daha sonra ise ulaşılan sonuçlar çerçevesinde İbn Halduncu bir ahlaki ideali çerçevesinde toplumsal-siyasi yaşamın nasıl olabileceği düşünülecektir.

3.1. UMRAN VE SİYASETİN TEORİK ÖNCÜLLERİ

İbn Haldun Mukaddime’nin başlangıç kısmında umrana giriş denebilecek mahiyette bilgiler verdiği “Genelde Beşeri Umran” adıyla bir bölüm açar. Burada altı

¹⁶⁶ İbn Haldun, Mukaddime, s.204.

mukaddime halinde verdiği bilgiler, klasik dönemde burhan aktarımı da denilen öncüller niteliğindedir. Kısaca izah edilecek olursa burhan aktarımı, klasik dönemde filozofların ilimleri kendi aralarında hiyerarşik bir düzene sahip düşünmeleri sonucunda ürettikleri bir yöntemdir. Bu yöneme göre üstte yer alan bir ilim, kendisinin altında bulunan ilmin ilkelerini verir. Bu ilkeler altta bulunan ilim tarafından herhangi bir kanıtlaması yapılmaksızın aksiyomlar olarak kabul edilir. Zira bu ilkelerin kanıtları bir üst ilimde yapılmıştır. Böylece hiyerarşinin altında yer alan ilim, kendi meselelerini (mesail) ispatlamak için bu öncüllerden hareket eder.¹⁶⁷

İbn Haldun'un söz konusu altı mukaddime izah ettiği öncüller temelde coğrafya, biyoloji ve psikolojiden elde edilmiş öncüllerdir. Bununla birlikte onlar, toplumsal ve siyasi yaşamın üzerine oturduğu ilkeler olması bakımından umranın zati ve zorunlu aksiyomları kapsamındadırlar.¹⁶⁸ Çünkü toplumsal-siyasi yaşam nihayetinde coğrafi bir mekanda, biyo-psikolojik yetilere sahip insan teklerinin fiilleri olarak doğmaktadır. Şimdi bu mukaddimelerin bize sağladığını düşündüğümüz üç teorik öncülü sırasıyla inceleyelim.

3.1.1. Asabiyet

İbn Haldun birinci mukaddime insanın toplumsallığını izah ederek başlar: "Şüphesiz yok ki insani ictimâ (insanların toplum halinde yaşamaları) zaruridir. Filozoflar bu hususu 'insan, tabiatı icabı medenidir' sözleriyle ifade etmişlerdir."¹⁶⁹

İbn Haldun'a göre bu öncül, yani insanın toplum halinde yaşamak zorunda oluşu onun biyo-psikolojik yapısının doğal bir sonucudur. Çünkü insanın biyolojik yaşamını sürdürmesi için gerekli gıda maddeleri ve bu maddelerin yemeye hazır duruma gelmesi için uygulanan işlemler tek başına bir insanın gücünü aşmaktadır. İnsanlar bu yüzden bir arada yaşayarak yardımlaşmak zorunda kalmışlardır.¹⁷⁰ Toplum halinde yaşamının ikinci gerekçesi ise yine insanın biyolojik varlığını koruyabilmesiyle ilişkilidir. İbn Haldun'a göre insan doğadaki vahşi hayvanlar karşısında tek başına aciz durumdadır. Zira vahşi hayvanların sahip olduğu deri, pençe ve organların mizacı insana bahşedilenin çok çok üstündedir. Bu nedenle

¹⁶⁷ Türker, İslam Felsefesi, s.47.

¹⁶⁸ Alatas, s.49.

¹⁶⁹ İbn Haldun, Mukaddime, s.213.

¹⁷⁰ İbn Haldun, Mukaddime, s.213.

insan hemcinsi ile yardımlaşarak sanat ve aletler üretir. İbn Haldun'a göre "bu aletler, öteki hayvanların kendilerini savunmaları için sahip oldukları organların yerine geçer."¹⁷¹

Dolayısıyla İbn Haldun'a göre insanın toplumsallaşması doğaya karşı kendisini koruma ihtiyacından doğmaktadır. Bununla birlikte insanlar toplum halinde yaşamaya başladıktan sonra korunma ihtiyaçları tamamlanmaz. Zira bu kez kendi aralarında bir mücadele başlar. İbn Haldun bu durumu psikolojik bir gerekçeyle açıklar: "Çünkü saldırmak ve haksızlık yapmak insanların hayvani tabiatlarında mevcuttur."¹⁷²

İbn Haldun toplum halinde yaşamaya başladıkları andan itibaren insanların birbirleri üzerinde hakimiyet kurmak için güce ve saldırganlığa başvurduklarını, böylece biyolojik emniyetin ortadan kalktığını düşünür. Bunun sonucunda ise "insanları birbirine karşı koruyacak (ve saldırılarını defedecek) bir vazia (kötülük yapmaktan caydırıcı bir güce)" ihtiyaç oluşur. İşte İbn Haldun'a göre siyaset ve devletin varlık gerekçesi tam da bu çatışmayı durduracak güçte bir hükümdar ihtiyacıdır.¹⁷³

İbn Haldun'un bu süreçten çıkardığı sonuç, toplum halinde yaşamak gibi siyasetin de insanlar için tabii bir şey olduğudur: "Bu suretle açıkça anlaşılmaktadır ki, insan için tabii bir özellik (olarak hükümdarlık) mevcuttur."¹⁷⁴ Nitekim İbn Haldun bu izahın hemen ardından filozofların nübüvvet ve siyaset arasında kurdukları zorunlu ilişkiyi eleştirir. Klasik mantığa uygun şekilde tarif etmek gerekirse İbn Haldun, siyaseti meydana getiren zati niteliklerin arasında peygamberliğin olduğunu düşünmez. Peygamberlik siyasetin arızı bir niteliğidir. Zira ona göre zati nitelikler toplumsal varlık alanını kuran zorunlu şeyleri, arızı nitelikler ise toplumda zorunlu olmayan mümkün şeyleri ifade eder.¹⁷⁵ Bu anlamda şartları olgunlaştığında umran ve siyaset, peygamber ve din olmaksızın da zorunlu olarak gerçekleşir. Nübüvvet yalnızca umranda olması mümkün müesseselerden biridir. İbn Haldun bu durumu bizzat vakıadan örneklerle delillendirir. Buna göre,

"ehl-i kitap olan ve nebilere tabi bulunanlar, Mecusilere (ve putperestlere) nisbetle azdır. Ehl-i kitap olmayan gayr-i müslimlerin dünyadaki nüfusun

¹⁷¹ İbn Haldun, Mukaddime, s.214.

¹⁷² İbn Haldun, Mukaddime, s.215.

¹⁷³ İbn Haldun, Mukaddime, s.215.

¹⁷⁴ İbn Haldun, Mukaddime, s.215.

¹⁷⁵ Alatas, s.48-49.

çoğunluğunu teşkil ettiği muhakkak olmakla beraber, bunların yaşayabilmeleri bir yana, devletleri ve (medeni) eserleri de mevcut olmuştur. Zamanımızda da (peygambersiz kalan) kuzey ve güneydeki mutedil olmayan iklimlerde durum böyledir.”¹⁷⁶

İbn Haldun bu cümlelerin ardından nübüvvetin akıl aracılığıyla değil şeriatın haberleri sayesinde bilindiğini söyleyerek konuyu sonlandırır. Şimdi buna göre, umranda meydana gelecek olan siyaset ister şer’i olsun, ister olmasın yalnızca insanın hemcinsiyle arasındaki mücadelelere dayanır. Burada herhangi bir siyaset türü için gerekli olan tek şey, insanların birbirlerine karşı işledikleri zulmü önlemek için onlar üzerinde yaptırım gücüne sahip bir hükümdardır.¹⁷⁷ İbn Haldun’a göre böyle bir gücün ise yalnızca kuvvetli bir asabiye bağıyla gerçekleşeceği bilinmektedir. Zira hükümdar olacak kişi, ancak sahip olduğu güçlü asabiye sayesinde insanlar üzerinde söz sahibi olabilir.¹⁷⁸

“Halkın ve umurun sevk edildiği (siyasi) her hususta mutlaka asabiyete ihtiyaç vardır. Evvelce de geçtiği gibi sahih bir hadiste: ‘Allah, istinad edeceği bir kavmi bulunmayan hiçbir kimseyi peygamber olarak göndermemiştir’, buyrulmuştur. Harikulade hallere sahip olma, en çok kendilerine yaraşan peygamberler için bile bu durum söz konusu olursa, (zafer için) kendilerine harikulade haller verilmeyen kimselerin asabiyet olmadan nasıl galip gelecekleri düşünülmeye değer bir husustur.”¹⁷⁹

İfadelerden de anlaşılacağı gibi umranda herhangi bir siyaset peygamberler dahi olsa asabiyetsiz gerçekleşemez. Bu nedenle herhangi bir ahlaki idare de bu koşulun dışında değildir. O halde böyle bir idarenin gerçekleşmesinin ilk kuralı, hükümdarın güçlü bir asabiye gücüne sahip olmasıdır.

3.1.2. Coğrafi Mekan

İbn Haldun sonraki üç mukaddime coğrafya ilminden elde edilen öncülleri inceler. O ilk olarak burada yeryüzünün yaşamaya elverişli meskun bölgelerinin yedi iklim kuşağından oluştuğunu söyler. Buna göre her bir iklimin kendine has özellikleri

¹⁷⁶ İbn Haldun, Mukaddime, s.215-216.

¹⁷⁷ İbn Haldun, Mukaddime, s.216.

¹⁷⁸ İbn Haldun, Mukaddime, s.215, 373-4, 378, 379.

¹⁷⁹ İbn Haldun, Mukaddime, s.379.

vardır. İbn Haldun'a göre bu özellikler her bölgede ortaya çıkan umranın da karakterini belirlemektedir. Bu nedenle iklimlerden hangisinin umrana en uygun koşulları sağladığını öğrenmek için filozofların coğrafyada ulaştığı verileri öncüller olarak kullanmak gerekir.¹⁸⁰

Bu bağlamda İbn Haldun yeryüzünün itidale en uygun kısmının dördüncü iklim bölgesi olduğunu ifade eder. Fakat üçüncü ve beşinci iklim bölgeleri de nispeten mutedil bölgelerdir. Bu yüzden "ilimler, sanatlar, binalar, giyecekler, yiyecekler, meyveler, hatta hayvanlar ve canlılar, ortadaki bahis konusu üç iklimde (3. 4. ve 5. iklimlerde) oluşan her şey, itidal (ve kemal) hususiyetine sahiptir."¹⁸¹ Bu bölgeler dışında kalan 1., 2., 6. ve 7. iklim bölgeleri ise itidalden çok uzaktır.¹⁸²

İbn Haldun'un yukarıdaki ifadelerde olduğu gibi bir yeri mutedil olarak adlandırması, o bölgenin umranın en yetkin eserlerini meydana getirmeye uygun halde olmasına bağlıdır. Bu ise bölgenin iklim ve topografik yapısıyla ilişkilidir. Ona göre fiziki coğrafyanın koşulları yalnızca bir mekanın umrana uygunluğunda değil, aynı zamanda onun üzerinde yaşayan insanların mizacında da etkilidir. Bu nedenle o, hava ve iklimin insanın ahlakı üzerinde etkileri olduğunu söyler. Mesela ona göre sıcaklık ve yağış gibi olayların ifrat ya da tefrit düzeyinde aşırı uçlarda olması insanın mizacında da aşırılıklara sebep olarak ahlaki gevşeklik ya da katılık meydana getirir. Söz gelimi Irak ve Suriye'deki hava şartları oradaki insanların mizacını mükemmel kılarken, Sudan'ın içinde bulunduğu koşullar ise oradaki halkın çoğunlukla "hafifmeşreb, kararsız, keyiflerine düşkün" olmalarını sağlamıştır.¹⁸³

İbn Haldun'un coğrafyaya ilişkin bu açıklamaları umranda siyasetin teorik çerçevesini kuran şu ikinci öncüle ulaşmamızı sağlar: Yetkin bir siyasetin koşullarından birisi de mutedil fiziki şartlara sahip bir mekandır. Çünkü umranda meydana getirilecek olan ilim, sanat, ticaret gibi maddi unsurlarla birlikte ahlaki kemal de belirli bir fiziki-coğrafi uygunluğu gerektirir. Dolayısıyla umranın gelişmesine müsaade etmeyecek herhangi bir bölgede siyaset de bir şekilde akamete uğrayacaktır. Nitekim İbn Haldun'a göre peygamberlik dahi çoğunlukla mutedil olan bölgelere mahsustur.¹⁸⁴ Şer'i siyaseti ideal siyaset tarzlarından biri olarak gören İbn Haldun'un tek başına bu ifadesinden dahi anlaşılmaktadır ki yetkin bir siyaset türü için yetkin tabii koşullar gerekmektedir. İbn Haldun'a göre yeryüzü

¹⁸⁰ İbn Haldun'un iklim bölgelerine dair detaylı açıklamaları için bkz. İbn Haldun, Mukaddime, s.217-58.

¹⁸¹ İbn Haldun, Mukaddime, s.259.

¹⁸² İbn Haldun, Mukaddime, s.260-261.

¹⁸³ İbn Haldun, Mukaddime, s.260, 265-6.

¹⁸⁴ İbn Haldun, Mukaddime, s.259.

üzerinde bu koşullara sahip en ideal iki bölge vardır: Irak ve Suriye. Fakat ona göre genel anlamıyla mutedil iklimi sağlayan yerler,

“Mağrip, Suriye, Hicaz, Yemen, (biri Arap, diğeri Acem olmak üzere) iki Irak, Hind, Sind, (İndus), Çin ahalisidir. Endülüs ve buraya yakın olan Frenk, Celalike (Galicians, Gallılar), Rum ve Yunan halkı da böyledir. Bahis konusu mutedil iklimler içinde bunlarla birlikte yaşayan ve bunlara yakın olan milletler de öyledir. Bu sebeplerden dolayı bunların tümünün içinde en mutedil olan yer Irak ile Suriye olmuştur. Çünkü burası her cihete göre ortadadır.”¹⁸⁵

Bu bağlamda ahlaki ve adil bir yönetim söz gelimi kutup bölgelerinde gerçekleşemez. Çünkü bu bölgedeki hava koşulları doğal olarak bölge halkının ahlaki mizacını kötü huylarla donatır. Dolayısıyla ahlaki siyasetin gerçekleşmesi için en azından İbn Haldun’un aktardığı bölgelerde bir devlet kurulmalıdır.

3.1.3. Ahlak

Genelde Beşeri Umran’ın beşinci mukaddimesi İbn Haldun’un daha sonra bedevi ve hadari umran arasındaki farkları açıklarken söylediklerinin girişi niteliğindedir. İbn Haldun bu bölümde bolluk ve kıtlık durumlarının insanın ahlaki durumuna etkisini incelemenin yanında insani iradenin alışkanlıklarla olan ilişkisini konu edinir.

Müellife göre ekonomik refah ve bol gıda tüketimi insanın ahlaki mizacını olumsuz yönde etkiler. Bu durum şehir halkı örneğinde açıkça görülür. Şehirli bol besin maddelerine sahip olmanın yanında refaha ve lezzete olan düşkünlüklerinden dolayı yiyecekleri çeşitli baharatlarla ve pişirerek terbiye ederler. Bundan dolayı gıdalarındaki rutubet azalır ve mizaclarında yumuşaklık, gevşeklik ve haz düşkünlüğü meydana gelir. Aksi durumda bulunan bedeviler ise çok az gıda ile geçinmek durumundadırlar. Yiyeceklerinin azlığı ve basitliği onların mizacında tabii eğilime ek bir bozulma getirmez. Dolayısıyla ahlaki durumları da şehirlilere nispetle daha iyi olur. Çünkü açlık ve basit gıdalar onları katı, sert mizaçlı, dayanıklı, cesur ve hazlara mesafeli kılar. Hatta İbn Haldun bedevilerin bu hususiyetlerinden dolayı dindarlıklarının dahi şehirlilere göre daha fazla olduğunu ve ibadete düşkün

¹⁸⁵ İbn Haldun, Mukaddime, s.260.

olduklarını vurgular.¹⁸⁶ Zira refah ve hazzla olan düşkünlük insanı maddi çıkarları peşinde dünyevileştirirken, bunun karşıtı olan durum ise uhrevi temayülleri açığa çıkarır: “Bundan dolayı abidler ve zahidler özellikle gıdalarını asgariye indirerek geçim sıkıntısı içinde yaşayan bedevi ve göçebe halka mahsustur.”¹⁸⁷

İbn Haldun bu araştırmayı daha da derinleştirerek, yukarıda bahsedilen iki tür insanın kıtlık zamanlarındaki farklı durumlarını inceler. Böylelikle o, alışkanlıkların önemini vurgular. Gözlemlerinden elde ettiğı sonuçlara göre bedevilerin kıtlık zamanlarında şehirlilere nisbetle dayanıklılığı daha fazla olmaktadır. Şehir halkı kıtlık zamanında çoğunlukla ölüme kadar giden durumlarla karşılaşırken bedeviler ise hemen hiçbir zaman böyle bir sonuçla karşılaşmaz. İbn Haldun buradan şu sonuca ulaşır:

“Şu halde, açlık ve kıtlık esnasında mahv ve helak olanları katleden, sonradan ortaya çıkan açlık değil, önceden mevcut olan ve itiyat haline getirilen tokluktur.”¹⁸⁸

Sonraki cümlelerinde ise İbn Haldun bu örneğı insanın alışkanlıklarına olan sıkı bağılılığına ve alışkanlıkları neticesinde farklı nitelikler kazanabileceğı anlamına yorar. Hatta alışkanlıkların insani iradeyi belirleme kudreti o kadar yüksektir ki, alışılan şey sanki “onun cibilliyetinden ve tabiatından bir parça haline gelir.”¹⁸⁹

Şimdi bu bölümde İbn Haldun’un anlattıklarından elde ettiğimiz sonuç şudur: Umrandan insanların daha ahlaklı, dindar ve iyi olmaları büyük oranda onların yeme alışkanlıklarına bağılıdır. Bu ise genel olarak bedevi yaşam tarzında mümkün olur. Bu nedenle,

“(Çölde, çorak yerlerde ve) kırlarda yaşayan halkın renkleri daha saf, bedenleri daha temiz, şekil (ve vücut yapıları) daha mükemmel ve daha güzel, ahlakları itidale daha yakın, bilgi elde etme ve bir şeyi idrak etme hususunda zihinleri daha keskindir.”¹⁹⁰

Dolayısıyla İbn Haldun’a göre bedeviler her bakımdan daha iyi niteliklerle donanmış bir topluluktur. Fakat bununla birlikte İbn Haldun şehirde yaşayanların da

¹⁸⁶ İbn Haldun, Mukaddime, s.269-72.

¹⁸⁷ İbn Haldun, Mukaddime, s.272.

¹⁸⁸ İbn Haldun, Mukaddime, s.272.

¹⁸⁹ İbn Haldun, Mukaddime, s.273.

¹⁹⁰ İbn Haldun, Mukaddime, s.270.

söz konusu yiyecek alışkanlıklarını kontrol ettiği zaman mutedil hale geleceğine imkan tanır:

“Malum olsun ki, bahiskonusu bolluğun beden ve bedenin çeşitli halleri üzerindeki tesiri açıktır. Hatta bu durum din ve ibadet konularında da kendini gösterir. Görüyoruz ki, ister çölde ve çorak topraklarda yaşayanlardan olsun, ister şehir ve kasab halkı olsun, kendilerini açlığa alıştırap (haz, zevk ve) lezzetlerden uzak durarak geçim sıkıntısı içinde yaşayan (mütekeşşif) kişiler, bolluk ve refah içinde bulunanlardan daha güzel bir dini yaşayışa sahiptirler, ibadete daha fazla düşkündürler.”¹⁹¹

Çünkü İbn Haldun’a göre yiyecekler içerdikleri özelliklerden dolayı beden mizacında, beden mizacı ise insanın ahlaki mizacında bazı sonuçlar meydana getirir. Dolayısıyla siyasetin hedefi olarak iyi toplumun şartlarından biri de umranda yaşayan insanların ifrat ve tefritten uzak bir besin alışkanlığına sahip olmasıdır.¹⁹² Bunun muhtemel yolları ise ileriki bölümlerde açıklanacağı üzere ya bedeviler gibi kır şartlarında ikamet etmek ya da tasavvufi riyazet ve mücahede yöntemini benimseyen bir ahlak inşa etmektir.

3.2. UMRANA UYGUN BİR REEL-AHLAKİ SİYASET

Önceki bölümde mümkün bir ahlaki siyasetin teorik çerçevesi olarak kabul edeceğimiz üç önermeye ulaştık. Bu önermeler umranda gerçekleşecek herhangi türde bir ahlaki siyasetin zaruri olarak uymak zorunda olduğu aksiyomları ifade eder. Zira bu aksiyomlar dikkate alınmadığında ahlaki siyaset yalnızca hayali bir tasavvur olarak kalacaktır. Dolayısıyla elde ettiğimiz üç önerme umrandaki ahlaki siyaseti belirleyici bir nitelik taşır. Fakat bu noktada iki soru daha ortaya çıkmaktadır. İlk olarak İbn Haldun daha önce gösterildiği gibi umranda gerçekleşmesi en muhtemel ideal siyaset tarzını hükümdarın menfaatlerine bağlı ama aynı zamanda şeriatın gereklerine uygun bir idare olarak görüyordu. Peki böyle bir yönetim ile umranın yukarıdaki aksiyomları birlikte nasıl düşünülebilir? Bir başka ifadeyle şer’i gereklilikler yukarıdaki öncüllere uygun mudur ya da uyum sağlayabilir mi? İbn

¹⁹¹ İbn Haldun, Mukaddime, s.271-272.

¹⁹² Dale, İnsan Bilimi, s.190-193.

Halduncu bir ahlaki siyasetin düşünülebilir olduğu söyleniyorsa cevaplanması gereken ilk soru budur.

İkinci problem ise İbn Haldun'un pesimist tarih anlayışıyla ilgilidir. İbn Haldun Mukaddime'de her devletin kuruluşundan yıkılışına değin geçirmesini zorunlu gördüğü beş aşama olduğunu söyler. Bu beş aşamanın sonunda ise devlet ona göre bir başka asabiye sahibi güç grubunun devlete hakim olmasıyla yıkılır ve yerine yeni oluşan asabiye gücüne bağlı bir devlet doğar.¹⁹³ Ona göre devlet, tıpkı tabii organizmalar gibi sıfır noktasından başlayarak gelişir ve gelişmesinin durduğu yerde çöküşe doğru ivmelenir. Nihayet 120 sene içinde ise yıkılır.¹⁹⁴ İbn Haldun bu çöküşün en önemli sebebi olarak da ahlaki bozulmayı gösterir. Çünkü İbn Haldun'a göre umran iki farklı yaşam tarzı olarak varlık kazanır. Bu yaşam tarzlarının ilki bedevilik, ikincisi ise hadariliktir. İbn Haldun'a göre bedeviler genel olarak kırdan ikamet eden, göçebe nitelikli ve tarım-hayvancılık ile geçimlerini sağlayan insanlardır.¹⁹⁵

İbn Haldun bedevileri üretim ve yaşam koşullarındaki sadelik ve zorluktan dolayı zaruri ihtiyaçlarla yetinen insanlar olarak tarif eder. Fakat bu zor koşullar onlara ahlaki anlamda artı değer olarak geri dönmüştür. Zira İbn Haldun'a göre sahip oldukları yaşam koşullarındaki bu zorluk onları güçlü, dindar, cesur ve kanaatkar özelliklerle donatmıştır. Nitekim ona göre bu özellikler devletin oluşumunu da sağlayan iyi huylardandır.¹⁹⁶

Devlet oluştuktan sonra ise İbn Haldun yeni bir yaşam tarzı olarak şehirlerde iskan eden, zaruri ihtiyaçlarıyla yetinmeyip lüks ve rahat yaşam araçları üreten bir insan tipinden söz eder. Bunlar da hadarilerdir.¹⁹⁷ Bedevilerin aksine hadariler, yaşam koşullarının rahatlığı sebebiyle ahlaki gevşeme ve sapmalara düşmüştür ve bedevilerin yukarıda sayılan ahlaki olgunluklarının tam aksi zaafı kazanmışlardır.¹⁹⁸ İbn Haldun'a göre devletin ve umranın bozulmasının sebeplerinden en önemli ise hadarilerin bu ahlaki bozulmuşluklarıdır: "Bundan sonra yapacağımız açıklamalardan da anlaşılacağı gibi hadarilik ve şehir hayatı umranın nihayeti ve onun bozulmaya yüz tutmasıdır, hayırdan uzak olmanın ve şerrin son

¹⁹³ Bu beş dönemin anlatıldığı yer için bkz. İbn Haldun, Mukaddime, s.399-401.

¹⁹⁴ İbn Haldun, Mukaddime, s.392-394.

¹⁹⁵ İbn Haldun, Mukaddime, s.323.

¹⁹⁶ İbn Haldun, Mukaddime s.391

¹⁹⁷ İbn Haldun, Mukaddime s.323-324

¹⁹⁸ İbn Haldun, Mukaddime, s.326-327.; Arslan, s.134.

merhalesidir.”¹⁹⁹ Çünkü İbn Haldun’a göre hadariler, lüks ve refah ihtiyaçlarının giderek artmasıyla bireysel geçimlerinin peşinde her türlü hile ile koşmaya başlarlar. Bunun sonucunda pazarlar bozulur, suçlar artar. Zira “refahtan gelen bir yığın (maddi ve cismani) arzu ve haz”²⁰⁰ vardır. İbn Haldun, “şayet bu hal bir şehirde veya millette çoğalır ve yaygınlaşırsa, onun harap olması ve inkıraza uğraması için Allah’tan izin çıkar”²⁰¹ der.²⁰²

İbn Haldun, hadarilerin ahlaki bozulmasının devleti çöküşe götüren bir diğer sebebini de asabiyet bağını zayıflatmalarında bulur. Ona göre asabiyet esasen bedevi yaşamın ahlakı ile doğrudan ilişkilidir. Devletle birlikte hadari yaşama geçildiğinde ise asabiyet birliği zayıflar.²⁰³ Zira refah ve lüksün hem hükümdarın tek iktidar olma arzusunu beslemesi, hem de halkın bireysel arzularının peşinde koşmasını sağlaması asabiyet birliğini zedeleyen durumlardır.²⁰⁴

Bu bağlamda ortaya çıkan ikinci sorun şudur: Hadarilerle birlikte ortaya çıkan ahlaki bozulma ve asabiyet bağının zayıflaması devleti yıkıma sürüklediğine göre, bu yıkımı önleyecek ve erteleyecek İbn Halduncu bir siyasi model düşünebilir mi? Çünkü İbn Haldun devletin ömrünün, tabii olan her şeyde olduğu gibi mizacının kuvvetine bağlı olduğunu söyler. “Devletin mizacı ise sadece asabiyetten oluşur”²⁰⁵ der. Dolayısıyla ona göre asabiyeti güçlü tutan şeyler devletin ömrünü uzatabilir.²⁰⁶

Sonuç olarak söz konusu iki problem karşısında sonraki iki başlıkta çözüm olabilecek iki teklif sunacağız. Bu teklifleri yine İbn Halduncu bir şekilde nasıl çözebileceğimizi araştırdığımız için Mukaddime ve Şifau’s-Sail’deki pasajlar üzerinden hareket edilecektir. İlk teklifte şer’i siyasetin gerekliliklerinden biri olan hilafet ile asabiyetin Mukaddime’de nasıl bağdaştırıldığı gösteriliyor. Böylece şeriatın umranın aksiyomları ile uyumuna dair bir perspektif sunulacaktır. İkinci teklifte ise tasavvufi ahlakın umranda hadari toplumun ahlaki bozulmasını önleyebileceği gösteriliyor.

¹⁹⁹ İbn Haldun, Mukaddime s.327

²⁰⁰ İbn Haldun, Mukaddime s.671

²⁰¹ İbn Haldun, Mukaddime s.672

²⁰² İbn Haldun, Mukaddime s.670-672

²⁰³ İbn Haldun, Mukaddime, s.349, 352, 361, 388-392.

²⁰⁴ İbn Haldun, Mukaddime, s.388-389.

²⁰⁵ Mukaddime s.385

²⁰⁶ İsmail Yakıt, “İbn Haldun’a Göre Devletlerin Ömrü ve Osmanlı İmparatorluğu”, **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:8, 2001, s.7.

3.2.1. Şer'i Siyasetin Umran ile Uzlaştırılması: Hilafet ve Asabiyet

İbn Haldun Mukaddime'de hilafetin şartlarını tartıştığı bir yerde din ve şeriat tasavvurunu gösteren bazı ifadeler kullanır. İlk olarak o, şer'i hükümlerin belirli amaçlara binaen vaz edilmiş kurallar olduğunu söyler. Dolayısıyla şeri hükümlerde aslanan şeyin, hükmün literal ifadesinden ziyade bir maksadı gerçekleştirmek olduğunu düşünür: "Bütün şer'i hükümler için mutlaka bir takım maslahatlar ve hikmetler (purposes, significant) vardır. Dini hükümler bunları ihtiva eder ve bunlar için teşri edilir."²⁰⁷

Nitekim hilafetin Kureyş kabilesine ait olduğunu bildiren hadisi incelerken bu temel öncülden hareketle, söz konusu nesep şartının belirli bir maslahatı gözettiğini ifade eder. Ona göre hilafetin Kureyş'e ait olmasında gözetilen maksad bütünüyle asabiyet ile ilgilidir.²⁰⁸ Bir başka deyişle hilafetin Kureyş'e aidiyeti Kureyş kabilesinin Hz. Peygamber döneminde Araplar arasında güç, şeref ve çokluk bakımından üstün olmasına bağlıdır. İbn Haldun'un dilinden aktaralım:

"Şayet iktidar ve hakimiyet onlardan başkasına verilseydi, kendilerine muhalefet edilmek ve inkıyad edilmemek suretiyle birliğin dağılması muhtemel hale gelirdi. Mudar kabilelerinden başkası Arapları ihtilaf halinden geri döndürmeye ve vazgeçirmeye muktedir olamazdı. Bu suretle de cemaat dağılır ve birlik bozulurdu. Halbuki Şari', bu durumdan (halkı) sakındırmakta, asabiyet ve kaynaşma husule gelsin, himaye ve savunma güzel olsun diye aralarındaki ihtilafı ve dağınıklığı kaldırmak ve ittifaklarını temin etmek hususunda haris ve hassas bulunmaktadır. Bu ise hakimiyet ve iktidarın ancak Kureyş'te bulunması halinde gerçekleşirdi. Zira Kureyş kabilesi mensupları, galibiyet esası ile halka istediklerini kabul ettirmeye muktedir bulunmakta, hiçbir kimsenin onlara karşı ihtilaf ve tefrika çıkarmasından endişe edilmemekte idi."²⁰⁹

İleriki cümlelerde İbn Haldun tekraren hilafetin Kureyş'te olmasının bütünüyle onların asabiye sahibi olmalarına bağlı olduğunu ifade eder. Bu örnekten hareketle o, nihai olarak şu sonuca varır: Dini hükümler Tanrı'nın tüm zamanlarda geçerli olan buyruklarını ifade etmesi gerektiği için belirli bir asır ve millet ile

²⁰⁷ İbn Haldun, Mukaddime, s.430.

²⁰⁸ İbn Haldun, Mukaddime, s.430.

²⁰⁹ İbn Haldun, Mukaddime, s.430-431.

sınırlandırılmaz. Fakat burada olduğu gibi naslar bazen belirli bir uzam-zaman içindeki tikel durumlar hakkında konuşur. Ancak İbn Haldun'a göre bu tikel durumdaki hüküm esasen külli bir illete dayandığı için "illeti umumileştirir ve muntazam bir kaide ve (efradını cami, ağyarını mani bir esas) haline getiririz".²¹⁰ Dolayısıyla İbn Haldun şeri hükümlerin maksadını oluşturan illetlerin asıl, tekil hükümlerin ise bu asla bağlı değişken çıkarımlar olduğunu düşünmektedir. Bir diğer ifadeyle, eğer şer'i tikel bir hüküm, bu hükümle amaçlanan maksadı belirli bir zaman ve mekanda gerçekleştiremez hale gelirse, söz konusu amacı gerçekleştirecek bir tikel hükümle askıya alınır. Zira artık önceki hüküm illetin gerekçesini karşılayamaz hale gelmiş ve hükmün dayanağı ortadan kalkmıştır.

İbn Haldun, yukarıdaki yorumu destekleyici ve açıklayıcı olarak Kureyş örneğini sürdürür ve hilafetin Kureyş'e ait olmasının kendi çağında hükmünü kaybettiğini düşünür. Çünkü kendi çağındaki her bölgenin "orada galip bir asabiye sahip bulunanlara" verildiğini söylemektedir.²¹¹ Kureyş peygamber döneminde hilafetin illeti olan asabiyet şartını karşılarken artık bu şartı karşılayamamaktadır. Oysa "nesebin şart kılınması suretiyle mutlaka bir maslahat gözetilmiş"tir.²¹² Dolayısıyla artık bir bölgede hakim olacak kişinin zorunlu olarak Kureyş'e değil o bölgede güçlü bir asabiye ait olması beklenir. Zira "maksat, halife olan zatın Allah'ın kullarını, onların maslahatına ve menfaatına olan şeye sevk etmesi, zararlarına ve ziyanlarına olan hususlardan alıkoymasıdır."²¹³

İbn Haldun'un maksat merkezli metin okuması çok farklı bağlamlarda kullanılabilir gözükse de bizim için buradaki önemi geç orta çağdan itibaren birbirinden bağımsız alanlar olarak kurgulanmış ahlak ve siyaseti yeniden birleştirme gücünde yatar. İbn Haldun hilafeti merkeze alarak yaptığı tartışmada şer'i hükümlerin aslında umranın gerçeklerine uygun bir forma sokulabileceğini düşündürür. Çünkü ona göre şeriat ile umranın sonuçları arasında bir tenakuz olması mümkün değildir. İbn Haldun bunu "şer'i bir husus kolay kolay tatbikata ve vakialara muhalif olmaz" diyerek açıklar.²¹⁴ Fakat gösterdiği gibi nasların literal okuması bize bazen şeriatın gerçekliğe aykırı olduğunu zannettirir.

²¹⁰ İbn Haldun, Mukaddime, s.431.

²¹¹ İbn Haldun, Mukaddime, s.431.

²¹² İbn Haldun, Mukaddime, s.430.

²¹³ İbn Haldun, Mukaddime, s.432.

²¹⁴ İbn Haldun, Mukaddime, s.432.

Süleyman Uludağ ilgili bölüme düştüğü notta İbn Haldun'un "hilafetin mülke kalbedilmesinden bahsederken" bu ilkeden hareket ettiğini söyler.²¹⁵ Diğer bir ifadeyle İbn Haldun şeriatın devletle buluşmasını, yalnızca umranın gerçeklerine mutabık olan maksat merkezli bir okumayla mümkün görmektedir.

Sonuç olarak İbn Halduncu bir ahlaki siyaseti düşünmek için hilafet örneği üzerinden şeriatın umranın aksiyomları ile uyuşacağını düşünebilmemiz mümkün görünüyor. Çünkü bu bölümde gösterildiği üzere İbn Haldun zaten şeriatın maksatları ile umranın doğası arasında bir uyum olduğunu düşünmektedir. Bu bağlamda o, hilafetin Kureyş'e aidiyeti meselesi üzerine yaptığı yorumlarla kendi çağında bu uyumun nasıl gerçekleştiğini göstermektedir.²¹⁶

3.2.2. Umran'da Ahlaki Çürümeye Karşı Bir Teklif: Tasavvuf

İbn Halduncu ahlaki siyasetin nasıl olabileceğine dair bir diğer örnek tavıra geldiğimizdeyse bu, İbn Haldun'un ahlaka dair görüşlerinde bulunabilir. Fakat onun ahlaka dair görüşlerine tam anlamıyla vakıf olmak için Mukaddime'nin yanısıra Şifaü's-Sail adlı eserine de başvurmak gerekir. Aslında bu eser büyük ölçüde tasavvufun kendi içindeki teknik bir meseleye odaklanır. Bu mesele, kişinin tasavvufi yolculuğunda bir mürşide bağlanmasının gerekli olup olmadığıdır. Fakat kitabın ilk bölümlerinde İbn Haldun tasavvuf bağlamında ahlak ile ilgili görüşlerine de değinir.

Mukaddime'de ise ahlak çok büyük ölçüde umrana ait olgusal bir durum olarak konu edilir.²¹⁷ Bununla birlikte İbn Haldun yer yer değer içerikli ifadelerde bulunmayı da es geçmez. Nitekim bu bölüme kadar gösterdiğimiz üzere olgu ile değer arasında İbn Haldun'a göre kapanmaz bir uçurum yoktur. Olgu ve değer her ne kadar birbirine indirgenemezse de karşılıklı olarak birbirlerini belirler. Bu bağlamda İbn Haldun olguya aykırı değer anlayışını faraziye, değerden bütünüyle bağımsız olguculuğu ise adaletten sapma olarak düşünür gibidir. Nitekim olgu ile değer birliğinde uyum içinde kurulması çabasını önceki bölümde şeriatın siyasetle birleştirilmesi hususunda göstermiştik. Bu bölümde de yine aynı tema, ahlak ve siyaset perspektifinden düşünülecektir.

²¹⁵ İbn Haldun, Mukaddime, s.432.

²¹⁶ Ahmet Aydın, "Devlet Idaresine Dair Konulara Fıkıh Eserlerinde Az Yer Verilmesini İbn Haldun'un Realist Siyaset Teorisi Ekseninde Değerlendirme", **Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, Sayı:6, 2018, s.105.

²¹⁷ Bu konuda daha detaylı bir açıklama için bkz. Kuyurtar, Ahlak, s.102-104.

Daha önce İbn Haldun'un umrandaki ahlaki bozulma ile toplumsal-siyasi çöküş arasında bir sebep-sonuç ilişkisi kurduğunu ifade etmiştik.²¹⁸ Bunun sebebi olarak da hadari umranla birlikte oluşan ahlaki zayıflamayı ve asabiyet bağının çözülmesini göstermiştik. Bu bölümde ise Mukaddime ve Şifaü's-Saildeki ahlaki konteksten hareketle İbn Haldun'un tasavvufi ahlak pratiğinin bu çözülmeye karşı bir teklif olarak düşünülebileceği iddia edilecektir.

3.2.2.1 Ahlakın Mahiyeti

Mukaddime'de ahlakla ilgili bahisler genellikle İbn Haldun'un iki farklı yaşam tarzı olarak açıkladığı bedevi ve hadari umran ile ilişkileri bakımından ele alınır. Bu ise bazı harici faktörler ve iradi durumlar dışarıda tutulursa büyük oranda bedevi ve hadari umranın farklı üretim tarzlarından kaynaklanır. İbn Haldun bu farklılığı şöyle ifade ediyor: "Bilmek gerekir ki, toplumların ahvalinde görülen farklılık, sadece onların geçim yollarının farklı oluşundan ileri gelmektedir."²¹⁹

Bu bağlamda İbn Haldun bedevi ve hadari olarak ayırdığı iki yaşam tarzının, insani ihtiyaçlar hiyerarşisindeki yerlerine göre belirli bir ahlaki tavrı gerektirdiğini düşünür. Ona göre insani ihtiyaçlar iki sınıfta toplanır: zaruri ihtiyaçlar ve haci-kemali ihtiyaçlar. İbn Haldun, badiyede ikamet eden insanların tarım ve hayvancılıkla uğraştığı için zaruri ihtiyaçlarını karşılamaktan fazlasına güç yetiremediğini söyler.²²⁰ Şehirlerde yaşayan insanlara gelince, İbn Haldun'a göre bunlar bedevilerin aksine zenginlik ve refaha sahip olmaları sebebiyle zaruri ihtiyaçlarla yetinmezler. Böylelikle onun hadari dediği şehirli, basit yaşama kaygısının üstüne çıkarak haci-kemali ihtiyaçlara yönelirler. Bu ihtiyaçlar artık yalnızca hayat sürmek anlamında yaşamayı değil, buna ek olarak konfor içinde ve müreffeh yaşamayı sağlar.²²¹

Bedevi ve hadarilerin farklı yaşam peşinde koşmalarını sağlayan bu karşıtlık, aynı zamanda onlara belirli bir yaşam tarzını, belirli ahlaki davranış ve hasletleri kazandırır. Bu hasletlerden daha önce kısaca bahsetmiştik. Kısaca tekrarlamak gerekirse, bedeviler coğrafi koşulların sert, besinlerin ise az ve basit olduğu badiyede ikamet ettikleri için ahlaki olarak kanaatkar, cesur, dindar olurlar. Hadariler

²¹⁸ Paralel bir tespit için bkz. Aziz al-Azmeh, *Ibn Khaldun: An essay in Reinterpretation*, Frank Cass and Company Limited, New York, 1982, s.75-76.

²¹⁹ İbn Haldun, Mukaddime, s.323.

²²⁰ İbn Haldun, Mukaddime, s.323-324.

²²¹ İbn Haldun, Mukaddime, s.325-6.

ise buna karşılık şehrin rafine zevklerine, leziz besinler ve pratik eşyalara sahip oldukları için daha dünyevi, haris ve korkaktırlar.

Bu bağlamda hadari toplumun ahlaki zaafı İbn Haldun'a göre devletin ve toplumsal yapının bozulmasına yol açar. Dolayısıyla buradan bakıldığında İbn Haldun'un ahlak anlayışı ve eğer varsa çözüm teklifi az çok belli gibidir. Yalnızca bu anlatı bile İbn Haldun'un bedevi yaşam tarzını daha değerli bulduğuna ve ancak böylesi bir yaşamın çürümeye engel olabileceğini düşündüğüne delil olabilir. Fakat sıklıkla söylendiği gibi bu anlatı yalnızca bir tasviri amaçlıyor olamaz mı? Belki de İbn Haldun yalnızca bir gözlemini aktarmakta ve her iki yaşam tarzına da değer atfetmemektedir. Nitekim Mukaddime'nin tasviri-bilimsel üslubu ve amacı bu yorumu makul gösterebilir. Fakat hem Mukaddime'nin bütünlüğü hem de Şifau's-Sail'deki ahlaki tavır bize bunun yalnızca olguyu tasvir etmekten ibaret olmadığını düşündürür. Daha doğrusu İbn Haldun'un bu olgusal durumu aynı zamanda belirli bir değer anlayışına kaynak kıldığını gösterir.

İlk olarak İbn Haldun Şifau's-Sail'in mukaddimelerinde ahlak ve buna bağlı mutluluk anlayışını detaylıca açıklar. Burada o, öncelikle insanın beden ve ruhtan mürekkep bir varlık olduğunu ifade eder. Buna göre insan bedeniyle cismani aleme, ruhuyla ise melekut alemine aittir. İbn Haldun ruha aynı zamanda akıl, kalp ve nefis denildiğini de ekler. Bu noktada semavi-ulvi aleme ait olan söz konusu cevher İbn Haldun'a göre bedenin hakimi, sürücüsü ve ilkesi gibidir.²²² Nefs ait olduğu asli mekanından cismani alemin bulanıklığına düşünce zatının mutlak anlamda tahakkuk etmesi engellenmiştir. Bu nedenle gayesi zatını gerçekleştirmek olduğu için cismani alemin bulanıklıklarından kurtulması ve hakikatine ulaşması gerekir. Ruh semavi, ulvi bir cevher olduğu için onun bilfiil olup hakikatine ermesi ise ancak maddeden soyutlanıp mücerred bir zat olarak varlık bulmasına bağlıdır. İbn Haldun bu noktada maddeden mücerred hale gelmenin tıpkı filozoflar gibi bir tür bilgiyle olacağını düşünür. Fakat ona göre bu bilgi, mahiyeti ve kendisine ulaşılma yöntemi bakımından filozofların bilgisinden ayrışır. İlk olarak ona göre cismani alemde bulunuşundan dolayı ruhun yetileri bedenin organlarına aktarılmıştır. Bu nedenle ruhun yetkinleşmesi bu organların fiilleri aracılığıyla olur. Bir diğer ifadeyle ruhun söz konusu bilgi ile irtibatı ancak bedeni fiillerden bazıları sayesinde mümkündür. Bu bakımdan İbn Haldun'a göre ruhun yetkinleşmesi kendi içinde paradoksal bir

²²² İbn Haldun, **Tasavvufun Mahiyeti: Şifau's-Sail li-tehzibi'l-mesail ve Mukaddime'de Tasavvuf İlimi**, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 2016, (Şifau's-Sail) s.83-83, 86.

durumu taşımaktadır. Zira ruh hakikatine ve asli mekanına ancak cisimden soyutlanarak ulaşabilirken, bunun yolu zaruri olarak bedenın fiillerinden geçer.²²³

İkincisi, İbn Haldun filozofların nazar ve mantık yöntemiyle elde edilen bilgileri insanın soyutlanmasına yardımcı şeyler olarak görmez. Çünkü bunlar daha önce de ifade edildiği gibi yalnızca duyulur suretlere bağlı olan ilk makuller hakkında doğru bilgiyi temin edebilir. Ruhun zatı ise duyulur alemin dışındadır. Hatırlanacağı üzere filozoflar da bedensel fiilleri maddeden soyutlanmada bir gereklilik kabul ediyorlardı, fakat onlara göre bunun koşulu ilk olarak nazar yöntemine bağlı bir hakikat soruşturması ve akledilirlerin kavranmasıdır. Bu nedenle bedenın fiilleri bu bilginin ardından gelir. İbn Haldun ise bunun aksine ruhun hakikatine dair bilfiil kılan bilgiyi bizatihi bedenın eylemleriyle kazanacağımıza işaret eder. Dolayısıyla ulvi aleme ve ruhun hakikatine ilişkin bilgide eylemin kendisi yöntemdir.

Yukarıdaki tasvire paralel olarak İbn Haldun'a göre ahlaki iyi ve kötü, bedenın fiillerine bağlıdır. Eğer beden ruhun yetkinleşmesine yardımcı eylemler yapıyorsa bu tür eylemlere iyi denir. Keza beden ruhun yetkinleşmesine engel olan eylemlerde bulunuyorsa bu tür eylemlere de kötü denir.²²⁴ Buraya kadar anlaşıldığına göre İbn Haldun insanın ahlakı ile onun zatının gerçekleşmesini beraber düşünmektedir. İnsan eğer bedenini iyi fiillere yöneltirse maddeden soyutlanarak ulvi alemin müşahedesine ulaşır. Böylece o, hem hakikatin bilgisine erişir hem de zatını gerçekleştirir. Zira İbn Haldun'a göre melekut alemine ilişkin bilgi ile ruhun kendi zatını gerçekleştirmesi aynı eylemin, yani maddeden soyutlanmanın sonucunda meydana gelir. Bu noktada önümüzde duran tek soru, maddeden soyutlanmayı mümkün kılan eylemlerin neler olduğu ya da ne türden fiiller olduğudur.

İbn Haldun Şifaü's-Sail'in dördüncü mukaddimesinde bu soruyu cevaplar. Ona göre insan ruhunda semavi-ulvi aleme ilişkin bilgiyi meydana getiren şey tasfiye ve mücahededir. Bu noktada "(maddi ve bedeni) bulanıklıklardan arınma ve saf hale gelme" konusunda çeşitli mertebeler vardır.²²⁵ Söz konusu mertebeler tasavvufun teknik detaylarıyla ilgili olduğu için konumuzla ilgisizdir. Fakat burada dikkatimizi çeken husus, İbn Haldun'un ilahi bilgi, maddeden soyutlanma ve mücahede arasında kurduğu ilişkidir. Buna göre insanın maddi bulanıklıklardan arınarak saf hale gelmesini sağlayan şey ilahi aleme ilişkin bilgidir. Bu bilgi ise mücahede adı verilen yöntem sayesinde gerçekleşir. Böylece İbn Haldun'un ahlaki eylemlere ilişkin

²²³ İbn Haldun, Şifaü's-Sail, s.86-87, 90.

²²⁴ İbn Haldun, Şifaü's-Sail, s.85,86.

²²⁵ İbn Haldun, Şifaü's-Sail, s.97.

tasavvurunda şunu anlamış bulunuyoruz: İnsanın maddeden soyutlanmasını ve dolayısıyla zatını gerçekleştirmesini sağlayan ilahi bilgi, mücahede yöntemiyle elde edilir. Bu bakımdan İbn Haldun iyi eylemlerin mücahede yöntemi kapsamında olan, kötü eylemlerin ise bunun dışında kalan şeyler olduğunu düşünür gibidir.

İbn Haldun mücahede yönteminin içerdiği eylemleri yine Şifaü's-Sail'de uzun uzadıya zikreder.²²⁶ Bilindiği gibi mücahede İslam düşüncesinde tasavvuf geleneğine ait bir yöntemdir. İbn Haldun'a göre bu yöntem üç aşaması olan bir dizi eyleme tekabül eder. İbn Haldun'un üçüncü aşama olan keşf için mücahedeyi "hoş karşılanmayacak derecede veya daha fazla mertebede mahzurlu" görmesinden dolayı esasen iki aşamanın var olduğunu kabul etmek mümkündür. Bu aşamaların ilkindeki eylemler şer'i mükellefiyetleri ifade ettiği için her mümine farzken, diğer kısımdakiler ise yalnızca peygamberlere farz olmakla birlikte mutluluğun en yüksek mertebesini vermesi bakımından ahlaki bir ideali ifade eder.²²⁷

Şimdi İbn Haldun'un ideal olarak belirttiği hakiki anlamıyla mücahadenin içerdiği eylemleri bizzat kendi ifadeleriyle aktaralım:

"Bu mücahede; nefsanî huylar terbiye edilerek, aşağı arzuların zıddı yapılarak, bayağı isteklere muhalefet edilerek elde edilir. Bu mücahede bu tedavi yolu ile vücuda gelir. Kendinde bir şeye karşı arzu ve meyil hisseden, onu yapmaya hazırlanan kimse, huylarının isteğinin zıddını yaparak kötü huylarını düzeltebilir. Mesela cimrilik cömertlikle, kibir tevazu ile, oburluk canının istediğini yememek suretiyle, gazap hilim ile tedavi edilir."²²⁸

İbn Haldun'un ifadelerinden özellikle "aşağı arzuların zıddı"nı yapma vurgusuna dikkat edilmesi gerekir. Alıntıdan anlaşıldığı üzere İbn Haldun ahlaki ideal olarak tarif ettiği mücahedeyi, bedenî aşağı-maddî arzularını dizginleyen ve itidal üzere olmayı temin eden bir eylem skalası olarak düşünmektedir. Nitekim o, mücahadenin şartı olarak kabul ettiği riyazeti açıklarken şunları söyler:

"Riyazete gelince; kalbin kötü, pis ve aşağı huylardan tasfiye edilmesini, nefse ait bütün tabii ve fıtrî huyların itidal ve istikamet üzere olmasını temin suretiyle kalbin iyi huy ve fazilelerle donatılmasına riyazet denilir. Zahir olarak bunu sağlamanın yolu; uyku gibi rahatlık veren şeyler, tenasül uzvu ile

²²⁶ Bu mücahede yöntemlerinin süreçlerine dair detaylı anlatım için bkz. İbn Haldun, Şifaü's-Sail, s.97-122.

²²⁷ İbn Haldun, Şifaü's-Sail, s.119.

²²⁸ İbn Haldun, Şifaü's-Sail, s.103.

mideye ait arzular, halkla ihtilat, mal ve makam nevinden dünyaya ait arzu ve zinetler gibi ekseriya insanın meylettiği ve şeytanın müminlerin kalbini çeldiği hususları tamamen red ve terk etmektir.”²²⁹

İbn Haldun’un burada saydığı eylemlerin Mukaddime’de bedevilerin yaşam pratiği olarak aktardığı eylemlerle paralelliği dikkat çekicidir. Bu bağlamda İbn Haldun’un tasavvuf ehline ait riyazet yöntemi ile bedeviler için zaruri saydığı yaşam pratiklerini kişileştirsek şunları söylemek mümkündür: Hem mücahede yöntemiyle tasavvuf yolunu benimseyenler hem de kır ve kasabalarda yaşayan bedeviler konfordan uzak, yiyecekler ile ilişkisi sınırlı ve dünyevileşmeyi ifade eden arzulara mesafeli bir hayat sürerler. Nitekim İbn Haldun bu benzerliği Mukaddime’de açıkça ifade eder. Burada o, açlığın aslında helak edici olmadığından bahsederken örnek olarak bedeviler ile mutasavvıfların beslenme alışkanlıklarını verir.²³⁰

Bu çerçevede, İbn Haldun’a göre ideal ahlaki yaşam bedevilerin ve mutasavvıfların yaşamına benzer. İbn Haldun Mukaddime’de bedevilerin hadarilere göre hayra yakın olduğunu ifade ederken, Şifau’s-Sail’de de hakkın sofiyye yolunda olduğunu belirtir.²³¹ Fakat bununla birlikte İbn Haldun’un hadari yaşamı toplumsallığın tabii ve zorunlu bir sonucu olarak, bedevilerin gayesi olarak gördüğünü biliyoruz. Ona göre bedavetteki insanların amacı mülke, yani devlete erişmektir. Devlet ise doğal olarak hadari yaşamın ortaya çıktığı bir toplumsal-ekonomik örgütlenmeyi gerektirir. O halde hadari yaşamın zorunluluğu düşünüldüğünde bu yaşamda ortaya çıkan ahlaki bozuklukların önüne nasıl geçilecektir?

Bize göre İbn Haldun tasavvufu tam da burada işlevsel kılmaktadır. Çünkü ona göre bedeviler yaşam koşullarından dolayı neredeyse doğası gereği iyi topluluklardır. Bu yüzden İbn Haldun bedeviliğin yaşam koşullarındaki basitliği insanın bozulmamış fitratına çok yakın olarak değerlendirir. Dolayısıyla bedevilerin iyi ahlaki hasletleri bu doğallıkla ilişkilidir.²³² Bu yüzden onların tasavvufun yöntemleriyle kazanacakları ek bir iyi yokmuş gibidir. Öyleyse İbn Haldun’un ahlaki ideal olarak işaret ettiği sufi yaşamın muhatabı yalnızca hadariler gibidir. Zira tasavvufi pratiklerden edinilen iyilik doğal olmaktan ziyade belirli bir yönteme bağlı kalarak ve sürekli tekrar edilerek meleke haline gelirler. Bu ise hadarilerin ihtiyacı

²²⁹ İbn Haldun, Şifau’s-Sail, s.105-106.

²³⁰ İbn Haldun, Mukaddime, s.272-273.

²³¹ İbn Haldun, Şifau’s-Sail, s.79.

²³² İbn Haldun, Mukaddime, s.326-327.

olan şeydir. Çünkü onlar, içinde yaşadıkları lüks ve refahın kendilerinde bir alışkanlık ve itiyada dönüşmesinden dolayı ahlaki zaaflar kazanmışlardır. Bu zaafların giderilmesi ise doğal yaşamdan uzak olmaları sebebiyle sadece belirli bir eğitim ile mümkündür. İbn Haldun'un tasavvufa ilişkin ifadeleri bize bu eğitimin mutasavvıfların yöntemi olan riyazet ve mücahede olduğunu düşündürmektedir.

Sonuç olarak ifade edilirse, İbn Haldun tasavvufu şehir yaşamında kötülüklerden korunmanın bir yolu olarak görüyor gibidir. Çünkü bedavette zaten ona ihtiyaç yoktur. Tabiri caizse bedeviler doğası gereği dindar ve ahlaklıdır. İbn Haldun'un mutasavvıf yaşamı hadarilerle birlikte düşündüğünün bir diğer delili ise, tarihsel olarak İslam toplumunda tasavvufun ortaya çıkışıyla ilgili kullandığı sözlerdir. Mukaddime'nin "Tasavvuf ilmi" başlıklı bölümünden aktaralım:

"Bu ilim İslamda sonradan ortaya çıkan şer'i ilimlerdenidir. Aslı şudur: Sufiler taifesince tutulan yol, bir hidayet ve hak tarik olmak üzere öteden beri ümmetin selefi ve büyükleri olan sahabe, tabiun bunlardan sonra gelenler tarafından takip edilegelmişti. İbadet üzerinde önemle durmak (masivadan alakayı kesip) tamamiyle Allah Taala'ya yönelmek, dünyanın alayışından ve zinetinden yüz çevirmek, halk çoğunluğunun yöneldiği (maddi) lezzet, mal ve mevki hususunda zahid (ve isteksiz) olmak, halktan ayrılarak ibadet için halvete çekilmek bu yolun esasını teşkil etmekte idi. Sahabe ve selefte umumi olan hal bu idi.

II./VIII. asırda ve daha sonra dünyaya yönelme hususu yaygınlaşıp halk dünyaya dalma haline kayınca, kendilerini ibadete verenlere sufiye ve mutsavvıfa ismi tahsis edildi."²³³

Bu söylenenlerden anladığımız şudur: İbn Haldun'a göre tasavvuf İslam'ın ilk döneminde tabii bir haldi ve müslümanların geneli bu hal üzere olduğu için onlara özel bir isim olarak sufi ya da mutasavvıf denilmiyordu. Fakat hicri ikinci yüzyıldan itibaren ortaya çıkan yeni bir durum, önceki genel halin azınlık bir zümrenin ayırt edici bir sıfatı olmasını sağladı. İbn Haldun'un bu yeni durumu hicri ikinci yüzyılı takip eden bir tarihle açıklaması, müslümanların fetih hareketlerinin genişlemesiyle meydana gelen zenginleşme ve hadari-şehirli bir kültüre kavuşma dönemine işaret ettiğini düşündürür. Bu yüzden tasavvufi pratik söz konusu yeni durum karşısındaki reaksiyoner bir tavrı ortaya koymaktadır. Diğer bir deyişle tasavvuf, hadaretin

²³³ İbn Haldun, Mukaddime, s.849.

bozduğu ahlaki durumu yeniden ihya etmek için ortaya çıkmış bir hareketti.²³⁴ Bu yüzden de varlığının gerekçesi hadari yaşamın doğuşudur. Zira bedavet zaten tasavvufi yaşamın doğal, zorunlu bir hali gibi olması sebebiyle ona ihtiyaç yoktur. Dolayısıyla İslam'ın ilk döneminde müslümanların doğal durumu da bu hal üzere olduğu için tasavvuf ayrı bir ilim ve yöntem olarak doğmamıştır.

Sonuç yerine denebilir ki, İbn Haldun ahlaki bir ideal olarak asgari ihtiyaçlarla yetinilen bir zühd halini savunmaktadır. Bu hal ona göre birisi doğal, diğeri ise özel bir çaba ve eğitim gerektiren iki yol ile kazanılabilir. Bedevi yaşam söz konusu ahlaki idealin doğal olarak kazanılmasını, tasavvuf ise riyazet ve mücahede gibi yöntemlerle belirli bir eğitime bağlı olarak kazanılmasını ifade etmektedir. Toplumsal yaşam İbn Haldun'a göre zaruri olarak bedavetten hadarete ilerleyen bir süreç olduğu için, bedevilikten sonra gelen hadari yaşam kültüründe ahlaki ideali sürdürebilmenin tek yolu tasavvuftur. Bu nedenle tasavvufun İbn Haldun tarafından kabulü, aslında onun hadari toplumda geçici ya da sınırlı da olsa çürümenin önlemine dair inancını göstermektedir. Aksi halde tasavvufu savunması mümkün olmazdı. Çünkü eğer tasavvuf gösterdiğimiz gibi yalnızca hadari kültürde anlamlıysa ve burada da hiçbir değer üretmiyorsa o halde İbn Haldun'un Meşşai etik-siyaset teorisini faraziye olarak nitelemesi anlamsız kalacaktır. Zira gerçeklik karşısında hiçbir etkisi olmayan böyle bir tasavvuf kabulü de yalnızca farazi bir ideal olacaktır. Dolayısıyla tasavvufun umrandaki bozulmaya karşı reel-ahlaki bir teklif olarak düşünülmesi oldukça makul gibidir.

²³⁴ Arslan, s. 399.

SONUÇ

İslam düşüncesinin önde gelen birkaç filozofu üzerine halihazırda sayısız çalışma yapılmış ve yapılmaya devam edilmektedir. İbn Haldun da bu filozoflardan biridir. Özellikle Mukaddime, Osmanlı aydınları tarafından 16.yy'dan itibaren geniş bir ilgiye mazhar olmuştur.²³⁵ Bu noktada 19.yy'ın ilk çeyreğinde yazan Toynbee'nin Osmanlı eliti içinde Mukaddime'nin "ideoloji yaratan" bir eser olduğunu söylediği²³⁶ dikkate alınırsa İbn Haldun'u bugün bir tez konusu haline getirip yeniden okumanın özel gerekçeleri olması gerekir. Dolayısıyla bu tezin, küçük de olsa böyle özel bir gerekçesi olduğunu söylemeliyiz. Bu noktada ulaşabildiğimiz hiçbir çalışmada İbn Haldun'un eserlerinden hareketle onun miras aldığı ahlaki-siyaset geleneğine uygun bir toplum modeli düşünölmeye çalışılmamıştır. Bu nedenle tezin yazılma gerekçesini oluşturan temel motivasyon ve problem, İbn Halduncu bir ahlaki siyaset modelinin nasıl olabileceği sorusudur.

İbn Haldun hem yetiştiği siyasi-költürel medeniyet havzası, hem de eğitim hayatına dair elimizde bulunan biyografik bilgilere göre İslam düşüncesinin bir ürünüdür. Bu yönüyle Mukaddime, yeni bir toplum bilimi inşa etmekle birlikte söz konusu düşünce geleneğinin birçok unsurunu taşımaktadır. Dolayısıyla biz de bu çalışmada, umran ilmini burhani yöneme ve tabii nedensellik fikrine bağlılığından dolayı Meşşai felsefe düşüncesi ile süreklilik ilişkisi içinde ele almaya çalıştık. Böylece umranın söz konusu gelenek içinde pratik felsefenin incelediği insani eylemler sahasına tekaböl ettiğini gördük.

Bu noktada ilk bölümde, sözünü ettiğimiz ilişkiyi ortaya koyabilmek için umran ilmi İslam düşünce geleneği içine yerleştirildi. İbn Haldun Mukaddime'de umran ilmini akli ilimler grubuna dahil ettiği için İslam düşüncesinde akli ilimlere tekaböl eden iki gelenek, yani kelam ve felsefe geleneği bu bakımdan düşünöldü. Böylece umran ilmini içinde düşünceğimiz geleneğe ulaştırması adına şu soru cevaplandı: İslam düşüncesinde bir alimi Meşşai/fiozof ya da mütekellim olarak nitelendirilmeyi sağlayan şey nedir? Bu noktada ayırt edici kriterin yöntem olduğu tespit edildi. Filozofların tabii nedensellik anlayışına bağlı burhani yöntemine karşı,

²³⁵ Remzi Demir, "600. Ölüm Yıldönümünde İbn Haldun'un Tarih ve Toplum Felsefesinin Türkiye'ye Girişi ve Etkileri Üzerine Bir Deneme", **Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji**, (ed. Yavuz Unat), Nobel Kitap, Ankara, 2010, s.162-163.

²³⁶ Bu sözü aktaran Demir ilgili makalesinde sözün kaynağına tam olarak atıf yapmamakla birlikte Toynbee'nin 1822'de Journal Asiatique'e yazdığı makalede geçtiğini söyler. bkz. Demir, s.172.

kelamcılar nedenselliği adet kavramı ve Tanrısal iradenin gücü bağlamında düşünmektedir.

Yöntem anlayışını açtığımızda Meşşailerin tüm felsefi disiplinleri klasik mantığa dayanan burhani yöntemle kuruldukları görülür. Burhani yöntemin temel şartı da varlıkların doğaları olduğu kabulüdür. Buna göre varlıkların bilgisi, onların doğalarını ya da bir diğer kavramsallaştırmayla zati niteliklerini ifade eden dört nedenin (maddi, formel, fail, gaye neden) tespitiyle elde edilebilir. Kısacası klasik dönemde doğaya bağlı nedensellik ilişkisinin kabulü Meşşai olmanın en önemli ayırt edici özelliğidir. Kelamcılar ise özellikle Cüveyni ve Razi'nin istidlale yönelik eleştirileri ve Gazali'nin İslami ilimler çalışmalarına mantığı dahil etmesiyle nedensellik ve burhani yöneme yakınlık kursalar da, filozoflardan farklı olarak nedensellik ilişkisini nesnelerin kendi iç yapılarında değil Tanrı'nın irade ve hikmeti bağlamında düşünmüşlerdir. Bu yüzden filozofların tabii nedensellik anlayışına karşın fenomenal nedensellik anlayışını benimsemişlerdir.²³⁷ Buna göre nesnelerin görünürdeki ilişkileri, Tanrısal eylemin sürekliliği gereği -ya da daha teknik bir ifadeyle adeti gereği- meydana gelmektedir. Dolayısıyla hakiki anlamda, bir nesnenin herhangi bir şey olarak gerçekleşme imkanı sınırlanamaz. Zira Tanrısal irade nesneyi dilediği şekilde gerçekleştirmeye kadirdir. İbn Haldun'a geldiğimizdeyse toplumsal varlıkların doğasına Mukaddime boyunca ısrarla atıf yapmaktadır. Ona göre toplum ve siyasetin bilgisinin koşulu umranın tabiatına ya da zatına ilişkin durumları bilmekten geçer. İbn Haldun'un özenle vurguladığı gibi söz konusu tabiat ise kelamcıların akli imkan dairesinde sınırsız bir gerçekleşme imkanı verdikleri içeriksiz bir tasavvur değildir. Aksine, nesnelerin, bazı gerçekleşme tarzlarını imkansız bazılarını ise zorunlu kılan kendi iç yapıları vardır. Bu noktada İbn Haldun'un filozoflar gibi düşündüğü anlaşılmaktadır.

Öte yandan İbn Haldun, siyasi toplumun nedenlerini burhani yöneme uygun olarak tam da filozofların dört nedeni etrafında okuyabileceğimiz bir anlatım içinde sunmuştur. Mahdi'nin bu konudaki incelemeleri ve Mukaddime'nin tahkikinden elde ettiğimiz sonuç, İbn Haldun'un a) biyolojik, psikolojik ve coğrafi nedenleri böyle bir toplumun maddi nedeni olarak, b) bu maddi koşulların üzerine oturan ve siyasi toplumu bilfiil kılan devleti formel neden olarak, c) toplumsal hareketliliğin her

²³⁷ Ömer Türker, "Kelam ve Felsefe Tarihinde Fahreddin Er-Razi", **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin Er-Razi**, (ed. Ömer Türker ve Osman Demir), İSAM Yayınları, İstanbul, 2013, s.23-38.; Frank Griffel, **Gazali'nin Felsefi Kelamı**, çev. İbrahim Halil Üçer ve Muhammed Fatih Kılıç, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012, s. 433-439.

düzeyinde aktif olan asabiyeti fail neden olarak ve d) ortak iyiyi (common good/masalih amma) ise gaye neden olarak belirlediği oldu.²³⁸

Mahiyetleri bakımından karşılaştırıldıklarında ise umran ile pratik felsefe arasında açık farkların olduğu görülmekle birlikte, umranın yeni bir pratik felsefe sistemi olarak düşünülebileceği görülür. Bu noktada pratik felsefe geleneğinin mahiyeti açısından ayırt edici niteliği ahlak ve siyaset arasındaki ilişkiyi belirleme tarzıdır. Meşşai gelenek, söz konusu iki alan arasında mahiyetleri açısından hemen hemen bir denklik varsayar. Siyaset ile ahlak arasındaki fark yalnızca kendilerine konu olan kişi sayısında ortaya çıkar. Bu yüzden ahlak felsefesinde kişinin erdemleri araştırılırken siyaset felsefesinde ise toplumun erdemleri araştırılır.

Umran ilmi ise ahlak ve siyaseti toplumsal yaşamda meydana gelen zaruri olgular olarak değerlendirmektedir. Bu bakımdan o, ahlak merkezli bir araştırma olmaması yönüyle pratik felsefeden ayrılır. İbn Haldun'a göre umran ilmi olgusal bir toplum araştırmasıdır. Fakat tezde gösterdiğime inandığım şey; İbn Haldun'un, umranı konusu bakımından pratik felsefeye karşılık gelecek tarzda düzenlediğidir. Hatırlanacak olursa klasik dönemde ilimler birbirlerinden konularıyla ayrılmaktadır. Ancak hem umran hem de pratik felsefenin kendisine konu aldığı şey, insan iradesinden meydana gelen toplumsal varlık sahasıdır. Bu bakımdan umran ile pratik felsefe arasında bir fark bulunmaz. Umran ilminin bu noktada yarattığı yenilik, toplumsal araştırmayı değer merkezli olmaktan çıkararak olgusal-bilimsel bir temele oturtmasıdır.

Umran ilminin pratik felsefe geleneği ile süreklilik ilişkisi içinde bulunduğunu ve yeni bir pratik felsefe olarak görülebileceğini gösteren bir diğer şey, ahlaki siyaset ve toplum düşüncesine olan bağlılığıdır. Pratik felsefe geleneğine göre siyaset esasen ahlakın bir toplum genelindeki tezahüründen ibarettir. Buna bağlı olarak filozofların siyaset literatürleri ideal-mükemmel ve bozuk-mükemmel olmayan toplumları merkeze alır. İbn Haldun'un umran ilmi ise olgusal araştırmayı merkeze almakla birlikte ahlaki bir kaygıyı bütünüyle dışlamaz. Zira İbn Haldun, hem klasik siyaset felsefesinin ahlak merkezli adalet dairesi anlayışını benimsediğini hem de şeri siyasetin ideal bir yönetim türü olduğunu göstermektedir. Mukaddime'de mümkün siyaset biçimleri arasında saydığı şer'i siyaset, İbn Haldun'un toplumsal yaşam ve siyaseti değerden bağımsız yalnızca güç devleti düşüncesi üzerinden tasarlamadığına işaret etmektedir. Bu bağlamda umran ilminin pratik felsefe

²³⁸ Bu konudaki detaylı açıklamalar için bkz. Mahdi, Ibn Khaldun's Philosophy, s.232-284.

geleneği içindeki yeniliğini gösteren şey, İbn Haldun'un felsefe eleştirilerinde ve ahlak-siyaset ilişkisini kurma tarzında ortaya çıkar. Ona göre Meşşailer pratik felsefeyi metafizik kabullere bağlı olarak kurmaktadır. Mesela Farabi ideal toplum anlayışını ortaya koyduğu Medinetü'l-Fadıla eserinde Tanrı'nın varlığı, birliği, alemin ondan süduru gibi konuları ele alarak başlar. Bunun sebebi Meşşailerin toplumu birlikçi alem anlayışlarına uygun olarak kurgulamalarıdır. İbn Haldun bu nedenle filozofların burhani yönteminin düzeltilmesi gerektiğine inanır. Çünkü ona göre filozofların hem metafizik hem pratik felsefedeki önermeleri burhani yöntemde ikinci makuller dediği duyulurlardan bütünüyle uzak ve tahkik edilemeyen anlamlara dayanır. İbn Haldun bu anlamları farazi, hayali şeyler olarak değerlendirir. Ona göre filozoflar aklın bütün varlığı idrak edecek bir derinlikte olduklarını düşündükleri için bu konuda hataya düşmüşlerdir. Oysa varlık sahasının genişliği düşünüldüğünde akli idrak çok daha sınırlı bir kapasiteye sahiptir. Bu nedenle o, burhani yöntemin yalnızca ilk makuller düzeyinde verdiği bilgilerden emin olunabileceğini düşünür. Çünkü bu makuller nesnelerin tikel ve duyulur suretlerinden elde edildiği için tahkik edilmesi mümkündür.

İbn Haldun'a göre filozoflar burhani yöntemi yukarıdaki sebeplere bağlı olarak yanlış işlettikleri için pratik felsefede önce aklın kendi içindeki çıkarımları aracılığıyla değeri üretmişler, daha sonra bu değere uygun bir toplum varsaymışlardır. İbn Haldun bu durumu bütünüyle farazi gördüğü için, umranda ilk olarak toplumu bilimsel olarak incelemeye çalışır. Bu nedenle onun inandığı ahlaki siyaset ancak umranın topluma dair sunduğu olgusal çerçevede gerçekleşebilir.

Bu bağlamda İbn Haldun umranda mümkün siyaset biçimlerinin iki tarzda olduğunu ifade eder: dini ve akli siyaset. Her iki tür siyaset biçimi de insanın dünyadaki maslahatlarını gerçekleştirmesi anlamında ahlaki bir karaktere sahip olabilir. Bununla birlikte dini siyaset insanın öte dünyadaki akıbetini de düşünerek üretilen bir siyaset tarzı olduğu için akli siyaseti de kapsayan ideal bir türdür. İbn Haldun yine de dünyevi maslahatlar açısından akli siyasetin yeterli olduğunu söyler. Ona göre filozofların siyasi toplum için peygamberin varlığını zorunlu kabul etmeleri, metafizik kabullerindeki yanlışların bir sonucudur. Zira dünyada mevcut toplumlara baktığımızda bir peygamber olmadığı halde maslahata dayalı siyasi idarelerin var olduğunu görürüz. Bu yüzden İbn Haldun peygamberliğe dayalı siyaseti en yetkin yönetim biçimi olarak görse de varlığını zorunlu kabul etmez. Ona göre peygamberlik akıl yoluyla değil şeriat yoluyla bilinir.

Yine İbn Haldun akli siyasetin de kendi içinde iki tür mümkün biçimi olduğunu ifade eder. Bunların ilki halkın maslahatını gözeten, ikincisi ise hükümdarın kişisel menfaatini temin eden akli siyasettir. İbn Haldun'un açıklamaları bu ikincisinin bir kişinin bekasını gözettiği için keyfi ve gayri-ahlaki bir yönetim olduğunu düşündürür. Fakat buna mukabil yönetim biçimleri arasında umranda en yaygın, gerçekleşmesi en olası siyaset türü de hükümdarın menfaatlerini gözeten akli siyasettir. Dolayısıyla her ne kadar şer'i siyaset ve halk maslahatını gözeten akli siyaset türü mümkün olsa da umranda gerçekleştirmeleri bakımından düşünüldüğünde, hükümdarın menfaatlerini esas alan siyasete göre istisnaidirler.

İbn Haldun tam da bu noktada ahlaki kaygıları en az ama gerçekleşme imkanı en çok olan siyaset türünün (yani hükümdar menfaatini gözetan akli siyasetin) dahi şer'i bir nitelik kazanarak ahlaki bir zemine çekilebileceğini düşünür. Nitekim ona göre çağındaki müslüman hükümdarlar tam olarak böyle bir siyaset yürütürler. Bu siyaset türü, hükümdarın menfaatlerini şer'i hükümlere uygun şekilde gerçekleştiren ve bir tür akli ve dini siyasetin birleştirilmesinden oluşan ahlaki bir yönetimdir.

Söylediğimiz gibi İbn Haldun mümkün bir ahlaki siyasetin umranın olgusal çerçevesine uygun gerçekleşeceğini düşünür. O halde bu akli ve şeri siyasetin bileşimi olan yönetimi bu çerçeveye uygun olarak tarif etmiş olması gerekir. Fakat İbn Haldun filozoflar gibi böyle bir detaylı ideal siyaset tarifinde bulunmamaktadır. Çünkü ona göre ahlaki-reel siyaset mümkün şeylerden biri olsa da her toplum kendi başına tekil bir varlık olduğu için içinde bulunduğu uzam-zaman tarafından bireysel özellikler taşır. Dolayısıyla tüm zamanlar için geçerli tek bir ideal siyaset biçimi yoktur. İbn Haldun'un böyle bir siyasete dair detaylı anlatımda bulunmamasının bir diğer sebebi de Mukaddime'nin amacı ile ilgilidir. Neticede o umran ilminde toplumun bilimsel bir tasvirini yapmayı, toplumsal varlıkların zorunlu doğalarını aktarmayı amaçlar. Fakat bu amacı onun ahlaki bir siyaseti "mümkün görmediğini" ifade etmez. Sadece bu siyasetten "bahsetmediğini" gösterir.

Yine de tezde göstermeye çalıştığımız gibi İbn Haldun reel bir ahlaki siyasetin nasıl olabileceğine dair bazı açık işaretlerde bulunur. Biz bu işaretleri kullanarak İbn Halduncu bir ahlaki siyasetin nasıl olabileceğini sınırlı bir çerçevede göstermeye çalıştık. Özetlemek gerekirse bu siyaseti tasavvur etmenin iki yolu vardır. İlk olarak ahlaki siyasetin koşulu filozofların aksine öncelikle toplumsal

gerçekliğe dair bir araştırmayı gerekli kıldığı için umranın bu konuda çizdiği sınırları bilmeyi gerektirir.

Bu doğrultuda ahlaki bir siyaset için umrana dair bilinmesi gerekenler şunlardır: İlk olarak İbn Haldun umranda siyasi bir toplumun meydana gelmesi için bazı şartlardan bahseder. Ona göre mutedil bir siyaset için öncelikle mutedil bir fiziki coğrafya gerekir. Çünkü fizik coğrafya, iklim koşullarından dolayı insanların ahlaki mizacını belirlemektedir. Dolayısıyla bazı iklim bölgelerindeki insanlar aşırı sıcaktan dolayı ahlaki bir gevşeklik taşıırken, bazı bölgelerdeki insanlar da aşırı soğuk sebebiyle tam aksine fazla katı bir ahlaki mizaca sahip olurlar. Bu nedenle İbn Haldun verimli hilal bölgesini umran açısından en yetkin bölge olarak değerlendirir.

Daha sonra İbn Haldun, umranda siyasi toplumun meydana gelmesi için sayıca ve dayanışma açısından güçlü bir gruba sahip hükümdarın gerektiğini ifade eder. Bunun sebebi, İbn Haldun'a göre insanların fıtratlarında var olan birbirlerine galip gelme ve adaletsizlik yapma eğiliminden dolayı, onları birbirlerine karşı zulmetmelerinden sakındıracak tek şeyin, gücüyle tüm insanları itaati altına alacak bir hükümdarın gerekmesidir. İbn Haldun bu gücün yalnızca güçlü bir asabiye bağıyla oluşacağını söyler. Aksi halde insanların birbirlerine karşı haksızlıklarını durdurmak mümkün değildir.

İbn Haldun beşeri umranın konumuzla ilişkisi olabilecek son aksiyomu olarak insanların yeme alışkanlıkları ile umran tipleri ve ahlaki durumları arasındaki ilişkiyi ele alır. Ona göre ilk olarak umranın bedevi ve hadari olarak farklılaşmasının sebebi insanların geçim kaynaklarındaki ve ekonomik üretim tarzlarındaki ayırmadan doğar. Buna göre bedevi umranda yaşayan insanlar hayvancılık ve tarım ile uğraştığından ekonomik anlamda artı değer üretmeye takatleri yetmez. Bu yüzden onlar zaruri ihtiyaçlarını karşılayacak kadar üretimde bulunurlar. Zaruri ihtiyaçlarla yetinmek ise onların temel besin maddelerinden ibaret bir yiyecek alışkanlığına sahip olduğunu gösterir. İbn Haldun bu alışkanlığın, besinlerin insanın mizacına olan etkisinden dolayı bedeviler üzerinde ahlaki bir olgunluk kattığını düşünür. Çünkü bedeviler basit ve az miktarda yiyeceklerle yaşamlarını sürdürdükleri için ahlaki mizaçları da bu alışkanlıklarına paralel olarak kanaatkar, cesur ve dindar olmaya yatkın hale gelir.

Aksi yönde benzer bir durum hadari umran için de geçerlidir. İbn Haldun hadari umranda insanların şehir yaşamına geçerek ekonomik üretimin artırdığını, buna bağlı olarak da yaşam tarzlarının değiştiğini söyler. Ona göre hadariler ekonomik refahla birlikte ahlaki zaafları sahiplenmiş olurlar. Çünkü yaşam

tarzlarında ve yiyecek alışkanlıklarındaki lüks, onları doyumsuz, tembel, çıkarıcı ve dünyevi arzularının peşinde bir ahlaki mizaca sürükler. İbn Haldun'a göre devletin yıkılması da hadari umranın bu ahlaki düşüklüğünün bir sonucudur. Zira insanların refah ihtiyacı sürekli artmasına rağmen devletin bunu karşılamadaki gücü bir sınırdan duracağı için toplumsal ve siyasi istikrarsızlıklar başlar. Bununla birlikte herkesin kendi menfaatlerine odaklanması hem devleti ayakta tutan asabiye gücünü zayıflatır, hem de toplumsal ahlaki bozarak hilenin düzene hakim olmasını sağlar.

İbn Haldun'un buraya kadar çizdiği olgusal çerçeve tam da mümkün bir ahlaki siyasetin kalkış noktası olacaktır. Şimdi buna göre İbn Halduncu ahlaki siyasetin ilk olarak asabiyeyi gözetken ve ahlaki bozulmayı önleyecek bir yaşam tarzını hakim kılan bir şey olması gerekir. Fakat İbn Haldun devletin çöküşü ile ilgili süreçleri nihai anlamda zorunlu gördüğü için bu çözümler geçiciliğe mahkum gibidir. Yine de İbn Haldun'un devlete biçtiği tabii sürenin en azından sınırlarında gezebilmek için böyle bir siyaset gerekli görünür.

Bu noktada Mukaddime'de bulduğumuz iki açıklama tarzı İbn Haldun'un umranın çizdiği sınırlar çerçevesinde bilfiil bir ahlaki siyaseti nasıl tasavvur ettiğini göstermektedir. Bu açıklamalardan ilkinde göre İbn Haldun şer'i siyasetin umrana uygun hale getirilmesinin mümkün olduğunu örneklendirmektedir. Hatırlanacak olursa o, umranda gerçekleştirilecek siyaset tarzlarından en olası olan ile en ideal olanı birleştirmenin mümkün olduğunu düşünüyordu. Şimdi bu anlamda İbn Haldun şeriatın kendi çağında umrana uygun bir biçimde yeniden tesis edilebileceğini gösteren bir örnek sunar. Bilindiği gibi hilafet İslami naslarda Kureyş kabilesine ait olarak kabul edilir. Fakat İbn Haldun bu durumun umranın mevcut haline aykırı olduğunu farkederek söz konusu hükmü ilahi maksatlar çerçevesinde umrana uygun bir forma sokar. Buna göre hilafetin Kureyş'e aidiyeti bütünüyle İslam'ın ilk çağında Araplara söz geçirebilecek asabiye gücüne sahip olmasıyla ilgilidir. Oysa İslam İbn Haldun'un döneminde çok geniş bir coğrafyaya yayılmış ve her bölgede farklı asabiye grupları oluşmuştur. Bu nedenle İbn Haldun, asabiyeyi hükmün illeti kabul ettiği için, kendi çağında asabiye sahibi olan grubun yönetimde olmasını meşru görür. Nitekim bu durumu açıklarken genel bakış açısını yansıtmak bakımından da şeriatın vakıya genel olarak aykırı olmadığını ifade eder. Bizim buradan çıkardığımız sonuç, İbn Haldun'un şeriatı maksatlar bağlamında toplumsal gerçekliğe uygun olarak yeniden üretmeye gayret ettiğidir. Böylece güncel ile irtibatı kurulan şer'i siyasetin reel olarak varlık kazanması da mümkün olacaktır.

İkinci açıklama ise İbn Haldun'un umranda ahlaki bozulmaya karşı teklif ettiğini düşündüğümüz tasavvufla ilgili düşüncelerinde bulunur. Tekrarlamak gerekirse İbn Haldun bedevilerin zaten içinde bulundukları şartlardan dolayı neredeyse doğal olarak ahlaklı olduklarını düşünür. Bu nedenle umrandaki bozulmanın kaynağı hadarilerin lükse bağlı yaşamlarıdır. Dolayısıyla İbn Haldun'a göre bunu önlemenin yolu hadarilerde de bedevilere yakın bir yaşam tarzını kabul ettirebilmektir. Bu noktada İbn Haldun'un tasavvuf hakkında Şifaü's-Sail ve Mukaddime'deki açıklamaları hadari umrandaki ahlaki bozulmaya karşı bir teklif gibi durmaktadır. Zira İbn Haldun ahlaki olgunluk bakımından bedeviler ile mutasavvıfları sık sık yanyana getirir ve Şifaü's-Sail'de tasavvufi yaşam tarzının yetkin ahlaki model olduğunu ifade eder. Mutasavvıflar da ona göre tıpkı bedeviler gibi kanaatkar ve dindar bir yaşam sürerler. Fakat mutasavvıfların bu eğilimi bedeviler gibi doğal değildir. Onlar İbn Haldun'un riyazet ve mücahede dediği bir yöntem ile bu ahlakı edinirler. Bu noktada hadarilerin de kendilerini doğal olarak ahlaki yaşama sevk eden bir temele sahip olmadıkları düşünüldüğünde, tasavvufi yaşamın tam da hadarileri ahlaki sapmadan koruyacak şey olduğu anlaşılır. Tasavvufi yaşam ideal bir ahlaki model olarak bedevilere önerilemez, zira bedevi hayat tasavvufun ahlaka erişmede yöntem olarak saydığı iradi riyazeti doğal bir şey olarak önünde bulur. Bu nedenle tasavvuf ancak hadarilere teklif edilmesi halinde anlamlı olur.

Sonuç yerine söylersek, umran ilmi burhani yöntemine sahip olması ve ahlaki siyaset düşüncesini sürdürmesi bakımından pratik felsefenin bir devamıdır. Fakat o burhani yöntemi ilk makullerle sınırlandırması ve ahlak ve siyaseti buna uygun biçimde yeniden realist bir tarzda kurması bakımından ise oldukça özgün bir bilimdir. İbn Haldun'a göre umran, değeri önceleyerek düşünülen farazi bir siyaset yerine olguyu tasvir ederek ve merkeze alarak kurulan bir ahlaki siyasetin imkanını sunar.

KAYNAKÇA

Adamson, Peter. "al-Kindi." 2020. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward N.Zalta. 21 03 2021. <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/al-kind/>>.

Alatas, Syed Farid. *İbn Halduncu Sosyoloji*. Çev. Kamuran Gökdağ ve Enes Ateş. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.

al-Azmeh, Aziz. *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation*. New York: Frank Cass and Company Limited, 1982.

Arıcı, Müstakim. «Osmanlı İlim Dünyasında İşraki Bir Zümreden Söz Etmek Mümkün Mü? Osmanlı Ulemasının İşrakilik Tasavvuru Üzerine Bir Tahlil.» *Nazariyat* 4.3 (2018): 1-48.

Arkan, Atilla. "Psikoloji: Nefs ve Akıl." *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*. Ed. M.Cüneyt Kaya. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.

Arslan, Ahmet. *İbni Haldun*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.

Aydın, Ahmet. «Devlet İdaresine Dair Konulara Fıkıh Eserlerinde Az Yer Verilmesini İbn Haldun'un Realist Siyaset Teorisi Ekseninde Değerlendirme.» *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 6 (2018): 95-111.

Aydınlı, Yaşar. *Farabi*. Ankara: İSAM Yayınları, 2004.

Aydınlı, Yaşar. "Farabi ve Bağdat Meşşai Okulu." *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*. Ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.

Bakar, Osman. *Classification of Knowledge in Islam*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1998.

Barışan, Cemile. *İbn Haldun'un İslam Düşüncesindeki Arka Planı ve Mukaddime'nin İlimler Tasnifindeki Yeri*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

Bircan, Hasan Hüseyin. *İslam Felsefesi Üzerine: Makaleler*. Van: Bilge Adamlar, 2009.

Black, L. Deborah. "Farabi." *İslam Felsefesi Tarihi*. Ed. Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman. Cilt. 1. İstanbul: Açılımkitap, 2011.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Hâşiye alâ Levâmi'i'l-esrâr şerhi Metali'i'l-envâr*. İstanbul: Bosnalı Hacı Muharrem Matbaası, 1885.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevakıf 1. Cilt*. Çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Dale, Stephen Frederic. *İbn Haldun ve İnsan Bilimi*. Çev. Ayşecan Ay ve Canan Coşkan. İstanbul: Say Yayınları, 2018.

Dale, Stephen Frederic. «İbn Khaldun: The Last Greek and The First Annaliste Historian.» *International Journal of Middle East Studies* 38.3 (2006).

Demir, Remzi. «600. Ölüm Yıldönümünde İbn Haldun'un Tarih ve Toplum Felsefesinin Türkiye'ye Girişi ve Etkileri Üzerine Bir Deneme.» *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji*. Dü. Yavuz Unat. Ankara: Nobel Kitap, 2010. 161-175.

Durusoy, Ali. «İbn Sina.» tarih yok. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 13 03 2021. <<https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-sina#2-felsefesi>>.

El-Cabiri, Muhammed Abid. *İbn Haldun'un Düşüncesi: Asabiyet ve Devlet*. Çev. Muhammet Çelik. İstanbul: Mana Yayınları, 2018.

Fahri, Macid. *İslam Ahlak Teorileri*. Çev. Muammer İskenderoğlu ve Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.

Farabi. *es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadiü'l-Mevcudat*. Çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener ve M.Rami Ayas. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.

Farabi. *Harfler Kitabı*. Çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

Farabi. *İdeal Devlet*. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İŞ Bankası Kültür Yayınları, 2017.

Farabi. *İlimlerin Sayımı*. Çev. Ahmet Arslan. Ankara: Divan Kitap, 2015.

Farabi. *Kitabu'l-Burhan*. Çev. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Farabi. *Mutluluğun Kazanılması*. Çev. Ahmet Arslan. Ankara: Divan Kitap, 2015.

Farabi. «Mutluluk Yoluna Yöneltilme (Tenbih Ala Sebili's-Sa'ade).» Farabi. *Farabi'nin İki Eseri*. Çev. Hanifi Özcan. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.

Farabi. «Siyaset Felsefesine Dair Görüşler (Fusulu'l-Medeni).» Farabi. *Farabi'nin İki Eseri*. Çev. Hanifi Özcan. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.

Farabi. "Uyunü'l-Mesail." *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. Ed. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

Fazlıoğlu, İhsan. *Fuzuli Ne Demek İstedi?* İstanbul: Papersense Yayınları, 2016.

Fromherz, Allan James. *İbn Haldun: Hayatı ve Dönemi*. Çev. Yusuf Selman İnanç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018.

Gazali, Ebu Hamid. *Felsefenin Temel İlkeleri*. Çev. Cemaleddin Erdemci. Ankara: Vadi Yayınları, 2001.

Gökdağ, Kamuran. *İktidar Teleolojisi: İbn Haldun'un Toplum ve Siyaset Teorisinde Asabiyet*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.

Görgün, Tahsin. «Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin Razi Ekolü ve İbn Haldun.» *İslam Araştırmaları Dergisi* 17 (2007).

Griffel, Frank. *Gazali'nin Felsefi Kelamı*. Çev. İbrahim Halil Üçer ve Muhammed Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Gule, Lars. «İbn Khaldun: Law and Justice in the Science of Civilisation.» *Philosophy of Justice*. Ed. G. Fløistad. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 2015. 119-138.

Hassan, Ümit. *İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2015.

Husserl, Edmund. «Philosophy As Rigorous Science.» *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* (2002): 249-295.

İbn Haldun. *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*. Çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.

İbn Haldun. *Mukaddime*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.

İbn Haldun. *Tasavvufun Mahiyeti: Şifau's-Sail li-tehzibi'l-mesail ve Mukaddime'de Tasavvuf İlmî*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.

İbn Rüşd. *Psikoloji Şerhi (Kitabu'n-Nefs)*. Çev. Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

İbn Sina. *Ahvalu'n-Nefs*. Çev. İsmail Hanioglu. Ankara: Elis Yayınları, 2019.

İbn Sina. *Danışname-i Alai*. Çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

İbn Sina. *Metafizik*. Çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

İcî. «el-Mevakıf.» Cürcani, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevakıf*. Çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Kavakçı, Saime ve Fatih Yardımcıoğlu. «Türkiye'de İbn Haldun Üzerine Yapılmış Lisansüstü Tezlerin Bibliyometrik Analizi.» *Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 14.14 (2018): 317-341.

Kaya, Cüneyt. «İbn Sînâ'nın Kitâbu aksâmi'l-hikme ve tafsîlihâ'sı: Tahkik ve Tercüme.» *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3.1 (2020).

Kaya, Cüneyt. «In the Shadow of 'Prophetic Legislation': The Venture of Practical Philosophy After Avicenna.» *Arabic Sciences and Philosophy* 24 (2014).

Kaya, Cüneyt. «Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sina'nın Ameli Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi.» *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14.27 (2009): 57-91.

Kaya, Mahmut. «Kindi, Yakub b. İshak.» tarih yok. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 11 03 2021. <<https://islamansiklopedisi.org.tr/kindi-yakub-b-ishak#1>>.

Korkut, Şenol. *Farabi'nin Siyaset Felsefesi*. Ankara: Atlas Yayınları, 2015.

Korkut, Şenol. *Farabi'nin Siyaset Felsefesi* . Ankara: Atlas Yayınları, 2015.

Korkut, Şenol. "İbn Haldun'un 'es-Siyasetü'l-medeniyye' Teorisine Eleştirisi." *İbn Haldun: Güncel Okumalar*. Ed. Recep Şentürk. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Kömbe, İlker. «Dünya Düzeninin Temelleri: Adalet Dairesi Literatürüne Giriş.» *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 18.35 (2013/2).

Kutluer, İlhan. *İslam Felsefesinde Ahlak İlminin Teşekkülü*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul, 1989.

Kuyurtar, Mehmet. «Bilimsel Tarih ve Tasavvuf Arasında: İbn Haldun.» *Felsefelogos* 38 (2010/1).

Kuyurtar, Mehmet. *İbn Haldun'un Ahlak Hakkındaki Görüşleri*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İzmir, 1992.

Mahdi, Muhsin. «Farabi vi.Political Philosophy.» 01 01 2000. *Encyclopedia Iranica*. 27 06 2021. <<https://iranicaonline.org/articles/farabi-vi>>.

Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldun's Philosophy of History*. New York: Routledge Library Editions: Islamic Thought in the Middle Ages, 2016.

Oktay, Ayşe Sıdıka. «İbn Sina'nın İlim, Felsefe Anlayışı ve Din Felsefe İlişkilerine Yaklaşımı.» *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (2012/1): 290.

Özel, Murat Eren. *İbni Haldun ve Machiavelli'nin Din-Dışı Toplum ve Siyaset Kavrayışları Bakımından Karşılaştırılması*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İzmir, 2016.

Özlem, Doğan. *Tarih Felsefesi*. İstanbul : Notos Kitap, 2016.

Özturan, Hümeysra. *Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Farabi'de Ahlakın Kaynağı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Özturan, Hümeysra. «Farabi ve İbn Sina'da Ameli Felsefe: Bir Mukayese.» *Nazariyat Dergisi* 5.1 (2019): 1-36.

Peker, Hidayet. «İbn Sina'nın Bilimler Sınıflaması.» *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9.9 (2000).

Sarioğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Toksöz, Hatice. «'Muhammed Akkirmânî'nin Ta'rîfâtü'l-fünûn ve menâkıbü'l-musannifin Adlı Eserinde Felsefî İlimler Algısı.» *Osmanlı Araştırmaları* 42.42 (2013): 177-205.

Tomar, Cengiz. «İbn Haldun (Literatür).» 1999. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 27 06 2021. <<https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-haldun#4-literatur>>.

Türker, Ömer. *Ahlak: Yeni Bir Yaklaşım*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.

Türker, Ömer. «İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi.» *Sosyoloji Dergisi* (2011): 539.

Türker, Ömer. *İslam Felsefesine Konusal Giriş*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020.

Türker, Ömer. *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindi ve Farabi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Türker, Ömer. «Kelam ve Felsefe Tarihinde Fahreddin Er-Razi.» *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin Er-Razi*. Dü. Ömer Türker ve Osman Demir. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013. 17-38.

Türker, Ömer. "Meşşailik Ekolü." *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar*. Ed. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Türker, Ömer. *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.

Uludağ, Süleyman. *İbn Haldun*. tarih yok. 10 07 2021. <<https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-haldun#1>>.

Wisnovsky, Robert. *İbn Sina Metafiziği*. Çev. İbrahim Halil Üçer. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Yakıt, İsmail. «İbn Haldun'a Göre Devletlerin Ömrü ve Osmanlı İmparatorluğu.» *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2001).

Yavuz, Yusuf Şevki. *TDV İslam Ansiklopedisi*. tarih yok. 14 07 2021.

Yıldırım, Yavuz. «Türkçe'de İbn Haldun Üzerine Yapılan Çalışmalar.» *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 0.4 (2012).



