

İBN HALDÛN'UN TASAVVUF VE FELSEFE KARŞISINDAKİ TUTUMU¹

IBN HALDÛN'S ATTITUDE TO SUFI AND PHILOSOPHY

Ebü'l Alâ AFİFÎ

Kahire Üniversitesi Kahire/Mısır
Cairo University Cairo / Egypt

Çev. Fatma GÜLSEROĞLU

Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul/Türkiye
Postgraduate., Istanbul University, Institute of Social Sciences, Istanbul / Turkey

fatmaglser@gmail.com

orcid.org/0000-0002-0198-8132

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Çeviri Makalesi/Translation Article

Geliş Tarihi/Received: 21 Ekim /October 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 30 Aralık /December 2021

Yayın Tarihi/Published: Aralık /December 2021

Atıf/Cite as: Afifi, Ebü'l Alâ. "İbn Haldûn'un Tasavvuf ve Felsefe Karşısındaki Tutumu". çev. Fatma Gülseroğlu. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 16 (Aralık 2021), 308-320.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

¹ Bu çalışmanın orijinal künyesi şu şekildedir: Ebü'l Alâ Afifi. "Mevkıfu İbn Haldûn mine'l-Felsefe ve't-Tasavvuf". *A'mâlû Mihricâni İbn Haldûn*. Kahire: el-Merkezü'l-Kavmî li'l-Bühûsi'l-İctimâiyye ve'l-Cenâ'iyye, 1962, 135-143.

ÖZ

İbn Haldûn'un tarih alanında çalışmaları gerek İslam bilimleri gerek sair bilimler tarafından yakından incelenmiş ve günümüze kadar teorileri üzerine çalışmalar sürmüştür. Toplum bilimi hakkındaki teorileri sebebiyle kurucu düşünür olarak kabul edilen İbn Haldûn'un sosyoloji dışında felsefe, kelim ve tasavvuf alanında da dikkate değer yaklaşımları bulunmaktadır. Ancak birçok araştırmacı, İbn Haldûn'un tarih ve sosyoloji çalışmalarına ışık tutarken nazariyat alanıyla alakalı teorilerini göz ardı etmiştir. Bu meyanda İbn Haldûn'un Mukaddime eserinde ele aldığı felsefe, kelim ve tasavvuf konuları hakkında inceleme ve araştırma çalışmaları yetersiz olduğu için modern nazariyat araştırmacıları, İbn Haldûn'un nazari teorileri üzerine yoğun araştırmalar yapılması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Bu iddiayı savunan ve modern nazariyat araştırmacılarından biri olan Ebü'l Alâ Afifi, İbn Haldûn'un felsefe, kelim ve tasavvuf alanındaki teorilerini incelemiş ve yorumlarını İbn Haldûn'un çalışmaları hakkında yapılan sempozyumda sunmuştur. Çevirisini yaptığımız bu çalışmada Afifi'nin İbn Haldûn hakkındaki görüşlerini aktarmamızın yanı sıra bahsi geçen teorilerin kaynağına geri dönüş yaparak detaylı bir bakış açısı sağlanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Felsefe, Mukaddime, İbn Haldûn, Ebü'l Alâ Afifi.

ABSTRACT

Ibn Khaldun's studies in the field of history have been closely examined by both Islamic sciences and other sciences, and studies on his theories have continued until today. Considered as a founding thinker because of his theories on social science, Ibn Khaldun also has remarkable approaches in philosophy, theology and mysticism apart from sociology. However, many researchers ignored Ibn Khaldun's theories related to the field of theory while shedding light on his studies of history and sociology. In this context, modern theoretic researchers emphasize the need for intensive research on Ibn Khaldun's theoretical theories, since the studies and research studies on philosophy, theology and mysticism that Ibn Khaldun dealt with in his Mukaddime work are insufficient. Ebü'l Ala Afifi, who defends this claim and is one of the researchers of modern theory, examined Ibn Khaldun's theories in the field of philosophy, theology and mysticism and presented his comments at the symposium on Ibn Khaldun's studies. In this study, which we have translated, we have tried to provide a detailed perspective by returning to the source of the aforementioned theories, as well as conveying Afifi's views on Ibn Khaldun.

Keywords: Sufism, Philosophy, Mukaddime, Ibn Khaldun, Abu'l Ala Afifi.

GİRİŞ

Afifi'nin, İbn Haldûn'un felsefe ve metafiziği içeren düşüncelerinin yeterince araştırılmadığına dair olan yaklaşımı, çağdaş İslam düşünürleri tarafından genel olarak kabul edilmiştir. Afifi'nin, İbn Haldûn hakkında yapılan sempozyum çalışmasında İbn Haldûn'un tasavvuf ve felsefe karşısındaki tutumunu ele aldığı bildirisini tercüme ve inceleme için tercih etmemiz de bu görüşe dayanmaktadır. Bu çeviride Afifi'nin İbn Haldûn'un tasavvuf ve felsefe hakkındaki görüşleri sebebiyle onu Gazâlî'nin görüşlerini takip eden ve geliştiren bir reformist olarak nitelendirdiği görülecektir. Mukaddime eseri incelendiğinde ise İbn Haldûn'un tarih ve ümran ilmindeki teoriler kadar olmasa da nazariyat hakkında da özgün yaklaşımlar geliştirdiği fark edilecektir. Örnek olarak, teoloji konularında akli saf dışı bırakmasına mukabil doğa bilimlerinde akla tam bir yetki vermesi nazari alandaki en mühim yaklaşımlarından biri olarak kabul edilir. Bu meyanda bakıldığında nazari alan araştırmalarında İbn Haldûn'un teorilerinin tartışılmaması eksiklik olarak kabul edildiğinden İbn Haldûn'un felsefe, kelam ve tasavvuf ile alakalı olan Afifi'nin sempozyum metninin çeviri ve incelemesini nazari alana katkı sağlayacak bir araştırma olarak nitelendirdiğimiz için bu çalışmayı gerekli gördük.

1. İbn Haldûn'un Tasavvuf ve Felsefe Karşısındaki Tutumu

İbn Haldûn doğu ve batıda ilk olarak İslam sosyoloğu daha sonra ise büyük Müslüman tarihçilerden biri olarak bilinir. Birçok araştırmacı, bu dehanın özgün, derin, verimli inceleme ve araştırma kabiliyetine rağmen onun düşüncesinin diğer yönlerini ortaya çıkarmamıştır. (Bu araştırmacıların dışında) Bazıları ise, onun tasavvuf, felsefe, din, akıl, varlık ile bağlı birçok tutumunu ve inancını mercek altına alır². Bu tebliğin konusu ise ikinci kısma dâhildir.

İbn Haldûn'un metafizik ve epistemolojik nazariyatta kendini gösteren saf felsefi bakış açısına sahip uyumlu ve kapsamlı bir doktrini yoktur. Bu bakımdan o Farabi veya İbn Sina gibi büyük İslam filozofları ile mukayese edilemez. Ancak bu iki alanda ve bu iki alanla alakalı örnek olarak tasavvuf ve kelam ilmi gibi dini düşünce alanlarının her birinde iyi değerlendirmelere sahiptir. Bu değerlendirmeler felsefe açısından önemli olsa da felsefi bir

² İbn Haldûn'un kelam, felsefe ve tasavvuf hakkındaki yaklaşımlarının önem arz etmesi ise, onun bu alanların dışından bir göz olarak bilimsel tarihçi kimliği ile konulara değinmesi sebebiyledir. İbn Haldûn'un tarihçi bakış açısı sebebiyle nesnel yorum yaptığına kanaat getirilmesine rağmen yorumlarını geliştirmeden yüzeysel bir düzlemde bıraktığı için de eleştirilmiştir. Detaylı bilgi için bknz. Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı* (İstanbul: Sufi Kitap, 2015), 249-261.

doktrin seviyesine ulaşmamıştır. Bu bakımdan o doktrin sahibi bir filozoftan daha çok, reformcu eleştirel düşünür Gazâlî'ye benzer.

Gerçek şu ki, bu iki düşünür (Gazâlî ve İbn Haldûn) bazen aynı sonuçlara ulaşmak için farklı kaynaklardan çıkarım yapsalar da İbn Haldûn'un felsefedeki tutumu, Gazâlî'nin tutumunun uzantısı ve geliştirilmiş halidir. Gazâlî kendi zamanından yakın zamana kadar İslam dünyasında felsefe ve Müslümanların tutumu üzerine damgasını vurmuş ve güçlü yandaşlarını da geride bırakmıştır. Gazâlî'nin yolunu takip edip öğretilerini yayanlar arasında ise, doğuda Fahreddin er-Razi, batıda ise İbn Haldûn gelmektedir.

İbn Haldûn, Mağrip ve Endülüs'te Murâbitlar dönemi³ mutaassıp Mâlikî fukahası tarafından yapılan sorgulamadan sonra Gazâlî'nin öğretilerinin revaçta olduğu bir dönemde yaşamıştır. Dönemin Muvahhitlerinin genel eğilimi Gazâlî'nin ruhuna yaklaşan, geleneğe karşı çıkan ve ifade özgürlüğüne fırsat tanıyan yeni bir ruha şahit olmuştur.⁴

İbn Haldûn'un ilmi düşüncesinde tecrübi eğilimin (ampirizm) izleri görülür. Bu eğilimin etkisi altında çoğunlukla etkileyici sayfalara sahip olan Mukaddimesinde ilimleri tarihlendirdiği gibi Umran ilmi ve tarihini telif etmiştir. İbn Haldûn'a göre tikel gerçeklerin, şahsi olayların incelenmesi ve tecrübe edilmesi, soyut nazari araştırmalar veya şekli mantık için değil hakikatü'l-eşya ilminin dayandığı iki sütundur. Şayet düşüncesinde bu yönde derinlik sağlasaydı bilginin doğası üzerine tecrübi (ampirik) bir doktrin ve soyut anlamların tabiatı üzerine de nominalist (adcılık) bir doktrin elde ederdi. Ancak İbn Haldûn yazılarında bu temeli sabitleştirmekten ve uygulamaktan vazgeçerek tartışmasını genişletmeye çalışmamıştır.

İnsan bilgisinin doğası üzerine bir araştırmacı olan İbn Haldûn'un üzerindeki en derin etki, güçlü dini duyguların etkisidir. Bu yüzden onu, dini algı ve inançları kurtarmak için felsefeyi ve savunucularını geçersiz kılmaya çalıştığını görürsünüz. İbn Haldûn bu amacını açıklarken filozofların dayanak noktası olan insan aklının tabiatını tartışma yoluyla ve

³ Afifi'nin burada bahsetmiş olduğu Murâbitlar, yarım asırdan fazla Mağrip ve Endülüs'te hüküm sürmüş Mâlikî bir devlettir. İlk çeyrek asırda istikrar sağlayan ve Hıristiyanlara karşı önemli başarılar elde etmiş olan devlet diğer çeyrek asırda Mâlikî fakihlerin baskısı ve vergilerin ağırlığı yüzünden halk tarafından desteğini kaybetmiştir. Detaylı bilgi için bkz. İsmail Yiğit, "Murâbitlar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 15 Ekim 2021).

⁴ Murâbitlar döneminde birçok âlim ve fukahanın Gazâlî muhalifliği sebebiyle Kurtuba kâdısı İbn Hamd *İhya'nın* yakılmasına fetva vermiştir. Bu muhalifliğin temel sebebi ise, Mağrip'te Murâbitlar dönemini sona erdiren Muvahhidlerin başı kabul edilen İbn Tûmert'in Gazâlî'nin öğretilerini benimseyerek ve hitabet gücünü kullanarak bedevi bir kabile arasında kendini mehdi ilan etmesidir. Detaylı bilgi için bkz. Semih Ceylan, "İbn Haldûn'un Sûfilere ve Tasavvufa Bakışı: Umrandaki Tasavvuf İlmi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 15 (2006), 58.

rastlantıları içine şüphe sızmayan bazı bilgi alanlarındaki (tümel kaideler) eksiklikleri açıklayarak yapar. Bununla bize Alman filozof Kant'ı hatırlattığı gibi, tasavvufu ve özellikle de Gazâlî'yi hatırlatır.

Filozoflar varlığın kendi idrakleri ile sınırlı ve anlaşılmasının mümkün olduğunu iddia ederler. Bu ise İbn Haldûn'a göre geçerli bir iddia değildir. Çünkü varlık ister psikolojik âlemde ister manevi âlemde ya da ister duyusal maddi âlemde olsun, tam olarak idrak edilemeyecek ve kuşatılamayacak genişliktedir.⁵

İbn Sina *eş-Şifâ* eserinde felsefeyi “*eşyanın hakikatlerine vakıf olma*” diye tanımlarken, aklî hikmetin kısımları risalesinde ise şöyle tanımlar; “*felsefe bir düşünme (nazar) sanatıdır. İnsan bu bilimle bütün varlığı ve yapması gerektiği fiillerinden mecburi olanlar hakkında bilgi edinir. Böylelikle kendisini şereflendirir ve gerçekleştirir. Mevcut âlemin bir benzeri olan akledilir âlemi tanımlar ve büyük saadete hazırlar.*”⁶

İbn Haldûn İbn Sina'nın ismini zikretmeden bu iddiasını, mukaddimedeki felsefenin iptali ve taklitçilerinin yanlışlığını kesinleştirdiği bölümde, kelam ilmi bölümünde ve bunların dışındaki diğer bölümlerde reddeder. Ona göre eşyanın hakikatine tam olarak vakıf olmak imkânsızdır ve varlık her algının kendi algısı ile sınırlı kaldığında o dikkate alınmaz. Meselenin kendisi bundan farklıdır. Yani, varlığın hakikati şeydir ve akıl onu başka bir şey olarak algılar. İnsan varlığın tamamını kendisinde bulamaz ve kendisini varlığın tamamını aksettiren bir ayna olarak tanımlayamaz. Ancak her insan kendisini -bilgi yoluyla- varlıktan anladığı kadarını aksettiren bir ayna olarak tanımlar ki bu da yetersizdir.⁷

Bundan da ilim yoluyla elde edilen mutluluğun o ilim kadar olması gerektiği çıkar. Bu mutluluk Allah'ın ahirette muttakilere vaat etmiş olduğu büyük mutluluk (*saadet*) değildir. İbn Haldûn bu tutumunda Gazâlî'nin daha önceden belirlediği yakın ilme ulaşma ve varlığın

⁵ İdrakin sınırlılığını birçok bölümde zikreden İbn Haldûn, her idrâk organının kendi alanına dâhil olan şeylere göre varlığı tanımladığını hâlbuki varlığın bu algılamadan daha fazla olduğunu ifade eder. Açıklama için ise şu örneği verir; sağır bir kimse dört duyu organından edindiği bilgiler doğrultusunda aklî konuları sınırlandırır ve işitsel türden olan şeyleri varlıktan düşürür. Duyu organlarının herhangi birinden engelli olan kimseler, kültür olmasaydı algılayamadıkları şeylerin varlıklarını kabul etmezlerdi ki bu kimseler algılayışlarına göre değil genele uyararak mahrum oldukları şeylerin varlığını kabul ederler. Tüm bunlar idrâkin kuşatıcılığının sathi bir düşünce olduğunu göstermektedir. Bknz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 822-823.

⁶ Hasan Akkanat, “*İbn Sina'nın Aklî Bilimlerin Bölümleri Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi*”, Dini Araştırmalar 11/31 (Mayıs-Ağustos 2008), 196.

⁷ İbn Haldûn filozofların “saadet, varlığı olduğu hal üzere idrâk etmektir” tanımlamalarının bâtil olduğunu kabul etmektedir. Bunun sebebini ise, “her müdrike ve idrâk sahibine göre varlık, kendi idrâklerine inhisar eder” şeklindeki söylemlerinde bulunan hata ve kuruntulara isnat etmektedir. Bknz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 955.

hakikatini anlamada insan aklının yetersizliği görüşüne dayanır. Böylelikle Gazâlî'nin de yaptığı gibi metafizik felsefeyi çürütür. Ancak İbn Haldûn tanıtım ve analizler yoluyla daha önce Gazâlî'nin ulaşmadığı bir hedefe ulaşmıştır.⁸

İbn Haldûn hissi idrak ile başlar ve hissin bulunmadığı fenomenlerden oluşan doğal âlemde duyuların idrak ile sınırlı olduğunu söyler. Eğer mesele bu şekilde ise, peki doğal varlıklarda sınırlılık iddia etmenin manası nedir?

Sonrasında İbn Haldûn aklı, araçlarını ve beyanlarını tartışır. Varlık türünden algıladıklarının da aynı şekilde sınırlı olduğunu görür. Kendi müşahedesinin tenkidinde mevcut varlıklar için geçerli olan beyanlarıyla sınırlıdır. Aklın araçları ve beyanları ile idrak edemediği meselelerden biri de nefis, halleri, sınırları ve iradesini içeren ilahi hakikattir. Bunlara ek olarak, nübüvvetin hakikati, ölümden sonra diriliş, ahiret hayatı vb. konular dâhildir.⁹

Felsefe âlemin illetler ve ma'lulatlara (nedenler ve nedenleri) ağı olduğunu iddia eder. İlk illet sebeplerin müsebbibi olan Allah (c.c.) ile sona erer. Ancak İbn Haldûn –nedensellik kabulüyle beraber- sebeplerin hepsini kuşatmanın imkânsız bir şey olduğu ve dolayısıyla sebeplerin müsebbibine ulaşmanın da imkânsız olduğu görüşündedir.¹⁰

Ancak, sebeplerin müsebbibine ulaşmak kastı ile sebepleri incelemek İbn Haldûn'un uyarılmış olduğu bir problemdir. Bu ise, sebeplerin müsebbibine yükselirken sonsuzluğa doğru enine ve boyuna açılması, çoğalması ve aklın algılayışında tereddüde düşmesidir.¹¹ Burada araştırmacının durması ve ilk sebebe yükselmemesi ise ihtimal dâhilindedir. Varlığın illetleri olduğunu ve başka bir illetin bulunmadığını beyan ederek mesele sona erer. Bu fikir modern materyalistler ve eski ateistlerin görüşleri ile aynıdır.

⁸ Affî'nin Gazâlî ve İbn Haldûn arasındaki ayrımı şudur; Gazâlî metafiziği red ve iptal ettikten sonra aklı sadece nasları yorumlama sahası ile sınırlandırmış, tabiat ve maddi sahada yolunu tıkamıştır. İbn Haldûn ise, ilahi meselelerde aklı saf dışı bırakırken tabiat alanı, akli ilimler ve içtimai meselelerde akla tam bir hürriyet vererek onun önünü açmıştır. Böylelikle İbn Haldûn din ve aklı birbirinden ayırması ve hudutlarını belirlemesi hasebiyle Alman filozof Kant'a benzetilmiştir. Bknz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 897.

⁹ Burada İbn Haldûn ilahi emirlerin akıl dairesinden daha geniş olduğunu ve bunun böyle olmasının akıl için bir kusur teşkil etmediğini, onun sıhhatli bir ölçü olurken tevhit konuları kapsamına girince akıl terazisi ile ölçmenin muhal bir iş olduğunu beyan eder. Bknz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 823.

¹⁰ İbn Haldûn sebepler silsilesini ilahi ilimden başkasının onu zabt ve tespit etmesini imkânsızlığını şu şekilde açıklar; bir fiil kasd ve irade olduğunda meydana gelir. Kasd ve irade ise psikolojik bir şey olup kadim tasavvurlardan çıkar. İnsan ise tabii ve zahiri olan sebepleri ihata edebilirken psikolojik olan şeylerin başlangıç ve sonlarını bilmekten acizdir. Bknz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 821.

¹¹ İbn Haldûn sebepler üzerinde duran kişileri uyarırken buradaki sakıncanın aklın algılayışında tereddüde düşmesinin yanı sıra bu kişilerin ayakları kayıp delâlete dalarak helak olduğunu vurgulamıştır. Çünkü sebepler silsilesi çoğaldıkça varlığın yokluğuna veya mevcudiyetine dair aklın dayanacağı hiçbir delil kalmayacaktır. Bknz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 821.

Ve eğer mesele böyleyse, insan aklının her şeyi algılamada sınırlı olduğunu, şariatta insan aklının idrak edemeyeceği meseleler olduğunu kabul etmemiz ve şari'den gelene güvenerek mutlak bir şekilde teslim olmamız gerekir. Gelenle uyuşmasak bile akıl idraki ile doğrulamasına bakmayız. Bilakis, iman ve ilim ile bize emrettiklerine dayanır, anlamadığımız konularda susar ve onları şari'ye havale ederek aklı ondan uzaklaştırırız.¹²

İkinci olarak, filozofların mevcudat konusunda iddia ettikleri deliller, sadece teolojik bilimde değil bilakis doğa biliminde de yetersiz delillerdir. Çünkü kıyaslar ve tanımlarla çıkarılan zihinsel sonuçlar ile hariçteki uygunluk kesin değildir. Bunlar, genel zihinsel kaidelerdir ve dış mevcudat tözleri ile kişiselleştirilir. Somut haricin külli zihni uygunluğu engelleyecek şeyin tözlerde olması ihtimaldir.¹³

İbn Haldûn burada kastettiği şey şudur; doğa bilimlerinde eksik tümevarım ihtimali sonuçlardır ve kesin sonuçlar olması mümkün değildir. Teolojik meselelerde felsefi delillerin yetersizliğine gelince, bu meselelerdeki konular mahiyetini soyutlayamadığımız ve anlayamadığımız ruhani varlıklar ile alakalıdır. Dolayısıyla bunlar hakkında delil bize ulaşmamıştır. Evet, içimizdeki insan nefsinin ve hallerini idrak ederiz ancak onun hakikati ve niteliği hakkında bir şey bilmeyiz. Bizim gayemiz hakikate ulaşmaktır. Teolojik felsefenin ulaştığı ise sadece zandan ibarettir. O zaman teolojik felsefe düşüncesindeki bu meşakkat ne diyedir?

Filozofların yaratma hakkındaki “Birden çok çıkar” dedikleri teoriye bakınız. Filozoflar bu teorilerini ilk akıldan son bulan taşmalar (*feyz*) olarak vasıflandırırılar. Bu teoriyi İbn Haldûn kendinden önce gelen Gazâlî gibi cehalette direnme ve temelsiz hüküm olarak değerlendirir.¹⁴ İlk akılla son bulan nedensellik (aracı) düşüncesine dayanmıyoruz ve

¹² Akli idrâkin sınırları üzerine sık sık vurgu yapan İbn Haldûn, ilahi hükümlere tâbî olmanın gerekliliği hususunda, insanın saadetini en çok yaratıcının istediğini ve kişi için en iyi olanı onun bileceğini ifade eder. Bknz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 823.

¹³ İbn Haldûn zihni kaidelerin dış varlığa uygunluğuna delil olacak şeyin yine his cinsinden olacağını ve bu meyanda zihni delil olmadığını için filozofların zihni deliller ile yakın bilgiye ulaşmadaki iddialarını bu sebeple reddeder. Bknz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 952.

¹⁴ İbn Haldûn filozofların ilk akılla son bulan teorisini şu şekilde reddeder; mevcudatın hepsini ilk akla dayandırıp bununla yetinmek ve Allah'ı (c.c.) bunun dışında mahlûkatın mertebelerinden geri bırakmak manasına gelir. Ancak varlığın alanı bu ifade edilenden daha geniştir. Filozoflar yalnızca aklın ve nefsin mevcudiyetini kabul ile yetinmek suretiyle bunlar haricinde kalan varlıklardan gâfildirler. Bir bakımdan bunlar, yalnız maddenin varlığını kabul edip akıl ve nefsten yüz çeviren, maddenin ötesinde bir varlığı inkâr eden materyalistler denkleminde dirler. Bknz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 952.

doğrudan (aracısız) yaratmayı da reddediyoruz. Allah çoktan âlemi ve içindekileri yaratmada kadir-i muhtardır. ¹⁵

Kelamcıların kelim ve teoloji konularında ilk başta susarak yorum yapmamalarına muhalif olarak (daha sonra) özellikle bu konularda felsefe yaptıkları görülür. İbn Haldûn'un düşüncesinde gerçek şu ki, akaitte doğru veya yanlış araştırmak kelamcıların işi değildir. Onların işi inançların doğruluğunu ateist ve bid'atçılara karşı dayatma ve savunmadır. Bu da onların hasımlarının silahları ile silahlanmayı ve onların yöntemlerini kullanmayı gerektirmiştir. Felsefe yöntemlerini kullanma onları kendi konularının dışında kalan felsefe meselelerinde de derinleşmeye sürüklemiştir. Onların felsefede derinleşmesi ise özgün bir yoldan değil arz yolundan olmuştur. Buradan onların itirazları bir delile delil olması bakımından güvenmeyi talep etmeye dönüşmüştür. Hâlbuki mesele böyle değildir. Delil, ateist ve bid'atçılara karşı verilen bir cevaptır. Asla inançları teyit etmek için değildir. Aksine inançlar doğruluğu farz kılınmış (dayatılmış) emirlerdir. ¹⁶

İbn Haldûn'a göre bu kelim ilminin ana unsuru ve vazifesidir. Kelam ilmi felsefenin dallarından biri değildir ve müteahhirun kelamcılarında Beyzâvî'nin "*Tavâli*" da ve İclî'nin "*el-Mevâkıf*" da yaptığı gibi felsefe konuları ile kelim konuları birbirine karıştırmamalıdır. Bunun için İbn Haldûn kelim ilmini eski ehli-sünnet ve selef zamanına geri dönmeye çağırır. ¹⁷ İbn Haldûn'a göre en iyisi bu ilmin meselelerini sadece ateist ve bid'atçılara karşı harekete geçirmek gerekir. İmanlarında sebat eden müminlere gelince onların bu ilme ihtiyacı yoktur.

Bu ilimde mutmain eden tutum sūfiyenin tutumudur ki o da, iman kaidelerini akli deliller seviyesinin üstüne çıkarmaktır. Bu tutuma delil olarak Sūfi Cüneyd el-Bağdâdî 'den

¹⁵ Afifi bildirinin bu kısmında birtakım sorular sormuş lakin cevabını vermemiştir. Metnin bütünlüğünü sağlamak adına bunları dipnotta belirtmeyi uygun bulduk. Metinde geçen sorular şunlardır; Çoktan yaratma zatında çokluk meydana getirir mi? Niçin ilk akılda duruyor ve *Vâcibu'l-vücûd'a* yükselmede ilk akılla yetiniyoruz? Varlık bildiğimiz ve bilmediğimiz mertebelerinden daha geniş değil mi?

¹⁶ İbn Haldûn kelamcılarının evvelemerde konuşmaktan uzak durdukları konuları daha sonra konuşmaya başlamalarının sürecini şu şekilde izah etmiştir; bid'ata karşı yapılan münazaralar sonucu kendisine kelim ilmi verilen bu ilim daha sonra Eş'ari'nin takipçilerinin çoğalması ile yaygınlaşmıştır. Ancak mantık ilminin henüz İslam bilimleri tarafından kabul görmeyişi hasebiyle kelim alanının usûlü basit ve sade olduğu için öne sürdüğü deliller bazı hallerde ikna edici bulunmuyordu. Cüveynî'nin *Kitabu'l-İrşâd* eserinden sonra mantık ilmi İslam'da yaygınlık kazanmış ve kelamcılar kendi alanlarında mantık ilmini icra etmişlerdir. Daha sonrasında kelamcılar, birçok açıdan bid'atçılar ile benzer olduklarını düşündükleri filozofları iman kaidelerine muhalif olarak muhatapları arasına dâhil ettiler. Bunun neticesinde kelamın ilgilendiği konular ile felsefe konularının birbirine karışması, İbn Haldûn'a göre kelamcılarının konuşmamaları gereken konularda görüş bildirmeleriyle sonuçlanmıştır. Bknz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 829-831.

¹⁷ Burada İbn Haldûn felsefeye red konusunu merak edenler için Gazâlî ve Fahrudin Razi'nin eserlerini önermiştir. Çünkü ona göre bu iki şahsın eserleri eski usûle muhalefet etse de bu eserlerde onlardan sonra gelen kelamcılarının eserleri kadar felsefe konularına iltibas olunmamıştır. Bknz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 832.

rivayet edilen bir hâdiseyi göstermek mümkündür. “Bir gün Cüneyd kelim ilminde üstün olan bir mütekellim topluluğuna uğradı ve “bunlar kimdir” diye sordu. Ona “bunlar deliller ile Allah’ı eksik alametlerden ve hudûsa ait sıfatlardan tenzih eden bir topluluktur” denildi. Cüneyd ’de “Kusurun olmadığı yerde kusuru reddetmek, kusurdur” dedi.”¹⁸

Kelam ilminin ana konusu olan tevhit, İbn Haldûn’a göre aklın delil ve nazar ile ulaştığı meselelerden biri değildir. Ancak o tevhit, ayeti kerimelerde “De ki: O Allah’tır, bir tektir. Allah Samed’dir (Her şey O’na muhtaçtır. O, hiçbir şeye muhtaç değildir). O’ndan çocuk olmamıştır (Kimsenin babası değildir). Kendisi de doğmamıştır (Kimsenin çocuğu değildir). Hiçbir şey O’na denk ve benzer değildir.”¹⁹ Geçen ilahi emir ile kabul edilen bir inançtır. İnanç sadece dil ile ikrar kalp ile tasdikten ibaret değildir. Bilakis onun anlamı nefse yerleşir ve onu istila eder. Şöyle ki, bütün fiillerin ondan çıktığı elzem bir sıfat olur. Fiillere işlemeyen sadece dilde kalan iman, iman değil yalnızca suretten ibarettir. İman işlevsiz bir iman olduğunda amel ona tabii olmaz ve mümin günah işlerken nefsi ile çelişki içerisindedir.²⁰ Rasulullah (s.a.s) bu konu hakkında şöyle buyurmuştur: “Zina işleyen kişi mümin olduğu halde zina etmez ve hırsız hırsızlık yaparken mümin olduğu halde çalmaz.”²¹

Burada İbn Haldûn mütekellim yahut filozof dilinden değil sûfi dilinden konuşmuştur. Çünkü o ibadeti bilmenin ve onu uygulamanın arasını, Allah’tan gayrısı olan meşgaleleri kalpten boşaltma ile itaat ve kudret yeteneğini elde etmenin arasını ayırdığı gibi, sadık iman sonucu mü’minde oluşan iman ile salt imanı birbirinden ayırmıştır. O inanan kişinin nefsinde inançlar bir sıfat ve meleke haline gelmedikçe inançlarla yetinmez. Ve yine aynı şekilde ibadet eden kişinin nefsinde ibadetler bir sıfat ve meleke haline gelmedikçe ibadetlerle yetinmez.²² İşte bu, sûfi imamların görüşüdür ve İbn Haldûn onların dine bakışı ile kelamcı ve fakihlerin bakışının arasını ayırmıştır. Metinde İbn Haldûn şöyle der:

¹⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 832.

¹⁹ *Kur’ân Yolu* (Erişim 21 Aralık 2021), İhlâs 1/4.

²⁰ İbn Haldûn iman ve amel konusunu incelerken imanın mertebeleri olduğuna dikkat çeker. İlk ve en aşağı olarak nitelediği iman çeşidi, dil ile ikrar kalp ile tasdik mertebesidir. Mertebelerin en yükseği ise, kalbi imandan ve ona uyan fiilden hâsıl olan, kalbi istila edip organları kendine tâbî kılan ve böylelikle fiillerin ve tasarrufların onun emri altına alan bir mertebedir. Ona göre iman bu mertebesinde olan bir kimse meleklere onu korumasıyla günaha ve vebale girmez. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 825.

²¹ Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi’u’s-Şâhih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “İman”, 104.

²² *İttisaf* kavramı üzerinde özellikle duran İbn Haldûn bu kavram ile elde edilen bilginin gerçek bilgi olduğunu ve bu bilgiye sûfilerin yoluyla ulaşılacağını düşündüğü için Affi, onun dilinin filozof ve kelamcı dili değil sûfi dili olduğunu ifade etmiştir.

“Bil ki, şari ‘ye göre kendisini mükellef tuttuğu her şeyde kemal şudur; inancının talep ettiği kemal, nitelenmek hakkında elde edilen ikinci bilgidir. İbadetlerinden bir amelin talep ettiği kemal ise, nitelenmeyi elde etmek ve onu gerçekleştirmektir.”²³

O zaman inançlar ve onların delilleri hakkında bir bilgi vardır ve onlar ile vasıflanması hakkında bir bilgi daha vardır. Bu bilgiden daha sonra yeni bir bilgi doğar. Vasıflanma hakkında ilk soyut bilgi teorisyenlerin çoğunun bilgisidir. Vasıflanma hakkında ikinci sonuç bilgisi ise, sufiyyenin “zevkler ilmi” olarak isimlendirdiği muhakkiklerin bilgisidir.²⁴ İbn Haldûn bu konu hakkında şöyle der; “İkinci bilgi vasıflanmadan elde edilen zaruri bilgidir. İkinci bilginin yapısı birinci bilgiden daha güvenilirdir. Vasıflanma soyut bilgiden elde edilemez. Ancak vasıflanma nefse işleyen bir sıfat ve meleke haline gelinceye kadar amel yoluyla tekrar tekrar yapılarak elde edilir.”²⁵

Açıkladığımız üzere İbn Haldûn, ister kelam alanında isterse de felsefe alanında teoloji meselelerinde aklın yeterliliğini inkâr eder. (Bunun yanı sıra) sınırlı bir daire içerisinde akli ve görevlerini yermez. Daire içerisinde akıl terazisinin hükümleri yanlış değil doğru ve gerçektir.²⁶ Ancak ona göre bu terazi kesinlikle dairenin dışında geçerli değildir.

İbn Haldûn aynı şekilde sınırlı bir daire içerisinde mantık ve onun görevlerini de inkâr etmez. Lâkin kıyasların öncüllerinde duyulardan kanıt olmadıkça biçimsel mantık ile somut âleme dair yeni bir bilgi kazandığımızı reddeder. Çünkü biçimsel olarak mantıki kıyaslar, yapım şartları sağlandığı takdirde doğru sonuçlar üretir. Ancak bu sonuçların somut gerçekler ile eşleşip eşleşmemesi kesin değildir. Çünkü kıyas öncüllerin gerçekten doğruluğuna bakmaksızın onların geçerliliğini kabul eder.

Doğa bilimlerinin özel bir alanında araştırmacılara düşen duyuusal deneyim, bu alandaki doğru bilginin temelidir. Bilgiler bu şekilde toplandığı vakit onları biçimsel mantığın

²³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 824.

²⁴ Bu konu hakkında İbn Haldûn, akâitte hal ve ilim arasındaki farkın “kavl” (söz söyleme) ve “ittisaf” (sözü nefsin bir sıfatı haline getirme) arasındaki fark ile aynı olduğunu ifade eder. Bu düşüncesinin izahını ise şu şekilde yapar; “İhtiyaç sahiplerine merhamet etme Allah’a (c.c.) yakınlık kurulmasına vesiledir.” Bilgisini bilen bir kimse için ilk aşaması olan *kavl* kısmındadır. Her ne zamanki kişi bu bilgi doğrultusunda bir ihtiyaç sahibine yardım eder ve Allah (c.c.) den yakınlık umarsa o zaman *kavl*, ittisafa dönüşmüş olur. Bknz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 824.

²⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 825.

²⁶ Yukarıda da zikrettiğimiz üzere bu görüş, İbn Haldûn’u Gazâlî’den ayıran görüş olarak kabul edilir. İbn Haldûn aklın kendi alanında özgürlüğünü tanımasıyla kendinden sonra gelen araştırmacıların bir kısmı tarafından gelişmiş bir teorisyen olarak addedilirken, diğer kısım tarafından Gazâlî’nin öğretilerini tahrif etmiş olarak nitelendirilir.

yöntemleri ile doğrulama, tahkik etme, inceleme ve düzenleme mümkündür. Yani biçimsel mantık bilgiyi kazanmanın yolu değil onu doğrulayan hassas bir terazidir.²⁷

İbn Haldûn'un mantık için çizmiş olduğu sınırların ötesine gelince, orada akıl ve mantık için bir şey yoktur. İlahiyat meselelerini kanıtlamada mantığa ihtiyaç yoktur. Bu imkânsız bir arzudur. “*Bu imkânsız arzuya örnek ise, altını tartan bir teraziye gören adamın onunla dağları tartma arzusudur.*”²⁸

İbn Haldûn'un arkadaşı Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'de görüldüğü gibi (İbn Haldûn'da da) siyasi hayatı tecrübe ettikten ve mutsuz olduktan sonra hayatının son dönemlerinde tasavvufa karşı açık bir eğilimi olduğu görülür. İbn Haldûn Mısır'daki okuma, okutma, yazma ve ibadetine son vererek çok beğendiği ve yücelttiği sûfiyyenin içine karışır. Aşikâr bir şekilde İbn Haldûn tıpkı Gazâlî gibi eksikliklerini ve çelişkilerini anladığı teolojik felsefeden umudunu yitirmiştir. İbn Haldûn manevi ve ilahi hakikatler hakkında kesin bilgiye ulaşmanın tek yolunun *zevk* ve *keşf* olduğuna inanmıştır. Ancak (tasavvuf konusunda) Gazâlî gibi İbn Haldûn da sufiyyeden kayıtsız şartsız bir şekilde hoşnut değildir. Çünkü İbn Haldûn, mutaassıp müteahhir kelimcilerin, kelim, felsefe ve tasavvufu birbirine karıştırmalarını ve tevhit, hulul, ittihat vb. konularda anlaşılması muhtelif olan bu üç sanatı tek bir sanat haline getirmelerini kusurlu bulur. Tasavvuf ilmi, felsefe ve kelamdan farklıdır. Çünkü tasavvuf hisse dayalıyken felsefe ve kelam delile dayanır. Sûfinin ele aldığı şahsi tecrübeye aklî delilin yeri yoktur. İbn Haldûn, Ebu Tâlib el-Mekkî, Ebu Kâsım el-Cüneyd, Hâris el-Muhâsibî vb. gibi ilk nesil büyük sûfilerin kitaplarında geçen saf, duyusal ve sünni tarzın dışındaki tasavvufu kabul etmez.²⁹

²⁷ İbn Haldûn mantıktaki burhanları kaidelerine uygun bir şekilde felsefî ilimleri tetkik eden bir kimsenin delil getirme ve hüküm çıkarma konusunda tam bir melekeye sahip olduğunu ifade ederek her ne kadar ilahi konularda mantığı yetersiz bulsa da düşünce ile alakalı konularda kaidelerin en doğrusunun mantık olduğunu açıkça kabul eder. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 956.

²⁸ İbn Haldûn idrâk vasıtalarından ayrı bir idrâk bulunduğunu, onun da yaratıcıya ait olduğunu ifade eder. Sınırlı ve muhdes olan bizim idrâkimize mukabil onun idrâkinin bizim idrâkimizin üzerinde bir dairede olması hasebiyle ilahi konularda bizim idrâkimiz yeterli değildir ve ona tabi olunması elzemdir. Dağı tartmaya tamah eden sarrafın terazisinin hali yanlışlığına delil teşkil etmez iken, sınırlarının ötesine geçememesi onun tamah ettiği şeyin imkânsız olduğunun göstergesidir. İbn Haldûn akli nakilden önce tutanların bu hataya düştüklerini vurgulamıştır. Bknz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 823.

²⁹ Riyazet temelli tasavvuf tanımlaması yapan İbn Haldûn, zühd yoluna giren kimselerin belirli bir yerden sonra vecd hallerinin algılamayı bu kimselerin özelliği olarak addetmiştir. Sûfilere has olan keşfin sahih ve kâmil olmasını ise, din ve ahlak üzerine kurulu bir istikâmetin bulunmasına bağlamıştır. Şöyle ki, bir keşf bu istikâmet üzere değilse sihirbaz ve Hristiyanların riyazet sonucunda zuhûr eden keşflerinden farklı kalmaz. Konunun anlaşılması için içbükey ve dışbükey cilalı bir ayna maddenin karşısında o maddenin yansımaları eğri gösterdiğini, aynanın yüzeyi düz olduğu vakit maddeyi de düz ve doğru göstereceğini misal olarak vermiştir. Keşf ve hissin ötesini hakkında konuşan sûfilerin kendilerini kaybedip, hulûl ve vahdete kapıldığını ifade eden İbn Haldûn, tasavvufu yalnız selefin uyguladığı usûlle sınırlandırmıştır. Kuşeyrî'nin eserinde geçenleri dayanak

İbn Haldûn'un tasavvuftaki görüşü ise, akıl temelli, bilgiler ve ilimler anlayışı ile his temelli nefsanî haller anlayışı olan bu iki çeşit anlayışı birbirinden ayıran temel bir ayrım üzerine kuruludur. Bu ayrım tasavvuf ehlini inkâr eden akıl esaslı ilimlere karşı müdafaa etmeye dayanır. İbn Haldûn şöyle der: “*deliller ve kanıtlar bu yolda (yani sûfiyyenin yolunda) ret ve kabul için faydalı değildir. Çünkü o yol duyuşal yöndür ve sûfiyye delil ehli değil, his ve müşahede ehlidir.*”³⁰

İbn Haldûn'un bunu söylemesi ile bir taraftan fukaha ve sûfiler arasındaki diğer taraftan ise, kelamcılar ve sûfiler arasındaki şiddetli çekişmenin sırrını açıkladığına şüphe yoktur. Çünkü sûfiyye hakikatlerden kişiye keşf olunan duyuşal tecrübeye dayanırken fukaha ve kelamcılar nâstan sonra akli teoriye dayanır.

Bundan dolayı İbn Haldûn sûfilerin çalışmalarını, makamlarını, hallerini, vecd ve zevklerden elde ettiklerinin doğruluğunu kabul eder ve şöyle der; “*...bütün bunlar hiçbir kimse için savunma değildir. Onların zevkleri doğrudur ve onları gerçekleştirmek mutluluğun kaynağıdır.*”³¹

Geriye son kalan soru ise şudur; İbn Haldûn bilginin doğasında tecrübi yolu kabul ederken diğer yandan sûfinin keşf ve zevk yoluyla elde ettiği bilgiyi tanıması onu kendisiyle bir çelişkiye düşürmez mi? Algının ve algıların ikililiğine değindiği mukaddimesini baktığımızda bir çelişki göremiyoruz. İbn Haldûn'a göre insanda iki ayrı güç bulunmaktadır. Bunlardan ilki, müşahede ve tecrübeye dayalı bilimlere algılama olan akıl iken ikincisi, zevk ilimleri ile ortaya çıkan nefsin hallerini algılayan hissiyat gücüdür. Bu ikisi farklı alanlar ve algılamanın farklı araçlarıdır. Ona göre çelişkinin olduğu tek alan, varlığına gerek duyulmayan, temeli olmayan ve tamamen bir vehimden ibaret olan teolojik felsefe alanıdır.³²

Kısaca İbn Haldûn metafizik felsefeyi reddederken, doğa bilimlerinde tecrübi yöntemi, gaybet ve ruhani konular alanında ise sûfi yöntemi kabul eder.

göstererek ilk zamanlarda yaşayan İslam'ın seçkin kişilerinin ne hicâbın keşfine ne de bunun gibi idrâklere istekli olmadıklarını zikrederek görüşünü delillendirmeye çalışmıştır. Bknz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 849-864.

³⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 853.

³¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 862.

³² Detaylı bilgi için bknz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 850.

KAYNAKÇA

- Akkanat, Hasan. "İbn Sina'nın Aklî Bilimlerin Bölümleri Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi". *Dinî Araştırmalar* 11/31 Mayıs-Ağustos 2008. 195-234.
- Ceylan, Semih. "İbn Haldûn'un Sûfilere ve Tasavvufa Bakışı: Umranda Tasavvuf İlmi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 15 (2006), 51-82.
- Demirli, Ekrem. *Tasavvufun Altın Çağı*. İstanbul: Sufi Kitap, 2015.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018).
- Kur'an Yolu*. Erişim 21 Aralık 2021. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Yiğit, İsmail. "Murâbitlar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 15 Ekim 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/murabitlar>