

37146

T. C.
EGE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Felsefe Tarihi Anabilim Dalı

İBNI HALDUN'UN AHLAK HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mehmet KUYURTAR

DANIŞMAN : Prof. Dr. Ahmet ARSLAN

İZMİR — 1992

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	II
GİRİŞ.....	1
I. BÖLÜM: AHLAK FELSEFESİ ve ORTAÇAĞ İSLAM'DA AHLAK GELENEKLERİ.....	10
A) AHLAK FELSEFESİ.....	10
B) ORTAÇAĞ İSLAM'DA AHLAK GELENEKLERİ	16
1) Dinsel Normatif Etik.....	23
a) Kur'an ve Hadis.....	24
b) Tasavvuf Ahlakı.....	29
2) Laik Normatif Etik.....	31
3) Dinsel Analitik Etik.....	36
a) Hukuktaki (Usul el-Fıkıh) Tartışmalar.....	36
b) Kelam'daki Tartışmalar.....	38
4) Felsefi Etik.....	43
II. BÖLÜM: İBNİ HALDUN: GENEL BİR TANITIM.....	57
A) YENİ BİR BİLİMİN KURUCUSU OLARAK İBNİ HALDUN.....	57
B) FELSEFE - DİN İLİŞKİLERİ VE İBNİ HALDUN.....	72
1) Geleneksel Müslüman Düşüncesinin Bir Temsilcisi Olarak İbni Haldun.....	76
2) Felasife'nin veya Klasik Felsefenin Bir Temsilcisi Olarak İbni Haldun.....	79
3) Orijinal Bir Düşünür Olarak İbni Haldun.....	81
C) İBNİ HALDUN'UN BİLİM SINIFLAMASI.....	84
1) İbni Haldun'un Akli Bilimler veya Felsefe Eleştirisi.....	86
2) İbni Haldun'un Nakli Bilimler veya Kelam ve Tasavvuf Eleştirisi.....	94
III. BÖLÜM: UMRAN BİLİMİNİN KONUSU OLARAK AHLAK.....	99
A) İNSANİ TOPLUMSAL YAŞAMININ ZORUNLULUĞU VE AHLAK.....	104
B) ÇEVRE - İKLİM ŞARTLARININ; ÜRÜNLERİN BOLLUĞU VE KİTLİĞİNİN İNSANIN AHLAKI ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ.....	110
C) BEDEVİ UMRAN, ASABİYE, HAZERİ UMRAN VE AHLAK.....	116
IV. BÖLÜM: BİR "AHLAK" OLARAK TASAVVUF.....	127
V. BÖLÜM: SONUÇ VE GENEL DEĞERLENDİRME.....	148
DİPNOTLAR.....	159
BİBLİYOGRAFYA.....	177
ÖZET.....	182

ÖNSÖZ

Bildiğimiz kadarıyla İbni Haldun'un ahlaka ilişkin görüşleri hakkında bağımsız çalışmalar yapılmamıştır. Doğrusu İbni Haldun'un ahlak hakkında - gerek İslam'daki ahlak gelenekleri açısından, gerek genel olarak düşünce tarihi açısından orijinal sayılabilecek felsefi görüşleri yoktur. O ahlak hakkında tamamen kendisine özgü olan felsefi bir görüş geliştirmemiştir. Onun bu alanda orijinal sayılabilecek görüşleri, ahlak hakkında umran bilimi aracılığıyla yaptığı bilimsel açıklamalardır. Zaten, İbni Haldun'u genel olarak düşünce tarihi içinde orijinal kılan şey, kendisinin kurduğunu öne sürdüğü umran bilimi ve bu bilim aracılığıyla insani toplumsal örgütlenmeye ilişkin olarak geliştirdiği görüşlerdir. İbni Haldun umran biliminin metodolojik ilkelerini inşaa ederken felsefe ve din veya olgu ve değer ayrımı yapmakta, onların birbirinden farklı gerçekliklere sahip olduğunu öne sürmekte herbiri için farklı bilgi türleri geliştirmektedir. İşte İbni Haldun'un ahlak hakkındaki görüşlerine bu açıdan bakıldığında, içinde yaşadığı kültür ve dönem açısından ahlaki görüşleri ilginç görünmekte ve orijinal unsurlar içermektedir. Bu çalışmada, İbni Haldun'un ahlak hakkındaki görüşlerine bu açıdan yaklamaya çalıştık. Çalışma boyunca sürekli yardımlarını gördüğüm Danışmanım Prof. Dr. Ahmet ARSLAN'a teşekkür ederim.

GİRİŞ

Bu tez çalışmasının temel amacı, İbni Haldun'un, içerdiği entellektüel zenginlik nedeniyle şimdiye kadar bir çok incelemenin konusu olmuş düşüncelerinin nispeten daha az ele alınmış olan bir yönünü, yani ahlaka ilişkin boyutunu incelemek; onun bu alandaki görüşlerinin, öncelikle onun kendi düşünce sistemi içindeki konumu ve anlamını belirlemek; daha sonra da, yine bu görüşlerin, onun içinde yaşamış olduğu kültürel atmosferde ortaya çıkmış olan çeşitli ahlak gelenekleriyle herhangi bir ilişkisinin var olup olmadığını irdelemek, eğer var ise, bunun ne türden bir ilişki olduğunu saptamaya çalışmaktır.

İbni Haldun'un düşünce sisteminin, bir tarihçinin, bir tarih felsefecisinin, bir toplum bilimcinin, bir iktisatçının, bir siyasal bilimcinin ve hatta bir eğitim bilimcinin ilgi ve kaygılarına cevap verebilecek unsurları içerdiği; üstelik bu sözü edilen alanlarda gerçekleştirilen bir çok incelemede, araştırmacıların, ait oldukları disiplinler çerçevesinde ona çeşitli misyonlar yüklemiş oldukları bilinmektedir. Bu nedenle, hemen belirtelim ki, bu tez çalışmasında İbni Haldun'a, bu tarzda bir ahlakçı misyonu ya da sıfatı yükleme çabasından özellikle kaçınılacaktır. Öte yandan, daha çalışmamızın başlangıcında "İbni Haldun'un Ahlak Felsefesi" demekten kaçınılması gerektiğini de düşünüyoruz. Çünkü, herhangi bir düşünürün ahlak felsefesi dendiğinde, ilk olarak akla gelen şey, ahlak felsefesinin en temel disipliner ölçütüne, yani olan-olması gereken ayırımına dayanarak olması gerekene ilişkin olarak kurulmuş olan sistematik bir düşünce yapısıdır. Bunun gibi, yine ahlak felsefesi dendiğinde, F.Gregoir'ın belirttiği gibi, filozofun düşünce sistemini kurarken zorunlu olarak varmış olduğu aşama, yani "bir önceki aşamada (metafizik) ulaştığı evren ve insan anlayışını, onların zorunlu olarak içerdiği sonuçları eylem için" geliştirmesi anlaşılır(1).

Şimdi bu açıdan bakıldığında , bir Platon'un bir Kant'ın, bir Farabi'nin ahlak felsefesinden rahatlıkla söz edebiliriz. Ancak, İbni Haldun söz konusu olduğunda, aynı rahatlıktan yoksun olduğumuzu itiraf etmek zorundayız. Çünkü, onun kendi düşünce sistemini geliştirmiş olduğu Mukaddime gözden geçirildiğinde, onun

burada hep olanı konu edindiği, olması gerekenle pek ilgilenmediği görülür. Bunun gibi, yine Mukaddime'de onun, felsefi tarzda metafizik yaparak belli bir evren ve insan anlayışı geliştirmede, ve hatta geliştirmeyi düşünmediği; dolayısıyla, öğretisinin nihai bir amacı olarak doğrudan doğruya eyleme yönelik sonuçlara ulaşmayı hedeflemediği de söylenebilir.

Aristoteles'ten bu yana, felsefenin ilgilendiği farklı alanlar bakımından bir sınıflamaya tabi tutulduğunu; teorik felsefe-pratik felsefe ayrımı olarak adlandırılan bu sınıflamada, birinci türden disiplinlerin temel amacının gerçek bilgi, ikinci türden disiplinlerin temel amacının ise doğru eylem olarak belirlendiğini biliyoruz. Başka birdeyişle, D.D. Raphael'in de vurguladığı gibi pratik felsefenin temel sorunu, gerçek ya da gerçek-olmayanın ne olduğunu değil -ki bu teorik felsefenin sorunudur-, fakat doğru ya da yanlış ın, iyi ya da kötünün ne olduğunu belirlemektir (2). Yine biliyoruz ki, Aristotelesçi bilim sınıflamasında ahlak, daha doğrusu etik, politika bilimi ile birlikte pratik felsefe alanına yerleştirilmiş bir disiplindir. Buna göre, politika toplum için doğru ve iyi olanı; etik ise, bu toplum içinde yaşayan insan için doğru ve iyi olanı araştıran bir pratik bilim ya da doğru bir nitelemeyle pratik sanattır.

İbni Haldun'a kadar gelen, büyük ölçüde Platon ile Aristoteles'in etkisi altında olan bu politika felsefesi ile etik geleneğin en dikkat çekici özelliği, bu gelenek içindeki düşünürlerin politik felsefelerinin etik, etiklerinin de politik karakterde olmasıdır. İki pratik felsefe disiplini arasındaki bu içiçe geçmişlik durumunun, büyük ölçüde Aristotelesçi bilim sınıflamasının iç mantığından kaynaklandığı söylenebilir. Şöyle ki; Aristoteles'in teorik felsefe-pratik felsefe ayrımı, onun "evrendeki zorunlu ve olumsal öğeler arasında" yaptığı ayrıma dayanmaktadır(3). O, "insani eylem sözkonusu olduğunda, bütün olaylarda gerçek bir olumsuzluk olduğuna" inandığından, etik ve politikanın, genelde "başka şekilde olmaları mümkün olan şeylerle ilgili" bilimler olduğunu düşünüyor ve bu tür bilimlerin zorunluluk alanına ait olan teorik bilimler gibi "mükemmel kanıtlar bulmayı" umamayacağını savunuyordu(4). Bu yaklaşım, daha önce de belirtildiği

gibi, Aristoteles sonrasında yaşayan bir çok düşünür tarafından da paylaşılmıştır. Örneğin, bu geleneği İslam düşüncesiyle bağdaştırmaya çalışan Felasife'ye göre de, felsefe ya da bilim, esas olarak iki kısımdan oluşuyordu : Spekülatif ya da teorik felsefe ve pratik felsefe. Felasife'ye göre, teorik felsefe, bilebileceğimiz, fakat yapamayacağımız, insan eylemine bağlı olmayan şeylerin bilgisini sağlar. Öte yandan, pratik felsefe ya da bilgelik ise, doğrudan doğruya insan istemi ve eylemi sonucunda meydana gelen, hem bilebileceğimiz hem de yapabileceğimiz şeylerin bilgisini sağlar (5).

Görülebileceği gibi, insani toplumsal alanın bir zorunluk değil, fakat bir olumsuzluk alanı olarak kabul edilmesi, politik felsefenin olan ile değil, olması gereken ile ilgilenen, dolayısıyla da etik karakterde bir pratik yönetim sanatı olarak kullanılmasına yol açmıştır. Bu durumu, Felasife'nin, büyük ölçüde Platoncu etkiler taşıyan teorik felsefe-pratik felsefe ayrımını irdelerken, M.Mahdi oldukça güzel bir biçimde açıklamaktadır: "Fiili ve mükemmel olmayan şehirlerin doğası, ideal şehir ile karşılaştırılmadıkça bilinemez. Bu nedenle, politik felsefe, esas olarak, insanın nihai hedefini ve mükemmelliğini bilmeyi amaçlamalıdır(...) Ancak her şeyin güneşin tam ışığı altındaki gerçek bilgisine ulaşıncaya mağaraya inilebilir ve onun gölgeleri incelenebilir. Güneşin tam ışığı altındaki mükemmel varlıklarla ilişkisi kurulduğunda mağara duvarındaki gölgeler hakkındaki en önemli gerçek, onların mükemmel olmayışları, karanlık oluşları, sahtelikleri ve gerçek varlıklarının yokluğudur. bu nedenle, bu gölgelerin hiçbir bağımsız bilimi olamaz"(6).

Şimdi, İbni Haldun'a bu açıdan baktığımızda da, onda bu tür bir yaklaşımın varlığını göremiyoruz. Gerçi onda da bir bilimler sınıflaması vardır; ancak bu sınıflama tamamen farklı bir bağlamda yapılmış olan **akli-nakli bilimler** ayrımına dayanmaktadır. Özerk bir disiplin olarak ahlak ise, bu sınıflama içerisinde herhangi bir grupta yer almamaktadır.

Öte yandan İbni Haldun, toplumu, diğer tabii olaylar gibi **tabii** bir varlık

olarak görmekte ve onun nasıl olması gerektiğini değil, gerçekte nasıl olduğunu incelemek istemektedir. Yine bunun gibi o, pratik felsefe geleneği içindeki disiplinlerden oldukça farklı bir bilim olduğunu düşündüğü **umran bilimini**, kendisi tarafından keşfedilen yeni bir bilim olarak ilan etmekte ve insani toplumsal alanın bilimsel incelemesinde bu yeni bilime büyük bir önem vermektedir.

Bu ölçütlerin sınırları içinde kalındığında, İbni Haldun'un ahlak felsefesinden bahsetmenin, dolayısıyla da onu incelemenin güçlükleri açıktır. Burada belirtmemiz gerekir ki, bizim amacımız, İbni Haldun'un ahlaka ilişkin görüşlerini, ahlak felsefesinin sıkı disiplinler ölçütleri içinde aramak, dahası onda bu türden bir şeyin olup olmadığını araştırmak değildir. Aksine amacımız, İbni Haldun düşüncesinin teorik bütünlüğü içersinde ahlaki sayılabilecek formülasyonları belirlemek ve bunların, eğer var ise, onun teorik sisteminin oluşumundaki payı ve önemini saptamaya çalışmaktır. Dolayısıyla burada atılması gereken ilk adım, çalışmamızın inceleme nesnesini belirtmek yani, İbni Haldun düşüncesi içinde ahlaki sayılabilecek formülasyonların nerelerde bulunduğunu ve bunların nasıl biçimlendirildiğini belirlemeye çalışmaktır.

Gerçektende, İbni Haldun ahlak ile doğrudan doğruya yukarıda belirtilmiş olan sınırlar içinde ilgilenmemiş olmakla birlikte, yine de ahlaka ilişkin görüşlerinin ne olduğunu belirleyebileceğimiz öğeleri kendi düşünce sistemi içersinde barındırmaktadır. Ancak, söz konusu olan kişi İbni Haldun olduğunda, ahlak olayını konu edinen iki temel ve farklı yaklaşımın var olduğunu belirtmek zorundayız. Bu yaklaşımlardan birincisi, ahlaki ya da ahlaki değerleri **tabii olgular** olarak gören, onları bilimsel olarak incelemek isteyen **bilimsel** yaklaşımdır. İkincisi ise, normatif karakterde olan, yani insan için kurallar koyan, olanı değil, olması gerekeni ortaya koymaya çalışan spekülatif **felsefi** yaklaşımdır(7). Hemen belirtelim ki, İbni Haldun'da iki yaklaşımın örneklerini de bulmak mümkündür.

Örneğin, İbni Haldun'un **Mukaddime**'de , kendisinin kurduğunu

düşündüğü ve onunla insani toplumsal yaşam ve bundan doğan her türlü kurum ve olguyu incelemeyi amaçladığı **umran** bilimi araştırmaları esnasında, bu yeni bilimin gerektirdiği biçimde, bazı vesilelerle ahlaki incelediğini; insan ahlakının oluşumunda etkili olan çevresel faktörlerden, yine bu çevresel faktörlere dayalı olarak, ürünlerin bolluğu ve kıtlığının yaratmış olduğu alışkanlıkların ahlak üzerindeki etkilerinden bahsettiğini görebiliriz. Bunun gibi, yine kendisinin kurmuş olduğu bu yeni bilimin bir gereği olarak, İbni Haldun'un, insanın toplumsal yaşamının iki temel aşaması olarak gördüğü bedevi umran ve hazeri umranı incelerken, toplumsal yaşamın ahlaki boyutunu da hesaba kattığını; hatta sahip olduğu bazı olumlu niteliklerinden ötürü, birincisini, yani bedevi umranı diğerinden ahlaki bakımdan daha üstün görüp övdüğünü; dolayısıyla, eğer deyim yerindeyse, ahlaki bakımdan hangi yaşam biçiminin daha iyi olduğu hakkında, zımni de olsa kendi tercihini ortaya koymuş olduğunu söyleyebiliriz. Üstelik o, hazeri umranın içine gidiği zorunlu çöküş sürecinin ardındaki iç ve dış dinamikleri irdelerken, burada da ahlaki faktörlere özel bir önem vermekte; bu bağlamda, hazeri umran içinde yaşayan insanların ahlaki düşkünlüğü ile bu insanları denetimleri altına alan bedevi umran içinde yaşayan insanların ahlaki üstünlükleri arasında, çöküş sürecini açıklayıcı nedensel bir bağlantı olduğunu söylemektedir. Öte yandan, yine toplum teorisinin bir gereği olarak, bedevi umrandan hazeri umrana geçiş sürecindeki temel faktörlerden biri olarak gördüğü asabiye olgusunu incelerken, İbni Haldun, özellikle onun belli bir biçiminden, riyasete dayalı asabiyeden söz ettiğinde, büyük ölçüde ahlaki kavramlarla konuşmakta ve asabiyenin bu biçiminin oluşumunda ahlaki kaygıların ön planda tutulduğunu göstermeye çalışmaktadır.

Şimdi, bütün bunları, İbni Haldun'un ahlaka ilişkin görüşlerinin bir bölümünü oluşturduğunu; dolayısıyla da, çalışmamız için uygun materyalleri barındıran bir zemin sağladığını söyleyebiliriz. Ancak, ahlak olgusunun burada felsefi spekülasyonlara tabi tutulmadığını; aksine , yeni bilimin metodolojik ilkelerine uygun bir biçimde, insani toplumsal hayatı incelerken görmemezlikten

gelenemeyecek bir doğal olgu ve kurumlarla ilişkisi bakımından nesnel bir biçimde incelenmeye çalışıldığını ifade edebiliriz. Özellikle, İbni Haldun'un, yukarıda belirttiğimiz tercihine, yani bedevi umran insanına yönelik sempatisine rağmen, **Mukaddime**'nin hiç bir yerinde, bu yaşam biçiminde bir ideal olarak söz etmediği gözönüne alınırsa, bu durum çok daha açık bir biçimde görülebilecektir. Gerçekten de, İbni Haldun, burada kişisel sempatisine rağmen, bedevi umrandan hazeri umrana, oradan da yeniden bedevi umrana dönüşü içeren devrevi sürecin **zorunluluğu** üzerinde duran bir bilimadamı kimliğinin dışına çıkmamakta, başka bir deyişle duygularını araştırma sürecine karıştırmamaktadır. Dolayısıyla, **Mukaddime**'de, İbni Haldun tarafından ifade edilmiş olan ahlaka ilişkin görüşlerin esas olarak, bir **ahlak felsefesi** değil, fakat bir **ahlak psikolojisi**, bir **ahlak antropolojisi** ya da daha ağırlıklı bir biçimde bir **ahlak sosyolojisi** niteliği taşıdığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

İbni Haldun'un ahlaka ilişkin görüşlerinin diğer bir cephesi ve dolayısıyla, çalışmamızın dayandırılabilceği diğer bir zemin de, **Mukaddime**'nin bilimlerin incelenmesine ayrılmış olan altıncı kitabında bulunabilir. Burada, İbni Haldun'un akli ve nakli olarak sınıflandırdığı iki temel bilim grubunu incelerken öne sürdüğü görüşler, farklı yorumlara açık olmakla birlikte, kanımızca bu bölümün esas önemi, onun felsefe ve din konusundaki görüşlerinin açık bir biçimde belirlenebileceği yer olmasıdır. Ayrıntılarını çalışmamızın ilerleyen sayfalarında ele alacağımız bu bölüm ve bu bölümün hakim temasının inceleme konumuz açısından taşıdığı önem ve anlama gelince, İbni Haldun burada felsefeyi bir **teori**, dini ise bir **pratik** olarak görmekte, akli bilimlerin pratik alana, nakli bilimlerin ise teorik alana yönelmiş olanlarını şiddetle eleştirmektedir ki, bu da, pratik bir alan olarak ahlak hakkında İbni Haldun'un yaklaşımının ne olduğunun anlaşılması bakımından bize önemli bir gösterge sunmaktadır. **Mukaddime**'nin bu bölümünün konumuz açısından en dikkat çekici kısımlarından birisi de, Felasife'nin entellektüalist ahlak ya da daha doğru bir ifadeyle mutluluk teorilerinin eleştirildiği kısmıdır. Bu kısımda İbni Haldun, gerçek mutluluk olarak

gördüğü ilahi mutluluğa ulaşmanın bir aracının, filozofların iddia ettikleri gibi akıl olmadığını; çünkü, ilahi alanın doğası gereği aklın sınırlarını aştığını, dolayısıyla da aklın bu alandaki çabasının boş ve temelsiz spekülasyonlardan başka bir şey üretemeyeceğini vurgulamaktadır. Ona göre, aklın kavrayış biçimi aracılı kavrayıştır. Oysa mutasavvıfların riyazetlerinde olduğu gibi, ruhun kendini bütün maddi ve dünyevi öğelerden sıyrarak gerçekleştirdiği aracısız kavrayış, ilahi mutluluğa ulaşmanın tek ve en gerçek yoludur.

Şimdi, İbni Haldun'un bu konudaki görüşlerinin, yani Felasife'nin mutluluk teorilerine yönelik bilimsel yaklaşımının bir uzantısı olduğu; ilk bakışta ve esasında gerçekten bu eleştirinin, bu teori ile İslam doktrini arasındaki gerilimi ortaya koymaya çalışan din kaynaklı bir eleştiri olarak görünse de, temelde İbni Haldun'un din ve felsefeyi kendi alanlarına geri çekilmeye zorlayan tutumunun zorunlu ve mantıksal bir sonucu olduğu söylenebilir.

İbni Haldunun ahlaka ilişkin görüşlerini incelememize imkan vereceğini düşündüğümüz üçüncü bir zemin ise, onun özel olarak Tasavvufa ilişkin görüşlerini ifade ettiği yerlerdir. Gerek Mukaddime'nin bu konuya ayrılmış kısmında gerekse özel olarak Tasavvufu ele aldığı Şifau's-Sail'de onun, bu geleneğe belli bir sempatisi ve eğilimi olduğu oldukça açık bir biçimde görülebilir. Gerçekten de, İslam kültürü içinde yaşayan ve İslam dinine duyduğu gerçek, samimi inancı her fırsata vurgulayan biri olmak sıfatıyla, İbni Haldun için hem bu dünyadaki hem de Tanrı'nın peygamberi vasıtasıyla vadettiği öte dünyadaki gerçek mutluluğa erişmenin yolu Şeriata uygun bir biçimde yaşamaktır. İbni Haldun'a göre, Şeriata uygun bir biçimde yaşamanın yolu ise Tasavvuf'tur. Ancak hemen belirtelim ki, onun böyle bir araç olarak seçmiş olduğu Tasavvuf, yine onun bu konudaki görüşlerinden çıkarabileceğimiz gibi, asıl olması gereken biçiminden saparak çeşitli felsefi sorunlara yönelmiş, onun deyişiyle felsefeleşmiş, bir teori olarak Tasavvuf değil, fakat ahlaki düzeltme ve inancın içsel öğelerini güçlendirmeye yönelik bir pratik olarak Tasavvuf'tur.

Görüleceği gibi, İbni Haldun, asıl olması gereken biçiminden sapan felsefileşmiş Tasavvuf'u eleştirirken bilimsel, realist yaklaşımını terketmemekle birlikte, Müslüman toplumu içinde yaşayan insanlar için, "ilahi mutluluğa götüren yol" olarak gördüğü Tasavvuf'u önermekte; dolayısıyla da, birincisinin aksine **nomatif** bir yaklaşım sergilemektedir.

İbni Haldun'un düşünce sisteminin içerdiği ahlaki boyutun bu özet sergilemesinden sonra, şimdi çalışmamızın karşısına çıkan ve bizzat bu düşünce sisteminin kendisinden kaynaklandığı düşünülebilecek temel bir problemden söz edebiliriz : İbni Haldun'un ahlakı, **Mukaddime**'de ilkelerini ortaya koymuş olduğu yeni bilimin, yani **umran** biliminin bir konusu olarak ele alan **natüralist**, **realist** ve hatta deyim yerindeyse **pozitivist**, **bilimci** yaklaşımı ile özellikle **Şifau's Sail**'de ortaya koymuş olduğu ve gerçek mutluluk olarak gördüğü ilahi mutluluğa ulaşmanın bir aracı olarak belli bir Tasavvuf geleneğinin önerdiği **mistik**, **normatif**, **teist** yaklaşımı arasında herhangi bir **ilişki var mıdır** ? Eğer var ise, bu ilişki **nasıl açıklanabilir**? Başka bir deyişle, İbni Haldun düşüncesinin bütünlüğü açısından bakıldığında, bu iki farklı yaklaşım **nasıl yorumlanabilir**? Bunlar arasında teorik bir tutarlılık mı, yoksa bir gerilim mi söz konusudur?

İlk bakışta, İbni Haldun'un, ahlaka ilişkin olarak, yeni bir bilim olarak ilan ettiği umran bilimi sınırları içinde ifade ettiği görüşleri ile esas olarak Tasavvuf'u konu edindiği **Şifau's Sail**'de ifade ettiği görüşler arasında belli bir teorik uzaklık, hatta bir gerilim var gibi görünmektedir. Eğer bu aşamada böyle bir gerilimin varlığı öngörülüyor ise, İbni Haldun'un düşünce sistemi içinde bu gerilimin ne gibi bir paya sahip olduğunun ve ne gibi bir anlam taşıdığına tespiti, çalışmamızın olası önemini oluşturacaktır.

İbni Haldun'da varlığı öngörülen bu gerilimi anlamaya ve yorumlamaya çalışırken onun dinsel ve dünyevi hakikatlerin kopuşu süreci olan bir **geçiş** dönemi düşünürü olduğunu, düşünce dünyasını inşa ederken kendisinin üzerinde yaşadığı çağın ve kültür atmosferinin ana entellektüel problemlerinin belirleyici olduğunu ve İbni Haldun'un bir Müslüman olduğunu göz önünde

bulundurmamız gerektiğini düşünürüz. Çünkü onun düşünce dünyasının bütünlüğü içinde mevcut olan bu ikili tavrın, sözü edilen bu faktörler dikkate alındığında anlaşılabilir olacağı kanısındayız.

Şimdi bu amaçla, yani genel olarak İbni Haldun'un ahlak hakkındaki görüşlerini sergilemek ve ahlaki görüşlerinin içerdiğini düşündüğümüz bu ikili tavrı yorumlamak amacıyla, bu tez çalışmasının birinci bölümünde, genel olarak ahlak felsefesi denen disiplinin temel özelliklerini, ilgilendikleri özel konu ve sorunları, bizim problemimizi ilgilendirdiği kadarıyla sergilemeye; Ortaçağ İslam düşüncesinde, bu sorunun tartışıldığı zemini belirleyerek, bu tartışmalardan doğmuş olan çeşitli gelenekleri irdelemeye çalışacağız.

İkinci bölümde, İbni Haldun'un düşünce sisteminin temel özelliklerini, bu düşünce sistemini yorumlamak amacıyla yola çıkmış çeşitli araştırmacıların görüşlerini sergileyip değerlendirerek, inceleme konumuzla bağıntılı bir biçimde kendi yorumumuzu ortaya koymaya çalışacağız. Yine bu bölümde, özellikle İbni Haldun'un bilim sınıflaması üzerinde durarak, buradan konumuzla ilgili olarak çıkarabileceğimiz sonuçları sergilemeye çalışacağız.

Ahlak olgusunun umran biliminin sınırları içinde nasıl ele alınmış olduğunu irdelemeyi amaçlayan üçüncü bölümde de, İbni Haldun'un ahlaki doğal bir olgu olarak gören bilimsel yaklaşımını ortaya koymaya çalışacağız.

Dördüncü bölümde ise, İbni Haldun'un özellikle Şifau's Sail'de işlemiş olduğu ve gerçek mutluluk olarak gördüğü ilahi mutluluğa ulaşmak için bir kılavuz olarak tasarladığı Tasavvuf hakkındaki görüşlerini ele almaya çalışacak; burada onun bir pratik alan olarak ahlak hakkında oluşturduğu görüşleri sergilemeye çalışacağız.

Ve nihayet beşinci ve son bölümde, giriş bölümünde ortaya konmuş olan problemler çerçevesinde, daha önceki bölümlerde ulaşılan sonuçların genel bir değerlendirmesi yapılarak, özellikle üçüncü ve dördüncü bölümden doğan sonuçların yorumlanmasına çalışılacaktır.

I. BÖLÜM

AHLAK FELSEFESİ ve ORTAÇAĞ İSLAM DÜŞÜNCESİNDE

AHLAK GELENEKLERİ

A) AHLAK FELSEFESİ

Ahlak felsefesi ya da etiğin ne olduğu, ya da en azından ne olması gerektiği tartışma konusudur ve herkesin onayını alan kesin bir tanımı, ona ilişkin olarak herkesin görüş birliği içinde olduğu bir yaklaşım tarzı yoktur; çünkü bu alanın kendisi tartışmalı bir felsefi problemdir (1). Diğer felsefi disiplinlerin tanımı üzerinde de aynı durum belli ölçülerde söz konusu olmakla beraber, hiç olmazsa onların içerdiği problemler hakkında belli bir uzlaşım vardır. Ancak etik hakkında böyle genel bir uzlaşımın söz etmek kolay değildir: "Etiğin öbür felsefe disiplinleri gibi az çok üzerinde anlaşmaya varılmış bir formu olmamasının nedenlerinden başlıcası şudur: Bir etik hiç de öbür felsefe alanlarından yalıtık bir biçimde ortaya çıkmaz; tam tersine az ya da çok kuşatıcı ve sistematik felsefi kavrayış içinde sunulur. Öbür yandan bir etiğin kuruluşu filozofun felsefeden anladığı şeye ve onun felsefe içinde temel disiplin olarak kabul ettiği alana ve giderek çağına egemen olan kültür mod'larına bağlıdır" (2).

Bununla birlikte, ahlak felsefesi ya da etik hakkında, bireylerin veya toplumların kendilerine göre yaşamlarını düzenledikleri kural, buyruk, ilke ve inançlarla, bunlara kaynaklık eden, bunlar için ölçü oluşturan değerler alanına yönelmiş bir felsefe disiplinidir türünden çok genel bir belirleme yapmak da olanaklıdır. Etik, ahlak denen gerçekliğe iki olanaklı yaklaşım tarzı olan bilimsel ve felsefi yaklaşımdan ikincisidir ve birincisinin tersine ahlaki bir olgu olarak betimlemek, açıklamak yerine, onu eleştiren, sorgulayan, değerlendiren bir yaklaşımdır. Teorik ve pratik bilimler ayrımı, Aristoteles'ten beri yapılagelmiş bir ayrımıdır. "İlkinin amacı bizi şeylerin doğasını anlamaya muktedir kılmaktır" (3) ve o daha ziyade şeyler hakkında betimlemeler, açıklamalar yapar ve onlara ilişkin

yasalar ortaya koymaya çalışır. Bu, "teoretik, olgu-açıklayıcı söylem" (4) olarak tanımlanır. "Pratik söylem ise en önemlilerini "Ne yapacağım ?" "Ne yapmalıyım?" in oluşturduğu sorular hakkındaki pratik yanıtlardan oluşur(...) Geleneksel olarak ahlak felsefesi daima pratik bir bilim olarak görülmüştür; o bir bilimdir, çünkü amacı bilgi olan bir sistematik araştırmadır; pratiktir, çünkü amacı bir şeyin ne durumdan olduğunun bilgisinden çok, ne yapmak gerektiğinin bilgisi olan pratik bilgidir" (5).

Gerçekten de pratik felsefenin, özellikle de ahlak felsefesinin ayırddedici özelliği, onun olanı konu edinmekten çok, olması gerekene yönelmiş olmasıdır. Az önce de belirtildiği gibi, ahlakı bir olgu olarak ele alıp onu betimlemek, açıklamak olanaklıdır ve nitekim ahlak sosyolojisi ya da ahlak psikolojisinin yapmış olduğu şey budur. Ancak etik veya ahlak felsefesi, insanların kendilerine göre yaşamlarını düzenledikleri ahlaki ilkeleri açıklamaktan çok, onlara ideal ahlaklar ve ahlaki ilkeler sunmaya çalışır, olması gerekenden sözeder. Geleneksel ahlak filozofları insanlara, ne yapmaları, nasıl yaşamaları ve başkalarına nasıl davranmaları gerektiğine ilişkin önerilerde bulunmuşlardır. Bununla birlikte bu, bu işi yapanların, tekil olarak insana kendi özel yaşamında, özel durumlarda nasıl davranması ya da nasıl yaşaması gerektiğine ilişkin öğütler verdiği anlamına gelmez. Bu filozoflar, özel bir durumda nasıl davranılması gerektiğine ilişkin ayrıntılı ve pratik öğütler verme iddiasını değil, iyi, kötü, doğru, yanlış gibi ahlaki değerlere ilişkin bazı genel bilgiler oluşturma iddiasını gütmüşlerdir. Ancak her etik teorinin, özellikle modern olarak adlandırılan teorilerin böyle bir şeyi, yani insanlara ideal modeller sunma görevini üstlenmiş olduğu söylenemez. Bu açıdan ahlak felsefesi veya etik teoriler de kendi içinde sınıflandırılır ve bunların bazılarının, insanlara pratik idealler sunmak gibi bir amaç güttüğü de söylenebilir.

Ahlak teorilerini sınıflandırmada çeşitli ölçütler kullanılır. Ancak ahlak teorileri hakkında yapılan en yaygın ayırım, klasik ahlak teorileri, modern ahlak teorileri veya normatif etik, analitik etik ayırımıdır. Klasik ahlak teorilerinin ayırddedici yanını, onların "İnsan açısından en iyi yaşam nedir ?" "İnsanlar nasıl

davranmalıdır ?" vb. sorulardan hareket etmiş olmaları oluşturmaktadır (6). 20. Yüzyıla kadar ahlak felsefesine egemen olan teoriler, klasik olarak adlandırılan teorilerdir. İster Kant'a kadar çeşitli biçimler almış "en yüksek iyi" sorunundan hareket etmiş mutlulukçu ahlak teorileri olsun, isterse Kant'la birlikte "doğru eylem" sorunundan hareket etmiş görev ahlakı teorisi olsun bütün klasik ahlak teorileri normatif etik olarak ta adlandırılmışlardır. Çünkü bu teoriler, merkeze koydukları sorular ne olursa olsun, değerler alanına ilişkin teorik bir yaklaşım göstermelerine rağmen, nihai olarak pratik bir amaç gütmüşlerdir. İnsanlara neyi amaçlamaları ve nasıl davranmaları gerektiği konusunda klasik teorilerin yaklaşımında ahlak, salt bir teorik bilgi alanı olarak görülmemiştir; bu teoriler aynı zamanda nasıl yaşamamız, neye yönelmemiz ve nasıl davranmamız gerektiğine ilişkin pratik bilgiler alanı olarak da görülmüştür. Normatif etik, ahlak filozoflarının ahlaki ifadeler topluluğu veya normatif alana ilişkin olarak öne sürdükleri görüşlerdir (7).

Klasik ahlak teorileri genellikle, daha önce de belirtildiği gibi, "İnsan açısından en iyi yaşam nedir ?" "İnsanlar, birbirlerine nasıl davranmalıdır?", "Doğru eylem nedir ?", "İnsanlar neyi istemelidir ?" vb. sorulardan hareket etmişlerdir. Gerek bu sorulardan herhangi birinin diğerlerine göre ön plana çıkarılması gerekse de bunlara verilen yanıtların farklılığı, klasik ahlak teorilerinin farklılaşmasının nedeni olmuştur. Klasik ahlak teorilerinin Kant'a kadarki dönemi, genel bir adlandırmayla mutlulukçu ahlak teorileri olarak adlandırılır. Bu teorilerin hepsinde ortak olan ve temel alınan şey, insan açısından "en iyi yaşam"ın veya "en yüksek iyi"nin ne olduğu sorusudur; bunlara verilen yanıt ise mutluluktur. Mutlulukçu ahlak teorileri, en yüksek iyinin veya mutluluğun maddi hazlardan oluştuğunu, insan açısından en iyi yaşamın haza yönelmiş yaşam olduğunu öne sürdüğünde hedonizm adını almıştır. Hedonizme göre "bir eylem, ancak ve öncelikle bedensel planda olmak üzere haz getiren veya haz amaçlayan bir eylem ise değerlidir" (8) ve insanın mutluluğu ancak bu tür bir yaşamdan oluşur. En yüksek iyinin veya mutluluğun bedensel veya maddi

hazlardan değil de daha kalıcı, süreli olan tinsel hazlara bağlı olarak oluştuğu öne sürüldüğünde, mutlulukçu teori **eudaimonizm** adını almıştır. Eudaimonizm en önemli temsilcisi Aristoteles'e göre "mutluluk, ruhun kendisi amaç olan erdeme uygun bir etkinliğidir" (9) ve erdem ise her türe ilişkin uç davranışlardan kaçınma, ölçülü davranışa yönelmedir (10).

Hem hedonist hem de eudaimonist ahlak teorileri bireyci ahlak teorileridir ve onlar esas olarak bireysel mutluluk temelinde inşa edilmişlerdir. Mutlulukçu ahlak teorilerinin Rönesans döneminden sonraki dönemde aldığı biçim **utilitarizmdir** (11). Utilitarizmde en yüksek iyi, yararlı olan şeydir. İnsan için yararlı olan aynı zamanda mutluluk getiren şeydir. Ancak bu yarar, veya mutluluk, hedonizm ve eudaimonizmden farklı olarak, bir bireyin bireysel mutluluğu değil, genelin yararına olan ve genelin mutluluğunu sağlayan şeydir. Tipik formunu J. Bentham, S. Mill'de bulan utilitarizme göre esas olan, en çok sayıda insanın en çok mutluluğu olmalıdır. Geleneksel ahlak teorilerinin Kant'la birlikte aldığı form ise **görev ahlakıdır**. Kant'a göre mutluluk, insanın ahlaki yaşamının nihai amacını oluşturamaz. Çünkü, daha Aristoteles'ten bu yana mutluluğun kendisi tartışma konusudur. İnsanın ahlaki yaşamına temel alması gereken şey mutluluk gibi görelî bir şey veya pratik yarar amaçlı bir şey olmamalıdır. Ahlaki ilke bizzat kendinde ve kendisi için istenen bir şey olmalıdır. Herhangi bir eylem, bir başka şeyden dolayı değil, bizzat kendisi doğru olduğu için yapılmalıdır. Ahlaki ilkeler, insanın kendi özgür iradesiyle koyduğu ve tıpkı bir doğa yasasının zorunluluğunda olduğu gibi bütün insanların kendilerine tabi olacağı ilkeler olmalıdır.

Modern ahlak teorileri ya da analitik (Metaetik olarak da adlandırılmaktadır) etik, klasik ahlak teorilerinin hareket noktası olarak belirlemiş olduğu sorulardan hareket etmek yerine, herhangi bir ahlak teorisinin hareket noktası olarak almış olduğu ilkeyi veya herhangi bir ahlak sisteminde ifade edilmiş olan ahlak normlarının anlamını analiz etmeye yönelen etik tipidir. Analitik etiğin doğrudan nesnesi, klasik olarak adlandırılan teorilerde olduğu gibi pratik değil, ahlak dilinin

farklı kullanımları veya başka bir deyişle ahlaki kavramların anlamının bilgisidir. Ahlaki kavramların anlamı ve doğasına ilişkin tartışmalar metaetik olarak adlandırılır. Metaetik olarak adlandırılan şey analitik etiğe, eleştirel etiğe, teorik etiğe, etik epistemolojisine, etik mantığına veya etiğe işaret eder (12).

Modern ahlak filozofları, bizzat bir ahlak sistemi oluşturma çabalarına girişmezler. Onların yapmış olduğu şey, örneğin hedonizm, utilitarizm vb. ahlak teorilerinin içerdiği ahlaki kavramların anlamlarını analiz etmektir. Analitik ahlak filozoflarının temel iddiaları, klasik ahlak teorilerinde ifade edilmiş olan ahlaki ifadelerin veya normların aslında zannedildiği gibi açık bir anlama sahip olmadıkları; bu ifadeler veya normların benimsenmesinden önce anlamlarının açık kılınması gerektiği iddiaları olmuştur. Herhangi bir şey hakkında iyi, kötü, doğru, yanlış türü bir değerlendirmede bulunmadan, öncelikle bu ve benzeri kavramların felsefi bir analize tabi tutulması gerekir. Herhangi bir analiz türünden farklı olarak etik felsefi analiz, bir ahlaki terimin anlamını belirleyen zorunlu ve gerekli koşulları araştırmak olarak tanımlanır.

Modern ahlak filozoflarına göre herhangi bir ahlak sisteminin ve ahlak teorisinin savunması yapılmaksızın bile etik veya felsefi analiz yapılabilir. Ancak herhangi bir etik teorisinin analizi bizzat kendinde bir amaç değildir. Bir ahlaki sistemin felsefi analizi, sonucu itibarıyla bir ahlaki teoriyi tasvib veya reddetme konusunda daha zengin olanaklar yaratır ve muhtemelen de, doğrudan doğruya amaçlanmamış olsa bile, analitik etiğin böyle bir işlevi vardır.

Analitik etiğin sadece ahlaki terimleri ve ahlak teorilerini analiz etmek gibi bir amaca sahip olduğu göz önüne alınarak, normatif etikle aralarında kesin kopukluklar veya ilişkisizlik olduğu söylenemez. Nitekim, normatif olarak adlandırılan etik teoriler, insanlara pratik öğütler veya normlar sunmadan önce, temel almış oldukları kavramların anlamlarını açıklama, onları inceleme çabasına girişmişlerdir. Örneğin, Platon, öncelikle en yüksek iyinin ne olduğunu, Aristoteles mutluluk, erdem vb. kavramların ne olduğunu ayrıntılı bir biçimde

açıklamaya çalışırlar. Bir bakıma onlar normatif bir sistem geliştirirken bile felsefi anlamda analizlerde bulunmuşlardır. Bunun gibi, analitik etik, ahlaki terimleri salt olarak analiz etmek gibi bir amaç gütmemiştir. Şu ya da bu şekilde felsefi analizin sonuçlarının, dolaylı da olsa normatif bildirileri de olmuştur. Çünkü herhangi bir teoriye ilişkin bir analiz, o teorinin kabulü veya reddinin olanaklarını genişletmektedir. Bu açıdan analitik etik, klasik etiğe bir alternatif olarak ortaya konmaktan çok klasik teorileri analiz etmenin ve onları anlamının aracı olmuştur. "Metaetik, normatif etik söylemi analiz etmeye ve kolayca anlaşılır bir hale getirmeye çalışır. Gerçi o da tipik olarak günlük yaşamdaki ahlaki ifadelerle başlar, ancak bunun yanısıra normatif etik, filozofların iddia ve sistemleriyle de ilgilenir(...) Aslında metaetik veya ahlaksal dilin mantıksal analizinden amaç son tahlilde, sağlam bir normatif etik sistem ortaya koymaktır" (13).

Modern ahlak teorileri **subjektivist** veya **objektivist**, **naturalist**, **non-naturalist** veya **emotivist**, **motivist**, **deontolojist** ve **koneskansçı** olarak sınıflandırılır. Bir etik teori "Hırsızlık kötüdür" gibi bir etik yargı hakkında, onun doğru ya da yanlış olduğu türünden bir karar verilemeyeceğini veya herhangi bir etik yargı hakkında, onun doğru ya da yanlış olduğu yönünde bir karar verilse bile, bunun, ancak bu kararı veren kişinin bireysel psikolojisine dayandığını öne sürüyorsa o teori **subjektivist** olarak adlandırılır (14). Subjektivist teorilere göre etik değerlerin, kendinde nesnel bir gerçekliği yoktur. Onlar, bireylerin arzularına eğilimlerine, isteklerine bağlıdır. Subjektivist etik teoriler genellikle **volontarist** etiklere karşılık düşerler. Bir felsefi tavır olarak **volontarizm**, irade veya arzuların akıldan önce veya ondan üstün olduğunu öne sürer. Bu açıdan, etik **volontarizme** göre ahlaki anlamda değerli olan şey, irade edilmiş veya arzu edilmiş olan şeydir (15).

Objektivist teoriler ise, subjektivist teorilere karşıt olarak, herhangi bir bireysel arzu veya iradeden bağımsız olarak, bir etik yargı hakkında onun doğru ya da yanlış olduğu yönünde bir karar verilebileceğini öne süren teorilerdir. Objektivizme göre, ahlaki değerler, bizzatihi kendinde bir gerçekliğe sahiptirler ve

iyi, kötü, doğru ya da yanlış, öznel bir yargıdan bağımsız olarak kendinde bir değerdir. Objektivistlere göre ahlaki yargılara ilişkin olarak subjektif tavır benimsenirse, değerler alanında bir kaos yaşanır. Çünkü bu durumda örneğin suç veya ceza kavramı olanaklı olmaz. Yani iyi ya da kötü olsun her eylem, herhangi bir birey tarafından arzulanmış veya istenmiş olduğu için değerli gösterilebilir, onaylanabilir. Objektivistler, kendi teorilerinin gerçek hayata subjektivistlerin teorilerinden daha çok uygun düştüğünü vurgulamışlardır.

Bir etik teori, bir etik yargı hakkında onun doğru ya da yanlış olduğu yönünde bir karar verilebileceğini, bu kararı vermenin de ancak örneğin psikoloji gibi bir bilimin kavramlarına dayanarak olanaklı olduğunu öne sürüyorsa, kısacası bir teori, etik değerleri doğadan türetiliyorsa **natüralist etik teorisi** olarak adlandırılır. Bir etik teori, etik yargılar hakkında belli bir yargıda bulunabileceğini, ancak etik değerlerin herhangi bir doğabilimi kavramına indirgenemeyeceğini, etik değerlerin yine etik gerçeklikten çıkarsanabileceğini öne sürüyorsa **non-natüralist teori** olarak adlandırılır. Bir teori, herhangi bir eylemin doğruluk ölçütünü bu eylemin kendisi için yapıldığı motive bağlıyorsa, bu teori **motifist bir teori**; bir teori herhangi bir eylemin doğruluk ölçütünü bu eylemin yaratmış olduğu sonuçlara bağlıyorsa **konsekansçı teori**; bir teori herhangi bir eylemin doğruluk ölçütünü ne o eyleme kaynaklık eden motive, ne de o eylemin yaratmış olduğu sonuca değil de, bizzatıhi eylemin kendisine dayandırıyor ise bu teori **deontolojist teori** olarak adlandırılır (16).

Etik teorilerine ilişkin başka sınıflama tarzları da vardır. Ancak amacımız etik teorileri tartışmak değil, bir ahlak geleneğini ele alırken, ahlak felsefesi denen alanı genel bir biçimde tanıtmak; bu ahlak geleneğini ele alırken onda mevcut temel tavırların kavramsal çerçevesini kabaca çizmektir.

B) ORTAÇAĞ İSLAM'DA AHLAK GELENEKLERİ

Genel olarak bir İslam ahlakından sözedildiğinde, sadece tek bir ahlak hareketi veya ahlâk görüşü kastedilemez; bunun yerine ahlak konusundaki ilke ve amaçlarını, doğrudan veya dolaylı olarak, İslam'ın asıl belirleyici unsurları olan

Kur'an ve Sünnet'in ahlaka ilişkin olarak ortaya koymuş oldukları ilke ve amaçlarından alan, ancak bu ilkeleri ele alma ve bu amaçlara ulaşma çabasında seçmiş oldukları araçlarda farklılıklar gösteren çeşitli ahlak görüşlerinin oluşturduğu bir ahlak geleneği ifade edilmek istenir. Kur'an ve Sünnet, İslami bir yaşamın sınırlarını çizen ve İslami olarak adlandırılan her şeyin hareket noktasını kendisinden aldığı iki temel kaynak olduğu için, doğal olarak bunlar niteliği İslami olan bir ahlak geleneğinin de kaynağını oluşturacaklardır. "İslam ahlak düşüncesi Kur'an ve Sünnet'le başlar. Bu iki kaynak dini ve dünyevi hayatın genel çerçevesini çizmiş, pratik kurallarını belirlemiş, böylece daha sonra fıkıhçı ve hadisçiler, kelamcılar, muşavvif, hatta filozoflar tarafından geliştirilecek olan ahlak anlayışlarının temelini oluşturmuştur" (17).

Çeşitli ahlak görüşlerinden oluşan İslam ahlak geleneği, ahlak hakkındaki tartışmalarda kendini sadece İslami öğelerle sınırlandırmamıştır. Çünkü bu gelenek içerisindeki tartışmaların bir bölümü bizzat İslam dininin kendisinden kanaklanan Tanrı ile kulları arasındaki ilişki, kader ve özgür irade, kendileriyle gerçek bir İslami yaşamın oluşturulacağı doğru davranış ve eylem biçimlerinin neler olduğu gibi sorunlar oluşturmakla birlikte, diğer bir önemli bölümünü de "iyi", "kötü", "doğru", "yanlış" gibi değerlerin doğası ve bunlara ilişkin bilginin kaynağı gibi, genel olarak ahlak felsefesinin konusunu oluşturan sorunlar oluşturmuştur. Bu açıdan İslam ahlakı, aynı zamanda İslami olmayan öğeleri de içermektedir. İran öğütler geleneği ile Yunan ahlak felsefesi geleneği, bu İslami olmayan unsurların başında gelir. R. Walzer ve H.A.R. Gibb'e göre belirli bir süreç içerisinde tedrici olarak gelişen İslam ahlakı, esas olarak Kur'an öğretisi ile İslami olmayan ahlak geleneklerinin, özellikle de İran ve Yunan kökenli öğelerin ilginç, bir bütün olarak başarılı bir sentezidir (18). Ahlakın, İslam'da sistemli bir düşünme alanı oluşu ve bir 'ilm' olarak görülmesi ise ancak Yunan felsefe geleneğinin etkisi ile olmuştur (19).

Genel olarak İslam ahlak düşüncesinde 'ahlak' veya onun tekili olan 'hulk'tan, insan ruhunda iyi ve kötü eylemlerde bulunmaya ilişkin yatkınlıklar

anlaşıldığı için, bir bilim olarak ahlakın amacı da, ruhtaki yatkınlıklardan erdemli eylemler çıkmasını sağlayacak yolları göstermek, bu amaçla ruhu eğitmek olmuştur. Bu açıdan ahlaka ruhun hastalıklarını gidermeye yönelik bir tıp (tıbb er-ruhani) gözüyle bakılmıştır (20). Bunun gibi ahlak, erdemlere yönelme, kötülüklerden kaçınmanın kılavuzu olan bir bilim olarak da değerlendirilmiştir (21).

Cara de Vaux'ya göre ahlak, İslam kültürü içinde başlı başına bağımsız bir çalışma alanı olmamıştır. Ahlak üzerine çalışmış olan düşünürler ürünlerini genellikle başka vesilelerle başka alanlarda ortaya koymuşlardır (22). İslam'da en olgun ve sistematize olmuş teorik tartışmaları başlatan Felasife hareketinde bile, doğrudan doğruya sadece ahlak sorunları ele alınmamış ve bu alana ilişkin bağımsız eserler verilmemiştir. Felasifenin ahlaka ilişkin görüşleri ağırlıklı olarak diğer felsefi sorunların ele alındığı eserlerine serpiştirilmiş durumdadır (23). Hatta İbni Miskeveyh'in **Ahlakı Olgunlaştırma** adlı eseri gibi ilk bakışta ahlak üzerine teorik bir inceleme gibi görünen eserler bile, insanı çeşitli davranış biçimlerine sevkeden, öğütlerde bulunan, erdem ve kötülüklerin listesini sunan eğitime yönelik İran edeb geleneğine daha yakın pratik kaygılı eserler olarak değerlendirilmektedir (24).

İslam ahlakını oluşturan ahlak görüşlerinin ortak teması, İslam inancına uygun olarak bu dünyada yaşamak ve öte dünyada vadedilmiş olan yüce mutluluğa, tanrısal mutluluğa ulaşmaktır. Bu yüzden, İslam ahlak geleneklerinin çoğunda inanma, Tanrısal emirlere itaat etme, sabretme, yardımseverlik gibi erdemlere karşı ortak bir eğilim vardır. Daha önce de belirtildiği gibi ortak unsurlar içermiş olmakla, ortak ilke ve unsurlardan hareket etmekle birlikte birçok farklı ahlak görüşünün ortaya çıkmış olması, en yüce mutluluk olan tanrısal mutluluğa ulaşmak için seçilmiş olan araçların farklı oluşundandır.

Ortaçağ, İslam'da ahlak sorununa ilişkin olarak ortaya çıkmış olan tartışmanın büyük bir bölümü bir bakıma daha geniş bir boyutta cereyan eden ve

bu tarihsel dönemin entellektüel-kültürel yapısını karakterize eden felsefe-din arasındaki ilişkiler sorununun bir uzantısı olarak görülebilir. Eğer İslam kültürü içinde felsefe hareketini sadece klasik Yunan felsefesinin İslam'daki bir devamı durumunda olan Felasife hareketiyle sınırlamaz, yöneldikleri sorunları ele alış ve onları işleyiş yöntemleri gereği felsefe adını hakeden başka bazı akımların da oluşturduğu genel bir felsefe hareketinden söz edersek (25); bunun gibi yine felsefe-din ilişkileri tartışmalarını sadece klasik felefeye özgü sistematize edilmiş teorilerle, İslam doğmatığıne ilişkin öğretinin karşı karşıya gelmesi olarak değerlendirmeyiz; sorunu, daha geniş bir alanda, vahyedilmiş bilgi ile akılsal bilgi veya akılla iman arasındaki ilişkiler sorunu olarak ele alırsak, İslam'da ahlak hakkındaki tartışmaları, felsefe-din ilişkileri tartışmasının bir uzantısı olarak değerlendirmek hata sayılmayacaktır.

Gerçi tarihsel olarak bakıldığında, ahlak tartışmalarının ilkin gündelik hayatın zorlamasıyla, pratik kaygılarla başladığı görülür. Örneğin tartışmaların ilk biçimlerinden biri, Kur'an ve İslami yaşam için Müslümanlar tarafından model olarak görülen Peygamber'in söz ve davranışlarından oluşan Sünnet'in herhangi bir belirlemede bulunmadığı durumlarla ilgili olarak doğru davranışın, doğru eylemin ne olduğu, onlar hakkında neye göre ve nasıl karar verileceği türünden sorular etrafında meydana gelmiştir. Ancak bu pratik kaygılı sorular ve tartışmaların arka planını, insan aklının tanrısal-vahiysel alanda hükmünün ne olduğu, onun bu alanla ilgili olarak doğru bilgi üretme gücüne sahip olup olmadığı, Tanrı ve tanrısal sorunlarda aklın mı, yoksa imanın mı esas alınması gerektiği gibi, felsefi olarak adlandırılacak teorik sorunlar ve tartışmalar oluşturmuştur.

Felsefe-din ilişkileri sorunu genel olarak hem Hıristiyan hem de Müslüman Ortaçağının temel entellektüel sorunu olmuştur. Bu yüzden bu dönemde yaşayan düşünür ve teologların ana ilgileri, evrenin yapısı ve onun içinde yaşayan insan hayatının anlamını açıklamaya yönelik iki farklı model olan felsefe ile din veya akılsal bilgi ile vahiysel bilgi arasındaki gerilimi ortadan kaldırmak, başka bir

deyişle akıl ve imanı uzlaştırmak veya birbirlerinin karşısındaki durumlarını belirlemek olmuştur.

Felsefe ve din arasındaki ilişkiler sorununun, esas olarak iki boyutta tartışılmış olduğunu, söylemek mümkündür. Tartışmanın boyutlarından biri Tanrı'nın özü ve sıfatları, evren veya varlığın yapısı ve nitelikleri, bunlara ilişkin doğru bilginin ne olduğunu, bunlar hakkında akılsal ve vahiyssel bilginin değeri türünden ontolojik-epistemolojik sorunların ele alındığı teorik olarak adlandırabileceğimiz boyuttur. Tartışmanın boyutlarından ikincisi ise, insanın, davranış ve eylemlerinin seçiminde bizzat kendisinin mi karar verdiği yoksa onun bütün yapıp etmelerinin Tanrı tarafından mı belirlendiği; eylemlerinde insanın sorumluluk payının ne olduğu, insanın özgür iradesinden sözedilip edilemeyeceği, iyi, kötü, doğru, yanlış gibi değerlerin ne anlama geldiği; değerlerin nesnel mi olduğu yoksa onlara o niteliklerin Tanrı tarafından mı verildiği; insan açısından gerek bireysel gerekse toplumsal planda en iyi yaşama biçiminin ne olduğu, gerçek mutluluğun ne olduğu ve ona nasıl ulaşılacağı gibi etik ve politik sorunların tartışmasını içeren pratik boyuttur.

İslam'da felsefe-din ilişkileri sorunu tartışmalarında bu iki boyuttan ikincisi, yani pratik boyuttaki tartışmalar, birincisine nazaran daha şiddetli olmuştur. Rosenthal'in işaret ettiği gibi İslam'da akıl ve Vahiy arasındaki problem, tanrısal olarak vahyedilmiş hukukla insanın gerçekleştirdiği hukuk arasındaki ilişkiler sorunu olarak tezahür etmiştir (26). Bu yüzden, esas olarak dinsel doğmalarla felsefi öğretilerin doğrudan doğruya karşı karşıya kaldığı, felsefe ile din arasındaki gerilimin daha açıkça görüldüğü alan, insan yaşamını doğrudan ilgilendiren sorunların oluşturduğu pratik alan olmuştur. Çatışmanın bu alanda daha şiddetli olması ve felsefe ile din arasındaki gerilimin daha açıkça görülmesi, dinin ve pratik alanın veya özellikle ahlakın yapısından kaynaklanmaktadır. Din ve ahlak insan hayatını düzenlemeye yönelik emirler ve kurallar koyma bakımından birbiriyle yakından ilişkili iki kurumdur; "Din ve ahlak kavramının her ikisi de az ya da çok düzenli bir biçimde birleşmiş inançlar, pratikler, tutumlar ve güdüler

grubunu kapsar. Onların ortak olarak sahip oldukları nitelik, bir birey ya da toplumun yaşama tarzı için bir temel oluşturmalarıdır. Dolayısıyla onların sıkı bir biçimde birbiriyle ilişkili olmaları hiç de şaşırtıcı değildir" (27). Bu alandaki tartışmanın şiddeti, Yunan felsefe geleneğinin İslam'daki temsilcileri olan Felasife hareketinin din ve felsefe arasında bir uyumun olduğu, din ve felsefenin, tek bir hakikatin iki farklı düzeyden ifadesi olduğu ana tezlerini savunurken pratik alanda gösterdikleri çabada görülebilir. Nitekim onlar bu tezlerini savunurken en çok güçlüğü ahlak ve politikanın oluşturduğu pratik sorunlarda çekmişlerdir; tezlerinin en çok şiddetli eleştirilere maruz kaldığı, İslam doğmatığı ile en çok çelişkilerinin gösterildiği alan ahlak ve politika alanındaki görüşlerinin oluşturduğu alan olmuştur. Örneğin Felasifenin entellektüalist ahlak anlayışına göre en yüce mutluluğa, ancak Faal Akıl'la rasyonel olarak temasa geçebilen elit-filozof ulaşabilir. Oysa İslam inancına göre Tanrı'nın elçisi aracılığıyla insanlara vaatmiş olduğu ve ancak öte dünyada elde edilebilecek en yüce, ilahi mutluluğa Tanrı'ya inanan ve onun emirlerine harfiyen itaat eden herkes ulaşabilir.

İslam felsefesinde ahlak ve politika sorunlarından oluşan pratik alandaki tartışmalar, genel olarak felsefe-din ilişkileri sorunlarındaki tartışmalara uygun bir biçimde, iki farklı kutbu, iki farklı geleneği doğurmuştur. Bunlardan biri aklın tanrısal da dahil olmak üzere bütün hakikati kavrayabileceğini savunan rasyonalist görüş, diğeri ise sınırlı olan insan aklının, doğası gereği ancak bazı şeyleri bilebileceği tanrısal-vahiysel sorunlarla ilgili olarak herhangi bir hükmünün olmadığını savunan gelenekçi görüştür.

İslamda ahlak tartışmalarının, felsefi bakımdan esas olarak iki zemin üzerinde sürdürüldüğü söylenebilir. Birincisi, değerlerin yapısı, onların nesnel bir varlığa sahip olup olmadıkları türünden değerlerin ontolojik durumunun tartışıldığı zemin; diğeri ise değerlere ilişkin insan bilgisinin kaynağı, değeri gibi, değerlerin epistemolojik durumunun tartışıldığı zemin. Bu zemindeki tartışmalar da yine esas olarak iki karşı kutup doğurmuş olmakla birlikte, değerlerin bilgisini

oluşturmada aklın ve vahiyin kullanım derecelerine bağlı olarak, birçok ahlak görüşünün varlığı da söz konusudur (28).

Ortaçağ İslam düşüncesinde ortaya çıkmış ahlak geleneklerini ele alırken, başvurulabilecek en azından iki olanaklı yol vardır: Bunlardan biri çeşitli ahlak geleneklerini İslam'ın başlangıcından başlayarak sırasıyla ele alan tarihsel yaklaşımdır. İkincisi ise İslam'daki ahlak geleneklerini, dolaylı da olsa felsefe-din ilişkileri veya akıl ile Vahiy arasındaki ilişkiler sorunu tartışmalarının bir uzantısı olarak ele alan sistematik diyebileceğimiz yaklaşım tarzıdır. Esas araştırma konumuz İbni Haldun'un ahlak hakkındaki görüşlerini hem onun düşünce sisteminin bütünlüğü içinde hem de İslam ahlak geleneğindeki yeri açısından belirlemek olduğuna göre, bunu ise, ancak onun felsefe-din ilişkileri konusundaki görüşleriyle ilişkilerini kurarak gerçekleştirebileceğimizi belirttiğimize göre, başvuracağımız sınıflama tipi doğal olarak ikincisi, yani sistematik dediğimiz sınıflama tipi olacaktır. Bu nedenle İslam ahlak geleneklerini ele alırken böyle bir olanak sağlayan Hourani'nin sınıflamasına başvuracağız (29).

Bu sınıflama aynı zamanda, hem İslam'da ortaya çıkmış, kaynağı itibariyle sadece dine dayanan, ilke ve kuralları dinden çıkarılan dinsel etik geleneği ile, İslami zemin üzerinde olmakla birlikte kaynağını din-dışı unsurlardan alan laik etik geleneği; hem de ahlak felsefesinin genel sınıflamasına uygun olarak normatif ve analitik etik tiplerini içermektedir. Bu sınıflamaya göre İslam'da ahlak gelenekleri esas olarak dört başlık altında incelenebilir: 1) Normatif dinsel etik, 2) Normatif laik etik 3) Dinsel geleneklerin etik analizi 4) Filozofların etik analizi. **Normatif dinsel etik** ilkelerini Kur'andan alan, insanın yaşamını bu dünya ve öte dünyada, onu mutluluğa götürecektarzdadüzenleyen normlardan oluşur. Bu başlık içine Kur'an ve Hadis ahlakı, pratik hukukun ahlaki normları ve Tasavvuf ahlakı sokulur. Normatif laik etik, ilkelerini din-dışı unsurlardan alan ve daha ziyade iyi yönetim konusunda yöneticilere yönelik öğütler bütününi içeren, bireysel yaşamda insanların nasıl daha başarılı veya mutlu olacağına pratik yollarını gösteren etik tipidir. Bu etik tipi, kaynağını Hint-İran ahlak geleneğinden

almıştır. **Dinsel analitik etik** ise değerlerin doğası, ahlaki kavramların ne anlama geldiğinin analizi, ahlaki değerlere ilişkin bilginin kaynakları tartışmalarıyla şekillenmiştir. Bu gelenekteki ilk tartışmalar hukuğun ilkeleri (Usul el-Fıkıh) konusundaki tartışmalarla başlamış, daha sonra İslam teolojisi olarak adlandırılan Kelam hareketinde sürdürülmüştür. Hemen belirtmelidir ki bu geleneğin tartışma konusu ettiği ahlaki değer ve kavramların büyük bir kısmı, dinsel içeriğe sahiptir. **Felsefi etik** veya filozofların etik analizleri ise Felasife hareketinin, kaynağını din dışı ilkelere alan pratik felsefe alanında ortaya koyduğu rasyonel etik teorilerinden oluşmaktadır. Şimdi bu etik tiplerini konumuzu ilgilendirdiği ölçüde biraz daha genişçe ele almaya çalışalım.

1) Dinsel Normatif Etik

İslam'da tarihsel olarak ortaya çıkmış ve muhtemelen en geniş etkiye sahip olmuş olan etik gelenek, dinsel normatif etik geleneğidir. Dinsel normatif etik, insanın yaşamının düzenlenmesi için bir çok ahlak kuralı koyan İslam'ın asıl kaynakları olan Kur'an ve hadislerle başlar. Ancak hemen belirtmelidir ki Kur'an'ın sistematize edilmiş bir etik teorisinden sözedilemez. Çünkü doğası ve amacı gereği Kur'an teorik bir teoloji kitabı değildir, onun etik değerlere ilişkin olarak sorulmuş olan sorular karşısında apaçık bir pozisyonu olmamakla beraber, belli bir yaşama tarzı oluşturmak amacıyla içermiş olduğu bir çok etik mesaj vardır (30).

İslam'da ortaya çıkmış her tür ahlaki geleneğin dolaylı ya da doğrudan bir biçimde Kur'an ve hadislere bağlı olduğunu daha önce belirtmiştik. Ancak bu ahlak geleneğinin diğerlerinden ayrılması ve bu adla anılmasının temel nedeni, ahlaki yaşamın yegane kaynağı olarak Kur'an ve Sünnet'i görmesi ve ahlaka ilişkin olarak bunlardan başka kaynakların gereksiz olduğunu öne sürmesidir. Dinsel normatif etik geleneğinin diğer dinsel etik gelenekten yani analitik etikten ayrıldığı temel nokta ise, dinsel normatif etiğin Kur'an ve Sünnet'in içermiş olduğu etik kavramlar veya ifadeler üzerinde herhangi bir eleştiri veya analiz

yapmaksızın, onları sadece uyulması gereken kural ve buyruklar veya kısaca normlar olarak görmesidir. Dinsel normatif etik geleneğine Kur'an ve Hadis'e dayalı ahlakı, Fıkıh'ın uygulamaya yönelik olan kısmı ve pratik hayatın ayrıntılarını içeren eserler; günlük yaşamdaki ayrıntı davranışlardan çok, dinsel erdemleri içselleştirme pratiği ile ilgili olan ve Tasavvuf ahlakını da içeren **Yüce Karakter Nitelikleri** (Mekarim el-ahlak) adlı ahlak geleneği dahil edilmektedir.

a) Kur'an ve Hadis

Kur'an'a göre insan, Tanrı'nın yarattıkları arasında en şerefli konumda olanıdır. Çünkü Tanrı insanı, kendinden unsurlar katarak yaratmıştır. Diğer varlıklar içerisinde onlardan farklı olarak tinsel bir yapısı olan ve bu nedenle de eylem ve davranışlarının bilincinde olan ve onların sorumluluğunu taşıyan insan, Tanrı'nın emir ve yasaklarını yerine getirmekle mükelleftir. Bir çok erdem ve iyi davranış öğütlerini içermekle birlikte, Kur'an'ın temel etik ifadeleri inanmak ve doğru eylemde bulunmak dindarlık, alçak gönüllü itaat ve Tanrı korkusu, adalet ve her türlü haksızlıktan kaçınma, iyilik severlik ve sadelikle ilgilidir (31).

Ahlaki yükümlülükler bakımından inanmak ve doğru eylemde bulunmak sadece bireyin kendisine özgüdür; bu açıdan ahlak, sorumluluk ögesi bakımından bireysel bir ahlak görünümündedir. İnanıp inanmama, bireysel tercihe bırakılmıştır. Bunun gibi, daha önce hangi dine mensup olursa olsun pişmanlık ve ahlak değişikliği olanaklıdır ve pişmanlık duyan ya da ruhunu eğiten, İslam'ın ahlaki yükümlülüklerini üstlenebilir (32). Ancak, Boer'in belirttiğine göre, Müslüman inancını kabul etmeyenlere veya Müslümanlıktan dönenlere karşı İslam'ın temel politikası, kutsal savaş olmuştur. "Burada ahlaki yükümlülüklerin dinsel olarak sınırlandırılışı durumu vardır. Aynı durum, özgür kişisel bir ahlakın gelişiminin dinsel düşünceler tarafından ciddi bir biçimde engellenmiş olduğu gerçeğinde de görülebilir. İslam'ın temel ilkesi Allah'ın en yüce, erdemi O'na itaaten olan insanların ise O'nun köleleri olduğudur" (33).

Ahlakla ilgili olarak insanın temel amacı, tanrısal nitelikleri özümsemektir. İnsan, tanrısal nitelikleri özümsemiği ölçüde, hem bu dünyadaki mutluluğa hem de vadedilmiş olan öte dünyanın ilahi mutluluğuna ulaşabilir. Ahlaki bir varlık olarak insanın özümsemeyi amaçlaması gereken tanrısal nitelikler-ki bunlar aynı zamanda erdemlerdir- yaşam, sonsuzluk, birlik, kuvvet, hakikat, adalet, sevgi ve iyiliktir (34).

Ahlaki bir varlık olmanın başta gelen koşulu, yaşayan bir varlık olmaktır. Bizzat kendisi yaşayan bir varlık olarak Tanrı, diğer varlıklara hayat verendir. İnsanın tanrısal nitelikleri özümsemesi, ancak canlı bir varlık olması koşuluyla olanaklıdır. Ahlaki bir varlık olarak insan, öncelikle bu dünyada yaşamak durumundadır. Bireysel sorumluluk ilkesinden ötürü herkes öncelikle kendi yaşamının korunması ve devam ettirilmesinden sorumludur. Ancak bireysel yaşamını kurtarmış olan kimse diğer insanların yaşamlarının korunmasına ve kurtarılmasına katkıda bulunmuş olur. Bu yolda da insanın toplumsal yaşamı olanaklı olur. Bu dünyada yaşayan, bundan da öte ahlaki bir varlık olmanın gereği olarak bu dünyada yaşamak zorunda olan insan yemek, içmek, giyinmek vb. maddi, dünyevi şeyleri yapmak durumundadır. Çünkü bunlar, insan doğasının bir gereğidir. Bu yüzden de Kur'an maddi şeylerden uzaklaşmayı öğütlememiştir. Dahası maddi şeyler de Tanrı'nın, kullarının kendilerinden yararlanması için sunduğu nimetlerdir. Bunun yanısıra insanın bu dünyadaki yaşamı anlamlı ve amaçlı olmakla birlikte Kur'an açısından insan eylemlerinin nihai amacı, gelecek yaşamın nimetlerine yönelmek, ilahi mutluluğa götürecek yolları hedeflemektir. Müslüman inancına göre bu dünyadaki ve öte dünyadaki yaşam bir bütündür. Ancak aslolan öte dünya yaşamı olduğu için bu dünya öte dünya için bir hazırlıktır (35).

Sonsuzluk niteliği kelimenin gerçek anlamında sadece Tanrı'ya özgüdür. Çünkü yaratılmış olan ve asla yok olmayacak varlık sadece Tanrı'dır. Tanrısal nitelikleri özümsemekle yükümlü olan insan, kendi efendisine en yüksek sınırdaki benzeme arzusu duyacaktır. Bitimli olmak, bir ideal olarak sonsuz bir varlık olan

Tanrı'ya yönelmiş insanın hoşnut kalabileceği bir durum olamaz. Bu yüzden insan, gücünün sınırı ölçüsünde sonsuz bir varlık olmayı amaçlamalı bunu kendinde bir ideal olarak gerçekleştirmelidir.

Kur'an'a göre insanın yönelmesi gereken diğer bir tanrasal nitelik olan birlik ilkesi, ahlakın toplumsal zeminde tesis edilmesi ve işlenmesini mümkün kılan ilkedir. Tanrı'nın nezdinde bütün insanlar eşit ve kardeştir. Müslüman olsun ya da olmasın, herkes eşit ve kardeştir, dolayısıyla diğer insanlarla ilişkilerde ve davranışlarda dengeli ya da birlikli bir yol izlemek gerekir. Birlik ilkesi aynı zamanda insanın içsel yaşamındaki birliğine, yani akıl irade ve eylemin birlikte işleyişine de işaret eder. Bu ilkeye göre insan, hem içsel hem de dışsal inanç öğelerini birleştirmek zorundadır. Tanrı'ya inanç ahlaki yaşamın önkoşuludur. Ancak bu sadece sözle ifade edilmiş bir şey olmamalı iyi eylemlerle desteklenmeli, tamamlanmalıdır (36).

İnsanın elde etmeyi amaçladığı ideallerden diğer biri olan güç ideali, insanın kendi isteğiyle kabullenmiş olduğu yükümlülüğü özümseme anlamına gelir. Güç ilkesine göre Tanrı'nın kendi ruhundan katarak ve kendi doğasının daha aşağı bir formunda yaratmış olduğu insan, bedensel ve ruhsal yapısını geliştirmesi için gerekli olan yetilerle donatılmıştır. Bu yetiler sayesinde insan bulunduğu durumdan daha yüksek bir duruma geçme gücüne sahiptir. Ancak, insanın daha yüksek bir konuma gelmesi, giderek Tanrı'ya yaklaşması diğer insanlarla ortak eylemiyle ve Tanrı'nın yardımıyla, dış dünyanın ahlaki olmayan güçleriyle mücadele etmesiyle mümkündür. Güç ilkesiyle insan iyi ve kötü arasında ayırım yapma gücüne sahip olur. Bu nedenle insan eylemlerinin bizzat sorumlusudur. İnsana eylem özgürlüğü verilmiştir, ancak bu özgürlük Tanrı'nın özgür yaratıcılığıyla sınırlandırılmıştır (37). Hemen belirtmek gereklidir ki, bu ilke daha sonra üzerinde duracağımız Kelam hareketi içindeki tartışmaların önemli sorunlarından birini oluşturmuştur. Bu tartışmanın gerçekleştiriliş biçimine göre, eğer insan kendi eylemlerinin seçiminde özgür ve onlardan sorumluyorsa, bu, Tanrı'nın mutlak gücü üzerinde bir sınır anlamına gelir; yok eğer insanın bütün

eylemleri Tanrı tarafından belirlenmişse, vadedilmiş olan ödül ve ceza anlamsızdır.

Bilgi ya da bilgelik ideali ise, hakikate ulaşma çabası anlamına gelir. Burada kast edilmiş olan bilgi, tanrısal mesajı almaya yönelik inanma bilinci olarak bilgidir. Tanrı'da mevcut olan ve insanın elde etmeye yöneldiği ahlaki nitelikleri kavrama, Tanrı'nın mesajı olan Vahyi izlemekle mümkündür. Vahyi izlemek ise bilgi gerektirir. Bilginin yokluğu durumu ya da başka bir ifadeyle Vahye ilişkin bilgisizlik, insanı Tanrı'dan uzaklaştırır ve küfre götürür (38).

Adalet, Kur'an'ın önemle vurguladığı önemli ilkelere biridir. Bu ilkeye göre, insanın toplumsal yaşamı için gerekli olan şey, herkese eşit, adil davranmaktır. Tanrı, zengin ya da fakir; tanıdık veya tanıdık olmasın, insanlara karşı adil olmayı emreder. Adalet, insanların söz ve eylemlerinde dürüst olmaları, vermiş olduğu sözlere ve üstlenmiş oldukları bütün yükümlülüklerle sadakatle uymalarını zorunlu kılar (39).

Sevgi idealinin kaynağı ise öncelikle Tanrı'yı, sonra ise bütün insanları sevmeyi emreden kurallardır. İnsan Tanrı'yı sevmelidir, çünkü Tanrı bütün ahlaki değerlerin mükemmel bir abidesidir. Bunun yanı sıra, bütün diğer insanlar da sevimlidir. Çünkü onlar, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcileridir.

Kur'an'da ortaya konan ve insanların özümsemesi gereken bir başka tanrısal nitelik iyiliktir. Kur'an'da sık sık Tanrı'nın iyilik yapan insanları sevdiği ve koruduğu belirtilir. Zaten peygamberler de iyi olan şeyleri gerçekleştirmek üzere Tanrı tarafından görevlendirilmiştir (40). İyilik, bir çok davranış ve eylem biçiminde, Müslümanlığın ruhunu yansıtan şeydir ve genellikle başkalarına yardım etme, onları koruma, fakirlere sadaka verme, gelirin bir kısmını zekat biçiminde dağıtma gibi eylem biçimlerini kapsar (41). Tanrı, en güzel sıfatları kendinde bulundurandır. Bu yüzden, Kur'an, güzellik ilkesini de bir ahlaki ideal olarak insanlara sunar.

Kur'an, Müslümanların temel başvuru kaynağıdır. Ancak, Peygamber'in söz

ve davranışları da tam bir İslami hayatın tesisi için izlenmesi gerekli olan örneklerdir. Muhammed'in ölümünden sonra, Müslümanlar yaşamlarını düzenlemek için onun deneyimlerine de başvurma ihtiyacını hissetmişlerdir. Bu yüzden, onun söz ve davranışlarının biraraya getirilmesi, belgelenmesi, sistemleştirilmesi zorunluluğu doğmuştur. Bu ise, ilk İslami disiplinlerden olan Hadis'i yaratmıştır.

İyi işler ve erdemli davranışlar konusunda, Hadis, Kur'an'a paralel şeyler koyar. Örneğin, iyilikte bulunmak, sadaka vermek, ihtiyacı alanlara yardım etmek, herkese eşit ve adil davranmak, yalan söylememek Kur'an ve hadislerin ortak ilkeleridir. Ancak, hadisleri üstlenmek Kur'an'a uymaktan daha kolaydır. Çünkü hadisler, genellikle pratik yaşamı düzenlemeye yöneliktir ve pratik yaşamdaki problemlerle ilgilidir. "Hadislere uyarak kürdan kullanmak, kendini su veya kumla temizlemek, hadislere kendini teslim etmek; ruhunu günahlardan temizlemekten, saf kalple Allah'a inanmaktan ve O'na hizmet etmekten daha kolaydır"(42). Kur'an ve hadisler insan yaşamını düzenlemeye yönelik olarak pratik normlar koymuş olmakla birlikte, özellikle Kur'an'ın ahlaka ilişkin ifadeleri üzerinde önemli teorik tartışmalar da gerçekleştirilmiştir. Hourani'nin işaret ettiği gibi, Kur'an'da hem değerlerin nesnel olduğunu öne süren etik objektivizmi, hem de değerlerin sadece Tanrı tarafından konulduğunu ve O'nun ifadelerine göre belirlendiğini öne süren teistik subjektivizmi veya voluntarizmi destekleyecek ifadeler vardır (43).

İslam hukukunun gündelik yaşamın ayrıntıları ve özel durumları ile ilgili olan *furu*'a ilişkin yazı türünün de dinsel normatif etik geleneğinin içine girdiğini daha önce belirtmiştik. Ancak, İslam hukukunda etik alana ilişkin tartışma, esas olarak hukukun yöntemleri demek olan Usul el-Fıkıh'ta cereyan etmiş olduğu için, burada bunu ihmal edecek, İslam hukukundaki tartışmaya değinmeyi Dinsel analitik etik başlığına bırakacağız.

b) Tasavvuf Ahlakı

Dinsel normatif etik başlığı altında ele alınabilecek bir diğer gelenek, Tasavvuf veya daha doğrusu Tasavvuf ahlakıdır. Tasavvuf terimi İslamın ilk dönemlerinde mevcut değildir ve daha sonraları İslam içinde belli bir yaşama tarzını benimsemiş olan insanların, bu yaşama tarzına verilen ad olmuştur. Tasavvuf, tarihi gelişimi içinde ilk ortaya çıktığı biçimiyle kalmamış, amaçlarında epeyi farklılıklar olan çeşitli görüntüler almıştır. İbni Haldun'un Tasavvuf'a ilişkin tespitlerinden hareketle, Tasavvuf'un ilk ortaya çıktığı biçimiyle salt bir ahlak, bir pratik, bir yaşama tarzı olduğu görülmektedir. Daha sonradan ise Tasavvuf bu amaçlarını bir tarafa bırakarak, bir teori bir varlık ve bilgi anlayışı olmuş, kısaca İbni Haldun'un deyimiyle felsefeleşmiştir.

Muhammed'in ölümünden sonra, özellikle de Müslümanlığın askeri savaşlar ve fetihler aracılığıyla yayıldığı dönemde, Müslümanlar arasında dünyevi nimetlere ve hazlara yönelme eğiliminin güçlenmesi, bir çok kimsenin gerçek müslümanlık inan cından sapmasına neden olması yanısıra, aynı zamanda yeni bir ahlak sisteminde yolunu açmış oluyordu. Müslümanlığın ilk yıllarında Muhammed'in bu dünyanın gelip geçiciliğini vurgulaması, aslolanın öte dünyada vadedilmiş olan nimetler olduğunu söylemesi, Müslümanları bir ölçüde bu dünyadan uzaklaştırmıştı. Ancak, de Boer'in belirttiğine göre, Araplar kendi yağmacı içgüdüleriyle bu durumu fazla sürdürmediler ve dünya nimetlerini elde etmeyi, onlardan zevk almayı öğrendiler. Küçük ilahi mükafatları bir tarafa bırakarak dünyevi nimetlere yöneldiler. İşte bu durum Tasavvuf denen ahlak tarzının doğuşunun temel nedeni olmuştur (44).

İbni Haldun'a göre dünyevi haz ve nimetlere yönelme, esas olarak inancın içsel öğelerini zayıflatmıştır. Müslümanların dışsal davranışlarını kontrol etmeye yönelik fıkıh, Müslümanlığın hemen başlarında mevcut olduğu için, yozlaşma ve sapmadan asıl etkilenen kalbe ait inanç unsurları ve inanç pratikleri olmuştur. Müslümanlar arasında bir grup, ilk saf Müslümanların yaşayışlarına ve inanç

pratiklerine dönüş çağrısıyla, inancın içsel öğelerini mükemmelleştirme, kalpleri saflaştırma ve Peygamber ahlakıyla bezenme şiarıyla ortaya çıkıyordu. Bu yolla da bir pratik, bir ahlak olan Tasavvuf ortaya çıkmış oluyordu.

Kur'an ve hadisler her ne kadar gelecek dünyanın yanında bu dünyanın da belli bir önemi olduğunu vurguluyorlarsa da esas güçlü vurgusunun öte dünya üzerinde olması, sufilerin dünya nimetlerinden el etek çeken yaşama tarzlarının, İslam kültürü içinde meşrulaştırılmasının nedeni oluyordu. Bir pratik olan Tasavvuf'un ahlak anlayışı, bu dünyadan ve ona ait nimetlerden el etek çekmek, onlara gereğinden fazla önem vermemek gerektiği ilkesi üzerinde temellenir. Sufilerin izlediği yaşama tarzı zühd, yani dünyevi, maddi nimetlerden uzaklaşmadır. Tasavvuf ahlakında ruh, insan doğasının esas unsurunu oluşturmaktadır. Ruh tinsel olana, tanrısal olana yönelişin ilk basamağını oluşturduğu için, insan bedeni ve onun istekleri kötü veya son derece değersiz bir şey olarak görülür. Bu ahlak geleneğinde insan çabasının en son amacı, kendini dünyevi baskıların köleliğinden kurtarmak, ruhu kötü isteklerden arındırmaktır. Salt tin olmak veya tanrısal olana ulaşmaktır. Tasavvuf'a göre dünyevi hayat Tanrı aşkıyla canlandırıldığı ve tanrısal şeylerle ilişkilendirildiği ölçüde değerlidir (45).

Mutasavvıflara göre din özünde tinsel bir şey olduğu, bunun gibi maddi olanın ancak tinsel olana tabi olarak bir anlamı olduğu için dini yaşamının en hakiki yolu tasavvuftur. Zühdle birlikte takva (Allahtan korkmak) vera (günahtan kaçınma) ihlas (kalbi saflaştırma-kurtuluş) vb. dinsel ahlaki erdem niteliğindeki pratikler de Tasavvuf ahlakının merkezi kavramlarıdır. Mutasavvıflara göre bu çabaların hepsi Peygamber'in ahlakına uygun bir ahlak oluşturmanın koşullarıdır ve bunlardan amaç Tanrı'nın cezalandırmasından korunmak, öte dünyada kurtuluşa ermek, giderek Tanrı sevgisini kazanmaktır. Yoksulluk, kendini alçatma ve kişiliğin Tanrı'ya tam olarak teslimi, dinsel yaşamdaki en yüksek değerlerdir (46).

Her mutasavvıfın dini yaşama pratiği ve zühd, takva, vera vb. tasavvufi

fiilleri izleme tarzı sadece kendine özgü olduğu için, her birey inanç ve eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmesi bakımından ahlaki bir öznedir; insan bütün pratiğinin bizzat belirleyicisidir. Tasavvuf ahlakı kal (söz) den çok hal (durum, pratik)e önem verdiği için esas olarak anti-entellektüelist bir ahlaktır (47). Bu gelenek, dini farklı bir tarzda yaşamayı amaçlamış olmakla birlikte onda da, ahlaki yaşamın temelini dinin koymuş olduğu normlar oluşturduğu için, o da dinsel normatif etik adını alacak durumdadır.

2) Laik Normatif Etik

Laik normatif etik geleneği, İslam'da öncelikle Hint-İran ahlak literatürün, daha sonra ise Yunan felsefi ahlakının, özellikle de popüler Platoncu ahlak literatürün etkisiyle oluşmuştur. Bu geleneğe normatif laik gelenek denmesinin nedeni, insanlara sunulan normların veya verilen öğütlerin din-dışı norm ve öğütlerden oluşmasıdır. Ancak her ne kadar din-dışı unsurlardan oluşsa da, sonuç itibarı ile bunlar dinsel ilke ve normlarla sürekli olarak ilişkilendirilmişlerdir. Özellikle ahlaki vecizelerden ve saray politikasına ilişkin özdeyişlerden oluşan bu ahlak geleneğinin içine, Hourani, sultan ve vezirlere yönetimde yetkinlik kazandırmaya yönelik öğütlerden oluşan Prenslere Aynalar literatürün, atasözleri ve hikmetli sözleri içeren bilgelik edebiyatını, özellikle Yunan felsefi ahlakının etkisiyle olmuş olan İhvanussafa ve İbni Miskeveyh'in ahlaki görüşlerini dahil etmektedir (48).

Hourani, İhvanussafa ve Miskeveyh'in görüşlerini bu gelenek içine dahil ederken şu iddiadan hareket etmektedir: Bunların ahlaki görüşleri her ne kadar felsefi bir temele dayanıyor gibi görünse de, esas olarak pratik kaygılı ahlak görüşleridir. Yani onlar, öncelikle insanlara kendileriyle yaşamlarını düzenleyecek pratik normlar sunmayı amaçlamışlar ve öğütler vermişlerdir. Bunlarda ahlaki değerlerin felsefi analizinden çok, ahlaki erdem ve erdemsizliklerin listesini oluşturmak esastır (49). Hourani'nin bu görüşleri İhvanussafa açısından olmasa bile Miskeveyh'in ahlaki görüşleri açısından yeterince ikna edici değildir.

Gerçekten de hem İhvanussafada hem de İbni Miskeveyh'in ahlakında pratik yaşamı düzenlemeye yönelik norm ve öğütler, insanların yönelmesi gereken erdemler ve kaçınması gereken erdemsizlikler bolca sayılmıştır. Ancak İbni Miskeveyh'in İslam'da felsefi ahlakın sistematik eseri veya "örnek eseri"(50) olarak kabul edilen **Ahlakı Olgunlaştırma** adlı eseri dikkate alındığında, onun öncelikle erdem, mutluluk, en yüksek iyi gibi ahlaki kavramlar üzerinde felsefi bir analizi içerdiği görülmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi felsefi normatif etikle felsefi analitik etik birbirinden ayrı ya da birbirine karşı oluşturulan etik tipleri değildir. Herhangi bir felsefi etik sisteminde, normatif ve analitik unsurlar birarada bulunabilmektedir. Örneğin Platon ve Aristoteles'in ahlakları normatif olarak adlandırılır. Ancak bu iki filozof, aynı zamanda iyi, kötü, doğru, yanlış, erdem, mutluluk vb. ahlaki kavramların genişçe bir analizini yapmışlardır. Aynı şey İbni Miskeveyh'in eserinde de görülebilir. Bu yüzden onun pratik kaygılı normatif geleneğin içine sokulmasından çok, felsefi etik geleneğine sorulması daha uygun görülmektedir. Bu nedenle İbni Miskeveyh'in görüşlerine bu gelenek içinde değinmeyeceğiz. Bu gelenek içinde **Prenslere Aynalar** geleneğinden **Hikmetli Sözler** geleneğinden ve İhvanussafa'nın ahlaki görüşlerinden söz edeceğiz.

Prenslere Aynalar (Mirror for Princes) yazı geleneğinin İslam ahlakında Hintli Beydaba'nın **Kelile ve Dimne**'sini Sankskritçe'den Arapçaya çeviren İbni Mukaffa ile başladığı öne sürülür (51). Aynı zamanda İbni Mukaffa'nın **el-Adab el-Kebir** ve **el Adab el-Sağir** adlı eserleri de bu geleneğin önemli unsurlarıdır. "Bu eserler, hiçbir felsefi bilgiye dayalı değildir, daha çok yöneticilere toplum görevlilerine ve yaşamda ilerlemek isteyen kimselere nasıl başarılı olunabileceğini öğütleyen Yunan retorik okullarını andırır" (52). Bu gelenek içerisinde yöneticilere yönetim sanatında yetkinlik, bireylere ise pratik yaşamlarında başarılı olmalarını sağlamak amacıyla öğütler içeren hayli eser vardır. Bu yazı türü içinde ahlaki ilkeler, kurallar veya öğütler kuru bir üslupla değil, hikayeler, örnekler, kıssadan hisseler, vecizeler, şüirler fabllar vb. edebi tarzlarda verilmiştir. Bu açıdan da onlar oldukça yaygınlık kazanmışlardır. Bu yazı geleneğinin popülerleşmesi ve etkili

olmasının bir diğeri ve daha önemli nedeni ise, bizzat kendisi siyaset ve devlet oluşturan İslamın daha geniş alanlara yayıldığı dönemlerde Kur'an ve Hadis'in bu alanda ortaya çıkan her türlü soruna ilişkin olarak gerekli bilgiyi içermemesiydi. "Kur'an ve hadisler özellikle İslam imparatorluğunun Arabistan'ın ötesine yayılmasından sonra, ortaya çıkması muhtemel her durumda yeterli olmadılar. Müslümanlar şehir yaşamı, ticaret ve yönetim konusunda ilerlemiş olan birinci Sasani İmparatorluğundan ve Bizans'ın birinci Suriye ve Mısır hükümdarlığından çeşitli kurallar alma ihtiyacı hissettiler" (53).

Bu gelenek içerisinde en temel anlayış, "din ve devlet kardeşir" ifadesinde kendini gösterir ve bu anlayış, İslam'ın ruhuna oldukça uygun düşer; çünkü İslam için din ve toplumsal yaşam, özellikle de devlet arasında çok sıkı ilişkiler vardır. Bu ise, Prenslere Aynalar geleneğinin İslam'da etkili oluşunun anlaşılır bir diğeri nedenini oluşturmaktadır.

Normatif laik etikte bir başka yazı türü Hikmetli Sözler (Wise Sayings) edebi geleneğidir. Bu gelenek F. Rosenthal'e göre, İslam ahlakına Yunan ahlak geleneğinden gelen önemli bir katkıdır. Esas olarak geç dönem Helenizm'in bir çok eserinde mevcut olan özlü sözler antolojilerinin Arapça'ya çevrilmesiyle bu ahlak yazı türü İslam'da yaygınlık kazanmıştır. Özellikle bu çeviriler arasında Pythagorasçılara izafe edilen Altın Sözler (Chrysa Epe) en etkili olanı olmuştur (54). Ahlaki vecizelerden, vasiyetlerden, mektuplar ve biyografilerden ve Platon ve Aristoteles'in eserleri ile Platon ve Aristoteles'e izafe edilen eserlerden meydana gelen bu gelenek, sadece geniş kitleler arasında değil, filozoflar arasında da büyük bir itibar görmüştür (55). Ve o özellikle bireysel düzeyde ahlaki bakımdan erdemli, bilgece bir yaşamın oluşturulması amacına hizmet etmiştir.

Normatif laik etik geleneğinin İslam'daki en önemli temsilcileri İhvanussafa'dır. Saffardeşler anlamına gelen İhvanussafa bir cemiyet niteliğindedir ve bu cemiyet normatif laik etik gelenek içerisinde, en sistemleştirilmiş ahlaki görüşleri oluşturmuştur. Felasife geleneğinin etkisinde

kalan İhvanussafa da din ve felsefesinin birbirleriyle uyum içinde olduğunu, hem dinin hem de felsefenin, aslında, insanın kendini eğitmesinin ve ilahi mutluluğa kavuşmasının bir aracı olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu açıdan İhvanussafa da din, felsefe ve (bu ikisinin ruhu kötülüklerden arındırmanın aracı oldukları düşünülürse, ve aynı şeyin ahlakın da amacı olduğu dikkate alınırsa) ahlak, birbiriyle yakından ilişkili, hatta deyim yerindeyse birbirinin aynadırlar. Dinden (bunun gibi felsefeden, ahlaktan) amaç, insanın kendi gücünün sınırları içinde peygamberî ahlakla bezenmek ve bu vesileyle Tanrı'ya benzemektir (56).

İhvanussafa'nın ahlaki görüşleri metafizik-psikolojik bir temele dayanır. Bu açıdan insanın özü problemi, onlar için de diğer felsefi kaynaklı etik görüşlerde olduğu gibi bir hareket noktası oluşturacaktır. Onlara göre insan, bedene sahip olmakla birlikte asıl olarak bir ruh varlığıdır. Ruh ise, İhvanussafa'ya göre Tanrı'nın insana kendi özünden kattığı, bu itibarla onu canlı kıldığı, varlığını ona bağladığı, bekası için bir bedene veya cisme ihtiyaç hissetmeyen, eşyanın özünü algılayıcı bir tözdür. Duyulabilen ve düşünülebilen şeyleri algılayan bir töz olarak ruh, tıpkı bir ayna gibidir. Nasıl bir ayna temiz olduğunda nesnelere kendisinde uygun yansıtırsa, ruh da saf bir durumda olduğunda, kendisini kötülüklerden arındırıldığında, şeylerin hakiki özünü yansıtır. Şeylerin hakiki özünü almak, onları uygun algılamak insanı, nihai amacı olan Tanrı'ya kavuşturacağı için, bu yolda aslanan ruhu eğitmek, onu saflaştırmak ve kötü özelliklerden arındırmaktır (57).

İhvanussafa'ya göre insanın ahlakının oluşumunda ve bireysel ahlakların birbirinden farklı oluşunda dört temel faktör rol oynar: 1) Bedensel yapı ve onu oluşturan dört sıvının (hılt) dengeli oluşu, azlığı ya da çokluğu, farklı kişilik özellikleri yaratır. Örneğin dört sıvının dengeli oluşu, sağlam, dengeli bir kişiliği, azlık ya da çokluğu ise pasif ya da gereksiz atılgan bir kişiliği oluşturacaktır. Bu görüşte İhvanussafa Galenos'tan etkilenmiştir. 2) Doğal çevre ve iklim. Havanın sıcaklığı veya soğukluğu coğrafi yapı insanın ahlakını etkileyen diğer bir unsurdur. Kuzey ikliminde yaşayanlar Güney ikliminde yaşayanlardan daha cesur, gözüpek

bir kişilik özelliğine sahip olurlar. 3) Eğitim ve sosyal çevre. Bu da kişiliğin veya ahlakın oluşmasında etkilidir. İnsanın içinde yaşadığı toplumun gelenekleri, ailesinin telkin etmiş olduğu değerler ve eğitim, ahlakın oluşmasında önemli bir role sahiptir. 4) Yıldızların etkisi. Ahlakın oluşmasında en etkili olan faktör bu sonuncusudur. Çünkü İhvanussafa'ya göre, insanın bütün kaderini belirleyen yıldızların hareketleri idi. Bu görüşlerinde İhvanussafa Hint - İran ve Yunan astroloji geleneğinden etkilenmiştir. İhvanussafa'ya göre insan makrokosmos olan evrende mikrokosmostur ve onun yaşamı evrenin işleyişine göre biçimlenir (58). Bu dört faktörü temele aldığından İhvanussafa'nın naturalist ve insanın değiştiremeyeceği bir ahlak teorisi geliştirdiği söylenebilir. Fakat, de Boer'in de işaret ettiğine göre, bütün bunlar davranışın ancak içgüdüsel olarak iyi ya da kötü olduğu, insan doğasının ilk aşamasını veya doğal ahlaksallık aşamasını oluşturur. Fakat insan ruhu -ki insanda esas olan budur- bizzat kendisini doğasının üzerine çıkarabilir (59). Nitekim daha önce de belirtildiği gibi, insanın nihai amacı ruhunu eğiterek Tanrı'ya benzemeye çalışmaktır, bu yolla ilahi mutluluğa kavuşmaktır.

İhvanussafa cemiyeti oluşturanlar, yaşamış oldukları dönemde İslam dünyasında gözlemiş oldukları siyasi ve dini hoşnutsuzluklardan hareketle, esas olarak toplumsal düzeyde barış sevgi, adalet, uzlaşma vb. ahlaki ilkeleri ön plana çıkarmış, cemiyetlerini bu ilkeler üzerine inşa etmişlerdir. İhvanussafa "dostluk kardeşliğin, kardeşlik sevginin, sevgi sosyal düzenin iyileştirilmesinin esasıdır" diyerek devlet düzeninin temelinde barışçı ahlak ilkelerinin aranması gerektiğini düşünmüşlerdir. "Şüphesiz İslam düşünce tarihinde bu tür hümanist fikirlerin ilk kez İhvan tarafından ortaya atıldığı söylenemezse de İslam fizolofları içinde bu konuya en fazla ağırlık verenlerin onlar olduğunu kabul etmek gerekir" (60).

Hourani'nin işaret ettiğine göre İslam'da ister dinsel isterse laik olsun normatif etik, etikten ziyade bir ahlak olmuştur. Onlar felsefi etik için bolca malzeme sağlamışlardır. Ancak sonraki dönemlerde iç içe geçmiş ve içinde Sufizm ve Platoncu mistisizmin bolca eserini bulunduran bu iki gelenek, genel olarak tam bir biçimde felsefeleştirilememesine rağmen, yaşama ilişkin bütünsel bakış açıları

sunarak felsefeye yaklaşmıştır (61).

3) Dinsel Analitik Etik

Analitik etikin tanımına uygun olarak bu etik türü ahlaki değer veya kavramların yapısını, anlamını sorgulayan, onlara ilişkin bilginin kaynağını araştıran etik türüdür. İslam'da bu etik türünün konu edindiği değer veya kavramlar, esas olarak dinseldir ve nadiren din-dışı değerler veya kavramları içerir. Bu gelenek M.S. VIII ve IX. yüzyıllarda, ilkin İslam hukukunda başlamış daha sonra Kelam hareketiyle devam etmiştir (62).

a) Hukuktaki (Usul el-Fıkıh) Tartışmalar

İslam kültürü içinde çeşitli sorunlar üzerindeki sistematik akıl yürütmenin özellikle Kelam hareketi ile birlikte başladığı söylenir. Oysa tarihsel olarak, sistematik akıl yürütme İslam hukukunun teorik kısmını oluşturan Şeriatin veya hukukun ilke ve esaslarına yönelen Usul el-Fıkıh'la birlikte başlar (63). Hukukun kaynağına ilişkin bu tartışma cereyanı aynı zamanda etik tartışmaların da başlangıcını oluşturur.

Fıkıh, İslami kültürü içerisinde merkezi bir disiplin olmuştur ve tarihsel olarak ilk teşekkül etmiş İslami bilimdir. Çünkü, daha önce de belirtildiği gibi, İslam inancına göre din ve toplum (veya devlet) kardeştir ve din, toplumsal yaşamın bütününe düzenlemelidir. İslam hukukunun iki temel kaynağı Kur'an ve Sünnet'tir. Ancak bunlar, insanların karşılaşabileceği her türlü ayrıntı sorunu içerir halde değildir. Bu durum ilkin, Hourani'nin de işaret ettiği gibi, keyfi karar verme suçlamalarıyla karşı karşıya kalmış kadılar ve taşra yöneticileri açısından sorun yaratıyordu (64). Ancak, daha sonradan, bu pratik zorunlulukların doğurmuş olduğu durum, ilke tartışmalarını doğurmuştu. Bu ilke tartışmaları esas olarak şöyle formüle edilebilir: Vahiy veya hadislerde zikredileni aşar gibi görünen sorunlarda karar vermek için insanın kullanmaya yetkili olduğu metotlar hangileridir ve adalet, yükümlülük vb. kavramlar ne anlama gelir?

Bu tartışmalar daha sonra farklı zemin ve farklı biçimlerde sürececek iki temel

akımı doğurmuştur. Bunlardan biri Vahiy veya Kur'an'ın bir şey söylemediği durumlarda insanın aklının karar verme yetkisine sahip olduğunu öne süren ve Ehl el-rey olarak adlandırılan akım; ikincisi ise her türlü hukuki sorunda biricik ve nihai başvuru kaynağının Kur'an ve Hadis olduğunu öne süren Ehl el-Kıyas denen akımıdır. Bunları daha genel terimlerle ifade edersek; birinciler için rasyonalistler, ikinciler için nakilciler veya gelenekçiler dememiz gerekir. Bu tavırlardan herhangi birinin tercihi, İslam'da ortaya çıkmış dört fıkıh mezhebinin temelini oluşturur.

İslam hukukunda rasyonalizmin veya Ehl el-Rey'in en önemli temsilcisi Ebu Hanife'dir. Ebu Hanife, açıkça kılavuzluk ettiği her yerde Kur'an ve hadisleri otorite olarak kabul etmiştir. Bunun yanısıra, bu kaynaklar yeterli olmadığında belli koşullar altında bireysel bağımsız düşünce veya kaniya (İctihat er-Rey) olarak tanımış ya da onlara meşruiyet kazandırmaya çalışmıştır. Esas olan Vahiydir, insani akıl ise Vahiyde hiçbir belirlemenin bulunmadığı durumlarda hüküm verme yetkisine sahiptir. Hourani, Ebu Hanife'nin bu tavrını "bağımsız akıl ile desteklenen (veya tamamlanan) Vahiy" olarak adlandırıyor (65).

İkinci akımın, yani bu sorunlar üzerindeki bütün tartışmalarada Kur'an ve hadisleri nihai kaynak olarak tanıyan Ehl el-Kıyas veya gelenekçi akımın temsilcisi ise Şafii'dir. Şafii'nin görüşleri hukukta insani düşünceye tanınan özgür statüye karşı itirazdan doğar. Şafii'ye göre insan aklı veya insani düşünce keyfidir. Ve genel olarak aklın hükümleri isteklere dayanır. Muhtemel herhangi bir durumda aksi görüşler, isteğe göre akılsal olarak kanıtlanabilir. Bu yüzden insani düşünce Şeri hukuk sistemi oluşturmakta güçsüzdür. Şafii'nin yapmak istediği şey, hukuk alanında hadislerin kullanımını yaygınlaştırmak, muhtemel herhangi bir durumda bir iddiayı hadislerle ispat etmeyi mecbur kılmak; veya muhtemel herhangi bir durumda, bir iddiayı, aynı niteliklere sahip benzer bir durumda Kur'an veya hadislerde zikredilmiş olan bir hükümlerle, analogi (kıyas) yöntemini uygulayarak desteklemektir. Şafii'ye göre fıkıhın veya hukuksal hükümlerin esas olarak dört kaynağı vardır ve bunun dışında herhangi bir başvuru yeri aramak

gereksizdir. Bu kaynaklar; Kur'an, Sünnet, İcma ve kıyastır. İcma , toplanma veya daha doğru bir ifadeyle konsensüs anlamına gelir. Watt'ın belirttiğine göre Şafii, hukukun kaynağına ilişkin olarak bir bilginler (hukuk bilginleri) icma'ından çok ümmetin icma'ını kabul etmektedir (66). Şafii'nin bu tavrı fıkhıta insan aklına, belli bir kullanım alanı veriyordu. Akıl, ortaya çıkmış yeni bir durumda karar vermek için Kur'an ve Hadis'deki benzer hükümlere analogi yapmanın bir aracı olarak kullanıyordu. Hourani, Şafii'nin bu durumu için "bağımlı akıl tarafından desteklenen Vahiy" nitelemesini kullanıyor. Burada, aklın kullanımı sınırlıydı. Çünkü o sadece, verilen hükümlerin Kur'an ve hadislerdeki benzer hükümlerle ilişkisinin kurulmasının aracıdır ve bu yüzden de bağımlıdır (67).

Fıkhıta tartışma konusu edilen etik kavramlar ise genellikle şunlardır: Vacip veya farz yapılması zorunlu olan yapılmadığında cezayı gerektiren eylem Mendub veya müstehap; Şeriatın yapılmasını yasak veya emretmediği ancak yapılması halinde erdemli kabul edilen, önerilen eylemler Haram ise Şeriat tarafından kesinlikle yasaklanmış olan yapıldığında mutlak olarak cezayı gerektiren eylemlerdir.

Usul el-Fıkıh'taki tartışmalarda ortaya çıkan fıkıh akımlarından Maliki okulu Ebu Hanife'nin, Hanbeli okulu ise Şafii'nin görüşlerine yakındır. Bu okullar içinde en etkili olmuş olanı ise Şafii'nin görüşleridir. Hukukun kaynağı ve buna bağlı olarak etik kavramlar üzerindeki fikhî tartışmalar sonraları daha geniş bir tartışma zeminine sahip Kelam hareketindeki tartışmaları doğurmuştur.

b) Kelam'daki Tartışmalar

Dinsel analitik etik başlığı altında ele alacağımız bir diğer etik tartışma geleneği Kelam hareketiyle başlamıştır. Kelam hareketi, tamamen İslami bir zemin üzerinde doğan ve İslam'ın inançla ilgili öğeleri ve doğmalarını konu edinen ve onlar üzerinde akılsal tartışmalar başlatan onları rakip teoloji ve öğretilere karşı savunmayı amaçlayan spekülatif karakterli İslami bir bilimdir (68). Kelam'ın doğuşu sürecinde ilkin, Muhammed'in ölümünden sonra yerine kimin geçeceği

veya geçmesi gerektiği gibi siyasi sorunlar etkili olmuş, daha sonra ise o, yani Kelam kader ve özgür irade, Tanrı'nın özü ve sıfatları evrenin veya varlığın yapısı, nitelikleri vb. teolojik-metafizik sorunların tartışmalarına yönelerek bir felsefe hareketi özelliği kazanmıştır. Burada, Kelam hareketinde cereyan etmiş bütün tartışmalara değinmeyecek, onların ahlak sorunu üzerindeki tartışmaları üzerinde duracağız.

Macit Fahri'nin işaret etmiş olduğu gibi Kelam içindeki ilk soyut felsefi tartışma konusunu kader ve özgür irade sorunu oluşturur (69). Böyle bir sorunun kaynağını, Kur'an'da hem insanın bizzat kendi eylemlerinin yapıcısı ve dolayısıyla sorumlusu olduğuna ilişkin ifadelerin, hem de bütün her şeyin olduğu gibi, insani eylemlerin de tamamen Tanrı tarafından belirlendiği, insanın, kendisi için daha önceden tasarlanmış bir kadere boyun eğmek zorunda olduğuna ilişkin ifadelerin varlığı oluşturmaktadır. Bunun yanısıra yine Kur'an'da iyi, kötü, doğru, yanlış vb. etik kavramların bizzatihi bir değere sahip olduğunu, onların herhangi birinin arzu ve isteğine bağlı olarak değişmediğini öne süren etik objektivizme, hem de etik değerlerin Tanrı'nın iradesine göre belirlendiği, Tanrı istediği için bir şeyin iyi veya kötü olduğunu öne süren teistik subjektivizme ilişkin ifadeler vardır. İlk tartışma, insanın özgür ve eylemlerinin seçicisi olduğunu savunan Kaderiye ile insanın bütün eylemlerinin tanrısal zorlama altında gerçekleştiğini, dolayısıyla insanın kendi eylemlerinin seçicisi olmadığını savunan Cebriyye arasında cereyan etmiştir. Daha sonra bu sorunlar üzerindeki tartışmalar Mu'tezile ve Eş'ari gibi Kelam okulları arasında sürdürülmüştür.

Mu'tezile

Mu'tezile adı kurucusu Vasil b. Ata'nın, İslam'daki ilk siyasi çekişmelerde başlamış olan büyük günah işleyenin Şeriat bakımından konumunun ne olduğu tartışmalarında Hasan el Basri'nin görüşlerinden ayrılması için kullanılan *itizal* teriminden türetilmiştir. Bu tartışmada Hariciler büyük günah işleyenin

müslüman olarak kabul edilemeyeceğini öne sürüyordu. Murcia tarafsız bir tavır sergiliyordu. Mu'tezile'ye göre ise büyük günah işleyen biri ne kafir ne de mümindir. O küfür ile iman arasında bir yerdedir; sapmış yani fasıktır (70). Onların bu görüşü temelde bütün Mu'tezililerin şiddetle savundukları, Tanrı'nın mutlak olarak adil olduğu tezinden kaynaklanıyordu. Buna göre büyük günah işleyen birinin konumunu insanlara davranış ve eylemlerinde seçme gücü veren, eylemlerinden insanı sorumlu tutan ve dolayısıyla herkese adil davranan Tanrı tayin edilebilir.

Mu'tezile dar anlamda aynı görüşlere sahip kimselerin oluşturduğu bir okul değildir. Onlar aynı sorunlara aynı yaklaşım tarzı gösteren, aynı perspektiflerden hareket eden kimselerin oluşturduğu bir gelenektir. "Öğretileri iki ilke üzerinemerkezileşir: Tanrı açısından mutlak aşkınlık ve teklik ilkesi, insan açısından fiillerimiz dolayısıyla doğrudan doğruya sorumluluğumuzu getiren mutlak hürriyet ilkesi" (71) ve Kelam hareketi içinde "başlangıçtan itibaren Mu'tezile'yi farklı yapan özellik onların Allah'ın Sünneti ve fiillerinin mahiyeti diyebileceğimiz şeyle ilgili inkılapçı iddialarıydı, bunu Kutsal Kitap'ın otoritesini reddetme ihtiyacı duymaksızın akli olarak ispat etmeye çalıştılar" (72).

Mu'tezile'ye göre Tanrı insana kendi eylemlerinde seçim gücü vermiştir. Evrende nesnel bir iyi ve kötü vardır. İyi ve kötü arasında seçim yapma bizzat insanın kendisine aittir. Başka bir deyişle eğer insan bizzatihi kendi eylemlerinin sorumlusu olarak görülmezse vadedilmiş olan tanrısal ödül ve cezanın bir anlamı olmayacaktır. Tanrı akıldır ve O'nun her işi akılsaldır. O, insanlar için onların menfaatine olarak iyiyi istemek durumundadır. Kötüyü tercih ise bizzat insanın kendisine aittir.

Mu'tezile'ye göre iyi, kötü, vacip vb. kavramların herkes tarafından aynı biçimde anlaşılan nesnel bir anlamı vardır. Herhangi bir Vahiy inmemiş olsa veya bir peygamber gönderilmemiş olsa bile, insan kendi akli sayesinde neyin doğru neyin yanlış olduğuna karar verebilir. Çünkü aklın yargıları gelenekçilerin iddia

ettiklerinin aksine keyfi değil, zorunludur. Nitekim "hırsızlık daima kötü bir eylemdir" gibi bir ahlaki yargıdan putperestler bile aynı şeyi anlamakta veya aynı şeyi kastetmektedirler. Ahlaki değerler eylemlerin değişmez nitelikleridir; bu nedenle akıl onlar hakkında uygun veya kesin hükümler verebilir. "Bu suretle Mu'tezile ahlaki değerleri izafilikten kurtarmış olur. Onlara göre akıl ve din fiillere değer yüklemeyi, yalnızca onlarda var olan bu ontik nitelikleri açığa çıkarır" (73). Akıl sahibi herkes, akli aracılığıyla doğrunun ya da yanlışın iyinin ya da kötünün ne olduğunu bildiği için, başka bir deyişle doğru eylem kurallarını bildiği için herhangi bir biçimde Kutsal Kitap'la tanışmamış veya İslam'dan önce yaşamış olsa bile eylemlerinin hakettiği değeri alacak, Tanrı tarafından öte dünyada ödüllendirilecek veya cezalandırılacaktır. Hourani, Mu'tezile'nin değerlere ilişkin görüşlerini etik objektivizm (74), bu değerlere ilişkin bilgi anlayışını veya aklın kullanım tarzını "Vahiyle desteklenen bağımlı akıl" olarak tanımlamaktadır (75). İslam'ın ilk felsefi rasyonalistleri olarak tanımlanan Mu'tezililer bu tavırlarını bütün tartışma alanlarında sürdürmüşlerdir. Onlara göre yeterince geliştiğinde bağımsız insan akli, herhangi bir Vahye ihtiyaç hissetmeksizin Tanrı dahil her türlü tanrısal-metafizik hakikatleri keşfedebilir, onlara ilişkin doğru bilgi oluşturabilir. Mu'tezililerin bu görüşü diğer bir Kelam akımı olan Eş'ari tarafından şiddetle eleştirilmiştir.

Eş'ari

Eş'ari, en güçlü itirazını, Mu'tezilenin aşırı rasyonalizmine yönelik olarak yapmıştır. Eş'ari'ye göre eğer insan akli her türlü hakikati kavrama gücündeyse Vahiy ve Peygamberi'n varlığı nasıl açıklanabilir? Eş'ari İslam'da aşırı rasyonalist cephe olan Mu'tezile ile aşırı gelenekçi cephe olan Cebriyye gibi akımlar arasında ılımlı bir tavır benimsemiştir. Eş'ari'ye göre sınırlı bir kapasiteye sahip insan akli, doğası gereği ancak bazı şeyleri bilebilir. Tanrı, tanrısal işler, ilahi hakikatler vb. konularda en doğru tavır, Vahiyi izlemek, Peygamber'e tabi olmaktır. Ahlak

alanında Eş'arinin Mu'tezileye yönelik eleştirilerinin hareket noktasını, Mu'tezililerin Tanrı'nın mutlak surette adil olduğu, insanlar için iyiyi istemek zorunda olduğu görüşlerinin Vahiy açısından kabul edilebilir olmadığı görüşü oluşturmaktadır. Bunun yanısıra Eş'ari, değerlerin nesnel bir gerçekliği olduğu iddiasına karşı çıkararak, ahlaki eylemlere ilişkin değerlerin Tanrı tarafından belirlendiği, Tanrı istediği için bir şeyin iyi veya kötü, doğru veya yanlış olduğu görüşünü öne sürmüşlerdir. Eş'ari, Mu'tezile'nin Tanrı'nın adil, bütün işlerinin akla uygun ve insanlar için iyi istemek durumunda olduğu tezine de itiraz eder. Çünkü bunu kabullenmek, buna bağlı olarak da eylem alanında insan iradesinin özgürlüğünden söz etmek, Tanrı'nın mutlak gücü üzerine bir sınır koymaktır. Eş'ari'ye göre Tanrı mutlak kudretlidir. O akıl değil, iradedir, istediğini yapma isteğini emretme gücüne sahiptir (76).

Kader ve özgür irade konusunda Eş'ari'nin tavrı Kaderiye veya Mu'tezile ile Ceb-riyye gibi iki uç arasında, orta bir yerdedir. Onlar bu sorunu çözmek üzere kendilerine özgü kesb teorisini öne sürerler. Buna göre insanın bütün eylemlerinin yaratıcısı Tanrı'dır, ancak insanın ise bu eylemleri kazanma (kesb) gücü vardır. Eş'ari'nin bu sorun üzerinde öne sürmüş olduğu bu kesb teorisinin belirsiz anlamlı ve çözüm açısından başarısız olduğu söylenir (77). Bu teorilerin başarısız olmasının ise onlar açısından çok fazla bir önem ifade etmediği öne sürülmektedir. "Zira onlar için ahlakın tutarlı bir felsefi temele oturması kaygısından daha önemlisi, Allahın kudret ve iradesinin mutlaklığı inancının her türlü kuşkudan uzak tutulmasıdır" (78).

İyi, kötü, doğru, yanlış vb. ahlaki değerler sorununa gelince, bu konuda Eş'ari'nin tavrı doğal olarak eylemlere bu tür değerlerin bizzat Tanrı tarafından verildiği biçimde olacaktır. Herhangi bir eylem bizzatıhi doğru ya da yanlış değildir. Tanrı onun öyle olmasını istediği için o eylem doğru veya yanlıştır. Hourani'ye göre bu teistik subjektivizmdir. Bu görüş, değerlerin herhangi bir eylemin bizzat kendi eylem niteliğinde nesnel olduğunu reddederek değerler, herhangi birinin kararına bağlı olduğunu belirttiği için subjektivisttir; ve değerler

hakkında karar verenin Tanrı olduğunu öne sürdüğü için de teisttir (79).

Eş'ari'ciler, Mutezilîlerin hırsızlık gibi herkesçe ayıplanan bir eylemin Tanrı tarafından emredilmiş olduğunda, bu eylemin doğru olup olmayacağı sorusuna, bu sorunun din dışı bir karakter taşıdığını öne sürerek, yanıt vermişlerdir. Hourani'ye göre bu yanıt, soruna çözüm olacak bir yanıt olmaktan çok çağın entellektüel çevresinde alay, kınanma, sansür veya daha kötü bir şey korkusundan ötürü, muhalifleri tarafından açıkça yanıtlandırılmayan, kendisiyle puan toplayabilmenin mümkün olduğu durumlarda, tartışma oyunculuğunun kurallarıyla verilmiş bir yanıttır (80).

Mu'tezile ve Eş'ari arasındaki bu tartışma İslam felsefesinin ana akımlarını oluşturan iki temel tavrın açığa çıkmasına sebep olmuştur. Bir yandan bütün hakikatin insan aklı tarafından keşfedilebileceğini öne süren rasyonalizm, öbür yandan vurguyu Vahiy veya iman üzerinde yapan, her türlü tartışma sorununda temel başvuru kaynağı olarak Kutsal Kitap'ı ve Sünnet'i gören gelenekçilik.

4) Felsefi Etik

Hourani'nin tasnifinde İslam ahlak geleneklerinin dördüncü ve sonuncusu, felsefi etik geleneğidir. Bu gelenek Yunan tarzında felsefe yapan Kindi, Farabi, İbni Sina, İbni Rüşd vb. filozofların ahlak hakkındaki görüşlerinden oluşmaktadır. Bilindiği üzere Felasife hareketini oluşturan düşünürlerin temel sorunu, felsefe ile din arasındaki ilişkiler sorunu olmuştur. Felesife hareketini oluşturan düşünürlerin ana tezlerini kabaca ifade etmeye çalışırsak; onlar, bütün filozofların üzerinde uzlaştıkları bilim niteliğinde tek bir felsefenin var olduğunu ve bu bilim niteliğindeki felsefenin de din ile uyum içinde olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu filozofların felsefi çabalarının esas amacını, felsefe ile dinin çatışma içinde değil, uyum içinde olduğunu göstermek oluşturmaktadır. Bu amaçla onlar klasik felsefenin bazı temel tezleri ile İslam'ı karşı karşıya getirmişler, onları ilişkilendirmeye ve onların birbirleriyle uzlaşabilir olduğunu kanıtlamaya

çalışmışlardır.

Daha önce de andığımız gibi, E. Rosenthal'e göre felsefe ile din arasındaki ilişkiler sorunu, İslam'da vahyedilmiş tanrısal hukukla insani hukuk arasındaki ilişkiler sorunu biçiminde tezahür etmiştir. Bir başka ifadeyle bu filozoflar ahlak, politika, hukuk vb. pratik olarak adlandırabileceğimiz alanda, takipçisi oldukları klasik felsefenin tezleriyle İslam'ın uyum içinde olduğunu öne sürmüşlerdir. Giriştikleri bu çabada Felasife hareketini oluşturan filozoflar, İslam kültürü içinde genel olarak yeni bir siyasal öğretinin öncüleri olmuşlardır. F. Najjar'ın öne sürdüğü gibi Felasife, radikal bir biçimde İslam'a yeni bir siyasal öğreti sokmuştur. Bu öğreti ile Felasife, sadece kendi mevcut hukukları ve toplumları üzerine düşünmemişler, aynı zamanda, en iyi siyasal rejimin ne olduğunun araştırmasını amaç edinen bir siyaset felsefesi geleneğini yeniden keşfetmişlerdir (81).

Felasife genel felsefi görüşlerinde olduğu gibi pratik felsefe alanında da Platon ve Aristoteles'in görüşlerini izlemiştir; onlar siyaset felsefesinde Platon'a, ahlak felsefesinde ise daha çok Aristoteles'e bağlı kalmışlardır. Rosenthal'a göre, Müslüman filozoflar genel olarak pratik felsefede Aristoteles'ten çok Platoncudurlar; Teorik felsefede ise Aristoteles'in izleyicileridirler (82). Ancak, pratik felsefeyi bir bölümlenmeye tabi tutarsak, genel görüş odur ki, siyaset felsefesinde Platon'un, ahlak felsefesinde ise Aristoteles'in İslam filozofları üzerindeki etkisi daha büyüktür. Felasifenin siyaset felsefesinde Platon'a daha çok bağlı kalmasının nedenlerinden biri, Platon'un siyaset felsefesine ilişkin eserleri Arapçaya çevrilmiş olduğu halde, Aristoteles'in Politika'sının Arapçaya çevrilmemiş olmasıdır. İslam filozofları Aristoteles'in pratik felsefeye ilişkin görüşlerini Arapçada mevcut olan Nikomakhos'a Etik'le bilmişlerdir. Diğer bir anlaşılır neden ise, Mahdi'nin belirttiği gibi, İslam'ın bir çok temel görüşü ile Platon'un Yasalar'da ortaya koymuş olduğu en iyi rejim arasında bir çok çarpıcı benzerliğin varlığıdır (83).

Bununla birlikte İslam'a, Platoncu etikten daha uygun düşen bir etikdir.

Platonu'un etiği sadece ve sadece tinsel mutlulukları içeren, onlara önem veren bir etik olduğu halde, Aristoteles'in etiği hem maddi hem de tinsel dünyayı, bunlara ilişkin hazları ve mutlulukları içeren bir etikdir. O. Leaman'ın öne sürdüğüne göre, bir bakıma İslam filozofları Platon'la Aristoteles arasında ortaya çıkan tartışmayı çözmeye çalışmışlardır(84). Platon'a göre teorik aklın etkinliği, yani sofia en yüksek insani etkinliktir ve insan mutluluğu, sadece bu etkinliğe bağlıdır. Eğer mutluluk için sadece teorik akıl ve onun etkinliği gereklyse, bir çok insan mutluluğu elde etmeye muktedir olamayacaktır. Bu durumda sadece akla, akılsal etkinlik gücüne sahip olan kimseler mutlu olabileceklerdir. Eğer İslam filozofları bu Platoncu mutluluk anlayışını benimsemiş olsalardı, İslam açısından ciddi bir problemle karşı karşıya kalmış olurlardı. Çünkü Kur'an'da ortaya konulduğuna göre Tanrı'nın emirlerine ve şeri hükümlere muntazaman uyan herkes mutlu olmaya adaydır. Gerçi Müslüman filozoflar için de "en yüksek iyi"nin ne olduğunun, en yüce mutluluğun nasıl elde edilebileceğinin bilgisine sahip olan kimseler sadece filozoflardır. Ancak Aristotelesçi etikte, farklı etkinliklere tekabül eden farklı mutluluk dereceleri vardır. Bu yüzden bu etik görüş, İslam'a daha uygun düşmektedir.

Felasifenin ahlak felsefesinin hareket noktasını, insan yaşamının nihai amacının ne olduğu sorusu oluşturmaktadır. Felasife'ye göre insan yaşamının nihai amacı en yüksek iyiye ulaşmaya çalışmak, kendi tamlığını, mükemmelliğini gerçekleştirmek ve bu yolla mutluluğa ulaşmaktır. Bütün Ortaçağ düşünürleri gibi Müslüman düşünürler de mutluluğu Aristoteles'ten farklı olarak Tanrı ile ilişkide tasvir etmişlerdir. Onlar en yüksek iyiyi yasa biçimindeki vahyin Tanrı'sıyla ilişkilendirmekle, mutluluğa ilişkin Aristoteles'in salt metafizik anlayışına dinsel bir değer katmışlardır. İnsan, mutluluğa ancak politik - toplumsal örgütlenmede ulaşabilir. İnsanın mutluluğu için toplumsal yaşam zorunludur. Toplumun mutluluğu, bireyin mutluluğundan daha üstündür; bu yüzden esas olan ve önce gelen toplumun mutluluğudur. Bireysel mutluluk ise, toplumsal mutluluğa tabidir. "Bazı istisnalar hariç Ortaçağ düşünürlerinin çoğu birey ile, bireyin

mükemmelliği ile çok fazla ilgilenmemişler, daha ziyade şariat tarafından yönetilen devlette insan gruplarıyla, cemaatla ilgilenmişlerdir. Bu düşünürler Aristoteles'in "devletin iyisinin açık bir biçimde en büyük ve en mükemmel iyi olduğu" görüşünü paylaşmışlardır" (85).

İslam filozoflarına göre insanın mutluluğu, yöneticisi en yüksek iyinin bilgisine sahip olan filozof veya peygamber olan toplum düzeninde gerçekleşir; böyle bir toplum ideal bir toplumdur. Bundan dolayı daha önce de belirttiğimiz gibi, bu filozofların etiği politik karakterlidir. Bunun gibi, en mükemmel, ideal toplumun erdemli bireylerden oluştuğunu, politik yönetimin amacının bireylerin mutluluğunu sağlamak olduğunu öne sürdüklerinde onların politikaları etik bir içerik kazanmıştır. Kısacası etik ve politika iç içedir. Felasife hareketinin oluşturduğu felsefi etik geleneğini biraz daha geniş olarak ele almaya çalışırken, bu geleneği oluşturan bütün filozofların görüşlerine değinmeyecek, yalnızca kendisiyle bu geleneğin ahlak konusundaki temel tavrını ortaya koyabileceğimizi düşündüğümüz Farabi'nin ahlaka ilişkin görüşlerini ele almaya çalışacağız.

Farabi, klasik siyaset felsefi ile İslam'ı karşı karşıya getirmiş, onları ilişkilendirmeye ve olanaklı olduğu ölçüde onların birbirleriyle uyum içinde olduğunu göstermeye çalışmış ilk filozoftur. Farabi'nin siyaset felsefesi tarihindeki yeri ve önemi, klasik siyaset felsefesi geleneğini yeniden keşfedişinden ve onu vahyedilmiş bir dinin oluşturduğu kültür atmosferinde anlaşılır bir hale getirmesinden kaynaklanmaktadır (86). Klasik siyaset felsefesine göre insanın özü etik - politiktir. "Farabi'ye göre dinin özü "etik - politiktir." Böylece Farabi'de ana kaygısı "etik - politik" olduğu düşünülen Platoncu felsefe ile yine ana kaygun "etik-politik" olarak algılanan İslam vahyi "pratik felsefe" zemininde birbirleriyle buluşturulmaya, birbirine dönüştürülmeye çalışılmaktadır" (87).

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı gibi, Farabi'nin felsefesinin merkezini siyaset felsefesi oluşturmaktadır; ahlak veya ahlak felsefesi ise siyaset felsefesine tabidir. Ahlak bireyin mutluluğu ile, siyaset ise toplum mutluluğu ile

ilgilenir. Toplumun veya devletin mutluluğu daha üstün olduğu, bireyin mutluluğu toplum yaşamı içinde, daha doğrusu erdemli toplum içinde olduğu için temel olan, önce gelen siyaset gelsefesidir; ahlak ise ona yardım eder.

Farabi bir çok eserinde "teorik (nazari) felsefe", "pratik (ameli) felsefe" ayrımı yapar (88). Teorik felsefe varlıkları, varlıkların varlığa gelmelerini sağlayan yakın ve uzak sebeplerini incelemeyi amaçlar. Onun amacı varlığın doğasında mevcut olan ilkeleri, akılsalları kavramaktır. Teorik felsefe bilinebilen, ancak kendilerinde hiç bir değişiklik meydana getirilemeyen şeyleri inceler. Pratik felsefe ise seçmeye dayanan insani eylem alanıyla ilgilidir ve onun amacı insanı mutluluğa ulaştıracak olan iyi işler, erdemler, en iyi toplum vb. hakkında bilgi oluşturmaktır. Pratik felsefe, hem bilebileceğimiz, hem de üzerinde tasarrufta bulunabileceğimiz iradi akılsallarla ilgilenir (89). Teorik felsefe pratik felsefeden önce gelir. Farabi'ye göre araştırmacı, önce varlıkların yapısını araştırma işini tamamlamalı, sonra pratik felsefe araştırmalarına girişmelidir. Varlıkların yapısını araştıran araştırmacı daha sonra "İnsan ilmine girişmeli, insanın kendisi için varlığa getirilmiş olduğu amacın, yani insanın elde etmesi gereken mükemmelliğin ne olduğunu ve nasıl olduğunu araştırmalıdır" (90). İnsanı mükemmelliğe ulaştıran şeyler iyilikler, erdemler ve güzel davranışlardır. Mükemmelliğe ulaşmasını engelleyen şeyler ise bunların tersi olan kötülükler, erdemsizlikler ve çirkin davranışlardır. "O (araştırmacı) bunlar bilininceye, akılla kavranılıncaya kadar ve birbirinden ayırdedilinceye kadar her birinin ne olduğu, nasıl olduğu, neden olduğu ve niçin olduğunu araştırmalıdır. Bu politika bilimidir" (91) veya "medeni ilim" dir (92). Burada dikkat çeken nokta, Farabi'ye göre pratik felsefenin siyaset felsefesinden ibaret olduğudur. Daha önce de belirtildiği gibi ahlak, siyaset felsefesinin bir koludur veya ona tabidir. Bu anlayış esas olarak, Aristoteles'in bu konudaki görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Aristoteles'e göre en yüce pratik bilim, siyasettir. Çünkü o toplumun iyisini veya mutluluğunu konu edinmektedir. Etik ise, toplumun mutluluğunun tesis edilemeyecek olduğu durumda kendisiyle yetinilecek olan bireysel mutluluğu

konu edindiği için siyaset felsefesinden sonra gelmektedir (93). O halde Farabi'nin ahlak görüşleri ele alınırken bu durum göz önünde bulundurulmalıdır.

Farabi'ye göre her şey kendi doğasını gerçekleştirme yönelir. İnsanın da bu dünyaya geliş amacı, kendi doğasını gerçekleştirmek, en tam mükemmelliğine kavuşmak ve bu vesileyle mutlu olmaktır. Mutluluğun elde edilmesi insanın varlık nedenini oluşturur. İnsanın kendi doğasını gerçekleştirebilmesi, en tam mükemmelliğine ulaşması, başka insanlarla birlikte toplum halinde yaşamasıyla mümkündür; "Çünkü başka bir çok insanın yardımı olmaksızın, bir insanın tek başına bütün mükemmellikleri elde etmesi mümkün değildir ve her insanın yaradılışında, gerçekleştirmesi gereken şeylerle ilgili olarak başka bir insan veya insanlarla ilişki içinde bulunma özelliği vardır" (94). Bununla birlikte insan her türlü toplumsal örgütlenmede değil, ancak şehir düzeyindeki toplumlarda en yüksek iyiye, en büyük mükemmelliğe ulaşabilir (95).

Mutluluk herhangi bir şeyden ötürü değil, bizzat kendisi için istenen şeydir. O salt iyilik (hayr) tir. İnsanın mutluluğa ulaşmasını sağlayan herşey iyidir. İyi olarak adlandırılan her şey kendi özleri itibariyle iyi değil, mutluluk açısından yararlı oldukları için iyidir. Mutluluk ise, Faal Akıl 'la temasa gelme sonucu elde edilir. "İnsan mutluluğu, Faal Akıl tarafından kendisine verilmiş olan ilkeleri ve ilk bilgileri kullanmakla bilir" (96) Bundan anlaşılacağı gibi, Farabi'nin mutluluk anlayışının, onun akıl hakkındaki görüşleriyle veya psikolojisiyle yakından ilişkisi vardır.

Farabi'ye göre insan ruhunun beş yetisi veya beş kuvveti vardır: 1) Besleyici kuvvet, 2) Duyu kuvvet, 3) Tahayyül kuvveti, 4) Arzu kuvveti, 5) Düşünme veya akıl kuvveti. Bütün kuvvetler, akıl kuvvetine tabidir. Bilgi akıl kuvveti sayesinde oluşur. Bilim ve sanatlar bu kuvvet sayesinde elde edilir, eylemlerin iyisi kötüsü bu kuvvet sayesinde birbirinden ayırılır (97). Akıl, biri teorik, diğeri pratik olmak üzere iki kısımdan oluşur. Teorik kısmın işlevi "bizim yapabileceğimiz ve bir halden diğeri bir hale değiştirebileceğimiz cinsten olmayan varlıkların bilgisini

oluşturmaktır. Pratik kısım ise insani eylem alanıyla ilgilidir. Onun işlevi " yapabileceğimiz ve bir halden diğer bir hale değiştirebileceğimiz cinsten olan şeyler" in bilgisini oluşturmaktır (98). Ancak hemen belirtilmelidir ki, Farabi'ye göre insan akli başlangıçta kuvve durumundadır. O henüz sözünü ettiğimiz işlevleri yerine getirebilecek durumda değildir. Bu düzeydeki akıl maddi akıl veya bilkuvve akıldır: "İnsanda baştan itibaren onun tabiatı gereği var olan akla gelince, o akılsalların tasavvurlarını kabul etmek üzere hazırlanmış olan maddi bir istidattır. O bilkuvve akıl, maddi akıldır" (99). Maddi akıl, madde-dışı bir töz olan Faal Akıl tarafından harekete geçirilir ve bu yolla o, tasavvurlarını kendinde gerçekleştirir. bu durumda o, artık bilfiil akıldır. Bilfiil akıl maddi nesnelere formlarını soyutlayabilen, soyutladığı formlar üzerinde işlem yapabilen akıldır. Bu aklın üzerinde kazanılmış akıl gelir ki, bu, ancak bazı insanların ulaşabileceği akıl seviyesidir. Bu düzeydeki akıl, maddeden uzak soyut formları kavrayabilecek düzeydedir. Kazanılmış akıl, aynı zamanda Faal Akıl'la temasa geçebilme durumuna gelmiş olan akıldır.

Hiyerarşik varlık anlayışının bir sonucu olarak Farabi, Ay-üstü dünya, Ay-altı dünya ayrımı yapar. Ay-üstü dünya madde-dışı, cisimsel olmayan varlıkların dünyasıdır. Ay-altı dünya ise, varlıkları bir madde ve formdan oluşan dolayısıyla Ay-üstü dünyaya nazaran mükemmel olmayan dünyadır. Ay-üstü dünyada İlk Varlık'tan sonra hiyerarşik olarak sıralanmış On Akıl gelir. Bu akılların her biri kendi özünü ve ilk Varolan'ı düşünür. Faal Akıl, bu hiyerarşik olarak sıralanmış akılların sonuncusudur. O, bütün varlıkların özünü kendinde barındırır ve Ay-altı dünyanın varlık ilkesidir (100). İşte kazanılmış akıl düzeyinde Faal Akıl'la temasa gelen kimse hem Ay-üstü tanrısal dünyanın, hem de Ay-altı maddi dünyanın bütün özünü kavrar. Bu kavrayış en mükemmel, en yüce mutluluğa ulaşmanın nedenidir.

Farabi'ye göre insanların Faal Akıl'la temasa gelmesini ve bu yolla mutluluğa ulaşmasını sağlayan şeyler dört çeşittir: Teorik erdemler, fikri erdemler, ahlaki erdemler ve pratik sanatlar. Teorik erdemler en son amaçları varlıklar ve

varlıkların içermiş olduğu şeyleri akıl tarafından kavranılmasını sağlamak olan bilimlerdir. O, varlıkların özünü ve onların ilk ilkelerini kavrama olanağı sağlar (101). Daha önce de belirtildiği gibi Farabi'ye göre insan aklının bir teorik, bir de pratik yanı vardır. Aklın teorik kısmı, kendilerinde hiçbir değişme meydana getiremeyeceğimiz akılsalları bilir. Ancak bu akılsalların dışında bir de iradi akılsallar vardır ki, bunlar "çoğunlukla kendilerini isteyen ve varlığa getiren bir failden ötürü varlığa gelirler" (102). Bu sözü edilen ikinci akılsallar, insan aklının pratik kısmıyla ilgilidirler. İradi akılsalları konu edinen yeti, aynı zamanda fikri kuvvettir. O, iradi akılsalları, kendilerinde meydana gelen değişmeler bakımından ele alır. Fikri kuvvet tikel, özel bir durumla ilgili belli bir amacın yerine getirilmesini sağlar. "Fikri kuvvet tarafından keşfedilen şeyler, yalnızca belli bir amacın ve maksadın elde edilmesinde yararlı olmaları bakımından keşfedilirler. Keşfeden önce bu amacı tesbit ve tayin eder; daha sonra bu hedefini gerçekleştirecek vasıtaları araştırır" (103). Fikri kuvvet sayesinde iyi amaçlar ve bu amaçlara götürecek araçlar tesbit edildiğinde, bunun adı fikri erdem olur. Bunun sayesinde erdemli bir amaca yönelik en yararlı olan şeyler keşfedilir. Fikri kuvvet ile iyi işlere yönelen bir kimsenin ahlaki erdemlere sahip olması gerekir. Çünkü, ancak ahlaki erdemlere sahip olan kimse hem kendisi hem de başkaları için iyi ve yararlıyı isteyebilir. Ahlaki erdemler, iyi işleri, iyi eylemleri sürekli yapıp tekrarlayan bireyin ruhunda meydana gelen iyi alışkanlıklardır. Onlar, iyi ve yararlı eylemin kendisinden çıktığı kaynaktır. İyi olarak adlandırılan eylemler "biri aşırı, diğeri eksik olduğu için her ikisi de kötü olan iki aşırı uç arasındaki orta ve mutedil" olan eylemlerdir (104). Başlıca ahlaki erdemler iffet, cesaret, cömertlik ve adalettir. İnsanın mutluluğa ulaşmasını sağlayan araçlardan dördüncü ve sonuncusu olan pratik sanatlar ise, her faaliyet alanının kendine özgü olan pratik faaliyetleriyle ilgili yetkinliğin kazanılmasını sağlayan sanatlardır.

Bu dört şey arasında, teorik erdemler en önce gelendir; diğerleri ise ona tabi olan şeylerdir. Çünkü teorik bilimler varlıkların, akılla kavranılabilecek biçimde kesin ispatlarla bilgisini veren bilimlerdir. "İlimler içerisinde en üstün olanı ve en

fazla hükmetme hakkına sahip olanı bu ilimdir. Geri kalan hakim ilimler bu ilimin hizmetkarlarıdır; çünkü bu ilimler sadece o ilmi taklit ederler ve o ilimin amacının gerçekleşmesi için kullanılırlar. Bu amaç ise en yüksek mutluluk ve insanın elde edebileceği en yüksek mükemmelliktir" (105). Çünkü teorik bilimler varlıkların en son sebebini veren, varlığın bütününe bilgisini veren bilimlerdir. Varlığın bütününe bilgisi, insanın ulaşması gereken en son hedeftir. Bu hedefe ulaştığında ise insan, en yüce mutluluğu elde etmiş olur. "Hikmet (teorik felsefe) insana gerçek mutluluğu, ameli hikmet (teorik bilimlere tabi olan diğer bilimler) de mutluluğun elde edilmesi için yapılması gereken şeyleri bildirir" (106). Genel olarak bu bilimler insanın yetkinliğine, en tam mükemmelliğine kavuşmasını sağlayan şeylerdir.

Farabi'ye göre varlıkların özünün, onların varlığa gelişlerinin en son sebeplerinin bilgisini Faal Akıl'la teması gelen kimse elde edebileceğine göre, en yüksek mutluluğu elde eden kimseler bunlar olacaklardır. Yine Farabi'ye göre Faal Akıl'la teması geçebilmenin iki yolu vardır: Birincisi akılsal düşünme gücü sayesinde ve uyanıkken gerçekleşen temasıdır; ikincisi ise hayalgücü sayesinde ve uykudayken gerçekleşen temasıdır. Birinci teması ikinciye nazaran daha mükemmeldir. Çünkü birincisi genel ilkelere ilişkin bir temasıdır, ikincisi tikellerle ilgili bir temasıdır. Birincisi filozofun, ikincisi ise peygamberin teması biçimidir (107). O halde gerçek mutluluğa ancak filozof veya peygamber ulaşabilir. Diğer insanlar ise filozof veya peygambere tabi olarak bu mutluluğu ancak taklit edebilirler. Bu yüzden başında filozofun veya peygamberin veya imamın yönetici olarak bulunduğu toplum ideal, erdemli bir toplumdur. Böyle bir toplumun bireyleri de ideal, erdemli bireylerdir.

Farabi'ye göre bir şeyi kavratmanın iki yolu vardır: Birincisi, bir şeyin özünün akılsal olarak kavranmasını sağlamaktır; ikincisi, bir şeyin özünün, bu şeyin kendisine benzeyen misalleri gösterilip onda o şeyi tahayyül ettirerek kavranmasını sağlamaktır. Bir başka ifadeyle bir şeyin özü akılsal delillerle kavratılabileceği gibi, iknai yolla da kavratılabilir. "Varlıkların bilgisi

kazanıldığında veya öğrenildiğinde eğer onların kavranmaları akılla kavranılıyor ve kesin ispatlar aracılığıyla tasdik ettiriliyorsa bu bilgileri içine alan ilim felsefedir. Eğer onlar kendilerini temsil eden misaller aracılığıyla tahayyül yoluyla bildiriliyor ve bu tahayyül edilen şeyler ikna yöntemleri ile tasdik ettiriliyorsa eskiler bu bilgileri içine alan şeyi din diye adlandırmaktaydılar" (108). Bundan hareketle Farabi'ye göre, varlığın felsefe yoluyla oluşturulan bilgisinin din yoluyla oluşturulan bilgisinden daha üstün olduğunu; bundan ötürü felsefi çaba sonucunda ulaşılan mutluluğun en yüce mutluluk olduğunu söyleyebiliriz.

Aristoteles için olduğu gibi, Farabi için de en gerçek mutluluk teorik bilimler aracılığıyla oluşan temaşa hayatından oluşur. Ancak elit-filozof teorik bilimlerle uğraşır ve ancak o teorik erdemlere sahip olabilir. Daha önce de belirtildiği gibi, en yüce, en hakim bilim teorik bilimlerdir. Diğer bilimler ise filozofun, teorik bilimler aracılığıyla yakaladığı hakikatleri geniş kitlelere anlatmasını sağlayan araçlardır. Gerçek filozof hem teorik bilimlere, hem de bu bilimlerle elde ettiği hakikatleri geniş kitlelere aktarma araçlarına sahip olmalıdır. "Hakiki anlamda tam, mükemmel bir filozof hem nazari ilimlere sahip olan, hem de onları bütün başka şeylerle ilgili olarak bu başka şeylerin imkanları ölçüsünde kullanma gücüne sahip olan kişidir" (109).

Bunlardan çıkaracağımız sonuca gelince; Farabi'ye göre gerçek mutluluğa ancak, entellektüel çaba içinde bulunan, Faal Akıl'la entellektüel yolla temasta bulunan elit-filozof ulaşabilir. Diğer insanların mutluluğu ise, Platon'da olduğu gibi, filozofun elde ettiği mutluluğu onlara aktarmasına bağlıdır. Bu yüzden yöneticisi filozof olan toplumun bireyleri erdemli, mutlu bireylerdir. Farabi'ye göre sıradan insanlar (avam) mutlu olmaz; mutlu edilir. Çünkü mutlu olma sadece filozofa aittir. Bu görüşünden dolayı Farabi'nin siyaset felsefesinin merkezi kavramı "mutlu etme"(is'ad) kavramıdır (110).

Farabi'nin mutluluğu elde etme teorisi temelde İslam düşüncesinin bu konudaki ilkeleriyle ters düşmektedir. Farabi'ye göre gerçek mutluluğa ancak bazı

kimseler ulaşabilmekteyken, İslam'a göre Tanrı'ya inanan ve onun koymuş olduğu hükümlere uyan herkes mutluluğa ulaşabilir. İslam'a göre gerçek mutluluk öte dünyaya aittir. Bu dünyanın mutluluğu, öte dünya mutluluğuna tabi bir kısımdır. Nitekim bu dünya ötedünya için bir hazırlıktır. Farabi'ye göre ise mutluluğa bu dünyada da ulaşılabilir. Gerçi Farabi de kimi yerlerde öte dünya mutluluğundan söz etmektedir (111). Ancak Farabi'nin sözünü ettiği öte dünya İslam'ın öte dünyadan kast ettiği şey olmasa gerek. Çünkü, yukarıda Farabi'den aktardığımız cümlelerle göstermeye çalıştığımız gibi din, hakikatin sıradan insanlara sembollerle, örneklerle kavratılmasının aracıdır. Bu yüzden dindeki öte dünya kavramı Farabi'ye göre bir sembol olmalıdır. Farabi'nin öte dünya kavramıyla kast ettiği şey, muhtemelen, o an **mevcut olmayan ancak tasarlanmış olan, ütöpik, filozofun yöneticisi olduğu ideal dünya veya ideal toplumdur.**

Farabi'den sonra, Felasife hareketi içinde ahlakla en çok ilgilenmiş, daha doğrusu ahlakla özel olarak ilgilenmiş, bu alanda bağımsız eserler vermiş düşünür İbni Miskeveyh'tir. **Ahlakı Olgunlaştırma** adlı eserinde büyük ölçüde Aristotelesi'n ahlaki görüşlerini tekrar etmekte ve onun mutluluk anlayışını - daha çok islama yaklaştırarak - benimsemektedir. İbn Miskeveyh'e göre de insanın nihai amacı kendi mükemmelliğini veya yaratılış amacını gerçekleştirmektir. "Bu tibarla söz götürmez görevimiz, mükemmelliğimizi sağlayan ve yaratılış amacımızı teşkil eden iyiliklere karşı arzu duymamız, onlara ulaşmak için uğraşmamız ve bizi onlara ulaşmaktan alı koyan ve onlardan elde edeceğimiz zevki azaltan kötülüklerden kaçınmamızdır" (112). Yine, İbni Miskeveyh'e göre de mutluluk, insanın kendisine özgü olan eylemlerin, insandan tam ve olgun bir biçimde meydana gelmesine bağlıdır (113). Nihayet yine, İbni Miskeveyh'e göre de insanın özüne uygun olan eylemler, teorik ve pratik erdemleri elde etmeye yönelik olan eylemlerdir (114). Ancak İbn Miskeveyh, pratiği teoriden, ahlakı ilimden, buna bağlı olarak peygamberi filozoftan üstün tutar. Bu açıdanda o, Farabi'den veya daha genel olarak Felasife geleneğinden belli bir ölçüde uzaklaşır (115).

Felasife hareketinin ahlak hakkındaki görüşlerinin temel ilkeleri, Farabi'nin

ortaya koymuş olduğu mutluluk teorisine dayanmaktadır. Bu hareket içerisinde yer alan bütün düşünürler genel olarak Farabi'nin çizdiği çerçevenin sınırları içerisinde kalmışlardır. Bu hareketin esas temsilcilerinden biri olan İbni Sina, Farabi tarafından temelleri atılan öğretinin ana tez ve pozisyonlarını koruyarak devam ettirmiş, İbni Rüşd ise bu öğretiye en mükemmel şekli vermiştir (116). Ancak, genel olarak Felsefe hareketi üzerinde Platon ve Aristoteles'in görüşlerinin etkisini dikkate alırsak, Farabiye nazaran İbni Sina'nın daha çok Platoncu, İbni Rüşd'ün daha çok Aristotelesçi olduğunu söyleyebiliriz. Burada bu düşünürlerin ahlak hakkındaki görüşlerinden söz etmeyeceğiz. Ancak görüşleri ile, bütün İslam Tasavvuf'u üzerinde etkili olmuş olan İbni Sina'dan burada kısaca söz etmeyi gerekli görüyoruz.

İbni Sina, Farabi'nin teolojik - metafizik öğretisini benimserken, bu öğretinin İslam Vahyi açısından içerdiğini düşündüğü bazı sorunları göz önünde bulundurmakta, kendi öğretisinde İslam vahyinin taleplerini daha çok dikkate almakta ve bu açıdan da, bazı noktalarda Farabi'den farklılaşmaktadır (117). İbni Sina, Farabi'den farklı olarak, derecesi ne olursa olsun ruhun ölümsüzlüğünü öne sürer (118). İbni Sina, yine Farabi'den farklı olarak, kutsal akıl kavramını ortaya atar. Daha önce belirttiğimiz gibi, Farabi'ye göre Faal Akıl'la temas geçmenin iki yolu vardır: Akılsal olarak temas, hayal gücü aracılığıyla temas, Birincisi filozofun , ikincisi peygamberin temas tarzıdır. Bu yüzden filozof peygamberden daha üstün bir konumdadır. İbni Sina'ya göre peygamber aslında hayal gücü aracılığıyla değil, kutsal akıl aracılığıyla Faal Akıl'la temas geçer Ancak peygamber filozofta bulunmayan hayal gücü yetisiyle, kutsal akıl aracılığıyla elde etmiş olduğu akledilirleri sembolik bir biçimde dile getirebilir ve bu yolla avamın bunları anlamasını sağlar (119). İbni Sina'nın ortaya attığı bu kutsal akıl sadece maddi dünyadan uzaklaşmış ve dinselliğin en üst kademesine ulaşmış olmakla kalmamakla, aynı zamanda daha mistik unsurlara ve dinsel bir karaktere sahip olmaktadır. Zaten genel olarak İbni Sina'nın öğretisinde mistik, dinsel unsurlar daha çok egemendir. Bu yüzden Gazali de dahil olmak üzere bir çok

tasavvufçunun ve İslam mistisizmi olarak adlandırılan Tasavvuf'un İbni Sina'dan büyük ölçüde etkilendiği öne sürülmektedir.

Farabi'nin görüşlerini esas olarak Felasife hareketinin ahlaka ilişkin görüşlerini değerlendirmek istersek: Bu geleneğin ahlak anlayışı **mutlulukçu** ahlak anlayışıdır. Mutluluğu elde etmenin yolu bilgiden geçtiği, mutluluğa entellektüel çaba ile ulaşıldığı için bu mutluluk görüşü **entellektüalisttir**. Ancak hemen belirtmelidir ki, Felasife'nin ahlaki entellektüalizmi Aristoteles'inkinden farklıdır. Çünkü Felasife'nin entellektüalizmi mistik, dinsel bir içeriğe de sahiptir. Boer'e göre Kindi'den başlayıp İbni Rüşd'e kadar uzanan bütün felsefe hareketinde ahlak teorileri bir mistik-entellektüalist karaktere sahiptir. Onlar ahlak felsefesinde kullandıkları birçok kavramı Aristoteles'ten almışlardır. Ancak kavramlara kendi zeminlerinde ve kendi problematiklerine göre anlam yüklemişlerdir (120).

İslam ahlak düşüncesinin esas gelenekleri bunlardır. Gerçi, daha önce de belirtildiği gibi, Hourani'ye göre ahlakta aklın ve Vahyin kombinasyonuna göre İslam'da başka bazı ahlak görüşlerinden de söz edilebilir. Fakat bu görüşler de son çözümlemede bu geleneklerin herhangi birine dayandırılabilir. İslam kültürü içinde karmaşık bir role sahip olan Gazali'ye gelince; o kendine ait bir ahlak geleneği geliştirmemiştir. Gazali İslam kültürünün bir çok disipliniyle uğraştığı için ahlak tartışmalarına bütün yer aldığı disiplinlerin cephesinden de katılmıştır. Örneğin o bu konudaki tartışmalara bir fıkıhçı, kelamcı, tasavvufçu olarak katılabilmıştır. Ancak bütün entellektüel çabasının son aşamasında Tasavvuf'ta karar kıldığı ve bir tasavvufçu olduğu düşünülürse Gazali'nin Dinsel normatif etik geleneği içindeki Tasavvuf ahlakını benimsemiş olduğu söylenebilir. Nitekim **Munkız**'da Tasavvuf hakkında söyledikleri dikkate alınırsa, Tasavvuf'u daha çok bir ahlak, bir pratik olarak algıladığı görülebilir (121).

İslam ahlakını oluşturan bu dört temel ahlak geleneğini genel olarak değerlendirmek istersek; hepsinin mutlulukçu ahlaklar olduğunu belirtmeliyiz. Klasik felsefenin temsilcisi olan Felasife dahil hepsinin mutluluk anlayışı genel

olarak dinsel bir içeriğe sahiptir. Bu ahlak geleneklerinin mutluluğa ulaşma konusundaki görüşleri birbirinden farklıdır. Normatif dinsel ahlak geleneğine göre mutluluk Kur'an ve Sünnet'e harfiyen uymakla, Tanrı'nın insana yapmayı emrettiği şeylere itaat etmekle elde edilir. İnsanın ilahi mutluluğu elde etmesi için bunlardan başka hiç bir şeye ihtiyacı yoktur. Normatif laik ahlak geleneğinde ise, insanı mutluluğa ulaştıracak şeyler sadece dinin içermiş olduğu kurallar değil, din-dışı olan ancak dinle uyushabilen kurallardır da. Normatif laik geleneğin ahlaki görüşleri daha çok yönetim sanatına yönelik kuralları çermektedir. Bu yüzden bu gelenek içinde İslam'ın ortaya çıkışından önce de köklü devlet geleneğine sahip olan ülkelerdeki din-dışı diyebileceğimiz ahlak literatüründen bolca unsurlar vardır. Dinsel analitik ahlak geleneğine gelince; bu gelenek mutluluğun elde edilmesinin yollarından çok, esas olarak dinsel içeriğe sahip olan ahlaki kavramların felsefi analiziyle ilgilenmişlerdir. Bu gelenek içinde değerlerin doğası, onlara ilişkin bilginin niteliği, etik kavramların anlamı üzerine gerçekleştirilen tartışma, Haurani'ye göre, bu sorunlar üzerinde Sofistler ve Platon'un gerçekleştirdiği tartışmadan sonra ikinci büyük tartışmadır (122). Felsefi ahlak geleneği ise esas unsurlarını Yunan filozoflarının ortaya koyduğu din-dışı mutluluk görüşünden almış ve bu görüşe İslam dininin ilkelenri doğrultusunda bir anlam vermeye çalışmıştır.

Amacımız İbni Haldun'un ahlak hakkındaki görüşlerini ortaya koymak, onun ahlaki görüşlerinin bu geleneklerin hangisine dahil edilebileceğini veya bu geleneklerin hangisine daha yakın olduğunu saptamaktadır. İbni Haldun'un ahlaki görüşlerini ortaya koyabilmemiz için de genel olarak onun düşünce dünyasını tanımamız ve ahlaki olarak adlandırılabilir görüşlerini saptamamıza yardım edecek noktaları belirtmemiz gerekir. Bu yüzden bir sonraki bölümde İbni Haldun'un düşünce sisteminin ana özelliklerini ve ahlaki görüşlerini saptayabilmemize yardım edecek felsefe-din ilişkileri konusundaki görüşlerini sergilemeye çalışacağız.

II. BÖLÜM

İBNİ HALDUN: GENEL BİR TANITIM

A) YENİ BİR BİLİMİN KURUCUSU OLARAK İBNİ HALDUN

İbni Haldun'un ahlak hakkındaki görüşlerini ele almak için hareket noktalarımızı Giriş'te belirlemeye çalıştığımızda onun kendisi tarafından oluşturulmuş sistemli bir ahlak görüşünün olmadığını, hatta onda bir ahlak felsefesinin varlığından söz etmenin bile güç olduğunu, çünkü onun, örneğin bir Platon, Aristoteles veya bir Farabi, İbni Sina gibi doğrudan ahlak hakkında yazmadığını; buna rağmen, İbni Haldun'un ahlak hakkında dolaylı da olsa, belirli görüşlerinin varlığından söz edilebileceğini ve bundan da, ancak onun düşünce sisteminin bütünlüğü göz önüne alındığında olanaklı olduğunu söylemiştik. Bunun yanısıra, İbni Haldun'un düşünce sisteminin bütünlüğü içinde saptanabilecek ahlak hakkındaki farklı görüşlerinin, yani onun, **umran** bilimi araştırmalarının bir gereği olarak ahlak hakkında ortaya koymuş olduğu "bilimsel" açıklamalar ile gerek Felasife'nin mutluluk teorisini eleştirisinden, gerekse Tasavvuf hakkındaki görüşlerinden çıkarılabilecek ahlaka ilişkin "dinsel" görüşlerinin belli bir karşıtlık ifade eder gibi görüldüğünü; ancak bu karşıtlığın genelde İbni Haldun'un düşünce sisteminin, özelde de onun felsefe-din ilişkileri konusundaki görüşlerinin doğal bir sonucu olarak görüldüğünde anlaşılabilir olabileceğini de belirtmiştik. Bu yüzden, İbni Haldun'un ahlak hakkındaki görüşlerini sergilemeye çalışırken, onun düşünce sisteminin niteliğini belirlemek bunun konumuz açısından önemli olan noktalarını vurgulamak ve bunun yanısıra, felsefe-din ilişkileri konusundaki görüşlerini ortaya koymak gerekli olacaktır.

Kendisinden, İslam uygarlığının yetiştirmiş olduğu en büyük yaratıcı deha (1), araştırma için nadiren ortaya çıkan bir yetenek ve eğilim sahibi biri (2) olarak söz edilen İbni Haldun'un, genel olarak düşünce dünyası içindeki kimliği belirlenmeye çalışıldığında, onun çok çeşitli konumlara yerleştirildiği görülebilir. Aynı şekilde, özel olarak İslam kültürü içinde hangi entellektüel geleneğe ait olduğu tesbit edilmeye çalışıldığında da, onun farklı, hatta karşıt kutuplara götürüldüğü görülebilir. Bütün

bunların nedeni, hiç kuşkusuz onun ana eseri olan **Mukaddime**'de geliştirmiş olduğu düşünce sisteminin içerdiği zenginliktir. Ancak İbni Haldun değerlendirmelerindeki bu çeşitliliğin bir başka nedeni de, araştırmacıların onu, kendi sorunsallarını merkeze koyarak incelemeleri ve ona bu açıdan çeşitli misyon ve sıfatlar yüklemeleridir. Örneğin o tarihçi, tarif felsefecisi, sosyolojinin kurucusu, modern anlamda siyaset bilimcisi, politik ekonominin öncüsü vb. olarak görülmüştür.

Bunun gibi, o, bir XIV. yüzyıl İslam düşünürü olmasına rağmen, Batı düşünce dünyasının, daha sonraki yüzyıllarına ait düşünürleriyle karşılaştırılmış, İbni Haldun'un düşünceleri ile bunların düşünceleri arasında bir çok benzerlik ve paralellikler kurulmaya çalışılmış, dahası o, bu düşünürlerin bir öncüsü olarak bile görülmüştür. Hiç kuşkusuz, kurulmaya çalışılan bu benzerlik ve paralelliklerin, İbni Haldun'un düşüncesi içinde belli dayanakları olmakla birlikte, Rosenthal'in haklı olarak işaret ettiği gibi, onun ile Batılı düşünürler arasında organik ilişkiler kurmak oldukça zordur: "İbni Haldun'un **Mukaddime**'de ortaya koyduğu düşünceler ile XVIII. yüzyıl ve daha sonrasının öncü Avrupalı düşünürlerinin öğretileri arasında güçlü paralelliklerin var olduğu reddedilemez. Fakat, İbni Haldun'da Vico, Comte, Hegel, Marx ya da Spengler gibi düşünürlerin ve bir bütün olarak onların sistemlerinin fiili bir öncüsünü aramaktan kaçınmalıyız. Öte yandan, bu paralellikler salt tesadüf de değillerdir. Bunlar, bireyden ziyade insan grubuna ilişkin modern bilimsel araştırmanın erken doğumunu gösterir ve bu sıfatla bunlar, insan zihninin tarihi bakımından çok anlamlıdırlar. Fakat unutmamalıyız ki, XIV. yüzyıldaki bu paralellikler arızidir ve modern çağın organik gelişimi olarak görülemezler. Bunların ortaya çıkışı, bir geçiş döneminde, Ortaçağ düzeni, tedricen yeni bir politik, ekonomik ve tinsel güçler gruplaşmasına yöneldiğinde olanaklıydı" (3).

İbni Haldun'un yaşamış olduğu tarihsel dönem, gerçekten de önemli gelişmelerin filizlendiği bir dönemdi. O, **teosantrik** Ortaçağın sonlarına doğru bir dönemde yaşıyordu ve bu nedenle, bu dönemde yaşamış diğer düşünürler gibi, İbni Haldun da, doğal olarak temel bir gerilimle karşı karşıyaydı. Esas olarak bu dönemin karakteristik özelliğini oluşturan bu gerilimin, din ve dünyevi hakikatler arasındaki bir

kutuplaşmadan kaynaklandığı söylenebilir. Özellikle siyasetin veya daha doğrusu devletin kaynağının, bunun gibi siyaset veya devlete ilişkin teorilerin teolojiden kurtarılmaya çalışılması ve bunların kendi bağımsız gerçekleri içinde birer olgu olarak ele alınmaya yönelmesi ise, bu gerilimin, bu kutuplaşmanın özel bir görünümüdür. Daha önce de söylendiği gibi, İbni Haldun da kendi payına yaşadığı kültür atmosferi içinde bu gerilimle karşı karşıya kalmıştır. Bu nedenle düşünce sistemi değerlendirilir ve bu düşünce sistemi ile Batılı düşünürlerin sistemleri arasında paralellikler kurulmaya çalışırken özellikle onun bu gerilim konusundaki tavrını hareket noktası olarak almakta yarar vardır.

İbni Haldun, **Mukaddime**'de kendisini yeni bir bilimin kurucusu olarak tanıtmaktadır. Bundan dolayı, İbni Haldun'da dönemine ilişkin gerilimin özel tezahürü, yaşamış olduğu kültür atmosferinin hakim unsuru olan İslam ile kendisinin kurmuş olduğunu iddia ettiği ve adına **Umran** bilimi dediği bilim arasındaki kutuplaşma olarak ortaya çıkar. O halde önce burada üzerinde durmamız gereken şey, gerekli olduğu ölçüde, bu bilimin içeriğini belirlemeye ve yine bu bilimin geçiş dönemi açısından önemini ortaya koymaya çalışmak olmalıdır.

İbni Haldun'un evrensel bir tarih yazmak kaygısıyla kaleme aldığı **Kitab el - İber**'in, sonraları bu kitaptan daha çok tanınacak olan giriş niteliğindeki **Birinci Kitap**'ı, yani **Mukaddime**, (4) İbni Haldun'un teorik görüşlerini oluşturduğu yerdir. Burada İbni Haldun, kendisinden önceki tarihçilerin tarihsel olaylara yanlı bakış açılarından ötürü, tarihsel olaylara ilişkin haberlerin eksik ve gerçek olmayan bilgiler içerdiğini, bunların farkında olan biri olarak tarih yazmak istediğini ifade eder. İbni Haldun, böyle bir istek doğrultusunda, tarihsel olayları yeni bir yaklaşımla ele aldığını, alışılmışın dışında ve orijinal bir metot kullandığını belirtir (5).

İbni Haldun'a göre, tarih biliminin konusu insani toplumsal hayat ve onun bir sonucu olan umrandan haber vermektir. Başka bir deyişle, doğası gereği insani toplumsal örgütlenmeye ait olan vahşilik, ehlileşme, asabiyeler, bir grubun diğer grup ya da gruplar üzerinde bu asabiyeler aracılığıyla kurduğu egemenlik tarzları ve

bundan doğan devletler, geçim yolları, bilim ve sanatlar hakkında bilgi vermektir (6). Bir çok yarara sahip olan tarih biliminin amacı, insanları geçmiş kavimlerin ahlakı, peygamberlerin yaptığı işler, hükümdarların yönetimleri, politikaları hakkında bilgi sahibi kılarak, onların din ve dünya işlerinde yetkin olmalarını sağlamaktır (7). Ancak İbni Haldun'a göre, tarih sadece bu tür olaylara ilişkin haberlerin yüzeysel bir biçimde naklinden ibaret değildir. Ona göre, tarih biliminin biri **zahiri** (dışsal) diğeri ise **batını** (içsel) olmak üzere iki farklı yönü vardır. Zahiri yönü itibarıyla tarihin konusu, sadece, geçmişte meydana gelmiş olaylar hakkında haber vermek ya da daha doğrusu onları sadece nakletmektir. Batını yönü itibarıyla tarihin konusu ise, meydana gelen şeylerin sebeplerini düşünüp, araştırmak ve bunların niçin ve nasıl oluştuğunun derin bilgisini vermektir (8).

İbni Haldun, kendisinden önceki tarihçilerin tarihsel olaylara ilişkin haberleri, bir rivayetler zinciri olarak gördüklerini, bunun bir sonucu olarak herhangi bir tarihsel olaya ilişkin haberin doğruluk ölçütünü, o tarihsel olayı nakledenin kişisel güvenilirliğine bağladıklarını vurgular. Kişisel güvenilirlik, İbni Haldun'a göre, herhangi bir tarihsel olaya ilişkin haberin doğruluğu bakımından geçerli bir ölçüt olamaz; bu, ancak şeri haberlerde kullanılacak bir ölçüttür. Çünkü şeri haberler, şeriat koyucunun kendisine tabi olan insanlardan uymalarını istediği emirlerle ilgilidir. Bu yüzden şeri haberlerde esas olan, haberin içeriğinin ne olduğu değil, sadece şeriat koyucunun onu emretmiş olup olmadığı sorusu olduğundan, haberin doğruluk ölçütünü, o haberi kesintisiz, sağlam bir bağla şeriat koyucuya kadar götürebilecek nakilcinin güvenilirliği oluşturacaktır (9). Tarihsel olaylara ilişkin haberlerde ise, herhangi bir haberin doğruluk ölçütü, o haberin işaret ettiği olguya uygun olmasıdır. Bu yüzden, burada esas olan, kendisinden haber verilen olayın meydana gelebilmesinin olanaklı olup olmadığının bilinmesidir. Eğer bir olayın bizzatıhi meydana gelmesi olanaklı değilse, onları nakledenin güvenilir olması hiç bir şey ifade etmez (10).

Bazı tarihçilerin kişisel zaaf, partizanlık, yöneticilere yaranma gibi nedenlerle düştükleri bir dizi hata içerisinde en önemlisi, tarihsel olayların bazı zorunlulukların

etkisi altında meydana geldiklerini görememeleridir. İbni Haldun'a göre, insani toplumsal örgütlenmede veya umran içinde, ister ona özü gereği ait olarak, ister onda ilineksel olarak ortaya çıkmış olsun, meydana gelen her olayın bir nedeni vardır. Araştırmacı, eğer olayların kendisine göre meydana geldiği koşulların bilgisine sahipse, doğru haberi yanlış haberden ayırma aracına sahip olur (11). Bu nedenle, tarihçinin bir tarihsel olaya ilişkin haberi sebepleriyle birlikte verebilmesi için, neyin bizzatihi insani toplumsal örgütlenmeye ait olduğunun, neyin ait olmadığını, onda meydana gelen olayların nasıl meydana geldiğinin bilgisine sahip olması gerekir. Peki, o halde tarihçi toplumsal yaşam içinde meydana gelen olayların doğasının, sebeplerinin bilgisini nerden edinecektir?

İbni Haldun'a göre, bu bilgileri oluşturmak, tarihin konusu ve tarihçinin görevi değildir. Çünkü, tarihin konusu tarihsel olaylara ilişkin haberlerdir. Tarihçinin, tarihsel olayların sebepleri hakkında bilgi sahibi olması gereklidir; ancak tarihsel haberlerin kendilerinden çıktığı insani toplumsal örgütlenmenin doğasını araştırmak, tarihçiye ve tarih bilimine ait bir görev değildir. İbni Haldun, ister nakli, ister akli olsun, her bilimin kendine özgü bir konusu olduğunu düşünür. Ona göre, özel olarak tarihçinin ilgilenmek durumunda olmadığı bu sorunlar da, ayrı ve yeni bir bilimin konusunu oluşturabilecek türden bir alana aittir. Haldun bu yeni bilimi kendisinin kurduğu iddiasındadır ve ona **umran** bilimi adını verir (12). İbni Haldun'a göre, **umran** biliminin kendine özgü bir konuya ve özel problemlere sahip oluşu, ona bağımsız bir bilim olma hakkını vermektedir. Bu yeni bilimin konusu, insani toplumsal örgütlenme veya umran; özel problemleri ise, toplumsal yaşama özü gereği ait olan şeylerle, ona özü gereği ait olmayan şeyleri birbirinden ayırmak; onda, ister özü gereği, isterse de ilineksel anlamda olsun, meydana gelen her türlü olayın niçin ve nasıl meydana geldiğinin bilgisini oluşturmaktır.

İbni Haldun, yeni dediği bu bilimin konusu içine giren şeylerin daha önce başkaları tarafından da ele alındığını belirtir. Ancak, bu alana ilişkin daha önceki açıklamaların, bizzatihi insani toplumsal örgütlenmenin kendisine yönelik olmadığını, dolaylı bir ilgilenme tarzı olduğunu belirtir. Örneğin filozofların, peygamberliği

temellendirmek için insani toplumsal yaşamın zorunlu olduğunu göstermeye çalıştıklarını, Usul el-Fıkıh'ta fıkıhçıların dilin zorunluluğunu ortaya koyarlarken, insanların toplumsal yaşamının ve yardımlaşmasının doğal bir sonucu olarak maksatlarını sözle ifade etmek zorunda olduklarını öne sürerek konuyu ele aldıklarını, yine fıkıhçıların şeri hükümlerin sebeplerini ortaya koymak için zina, adam öldürme, zulüm gibi olgular vesilesiyle topluma yöneldiklerini belirtir (13). Bunun yanısıra İbni Haldun'a göre Aristoteles'in **Politika**'sında, **umran** biliminin konusuna girebilecek türden epey bir bilgi vardır. Ancak konunun buradaki ele alınış tarzı da eksiksiz değildir ve konu başka şeylerle karıştırılmıştır (14).

Bunun yanısıra İbni Haldun, **umran** biliminin orijinalitesini ya da farklılığını göstermek üzere, konuları itibarıyla **umran** biliminin konusuna benzeyen **retorik**, **siyaset** ya da **siyaset felsefesi**yle karşılaştırır. Mantık disiplinlerinden biri olan retorik kitlelere belli bir kanıyı kabul ettirme veya onları belli bir kanıyı kabul etmektен vazgeçirme yolunda ikna edici sözlerden oluşur. Siyaset ise, kitleleri insan türünün korunması ve devamını sağlayacak davranışlara yöneltmek üzere, etik ve felsefi gereklere uygun olarak ev ve şehir idaresini konu edinir (15). Bunun gibi **umran** bilimi ile karşılaştırılması olanaklı olan diğer bir disiplin ise, hükümdarlara yönetim sanatında yetkinlik kazandırmaya yönelik öğütler ve veciz sözlerden oluşan Doğu Popüler Bilgelik Edebiyatı'dır. İbni Haldun'a göre, **umran** bilimi bütün bunlardan farklıdır. Çünkü onun amacı ne retorikte olduğu gibi kitleleri belli bir kanıyı paylaşmaya veya ondan vazgeçmeye sevk etmek, ne Doğu Popüler Bilgelik Edebiyatı'nda olduğu gibi hükümdarlara pratik öğütler vermek ve ne de siyasette olduğu gibi insani toplumsal hayat açısından neyin ideal olduğunu ortaya koymaya çalışmaktır. Konu ve yöntemi açısından **umran** biliminin amacı, olgusal olarak, insani toplumsal örgütlenme ve onda meydana gelen her türlü olayın doğasının ne olduğunu ortaya koymaktır.

Konu ve sorunlarını böylece tesbit ettiği **umran** bilimiyle İbni Haldun, insani toplumsal örgütlenmenin kendisi olan **umran** ve onun her türlü görünümünü ele almaya çalışır. **Mukaddime**'nin içeriği sırasıyla dikkate alındığında, İbni Haldun'un

öncelikle toplumsal yaşamın zorunluluğu ve bunun sebepleri üzerinde durduğu görülür. Daha sonra, insani toplumsal yaşamın devamı için bir kanun koyucunun varlığının zorunlu olduğunu, ancak bu kanun koyucunun peygamber olmasının zorunlu olmadığını göstermeye çalışır. Daha sonra ise, sırasıyla insanın toplumlar halinde yaşaması için elverişli olan bölgeleri ve bu bölgelerin özelliklerini, umran'ın ilki ikincisinin zorunlu aşaması olan bedevi umran ve hazeri umran aşamalarını; bedevi umran'dan hazeri umran'a geçişte temel faktör olan asabiye olgusunu ve onun çeşitli biçimlerini, umran'ın bu iki aşamasının farklılaşmasında en etkili neden olarak gördüğü ekonomik yaşantı farklılığına ilişkin olguları sergiler. Devam ederek İbni Haldun, hazeri umran ve onunla eş zamanlı olan devlet olgusunu, onun geçirdiği evreleri, çöküş sürecini ve çöküş sebeplerini inceler. **Mukaddime**'nin sonlarına doğru ise, ancak hazeri umran'da ortaya çıkması olanaklı olan bazı sanat ve bilimlerde durur.

İbni Haldun'un kendisinin kurduğunu iddia ettiği **umran** bilimi, onun hakkındaki yorumların ve değerlendirmelerin odağını oluşturmuştur. Bunlardan bir kısmını burada anmak istersek: Toynbee, İbni Haldun'u "herhangi bir zaman ve herhangi bir ülkede herhangi bir zihin tarafından yaratılmış en büyük tarih felsefesinin sahibi" olarak görmektedir (16). B. Lewis'e göre İbni Haldun, tarihin ilk kez felsefi ve sosyolojik kavranışını gerçekleştirmiş ve bu nedenle, Ortaçağın en büyük tarihçisi olmuştur (17) W. Barthold için İbni Haldun'un tarih anlayışı, Arap edebiyatında tarihi hikayecilikten kurtarıp, onun yasalarını araştıran "ilk ve biricik" deneyim olmuştur (18). R. Garuady, Batı'nın henüz vakanüvisçiliğin ötesine geçemediği bir çağda, İbni Haldun'un tarihsel olayları sebepleriyle kavradığını coşkuyla ifade eder (19). M. Fahri'ye göre, felsefi ya da yarı felsefi düşüncelerine rağmen, İbni Haldun'un esas yanını ampirist bir tarihçi olması oluşturmaktadır (20). E. Rosenthal ise, İbni Haldun'u İslam dünyasında yaşamış kelimenin gerçek anlamında tek siyasal düşünür olarak görür (21).

Bunun yanısıra bizzat **Mukaddime**'nin bütünlüğüne yönelik yapılan değerlendirmelerde de aynı çeşitliliği görmek olanaklıdır. D. J. Margoliouth

Mukaddime'nin sosyoloji ve ekonomiyi içermesi yanısıra, onun aslında bir tarih felsefesi olduğunu öne sürmüş ve İbni Haldun'un, tarihi, bütün toplumsal fenomenlerin araştırılması olarak gördüğünü belirterek, **Mukaddime**'yi bütün toplumsal fenomenleri içeren bir ansiklopedi olarak tanımlamıştır (22). M. Talbi'ye göre, **Mukaddime** ve onun yazarının amacı tarihçinin gerçek bir bilimsel eser üretebilmesi için zorunlu olan metodolojik ve kültürel bilgilerin ansiklopedik bir sentezini sunmaktır (23). Ünver Günay, **Mukaddime**'nin bir çok sosyolojik alanı incelemesine rağmen, onun geneline hakim olan temanın İslam dini ve onunla ilgili problemler olduğunu vurgulamakta ve **Mukaddime**'nin Müslüman toplulukların problemlerinin ele alındığı bir din sosyolojisi eseri olduğunu ısrarla belirtmektedir (24).

İbni Haldun hakkında sınırlı bir kısmına değinebildiğimiz yorumların çeşitliliğinin, onun düşünce sisteminin içeriğinden kaynaklandığını belirtmiştik. Gerçekten de İbni Haldun, kendisinin kurduğunu öne sürdüğü **umran** bilimi aracılığıyla bir çok farklı disiplinin konusunu oluşturabilecek türden açıklamalarda bulunmuştur. Bu bilimin inşa sürecinde girişmiş olduğu araştırmalarda kendisinden önceki tarih anlayışını eleştirerek, tarihe yeni bir bakış açısıyla yaklaştığında, onun tarih felsefesi yaptığı ve tarihsel olayların yasallığından bahsettiğinde, günümüz anlamında bir tarih bilimi oluşturduğu; insanın toplum içinde yaşamasının zorunlu olduğunu, toplumsal yaşamın da zorunlu bazı yasa ve düzenliliklere tabi olduğunu söylerken, sosyolojinin temellerini attığı; çeşitli toplum ve toplumsal yaşam biçimlerinin farklılığının temelinde ekonomik karakterli faktörlerin rol oynadığını öne sürerken, politik ekonominin temellerini attığı; toplum yaşamının beslenme ve korunma gibi iki temel gereksinimden kaynaklanması yanısıra, toplum yaşamının sürmesi açısından bir yönetici ya da yönetim mekanizmasına ihtiyaç olduğunu, ancak bunun peygamber veya Şariat olmasının zorunlu olmadığını söylerken de, modern anlamda siyaset teorisi yaptığı haklı olarak vurgulanacaktır. Çünkü bütün bu belirlemelerin, İbni Haldun'un düşüncesinin bütünlüğü içinde belli bir yeri ve dayanağı vardır. Ancak bunun yanısıra kimi araştırmacıların, ilgilendikleri özel

disiplinler açısından onu ele aldıklarında, özellikle tarihsel bakış açılı çalışmalarında, ona dar anlamda bir ilk veya kurucu ünvanı vermeleri ve İbni Haldun'un düşünce tarihi içindeki yeri açısından belirlemiş oldukları bu dar çerçeveye sığdırmaları, onun amacını aşan, teorisiyle hedeflenmiş olduğu şeyi gözardı eden çabalar (25). Çünkü İbni Haldun farklı disiplinlerin konusunu oluşturabilecek türden açıklamalarda bulunurken, bunların her biriyle ayrı ayrı ilgilenip, her biri için ayrı birer konu ve yöntem tespitine girişmemiş, sadece geliştirdiği öğretinin bir gereği olarak onlarla ilgilenmiştir.

İbni Haldun'un metodu ve siyaset teorisini konu edinmiş çalışmasında Ümit Hassan, İbni Haldun'un çok çeşitli noktalara götürülmesinin sebebini, özellikle metodunun bir bütün olarak ele alınmasının gözardı edilip, belli bir yönünün esas alınmasında görmüştür: "Yorumların farklı oluşunun temel sebebi, **Mukaddime**'nin bütünsel olarak ele alınmayışından doğmuş bulunmaktadır. Bütünsel ele almayı İbni Haldun'un düşüncesinin gerçekte nasıl odaklaştığının gereğince izlenmemiş ya da belirli (güdümlü) yorumlara feda edilmiş olmasından doğmaktadır" (26). **Mukaddime**'nin bilinçli bir plana göre düzenlenip işlendiğini belirten Hassan, İbni Haldun'un öğretisinin en önemli yanını, sosyal siyasal yapı, kurum ve olayları genel bir teori çerçevesinde ele almasında görmektedir (27).

Burada **umran** biliminin konusu ve içeriğinin çeşitliliğinin üzerinde durmaktan ziyade, onun sözü edilen bu geçiş sürecindeki önemi üzerinde durmak, sorununuz açısından daha uygun olacaktır. Bilindiği üzere bütün Ortaçağ boyunca her türlü toplumsal olgu için olduğu gibi siyasetin, devletin veya hukukun kaynağı tanrısal kata havale edilmiştir. Özellikle egemenliğin, mutlak kaynağı Tanrı'da görülmüştür. Bu nedenle, bu dönemde siyasete ilişkin her türlü teori veya açıklama modeli, bu anlayışa uygun olarak teolojik bir içeriğe sahip olmuştur. Şimdi İbni Haldun'un bu bilimi tanımlayışından ve onu kendisine benzer disiplinlerle karşılaştırmasından çıkarılabileceği kadarıyla, onun amacı her türlü toplumsal olgu veya olayı, değer yargılarından bağımsız, kendi gerçekliğinde bir "olgu" olarak ele almak ve açıklamaktır. Bu açıdan ahlak da toplumsal bir olgu olarak bu bilim tarafından

herhangi bir değer yargısına tabi tutulmaksızın ele alınacak ve işlenecektir. Nitekim İbni Haldun, umran bilimi araştırmalarında toplumsal bir olgu olarak ahlakın ne olduğunu, onun nelerden etkilendiğini ve neleri etkilediğini açıklayacaktır.

Burada umran biliminin, ahlak sorununa ayrıntılı yaklaşımını ele almaktan ziyade, onun geçiş dönemi olarak adlandırılan dinsel ve dünyevi hakikatlerin birbirinden kopuşu sürecinde en gerilimli alan olan din ve siyaset ilişkisine yaklaşımı üzerinde durmak gerekli olmaktadır. Umran bilimi araştırmalarında İbni Haldun, insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğundan söz eder insanların toplum halinde yaşamalarını zorunlu kılan iki temel faktör, beslenme ve diğer varlıklara karşı korunma içgüdüdür. Bununla birlikte, bu iki temel faktörün etkisiyle oluşmuş olan toplumsal yaşamın devamı için, insanlar üzerinde egemenlik kuracak bir kanun koyucunun veya yöneticinin varlığının da zorunlu olduğunu belirtir. Çünkü, insanların doğaları gereği birbirlerine zarar verme eğilimleri vardır. Ancak İbni Haldun'a göre, bu kanun koyucunun peygamber, kanunun ise Şeriat olması zorunlu değildir. Akıl ve tarihsel deneyimler toplumsal yaşamın sürmesi için kanun koyucunun varlığının zorunlu olduğunu göstermekte, ancak bunun zorunlu olarak peygamber olması gerektiğini göstermemektedir. Peygamberlik olayı toplumsal yaşamın doğası gereği zorunlu değil, Şeriatin bir gereği olarak zorunludur. İbni Haldun'un egemenlik olayına bu tarz bir yaklaşımı, öncelikle İslam kültürü içinde dinsel-etik içerikli siyasal teorilerden kesin bir kopuşu ifade eder.

İbni Haldun egemenlik veya devlet olgusunu açıklarken, onun kaynağının zorunlu olarak din olmadığını, kendinde bağımsız gerçeği olan başka bazı olgulara dayandığını göstermeye çalışır. Onun bu din-dışı siyaset teorisinin merkezi kavramı, asabiye'dir. İbni Haldun, toplumsal yaşam tarzlarını, özellikle ekonomik yaşantıları temelinde farklılaşan iki tarza ayırmaktadır: Bedevi umran, hazeri umran. Bedevi umran günümüz anlamında kırsal yaşamına, hazeri umran ise kent yaşamına karşılık düşmektedir. Asabiye de, İbni Haldun'un toplum teorisinde bu iki farklı yaşam tarzı düzeyinde iki farklı biçimde ve farklı işleve sahip olarak ortaya çıkmaktadır.

Birincisinde o, esas olarak kan bağına dayanır ve kabile ya da grubu, dıştan gelebilecek saldırılara karşı korumak amacıyla, bu kabile ya da grubun en yaşlı üyesine saygı gösterme biçiminde ortaya çıkan birlikte olma veya dayanışma duygusunu ifade eder. İkincisinde ise o, bir güçtür; başka gruplar üzerinde egemenlik kurmanın aracıdır. "Asabiye İbni Haldun için bir insan grubunun başka bir insan grubu üzerinde egemenliğini kurması ve giderek devletin oluşturulması olayının temelinde olan ana açıklayıcı faktördür (...) Egemenliğin en yüksek seviyeden bir ifadesi olan mülk veya devlet için asabiye zorunludur. Asabiye en genel olarak her türlü toplumsal örgütlenmede egemenliğin kaynağında bulunur; daha özel olarak da onun en mükemmel biçimi olan devlete ve onunla özdeş olan şehir uygarlığına geçişi mümkün kılan ilkedir" (28) . Bu yaklaşım tarzına dayanarak, İbni Haldun'un devlet anlayışı "Güç Devleti Teorisi" olarak adlandırılmıştır (29). İbni Haldun, devletin varlığı ve oluşum sürecini hiçbir dinsel ya da daha genel olarak ahlaki ilkeye dayandırmamakta; egemenlik hakkını ve egemenlik olayını salt güce bağlamaktadır. Burada "bir nevi kuvvet = hak telakkisi karşısındayız. Eger mutlaka bir hukuk kaynağı göstermek için İbni Haldun'u zorlayacak olursak, bu mücadele olabilir. Mücadele neticesinde "güç" ün üstünlüğü aynı zamanda bir siyasi hak da doğurur" (30).

Siyaset olgusuna bu tür bir yaklaşım, İbni Haldun'u bir çok düşünürün - organik olmasa bile - öncüsü kılmaktadır. Yine bu tür bir yaklaşımdan ötürü, İbni Haldun'la bir çok Batılı düşünürler arasında paralellikler kurulmaktadır. Bu açıdan İbni Haldun ile kıyaslanan Batılı düşünürlerin başında Machiavelli gelmektedir. Bu iki düşünür arasında tarihi ele alış tarzlarındaki benzerlikler bir yana, özellikle ve esas olarak onların siyaset teorileri arasındaki paralellikler dikkat çekicidir. Bu iki düşünür arasında hem kültürel çevre hem de zaman bakımından önemli bir fark olmasına rağmen, onların özellikle siyasal düşünceleri arasında bazı paralellikler bulunabilmesinin büyük ölçüde onların içinde yaşamış oldukları tarihsel dönemlerin benzer nitelikler taşımasından kaynaklandığı söylenebilir. Hem İbni Haldun, hem de Machiavelli kendi kültürel çevrelerinin bunalıma düştüğü bir dönemde yaşamış, dolayısıyla doğal olarak entellektüel yaşamları bu dönemin özelliklerine bağlı olarak

oluşmuştur. Her ikisi de bir bunalım ve dağılma, ama aynı zamanda da yeniden biçimlenme doğrultusunda giden bir geçiş ve dönüşüm döneminde yaşadıkları için temel problemleri esas olarak siyasal içerikliydi ve eleştirel bir biçimde karşılımlarına aldıkları gelenek dine dayalı olduğu için de, doğal olarak siyasetin doğası üzerinde fikirler üretirken, şu ya da bu biçimde siyaset din ilişkisi üzerinde durmak, bu ilişkinin yarattığı problemlerle uğraşmak ihtiyacını duymuşlardır. İlgilenilen problemlerdeki bu benzerlikler, kuşkusuz bu problemlerin çözümü için önerilen görüşlerde de bazı paralelliklerin kurulmasını mümkün kılmaktadır.

Machiavelli, kendi çağında İtalya'nın içine düştüğü dağılmanın gerçek sorumlusu olarak Papalık kurumunu görüyordu. Bu nedenle, o, devletin ilahi bir kökeni olduğunu savunan ve St. Paul'un tüm ortaçağ düşünürlerince paylaşılan "Tüm güç Tanrı'nın gücüdür" özdeyişinde özetlenen teokratik ilkeyi eleştirerek, siyaseti dünyevileştirme çabasına girişmişti. Machiavelli, Ortaçağ siyasal düşünürlerinin ilgilendiği "adil devlet" , "adil yönetim" in doğasının ne olduğuna ilişkin etik nitelik taşıyan konuları bir tarafa bırakarak, siyaseti siyaset olarak kendi gerçekliği içinde incelemeyi, hatta deyim yerindeyse, siyaset adına yapılması gerekenleri değil de, bizzat fiiliyatta yapılan şeyleri gözlemeyi amaçlamakta ve önermekteydi. Kendisi "Yeni Prenslük" lerin kurucuları olan kişileri görmüş, yöntemlerini dikkatle incelemiş ve sonuçta onların gücünün Tanrı'dan gelmediğini, temellerinde dünyevi nedenlerin yattığını görmüştür. O, sonradan yaygın bir biçimde kendi adıyla anılacak olan siyasi eylem biçimlerinin yaratıcısı değil, onları bir olgu olarak keşfedicisiydi. Siyasetin kutsal ve erdemli bir faaliyet değil, bütün insan işleri gibi, bir ölçüde ahlaki bakımdan kirlenmiş bir faaliyet olduğunu söylüyordu. E.Cassirer'in sözleriyle o, "siyasal savaşımına sanki onlar bir satranç oyunuymuş gibi bakmış; oyunun kurallarını bütün ayrıntılarıyla incelemiştir. Ama bu kuralları değiştirme ya da eleştirme konusunda en ufak bir niyeti bile yoktur. Kendi siyasal deneyimi ona siyasal bir oyunun hiçbir zaman sahtekarlık, yalancılık, ihanet ve cinayetsiz oynanmamış olduğunu öğretmiştir. O, bu gibi şeyleri ne ayıplamakta ne de öğütlemektedir" (31).

Görülebileceği gibi, bu görüşler ile İbni Haldun'un görüşleri arasında bazı

paralellikler vardır. İbni Haldun ile Machiavelli'nin görüşleri arasında bazı benzerlikler kurmuş araştırmacıların başında E. I. J. Rosenthal gelir. İbni Haldun'un siyaset teorisini inceleyen Rosenthal, onun bu alanda sürekli değer ve öneme sahip olan bir yaklaşım getirdiğini öne sürer (32). Örneğin; kırsal yaşam kentsel yaşam ayrımı, kentsel yaşamın kelimenin gerçek anlamında bir devletin oluşumunda zorunlu olduğu; asabiyyeyi politik eylemin ilkesel hareket ettirici gücü olarak görüşü; İslam'ı, evrensel uygarlık içinde konumlayışı ve İslam devletine ilişkin gözlemlerini daha geniş bir alana genellemesi; güç devletinde ekonomik, askeri, kültürel ve dinsel faktörlerin nedensel karşılıklı bağımlılıklarını kavrayışı, dinin devlet yaşamı içinde - eğer birleştirici tinsel bir hareket gücü yaratıyorsa- temel bir öneme sahip olduğu görüşü gibi. Rosenthal'a göre, İbni Haldun'un düşüncesini, arada hiçbir doğrudan ya da dolaylı ilişki olmamasına rağmen, Machiavelli'nin oldukça benzer görüşleriyle karşılaştırmak yersiz olmayacaktır. Bu benzerlikler esas olarak, İbni Haldun'un şu noktalardaki görüşleriyle kurulabilir: Asabiyyeyi politik eylemin ilkesel hareket ettirici gücü olarak görmek; güç devletinde bir çok faktörün, özellikle de ekonomik, askeri, kültürel ve dinsel faktörlerin karşılıklı olarak bağımlı bir ilişkiye sahip olduğunu öne sürmek; eğer din asabiyyeyi kalıcı, birleştirici tinsel bir hareket gücüne dönüştürüyorsa, onun devlet yaşamında temel bir öneme sahip olduğunu vurgulamak. Rosenthal'ın öncelikle paralellik kurduğu nokta asabiyyedir: "Asabiye, İbni Haldun'un bir grubun birleşik iradesini ifade etmek için kullandığı bir terimdir. Asabiye, gruba, özellikle onun liderine birleşik iradelerini politik eylemde kullanma ve esas olarak da devletin kurulması ve varlığını sürdürmesini gerçekleştirme olanağı verir. İlk bakışta Machiavelli'de, bu terimle karşılaştırılabilecek herhangi bir terim yoktur. Fakat onun güç (virtue) kavramının bir değerlendirmesi, asabiye kavramıyla akla yatkın bir karşılaştırmayı olanaklı kılar. Güç terimi, orijinal olarak, cesaret, beceri ve bireyin belirleyiciliğini ifade eder, fakat son çözümlemede o, devletin tüm yurttaşlarında bulunan güce işaret etmek için kullanılmıştır ve ifadesini politik ve sosyal yaşamdaki belirleyici eylem içinde bulur; o, politik eylemin belirleyici faktörüdür. Ancak asabiyyenin kolektif doğası ile karşıtlık içinde olarak virtue, sahibi ile sınırlandırılmış

kişisel hareket ettirici bir güç olarak kalır ve kökeni bakımından daha çok tinsel bir kuvvettir. Bununla birlikte, diğerlerinin gücüyle birleşmesi, onun devlet içindeki yeri, politika üzerindeki belirleyici etkisi, bu terimi aynı anlamlarda kullanmaya hizmet eder" (33). İbni Haldun'un halifelik konusundaki görüşlerine işaret eden Rosenthal, onun gerçek anlamda ilk dört halifeden sonraki dönemde, yani güç devletinde (mülk) esas olanın devletin çıkarı olduğu görüşü üzerinde durmuştur. Güç devletinde yönetici, öncelikle devletten, onun güvenliğinden, düzen ve refahından sorumludur. Rosenthal aynı tavrın Machiavelli'de de olduğuna işaret etmektedir. "Machiavelli'nin de devlete yönelik tavrı aynıdır: Devletin çıkarları üstündür. Ancak Machiavelli bu konuda, Müslüman etiğine bağlı olan İbni Haldun'dan daha ileriye gitmeye kararlıdır. Devletin mantığı (hikmet el-hükmet) tarafından talep edilen devlet çıkarlarındaki politik zorunluluk Machiavelli'yi şiddet, ihanet, dinsizlik, hatta cinayet gibi, ahlaksal olarak hoş karşılanmayan eylemleri kabul etmeye götürür. Bunlar, İbni Haldun için kötü şeylerdir ve bu tür eylemlerin kötülükleri sadece faillerinin değil bir bütün olarak devletin üzerine geri gelir; bunlar nihayetinde zararlı olarak tanımlanmalıdır" (34).

Rosenthal'in İbni Haldun ile Machiavelli arasında mevcut olduğunu düşündüğü bir başka farklılık noktası ise, İbni Haldun'un tarihsel toplumsal olayların, özellikle de siyasal olayların doğasını keşfetmeye ve sadece bununla yetinmeye çalışması, Machiavelli'nin ise bununla yetinmeyerek, politik öğütler vermeyi, öngörülerde bulunmayı hedeflemiş olmasıdır. İbni Haldun, sadece bir uygarlık tarihçisi olarak gözlemde bulunur, teşhisler koyar ve bunlardan sonuçlar çıkarır. Machiavelli ise, politik bir eylemci ve reformcudur. O, İtalya'nın parçalanmışlık durumundan kurtulup birliğe ulaşması yolunda önerilerde bulunur. Her ikisi de, devlet için dinin önemini belirtir, din ile güç arasındaki bağıntıyı vurgular. Rosenthal, Machiavelli'nin *Discorsi*'sindeki şu cümlelere dikkat çeker "Eğer Roma tarihini dikkatli bir şekilde okursak dinin ordu içindeki itaate, halk arasındaki uyuma, ahlakın korunmasına nasıl katkıda bulunmuş olduğunu görürüz. Tanrı korkusu nasıl devletin büyüklüğünün nedeni ise, yokluğu da aynı biçimde devletlerin yıkımının nedenidir" (35). Bu aynı anlayışı İbni Haldun'da da görmek olanaklıdır. Ancak İbni Haldun'da şuna da dikkat

çekilmektedir ki, herhangi bir asabiyyeye dayanmaksızın dinin halkı kontrol altında tutması, yasalarını onlara empoze etmesi, onların itaatini sağlaması olanaksızdır. İkisinin, bizzat dine karşı tavrı ise farklıdır. Rosenthal'a göre, Machiavelli dini olumsuz görme bakımından İbni Haldun'dan daha öteye gider. O, dinin insanları kayıtsız, boyun eğen ve korkak kıldığını, İbni Haldun ise, gerçek Şeriat veya İslam'ı böyle görmediğini, salt İslam'ın, ideal bir devlet düzeni oluşturduğunu söyler (36).

İbni Haldun, **umran** bilimi dolayısıyla geliştirmiş olduğu görüşleri, başka bazı modern çağ Batılı düşünürleriyle de karşılaştırılmıştır. Bunlardan bazılarını burada anmamız gerekirse, Vico, Hobbes, Montesquie, Rousseau vb. isimler sayılabilir. Daha önce de belirtildiği gibi, İbni Haldun'un tarihsel olarak bu düşünürlerden önce yaşamış olması, onların organik olarak öncülü olduğu anlamına gelmemektedir. **Benzerlik veya paralelliklerin, bu düşünürlerin, farklı kültür atmosferlerinde yetişmiş olmalarına rağmen, aynı veya benzer özelliklere sahip tarihsel dönemlerin ürünü olmalarından kaynaklandığı söylenebilir.** "İktidarın dünyevileşmesiyle başlayan dönem içinde iktidar üzerine geliştirilen düşünceler arasında yakın bir benzerlik, hatta bazen bir tekrar olduğunu söyleyebiliriz. XIII. ve XIV. yüzyıllardan itibaren toplum üzerine geliştirilen düşünceler bize yabancı değiller" (37).

Daha önce de belirtildiği gibi, İbni Haldun'un ahlaka ilişkin görüşleri iki cephelidir. Bu cephelerden biri, İbni Haldun'un tıpkı siyaset gerçekliğine yaklaşımında olduğu gibi, **umran** bilimi vasıtasıyla ahlaka din-dışı veya daha genel olarak her türlü değer yargısından bağımsız olarak yaklaşımıdır. **Umran** bilimi araştırmalarında İbni Haldun'un ahlaki ele alış biçimi, bir sonraki bölümde gösterilmeye çalışılacaktır. Ancak şimdi, amacımız İbni Haldun'un ahlaki görüşlerinin bütün boyutlarını ortaya koymak olduğuna göre, bunu bize olanaklı kılacak bir başka noktayı, yani onun felsefe ile din arasındaki ilişkiler konusundaki görüşlerini belirlemeye çalışmamız gerekir.

B) FELSEFE - DİN İLİŞKİLERİ VE İBİNİ HALDUN

Genellikle, düşünürlerin teorik sistemlerinin yaşadıkları dönemin veya kültürün temel entelektüel problemlerinin etrafındaki tartışmalarda biçimlendiği, herhangi bir düşünürün ayırdedici özelliğini ve tarihsel kimliğini onun bu tartışmalarla ilgili olarak aldığı tavrın ve getirdiği çözüm önerilerinin belirlediği bir gerçektir. İbni Haldun'un yaşadığı dönem, Ortaçağ İslamıdır. Hiç kuşkusuz, Ortaçağ Müslüman dünyası içinde tartışılmış her türlü entelektüel sorunun ard alanını felsefe veya bilim ile din arasındaki ilişkiler sorunu oluşturmuştur. Bu dönemdeki düşünürler, şu ya da bu vesileyle, her biri evrene yönelik farklı bir açıklama modeli olan akılsal bilgiye dayanan felsefe ile vahiysele bilgiye dayanan din arasındaki ilişkileri sorgulamaya, aralarındaki gerilimi ortadan kaldırmaya veya onların birbirleri karşısındaki konumlarını belirlemeye çalışmışlardır. Genellikle üzerinde durulan sorular aklın, Tanrı ve tanrısal dünyaya ilişkin olarak hükmünün ne olduğu, onun her türlü hakikati açığa çıkarmaya muktedir olup olmadığı, Tanrı ve tanrısal dünyaya ilişkin doğru bilgi oluşturmada aklın mı, yoksa vahiyin mi esas alınması gerektiği, türünden sorunlar olmuştur.

Bir düşünür olarak İbni Haldun'un bu kültür içinde ortaya çıkmış sorunlara ilgisiz kalmadığını, hatta daha ileri giderek, onun evrensel niteliklere sahip düşünce yapısının, yaşadığı kültürün spesifik sorunlarına ilişkin entelektüel çözüm çabalarıyla biçimlendiğini söyleyebiliriz. İbni Haldun, felsefe-din ilişkileri sorununu doğrudan doğruya ele almamış, ona dolaylı olarak yönelmiştir. İbni Haldun'un dolaylı da olsa felsefe - din ilişkileri konusunda mevcut olan görüşlerine yönelik çalışmalarda herkesin üzerinde uzlaştığı ortak bir görüş noktası yoktur. İbni Haldun üzerine çalışan araştırmacılar, gerek onun doğrudan doğruya felsefe - din ilişkileri konusundaki görüşlerine yöneldiklerinde, gerekse onda ele aldıkları belli bir problem dolayısıyla onun bu konudaki görüşlerine değinmeye ihtiyaç hissettiklerinde, onu birbirinden farklı, hatta karşıt konumlara yerleştirmişlerdir. İbni Haldun'un bu konudaki görüşleri, kendisinden önce bu sorun üzerindeki tartışmaların sonucunda açığa çıkmış iki farklı tavrın, iki farklı geleneğin görüşlerine geri götürebilmiştir.

Bunlara birer örnek vermek istersek: M. Mahdi, İbni Haldun'un Felsefe geleneğinin, özellikle de İbni Rüş'tün bir takipçisi olduğunu öne sürmektedir. Mahdi'ye göre, İbni Haldun'un özel filozofların, özel öğretilerin eleştirisinin temelinde felsefi ilkeler vardır. Tasavvuf ve Kelam eleştirisinde olsun, Farabi-İbni Sinacı Müslüman Yeni-Platonculuğunun eleştirisinde olsun İbni Haldun ve İbni Rüş't hemfikirdirler (38). M. Fahri'ye göre ise İbni Haldun felsefe - din ilişkileri konusunda Gazali'nin bir izleyicisi durumundadır. Fahri, İbni Haldun'un **Mukaddime**'nin bilimlerin incelenmesi kısmında felsefenin reddine ayrılan bölümdeki görüşlerine dikkat çekerek, buradaki üslup ve bakış açısının Gazalici olduğunu öne sürmektedir (39). Diğer bir görüş ise, A. Arslan'ın görüşüdür. Arslan'a göre İbni Haldun'un görüşleri, basit olarak Gazalici veya İbni Rüş'tü olarak nitelendirilemeyecek kadar karmaşık ve orijinaldir. İbni Haldun Gazali'yle birlikte felsefeyi eleştirmektedir; ancak onların felsefeyi eleştirdikleri zemin ve bundan çıkardıkları sonuçlar birbirinden ayrılmaktadır. İbni Rüş'tle birlikte Kelam ve Tasavvuf'u eleştirmekte, ancak onun bu eleştirisi belli bir bilgi türüne, yani temelsiz spekülasyonlara dayalı bilgiye yönelik, felsefeyi de içine alacak türden bir eleştiri olmaktadır (40).

Görülebileceği gibi, İbni Haldun'un bu konudaki görüşleri üzerine yapılan değerlendirmeleri biraz daha genişletmeden önce, İbni Haldun'un bu konudaki görüşlerinin kendilerine dayandırıldıkları ve İslam'da İbni Haldun'dan önce bu sorun hakkındaki tartışmalardan açığa çıkmış olan görüşlere, geleneklere kısaca değinmek gerekli olacaktır.

İslam'da İbni Haldun öncesi felsefe-din ilişkileri tartışması, esas olarak iki temel tartışma safhasında ele alınabilir: Bunlardan birincisi, İslam'ın diyalektik teoloji okulu olarak adlandırılan Kelam hareketi içinde Mu'tezile-Eş'ari çatışması; ikincisi ise, Yeni-Platoncu geleneğin İslam'daki sürdürücüleri olan Farabi, İbni Sina - daha sonra İbni Rüş't - dan oluşan felsefe hareketi ile Gazali arasındaki çatışmadır.

Mu'tezile, dar anlamda, aynı öğretiyi savunan, homojen görüşlere sahip bir okul değildir. Onları bir 'okul' kılan şey, kendilerinden önce cereyan etmiş Tanrı'nın

sıfatları, irade özgürlüğü, büyük günah işleyen birinin durumu Kur'an'ın yapısı vb. sorunlarda aynı perspektife sahip olmaları, sorunları aynı yaklaşımla ele almış olmalarıdır (41). Mu'tezileyi farklı kılan özellik, Kur'an ve vahyin otoritesini reddetmeksizin, Tanrı ve Tanrı'nın fiillerinin akılla kavranabileceği türden devrimci iddialarıdır (42).

Tanrı'nın birliği ve adilliği esas ikisi olmak üzere beş temel sav etrafında biraraya gelmiş olan Mu'tezililerin ana savı, insan aklının, tanrısal da dahil olmak üzere, her türlü hakikati kavrama gücüne sahip olduğudur. Kur'an ve hadislerin tümü gerekli bilgileri içermediği durumda, insan aklı Tanrı ve Vahiy de dahil, her alanda bilgi üretme yetkinliğine sahiptir. Mu'tezililer "insanın tabii olarak sahip olduğu düşünce ve akıl yetisinin, dogmalar üzerine uygulanmasının mümkün ve gerekli olduğunu savunmuşlardır" (43).

Eş'ari ise, Mu'tezile'ye bir tepki olarak doğmuştur. Onun esas itirazı, Mu'tezile'nin Tanrı'nın bütün işlerinin akla uygun olduğu, her türlü tanrısal, metafiziksel hakikatin akılla kavranabilir olduğu görüşüne yönelikti. Eş'ariye göre akıl, Tanrı ve tanrısal işleri kavramakta güçsüz kalır. Tanrısal işleri akılla kavramaya çalışmak, insanı çelişkilere düşürür. Çünkü "Tanrı akıl değil, iradedir, onun işlerinin akılsal hesabı istenemez" (44). Bu tür sorunlarda en güvenilir yol, Vahiyi izlemek ve iman etmektir.

İslam'da felsefe - din ilişkileri tartışmalarının ikinci safhası Felasife hareketi ile Gazali arasındaki kutuplaşmadan oluşmuştur. Antik Yunan felsefi ve bilimsel eserlerinin çevirisiyle İslam'da oluşmuş felsefe hareketiyle bu sorun dar anlamda Vahiy ile akıl arasındaki ilişki sorunu olmaktan çıkmış, genel olarak bir varlık ve bilgi teorisi sorunu haline almıştır. Kındi ile başlamış olmakla birlikte olgunlaşmış halini Farabi'de bulan bu harekete göre, bütün hakikati araştırmaya muktedir ve bütün filozofların üzerinde uzlaştığı bilim niteliğinde tek bir disiplin vardır. Bu disiplin hakikati akıl yoluyla ortaya koyan felsefedir. Akıl, her türlü tanrısal, dinsel hakikati bilmeye, onu açığa çıkarmaya muktedirdir. Ancak akıl bakımından herkes aynı

düzyeyde olmadığından, akıl yoluyla açığa çıkarılmış hakikatleri akıl bakımından daha alt düzeylerde olan kimselere yine akıl yoluyla anlatmak, kavratmak imkansızdır. Dolayısıyla bu hakikatleri bu kimselere bildirmenin yolu farklı olacaktır. Bu yol da tanrısal, metafiziksel vb her türlü hakikatin sembollerle, benzetmelerle, hikayelerle vb. yollarla anlatılması olan din olacaktır. Esas olarak Farabi tarafından geliştirilmiş bu görüş, İbni Sina tarafından da paylaşılmıştır.

Farabi , İbni Sinacı görüş, İslam kültürünün orijinal isimlerinden biri olan Gazali'nin şahsında çok önemli itirazlara maruz kalmıştır. Buradaki pozisyonuyla İslam dogmatığını rakip teoloji ve öğretilere karşı savunan bir kelamcı olarak Gazali'ye göre felsefe veya aklın tanrısal aleme ilişkin olarak söylediği her şey, kesin kanıt ve dayanaklardan yoksun speklasyonlardır. Filozofların iddia ettiklerinin aksine bütün filozofların üzerinde uzlaştığı bilim niteliğinde tek bir felsefe yoktur. Hatta felsefenin kendisi bile bilgi değerı bakımından farklı olan bazı disiplinlerden oluşmuştur. Eğer ortada kesin sonuçlar veren bilim niteliğinde tek bir felsefe olsaydı, bütün filozoflar mantık ve matematik bilimlerde olduğu gibi, metafizik veya ilahiyat konularında da aynı sonuçlara varmış olurlardı. Oysa filozofların metafizik veya ilahiyata ilişkin olarak söylemiş oldukları şeyler farklı, hatta zıt sonuçlar doğurmuştur.

Gazali'den sonra onun itirazlarını da gözönünde bulunduran İbni Rşt, Farabi-İbni Sinacı görüşü genel olarak benimsemekle beraber daha farklı, deyim yerindeyse uzlaştırmacı bir tavrı benimsemiştir. İbni Rşt'e göre İslam vahyini içeren Kur'an hem filozofun veya felsefenin kendi alan ve özüne uygun hakikatleri, hem de sıradan halkın veya dinin kendi alan ve özüne uygun hakikatleri kapsamaktadır. Din, felsefenin mecazi ifadesi değil, hakikatin belli bir cephesine tekabül eden şeylerin ifadesidir. Buna göre felsefe de hakikatin daha üstün bir ifadesi değil, konu ve yöntemi itibariyle hakikatin başka cephesine yönelmiş olan şeydir.

İslam'da felsefe-din ilişkileri tartışmaların sonucunda, esas olarak, İslam vahyine bağlı gelenekçi cephe ile, insan aklı üzerinde vurgu yapan rasyonalist cephe ortaya çıkmıştır. İbni Haldun'un bu konudaki görüşleri, ise daha öncede söylendiği gibi, bu

her iki cepheye de götürülmüştür.

1) Geleneksel Müslüman Düşüncesinin Bir Temsilcisi Olarak İbni Haldun:

İbni Haldun'un İslam kültürü içindeki yerini, özellikle de onun felsefe-din ilişkileri konusundaki görüşlerini belirlemeye yönelik çalışmaların, sonuçları bakımından bir çeşitlilikten çok farklılık, hatta karşıtlık gösterdiğini belirtmiştik. İbni Haldun hakkında yapılan değerlendirmelerden biri, onun politik görüşlerinin, buna bağlı olarak felsefe-din ilişkileri konusundaki görüşlerinin geleneksel Müslüman düşüncesinin bir ürünü olduğu, özellikle felsefe-din ilişkileri konusunda onun Gazali'nin görüşlerini izlediği, görüşüdür.

İbni Haldun'un politik görüşlerinin temellerini konu edinmiş çalışmasında H. A. R. Gibb İbni Haldun'un Sünni İslam görüşünün bir temsilcisi olduğunu öne sürer. Gibb'e göre İbni Haldun, analizlerini dayandırdığı malzemelerin bir kısmını kendi deneyimlerinden, bir kısmını da İslam tarihi ile ilgili kaynaklardan çıkarmıştır. Ancak onun, kendi politik görüşlerini inşa ederken hareket ettiği aksiyom ve ilkeler, bütün ilk Sünni fıkıhçı ve toplum filozoflarının kendilerinden hareket etmiş olduğu aksiyom ve ilkelerdir. Gibb'e göre, İbni Haldun'un toplum görüşü, kendisinden iki kuşak önceki düşünür İbni Teymiyye'nin görüşlerini yansıtmaktadır. İbni Teymiyye'nin toplum görüşüne değinen Gibb, onun, insan türünün bu dünyada ve öte dünyadaki mutluluğa ulaşmasını sadece topluluk (ictima) oluşturmakla değil, ancak işbirliği ve karşılıklı yardımlaşma ile olanaklı gördüğünü belirtir. Gibb'e göre İbni Haldun da insani toplumsal yaşamdan söz ederken bu kavramları kullanmış ve onlara İbni Teymiyye'nin görüşlerine paralel bir içerik yüklemiştir. Gibb, İbni Haldun'un asabiyye kavramına dikkat çekerek bu iddiasını güçlendirmek istemektedir. O, asabiyyenin toplumsal bir olgu olarak işbirliği, yardımlaşma, dayanışma vb. etik içerik taşıdığını ifade etmek istemektedir (45).

Gibb'e göre İbni Haldun mantıksal olarak, İslami bakış açısına uygun olmayan herhangi bir şeyi sistemine koymamıştır; koyamazdı da. Çünkü ona göre din, hayatta

en önemli şey, Şeriat tek gerçek yol göstericidir. İbni Haldun sadece bir Müslüman değildir, **Mukaddime'nin** her sayfası onun Maliki fıkıh okulunun temsilcisi bir hukukçu ve teolog oluşunun tanıklığını yapmaktadır (46).

İbni Haldun'dan "hiçbir kanıtlamaya ihtiyaç hissetmeksizin, İslam'da kelimenin gerçek anlamında tek siyasal düşünür" (47) olarak sözeden Rosenthal, felsefe - din ilişkileri konusunda İbni Haldun'un Gazali'nin bir takipçisi olduğunu öne sürer. Rosenthal'a göre İbni Haldun'un, gerek İslam içindeki gerekse İslam dışındaki kurumlara, olaylara ve gruplara yaklaşımını iki perspektif belirlemektedir: Bunlardan biri, onu yeni bir bilim kurmaya götüren empirisizmi, diğeri ise geleneksel Müslüman eğitimi almış Maliki kadılığı yapmış bir Müslüman olarak düşünen ve yazan bir kimsenin perspektifidir. İbni Haldun'un felsefe, daha doğrusu Felasife'ye karşı tutumu belirlenirken bu durum dikkate alınmalıdır. Rosenthal'a göre İbni Haldun'un felsefeye yaklaşımı, bize, Gazali'nin **İhya'da** felsefi bilimleri sınıflandırışı ve bu bilimlerin kabullerini sınırlandırışını anımsatmaktadır. Gazali sonrası yaşamış bir düşünür olarak İbni Haldun, Felasife'nin bazı görüş ve teorilerini keskin bir biçimde eleştirir. Rosenthal, İbni Haldun'un, Felasife'nin peygamberlik teorisine ve mutluluk anlayışına yönelik eleştirilerini gözönünde bulundurarak onun bu konudaki görüşlerinin Gazali'nin görüşlerine dayandığını öne sürer. İbni Haldun'a göre, filozofların iddia ettiklerinin aksine, peygamberler rasyonel spekülasyonlarla elde edilmiş kavrayıştan daha üstün bir kavrayışa sahiptirler. Çünkü onların kavrayışları, doğrudan doğruya tanrısal ışıktan gelir. Bu aracısız kavrayış her bakımdan filozofların rasyonel kavrayışından daha üstündür. Dolayısıyla biz bu kavrayış biçimini ve onun bize sunduklarını, rasyonel olana tercih etmeliyiz. Vahyin ortaya koymuş olduğu hakikati tahkik etmek ve haklı çıkarmak bize düşmediği için Şeriat tarafından emredilmiş olan dinsel inanç ve bilgileri kabul etmek zorundayız (48).

Rosenthal'a göre İbni Haldun'un Felasife'ye yönelik itirazının en önemli hareket noktası, onların varolan herşeyin rasyonel olarak kavranabilir olduğu iddiasıdır. İbni Haldun'a göre rasyonel kavrayış dinsel inanç ve bilgileri tahkik etmekte yetkili ve yeterli değildir. Onlar ancak Vahye dayalı bilgi ile bilinebilirler. Filozofların bu alana

ilişkin olarak öne sürdükleri önermeler, doğası gereği kanıtlanabilir önermeler değildir. Rosenthal'a göre burada İbni Haldun'un emprist tavrı ön plandadır. Rosenthal'ın yorumu açısından İbni Haldun'a göre, bir önerme ile o önermenin işaret ettiği şey arasındaki ilişki, Felasife'nin yaptığı gibi spekülative kanıtlamayla değil, önermenin olgıyla uygunluğu bakımından ortaya konmalıdır.

İbni Haldun'un **Mukaddime**'deki 'felsefenin dine olan zararı büyüktür' sözüne dikkat çeken Rosenthal, onun felsefeye ilişkin tavrını din ve devlet ilişkisi açısından da ele alır: "İbni Haldun'un felsefenin din açısından zararlı olduğu tartışması, onun, devletin kuruluşunda olduğu kadar başarılı bir şekilde sürdürülmesinde dine verdiği önem gözönünde bulundurularak anlaşılmalıdır. Dinin zayıflaması kaçınılmaz olarak devletin zayıflamasına yol açar. Felsefenin bu bakımdan mahkum edilmesinde bir siyaset bilimcisiyle bir Müslüman olarak İbni Haldun aynı konumdadır" (49).

"İbni Haldun'un İslam felsefesi tarihindeki rolü karmaşık bir roldür" demekle birlikte, Macit Fahri'ye göre felsefe ve felsefi bilimlere yaklaşımında "İbni Haldun'un başta gelen mürşidi İbni Rüş'ten ziyade Gazali'dir" (50). Fahri bu görüşünü, özellikle **Mukaddime**'nin altıncı kitabındaki 'Felsefenin Reddi' kısmında İbni Haldun'un hareket ettiği öncüllere ve kullandığı üsluba dayandırmaktadır. İbni Haldun'un bilim tasnifi ve özellikle felsefi bilimler hakkındaki görüşlerinin bir özetini verirken, filozofların metafizik disiplini ve mutluluk anlayışları hakkındaki eleştirilerine dayanarak onun "felsefeyi değerlendirme kriteri esasen dini veya kelamidir" demektedir (51).

Burada andığımız bu görüşler, İbni Haldun'un geleneksel Müslüman düşüncesinin bir temsilcisi olduğu görüşünü yansıtmaktadır. Doğrudan doğruya İbni Haldun'un felsefe-din ilişkileri konusundaki görüşlerini ele alan Rosenthal ve Fahri, onun genel olarak metodundan hareket etmekte, emprist yaklaşımını vurgulayarak onun Felasife geleneğinden farklılaştığı temel noktaları belirtmektedirler. Ancak, bu her ikisi de, onun, bu tavrından ötürü, zorunlu olarak Gazali'nin bir takipçisi olduğu görüşünü savunmaktadır. Esasen, İbni Haldun'un politik görüşlerini ele alan Gibb ise,

onu geleneksel Müslüman olarak değerlendiren çalışmalar içinde, uç bir örnektir.

İbni Haldun'un İslam kültürü içindeki yerini belirlemeye yönelik çalışmalarda ortaya çıkan diğer bir görüş, İbni Haldun'un felsefe-din ilişkileri konusunda Felasife'nin veya klasik felsefenin bir takipçisi olduğu görüşüdür.

2) Felasife'nin veya Klasik Felsefenin Bir Takipçisi Olarak İbni Haldun.

İbni Haldun'u Felasife'nin veya klasik felsefenin bir takipçisi olarak gören görüşlerin başında M. Mahdi'nin görüşleri gelir. Mahdi, kültür bilimi olarak, adlandırdığı yeni bilim üzerinde yaptığı incelemelerinin bir sonucu olarak, İbni Haldun'un Felasife geleneğinin bir takipçisi olduğunu öne sürer. Mahdi'ye göre İbni Haldun hem Şeriatin hem de felsefenin tehlikede olduğu pratik bir sorunla karşı karşıya kalmıştı. Bu nedenle o bir Müslüman filozof olarak Şeriatı kurtarmak ve gerçek felsefeyi savunmak amacı gütmüştür (52). İbni Haldun'un yaşadığı dönemde İslam toplumunda mevcut olan felsefe diyalektik teoloji (Kelam), mistisizm ve klasik felsefenin karışımıydı. Bu durumda İbni Haldun gerçek felsefeyi bu dine aykırı olarak karışmış felsefeden kurtarmak ve felsefeyi kendi özel amacına yeniden yöneltmek için, ilkin bu gerçek olmayan felsefeyi ortaya koymuş ve çürütmüş, sonra ise onun teorik olarak verimsiz, pratik olarak da tehlikeli olduğunu göstermiştir.

İbni Haldun'un Kelam ve Tasavvuf'un felsefeleşmiş biçimine eleştirisinde nazik bir üslup kullandığını, ancak felsefeyi eleştirdiğinde ise merhametsiz olduğunu vurgulayan Mahdi, onun sadece İslam toplumundaki felsefeyi ele almadığını, bildiği kadarıyla felsefe tarihinin bütününe ilişkin bir değerlendirme yaptığını öne sürer. Mahdi'ye göre İbni Haldun, belli bir felsefe biçimini eleştirir. Onun eleştirdiği felsefe, Yeni-Platonculuk, Farabi'nin Yeni-Platoncu eğimleri ve İbni Sina'nın Yeni-Platoncu öğretisidir (53).

Mahdi, İbni Haldun'un Farabi ve İbni Sina'nın görüşlerini sık sık eleştirdiğine

ancak, İbni Rüşd ve onun temel felsefi sorunlara ilişkin öğretisini asla eleştirmedeğine dikkat çeker. Mahdi'ye göre "İbni Haldun'un özel filozoflar ve özel felsefi öğretiler eleştirisi, felsefi ilkelere dayanmaktadır. Onun eleştirisi devamlı olarak bir filozof eleştirisidir ve asla anti-felsefi değildir veya felsefi-olmayan ilkelere dayanmaz" (54). Mahdi'ye göre sahte (false) felsefe eleştirisi İslam'da devamlı bir tema olmuştur. Örneğin İhvanussafa, Farabi, İbni Sina'nın da filozoflar veya felsefe eleştirisi vardır. Ancak Mahdi'ye göre, İbni Haldun'un sahte felsefe eleştirisi, İbni Haldun'un konumunun gerçek önceli İbni Rüşd tarafından yapılan felsefe eleştirisinin izindedir. Hem İbni Rüşd, hem de İbni Haldun felsefeyi Kelam ve Tasavvuftan kurtarmaya çalışırlar. Bu yüzden her ikisi de eski filozoflara, özellikle de Aristoteles'in öğretisine yönelirler. Farabi ve İbni Sina'nın Yeni-Platoncu öğretilerine ilişkin saldırılarında her ikisi de aynı noktalardan hareket etmektedirler. Mahdi'yi, İbni Haldun'un, İbni Rüşd'ün, onun üzerinden de klasik felsefenin bir izleyicisi olduğu yorumuna götüren şey, Mahdi'nin kültür bilimi dediği **umran** biliminin ilkeleri ve onun nihai amacı hakkındaki değerlendirmeleridir. Mahdi'ye göre, İbni Haldun'un kültür biliminde benimsediği ilke Aristoteles'in kanıtlamacı (demonstratif) bilgi görüşüne dayanmaktadır. İbni Haldun'un felsefi araştırmalarında başvurduğu özel metot, araştırılan şeylerin doğasıyla, zihnin doğasının uygunluğu ilkesine dayanan Aristoteles'in içerikli mantığıdır. Buna göre bilgi, duyusal deney verilerinden başlayarak şeylerin özlerinin açık olarak kavranmasına varıncaya kadar tümellerin soyutlanmasını amaçlar. İbni Haldun da, yeni biliminde bu metodu izlemiştir (55).

Mahdi'nin kültür bilimi olarak adlandırdığı **umran** biliminin nihai amacı konusundaki görüşlerine gelince; Mahdi'ye göre, İbni Haldun sadece tarih ve toplumbilimle, geleneksel siyaset felsefesinin problemleri arasında ilişkiyi göstermekle kalmamış, aynı zamanda geleneksel felsefe çerçevesinde ve onun ilkelerine dayalı bir toplumbilim geliştirmeye yönelmiş tek büyük düşünürdür. Mahdi'nin yorumu açısından İbni Haldun'a göre kültür bilimi tarihi ve tarihsel olayları anlamak, tarih yazmak için başvurulması gerekli olan bir araçtır. Tarih ise yönetim sanatında üstünlük elde etmek için başvurulmuş pratik bir sanat olduğu için kültür biliminin nihai

amacı, devlet adamının yararlanması için tarihin hazırlanmasına yardım etmektir. Bu bakımdan kültür bilimi, özel durumlarda devlet adamının nasıl davranması gerektiğinin bilgisiyle ilgilenen siyaset felsefesinin bir bölümüdür. Gerçi onun konusu fiili olarak varolan olayların incelenmesiyle sınırlıdır, ancak o siyaset felsefesiyle bağdaşabilir ve siyaset felsefesi açısından ihtiyaç hissedilen bir bilimdir (56).

Mahdi'ye göre İbni Haldun Platon ve Aristoteles'i Yeni-Platonculuğa, atomizme ve nominalizme karşı savunmuştur. Onun peygamberlik, Şeriat ve İslam toplumu konusundaki görüşleri geleneksel Platoncu İslam siyaset felsefesinin bir öğrencisi olduğunu kanıtlar (57).

3) Orijinal Bir Düşünür Olarak İbni Haldun

İbni Haldun hakkında yapılan değerlendirmelerin bir diğer cephesini de onun orijinal bir düşünür olduğunu, özellikle felsefe - din ilişkileri konusundaki görüşlerinin, basit olarak kendisinden önceki geleneklerden hiçbirine indirgenemeyeceğini savunan görüştür. Örneğin, T.J. de Boer'e göre İbni Haldun, düşünceleri açısından İslam'da sefersiz olduğu gibi, halefsiz de kalmıştır (58). Ümit Hassan, İbni Haldun'un metodunu incelerken onun özellikle bilim sınıflamasına dikkat çekmekte ve İbni Haldun'un yaptığı akli-nakli bilim ayrımı sayesinde Şeriat ve bilimlerin alanını birbirinden ayırdığını belirtmektedir. Hassan'a göre bu yolla İbni Haldun "önce dinde aklın rolüne reddiye (yapacak) sonra da Vahyi "Tanrı tecellisi" olarak kabul edip inceleme alanı olan dünya ve toplumların bağımsızlığını kurtaracaktır" (59).

İbni Haldun'un Felasife'ye yönelik eleştirilerini gözönünde bulandıran Hassan, onun "felsefenin boş bir şey olduğunu" söylerken bir yandan Şeriatın gereğini yerine getirmekte olduğunu, bir yandan da kendi metodunu ortaya koymaya çalıştığını belirtmektedir. İbni Haldun'un medodu Hassan'a göre aklın temelsiz spekülasyonlardan kurtarılıp, objektif, gözleme dayalı kullanımını öngörüyordu. Ayrıca İbni Haldun'un felsefi bilimleri kasederek söylemiş olduğu "bu konuların

dinimiz için olduğu kadar dünyamız için de önemi yoktur" sözüne dayanarak Ümit Hassan, onun felsefeye itirazının din temelli olmadığını, bir metot sorunu olarak bizzat felsefenin doğasına yönelik bir eleştiri olduğunu öne sürmektedir (60).

İbni Haldun'un felsefe-din ilişkileri konusundaki görüşlerini özel olarak ele almış olduğu çalışmasında Ahmet Arslan, onun bu konudaki görüşlerinin basit bir biçimde Gazalici veya İbni Rüşçü olarak nitelendirilmeyecek kadar karmaşık ve orijinal olduğunu öne sürer. **Mukaddime**'nin bilimlerin incelenmesine ayrılmış altıncı kitabının kapsamlı bir çözümlemesini yapan Arslan'a göre İbni Haldun'un bilimlerin incelemesinden, özellikle de akli bilimlerin değerlendirmesinden çıkarılabilecek sonuç, ilk bakışta onun Gazali'nin bir devamı olduğu izlenimini yaratabilir. Çünkü İbni Haldun da Gazali gibi felsefi bilimlere bir derecelendirmeye tabi tutmuş ve özellikle filozofların salt spekülasyona dayalı felsefi ilahiyat hakkındaki görüşlerini şiddetle eleştirmiştir. Ancak bunu yaparken İbni Haldun'un ve Gazali'nin hareket ettiği nokta ve vardıkları sonuçlar birbirinden tamamen farklıdır. "İbni Haldun'un bu sonuçlara varırken üzerinde yürüdüğü zemin, amaçları, kaygıları onu bu sonuçlara götüren akıl yürütmesinde dayandığı unsurlar Gazali'ninkilerden farklı olduğu gibi bu sonuçların kendilerinden felsefe hesabına çıkardığı sonuçlar da tamamen ayrı görünmektedir" (61). İbni Haldun'un felsefeye yönelik eleştirisi dini bir bakış açısından yapılmış eleştiri değil, felsefi öncül ve ilkelere dayalı bir eleştiridir. Arslan'a göre İbni Haldun'un felsefe ve Vahyin alanını birbirinden ayırırken tehlikede gördüğü şey, din değil felsefedir. Felsefenin tehlikede oluşunun sebebi ise, "felsefenin bir türlü teolojik - metafizik spekülasyonlardan vazgeçmemesidir; Vahyin alanı üzerindeki iddialarını bir türlü bırakmamasıdır" (62).

Ahmet Arslan'a göre İbni Haldun'un Farabi, İbni Sina'nın Yeni-Platoncu görüşlerini eleştirmesi, bilim anlayışı açısından Aristoteles'e yakın oluşu, Kelam ve Tasavvuf eleştirisi, İslam tarihinde Aristotelesçiliğe bir dönüş çağrısı olarak ortaya çıkmış olan İbni Rüşçü ile İbni Haldun arasında bazı paralelliklerin varlığının işaretleridir. Ancak, Arslan'a göre bu paralellikler üzerinde fazla ısrar edilmemelidir. "İbni Haldun'u İslam'da Yeni-Platonculukla Aristotelesçilik arasında bir yere

yerleştirmemiz gerekirse, o , şüphesiz bu ikinciye birinciden daha çok yakın görünmektedir. Ama bu onun **ne varlık, ne bilgi teorisinde** tam bir Aristotelesçi olmadığı noktasını gözden kaçırmamız için bir sebep olmamalıdır" (63). Arslan'a göre İbni Haldun varlığın doğası, nedensel ilişkilerin özü gibi varlığa ilişkin sorunlarda Aristoteles'in varlık hakkındaki "dogmatizm" ve "içkincilik" görüşünü yumuşatma eğilimindedir. Bilgi konusunda ise İbni Haldun Aristoteles'ten "çok daha endüktif, daha pozitif, daha fenomenist bir bilgi" anlayışına sahiptir (64).

İbni Haldun'un Kelam ve Tasavvuf'a yönelik eleştirisi ile onun İbni Rüşcü sayılması gerektiği görüşlerin eleştirisine gelince, Arslan'a göre, İbni Rüş kelamcı ve tasavvufçulara tanrısal, vahiyssel hakikatler konusunda filozoflar gibi düşünmedikleri için karşı çıkar. Buna rağmen İbni Haldun, kelamcı ve tasavvufçulara, felsefi sorunlara el atarak ilahiyatçı filozofların kendi konularına yönelik tarzlarını taklit ettikleri için karşı çıkar. İbni Haldun'un eleştirisinin temelinde tanrısal vahiyssel alanın akılsal bilgiyle kavranamayacağı, felsefeleşmiş biçimiyle Kelam ve Tasavvuf'un akıl aracılığıyla bu alanda spekülasyonlar yaptığı gerekçesiyle eleştirilmesi gerektiği görüşü yatar.

Felsefe ve vahyin alanlarını birbirinden ayırdığı için İbni Haldun'un İbni Rüş'ün bir izleyicisi olduğu görüşüne itiraz ederken Arslan, bu iki düşünürün bu iki alanı birbirinden ayırırken hareket ettiği noktaların birbirinden tamamen farklı olduğunu öne sürmektedir. Çünkü Felasife geleneği, özellikle de İbni Rüş felsefe -din ilişkileri sorununda elit-filozof ve halk temelinde pratik bir ayırım yaparken, İbni Haldun'un bu alandaki ayırımının temeli teoriktir. "İbni Haldun felsefe ve dini tamamen "teorik" bir planda birbirinden ayırmaktadır. O, dinin hakikatlerini felsefenin hakikatlerinden, **alanları** itibariyle ayırmaktadır. İbni Haldun'da felsefe ve din bir aynı alanın, bir aynı hakikatler bütünü'nün iki ayrı ifade ediliş tarzı olmamakta, iki ayrı alanın iki ayrı hakikatler bütünü'nün her biri kendi içinde doğru ayrı ifadeleri olmaktadır" (65).

Arslan'a göre felsefe ile Vahyin alanını ilke olarak birbirinden ayıran İbni Haldun'un felsefe hakkında belirli bir anlayışı vardır. Çünkü İbni Haldun gerek teorik

bilimlerin konusunu tanımlarken, gerekse **umran** biliminin konu ve yöntemini tespit ederken felsefeyi varlık ve toplum hakkında doğru bilgi veren bir disiplin olarak tanımlamaktadır. İbni Haldun için doğru bilginin ölçütü ise bilginin işaret ettiği olgular alanına uygunluğunun tahkik edilebilir ve doğrulanabilir olmasıdır (66). İbni Haldun felsefenin konusunu duyusal nesnelere dünyası olarak görmektedir. Çünkü duyusal-üstü alana ilişkin önermelerin tahkik edilebilme olanağı yoktur. O halde bu ikinci alanın bilgisi bizzat kendine uygun bir bilgi alanına, yani Vahye bırakılmalıdır. Arslan'a göre İbni Haldun'un felsefe-din ayrımı duyusal, duyusal-üstü; doğa, doğa-üstü ayrımına dayanmaktadır (67).

Görüldüğü gibi, İbni Haldun'un felsefe-din ilişkileri konusundaki tavrının ne olduğu sorusu üzerinde, görüş birliğini yansıtan bir yanıt verilmemiştir. Hatta bu konuda farklı görüşlerden çok, karşıt görüşler vardır. İbni Haldun'un ahlak hakkındaki görüşlerinin iki boyuttan oluştuğunu, bu boyutların onun felsefe-din ilişkileri konusundaki görüşlerinin doğal bir uzantısı olduğunu belirtmiştik. Bu nedenle burada, İbni Haldun'un felsefe-din ilişkileri konusundaki görüşlerine ilişkin olarak bir görüş belirtmemiz gerekli olmaktadır. Bunun için de İbni Haldun'un kendisinden, bu konudaki görüşlerini ortaya çıkarmamızı mümkün kılacak bilim sınıflamasına bir göz atmamız, sorunumuzun gerekli kıldığı ölçüde onun bilim sınıflamasının sonuçlarına işaret etmemiz yerinde olacaktır.

C) İBNİ HALDUN'UN BİLİM SINIFLAMASI

İbni Haldun'un felsefe - din ilişkileri konusundaki görüşleri üzerine yapılan değerlendirmeler kaynağını, onun bilim sınıflamasından, bilgi anlayışından alır. İbni Haldun, bilim ve bilgi anlayışını **Mukaddime**'nin hacim bakımından en geniş olan altıncı kitabında ifade etmiştir. O, **umran** bilimi araştırmalarının bir gereği olarak insani toplumsal örgütlenmede ortaya çıkan her türlü olayı incelerken bilimleri de ele alır. Çünkü bilimler toplumsal örgütlenmenin belli bir aşaması olan devlet veya şehir

uygarlığında zorunlu olarak ortaya çıkan bir şeydir. Şehir uygarlığında insanlar zorunlu ihtiyaçlarını giderecek miktardan çok ürün ürettikleri için, boş zamanları olmakta, bu zamanı da insan, kendi doğasında bulunan yetenekleri geliştirmekte kullanmaktadır. İşte bilimler de bu cümledendir (68). Öte yandan da İbni Haldun bilimleri bu amaçla ele alırken, bilimlerin yapılarını, konu ve yöntemlerini, birbirleriyle olan ilişkilerini de değerlendiren eleştirel bir yaklaşım gösterir. Onun konuya eleştirel yaklaşımı bilim anlayışının, bilgi teorisi ve felsefe - din ilişkileri konusundaki görüşlerinin belirlenmesinin ipuçlarını vermektedir.

İbni Haldun konu ve yapıları bakımından bilimleri ikiye ayırır: Felsefi - Akli bilimler, Vazi - Nakli bilimler. Akli bilimler insan için doğal olan, insanın doğası gereği sahip olduğu aklı ile elde ettiği bilimlerdir. İnsan düşünme gücü aracılığıyla bu bilimleri, onların konu ve yöntemlerini öğrenebilir ve onlar aracılığıyla doğruyu yanlıştan ayırabilir. Nakli bilimler ise şariat koyucunun getirmiş olduğu haberlere dayanan bilimlerdir. Nakli bilimlerin içeriklerinin tahkiki açısından aklın kullanımına yer yoktur. Bu bilimlerde aklın, ancak ayrıntılara ilişkin sorunları temel ilkelere götürme, onlarla ilişkilendirme gibi, sınırlı bir kullanım alanı vardır (69). Akli bilimler insan açısından doğal olduğu için, çeşitli toplumlara veya çeşitli kültürlere göre farklılık göstermez. O her yerde aynıdır, bu yüzden de evrenseldir. Ancak nakli bilimler belirli bir din veya belirli bir şariat koyucunun getirmiş olduğu haberlere dayandığı için, çeşitli toplum ve kültürlere göre farklılıklar gösterirler. İslam toplumunun kendine özgü bilimleri vardır ve İbni Haldun'a göre, muhtemelen her farklı dinin kendine özgü bilimleri vardır. Bu nedenle nakli bilimler çeşitlidir. Nakli bilimlerin tek ortak yanı, bir dine ait olmaları veya bir şariat koyucunun getirdiği haberlere dayanmalarıdır.

İbni Haldun'un bilim sınıflamasında Kıraat, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam, Tasavvuf İslam'a özgü olan nakli bilimlerdir. İbni Haldun akli bilimleri ise esas olarak dörde ayırır. Bunlar; Mantık, Doğa bilimleri, Metafizik ve Matematik'tir.

İbni Haldun hem akli, hem de nakli bilimlerin herbirini tek tek ele alıp onların

konu ve yöntemlerini inceler. Bu incelemeler sırasında hem akli hem de nakli bilimlerin bazılarına yönelik eleştiriler de yapar. Onun felsefe ve din hakkındaki görüşleri esas olarak onun bu eleştirilerinden çıkarılabilir. Bu nedenle burada, İbni Haldun'un akli ve nakli bilimlerin herbirine ait olarak yapmış olduğu incelemeyi ayrıntılı olarak ele almak yerine, onun felsefe ve din anlayışını ortaya koyabilmenin olanağını verecek bu eleştirilerinin sonuçlarına işaret etmeye çalışacağız.

1) İbni Haldun'un Akli Bilimler veya "Felsefe" eleştirisi

İbni Haldun akli bilimleri ele alırken bu bilimlerin sunmuş oldukları bilginin doğruluk değeri bakımından onları bir derecelendirmeye tabi tutar. O, öncelikle matematik bilimleri ele alır. Bilgi değeri bakımından matematik bilimlere yönelik olarak İbni Haldun'un bir eleştirisi yoktur. Nicelikler ve ölçülerin bilimi olan matematik bilimlerin dallarından biri olan geometriyi incelerken, bu bilimin zihne aydınlık verdiğini ve zihni doğruya ulaştırdığını belirtir. Geometrinin bütün kanıtları apaçık ve düzenlidir. Geometrik akıl yürütmeye yanlışlık karışması güçlüğüle olanaklıdır; çünkü onun kanıtları iyi bir biçimde düzenlenmiştir (70).

İbni Haldun mantık bilimini ele alırken, onu, hem şeylerin özü hakkında bilgi veren tanımlarda, hem de tasdikleri sağlayan delillerde, bir kimseyi, doğru ve yanlış biribirinden ayırmada muktedir kılan kurallar olarak tanımlar (71). Bu tanımda dikkat çeken nokta, mantığın şeylerin özü hakkında da bilgi veren bir bilim olarak görüldüğüdür. A.Arslan'ın belirttiği gibi, İbni Haldun filozofların mantığı sadece formel bir disiplin olarak görmediklerinin, onu varlık hakkında bilgiye ulaşmak için de kullandıklarının farkındadır (72). İbni Haldun'un mantığın bilgi değerine ilişkin eleştirilerinin temelini, filozofların onu varlık hakkında bir bilgi aracı olarak kullandıklarında ortaya çıkan sonuçlar oluşturmaktadır.

İbni Haldun'a göre düşünme yeteneği ile donatılmış insan, bu yeteneği sayesinde bilim ve sanatları idrak eder. Bilim ya da bilginin ise, bir şeyin özünün herhangi bir

yargılamada bulunmaksızın doğrudan doğruya elde edilmiş bilgisi olan tasavvur ve bir şey hakkında bir yargı vermekten oluşan tasdik gibi, iki yolu, vardır. İnsan, bir şeyin doğrudan doğruya gözlemiyle bilgi oluşturabileceği gibi, daha önce elde edilmiş bir yargıyı başka bir şeye yükleyerek de bilgi oluşturabilir. Bunlardan birincisi tasavvur ikincisi tasdiktir.

İbni Haldun'a göre idrakin temelini, beş duyu aracılığıyla algılanan duyusallar oluşturur. Beş duyu insanın hayvanla ortak olarak paylaştığı şeydir. İnsanı hayvandan ayıran şey, bu beş duyudan fazla olarak sahip olduğu hayal gücü sayesinde duyusallarda ortak olan şeyleri, başka bir deyişle tümelleri soyutlama yetisidir. Soyutlama yetisine sahip olan insan, bireysel duyusal nesnelere ortak olan şeyleri soyutlayarak oluşturduğu tümeli bir başka tümelle karşılaştırarak daha soyut bir tümele, bunu da bir diğeriyle karşılaştırarak daha da soyut bir tümele, böyle devam ederek, nihayet kendisiyle herhangi bir karşılaştırma yapma olanağı olmayan en son, basit tümele ulaşır. Örneğin, somut ve bireysel insanlardan, insan türüne özgü form soyutlanır. Bu hayvan formuyla karşılaştırılır ve bu karşılaştırmadan da ikisinde ortak olan daha soyut bir form elde edilir. Bu da bitkilerle karşılaştırıldığında en yüksek cinse veya töze ulaşılır. Bu aşamada zihin artık daha ileri bir soyutlama yapamaz ve durur (73).

İbni Haldun, mantığa ayırdığı bölümde, mantığın bilgi değerine ilişkin bir açıklamada bulunmaz. Ancak diğer akli bilimleri incelerken, özellikle de 'felsefenin reddi' kısmında filozofların görüşlerini sergilerken söylemiş oldukları, onun mantığın bilgi değeri hakkındaki görüşünü anlamamıza olanak vermektedir. İbni Haldun sözü edilen bölümde mantığın konusuna yeniden döner ve bu konuda filozofların görüşlerini yeniden sergiler. Filozoflar, yukarıda da belirtildiği gibi, bilginin temelinde duyuların olduğunu kabul ederler. Bununla birlikte, duyuların kendi başlarına bilgi oluşturmadığını da öne sürerler. Hayalgücü ve düşünme yetisiyle insan, duyusal nesnelere soyutladığı ortak özelliklere dayanarak, onlara ait tümeller oluşturur. Bu tümelleri de başka tümellerle karşılaştırıp daha genel ve soyut tümellere, böylece en soyut, duyusal nesnelere dünyasında karşılığı olmayan tümele ulaşırlar. Doğrudan

doğruya duyusal nesnelere oluşturulmuş tümellere İbni Haldun **birinci dereceden makuller** adını verir. Duyusal nesnelere bağımsız olarak ve onları aşan bir biçimde, tümellerin kendi aralarında ilişkiye sokulması sonucu oluşturulmuş tümellere ise **ikinci dereceden makuller** adını verir. İbni Haldun'a göre filozofların bilginin konusu kıldıkları ve dolayısıyla mantığı kullandıkları alan, duyusal nesnelere dünyasında herhangi bir karşılığı olmayan soyut tümeller veya ikinci dereceden makullerdir (74). Onun mantığın bilgi değerine ilişkin eleştirileri bu noktada başlar.

İbni Haldun için de bilginin veya bilimin konusu tümellerdir. Çünkü o, gerek tarih biliminin ne olması gerektiğini gerekse kendisinin kurduğunu öne sürdüğü **umran** biliminin konusu ve yöntemini belirlerken sadece doğada değil, insani toplumsal dünyada da varlığın veya olayların kendilerine tabi olduğu bir takım özlerin, düzenliliklerin, yasaların varlığından söz eder. İbni Haldun'a göre bilimin konusu doğada veya insani toplumsal dünyada meydana gelen bireysel somut olaylarda ortak olan özleri soyutlamak, onlara ait düzenlilikleri tesbit etmek, onların tabi olduğu yasaları ortaya koymaktır. O halde, filozofların bilimin konusunun tümeller olması gerektiği görüşüne, bu bakımdan İbni Haldun'un bir eleştirisi söz konusu olamaz. Onun eleştirisi, filozofların bilimin konusu kıldıkları tümellerin mahiyetine ilişkindir. Ona göre filozofların bilginin konusu olarak aldıkları makuller ikinci dereceden makullerdir. Bunlar ise, daha önce belirtildiği gibi duyusal nesnelere bağımsız olarak, zihnin kendi işleyiş süreci içinde ürettiği soyut tümellerdir. Bu tümellerin ise duyusal nesnelere dünyasında karşılığı yoktur. Bu makullere akılsal norm ve salt akıl yürütme sonucu ulaşılmış olmasından ötürü, bu makullerle oluşturulan bilginin kesin olarak doğru olduğu iddiası geçersizdir. Çünkü, İbni Haldun'a göre, bir bilginin doğruluk ölçütünü, onun işaret ettiği şeyle uygunluğu veya ona tekabülü oluşturur. Birinci dereceden makuller duyusal nesnelere ilk soyutlanmış olan tümeller olduğu için, bu tümellerle oluşturulan bilginin, işaret ettiği nesnelere uygun olup olmadığı gösterilebilir veya tahkik edilebilir. Bu nedenle ancak birinci dereceden makuller bilimin konusu olabilir ve ancak onlarla doğru bilgi oluşturulabilir. İbni Haldun'a göre zihin, ikinci dereceden soyutlamalarla elde edilmiş

ikinci dereceden makuller yerine doğrudan doğruya duyusal nesnelere soyutlanmış birinci dereceden makuller üzerine uygulandığında, onun bunlar üzerine oluşturduğu yargılar kesin olurlar. Çünkü birinci dereceden makuller varlıklar dünyasına daha tam uygundur. Bu nedenle filozofların birinci dereceden makullerle ilgili doğru bilgi iddiaları kabul edilebilirdir (75).

Filozofların ikinci dereceden makullerle oluşturdukları bilgi, fiziksel dünyaya ilişkin olabileceği gibi, fiziksel dünyayı aşan, tinsel dünyaya ilişkin bilgi de olabilir. Bu her ikisinde de bu tür makullerle oluşturulmuş bilginin doğruluğundan kuşku duyulmalıdır. Filozofların fiziksel dünyaya ait olarak öne sürdükleri birinci dereceden makullerle sınırlıysa, bunların doğrulanma olanağı vardır; ancak eğer onlar fiziksel dünyanın bilgilerini ikinci dereceden makullerle oluşturmuşlarsa, bu bilginin kesinliği söz konusu olamaz. Çünkü bunların duyusal dünyada işaret ettiği şeylere uygun olup olmadığı tahkik edilemez. Filozofların tinsel dünyaya ait olarak öne sürdüklerinden ise tamamen kuşku duyulmalıdır. Çünkü tinsel dünya doğası gereği bizim idrak alanımızın dışındadır. Dolayısıyla biz onlardan, herhangi bir biçimde bir soyutlama yapamayız ve onlar hakkında bilgi oluşturamayız. Tinsel ya da ilahi alanla ilgili olarak bilgi durumunun bu olduğunu İbni Haldun yine filozofların kendilerine dayanarak, özellikle de Platon'a atfen aktardığı şu cümleyle ortaya koymaya çalışır: "İlahiyatta yakine ve katiye vasıl olunamaz. Bu sahada sadece daha doğrudan ve daha uygundan, yani zandan bahsedilebilir" (76).

Sonuç olarak, İbni Haldun'un mantığın bilgi değerine ilişkin görüşü, mantığın konu edindiği tümellerin yapısına ilişkin görüşlerinden çıkar. Buna göre eğer mantık birinci dereceden makullerle bilgi oluşturuyorsa onun ulaştığı sonuçlara itiraz edilemez, eğer ikinci dereceden makullerle bilgi oluşturuyorsa, onun oluşturduğu bilgiler kesinliğe sahip olan bilgiler değildir ve mantığın bu tür kullanımı İbni Haldun'da tasvip görmez.

Mantıktan sonra İbni Haldun'un ele aldığı akli bilim, fizik ya da doğa bilimidir. Bu bilimin konusu, harekette ve sükunette olmaları bakımından cisimlerdir. Bu bilimin

konusu içine göksel ve maddi cisimler ve bunlardan meydana gelen hayvan, insan, bitki, zelzele, şimşek vb. doğal olaylar; canlı cisimlere hayat veren ruh ve onun insan, hayvan ve bitkide ortaya çıkış şeklinin araştırılması girer. Doğa bilimlerinin bilgi değerine ilişkin olarak bir değerlendirme yaparken o, bu bilimin ve onun konusu içine giren, şeylerin araştırılmasının "din ve geçimimiz için hiçbir önemi yoktur" demesine rağmen bu bilimle ilgilenenlerin araştırma konularında kendilerini birinci dereceden makuller üzerinde sınırlandırdıklarında, ulaştıkları sonuçların kabul edilebilir olduğunu da ifade eder (77).

Metafiziği ele alırken İbni Haldun, onun konusunun, metafizikçilerin iddialarına göre, varlık olmak bakımından varlığın incelenmesi olduğunu söyler. Bu bilimle ilgilenen ilkin cisimsel ve tinsel şeylere ait özler, birlik, çokluk, zorunluluk, imkan vb. genel konuları inceler. Sonra varolan şeylerin kaynaklarını araştırır ve onların tinsel şeyler olduğunu görür. Daha sonra varolan şeylerin bu tinsellerden nasıl çıktıklarını ve bu tinsellerin düzenlerini inceler. Sonra ise, ruhun bedenden ayrılış durumlarını ve kaynağına dönüşünü inceler. "İlahiyatçılara göre bu şerefli bir ilimdir. Onlar bu ilimin, varlığı olduğu gibi bilme hususuna kendilerini vakıf kıldığını ileri sürerler. Bu ise onlara göre saadetin bizzat kendisidir" (78).

İbni Haldun'a göre varlıkların en son özlerinin bilgisi, ilahi, tinsel şeylerin bilgisi insan aklının, insan idrakinin sınırlarını aşan şeylerdir. Bu alanda doğru bilgiyi metafizikçiler veya konusunu metafizikle özdeşleştirmiş kelamcılar veremez. Bu alandaki doğru bilgiyi ancak şeriat sahibi verir. Şeriat sahibinin kavrayış gücü filozoflarınkinden daha geniştir. Çünkü onun kavrayış gücü, akılsal alanı aşan şeyleri de içerir. Bunun gibi onun kavrayış gücü tanrısal ışıktan gelir ve bu her türlü insani kavrayışın üstündedir. O halde bu tanrısal, tinsel alanla ilgili olarak şeriat koyucunun verdiği bilgileri kabul etmek ve sadece ona güvenmek, akılsal olarak onların doğruluğunu kanıtlamaya girişmemek zorundayız (79).

İbni Haldun metafiziğe ilişkin ayrıntılı eleştirilerini, "felsefe ve filozoflara reddiye" adlı bölümde ortaya koyar. İbni Haldun, bu bölümde Felasife'nin rasyonel

metafiziğini ve buna bağlı olarak oluşturdukları mutluluk teorisini eleştirir. Bu bölüme İbni Haldun, felsefenin din açısından zararının büyük olduğunu belirterek başlar. Daha sonra ise din bakımından zararlı olan felsefenin ne olduğunu ortaya koyar: " İnsan nevinin mütefekkirlerinden (ukela) olan bir zümre, iddia etmişlerdir ki, tüm varlık, ister hissi (ve maddi) kısmı olsun zatlari ve ahvali, sebepleri ve illetleriyle birlikte fikri nazar ve akli kıyasla idrak olunur. İmani akideler ve nakil cihetinden değil, nazar ve akıl cihetinden sahih olunur (Dini inançların doğruluğu akılla tesbit edilir) nakle başvurmayaya hacet yoktur. Çünkü imani akideler, akli idraklerin bir bölümünü teşkil eder. Bunlara feylesof kelimesinin cemi olarak Felasife ismi verilmektedir" (80). Bundan anlaşılacağına göre İbni Haldun'un burada kastettiği felsefe, Felasife geleneğinin felsefeden anladığı şeydir.

Daha sonra İbni Haldun Felasife'nin mutluluk teorisini sergilemeye çalışır. Filozoflara göre mutluluk, hem duyusal, hem de duyusal-üstü olan kısmıyla varlığın bütünüünün akısal olarak kavranmasından oluşur. Bu görüş, Felasife'nin On Akılcı metafiziğinin bir sonucudur. İnsan, hiyerarşik olarak sıralanmış bu On Akıllardan sonuncusu olan Faal Akıl'la temasa geçerek ilahi mutluluğu elde eder. Çünkü varolan her şeyin özü bu akılda mevcuttur ve insanın onunla temasa gelmesi onda mevcut olan hakikatleri kavramasını sağlayacaktır. "Filozofların kanaatlarına göre saadet nefsi düzeltip faziletleri onun huyu haline getirmek şartıyla varlığı bu tarz bir hükümle idrak etmekten ibarettir. İnsan aklının ve nazarının bir gereği olarak fazilet ve rezilet neviden olan fiilleri yek diğerinden ayırdığında ayrıca fitratı (ve vicdanı) ile iyi fiillere meyledip kötülerinden uzak durduğundan, şeriat gelmemiş bile olsa onun için (bu saadetin elde edilmesi) mümkündür. Bir nefis için bu (saadet) hasıl oldu mu, o nefis için haz ve neşe de hasıl olur. Sözü edilen bu hususun bilinmemesi ise ebedi bir bedbahtlıktır. Onlara göre ahiretteki nimetin ve azabın manası da bundan ibarettir" (81).

İbni Haldun bu konudaki eleştirilerini, öncelikle filozofların, varlığın bütünüünün insan akli tarafından kavranabileceği iddialarına yönelik olarak yapar. Daha önce de belirtildiği gibi, İbni Haldun'a göre insan akli, ancak duyusal nesnelere doğrudan

gözenmesi sonucu elde edilen birinci dereceden tümeller veya makuller üzerine uygulandığında doğru bilgiler üretebilir. İkinci dereceden soyutlamalar veya en son soyutlamalardan elde edilen **töz, bütünsel olarak varlık** gibi soyutlamalar ile tansal, tinsel şeyler konusunda akıl doğru bilgi oluşturma gücüne sahip değildir. Çünkü doğru bilginin ölçüsü akıl yargısının işaret ettiği nesneyle uygunluğudur. Bu uygunluğu tahkik etmek, ancak duyusal nesnelere ve onlara ilişkin yargılara alanında mümkündür. Töz, maddi ve tinsel yönüyle varlığın bütünü gibi soyutlamalar, aklın duyusal nesnelere uzaklaşarak spekülasyon veya kıyaslarla oluşturduğu kavramlardır. Bu nedenle aklın bu alanlara ilişkin yargıları, doğası gereği uygunluğu tahkik edilemeyen yargılardır. Filozofların bu konudaki doğru bilgi iddiaları bu yüzden boştur (82).

Felâse'nin entellektüalist mutluluk teorilerinin eleştirisine gelince; İbni Haldun'a göre filozofların, mutluluğun mantıksal akıl yürütmelerle varlığın olduğu gibi kavranmasından meydana geldiği iddiası, karşı çıkılması gereken yanlış bir iddiadır. İnsan ruh ve beden olmak üzere iki kısımdan meydana gelmiştir. Ruh ve beden içindedir. Bu iki kısmın herbirinin kendine özgü kavrayış biçimi ve bunun sonucunda ulaştıkları kendine özgü zevkleri vardır. Ruh hem ruhsal, hem de cisimsel şeyleri kavrama gücündedir. Ruh, ruhsal şeyleri dolaysız bir biçimde kendi özüyle, cisimsel şeyleri ise duyular aracılığıyla kavrar. Ruhun kendine özgü kavrayışından duyacağı zevk, -aracısız kavrayış olduğu için- aracı kavrayış olan cisimsel kavrayışın duyacağı zevkten daha üstündür. Ruhsal zevkler ancak duyu perdelerinin kaldırılması ve bütün cisimsel kavrayışların bir tarafa bırakılmasıyla elde edilir. Ruhsal zevkler akılsal spekülasyonlar veya düşünmeyle elde edilemezler. Bu tür bir kavrayışı gerçekleştirmiş olmalarından dolayı mutasavvıfların, ruhu cisimsel niteliklerden arındırmaya yönelik riyazetleri buna örnektir (83).

Filozofların akılsal kıyaslarla böyle bir hazzı ulaştıkları, İbni Haldun'a göre doğru değildir. Çünkü akılsal deliller hayalgücü, düşünme ve anımsama gibi, beynin güçleri, yani cisimsel araçlarla oluşturulurlar. Gerçi filozoflar On Akıl teorilerinin bir sonucu olarak, duyusal şeylerden arınmış ilk en yüksek tinsel veya ilk ilahi mertebeye

olan Faal Akıl'la aracısız olarak temasa geçerek, böyle bir haz elde ettiklerini öne sürmüşlerdir. Şimdi bu Faal Akıl'la birleşme, yine akısal, yani araclı bir yolladır. Kaldı ki filozoflar bu tür bir birleşmeden şiddetli bir zevk ve mutluluk elde edebilirler. Ancak onların elde ettikleri zevk ve mutluluğun, öte dünyada vadedilen zevk ve mutlulukla, yani ilahi mutlulukla aynı olduğunu öne sürmeleri de saçmadır. "Filozofların takrir ve tesbitleriyle bize aşikar olmuştur ki, hissi idraklerin ötesinde nefsin vasıtasız olan diğer bir idraki daha vardır ve nefis bu idraki elde etmekle gayet şiddetli (ve çok muazzam) bir şekilde neşelenir, şad olur. Ama bu durum o idrakin mutlaka uhrevi saadetin aynısı olduğunu bize tayin ve ispat etmez. Daha doğrusu bu, o (uhrevi) saadete has hazlar cümlesindedir" (84).

İbni Haldun'un özel olarak buradaki, eleştirilerinden, genel olarak da bütün akli bilimlere ilişkin eleştirilerinden, felsefe hakkındaki tavrının ne olduğu aşağı yukarı açığa çıkmış olmaktadır. Buna göre İbni Haldun, felsefi bilimleri incelerken onları toptan reddetmemektedir; o bazılarını reddetmekte ve onları açık bir biçimde eleştirmektedir. İbni Haldun'un matematik bilimlerin bilgi değerine yönelik bir karşı çıkışı söz konusu değildir. Mantık ve doğa bilimlerini ise, kendilerini duysal nesnelere ve onların birinci dereceden soyutlamalarıyla elde edilmiş olan birinci dereceden makullerle sınırladıklarında kabul etmekte; bunları aşan daha uzak ve soyut makulleri konu edindiklerinde ise onlara karşı çıkmakta ve onların doğru bilgi verdikleri iddiasını reddetmektedir. Metafizik ve onun uzantısı olarak entellektüalist mutluluk teorilerine gelince; İbni Haldun ona da şiddetle karşı çıkmaktadır. Çünkü İbni Haldun'a göre varlığın bütünsel olarak bilgisi, ilahi mutluluk gibi şeyler doğası gereği insan aklının sınırlarını aşan şeylerdir. Bu nedenle bu alanlarda şu ya da bu tarz bir akısal bilgi oluşturma iddiası temelsizdir. Çünkü aklın bu alanlarda oluşturduğu yargılar, salt spekülasyonlardır.

Bunlar, İbni Haldun'un felsefe hakkındaki görüşlerinin ne olduğunu belirlememize yardım eden şeylerdir. Onun din konusundaki görüşleri ise, nakli bilimlere ait değerlendirmelerinden çıkarılabilir.

2) İbni Haldunun Nakli Bilimler veya Kelam ve Tasavvuf Eleştirisi

Nakli veya vaz'i bilimler, şeriat koyucunun getirmiş olduğu haber ve hükümlere dayanan bilimlerdir. Daha önce de belirtildiği gibi, bu bilimlerde aklın sınırlı bir kullanımı sözkonusudur. Bu da, ortaya çıkan tikel ve özel olayların şeriat ilkelerine göre yorumlanması veya o ilkeler açısından meşrulaştırılması için, aklın analogik kullanımudur. Bu bilimlerin bütün malzemesi Tanrı ve Peygamber'in Sünneti'dir. Bu bilimlerin amacı Şeriat'ten yararlanmayı sağlamak veya bunu kolaylaştırmaktır. Nakli bilimler, Şeriate dayalı bilimler olduğu için, Şeriatlerin çokluğuna göre nakli bilimler de çokluk gösterirler. Çünkü her bir Şeriatin kendi özel durumuna veya sorunlarına ait bilimleri vardır.

İbni Haldun, İslam'da ortaya çıkmış nakli bilimleri incelerken Kelam ve Tasavvuf hariç, diğerlerine yönelik herhangi bir eleştiri yapmaz. Ancak genel bir değerlendirme yaparken, bu bilimlerin konu ve yöntemleri bakımından, artık daha fazla ilerletilemeyecek ölçüde mükemmelleştirildiklerini belirtir (85).

İbni Haldun Kelam'ı Müslümanlardan ve Ehl-i Sünnet dogmalarından sapanları reddeden ve inanç unsurlarını akılsal delillerle savunun bir bilim olarak tanımlar. Ortaya çıkışı ve tarihi gelişimi ile ilgili bilgilere geçmeden önce, İbni Haldun Kelam'ın konu edindiği sorunların bir sergilemesini yapar; bu arada da bu bilimle ilgili görüşlerini ortaya koyar.

İbni Haldun'a göre varlıklar dünyasında meydana gelen herşey varlığa gelişlerinde kendilerinden önce var olan ve onların varlığını sağlayan bir sebebe ihtiyaç gösterirler. Bu, insan eylemleri için de geçerlidir. Bu sebepler zinciri, sebepler sebebine, sebepleri varlığa getiren ve kendisinden başka Tanrı olmayan sebeplerin yaratıcısına kadar sürer. Bu sebeplerin alanı o denli geniştir ki, onları kavrama ve onları sıralama konusunda akıl acze düşer. Yine bu, insan eylemleri için de geçerlidir. Çünkü insani eylemin sebebi kast ve iradedir. Kast ve irade ise ruha ait olan şeylerdir ve onlara, daha önce ard arda gelen tasavvurlar neden olur. Bu tasavvurlarda da bir sebepler zinciri vardır. Ancak ruhta meydana gelen her tasavvurun sebebi

bilinemezdir. Çünkü hiç kimse ruha ait olan şeylerin başlangıcını ve sonunu bilme yetisine sahip değildir. Bunlar Tanrı'nın zihne koyduğu şeylerdir. İnsan ancak doğal ve insani idrak alanına giren sebepleri kavrayabilir. Çünkü doğa insan ruhu tarafından kuşatılabilecek birşeydir ve ondan daha aşağı düzeydedir (86). En son sebeplerin bilgisi insan tarafından elde edilemez. İbni Haldun'a göre bizim sahip olduğumuz kavrayış gücünden başka bir kavrayış gücü tarzı var olabilir. Bizim kavrayış tarzımız yaratılmış ve varlığa getirilmiştir. Tanrı ve onun yaratmış olduğu varlıklar, bu varlıkların sebepleri insani kavrayış gücünü aşacak derecede geniştir. Bu nedenle insan, kendi kavrayışının kuşatıcılığından şüphelenmeli ve şeriat koyucunun, inanmasını ve yapmasını emrettiği şeyi izlemelidir. Çünkü insanın mutluluğunu en çok isteyen ve insan açısından neyin iyi, neyin kötü olduğunu en iyi bilen odur. Şeriat koyucunun kavrayış düzeyi insanunkinden daha yüksektir. Onun zihninin kuşatmış olduğu alan insanunkinden çok daha geniştir. Bu, durum akli ve akılsal kavrayışı önemsiz kılmaz. Aksine akıl, doğru tartan bir terazidir. Onun hükümleri tamamen kesin ve doğrudur. Ancak o, Tanrı'nın birliği, öte dünya, peygamberliğin hakikati, tanrısal sıfatların özü gibi alanların bilgisi için kullanılmalıdır. Onu bu alanlarda kullanmak isteyen biri olanaksız bir şeyi yapmak istemiş olur. Bu, kendisiyle altın tartıldığını gördüğü bir teraziyile dağları tartmak isteyen birinin durumuna benzer. Bunun imkansız olduğu gerçeği, terazinin ölçülerinin yanlış olduğunu kanıtlamaz. Aklın durması gereken bir sınır vardır. O, kendi alanını aşan şeylerin ötesine geçemez. Yani Tanrı'yı ve tanrısal şeyleri kavrayamaz (87).

İbni Haldun'dan aktarılan bu görüşler onun aklın doğası ve sınırlarına ilişkin görüşlerini belirlemek bakımından açıklayıcı olduğu gibi, nakli bilimlerdeki görüşlerinin anlaşılması için de önemli ipuçları vermektedir. Herşeyden önce o, bu görüşlerle akli tanrısal, vahiysel alandan dışarı atmaktadır. Bu alanlar hakkında akli bir araç olarak kullanan felsefi bilimler değil de nakli bilimler olsa bile, bu görüşünü ısrarla sürdürmektedir. Dahası o, Kelam hareketinin önemli bir akımı olan Mu'tezile'yi bidat saymaktadır. Çünkü Mu'tezile tam da Tanrı'nın birliği, özü ve sıfatları, Kutsal Kitap'ın yaratılmış olup olmadığı vb. soranlarda insan aklını kullanmış, bu yolla bazı

dogmalar üzerinde tasarrufta bulunmuştur. Kelam'ın diğer bir önemli akımı olan Eş'ari hareketini ise Mu'tezilenin Ehl-i Sünnetten ayrılışına karşı çıkmak ve onların görüşlerini çürütmek amacıyla ortaya çıkmış olduğu için tasvib eder gibi görünmektedir (88).

Ayrıca Kelam'ın ortaya çıkışı ve tarihsel gelişimini incelediğinde, İbni Haldun, mütekaddim (önce gelen) ve müteahhir (sonra gelen) kalamcılar ayrımını yapmaktadır. İbni Haldun bu ayrımı, felsefi bir disiplin olan mantığın Kelam'a girişine göre yapmaktadır. Mütekaddim kalamcılar, mantığı, bir felsefe disiplini olduğu için din bakımından zararlı olduğunu düşünerek, kullanmamışlardır. Müteahhir kalamcılar ise mantıkla diğer felsefi bilimler arasında bir ayrım yaparak, mantığın deliller için bir ölçü ve norm oluşturduğunu; bu disiplinin, felsefi bilimlerin delillerini sorgulamaya hizmet ettiği gibi, başka şeyler için de aynı işi yapabileceğini düşünmüşlerdir. Mantığın Kelam'a girişi Gazali ile birlikte. İbni Haldun'a göre bunun hem olumlu, hem de olumsuz sonuçları olmuştur. Olumlu olmuştur; çünkü Gazali, filozofların kullandığı araçla, onların İslam dogması ile çelişen görüşlerini ortaya koymuş ve çürütmüştür. Olumsuz olmuştur; çünkü Gazali'den sonra gelen kalamcılar, Kelam'la felsefenin konusunu karıştırmışlar ve felsefenin konusuna el atmışlardır. Böylece bu bilim kendi amacından saptırılmıştır. İbni Haldun bu durumu Kelam'ın felsefeleşmesi olarak adlandırmaktadır (89).

Kelam'ın felsefeleşmesi İbni Haldun'un şiddetle karşı çıktığı bir durumdur. Konularındaki bazı ortaklıklar gereği, filozof da, mütekellim de evreni varlığı, fiziksel doğayı vb. ele almışlardır. Filozoflar onları harekette ve sükunette olmaları bakımından ele alırken, mütekellimler, onları yaratıcılarına delil olmaları bakımından ele almışlardır. Konularındaki ortaklık daha sonra, Kelam'ın da varlığı, evreni vb. konuları, felsefe tarzında ele almasında bir etken olmuştur. İbni Haldun'a göre Kelam, kendini sadece, Şeriat tarafından konulmuş olan ve mantıksal delillerle kanutlanabilen inanç unsurları üzerinde muhaliflerin veya sapkınların kuşkularını ortadan kaldırma işiyle sınırlamalıydı (90). Bundan anlaşılacağı üzere İbni Haldun için Kelam nakli bir bilim olduğu için ancak ve ancak Peygamber'in getirdiği haberleri ve hükümleri konu

edinmekle kalmalıdır. Konusu Peygamberin getirdiği haberler olan Kelamda, aklın, ayrıntı durumları dogmalara dayandırmak ve onlarla ilişkilendirmek için bazı kıyas ve deliller kullanmak, analogiler yapmak gibi, sınırlı bir kullanımı meşrudur. Mu'tezile Kelam'ında olduğu gibi aklın tanrısal, vahiysel sorunlarda bağımsız, sınırsız kullanımı; felsefe gibi bir teori olmaya yönelmiş Kelam, İbni Haldun'un reddettiği şeydir.

İbni Haldun, Kelam'a ait yaptığı değerlendirmenin benzerini Tasavvuf hakkında da yapar. İbni Haldun Tasavvuf'u, ilk Müslümanlar döneminden sonra, Müslümanlar arasında dünyevi şeylere artan ilgi ve eğilim sonucu, saf İslam inancından uzaklaşıldığını öne sürerek, yeniden saf İslam inancına dönme çağrısıyla dünyevi ilgilere sırt çeviren bir grup Müslümanın oluşturduğu bir yol olarak tanımlar (91). Önce bir ibadet ve pratik yolu olan Tasavvuf, daha sonra, ise bir varlık ve evren teorisi, bir metafizik haline gelmiştir.

İbni Haldun, Kelam'da olduğu gibi, Tasavvuf'ta da iki farklı dönemden söz eder. Yukarıda da belirtildiği gibi ilk dönem Tasavvuf salt bir pratik, bir ahlak, bir yaşam tarzıdır. Bu tarz Tasavvuf'ta amaç kalpleri saflaştırma, takva, zikir vb pratiklerle nefsi kontrol altında tutma ve dini içselleştirme, onu içten yaşamadır, İbni Haldun'a göre, sahabe dönemi İslam'ı yaşamaktır. Daha sonra gelen sufiler ise, bir takım pratiklerle duyu perdelerini aşarak bu dünyada Tanrı'ya ulaştıklarını O'nunla bütünleştiklerini öne sürmüşlerdir. Keşf ve ilham, bu sufilerin kendilerinde meydana geldiğini öne sürdükleri durumlardır. Bundan sonra Tasavvuf evren, Tanrı, Tanrı'nın özü ve sıfatları vb. konularda teoriler üreten bir disiplin haline gelmiş; o da tıpkı Kelam gibi felsefeleşmiştir. İbni Haldun, özel olarak Tasavvuf'u incelediği Şifa adlı eserinde, Tasavvuf'un felsefeleşmesine itiraz etmekte, ona karşı bir tavır almaktadır.

İbni Haldun'un gerek akli, gerekse nakli bilimlere eleştirisinden çıkaracağımız sonuçlara gelince; görüleceği üzere o, akli veya felsefi bilimlere Gazali gibi toptan red ve mahkum etmemekte, belli bir tarz felsefeyi, yani olgular dünyasından uzaklaşmış, salt spekülasyona dayanan, insan aklının bütün varlığına bilgisini Tanrı'nın özü ve sıfatları vb. konularda kesin, mutlak doğrular verebileceğini iddia eden felsefeyi reddetmektedir. İbni Haldun, felsefeden doğrudan doğruya ne anladığını

belirtmemekle beraber, tarih bilimin tanımlarken felsefe hakkındaki görüşlerini ortaya koymaktadır. "Batın ve içyüzü itibariyle tarih, düşünmek, araştırmak ve olan şeylerin sebeplerini bulup ortaya koymaktır. Olan şeylerin ilkeleri incedir, hadiselerin sebepleri ve keyfiyeti hakkındaki bilgi derindir. İşte bunun için tarih asil ve hikmette soylu bir ilimdir. Bundan dolayı hikmet grubunu teşkil eden ilimlerden sayılmaya layık ve müstehaktır" (92).

Bu dolaylı tanımdan anlaşılacağı üzere İbni Haldun'a göre felsefe var olan şeylerin sebeplerini araştıran, ince sebepler ve derin bilgiler sunan bir disiplindir. İbni Haldun'un felsefe hakkında belli bir anlayışı vardır ve o bu anlayışını, **umran** bilimin aracılığıyla ortaya koymaktadır.

Din konusundaki görüşlerine gelince, dinin bir teori olmasına veya teorileşmiş din bilimlerine, tanrısal-vahiysel alana el atmış, salt spekülasyona dayalı felsefeye karşı çıktığı ölçüde ve şiddetle karşı çıkmaktadır. O bu tavrını Kelam ve Tasavvuf eleştirisinde açığa vurmaktadır. İbni Haldun'a göre din, insan yaşamını düzenleyen normlar, kurallar bütünüdür. İlke ve hareketini şeriat koyucunun getirdiği haber ve emirlerden alan dinsel bilimler sadece bunlarla yetinmeli, teorik sorunlara el atmamalıdır. Kısacası, İbni Haldun'a göre din bir pratiktir veya öyle anlaşılmalıdır ve onu en uygun yaşama biçimi, ilk ortaya çıktığı biçimi ile bir ahlak, bir yaşama tarzı olan Tasavvuftur.

İbni Haldun ahlakı hem felsefe veya **umran** bilimi açısından hem de din veya Tasavvuf açısından ele almıştır. O, ahlakı **felsefenin** konusu olarak ele alırken kendini birinci dereceden makullerle sınırlanmış, ahlaka ilişkin olarak doğruluğu tahkik edilebilir olan veya görüşler ortaya koymuştur; en iyi yaşam, ideal yaşam, en yüce mutluluk vb. konularda görüş bildirmemiştir; çünkü bunlara ait olarak öne sürülen önermelerin doğruluğunun tahkik edilebilmesi olanaklı değildir. İbni Haldun'a göre bu konularda en doğru bilgiyi ancak din verebilir. Bu yüzden İbni Haldun bunların bilgisi Tasavvufta aramaya ve ortaya koymaya çalışmıştır. Sonraki iki bölümde İbni Haldun'un ahlak hakkındaki görüşlerinin bu iki farklı cephesini sırasıyla ele almaya çalışacağız.

III. BÖLÜM

UMRAN BİLİMİNİN KONUSU OLARAK AHLAK

Bir önceki bölümde de belirtildiği gibi, İbni Haldun *Mukaddime*'de kendisini yeni bir bilimin kurucusu olarak tanıtmaktadır. Tarihsel olaylara ilişkin haberlerin doğruluğunu göstermek için gerekli olan ölçütleri sağlayabildiği iddiasıyla inşasına girişilmiş ve adına **umran** denilmiş bu bilimin konusu, yine İbni Haldun'un kendisinin ifade ettiği gibi, insani toplumsal örgütlenme ve bu örgütlenmeden meydana gelen umranda ortaya çıkan her türlü siyasi, ekonomik, kültürel vb. olaylardır. Nitekim İbni Haldun *Mukaddime*'nin genelinde, gerek umranda ortaya çıkması zorunlu olan, gerekse ortaya çıkması doğası gereği zorunlu olmamakla birlikte, umranda ortaya çıkması olanaklı olan her türlü toplumsal olgu, olay ve kurumları ele almakta; bu bilim aracılığıyla toplumsal olgu, olay ve kurumlara ait olduğunu düşündüğü düzenlilikleri tesbit etmekte, onlara ilişkin genellemeler yapmakta ve yasalar oluşturduğunu düşünmektedir. Ancak hemen belirtelim ki, İbni Haldun'un kendisinin kurduğunu iddia ettiği bu bilimin mahiyetini ve amacını araştıranlar, ortaya farklı görüşler atmışlardır ve bu bilime ilişkin olarak araştırmacılar, dikkatleri farklı noktalar üzerine çekmişlerdir. Örneğin, bu bilim geniş anlamda bir sosyoloji olarak görüldüğü gibi, dar anlamda bir hukuk sosyolojisi, bir din sosyolojisi, bir sosyal antropoloji olarak ta görülmüştür. Bunun nedeni, daha önce de belirtildiği gibi, **umran** biliminin-**umran** bilimi araştırmalarının gerçekleştirildiği yer olmak bakımından *Mukaddime*'nin - içeriksel zenginliğidir. Gerçekten de **umran** bilimi araştırmalarında, siyaset sosyolojisi, hukuk sosyolojisi, din sosyolojisi vb. alanlara ilişkin unsurlar bulmak son derece kolaydır. Çünkü İbni Haldun, **umran** bilimi araştırmalarında bu özel alanlara ilişkin araştırmaları sonucunda, bu alanları ilgilendiren ilkeler saptamakta, genellemeler yapmaktadır. Bununla birlikte, bu **umran** biliminin, dar anlamda özel bir bilimle özdeşleştirilmesini, yeterince desteklememektedir. Çünkü, İbni Haldun'un bu alanlarda ortaya koymuş olduğu ilkeler, genel olarak **umran** bilimi araştırmalarıyla hedeflenmiş olan, toplumun

bütünsel olarak açıklanmasının bir sonucudur. Başka bir deyişle İbni Haldun toplumu bütün görünümüleriyle ele almak amacıyla olduğu için, kendini belli bir alanda sınırlandırmış olan günümüzün ayrı ayrı sosyal bilimlerinin içine giren konuları da ele almıştır. Bu açıdan **umran** biliminin konusu, genel olarak bütün sosyal bilimlerin ele almak iddiasında olduğu konulardır (1). Şu da belirtilmelidir ki, İbni Haldun'un yeni dediği bilimin, aslında tarih biliminden başka bir şey olmadığını ileri sürenler de olmuştur. Örneğin, W. Barthold, İbni Haldun'un tarih biliminin alanını genişleterek ona yeni bilim adını verdiğini ifade etmektedir (2). Oysa, bizzat İbni Haldun'un kendisi **umran** bilimi ile tarih bilimi arasında bir ayrım yapmakta, bunların herbirinin kendine özgü ve farklı bir konusunun var olduğunu vurgulamaktadır.

Bunun gibi, **umran** biliminin amacı hakkında da çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Örneğin, M. Talbi'ye göre **Mukaddime**'de izlenen plan açıkça göstermektedir ki, İbni Haldun'un araştırmaları bütün toplumsal gerçeklikleri, bütün toplumsal fenomenleri kapsamaktadır. Bununla birlikte İbni Haldun'un gözlemlerini dayandırdığı ve araştırmalarını yönlendiren merkezi noktayı uygarlığın çöküşünün sebepleri üzerine yapılan inceleme oluşturmaktadır. Yani uygarlığın çöküşüne sebep olan hastalıkların belirtilerini ve bu sebeplerin doğasını araştırmak, **umran** biliminin temel problemidir (3).

Umran biliminin amacı hakkında bir başka değerlendirmeyi, İbni Haldun'a ilişkin görüşlerinden daha önce de söz ettiğimiz, M. Mahdi yapmıştır. M. Mahdi'nin "kültür bilimi" adını verdiği bu bilimin nihai amacı, M. Mahdi'ye göre esasında, siyaset felsefesine bir hazırlık yapmak veya siyaset felsefesine yardımcı olmaktır. Gerçi, M. Mahdi'ye göre İbni Haldun bu yeni bilimin bütün ilkelerini geleneksel doğa felsefesinden (biliminden) çıkarmıştır. Bir başka deyişle bu bilimin ilkeleri doğal, kanıtlamacı ilkelerdir. Nitekim, İbni Haldun, araştırmalarında salt tahminlerden, kanılardan bilinçli olarak kaçınmıştır (4).

M. Mahdi'ye göre İbni Haldun, politik olayları incelerken yöntemini genel

olarak doğa bilimlerinden özel olarak da biyolojiden almıştır (5). Bu açıdan kültür bilimi, geleneksel politika felsefesinden tamamen farklıdır. M. Mahdi'ye göre zaten İbni Haldun'un bizzat kendisi de, bu yeni bilimini ve bu bilimin alanı içine giren politik konuların işleniş tarzını, Yunan ve Müslüman seleflerinin politika felsefelerinden ayırır. Bunun gibi İbni Haldun, "politik konulara ilişkin yeni araştırma yöntemine meşruiyet kazandırmaya çalışırken, onu siyaset felsefesinin yeni bir versiyonu olarak veya siyaset felsefesinin yerine ikame edilebilir bir şey olarak sunmaya girişmez; aksine o, bu yeni bilimle kurumlaşmış pratik bilimler arasındaki farkı açıklamaya girişir" (6). Görünürdeki amacı ve yöntemi açısından politika felsefesinden farklı olan bu bilimin nihai amacı dikkate alındığında, onun siyaset felsefesiyle bağdaşabilir olduğu görülür. M. Mahdi bu görüşünü **umran** bilimi ile tarih arasındaki ilişkiye dayandırmaktadır. M. Mahdi'ye göre kültür bilimi tarihi anlamının ve tarih yazmanın bir aracıdır. Tarih, yönetim sanatında üstünlük elde etmek için ihtiyaç hissedilen bir sanat olduğundan, kültür biliminin nihai amacı, devlet adamının tarihten yararlanması için, tarih biliminin hazırlanmasına katkıda bulunmaktır. Bu nedenle bu bilim, politika felsefesinin bir kısmına aittir. Konusu politika felsefesinden farklı olmakla birlikte, bu bilim, politika felsefesiyle bağdaşabilir (compatible) dir (7).

İbni Haldun'un bizzat kendisi de **umran** bilimini, tarihe yardımcı olan bir disiplin olarak tasarlamaktadır. Hatta ona göre bu bilimin sonuçlarından elde edilecek tek şey, tarihsel olaylara ilişkin haberlerin doğruluğunu tahkik için gerekli olan ölçütleri vermesidir. "Her ne kadar bu ilimin meseleleri esas ve özellikleri itibariyle şerefli ise de semeresi ve faydası haberlerin sıhhatini tesbit etmektir" (8). Bununla birlikte, yine İbni Haldun'un kendisinin ifade ettiği gibi, bu bilimin konusu siyaset felsefesinin konusundan da farklıdır. "Bu ilim siyaset-i medeniye ilmi de değildir. Çünkü medeni siyaset ahlak ve hikmetin gereğine göre ya tedbir-i menzil veya tedbir-i medinedir, yani (aile) idaresi veya devlet idaresidir" (9). Bu yüzden, M. Mahdi'nin bu görüşü, yeni bilimin konusu ile siyaset felsefesinin konusu dikkate alındığında, çok fazla haklı görünmemektedir. Çünkü İbni

Haldun'un tasarlamış olduğu biçimiyle **umran** bilimi teorik bir bilimdir; siyaset felsefesi ise pratik bir sanattır. M. Mahdi'nin bu bilim için belirlediği nihai amaç, İbni Haldun'un kendisi tarafından belirlenmiş veya ifade edilmiş değildir. Bu yüzden M. Mahdi'nin bu iddiası olsa olsa, tarih bilimi, **umran** bilimi ve siyaset sanatı arasındaki ilişkilerin yorumlanmasına dayanmaktadır ve onun bu yorumu, İbni Haldun'u Felasife geleneğinin bir takipçisi olarak görme veya daha doğrusu gösterme eğiliminden kaynaklanmaktadır. İbni Haldun tarafından ifade edildiği kadarıyla, bu bilimin amacı, insani toplumsal örgütlenmeden ibaret olan umranda meydana gelen her türlü toplumsal olay, olgu ve kurumların, değer yargılarından bağımsız bir biçimde birer olgu olarak ele almak, onlar hakkında teorik ilkeler saptamak ve genellemeler yapmaktır.

Amacı insani toplumsal örgütlenmenin bütün görünümelerini incelemek olan bir bilim, doğal olarak, bir toplumsal olgu olan ahlakı da konu edinecek, onunla diğer toplumsal olgular arasında -varsa- ilişkileri ve etkileşimlerde ele alacaktır. Ahlak insana, toplumsal örgütlenmeye özgüdür. Çünkü ahlak ihtiyacı, insanların, toplumsal hayvan olma gerçeğinden doğmuştur ve ahlak, tamamen, insanlar arasındaki ilişkilerle, insanların birbirlerine karşı nasıl davranmaları gerektiğiyle, insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen genel kuralların ne olduğuyula ve insanların bir topluluğa nasıl uyum göstereceği ile ilgilidir (10). Bu özellikleri açısından ahlak, yine bir normlar bütünü olan hukukla ortak amaçlara sahiptir. Çünkü hukuk ta insanî toplumsal örgütlenmeye doğası gereği ait olan ve insanlar arası ilişkileri düzenleyen bir olgudur. "Ahlakla hukuk, ayrıntıda büyük ölçüde farklılaşmakla birlikte, kökenlerinin ortaklığı ve sosyal uyumun korunması, sürdürülmesi ihtiyacını karşılamaya yönelik amaçlara sahip olmaları bakımından, temelde geniş bir benzerlik gösterirler" (11).

Birer toplumsal gerçeklik olduğuy için, İbni Haldun, **umran** bilimi araştırmalarında hem ahlakı, hem de hukuku konu edinir. İbni Haldun insanın toplum halinde yaşamasının zorunlu olduğuyunu temellendirmeye çalışırken, insanları biraraya getiren ve birlikte yaşamaya mecbur kılan şeyin, insanın,

beslenme ve korunma ihtiyacını tek başına gideremediği gerçeğine dayandığını öne sürmektedir. Ancak bu iki unsur, yani beslenme ve korunma ihtiyacı, toplumsal yaşamın oluşmasında rol oynayan temel iki faktör olmakla birlikte, tek başına bunlar toplumsal yaşamın devamı açısından yeterli değildir. Çünkü, İbni Haldun'a göre, insanlar, kendilerinde mevcut hayvani özellikleri itibariyle başkalarına zarar verme, zulmetme eğilimindedirler. Bu yüzden, bu durumu önleyecek, insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyecek ve bu yolla da toplumsal yaşamın devamını sağlayacak kanunlara veya bir kanun koyucuya ihtiyaç vardır. Yani insanlararası ilişkileri düzenleyecek ve bütün insanlar üzerinde etki etme gücüne sahip olarak insanları ortak davranışlara uymaya zorlayacak kurallar sistemine, toplumsal yaşamın doğası gereği ihtiyaç vardır.

İbni Haldun, toplumsal yaşam açısından, **hukuk hakkında yaptığı böyle bir temellendirmeyi, ahlak hakkında yapmaya girişmez.** Ancak o, ahlakı, böyle bir temellendirme yapma ihtiyacı hissetmeksizin, insani toplumsal örgütlenme içinde doğal olarak ortaya çıkan bir şey olarak görür ve ele alır. Daha önce de bazı vesilelerle belirtildiği gibi, **umran bilimi araştırmalarında ahlak, diğer toplumsal gerçeklikler gibi, bir olgu olarak ele alınır.** Yani o, bir değerlendirmeye veya eleştiriye tabi tutulmaz; onun sadece diğer toplumsal gerçekliklerle ilişkilerinin ne olduğu, nelerden nasıl etkilendiği ve neleri nasıl etkilediği saptanmaya çalışılır. Gerçi İbni Haldun çevre-iklim şartlarının, ürünlerin bolluğu ve kıtlığının insanın ahlakı üzerindeki etkilerini incelerken; bunun gibi bedevi umranda ve hazeri umranda yaşayan insanların yaşama tarzlarını araştırırken, insanları ahlak bakımından daha iyi, daha kötü, adil, cesur, korkak vb. gibi bir değerlendirmeye tabi tutar. Şüphesiz, İbni Haldun'un bu tür kavramları kullanmasının nedeni, sahip olduğu değer ölçüleridir. Ancak bunlar hiçbir zaman, İbni Haldun tarafından insanlara önerilmez; kısacası onun bu tür kavramları kullanışı **normatif amaçlı bir kullanım tarzı değildir.** Bunlar de birer **olgu tesbitidir.** Bedevi umrandaki yaşama tarzı ile, hazeri umrandaki yaşama tarzını karşılaştırırken, İbni Haldun, bedevilerin hazerilere nazaran daha "yardımsever" daha "adil" daha "cesur" vb.

olduğunu belirtir. İbni Haldun'un bu tür saptamaları yaparken, "yardımseverliği" "cesareti", "adaleti", "ahlaki" bakımdan iyi davranış biçimleri olarak gördüğü, onları birer ahlaki erdem olarak kabul ettiği söylenebilir. ancak vurgulamak istediğimiz şey, bu tür ahlaki davranışların veya ahlaki erdemlerin, **umran** bilimi araştırmalarının bir sonucu olarak ortaya konmadığı ve insanların kendileriyle yaşamalarını düzenlemeleri için bu değerlerin insanlara önerilmediği veya emredilmediğidir; verili durumda, bu tür ahlaki değerlerin, bazı toplum tiplerinde veya bazı yaşam tarzları içinde varlığının tesbit edilmesidir. Bu bilimin konu edindiği biçimiyle, toplumsal yaşam içinde, ahlakın ne olması gerektiği üzerine değil ne olduğu üzerine araştırma yapılır; kısacası burada ahlakın ele alınış biçimi felsefi değil, bilimseldir; veya daha doğrusu büyük ölçüde sosyolojiktir.

A) İNSANİ TOPLUMSAL YAŞAMIN ZORUNLULUĞU VE AHLAK

Herşeyden önce şu belirtilmelidir ki, İbni Haldun, **umran** bilimi araştırmalarına başlarken veya bir başka ifadeyle insani toplumsal yaşamı incelemeye başlarken, soyut bir 'insan özü', ya da 'insan doğası' kavramı belirlemeye girişmemekte ve böyle bir kavramdan hareket etmemektedir. Oysa bir ahlak felsefesi veya ahlaka ilişkin felsefi değerlendirmenin ilk basamağını, hareket noktasını, ortaya konan "insanın özü nedir ?" gibi sorular ve bu soruya verilen yanıtlar oluşturmaktadır. "ahlakla ilgili tüm sorular "insan nedir ?" sorusuyla büyük bir bağlantı içindedir. Başka bir deyişle "insan nedir ?" sorusuna verilen yanıt ahlakla ilgili soruların yanıtlarının da belirleyicisi durumundadır. Hiçbir filozofun ahlak görüşü, insan görüşünden bağımsız değildir" (12). Gerçi İbni Haldun da **Mukaddime**'nin kimi yerlerinde insan doğasından söz etmektedir. ancak bu insan doğası anlayışı, soyut, "insanın nihai amacının ne olduğu " sorusuyla ilgili bir insan doğası anlayışı değildir. Bunun gibi İbni Haldun, **Mukaddime**'nin çeşitli yerlerinde kullandığı insan doğası kavramı, birbirleriyle bir tutarlılık içinde de değildir; yani onun insan doğasından söz ediş biçimi kararlı bir söz ediş biçimi değildir. Örneğin İbni Haldun toplumsal yaşamın devamının sağlanması açısından bir kanun koyucunun varlığının zorunluluğunu

kanıtlamaya çalışırken, insanın hayvani bir doğaya da sahip olduğunu belirtmekte; bu hayvani doğası itibariyle insanların hemcinslerine zulmetme, onlara zarar verme eğiliminde olduğunu öne sürmektedir (13). İnsan alışkanlıklarından söz ettiği bir başka yerde İbni Haldun, insanın doğuştan iyi ya da kötü bir doğaya sahip olmadığını, insanda varolan iyi ya da kötü özelliklerin, onda daha sonraki deneyimleri ve alışkanlıkları sonucu oluştuğunu ifade eder (14). Bir başka yerde ise o, insanın doğası gereği kötülüklerden çok iyiliklere meylettğini, bu yüzden de insanın iyi şeyleri kötü şeylerden daha fazla özümselediği ve iyi şeyleri daha kolay bir biçimde kendine malettiğinden söz etmektedir (15).

Görüldüğü üzere İbni Haldun'un yaptığı insan doğası belirlemeleri, kendisi üzerinde sistemli bir ahlak görüşü temellendirilebilecek bir insan doğası belirlemeleri değildir. Bu birbiriyle tutarsız gibi görünen belirlemeler, daha ziyade, İbni Haldun'un çeşitli toplumsal oluşumları araştırmaya başlarken, başvurduğu aracı belirlemelerdir; veya onlar, İbni Haldun'un kimi toplumsal olgulara ilişkin olarak öne sürdüğü görüşlerini kanıtlamaya çalışırken, kendilerinden hareket ettiği ilk basamaklardır. Bu yüzden o, insan için, bazen doğası gereği iyi, bazen doğası gereği kötü diyebilmektedir.

İbni Haldun'a göre, toplumsal yaşam insan açısından zorunludur. Çünkü insan doğası gereği toplumsal bir varlıktır. Yaşamını sürdürmek için gerekli olan besinleri sağlamak ve yaşamı açısından tehlike oluşturan diğer varlıklara karşı kendini savunmak faaliyetinde bir insanın tek başına yeterli olması olanaksızdır. Bu iki ihtiyaç, insanı hemcinsleriyle birlikte yaşamaya mecbur kılar. "Bütün bu hususlarda (insanın) kendi cinsinden olan kimselerle yardımlaşması mutlaka lazımdır. Bu yardımlaşma olmadığı sürece kendisi için erzak ve gıda hasil olmadığı gibi hayatı da tam ve düzgün olamaz" (16). Bu iki temel unsur toplumsal yaşamı oluşturmaktadır, ancak, toplumsal yaşamın devam etmesi açısından sadece bunlar yeterli değildir. Çünkü bu kez, daha öncede belirtildiği gibi, İbni Haldun'a göre insanın hayvani bir doğası vardır ve bu doğadan ötürü insanın hemcinslerine saldırısı onlara zarar vermesi söz konusudur. Bu durum ise, toplumsal yaşamın

devamını tehlikeye sokmaktadır. Bu yüzden, insanların birbirine karşı olan saldırılarını önleyecek, toplumsal yaşamın sürmesi açısından insanlararası ilişkileri düzenleyici kuralları koyup, insanları bu kurallara uymaya zorlayacak bir kanun koyucuya ihtiyaç vardır. "İctima insanlar için hasıl olup alemin umranı onlarla tamamlanınca, bu takdirde insanları birbirine karşı koruyacak (ve saldırılarını defedecek) bir vazia (nazım, yasakçı) mutlaka ihtiyaç vardır. Çünkü saldırmak ve haksızlık yapmak insanların hayvani tabiatlarında mevcuttur" (17). İnsan hemcinslerinin saldırılarına karşı kendini, diğer hayvanlara karşı kendini korurken kullandığı araçlarla, silahlarla koruyamaz, çünkü aynı silahlara, aynı araçlara bütün insanlar sahiptir. Bu yüzden başka bir unsura ihtiyaç vardır: "Şu halde insanların yekdiğerine karşı tecavüz etmelerini önleyecek "başka bir şeye" behemahal ihtiyaç vardır. Bahis konusu başka şey (insanların) kendileri dışında olan bir canlı olamaz. Çünkü hayvanların tümü idrak ve ilham itibariyle insanlardan eksiktirler. O halde bahiskonusu vazi' insanlardan biri olacaktır. Fakat bu vazi'in diğer insanlar üzerinde bir galebesi, sultanı, kahir eli ve üstün bir hakimiyeti bulunacaktır. Böyle olmalıdır ki, bir kimse diğerine tecavüz etmesin, zarar vermesin" (18).

İbni Haldun insanlar açısından toplum yaşamının gerekliliğini ve toplumsal yaşamın devamını sağlayacak şeyin ne olması gerektiğini bu tarz bir kanıtlamaya girişirken, İslam filozoflarının, toplumsal yaşam açısından peygamberliğin zorunlu bir şey olduğu görüşlerini de ele alır. İslam filozoflarına göre, toplumsal yaşamın sürmesini sağlayacak kanun koyucunun peygamber olması zorunludur. Bu filozoflara göre toplumsal yaşamın oluşumu ve onun devamı, Tanrı'nın insanlar için arzu ettiği bir şeydir. Bu yüzden toplumsal yaşamın devamını sağlayacak kanunlar, Tanrı tarafından insan türüne vahyedilmiş olan Şeriattir. Filozoflara göre Tanrı, vahyettiği yasalarını uygulamak görevini, bizzat kendisinin seçtiği ve ona bahşettiği sıfatlarla diğer insanlardan ayrı olmasını sağladığı peygamberlere vermiştir. Bu açıdan da insanların yaşamlarını devam ettirmeleri için, peygamberlere zorunlu olarak ihtiyaçları vardır.

İbni Haldun'a göre filozofların bu akıl yürütmesi sonucunda ulaştıkları bu sonuç ne mantıksal olarak, ne de olgusal olarak zorunludur. Çünkü, akıl, toplumsal yaşamın devamı için bir kanun koyucunun varlığının zorunlu olduğunu tesis edebilmektedir, ancak bu kanun koyucunun peygamber olmasının zorunlu olduğunu tesis edememektedir. Başka insanları kontrol altında tutabilmek ve kanunlarını onlara uygulayabilme gücüne sahip olmak, kanun koyuculuk müessesesi için yeterlidir. Bunun gibi, tarihsel deneyimler de peygamberliğin insanın toplumsal yaşamı açısından zorunlu olduğu iddiasını geçersiz kılmaktadır. İbni Haldun'a göre dünya yüzünde toplum halinde yaşayan insanlar arasında, Ehl-i Kitap olup peygamberlere tabi olanlar, Ehl-i Kitap olmayıp peygamlere tabi olmayan Mecusiler ve putperest-lerden daha azdırlar. Eğer peygamberlik zorunlu bir şey olsaydı, bu ikincilerin toplum halinde yaşamaları söz konusu olamazdı. İbni Haldun'a göre peygamberin varlığı sadece Şeriat açısından zorunludur (19).

Şimdi burada dikkat çekici olduğunu düşündüğümüz şey, İbni Haldun'un insani toplumsal yaşamın insanlar açısından zorunlu olduğunu temellendirmeye girişirken, ahlaki ilkelerden hareket etmemesi, toplumsal yaşamın oluşumunu ve devamını sağlayan şeyin kaba ihtiyaçlar olduğunu öne sürmesidir. Bilindiği üzere felasife hareketini oluşturan İslam filozoflarına göre peygamberlik kurumu, insanın kendi doğasına uygun bir yaşam sürdürmesinin, bütün insanların mutluluğunu sağlamaya yönelik adil, mükemmel, ideal, bir toplumsal düzenin oluşturulmasının en temel koşuludur. Çünkü, bu filozoflara göre, yaratıkları için çok çeşitli menfaatler düşünen Tanrı, yine bu yaratıklarının, toplumsal yaşamlarını en iyi şekilde düzenlemelerine yönelik olan menfaatleri de düşünmüştür. Bu açıdan O kanunlar göndermiş ve bu kanunları uygulayacak insanları, diğer insanlardan ayrılacak bir şekilde onlara çeşitli sıfatlar yükleyerek atamıştır; kısacası, toplumsal yaşamın sürmesi için tanrısal yasalar ve bu yasaların uygulanması için de peygamberlik olayı zorunludur. Burada İslam filozofları, peygamberliği toplumsal yaşam açısından temellendirmeye çalışırken, adil

yönetim, en ideal yaşam biçimi, insanı mutluluğa kavuşturacak toplumsal düzen vb. ahlaki kavramlardan hareket etmişlerdir. A. Arslan'ın işaret ettiği gibi, onlar peygamberliğe ahlaki-politik bir işlev yüklemişlerdir. Filozoflara göre "peygamberliğin esas anlamı ve işlevi ahlaki-politiktir. Bu dünyanın adil yönetimi ve bunun için de toplumsal-politik liderliktir" (20). İbni Haldun'un toplum veya siyaset teorisi dikkate alındığında onun politik lideri veya politik liderliği tanımlarken, ahlaki kavramlara başvurmadığı görülür. İbni Haldun'a göre vaz-ı hakim'in toplumu yönetmesi için onun insanlar üzerinde kanunlarını uygulayabilecek ölçüde, insanları egemenliği altına alabilecek kadar bir güce-İbni Haldun'un kullandığı teknik terimle asabiyye-sahip olması yeterlidir. "İbni Haldun'un gayet sert ve realist olan hukuk nazariyesinde hiçbir ahlaki ve manevi amile yer verilmemiştir" (21).

İbni Haldun'un insanın toplum halinde yaşamasının zorunluluğu temellendirirken yardımlaşma ve karşılıklı işbirliğinden söz edişi onun, aslında toplumsal yaşamın temelini bir takım ahlaki, etik değerlere bağladığının ve toplumsal yaşamın devamının imkanını bu kavramlara dayanarak açıkladığının öne sürülmesine yol açmıştır. Örneğin, daha önce de belirttiğimiz gibi, Gibb'e göre İbni Haldun'un görüşleri İbni Teymiyye'nin toplum hakkındaki görüşleriyle paralellik içindedir. İbni Teymiyye'ye göre toplumsal yaşamı olanaklı kılan şey, karşılıklı yardımlaşmadır. İnsanın hem bu dünyadaki mutluluğu istemesi, hem de öte dünyadaki istemesi ve bunları elde etmeye yönelik çaba sarfetmesi, tanrısal bir emirdir. Bu adı geçen mutlulukların elde edilmesini sağlayan şey ise, insanların yardımlaşmasıdır.

Gibb, İbni Haldun'un "insan türü için içtima ve toplu halde yaşama zaruridir. aksi takdirde insanların varlıkları ve onlar vasıtasıyla allah'ın alemi mamur ve onları kendine halife kılma yolundaki iradesi tam olarak gerçekleşmiş olmayacaktı" sözlerine dikkat çekerek, İbni Haldun'un da toplumsal yaşam için yardımlaşma ve karşılıklı işbirliğinin zorunluluğunu, İbni Teymiyye'nin tesis etmeye çalıştığı anlayışla tesis etmeye çalıştığını öne sürer. Gibb'in İbni Haldun'da

vurguladığı bir başka nokta da İbni Haldun'a göre en mükemmel devlet veya yönetim biçiminin Şeriate dayanan veya başında halife bulunan (ilk dört halife dönemi kast edilmekte) yönetim biçimi olduğudur. Gibb'e göre, İbni Haldun devletin evrimini analiz etmeye çalışırken, diğer Müslüman hukukçular gibi, Şeriatın ideal emirleri ile tarihsel gerçeklikleri uzlaştırma problemi ile ilgilenmiştir. Gibb'e göre dikkatli okuyucu, İbni Haldun'un Şeriatın bozulması veya yozlaşmasının nedenini hırs, lüks, açgözlülük vb. kötü şeylerde gördüğünü ve onun bundan ibretler, dersler çıkardığını fark edecektir. Bunun gibi, Gibb'in yorumu açısından İbni Haldun'a göre, ekonomik yaşamda Şeriatın emirlerine uyma, mutluluk ve refaha yol açmıştır; insanoğlu Şeriatı izlemediği, kendi doğal ve hayvani güdülerine uyduğu anda ise çökmeye mahkum olmuştur. Gibb, İbni Haldun'a ilişkin görüşlerini "İbni Haldun bir 'pesimist' veya 'determinist' olabilir, fakat onun pesimizmi sosyolojik temellere değil, ahlaki ve dinsel temellere sahiptir." sözleriyle noktalamaktadır (22).

İbni Haldun, gerçekten de, toplumsal yaşamın temeline karışıklık işbirliği, yardımlaşma, dayanışma gibi insan ilişkilerini koymaktadır. ancak Gibb'in iddiasının tersine, bunlar dinsel, ahlaki ilkelere dayalı olarak yapılmamakta; son derece basit, kaba ihtiyaçların bilikte giderilmesinin zorunluluğunun bir sonucu olarak gerçekleştirilmektedir. Beslenme ve korunma için yapılan yardımlaşma, karşılıklı işbirliği, esas olarak biyolojik yaşamın sürdürülmesi içindir. Gerçi, İbni Haldun'a göre de, insanlar basit, kaba ihtiyaçlarını giderdikten sonra, yaşamlarını mükemmel kılmaya yönelik faaliyetlere girişirler, yaşamlarını bir çok bakımdan zenginleştirmeye çalışırlar; bu yüzden de insanların yardımlaşması zorunludur. ancak burada vurgulamamız gereken nokta, İbni Haldun'un, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bunları hiçbir ahlaki ilkeye bağlamadığıdır. Batseva, İbni Haldun'un toplumsal yaşamın zorunluluğunu kanıtlamaya yönelirken, Aristoteles'in "insan doğası gereği politiktir" sözünden hareket ettiğini; ancak İbni Haldun'un bu söze verdiği anlamın, aristoteles'in bizzat kendisinin ve ilk ve Ortaçağ Aristotelesçilerinin bu söze verdikleri anlamdan çok farklı olduğunu

vurgulamaktadır. "Aristoteles'e göre, insan politik bir varlık olarak doğduğu ve faaliyetleri ve arzuları ortak çıkar ve mutluluk isteğini benimsemeleri ile belirlendiği halde İbni Haldun, insanın toplumsal varlığını onun ruhsal yapısı ve içgüdüsel arzularına göre değil besin ve yaşama araçları için doğal gereksinimlere bağlamaktadır" (23).

Bunun gibi, yine Gibb'in öne sürdüğü görüşlerin tersine İbni Haldun politik incelemelerinde sadece Şeriatın emirleri ile tarihsel gerçekliklerin uzlaştırılması sorunu üzerinde durmamakta; o, genel olarak devlet, devletin oluşumu ve geçirmiş olduğu aşamalar, politik güç, yönetim vb. toplumsal gerçeklikleri incelemektedir. Gerçi Gibb'in de işaret ettiği gibi, İbni Haldun Şeriate dayalı yönetimin daha üstün olduğunu vurgulama isteğindedir. Ancak bu, İbni Haldun'un şeriatı toplumsal yaşamın vazgeçilmez koşulu yaptığı, onu politik düzenin biricik ilkesi olarak gördüğü anlamına gelmez. Rosenthal'in belirttiği gibi, İbni Haldun siyaset teorisini inşa ederken, öncelikle geçmiş ve mevcut Müslüman devletlere ilişkin gözlemlerinden hareket etmiştir. Bunun yanısıra, siyasal yönetimde halifeliğin üstün olduğundan da emindir. Ancak İbni Haldun'un siyasete ilişkin araştırmaları, kendisini, İslam'ın da sınırlarını aşan, yönetime ait genel ilkeler geliştirmeye götürmüştür (24).

B) ÇEVRE İKLİM ŞARTLARININ; ÜRÜNLERİN BOLLUĞU VE KİTLİĞİNİN İNSANIN AHLAKI ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

İbni Haldun Mukaddime'de insan için toplumsal hayatın zorunlu olduğunu ortaya koyduktan sonra, yeryüzünün insanların toplum halinde yaşamalarına imkan veren bölgelerini tespit eder; bu bölgeleri inceler. Yedi bölge ve yedi iklime ayırdığı yeryüzünün, insanların toplum halinde yaşamalarına imkan veren bölgelerinin üçüncü, dördüncü ve beşinci bölgeler olduğunu öne sürer (25). Bu bölgeler, yani üçüncü dördüncü ve beşinci bölgeler, aşağı yukarı bugünkü Akdeniz çevresi ve Ortadoğunun belirli bölgelerine karşılık düşerler. İbni Haldun'a göre

yerkürenin iki zıt bölgesi olan güney kutubu ile kuzey kutubu, insanı toplumsal yaşam veya umran açısından en elverişsiz bölgelerdir. Çünkü bu bölgelerden güney kutubu aşırı sıcak, kuzey kutubu ise aşırı soğuktur. Bu iki uç kutuptan yeryüzünün ortasına doğru gelindikçe, iklim, insanların yaşamlarını sürdürmelerine olanak verecek ölçülerde olmaktadır. İbni Haldun, bu üçüncü dördüncü ve beşinci bölge iklimlerine **mutedil iklim** demektedir. Güney kutbundan başlayıp kuzey kutbuna doğru giden yedi iklim içinde, İbni Haldun'a göre en mutedil olanı dördüncü iklimdir. Dördüncü iklimden önce gelen üçüncü iklim ile, sonra gelen beşinci iklim ise itidale oldukça yakındır. Kuzey yarım küreye yakın olan altıncı iklim normalden uzak, yedinci iklim ise normalden oldukça uzaktır. Güney yarım küreye yakın olan birinci ve ikinci iklim ise mutedil olmaktan çok daha fazla uzaktırlar. Üçüncü, dördüncü ve beşinci iklimler mutedil iklimler olduğu için, insani toplumsal örgütlenme ve bunun sonucunda oluşan bilimler, sanatlar, yiyecekler giyecekler bu bölgelerde ortaya çıkmıştır. İnsani toplumsal örgütlenmeye her bakımdan en uygun olan, İbni Haldun'un deyimiyile en mutedil olan iklim ise dördüncü iklimdir. Bu iklim veya bu bölge, aşağı yukarı bugünkü irak ve Suriye'nin bulunduğu bölgelerdir. Toplumsal örgütlenmenin ve bunun sonucunda ortaya çıkan meskenlerin, yiyecek ve giyeceklerin, bilimler ve sanatların ürünleri olan araç ve gereçlerin öncelikle bu bölgelerde ortaya çıkmış olmaları, bu bölgelerin insani yaşama daha elverişli olduğunu göstermektedir. İbni Haldun'a göre bu bölgelerin mutedil bölgeler olduğunu destekleyen bir başka şey ise, beden, renk, ahlak ve din bakımından en mutedil olan insanların bu bölgelerde yaşayan insanlar olmasıdır. Nitekim yaratılış ve ahlak bakımından **insan türünün en mükemmel örnekleri olan peygamberler, bu mutedil iklimlerden çıkmıştır.** İbni Haldun'a göre güney ve kuzey yarımküreye yakın olan bölgelerden bu güne dek peygamber çıktığına ilişkin herhangi bir işaret yoktur. İbni Haldun'a göre bu, zaten pek olanaklı da değildir. Çünkü bu bölgeler ve bölgelerde yaşayan insanlar itidalden uzaktırlar.

İbni Haldun mutedil olan ve itidalden uzak olan bölgeleri bazı bakımlardan

birbirleriyle karşılaştırır, onları kıyaslar: İbni Haldun'a göre mutedil bölgelerde yaşayan halk çok mükemmeldir. Bundan dolayı da bu bölgede yaşayan insanların giyecekleri, kılık-kıyafetleri, yiyecek maddeleri oldukça normaldir. Bunların kullandıkları araç ve gereçler, inşa ettikleri binalar gelişmiştir. Bu insanlar genel yaşayışları açısından her türlü aşırılıktan uzaktırlar. İbni Haldun'a göre, bu bölgelerde yaşayan insanların alış-verişlerinde altın ve gümüş gibi madenler kullanmaları, onların toplumsal ilişkilerinin ne denli düzeyli olduğunu göstermektedir. Mağrip, Suriye, Yemen, Hicaz, Çin, Irak, Rum ve Yunan halkları mutedil bölgelerde yaşayan halklardır.

İtidalden çok uzak olan bölge halkları ise, mutedil bölgelerde yaşayan halkların tersine, her bakımdan normalden uzaktırlar. Örneğin meskenleri çamur ve kamıştan ibarettir. Bu insanlar başlıca yiyeceklerini darı ve otlardan elde ederler. Giyisilerini, sadece vücutlarını örtmek amacıyla yapmışlardır ve giyisilerini ağaç yapraklarından temin ederler. Hatta bu bölgede yaşayan çoğu insan çıplak dolaşmaktadır. Bu bölge halkları alış-verişlerinde bakır, demir veya deri gibi değersiz nesnelere kullanırlar. **Bunun gibi, bu bölgelerde yaşayan insanlar ahlak bakımında da itidalden uzaktırlar;** Din olgusuna ise oldukça uzaktırlar: "Dini konulardaki halleri de böyledir. Ne nübüvvet tanır ne de bir Şeriata göre hareket ederler. Güney ve kuzeydeki mutedil olmayan munharif iklimlerin ahalisine bakılınca görülür ki bunlar katında semavi din meçhuldür, aralarında ilim kaybolmuştur, tüm halleri itibariyle insanların hallerinden uzak ve hayvanların hallerine yakındır" (26).

İbni Haldun, çevre - iklim koşullarının insan yaşamının çeşitli yönleri üzerindeki incelerken ırkların oluşumuna ilişkin bir açıklama yapar: İbni Haldun'a göre güney kutbunda yaşayan insanların renklerinin siyah oluşu, bu bölgelerin aşırı sıcak oluşundan kaynaklanmaktadır. Nuh Peygamber efsanesinde olduğu gibi, Nuh'un, oğlu Ham'a beddua etmesinden ötürü Ham'ın soyundan olan Sudanlıların siyahlaştığını öne sürerek ırkları açıklamak, İbni Haldun'a göre, çevre-iklimin insan bedeni üzerinde etkili olduğuna ilişkin bilgiden yoksun

olmak demektir "Siyahlığı Ham'a nisbet etmek sıcağın ve soğun tabiatlarından, bunların hava üzerindeki eserinden ve canlıların vücuda gelmelerine imkan veren ortama olan tesirinden gafil olmaktadır. Güneydeki hararetin kat kat fazla olması sebebiyle, bura ahalsinin içinde yaşadıkları havanın mizacından ve yapısından ileri gelen bu renk (sadece Sudanlılara değil) birinci ve ikinci iklimde yaşayan insanların hepsine şamildir" (27). Bunun gibi kuzey yarım küredeki insanların beyaz tenli oluşları da, bu bölgenin aşırı soğuk oluşundandır. Yerkürenin ortasında bulunan bölgelerde yaşayanlar, diğer bütün insani özelliklerinde olduğu gibi, fiziki yapıları bakımından da itidal üzeredirler. Tenleri ne çok siyah, ne de çok beyazdır. Çünkü bu bölgeler, daha önce de belirtildiği gibi, ne çok sıcak, ne de çok soğuktur.

İbni Haldun'a göre, iklimin ya da sıcaklık veya soğukluğun insanın bedensel yapısı üzerinde olduğu gibi, ahlaksal yapısı üzerinde de etkisi vardır. Örneğin Sudanlıların hafif meşrep oluşları, hafiflikleri (ahlaki anlamda) aceleci ve telaşlı oluşları, zevk ve keyfe aşırı düşkünlükleri, havanın hararetinden ötürüdür. İbni Haldun'a göre hararet havayı ve buharı genişletir; hararet sebebiyle genişleyen hava ve buhar ruhta gevşeklik yaratır. Hamamlarda aşırı neşelenip şarkı söylemek, şarap vb. içkilerin etkisiyle sevinip, keyiflenmek, hararetin artması sebebiyledir. Hararetin yüksek oluşu, insandaki hayvani ruhun etkili olmasını doğurmakta; bu da belli ahlaki özelliklerin oluşmasına neden olmaktadır: "Hikmetin (ve felsefenin) mesele ile ilgili yerlerinde kesin bir biçimde ortaya konmuştur ki, neşe ve sevincin tabiatı hayvani ruhun yayılmasından ve genişlemesinden ibarettir. Hüznün ve üzüntünün tabiatı ise bunun aksinedir" (28). İbni Haldun'a göre mutedil iklim insanı, her bakımdan daha dengededir. Örneğin onlar gereksiz yere neşelenmezler; oldukça temkinlidirler. Sürekli olarak kendi işleriyle meşgul olup, yarınını düşünürler.

Görüldüğü gibi, İbni Haldun'a göre iklim ve coğrafi koşullar, genel olarak insani toplumsal yapının şeklini belirlemekte, özel olarak da insanın beden yapısı, psikolojisi ve ahlakını etkilemektedir. Bu görüşlerinden dolayı İbni Haldun,

Montesquieu ile karşılaştırılmış ve o müslümanların Montesquieu'sü olarak adlandırılmıştır. Bilindiği üzere Montesquieu de iklim ve coğrafi koşulların, insanın çeşitli hallerinin ve toplumsal yaşamın üzerinde etkili olduğunu vurgulamıştı.

İbni Haldun çevre-iklim koşullarının insanın bedeni ve ahlakı üzerindeki etkilerini inceledikten sonra, ürünlerin bolluğu ve azlığının da insanın bedeni ve ahlakı üzerindeki etkilerini inceler. İbni Haldun'a göre insani toplumsal örgütlenmeye elverişli olan her bölge verimlilik bakımından aynı düzeyde değildir. Bolluk ve refah bakımından bu bölgeler arasında farklılıklar vardır. Buralarda ürün elde etmeye son derece elverişli olan topraklar olduğu gibi, hiçbir ürün vermeyen, çorak topraklar da vardır. Düz araziler ve ovalar birincilere çöller ve kurak yerler ikincilere örnektir. Çöllerde ve çorak topraklarda yaşayanların, ürünleri oldukça sınırlıdır ve onlar ancak günlük yaşamlarını sürdürecektir kadar ürünlere sahiptirler. Buralarda yaşayan insanların başlıca gıdaları süt ve etten ibarettir. ancak bu insanların beden ve ahlak yapıları, İbni Haldun'a göre, lüks ve bolluk içinde yaşayan insanların beden ve ahlak yapılarından daha üstün özelliklere sahiptirler: "Bununla beraber hububattan ve katıklık maddelerden mahrum olan, çöl ve çorak topraklarda yaşayan bahis konusu insanların, bedenleri ve ahlakları itibarıyla, bolluk ve varlık içine gömülmüş (münbit ve mahsuldar arazilerde yaşayan) ova halkından daha iyi ve daha güzel bir halde oldukları görülür. (Çölde, çorak yerlerde ve) kırlarda yaşayan halkın renkleri daha saf, bedenleri daha temiz şekil (ve vücut yapıları) daha mükemmel ve daha güzel, ahlakları inhiraftan (ifrat ve tefrite sapmaktan) daha uzak, bilgi elde etmek ve bir şeyi idrak etme hususunda zihinleri daha keskindir" (29).

İbni Haldun'a göre bunun nedeni şudur: yiyeceklerin bolluğu, bir çok katkı maddesi karıştırılmış yiyeceklerin alınması (bolluk içindeki insanlar yiyeceklerini tatlandırmak ve lezziz kılmak için yiyeceklerine bir çok katkı maddesi karıştırırlar) bedende bir takım fazlalıkların ve kötü artıkların meydana gelmesine sebep olur. Bu yüzden yiyeceklerin bolluğu şişmanlığa ve bedenin şeklinin çirkinliğine yol

açar. Yiyeceklerin bolluğundan ve rutubetlerden oluşun ve beyne etki eden kötü buhar "zihnin ve fikrin üstünü örter. Onun için itidalden inhiraf, gaflet, dikkatsizlik ve aptallık husule gelir" (30). ancak İbni Haldun'a göre, her bolluğun bulunduğu yerde durumun böyle olması bir zorunluluk değildir; sonuçta bu durum alışkanlık meselesidir. Yaşadığı yerde bolluğun bulunduğu bir kimse, bu zararlı şeylerden korunarak, bedenini sade ve doğal besinlere alıştırmakla kendini normal bir halde tutabilir.

Ürünlerin bolluğu ve kıtlığı, insanların dinsel yaşamları ve ibadetleri üzerinde de etkilidir. Nerede yaşarlarsa yaşasınlar kendilerini açlığa alıştırmak zevk ve lezzetlerden uzak duran, bunun gibi geçim sıkıntısı içinde bulunan kimselerin dinsel duyguları, refah ve bolluk içinde olan kimselerin dinsel duygularından daha güçlüdür. Nitekim kendilerini azla yetinmeye alıştırmış, riyazet pratiği içinde olan mutasavvuflar, dini yaşantıları en sağlam olan kimselerdir.

Daha önce de belirtildiği gibi, insanın bedensel ve ahlaki özellikleri, onların zorunlu, değişmez doğaları değildir. Büyük ölçüde insanın içinde yaşadığı çevre ve o çevrede mevcut olan alışkanlıkların ürünüdür: "Bunun sebebi adettir şüphe yok ki insan nefsi bir şeyle ülfet edince, ülfet ve ünsiyet ettiği şey, onun cibiliyetinden ve tabiatından bir parça haline gelir, çünkü insan nefsi bir çok renge girer. aç kalma, riyazet ve tedricilik yolu ile nefsin ityadı haline gelince artık bu husus onun tabii bir adeti haline gelmiş olur" (31).

Görüleceği üzere İbni Haldun, burada, ahlakın insanın içinde yaşadığı toplumun özelliklerine balığı olarak oluştuğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. İnsanda doğuştan mevcut olan ve değiştirilemeyen hiçbir davranış biçimi yoktur. İnsanın beden yapısının olduğu gibi ahlakının da belirleyicisi olan çevre-iklim şartları ve içinde yaşadığı yaşam tarzıdır. İbni Haldun, insan davranışlarını çevre-iklim koşullarına bağlı olarak ortaya çıkan bazı unsurlara göre açıklamaya çalıştığında ahlakı, davranışları biyolojik faktörlere bağlamaya çalıştığı öne sürülebilir. Bunun gibi insanın ahlakının alışkanlıklara bağlı olarak biçimlendiğini

öne sürdüğünde ise bir ahlak psikolojisi yapmaya çalıştığı söylenebilir.

C) BEDEVİ UMRAN, ASABİYE, HAZERİ UMRAN VE AHLAK

İbni Haldun'a göre insan için zorunlu olan toplumsal örgütlenmenin çeşitli tarzları vardır; toplumsal örgütlenmenin geçirdiği zorunlu bazı aşamalar vardır: bunlar bedevi umran ve hazeri umran aşamalarıdır. Bedevi kelimesi arapça'da çölde yaşayan, göçebe anlamına gelir; hazeri kelimesi ise, bunun karşıtı olarak şehir yaşamına işaret etmektedir. İbni Haldun, toplum teorisi içinde bu kelimelere alışıl gelmiş anlamları dışında bir anlam yüklemektedir "İbni Haldun "bedev" veya "bedeve" kelimeleri ile yalnız başına "göçebelik"i veya "hazer" "hazara" kelimesi ile de sadece "şehirlilik"i kastetmektedir. Yani bu kavramlar onda ne sadece "yerleşik hayat" ve "yerleşik olmayan hayat"ı ne coğrafi bir lokalizasyonu belirlemeyi (kır-şehir ayrılığı) ifade etmektedir. Çünkü o yerleşik bir hayat süren bazı toplulukları (...) birinci kategoriye soktuğu gibi yalnız başına şehirlerde yerleşik bir hayat sürmeyi de hazeri umranın ana belirleyicisi olarak görmemektedir.(İbni Haldun tarafından bu kavramlar) belli bir ekonomik-toplumsal örgütlenme biçimini ve yaşama tarzını ifade etmek üzere teknik kavramlar olarak seçilmiş ve öyle belirlenmişlerdir" (32).

İbni Haldun'a göre insanların yaşam tarzlarının farklılığı, esas olarak onların ekonomik yapılarının, ekonomik ilişkilerinin farklılığından kaynaklanır. O, Marx'ın öncüsü olarak yorumlanmasına yol açacak şu cümleleri sarfeder: "Milletlerin ve toplumların (ecyal, nesiller) ahvalinde görülen farklılık, sadece onların maişet hususundaki yol ve mesleklerinin farklı oluşundan gelmektedir" (33). Bunu öne sürerken İbni Haldun, umranın iki temel aşaması olan bedevi ve hazeri yaşam biçimlerinin farklılığını ortaya koymanın zeminini oluşturur. Daha önce de belirttiğimiz gibi bedevi kavramı sadece göçebe yaşam tarzına işaret etmez; o belli bir ekonomik ve toplumsal yaşam tarzına işaret eder. Bedevi yaşam tarzının ayırteci özelliği, insanların ekonomik faaliyetinin sadece zorunlu ihtiyaçlarını gidermeye yönelik olmasıdır ve temel ekonomik faaliyet tarım ve hayvancılıktır.

İbni Haldun'a göre çiftçilik ve hayvancılık, insanların göçebeliğini ve çölde ikametini zorunlu kılmaktadır. Bedeviler, yaşamlarını devam ettirmeye yetecek kadar, zorunlu ihtiyaçlarını karşılayacak kadar ürün elde edebilirler; bundan fazlasına güçleri ve olanakları yetmemektedir. Bu yüzden bedevilerin yaşamları, ürünleri, kullandıkları araç ve gereçler son derece basit ve ilkeldir.

İbni Haldun'a göre insanlar zorunlu ihtiyaçlarını karşılayacak miktardan fazla ürün üretmeye başladığında, yaşamını daha rahat, konforlu kılacak ürünleri üretmeye başlar. Zorunlu ihtiyaçlarının baskısından kurtulan insan, sadece beslenmek ve korunmak amacına yönelik faaliyetlerde bulunmayacak, aynı zamanda lüks ve bolluk içinde yaşamının olanaklarını yaratacak faaliyetlere yönelecektir. İşte bunlar hazeri umranın özellikleridir. "Bunlardan (hazerilerden) bazıları maişet ve geçim için sanat yolunu tutmuşlar, diğer bazıları ise ticareti meslek edinmişlerdir. Bedevilere nazaran bunların kazançları daha çok ve nemalanır, daha fazla çoğalır, daha fazla refah imkanı verir çünkü bunların halleri zaruri ihtiyaçlarının üstündedir" (34).

Daha önce de belirtildiği gibi, İbni Haldun'a göre bedevi ve hazeri umran, umranın iki zorunlu aşamasıdır. Bedevi umran hazeri umrandan öncedir ve hazeri umranın oluşumunun ilk aşamasıdır. Bedevi umran toplumsal evrim sürecinde önce gelen ve kendisinden kalkılandır; hazeri umran ise sonra gelen ve kendisine varılandır (35). Çünkü İbni Haldun'a göre zorunlu olan ve yaşamın sürdürülmesini sağlayan ihtiyaçlar, yaşamı çeşitlendiren, zenginleştiren veya mükemmelleştiren ihtiyaçlardan öncedir. Bu yüzden insanlar öncelikle bedevi tarzda yaşarlar. Ancak bedeviler için hazeri yaşama veya şehir uygarlığına geçmek bir amaçtır. Bunun nedeni ise insanın, doğal olarak, yaşamını mükemmel hale getirme arzusudur; bu yöndeki çabasıdır.

İnsanların bedevi umrandan hazeri umrana geçişlerini mümkün kılan şey nedir? Bu soruyu yanıtlamak için, İbni Haldun'un ortaya atmış olduğu asabiye kavramına değinmemiz gerekir. Asabiye kavramı da, bedevi ve hazeri kavramı

gibi, İbni Haldun'un toplum teorisinde kullandığı ve kendisine özel bir anlam yüklediği bir kavramdır.

Asabiye, İbni Haldun'un her türlü toplumsal örgütlenmenin oluşumunu açıklarken başvurduğu temel kavramdır. Daha önce de belirtildiği gibi, İbni Haldun'a göre, insanın doğasında hemcinslerine saldırma, zarar verme eğilimi vardır. Bu yüzden hem belli bir grubu oluşturan bireylerin birbirlerine yönelik saldırılarını önleyecek, hem de dıştan gelecek tehlikelere karşı grubu birlik içinde tutacak bir otoriteye, bir egemen güce ihtiyaç vardır. Bu güç veya otoriteyi sağlayan şeyi ise asabiyedir. İbni Haldun asabiyeden ilkin, bedevi umran aşamasını incelerken söz eder. "Bedevi umran seviyesinde toplumsal örgütlenmelerde ortaya çıkan bu seviyede yaşayan grubun üyelerini birbirlerine bazı yakınlık duyguları ile birleştiren onları dış bir tehlike karşısında grubu birlikte savunmaya ve korumaya iten, ayrıca bu grubu reisine kendisine karşı duyulan büyük saygıdan doğan temelde "ahlaki" diyebileceğimiz otoritesini veren şeye İbni Haldun asabiye adını vermektedir" (36). İbni Haldun'a göre bedevi umranda yaşayanlar, hazerilere göre çok daha büyük tehlikelerle karşı karşıyadırlar. Kaldı ki hazeriler, bu tür tehlikeler karşısında örgütlü bir güç, otorite veya devlet tarafından korunurlar. İbni Haldun'a göre bedevi umran aşamasında görülen asabiye, esas olarak riyasettir; Grubun en yaşlı üyesinin egemenliğidir. Ancak bu egemenlik, yukarıda da belirtildiği gibi, bir kaba güç egemenliği değil, reise duyulan saygının reise sağladığı manevi güçtür "Bunları (bedevileri) yekdiğerinin hak ve hukukuna tecaviz etmekten yaşlıları ve ileri gelenleri (meşayih, kübera) vazgeçirir. Çünkü onların vakar ve heybeti tüm nefislerde (ve aşiret fertlerinin ruhlarında) yerleşmiştir" (37).

İbni Haldun'a göre asabiye sahibi bir kimse ve onun grubu, olduğu yerde durmaz. Asabiye sahibi, asabiyesinin sağladığı güçle diğer kabile veya gruplara saldırır, onları egemenliği altına alır ve giderek asabiyesinin nüfuz alanını genişletir. asabiyenin ulaşmak istediği nihai nokta mülk (devlet) tür. Mülk ise, riyasetten farklı olarak asabiyenin otoritesini zor kullanarak uygulama (kahr) ve tam egemen olma (tagallüp) dir. "Bu riyasetten fazla ve onun ötesinde bir şeydir.

Zira riyaset beylikten (sü'ded, şeflik) ibarettir ve riyaset sahibi rehber (metbu) dir. Verdiği hükümleri kendisine tabi olanlara zorla tatbik etmez, onlara baskı yapmaz. Mülk ise tagallüb ve zorla hükm (ve hükümet) etmektir" (38). Anlaşılacağı üzere bu, asabiye'nin hazeri umrandaki görünümüdür. Hazeri umranda insanların toplum halinde yaşamasını sağlayan güç, bedevi umranda olduğu gibi insanlar arasındaki "biz bilinci" ve dayanışma duygusundan doğan güç değil, asabiyeler arası mücadelede galip gelmiş olan asabiye'nin zora başvurarak oluşturduğu güçtür. Hazeri umranda insanlar, iç ve dış tehlikelere karşı korunmalarını, kendilerinin dışındaki güçlere bırakmışlardır. Örneğin şehir ve kasabalarda hakimler, valiler vardır ve onlar hazerilerin tehlikelere karşı korunmalarını üstlenmişlerdir.

İbni Haldun bedevi ve hazeri yaşam tarzlarını bir çok bakımdan karşılaştırır; bu arada bedevi ve hazeri toplumlarda yaşayan insanların ahlaki diyebileceğimiz özelliklerini de mukayese eder. İbni Haldun'a göre bedeviler, hazerilere göre iyilik yapmaya ve ahlak bakımında erdemli davranışlar gerçekleştirmeye daha çok yatkındırlar. İbni Haldun, bunun sebebini açıklamaya girişirken, hem psikolojik hem de sosyolojik diyebileceğimiz faktörlerin etkisinden söz eder. Öncelikle İbni Haldun, insan ruhunun alışkanlıklarına ilişkin bazı açıklamalarda bulunur. İbni Haldun'a göre insan doğuştan ne iyi, ne de kötüdür. Ruh nelere alıştırılırsa onları kabul eder ve bu alışmış olduğu şeyler ya da alışkanlıkları onun mizacı, tabiatı haline gelir. İyi ve kötü huylardan hangisi daha önce ruha yerleşirse, o, insanın bütün hal ve hareketlerini tayin eder ve insan ruhu diğer huydan uzaklaşmış olur. "Hayır (ve fazilet) sahibi bir kişinin nefesine önce hayırlı ve iyi adet ve itiyatlar gelir, yerleşir ve hayır işleme melekesi nefsi için hasıl olursa o kişi artık şerden ve kötülükten uzaklaşmış, şerrin yolu onun için zorlaşmış olur. Daha önce nefesine şer ve kötü adet ve itiyatlar gelip yerleşen şerli ve kötü işler için de durum böyledir" (39).

İbni Haldun'a göre, hazeri umran insanı çeşitli haz ve zevklere, refah ve lükse, dünyevi şehvet ve arzulara düşkün olduğu için, onların yaşamını

yönlendiren saikler bunlar olduğu için, ruhları bir çok kötü huy ve şerle kirlenmiştir. Şehir insanları hırslı ve açgözlüdür; bu yüzden başkalarına zarar verme, haksızlık etme gibi kötü davranışlar bura insanında sıklıkla görülen davranışlardır. Şehir yaşamı, bu tür kötü alışkanlıklarla dolu olduğu için, şehirde doğup yaşayan insan da bu tür özellikler kazanırlar.

Bunun aksine bedeviler ise, daha önce de belirtildiği gibi, iyi davranış trazlarını alışkanlık haline getirmişlerdir. Çünkü bedeviler ancak yaşamlarını sürdürmelerine yetecek kadar dünya nimetlerine yönelmişlerdir. Bunlar yaşamlarını zar zor ve bir çok güçlüğü rağmen sürdürdükleri için, birbirlerine yardım etme, dayanışma içinde olma gibi duygu ve davranışlarla ilişkilerini sürdürürler. Gerçi bedevilerde de bir takım kötü huylar vardır, ancak bunlar hazerilerinkine nisbetle oldukça azdır. Üstelik bedevilerde kötü huyların giderilmesi son derece kolaydır. Çünkü bu yaşam tarzı doğası gereği, insana iyi özellikler kazandırır; yaşamın dinamik süreci içinde insan, içinde bulunduğu toplumun özelliklerini kendi davranışlarında bir alışkanlık haline getirebilir.

Bunun gibi, İbni Haldun'a göre, bedeviler, hazerilerden daha cesurdurlar. Onlar yaşamlarını çöllerde ve vahşi bir durumda sürdürdükleri için bir çok tehlikeyle karşı karşıya kalırlar. Bunlar bu tehlikelere karşı yaşamlarını bizzat kendileri korurlar. Bu ise onları gözüpek ve cesur kılar. Hazeriler, bunların tam tersine, tehlikelere karşı korunmalarını başkalarına havale etmişlerdir. Nitekim onlar başkalarının himayesi altındadırlar. Bu ise onları korkak bir hale getirmiştir. Hazerilerin başkalarının hükümleri altında olmaları, bu hükümleri sıkı bir şekilde uygulamaları, kendilerinin direnme ve karşı koyma yeteneklerini de yok etmiştir. İbni Haldun'a göre toplumsal yaşam içinde hiç kimse kendi başına buyruk değil, bir otoriteye ve kurallar bütününe tabidir. Ancak bedevi umran seviyesinde, kabile büyüklerine veya reise duyulan saygıdan ibaret olan ahlaki yanı ağır basan bir çeşit "spontane düzen" vardır (40). Burada insanları birarada tutan kurallara insanların bizzat kendileri uyarlar ve onları içselleştirirler. Hazeri umranda ise kurallar zorla uygulanır. İbni Haldun'a göre bu da insanın direnme ve karşı koyma gücünü

azaltır. "Hakimiyetten (ve otoriteden gelen kanunlar ve) hükümlerin cezaya ve şiddete dayanması metaneti ve mukavemeti tümünden yok eder. Çünkü bu nevi kararların bir kimseye şiddete ve cezaya başvuru olarak tatbik ettirilmeye kalkışılması ve bu durum karşısında o kimsenin kendisini savunamaz bir durumda kalması o kimseye mezellet (aşağılık duygusu) kazandırır. Hiç şüphe yok ki zillet hissi o kimsenin metanetindeki gücü ve tesiri kırar" (41). İbni Haldun'a göre bu kurallar eğitime bağlı olarak insana uygulansa bile, bu olumsuz etkiler az çok görülür.

İbni Haldun'a göre dinsel kurallar veya şeri hükümler ise bu duruma yol açmaz. Aksine dinsel kurallar insanların direnme gücünü ve karşı koyma yeteneğini güçlendirir. Çünkü şeriat koyucudan alınan kanunlara tabi olan insanlar, bu kanunlara içsel olarak itiaat ederler ve kendi vicdanları ile bu kanunları uygularlar. Kısacası şeri kurallar bireye dıştan baskı yapan kurallar değil, bizzat birey tarafından içselleştirilebilir olan kurallardır (42). Arapların ancak bir din sayesinde devlet oluşturabildiklerini öne sürerken de; Halifeliğin anlamına ilişkin bilgi verdiği yerde akli siyaset - dini siyaset ayrımı yaparken de, dinsel hükümlerin insanlar üzerindeki bu olumlu etkilerinden söz etmektedir (43). İbni Haldun'a göre din duygusu esas olarak bedeviler arasında güçlü olduğu için, bedevilerin hazerilere göre daha iyi huylar edinmelerinin, ahlaki bakımdan erdemli kabul edilen davranışlarda bulunmalarının bir diğer nedeni de dinin insan doğası üzerindeki etkisidir.

Görüreceği üzere İbni Haldun bedevi umranda yaşayan insanlarla hazeri umranda yaşayan insanların özelliklerini karşılaştırırken bedevilerin her bakımdan, özellikle de ahlakları bakımından hazerilerden daha üstün olduğunu önce sürer. Örneğin o, yukarıda da belirttiğimiz gibi, bedevilerin daha iyi, daha cesur, kanaatlar vb. olduğunu vurgulamaktadır. Şehir yaşamının insana bir çok olanak sağladığını, insanın ancak hazeri umranda ihtiyaçlarını mükemmel olarak gerçekleştirebildiğini öne sürmesine rağmen, İbni Haldun, ahlaki özellikleri bakımından da bedevi yaşam tarzını över gibi görünmektedir. Ancak hemen

belirtilmelidir ki İbni Haldun, **Mukaddime**'nin hiçbir yerinde bu tür bir yaşam tarzını insanlara önermemektedir. Bunun gibi, bu davranışların insanların kendilerine uyması gereken ideal davranış tarzları olduğuna ilişkin herhangi bir ifade de kullanmamaktadır. O sadece, iyi huyluluk, cesurluk, adillik, kanaatkarlık denilirken kastedilen davranış biçimlerinin belli bir toplum tipinde ve yaşama tarzında varlığını tesbit etmektedir; kısacası bunlar birer olgu tesbitidir. Zaten böyle olmak zorundadır da; çünkü **umran bilimi**, amacı ve yöntemi gereği her türlü toplumsal olguyu değer yargılarından uzak bir biçimde ele almak iddiasındadır.

D) UYGARLIĞIN (VEYA DEVLETİN) ÇÖKÜŞÜ VE AHLAK

İbni Haldun'a göre her uygarlığın veya devletin doğal bir ömrü vardır. Devlet de tıpkı bir canlı gibi doğar, büyür ve giderek ortadan kalkar, ölür. İbni Haldun'a göre bir devletin veya mülkün veya uygarlığın ömrü bir ailenin, ya da hanedanlığın ömrü kadırdır. Bu süre ise genellikle üç ya da dört nesilde tamamlanır. Birinci nesil henüz bedevi hayat şartlarının özelliklerine sahiptir. Bu nesil gözüpek, atılgan ve cesurdur; bu özellikleri sayesinde birinci nesil, başkalarını kendi egemenlikleri altına almış ve devleti kurmuştur. İkinci nesil, mülkün tamamen inşa edilmiş olduğu döneme ait olduğu için, bolluk ve refah içinde olan nesildir. Bu nesilde birinci nesile ait özellikler hala var olmakla birlikte, bunlarda şehir insanında mevcut olan lüks ve refah içinde yaşama arzusu, hırs, tamah tembellik vb. özellikler de vardır. Üçüncü nesilde ise artık birinci neslin hiçbir özelliği kalmamıştır. Bu nesil, tamamen şehir yaşamına ve onun olumsuz etkilerine kapılmış olan nesildir. Mülkün gücünü uygulamada herhangi bir varlık göstermezler. Bu nesille birlikte mülk çökmeye ve ortadan kalkmaya yüz tutar. Dördüncü ve son nesil döneminde ise devlet tamamen çöker (44). İbni Haldun'a göre, buna benzer bir biçimde, mülkün geçirdiği beş dönem (tavır) vardır. Birinci dönem zafer, başarı, galibiyet ve istila dönemdir. Bu dönemde mülk sahibi asabiyesi sayesinde diğer asabiyeleri egemenliği altına alır, mülkü yerleştirmeye çalışır, kendi asabiyesinin egemenliğini tesis eder. Birinci dönemde mülk sahibi, kendi kavmi ile iyi ilişkiler içindedir. Diğer asabiyeler üzerinde kendi asabiyesini

tesis etmede, egemenliği altında tuttuğu b6lgeleri savunma konusunda, kendi kavmine 6rnektir. İkinci d6nem, istibdat ve infirad d6nemidir. Bu d6nem m6lk sahibinin, m6lke ortak olma isteklerinin oluřabilecekđi tehlikesini d6şünüp kendi kavmi üzerinde de otoritesini kurduğu ve kendi mutlak egemenliğini tesis ettiği d6nemdir. Kendi kavminden olmayan kimseleri, azatlıları ve devşirmeleri etrafında toplayarak devlet işlerini bunlar aracılığıyla s6rd6r6r. 6ç6nc6 d6nem, m6lk6n semerelerinin toplandığı, m6lk6n b6t6n ihtiyaının g6r6ld6đ6 d6nemdir. İbni Haldun bu d6neme *ferah ve rahatlık d6nemi* adını verir. Ferah ve rahatlık d6neminde m6lk sahibi vergiler toplar, servet oluşturmaya 6alışır; bunlarla kendi adından s6z ettirecek binalar, heykeller sanat eserleri inşa ettirir. M6lk6n gelir ve giderlerini muntazzam hale getirir. D6rd6nc6 d6nem ise kanaat, m6saleme, sulh d6nemidir. Bu d6nemdeki m6lk sahibi kendisinden 6ncekilerin oluşturduğu Şeylerle yetinmeye ve onları elde tutmaya 6alışır. Beşinci ve son d6nem ise israf ve tebzir d6nemidir ki, bu d6nemde artık m6lk sahibi kendi zevk ve arzuları doğrultusunda m6lk6n b6t6n olanaklarını, zenginliklerini saıp savurur. Onun ciddi bir asabiyesi yoktur. Kişilik ve ahlaki bakımdan zayıf kimselerle oturup kalkar. Zaten kendisi de ahlaki bakımdan k6t6 isteklere kapılmış durumdadır. Bu d6nemde artık m6lk 66kmeye y6z tutar (45).

G6r6ld6đ6 gibi İbni Haldun'a g6re her devlet veya m6lk zorunlu bir s6rece tabidir. Ona g6re devletin s6rekli bir gelişimi veya 6izgisel bir tarihi yoktur; d6ng6sel bir tarihi vardır. Ahmet Aslan'ın belirttiği gibi, İbni Haldun insanlık tarihi ile ilgili genel bir evrime inanmamaktadır. "Yani o ne yery6z6nde yaşayan belli bir toplumsal grubun kendi i6inde s6rekli bir gelişme s6recini ger6ekleştirebileceğine, ne de birbirlerinden ayrı yerlerde ve zamanlarda ortaya 6ıkan uygarlıkların birbirlerine hazırlık ve basamak teşkil etmek suretiyle birbirlerini daha ileriye g6t6r6p genel bir insanlık evrimini sağlayabileceklerine inanmamaktadır" (46). 66k6ř bir devlet veya uygarlık i6in zorunlu bir sondur.

İbni Haldun her t6rl6 toplumsal olguyu olduğu gibi, devletin veya uygarlığın 66k6ř s6recini de analiz eder ve buna ilişkin bir dizi neden sıralar. Devletin

çöküşünün genel nedeni, onun doğal bir ömürünün olması ve zorunlu bir sona tabi olmasıdır. Çöküşün özel nedenleri ise, ekonomik çöküş, asabiye'nin çözülmesi ve bunların yarattıkları ahlaki bozukluklardır (47).

Daha önce de belirtildiği gibi İbni Haldun bedevi umranda yaşayan insanlarla hazeri umranda yaşayan insanların özelliklerini karşılaştırdığında, bedevilerin her bakımdan hazerilerden daha üstün olduğunu; örneğin onların daha cesur, daha adil, iyi huylu vb olduklarını tesbit etmektedir. İbni Haldun bedevilerin bu özelliklerinin bedevi yaşama tarzından kaynaklandığını da vurgulamıştır. Bedeviler ancak yaşamlarını sürdürebilecekleri kadar ürün elde etme gücüne sahip oldukları için, ihtiyaç fazlası ürün üretememektedirler. Bu yüzden onlar zorunlu olarak dayanışma içindedirler. Bunun gibi bedeviler hemcinslerinin saldırılarına karşı korunmalarını bizzat kendileri üstlenmiş oldukları için daha cesur, daha atılgandırlar; zorluklara katlanma gücüne, daha fazla sahiptirler. Bunun tersine hazeriler, şehir yaşamının bir gereği olarak lüks, bolluk ve rahatlık içinde yaşamak isterler. Bunlar ince zevkler geliştirmişlerdir; lezziz yiyecekler yemeyi, süslü elbiseler giymeyi arzu ederler. Şehir insanının sınırsız arzu ve istekleri onları daha tamahkar, daha hırslı, daha bencil kılmaktadır. Hazeriler korunmalarını başkalarına devrettikleri için, kendilerini savunmadan yoksun ve korkak bir durumdadırlar. Hazerilerin bu özellikleri, şehir yaşamının yapısından kaynaklanmaktadır. Ancak bu özelliklerin giderek artışı, aynı zamanda devletin çöküşünün çok önemli sebeplerinden birini de oluşturmaktadır. "Şehir hayatı veya uygarlığı insanı gerek fiziksel, gerekse psikik niteliklerinde bozmaktadır ve sonunda ahlaksızlaştırmaktadır. Bu ise uygarlığın kendi üzerine dönerek onun temellerinin tahrip olmasını başlatan bir çok olayı meydana getirmektedir" (48).

İbni Haldun'a göre bir devletin veya mülkün ikinci döneminde, yani istibdat ve infirad döneminde mülk sahibinin kendi kabilesi üzerinde de mutlak egemenliğini kurduğunu, kabilesinden olan insanları devlet kademelerinden uzaklaştırdığını ve onların yerine azatlıları ve devşirmeleri getirdiğini belirtmiştik. Bu dönemde asabiye, bedevi dönemdeki özelliklerini yitirmiştir.

Örneğin asabiyeenin insanlar arasında yarattığı yardımlaşma, dayanışma, dostluk vb. duygular giderek ortadan kalkmaktadır. "Zira yardımlaşma hali hısım ve akraba arasında, birbirini yardımsız bırakarak dağılma hali ise yabancı ve uzak olanlar arasında görülür" (50). Bu anlamda asabiyeenin çözülmesinin, ahlaki bakımdan olumsuz sonuçları vardır. Örneğin insanlar grup duygusundan uzaklaşırlar, bireysel çıkarlarını ön planda tutarlar; onlar arasında "biz" duygusu yerine "ben" duygusu egemen olur. Bunun yanısıra, açgözlülük, cimrilik, başkalarının haklarını gasp etme, ihtiras vb. ahlaki bakımdan kötü kabul edilen davranış biçimleri de oldukça yaygınlık kazanmışlardır.

Devletin ekonomik düzeninin bozulduğu durumda da ahlaki bakımdan bozulma hızlanır. Devletin ekonomik dengesi bozulduğunda, gelirler giderleri karşılayamadığında mülk sahibi ekonomik düzeni yeniden dengelemek üzere halktan topladığı vergileri arttırma yoluna gider. Ancak şehir insanı, rahata ve lükse alışmıştır. Onların sınırsız istekleri, bu isteklerini gerçekleştirme yolundagüçlü arzuları, hatta ihtirasları vardır. Şehir insanı artan vergiler sonucunda, isteklerine ulaşma konusunda güçlükler çekmeye başlayacaktır. Ancak isteklerini elde etme konusundaki güçlü arzuları, onları her türlü yola sevk edecektir. Örneğin onlar hırsızlık yapabilecekler, başkalarını aldatacaklar, alış verişte veya ticarete dürüst davranmayacaklar, haksız kazanç yollarına başvuracaklardır. Bu tür insan ilişkileri veya insan davranışları da devletin çöküşünü hızlandıran etkenlerdir.

Görüldüğü gibi İbni Haldun'a göre şehir yaşamı insanın doğasını bozmakta, kötü davranış ve ahlaki özelliklerin insanda alışkanlık haline gelmesine yol açmaktadır. Bununla birlikte, şehir insanının, şehirli yaşamın bir gereği olarak sahip olduğu bu özellikleri, sonuçta şehir uygarlığının çöküşüne yol açmaktadır. İbni Haldun, şehir yaşamının insan doğasını bozduğunu öne sürdüğünden ötürü, J.J. Rousseau'ya benzetilmiştir. Bilindiği üzere Rousseau da uygarlığın bir sonucu olarak ortaya çıkan bilim ve sanatların insan doğasını bozduğunu insanı ahlaki bakımdan değersizleştirdiğini öne sürmüştür. Uygarlığın çöküşü sürecinde ahlaki

bozulma tek başına etkili olan bir faktör değildir. Aslında ahlaki bozulma daha ziyade asabiyeinin çözülüşünün ve ekonomik düzenin bozulmasının bir sonucudur. Bunun yanısıra, bunların bir sonucu olarak ortaya çıkan ahlaki bozulma, onların üzerine dönerek, çözülüş ve bozulmalarını hızlandırmaktadır.

Ortaya koymaya çalıştığımız gibi İbni Haldun, umran bilimi araştırmalarında toplumsal bir gerçeklik olan ahlaki ele almakta; İnsan ahlakının nasıl biçimlendiğini ve onun biçimleniş sürecinde nelerin etkili olduğunu göstermeye çalışmakta; bedevi ve hazeri yaşam tarzlarında insanların ne tür ahlaki özelliklere sahip olduğunu tesbit etmekte ve sonuç olarak ahlakın devletin veya uygarlığın çöküşü sürecinde etkili olan faktörlerden biri olduğunu öne sürmektedir. Görüldüğü gibi İbni Haldun, insanın ahlaki özelliklerinin yaşam tarzlarından kaynaklandığını ve onların alışkanlıktan ibaret olduğunu öne sürmektedir. İbni Haldun'un umran bilimi vesilesiyle ahlaka yaklaşım tarzı, değer yargılarından uzak olan, nesnel diyebileceğimiz bir yaklaşım tarzıdır. İbni Haldun, bedevi ve hazeri yaşam tarzlarını incelerken, bedevilerin hazerilere nazaran daha iyi ahlaki özelliklere sahip olduğunu vurgulamaktadır. ancak o, yine daha önce de belirtildiği gibi, umran bilimi araştırmalarının bir sonucu olarak insanlara ideal bir ahlak veya ideal bir yaşam tarzı önermemekte, sadece, belirli özelliklere sahip toplum tiplerinde insanların sahip olduğu ahlaki özellikleri tesbit etmektedir. Kısacası, İbni Haldun'un, umran bilimi araştırmaları sonucunda ortaya koyduğu normatif bildirileri yoktur. O, deyim yerindeyse burada bir ahlak psikolojisi, bir ahlak sosyolojisi yapmaktadır. İnsanın bütün ahlaki özelliklerinin alışkanlıklar sonucunda oluştuğunu öne sürdüğüne ve bunu temellendirmeye çalıştığında İbni Haldun'un daha çok bir ahlak psikolojisi yapmaya çalıştığı söylenebilir. İnsanın içinde yaşadığı toplumun özelliklerine göre biçimlenen ahlaki özelliklerinin toplum üzerine dönerek toplumun yapısı üzerinde etkili olduğunu öne sürdüğünde ve ahlakın toplumsal yaşam içinde oynadığı role dikkat çektiğinde ise, onun daha çok bir ahlak sosyolojisi yapmaya yöneldiği öne sürülebilir.

IV. BÖLÜM

BİR "AHLAK" OLARAK TASAVVUF

İbni Haldun'un ahlak hakkındaki görüşlerinin diğer bir cephesini, onun Tasavvuf'a ilişkin görüşlerinin oluşturduğunu belirtmiştik. İbni Haldun, bir yandan **umran** bilimi araştırmalarının bir gereği olarak ahlak denen toplumsal gerçekliğe tarafsız, nesnel diyebileceğimiz bir tarzda yaklaşmış, deyim yerindeyse kendini sadece olanla sınırlandırmıştır. Diğer bir yandan ise o, ahlakla ilgili olarak, değer yargıları öne sürmüş, eleştirilerde bulunmuş, ideal ahlaktan söz etmiş, olması-gerekene ilişkin görüşler bildirmiş, kısacası felsefi diyebileceğimiz bir ahlak anlayışı da geliştirmiştir. İbni Haldun'un sözünü ettiğimiz ahlaka ilişkin bu ikinci yaklaşımının özünü, onun Tasavvuf hakkındaki görüşlerinden çıkarabiliriz. Çünkü o, Tasavvuf hakkındaki görüşlerini sergilerken insanın nihai amacının ne olduğundan, onun neyi hedeflemesi gerektiğinden, gerçek mutluluğun ne olduğundan ve ona nasıl ulaşılabileceğinden, kısacası ahlaki bakımdan ideal olanın ne olduğundan söz etmiştir. Bunun yanı sıra, İbni Haldun'un, Felasife'nin entelektüalist ahlak anlayışına yönelik eleştirileri de onun bu konudaki görüşleri hakkında önemli ipuçları vermektedir. İbni Haldun'un Felasife'nin ahlak anlayışına yönelik eleştirilerine daha önce değinmiştik (1). Burada, sadece Tasavvuf hakkındaki görüşlerini ele almaya çalışacağız.

İbni Haldun, Tasavvuf'a ait görüşlerini hem **Mukaddime**'de hem de özel olarak Tasavvuf'a ayırdığı **Şifau's - Sail** adlı eserlerinde dile getirmiştir. Ancak hemen belirtilmelidir ki, onun Tasavvuf'u ele alış biçimi bu iki eserinde, belli ölçülerde farklılıklar göstermektedir. O, **Mukaddime**'de Tasavvuf'a bir **umran** bilimcisi olarak yaklaşmaktadır. Yani Tasavvuf hakkında bir değerlendirme yapmaktan ziyade, onun ortaya çıkışını, ortaya çıkış sürecinde rol oynayan toplumsal faktörleri, geçirmiş olduğu tarihsel süreci ve bu süreçte Tasavvuf'un aldığı farklı biçimleri inceler; Tasavvuf hakkında tarafsız sayılabilecek tesbitlerde bulunur. Gerçi **Mukaddime**'de Tasavvuf'un tarihi gelişimini incelerken,

"felsefeleşmiş" Tasavvuf'a eleştirilerde bulunur. Ancak onun buradaki eleştirileri, Şifa'daki eleştirileri dikkate alınırca tarafgir olmayan eleştirilerdir ve deyim yerindeyse bu eleştirileri birer durum tesbiti niteliğindedir. "Ona göre Tasavvuf diğer sosyal müesseselerin tabi olduğu umumi kanunlara tabidir; doğuşu gelişmesi ve çöküşü bu kanunlar dahilinde cereyan etmektedir" (2). Şifa ' da ise İbni Haldun, Tasavvuf hakkında oldukça taraflı davranmıştır. Burada o, bir müslüman olarak Tasavvuf'u ele almakta, onun geçirmiş olduğu tarihsel gelişmeleri incelerken eleştirilerini dinsel bir perspektiften yapmaktadır. Şifa'da İbni Haldun "Tasavvuf hakkında şeri bir fetva vermekte, bu sebeple kendisini sıkı bir şekilde nassla bağlı bilen bir müftü ve kadı gibi hareket etmekte, verdiği fetvanın Tasavvuf'un İslami çehresini belirtmesi için elinden gelen gayreti, dikkati ve ihtiyatı göstermekte, bunun neticesi olarak da bazı mutasavvıflara ve onların Tasavvuf anlayışlarına karşı şiddetli ve sert bir tavır takınmaktadır. Vahdet-i vücud ve Tasavvuf'un felsefi bir şekil alan kısmını İslami saymaktan ısrarla kaçınmaktadır" (3).

İslam felsefesinin ana akımlarından biri olan Tasavvuf, İbni Haldun'un bilim sınıflamasında, nakli veya İslami bilimler arasında yer almaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi, Tasavvuf tarihsel gelişimi içinde farklı amaçlara yönelmiş ve yönelmiş olduğu bu amaçlar doğrultusunda farklı biçimler almıştır. İbni Haldun'un tesbitlerinden çıkarıldığı kadarıyla, Tasavvuf tarihinde esas olarak iki dönemi birbirinden ayırmak gerekir. Birinci dönem Tasavvuf, salt bir ahlak, bir pratik, bir yaşam tarzı olan Tasavvuf'tur. İkinci dönem Tasavvuf ise, birinci dönemin özellikleriyle kalmayıp varlık, evren, Tanrı vb. hakkında bir teori bir metafizik ve bilgi teorisi olmaya yönelmiş olan Tasavvuf'tur. Hemen belirtmelidir ki, Tasavvuf İslam'da en etkili olmuş, bir çok farklı alanda tezahür ederek en çok yaygınlık kazanmış harekettir. Ancak bunun yanısıra genel olarak Tasavvuf, İslam dogmatığı ile çeliştiği, İslam'ın ruhuna aykırı olduğu iddiasıyla şiddetli eleştirilere de maruz kalmıştır. Şiddetli eleştirilere maruz kalan Tasavvuf, felsefi Tasavvuf'tur. Yani, evren, varlık, Tanrı v.b. konularda bir metafizik, bir bilgi teorisi olmaya yönelmiş olan Tasavvuf'tur. İbni Arabi, İbni Seb'in, İbni Fariz

gibi mutasavvıfların oluşturduğu bu felsefi Tasavvuf, panteist (Vahdet-i vücudçu) bir evren anlayışı, mistik bir bilgi teorisi halini almıştır. İbni Haldun'un, keşf ve ittıla mücahedesinin temel alındığını belirttiği felsefi Tasavvuf'ta amaç, bir takım pratiklerle duyu perdelerini aşarak dünya yüzünde Tanrı'ya ulaşmak, Tanrı'da yok olmak; veya Varlığın Birliği'nde erimektir. Macit Fahri'nin belirttiğine göre, Tasavvuf şu noktalarda İslam dini ile bağdaşmamaktadır: "Birincisi Kur'an'ın "O'na hiçbir şey benzemez" diye ifade ettiği gibi, Allah'ın mutlak aşkınlığı anlayışı mahremiyet ruhuna ve Allah'la mahrem münasebete karşı durur. İkincisi, katı şart ve şekilleriyle dinin merasim temeli, şartsız ve tehditsiz kayıt altına alınmamış en üstün hakikate ulaşma imkanı vermez. Üçüncüsü, İslam'ın birlik yahut insan hayatının bu alem ve gelecek alemde devamlılığı anlayışı, bu alemde vazgeçmek suretiyle sonlu varlıkla sonsuz varlık arasında "ayrım" yapmayı daha da zorlaştırır. İslam'ın mü'mini, ebedi öteki aleme (dar-ı beka) ulaşmaya ve ona sarılmaya çağrıldığı kadar bu geçici varlık dünyasını (dar-ı fena) kabul etmeye ve ona sarılmaya da çağırılır" (4). İbni Haldun'un da, Keşf ve ittıla mücahedesini esas almış mutasavvıflara yönelik eleştiri yaparken, özü itibarıyla bu noktalarda yoğunlaştığı söylenebilir. Şimdi, İbni Haldun'un bu eleştirilerini de gözönüne alarak, Tasavvuf hakkındaki görüşlerini ortaya koymaya çalışalım.

İbni Haldun Mukaddime'de Şeriat bilimlerini ikiye ayırır: Birincisi insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen, insanların dinsel ibadetlerinin esaslarını belirleyen, fakih (fıkıhçı) ve müftülere ait olan bilimdir. İkincisi ise daha ziyade, insanın içsel, ruhani pratiklerine ilişkin olan bilimdir ki, İbni Haldun buna Tasavvuf adını vermektedir (5). Bu ayrım İbni Haldun'un şeriatla ilgili pratiklerin, zahir (dışsal) ve batın (içsel) olmak üzere iki yönde olduğu anlayışından kaynaklanmaktadır. Zahiri pratikler ibadet, örf adet gibi pratiklerdir. Bâtini pratikler ise iman ve kalbe ilişkin her türlü pratik ve sıfatları içermektedir; bu sıfatlardan bazıları iffet, adalet, cömertlik, haya vb. ahlaki anlamda erdem kabul edilen davranışlardır. İbni Haldun her iki pratik türünün şeriate dayalı olduğunu

vurguluyorsa da, bunlar arasında bir kıyaslama yaptığında batını pratiklerin zahirilerden daha üstün olduğunu öne sürmektedir: "Her ne kadar bu fiillerin her iki nevi de mühim ise de şeriat koyucunun nazarında son kısım (batın) birinci kısımdan (zahir) daha mühimdir. Çünkü batın, zahir üzerine hükmeder, onu istila eder. Batını fiiller, zahiri amellerin de başlangıcı olup zahiri ameller onların eseridir. Esas iyi olursa onun eseri de iyi, kötü olursa eseri de kötü olur" (6).

İbni Haldun'a göre ilk Müslümanlar döneminde batını ve zahiri fiiller arasında tam bir uyum, bir tutarlılık vardır. Bu dönemde özellikle batını fiillere daha çok önem verilmiştir. Ancak daha sonraları, Müslümanlar arasında dünyevi nimetlere artan ilgi sonucunda, insanların büyük bir çoğunluğu batına veya batını fiillerin mükemmelleştirilmesine önem vermemişlerdir. Bu durum hem bir bozulmanın, hem de yeni bir yaşama tarzının ortaya çıkmasının yolunu açmıştır. Bunun sonucunda İbni Haldun'a göre "Ehl-i Sünnet" içinden bir zümre çıkmış, "kalbe ait amellere" titizlikle önem vermiş ve her iki davranış biçiminde, yani batını ve zahiri pratiklerde "self-i salihin"i izlemiştir. "Tasavvuf batını ve zahiri ameller icra edilirken, bu husustaki hududu aşmadan Allah karşısında gösterilmesi gereken güzel edebe riayetkar olmak, kalbi fiillere birinci derecede önem vererek, bunun gizli cihetini denetlemek ve bu suretle kurtuluşa haris olmaktır. Tasavvuf yolunu esas olarak diğerlerinden ayırt eden tarif şekli budur. Bu tarif, selef ve ilk Müslümanlardan sonra gelen sufilerin tutmuş oldukları yolun tefsirini verir. Bunlardan sonra gelenlerde Tasavvuf'un manası değişmiş, hicapların kalkması sonucuna ulaştıran mücahede yolunu ifade etmek için kullanılması yaygınlaşmıştır" (7). İbni Haldun'un Tasavvuf'un doğuşuna ilişkin olarak ileri sürdüğü bu düşüncelerden, onun için Tasavvuf'un doğuşunun İslam düşüncesi açısından son derece gerekli ve olumlu olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Ancak, ona göre Tasavvuf, daha sonraki temsilcileri tarafından bu asli amacından saptırılmış "his hicaplarının kaldırılması" ve "keşf ve ittıla ilimi" haline getirilmiştir. Asli amacından saptırılmış Tasavvuf, Şifa incelendiğinde görülebileceği gibi, İbni Haldun'a göre İslam düşüncesi açısından karşı çıkılması.

gereken bir yoldur.

İbni Haldun, Şifa'nın ilk sayfalarında Tasavvuf'un doğuşunu açıklamaya, mahiyetini ortaya koymaya ve onu Fıkıhtan ayıran yanını göstermeye çalışır. Bu amaçla o, daha önce belirtildiği gibi, öncelikle şeri teklifler bakımından batını pratikler, zahiri pratikler ayrımını yapar. Yukarıda da ifade edildiği gibi, batını pratikler, iman ile ilgili, "kalb"le ilgili pratiklerdir. Zahiri pratikler ise ibadetlerle, dışsal davranışlarla ilgilidir. Şeri bakımdan İbni Haldun'a göre, batını fiiller, zahirilere nazaran daha önemlidir. Çünkü o, bütün davranışların kendisinden çıktığı merkezdir. Bunun gibi, batın, bütün zahiri pratiklerin kontrol edicisidir. İbni Haldun batını, her türlü eylemle ilgili karar organı, daha doğrusu niyet mekanizması olarak görmektedir. Niyet ise her türlü ibadet ve eylemin "esas ve ruhu"dur. "Niyetsiz amel, batıl kabul edilerek mükellefin vazifesini yapmadığı kabul edilmiştir" (8). Batını pratiklerde birden bire ortaya çıkan, insanı kötülüğe sevk eden ve insanın farkında olmadığı, bir takım "afetler" mevcuttur. Bunları ancak Peygamber bilir. Bu yüzden de tüm batını pratiklerde, dolayısıyla zahirilerde de hangi eylemin mutluluğa, hangisinin kötülüğe yol açtığını bildiren tek yol şeriattır. Samimi bir dindarın, gerçek bir Müslümanın içi ile dışı birbirine uygun olmalıdır. Şeriat açısından insan, batını hallerini kontrol etmek, bu itibarla zahiri fiillerini düzeltmekle mükelleftir. Zaten mutluluk da ancak bu yolla kazanılabilir.

İbni Haldun'a göre, ilk Müslümanlar ve onlardan hemen sonra gelenler, hem batını hem de zahiri pratiklerde Şeriate uygun yaşamışlardır. Ancak daha sonraları Müslümanlar batını ihmal etmişlerdir. Zahiri pratikler ise genellikle dışsal kontrol altında olduğu için, insanlar onu daha çok denetleme ihtiyacı hissetmişlerdir. Çünkü, zahiri pratikler her dönemde mevcut olan fıkıh tarafından denetlenmiştir. İbni Haldun bu noktada, Mukaddime'de şeri bilimlere ilişkin yaptığı ayrımın tekabül eden bir ayrımı Şifa'da da yapar: Zahiri fıkıh, batını fıkıh. Zahiri fıkıh dışsal ilişkileri şeriate göre düzenleyen ibadetlere ilişkin fetvalarda bulunan bir bilimdir ve o, yukarıda da belirtildiği gibi, Müslümanlığın her döneminde var olmuştur. Batını fıkıh ise içsel ibadet ve pratiklerle ilgili olan

bilimdir. "Buna "vera fıkhı", "batın fıkhı" ve "Tasavvuf" da deniliyordu" (9). İbni Haldun'a göre, her ne kadar herkes bu batını fıkhın veya Tasavvuf'un daha önemli olduğunu vurgulamışsa da, kimse ona iltifat etmemiş, dolayısıyla o çok fazla etkili olmamıştır. Oysa, Şeriat bakımından bu bilim, yani Tasavvuf daha önemlidir. "Halbuki bu nevi fıkıh, daha önemli idi, insanı necata erdirmeye daha müsait bulunmakta idi" (10). Fakih, Şeriat hükümlerinin dünyevi kısmıyla, mutasavvıf ise uhrevi kısmıyla ilgilenir.

İbni Haldun, Tasavvuf'a ilişkin görüşlerini sergilerken, bir "insan doğası" anlayışı, bir mutluluk görüşü geliştirir. İbni Haldun, Şifa'da dört mukaddimeyle genel olarak Tasavvuf'un yapısına, özel olarak da insan ve mutluluk anlayışına ilişkin görüşlerini ortaya koyar. Birinci mukaddimedede o, ruh, nefis, akıl, kalb vb. kavramlar üzerinde durur ve bunların doğaları gereği hedeflemeleri gereken şeyin ne olduğunu açıklar. İbni Haldun'a göre insan biri cesed veya beden denen, diğeri Rabbani latife olarak adlandırılan iki kısımdan meydana gelmiştir. Rabbani latife denen şey, bedenın yöneticisi durumundadır. "Süvarinin ata, sultanın halka nisbeti ne ise, latifenin de vücuda nisbeti odur. Beden onun isteği ile hareket eder, onun arzusuna göre faaliyettedir bulunur(...) Şeriatte bazen ruh, bazen kalb, bazen akıl, bazen nefis tabir edilen şey budur" (11). İbni Haldun'a göre Rabbani latife doğası gereği ruhani aleme aittir. Ruhun bu aleme geliş sebebi, kendisinde bulunan yetiler sayesinde bedeni hareket ettirerek, bedenın maddi nesnelere dünyası üzerinde tasarrufta bulunmasını sağlamak; ruhsal pratiklerden doğan sonuçların kendi özlerine, yani ruhsal özelliklerine kavuşmasına yardım etmek, böylece mutlak mükemmel (Kamal-ı Mutlak) varlığı daha iyi temaşa etme kabiliyeti kazanmak, sonuç itibarıyla, kendi tam özünü gerçekleştirip, kendi en mükemmel durumuna ulaşmaktır. Bedeni besleyerek onun gelişmesini sağlayan gıdanın bedene göre durumu ne ise pratik (amel) ve bilimin, bilgi edinmenin, varlıkların özüne nüfuz etmenin Rabbani latifeye göre durumu odur. Rabbani latife, iyi davranışlar ve bilgi ile kendi tamlığına, mükemmelliğine ulaşır. Bedenin iki türlü davranış biçimi vardır. Bunlardan biri ruhun veya Rabbani latifenin

mükemmelliğe kavuşmasını sağlayacak iyi davranışlardır ki, bunlara iyi güzel ahlak adı verilir. Diğeri ise ruhun mükemmelliğe kavuşmasına engel olan davranışlardır ki, bunlara kötü, çirkin ahlak denir. Eğer bedenın eylemleri iyi ve güzel ahlak cihetinden olursa, ruhun "kemal" hakkındaki arzusu, bilgisi artar. Bu fiiller sürekli tekrarlanırsa, ruhun bu amaca yönelik arzusu ve bilgisi daha pekişir. Nihayetinde iyi ve güzel ahlaka ilişkin fiiller ruhta tam yerleşip, ruhun alışkanlıkları haline gelince bunlar, ruhun özünde var olan şeyler haline gelir; bu itibarla ruh, kemale ermeyi garantilemiş olur (12).

Görüleceği üzere İbni Haldun, insanı ruh ve beden olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. İnsanın asıl özünü oluşturan yanı, ruhtur. Ancak hemen belirtilmelidir ki, beden ve bedenın istekleri, her halukarda çirkin, kaçınılması gereken, aşağılık şeyler değildir. Çünkü İbni Haldun'a göre hem ruhun hemde bedenın kendine özgü birer işlevi ve onların doğaları gereği arzulamış oldukları şeyi elde etme, onları gerçekleştirme isteği vardır. Eğer bedenın eylemleri, ruhun denetimi altındaysa bedenın istekleri kaçınılması gereken şeyler değil, aksine gerçekleştirilmesi gereken şeylerdir. Çünkü en tam mutluluk ancak hem bedenın hem de ruhun kendi doğalarında var olan şeyleri gerçekleştirdiklerinde, bir başka ifadeyle kemale erdiklerinde gerçekleşir. İbni Haldun'un, yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız ruh-beden ilişkisi görüşünde dikkat çeken nokta, ruhun bu dünyaya geliş sebebidir. Ruh bu dünyaya, Plotinosçu dinsel-mistik görüşlerde olduğu gibi, çile çekmek için gelmemiştir. Gerçi İbni Haldun'a göre de ruhun asıl yeri ruhani alemdir. Ancak ruhun kendi doğasını gerçekleştirmesi için, bu dünyaya geliş - kötü anlamda değil- adeta zorunludur. Asıl amacı olan mutlak mükemmel varlığı temaşa etmesi için, onun bu dünyadaki varlıkları da tanınması, geçirmesi gereken zorunlu bir aşamadır. İbni Haldun'un ruh-beden ilişkisi ve ruhun en tam durumuna ulaşmak için sarfetmesi gereken çabalar görüşünde dikkat çeken diğeri bir nokta ise, bu görüşün büyük ölçüde Aristoteles'in, daha doğrusu Felasife'nin bu konudaki görüşlerine benzemesidir. Birinci Bölüm'de Farabi'nin görüşleri etrafında ahlaka ilişkin esas tavrını ortaya koymaya çalıştığımız Felasife için ruh

ve bedenden oluşan insanın nihai amacı, kendi tamlığını, mükemmelliğini gerçekleştirmektir. İnsanın bu amacı doğrultusunda hem ruhun, hem de bedenin kendine özgü işlevleri ve pratikleri vardır. İnsanın nihai amacının gerçekleşmesi daha ziyade ruhun etkinliklerine bağlıdır. Çünkü insan en tam mükemmeliğini maddi alemden kurtulup tinsel aleme yükseldiğinde, mutlak mükemmel varlığın bilgisini elde ettiğinde gerçekleştirir. Bu ise insanı en yüce mutluluğa kavuşturan şeydir. Yukarıda göstermeye çalıştığımız gibi, İbni Haldun için de mutluluk ruhun etkinliği sayesinde ve kendi tamlığını gerçekleştirmesine bağlı olarak oluşur. İbni Haldun'a göre de ruhun nihai amacı, erdemi temaşadır ve ruh bu temaşayı gerçekleştirmek için bilgi tahsil etmek durumundadır. Bu benzerlik açısından şu cümleler oldukça ilginçtir: "Aklın tabiatında fitratının gereği ilim ve marifeti tahsil etme isteği vardır. Bu sebeble onu tahsil etmek için düşünceyi faaliyete geçirir. Akıl en yüce kemal olan yaratıcısını bilme iştiağını duyar (...) Bu hususta sık dokur ince eler, tekrar yapar, yeni baştan düşünür" (13). Ruhun bu temaşayı gerçekleştirmesi için, entellektüel erdemlerin yanı sıra, pratik erdemlere de ihtiyacı vardır. Nitekim yukarıda belirtildiği gibi, ruhun nihai amacına kavuşması için iyi ve güzel ahlak adı verilen davranışlarda bulunması, bu davranışları sürekli tekrarlayarak kendi doğası haline getirmesi gerekir.

Şifa'nın ikinci mukaddimesinde İbni Haldun, ruhun olgunluğa erişmesi için, elde etmesi gereken bilgi veya daha doğrusu bilim türlerini incelemektedir. İbni Haldun burada Kesbi (kazanılmış) bilim, İlhami bilim ve Vahiy ayrımı yapmaktadır. İbni Haldun'a göre ruh, tam olgunluğuna erişmesi için iki cepheli olarak yaratılmıştır. O bir yandan varlıkların hakikatinin bilgisini, öte yandan da bu varlıkların yaratıcısına ait sıfatların bilgisini elde etmek zorundadır. Bu yüzden ruh bir cephesi ile maddi aleme, maddi varlıklara dönüktür; diğer cephesi ile de Levh'e, ruhani aleme dönüktür. Maddi aleme dönük yanıyla ruh, duyu yetileri aracılığıyla varlıkların formunu elde eder. Akıl soyutlama yoluyla bu formların anlamlarını ortaya koyar ve bu formlar arasındaki bazı benzerlikleri, düzenlilikleri tesbit eder. İkinci cephesi ile ruh, ruhani aleme veya Levh'e dönerek varlıkların

kendisine aksetmesini sağlar. Ancak maddi ve insani özellikler, bu duruma engel olduğu için, insanın bu özelliklerden kurtulması gerekir. "Beşeri kirden kurtulma ve saflaşma suretiyle idrak en güzel şekilde husule gelir. Bu cephedeki idrak, diğer cephedeki idrakten daha mükemmel olur" (14). İbni Haldun birinci bilgi tarzına, yani duyusal nesnelere formlarının soyutlanmasına, aklın bu formlar üzerinde işlem yaparak bazı sentezler oluşturmaya Kesbi bilgi adını vermektedir. İkinci bilgi tarzına, yani insani özelliklerin ortadan kaldırılarak ruhani alemdeki formların ruha aksetmesini sağlayan bilgi tarzına ise İlhami bilgi adını vermektedir. İbni Haldun'a göre İlhami bilgi Kesbi bilgiden daha üstündür. Çünkü İlhami bilgi, ruhun kendi özünde mevcut olan varlıkların bilgisidir. Burada ruh, kendisi ile, kendisinin ait olduğu dünya arasındaki araçları kaldırarak oradaki varlıkları apaçık bir biçimde kavrar. "Çünkü bu suretler ruhun zatının cinsindedir ve ruh içindir. O halde ruh kendi cinsinden ve kendisi için olan herşeyi zati ile tahsil ederse buna, başka bir vasıta ile tahsil ettiğinden daha çok güvenmek icap eder (...) Bunun için bu cihetten olan idrak daha açıktır(...) Eflatun ruhani alem üzerinde dönüp dolaşan Kesbi ilimlerle ilgili idraklere kat'i bir burhan nazarıyla bakmamış ve bu gibi idraklerle (hakikatin kendisi değil) ancak evla ve enseb olan, yani gerçeğe en yakın ve en uygun bulunan husus anlaşılır. Böylece ilme göre zan ne ise, İlhami göre Kesbi ilimlerdeki idraklerin de o olduğunu ifade etmiştir" (15). Vahiy bilgisi ise, tamamen insani özelliklerden kurtulmuş kimselerde, başka bir deyişle peygamberlerde meydana gelir. Bu tür bir bilgi, İbni Haldun'a göre "Kalbe üfleme" ile oluşur. İbni Haldun'a göre birinci bilgi türü yani Kesbi bilgi duyular bakımından, Vahiy bilgisi ise din bakımından zorunludur. İkinci bilgi türü, yani İlhami bilgi ise, tamamen vicdan işidir, bireyin tercihine kalmıştır. İbni Haldun'a göre mutasavvıfların bilgi tarzı İlhami bilgidir veya o olmalıdır. Böyle bir bilgi tarzının olanaklı olduğuna, en azından rüyalar tanıklık etmektedir. Çünkü insan uykudayken, maddi şeylerin veya duyuların insan üzerindeki yükü hafifler, bu durumda insanın ruhi kuvvetleri ön plana çıkar.

Haldun'un bu bilgi derecelendirmesi de, terminoloji farklı olmakla beraber, özü itibariyle Felasifenin görüşlerine benzer özelliklere sahip gibi görünmektedir. Örneğin Farabi de maddi aklın bilfiil akıl haline gelmesi sonucu, aklın maddi nesnelere ait formları oluşturduğunu; ancak bazı insanların ulaşabileceği kazanılmış akıl seviyesinde ise duyuşal nesnelere uzak, soyut formların veya tinsel varlıkların bilgisinin elde edildiğini; kazanılmış aklın, Faal Akıl'la temas gelmesi sonucu ise varlığın bütününün bilgisinin, ruhani alemin bilgisinin meydana geldiğini öne sürmüştü. İbni Haldun'un Kesbi bilgisi Farabi'nin birinci düzeydeki bilgisine, İlhami bilgisi ikinci düzeydeki bilgisine, Vahiy bilgisi ise üçüncü düzeydeki bilgisine tekabül etmektedir. Ancak o araya bir fark koymaya çalışmaktadır: İbni Haldun'a göre Vahiy bilgisine veya üçüncü düzeydeki bilgiye ancak peygamberler ulaşabildiği halde, Farabi'ye göre ona insanlar da, daha doğrusu filozoflar da ulaşabilir. Hemen belirtilmelidir ki, İbni Haldun'un ortaya koymaya çalıştığı biçimiyle ikinci bilgi türü ile üçüncü bilgi türü arasında, yani İlhami bilgi ile Vahiy bilgisi arasında ciddi bir epistemolojik fark yoktur. Birinci bilgi türünün, yani Kesbi bilginin alanı bellidir: O bu dünyaya, duyuşal nesnelere dünyasına ait bilgidir ve bu dünyaya ilişkin doğrular oluşturabilir. Mukaddime'de ortaya konduğu gibi o felsefedir; umran bilimidir. İlhami bilgi ve Vahiy bilgisine gelince; her ikisi de ilahi dünyaya, tanrısal alana aittir. Her ikisi de maddi dünyadan kurtulmayı gerektirirler. Her ikisinin de nihai amacı mutlak mükemmel varlığın bilgisini oluşturmaktır. Ancak, İbni Haldun ciddi bir epistemolojik fark koyamadığı bu iki bilgi türünden Vahiy bilgisini en üst dereceye koymaktadır. Çünkü bu bilgi türünün sahibi peygamberlerdir. O halde bunun farklılığı bilgisel değeri bakımından değil, bu bilgi türüne sahip olan veya sahip olduğu düşünülen insanın özelliği bakımındandır. İbni Haldun'a göre peygamberler her bakımdan insanlardan daha üstün bir durumdadırlar. O halde onların sahip olduğu bilgi türü de üstün olmalıdır. Görüldüğü gibi İbni Haldun'un bilgi tarzlarını buradaki derecelendirmesi, dinsel bir perspektiftendir.

İbni Haldun üçüncü mukaddimede mutluluk ve mutluluğun dereceleri

konusunda bilgi verir. Ona göre mutluluk, insanın doğası gereği sahip olduğu yetilerin kendi doğaları gereği arzulamış oldukları şeye ulaşmaları sonucu, insanın elde ettiği haz veya zevkten doğan şeydir. Örneğin gazabın zevki intikam almaktan, şehvetin zevki yiyeceğe kavuşmak ve cinsel birleşmeden, gözün zevki görmekten, ruhun zevki ise bilgi elde etmekten oluşur. İnsandaki yetiler farklı olduğu için bu yetilerin doğaları gereği arzulamış oldukları şeylere kavuşması sonucuda elde ettikleri hazlar da farklıdır. Bunun gibi insanın elde ettiği mutluluğun dereceleri de farklıdır.

Beden ve ruhtan oluşmuş insan için iki tür haz söz konusudur: Bedenin veya bedensel yetilerin doğaları gereği arzulamış olduğu şeylere kavuşması sonucu meydana gelen maddi haz; ruhun kendi doğası gereği arzulamış olduğu şeye kavuşması sonucu meydana gelen ruhani haz. Ruh doğası gereği bilgi ve bilim tahsil etme arzusu duyar. O halde ruh bu arzusuna kavuştuğunda mutlu olur. Ruh bedenden üstün olduğu için, ruhun elde ettiği mutluluk, doğal olarak, bedenin elde ettiği mutluluktan daha üstün bir mutluluktur. Ancak farklı bilgi dereceleri olduğu için, ruhun bilgi oluşturma sürecinde elde ettiği mutluluklar da farklı olacaktır. Bu nedenle ruhun ilham yoluyla veya İlhami bilgi düzeyinde elde etmiş olduğu bilgiden duyacağı zevk, zevklerin en büyüğüdür. "İlham (..) yolu ile bilgi sahibi olmak marifet nevilerinin en yücesi, en mükemmeli, en açığı, en zevklisi; tahsil edildiği için sevinmeye, neşelenmeye ve kemal şuuruna erilmeye en layık olanıdır" (16). Çünkü bu tarz bilgi Allah'ın sıfatları, fiilleri, evreni yönetişi hakkında, doğrudan aracısız bilgi edinme tarzıdır. Bu bilginin elde edilmesinden doğan haz, ancak yaşanabilir, başkalarına aktırılamaz, anlatılamaz.

İbni Haldun'a göre, bu bilgi türü öte dünyada veya ahirette daha gerçek bir mutluluğun elde edilmesini sağlar. İnsan dünyada nasıl yaşamışsa, ahirette de bunu sürdürür. Eğer insan bu dünyada İlhami bilgi düzeyine ulaşmışsa, ahirette de bunu devam ettirir: "Ancak bu nevi temaşa ve marifet için ölümden sonra daha ziyade bir keşf ve vuzûh vaki olur. Bu derecede bir keşfin ve vuzûhun dünyada iken vaki olmasına beden mani olmaktadır. Ahiretteki keşf ve vuzûh, görülen şey

mesabesinde olur ve buna rüyet (temaşa) tabir olunur" (17). Buradan da anlaşılacağı üzere Allah'ın sıfatları, fiilleri ve evreni yönetişine ilişkin bilgi ancak ahirette tam olarak elde edilebileceği için mutlulukların en yücesine de ancak öte dünyada ulaşılabilir.

Burada da İbni Haldun ile Felasife arasında bazı paralelliklerin veya benzerliklerin varlığına işaret etmek yersiz olmayacaktır. İbni Haldun'a göre de en yüce mutluluk, varlığın bütününe temaşasından veya Tanrı'nın özünün ve sıfatlarının, fiillerinin bilgisine sahip olmaktan doğmaktadır. Bu mutluluk, doğal olarak, bilgi ve bilim vasıtasıyla elde edilmektedir. Bu amaca yönelik bilgi elde etmenin aracı Felasife'ye göre akıldır. İbni Haldun'a göre bu süreçte akıl önemli bir rol oynamakla beraber, esas olan ilhamdır, esinlenmedir. İbni Haldun ile Felasife arasında en yüce mutluluğun elde edilmesi konusunda çok önemli bir fark da vardır: Felasifeye göre, en yüce mutluluğa, kazanılmış aklın Faal Akıl'la temaşa geçmesi sonucu, bu dünyada ulaşılabilir. İbni Haldun'a göre ise, en yüce, ilahi mutluluğa ancak öte dünyada, ahirette ulaşılabilir. Burada da işaret etmek istediğimiz şey şudur: Hem Felasife için, hem de İbni Haldun için mutluluğa Tanrı'nın, tanrısal alemin bilgisi aracılığıyla ulaşılır. Felasife, bu bilgi türünün aracını açık bir biçimde tanımlamaktadır: Akıl. Aslında İbni Haldun da akli esas almaktadır. Ancak o, tanrısal alanın insani bir araçla bilinmeyeceğini öne sürdüğü için, akli önemsizleştirmeye çalışmakta, mutluluğa ulaştıran şeyin ilham, esinlenme olduğunu söylemektedir. Ancak bu ilhamın ne olduğu ise, yine yeterince açık değildir ve İbni Haldun tarafından tesis edilmiş bir epistemolojik temeli yok gibi görünmektedir. Bu olsa olsa, Aristoteles'ten, hemen hemen bütün müslüman filozoflara geçmiş sezgisel akıldır. İbni Haldun en yüce mutluluğun ancak ahirette elde edilebileceğini öne sürdüğünde ise yine görüşlerini İslam inancına uydurmaya çalışmakta, onları dinsel bir söylemle dile getirmek istemektedir. Çünkü tasarlamış olduğu teori itibarıyla insan bu dünyada da mutluluğa ulaşabilmektedir. Çünkü bu dünyada da insan maddi alemde sınırlı tinsel aleme yükselebilmektedir. Nitekim aşağıda görüleceği gibi, en yüce

mutluluğa bazen bu dünyada da ulaşılabileceğini öne sürmekte, ancak bu yoldaki pratiklerin dinsel bakımdan tehlikeli, mahzurlu olduğunu öne sürmektedir.

Şifa'nın dördüncü ve son mukaddimesinde İbni Haldun, İlhami bilgi veya keşfe dayanan bilgi sonucunda elde edilen hazzın bazen bu dünyada da oluşabileceğini ve bunun da bazı derecelerinin olduğunu göstermeye çalışır. İbni Haldun'a göre "İlhami bir ilim hasıl olunca, buna keşf ve ittıla ismi verilir". İlhami bilginin de farklı durumlara göre farklı dereceleri vardır. Bu derecelerden ilki muhaderadır. "Muhadera hicap (Tanrı ile kul arasındaki duyusal perdenin kaldırılması) mertebelerinin ilkidir". İlhami bilginin ikinci derecesi ise mûkaşafe, tanrısız sırta vakıf olma durumudur. Bundan sonra gelen derece ise müşahededir. "Müşahede benliğin eseri tamamen yok olduğu zaman hasıl olur" (18). Bu adı anılan dereceler, genel olarak mutasavvıfların kendi pratikleri sonucunda ulaştıklarını öne sürdükleri makamlardır. Ancak hemen belirtilmelidir ki İbni Haldun bu derecelerin hepsini onaylamamaktadır. Örneğin ona göre derin ve sağlam görüşlü mutasavvıflar, müşahede makamına ulaşmayı kimseye önermezler. Çünkü bu makam insani kuvvetlerin, insani idrak gücünün üstündedir. Bu yüzden, müşahede makamına varmayı hedeflemiş birinin, dinsel bakımdan hatalar yaparak küfre düşme tehlikesi vardır. Görüldüğü gibi İbni Haldun'un karşı çıktığı şey ,mutluluğun bu dünyada da elde edilebileceği görüşü değil, onun bu dünyada elde edilmesi için girişilen pratiğin mahiyetidir. Bu pratik özü itibarı ile, bütün insani vasıfları yok etmek, dünyevi olan, maddi olan her şeyden uzaklaşmak kısacası "ölmeden ölmek"tir. Ölmeden ölmek ise İslam'ın şiddetle karşı çıktığı şeydir. Çünkü İslam'a göre asıl olan öte dünya olmakla beraber mümin bu dünyayı da yaşamak durumundadır. Bu dünya ve onun içerdikleri de Tanrı'nın kullarına sunduğu nimetlerdendir. İbni Haldun sufilerin mücahede (ruhu kötü alışkanlıklardan arındırma, dünyevi arzuları bastırma çabası; çaba sarfetme) tarzlarını incelerken de bu görüşünü sürdürür; daha doğrusu bu görüşünü pekiştirir.

İbni Haldun'a göre mutasavvıfların izledikleri mücahede tarzları esas olarak

üçtür: 1) Takva için yapılan mücahede. 2) İstikamet için yapılan mücahede. 3) Keşf ve ıstıla için yapılan mücahede. Bu mücahedeler arasında bir öncelik sonralık ilişkisi vardır. Bir önceki mücahede tarzı tamamlanmadan, bir sonraki mücahede tarzına başlanamaz ve o mücahede tarzının sağladığı makama ulaşamaz (19).

Birinci mücahede, amacı **takva** (Allah korkusu, Allah'ın gazabından sakınma) olan mücahededir. Bu mücahede ile insan Tanrı'nın çizdiği sınırlar içinde kalmaya çaba sarfeder; bu mücahedeye insanı sevkeden etmen, kurtuluş arzusudur. Bu mücahede insan, Tanrı'nın günah saydığı, Şeriatın yasakladığı şeylerden kaçınır; veya Tanrı'nın emirlerine itaat edilmemişse, Şeriat hükümleri ihlal edilmişse, bu mücahede vasıtasıyla bu kötülükler telafi edilir. Yani tövbe edilir. İyi ve kötünün ne olduğu Şeriat tarafından açıkça tanımlanmıştır. Ancak öyle bazı şeyler vardır ki, şüphelidir; yapılmasında mahzur görülebilir. Bu şüpheli şeylerden bazılarının yapılması, insanı günaha düşürür. Bu nedenle insan günaha düşmemek için şüpheli şeylerden sakınmalı, davranışlarını kontrol altında tutmalıdır. Buna vera denir. Kısacası birey bu mücahede ile batını pratiklerini Şeriate uygun hale getirmelidir.

Mutasavvıfların giriştikleri ikinci mücahede, amacı **istikamet** olan mücahededir. "Bu mücahededen maksat nefsi düzeltmek ve bütün hattı hareketinde itidal (vasat) üzere olmasını temin etmektedir" (20). Bu mücahedeye başlayan birinin birinci mücahede (takva) tamamlamış olması gerekir. Bu mücahede ile nefsanî huylar kontrol altına alınıp, eğitilir; maddi, bedensel veya aşağı dereceden arzular engellenir, bunlara muhalefet edilir. Bu itibarla nefsin huyları güzelleşir, nefste iyi ve güzel davranışların temelleri oluşturulur. Bu amaçla yapılan mücahadenin gerektirdiği pratikler başlangıçta her ne kadar zorlu ve zahmetli ise de- nitekim, İbni Haldun'a göre, bu mücahedeye herkes girişemez- bunlar sürekli yapıldığında, sürekli tekrarlandığında nefis üzerinde önceleri yarattıkları zorluklar azalır; giderek bu tür davranışlar alışkanlıklar haline gelir ve nefsin doğuştan sahip olduğu sıfatlarmış gibi görünür. Ancak hemen belirtmelidir ki, istikameti (tam dürüstlük) hedefleyen mücahede bütün insani

sıfatlar veya insani arzu ve istekler yok edilmeye çalışılmaz. "Çünkü bunlar bir takım tabii huylardır ve Allah her birini bir fayda için yaratmıştır" (21). Örneğin şehvet tamamen yok edilirse insan biyolojik yaşamını sürdüremez ve türünün devamını sağlayamaz. Örneğin, öç alma duygusu tamamen yok edilirse, bir saldırgan karşısında kendini savunma olanaksızlaşır. O halde amaç bunları yok etmek değil, denetim altına almak, doğurabilecekleri kötülükleri engellemektir.

İbni Haldun'a göre istikameti amaçlayan mücahedeyi gerçekleştiren biri yüce ahlakla, Kur'an ve peygamberlere özgü ahlakla bezenmiş olur. "Kur'an ve peygamberlere has ahlak sanki doğuştan kendisinde mevcutmuş gibi onun tabii huyları haline gelir" (22). Bu açıdan insan, dinin çizdiği sınırlar içinde ulaşılabilir en yüksek dereceye ulaşmış, bu yolla en yüce mutluluğa, ilahi mutluluğa kavuşmuş olur.

İbni Haldun'a göre istikameti elde etmenin iki yolu vardır; irade ve riyazet. Burada iradenin günlük ve yaygın kullanımından farklı bir anlamı vardır. Günlük kullanımında irade, herhangi bir eylemin yapılmadan önce tasarlanmasıdır, o eylemin yapılmasının önce istenmesidir. İradenin bu mücahededeki anlamı ise şudur: İrade bizzat eylemin içeriğinin, bir kimsenin bu eylemi yapmak istemesini, irade etmesini zorunlu kılması durumunda, o kimsenin bu eylemi yapmak istemesidir. Yani, istenirlik, irade edilme eyleminin kendisinden kaynaklanmaktadır. Nitekim istikamet için yapılan mücahedenin içeriğini dikkate alırsak, buradaki amaç dinsel açıdan ideal duruma gelmektir ve bu amaç için yapılması gereken şeylerin bizzat kendileri herhangi bir kimsenin onları yapmak istemesini zorunlu kılmaktadır. (Kant'taki "kategorik emperatif" e benzetilebilir) Riyazet ise "kalbin kötü, pis ve aşağı huylardan tasfiye edilmesini, nefse ait bütün tabii ve fitri huyların itidal ve istikamet üzere olmasını temin suretiyle kalbin iyi huy ve faziletlerle donatılması" dır (23). Bu mücahedede riyazet ve nefsin kontrolünün nihai amacı ahlakı düzeltmek, iyi ve güzel huyların ruhta yerleşmesini sağlamak ve bu yolla öte dünyada vaadedilmiş olan en yüce mutluluğa, uhrevi mutluluğa kavuşmaktır.

Üçüncü mücahede, amacı keşf ve ıtıla olan, mücahededir. Bu mücahedenin amacı, insani sıfatların yok edilmesi, bedensel kuvvetlerin, arzu ve isteklerin tamamen ortadan kaldırılması ve bunun sonucunda, öte dünyada kavuşulması veya elde edilmesi gereken şeylere bu dünyada kavuşulmasıdır. Böyle bir mücahedeye girişmiş olan biri his hicaplarını kaldırmayı, bütün evrenin ve Tanrı'nın sırrına vakıf olmayı "Rabbani latife ile Hakk'ın hizasında" durmayı yani tanrısal sıfatlar kazanmayı hedefler (24). İbni Haldun'a göre keşf ve ıtıla için yapılan mücahede Şeriat bakımından mahzurludur. Çünkü bu mücahede riyazet ve nefis kontrolünün amacı amel ve ahlakı düzeltmek değil, his hicabının kaldırılmasıyla, insani alem ile ruhani alem arasındaki bütün perdelerin kalkmasıyla, daha dünya yüzündeyken ilahi alemin seyredilmesidir. Bu mücahedenin Şeriat bakımından mahzurlu oluşunun en temel nedeni şudur; "Bizim kanaatimize göre bu mücahede hoş karşılanmayacak (mekruh) derecede veya daha fazla mertebede mahzurludur. Allah Taala: Ona (Hz. İsa) uyanların kalplerinde merhamet ve şevkat hislerini halk eyledik. Allah rızası gayesi ile ortaya attıkları ruhbaniyeti kendilerine farz kılmış değildik. Buna hakkıyla riayet etmediler. Fakat bunlardan iman edenlere hak ettikleri ücreti verdik. Bunlardan bir çoğu ise fasık kimseler olarak kaldılar" buyurmuştur. Bu mücahede ruhbanlıktan ibarettir" (25). İbni Haldun'a göre ruhbanlık ise üstlenilmesi oldukça güç olan bir şeydir, dolayısıyla niyet edilip başarılamaması durumunda küfre düşmek tehlikesi vardır.

İbni Haldun'a göre bu mücahedeye başlayan birinin kimi aşamalardan geçmesi, bazı koşullara uyması gerekir. Örneğin, onun öncelikle birinci ve ikinci mücahedeyi yani amacı takva ve istikamet olan mücahedeyi gerçekleştirmiş olması gerekir. Bunun gibi, bu mücahedeye başlayanın, bir şeyhe, yani bu yolu sağlam bir biçimde geçirmiş, "Allah'a giden yolu katetmiş, kendisi ile Hakk Taala arasında bulunan hicaplar zail olmuş ve kalbine nur doğmuş" birine tabi olması gerekir(26). Bu kimsenin herşeyden, herkesten el etek çekmek, bütün insani istek ve özelliklerini öldürmek anlamına gelen Halvet pratiğine girişmesi gerekir.

Nihayet bu kimsenin çok güçlü bir iradeye sahip olması gerekir.

İbni Haldun'a göre birinci mücahede Müslüman açısından farz-ı ayn (yapılması zorunlu olan şey)dır. Çünkü o, Tanrı'nın çizdiği sınırlara saygı göstermek, dolayısıyla cehennem azbından kurtulmak içindir. İkinci mücahede, yani amacı istikamet olan mücahede ise peygamberler için farz-ı ayndır; geri kalan insanlar için yapılması isteğe bırakılmıştır, Şeriat açısından meşrudur; hatta Şeriat açısından ideal yaşam tarzıdır. Bu her Müslümanın sahip olduğu bir yaşam tarzı değil siddikilerin (Allah'a ve peygamberlere çok sadık olanların), salihlerin (peygamberi ahlaka sahip olanların) ve şehidlerin (Allah uğruna canını veren kimselerin) yaşam tarzıdır. Üçüncü mücahede ise, yukarıda da belirtildiği gibi, Şeriat bakımından son derece mahzurlu, hatta yasaklanmış olan yoldur (27). Tekrar etme pahasına olsa bile burada vurgulamamız gereken şey şudur: İbni Haldun "ölmeden ölmek" fikrine ve pratiğine karşı çıkmaktadır. Görüleceği gibi bu karşı çıkışın epistemolojik bir arka planı yoktur. Bu karşı çıkış dinsel kaygılarından ve dinsel bir perspektiftendir.

İbni Haldun'a göre bütün tasavvufi pratikler veya Tasavvuf, ikiye ayrılır: Davranış ve ahlaki düzeltmenin yolu olan muamele bilimi olarak Tasavvuf; duyuşal perdelerin kaldırılması ve dünya yüzünde Tanrı'ya ulaşmanın yolu olan mükāşefe bilimi olarak Tasavvuf (28). İbni Haldun'a göre mükāşefe biliminin üç bakımdan zararı vardır: Birincisi; Mükāşefeye dalmış kimsenin, yani keşif ve ittila için mücahededeki bulunan kimsenin, giriştiği pratikler sonucunda kavuştuğunu, gördüğünü iddia ettiği şeyleri dil ile ifade edemez. "Melekut alemine ait olup keşif yolu ile öğrenilen sözkonusu idrakleri ve manaları ifadeye sığdırmak çok zor, daha doğrusu imkansızdır" (29). İbni Haldun'a göre bir dilde kullanılan kelimelerin anlamı üzerinde o dili konuşan kimseler uzlaşmışlardır; onlar kendi dillerinde kullanılan kelimelerden aynı şeyi anlamaktadırlar. "O halde bir kelime ancak bilinen ve tanınan ifade için ortaya konulur. Bir asır veya bir nesil boyunca sadece bir kişinin idrak edebileceği bir mana için kelime ortaya konulamaz" (30). Bazı kelimelerin mecazi olarak kullanıldığı öne sürülse bile, İbni Haldun'a göre, bir

kelimenin mecazi kullanılışı da ortak bir anlama sahiptir. Bu yüzden herhangi bir kimsenin ruhani, ilahi aleme ait deneyimini bir bilim haline getirmesi, onu başkalarına aktarması imkansızdır. Mükâşafenin ikinci mahzuru ise, esas olarak bu pratiğin, yani mükâşafenin sadece peygamberler için meşru kılınmış olmasına rağmen, insanların da buna yeltenmiş olmasıdır. "Mükâşefe ve müşahede sahibi olan zevat peygamberlerdir. Çünkü bu hal doğuştan ve tabii olarak onlara mahsustur" (31). İbni Haldun'a göre keşf ve ittila için yapılan mücahedenin üçüncü mahzuru, Şeriatın bilimlerle ilgili hükümünün ihlal edilmesinden doğmaktadır. "Şeriat nazarında ilim ve irfan biri mahzurlu diğeri mahzursuz olmak üzere iki nevidir. Şeriatın tetkik edilmesi ile elde edilen kaide şudur: Mükellef dini ve dünyevi hususta kendisini ilgilendirmeyen herşeyi terketmekle emrolunmuştur" (32).

Şifau's Sail'den özetlediğimiz kadarıyla İbni Haldun'un Tasavvuf'a ilişkin tavrı açıktır. O, Tasavvuf'u, riyazet ve nefsi kontrol etmek yoluyla davranış ve ahlakı düzeltmek olarak anlamakta; mücahede tarzlarından istikamet mücahedesini ahlaki bakımdan, daha doğrusu Şeriat bakımından ideal bir yol olarak görmektedir. "Tasavvuf münhasıran gayesi istikamet olan mücahedeyi ahlak haline getirmektir" (33). O, ahlaki kaygılarla değil de keşf ve ittila için girişilen mücahedeyi reddetmekte, Şeriat bakımından onun mahzurlu olduğunu öne sürerek, ona karşı çıkmaktadır. Hemen belirtmelidir ki, İbni Haldun'un Tasavvuf'a karşı tavrı Gazali'ninkinden farklıdır. Çünkü Gazali bir çok alandan geçtikten sonra, Tasavvuf'ta karar kılmış, kendi deyimiyle nihai huzuru Tasavvuf'ta bulmuştur. Aynı zamanda o bizzat bir mutasavvıf olarak yaşamıştır. "Gazali Tasavvuf'a mutlak suretle inanmış sufiyane hayatı bizzat yaşayarak öğrenmiştir(...) Gazali'ye göre ilham ve keşf ile elde edilen bilgiler katidir, diğer akli ve nakli delillerden daha sağlamdır" (34). Oysa İbni Haldun'a göre keşf ve ittila sonucu elde edilen bilgi tamamen bireysel deneyime dayanan, başka insanlara aktarılamayan bilgidir.

Görülebileceği gibi, İbni Haldun ahlaka veya mutluluğa ilişkin görüşlerini

sergilemeye çalırken hemen hemen filozofların bu konudaki görüşlerine paralel olan görüşler öne sürmekte; görüşlerini temellendirirken aynı veya benzer noktalardan hareket etmektedir. Varılmak istenen nihai yer de hemen hemen aynı olmakla beraber, İbni Haldun kendini bu nihai son ile ilgili olarak farklı kılmaya çalışmaktadır. O mutluluğu dinsel bağlamda ele almakta, onu elde etmenin en emin yolunun Şeriat olduğunu vurgulamaktadır. **Ancak İbni Haldun ahlak ve mutluluk teorisini oluştururken farklı bir ruh teorisi veya farklı bir psikolojiden, farklı bir bilgi teorisinden, farklı bir mutluluk anlayışından hareket etmemektedir.** İbni Haldun'un, kendi görüşlerini filozofların görüşlerinden ayırmaya çalışırken pratik kaygılardan, daha doğrusu dinsel kaygılardan hareket ettiği söylenebilir. Nitekim, daha öncede belirttiğimiz gibi, İbni Haldun'a göre mutluluğa ulaşmanın Şeriaten başka yolu yoktur.

İbni Haldun'un Tasavvuf hakkındaki görüşlerinin onun ahlak hakkındaki görüşlerinin bir cephesini, deyim yerindeyse onun ahlaka ilişkin felsefi diyebileceğimiz görüşlerini oluşturduğunu ifade etmiştik. Gerçekten bu görüşlerden bir ahlak felsefesi olarak bahsetmek mümkün müdür? En basit olarak, ahlak felsefesinin yaptığı şeylerden biri de, insan davranışlarını, insan pratiklerini, "iyi", "kötü", "doğru", "yanlış" gibi değer ölçütleri kullanarak değerlendirmektir. İnsan, toplumsal bir varlık olması açısından, diğer insanlarla karşılıklı ilişkiler ağı içerisinde. Her toplum veya her insani birim, kendine özgü belli bir yaşam tarzı oluşturmak için çeşitli kurallar, normlar, yasaklar, inançlar belirlemekte ve bunlara uymayı kendine bir hedef olarak koymaktadır. Toplumların -ve bunun gibi tek tek bireylerin - kendilerine inançlar, buyruklar, kurallar vb. ahlaki ilkeler koyması, "daha iyi bir yaşam", "mutluluk" veya "ideal bir yaşam" vb. türden amaçlar içindir. Ahlak felsefesi her toplumda varolan ahlaki kurallar veya idealler üzerine bir düşünme, bir değerlendirmedir. Diyebiliriz ki, hemen hemen her düşünürün içinde yaşadığı toplumun veya kültürün ahlaki kuralları, ahlaki değerleri, ahlaki idealleri üzerine bir değerlendirmesi söz konusu olmuştur. Düşünür, sorgulaması sonucunda ulaştığı idealleri pratik yaşamına geçirmese bile,

bu idealler üzerine bir görüş bildirmiş veya onları normlar olarak insanlara önermiştir. Bundan hareketle, biz herhangi bir düşünürün ahlak felsefesinden söz ederken kast ettiğimiz şeylerden biri de, düşünürün bu faaliyetidir. İbni Haldun açısından düşünürsek; Tasavvuf hakkındaki görüşleriyle İbni Haldun da, kendi çağının veya daha doğrusu yaşadığı kültürün ahlaki değerlerini, kurallarını sorgulamış; onlar hakkında iyi, kötü vb. değerlendirmeler yapmış; nihayet ideal bir ahlak ortaya koyduğunu düşünmüştür. İbni Haldun'un ahlak alanında belirlemiş olduğu ideal, Allah'ın kullarına vaadetmiş olduğu mutluluğa erişmektir. Bu mutluluğa götüren yol ise Şeriatin belirlemiş olduğu sınırlar içinde yaşamak, ona sınıksız bağlanmaktır. Bu, dinsel karakterli bir mutluluk anlayışı, bir başka ifadeyle ilahi mutluluğa ulaşmayı hedeflemiş bir ahlak görüşüdür. Ancak akla hemen şu soru gelebilir: İslamiyeti kabul etmiş her Müslüman bu tanrısal mutluluğu hedeflemekte ve buna ulaşmak için Şeriatın belirlemiş olduğu esaslarla yaşamını sürdürmektedir; o halde İbni Haldun'u bu görüşlerinden ötürü bir ahlakçı yapmak veya daha doğrusu onun bu konudaki görüşlerinden bir ahlak felsefesi olarak söz etmek neye dayandırılmaktadır? Bizce bu soru hemen yanıtlanabilir: İbni Haldun bütün Müslümanların hedeflemiş olduğu şeyi paylaşmaktadır. Ancak onun bu amaca ulaşmak için seçmiş olduğu araç farklıdır. Üstelik, o bu aracı seçerken, belli bir kaygıdan hareket etmekte, entellektüel bir çabaya girişmekte, kelimenin gerçek anlamında son derece "bilinçli" davranmaktadır. Bundan dolayıdır ki, onun ahlak anlayışı ya da Tasavvuf konusundaki görüşlerinin bir "ahlak felsefesi" olarak görülmesi gerektiğini söyleyebiliriz.

Şimdi karşımızda duran soru İbni Haldun'un ahlak hakkındaki görüşlerinin, genel olarak İslam ahlakı içinde hangi ahlak geleneğine dahil edilmesi gerektiği sorusudur. Görüleceği üzere İbni Haldun'un **umran** bilimi araştırmalarında ahlak hakkında öne sürdüğü görüşler, Birinci Bölüm'de ortaya koymaya çalıştığımız herhangi bir ahlak geleneğine dahil edilemez. Bu görüşler, yani İbni Haldun'un ahlak hakkındaki **bilimsel** tespitleri sonucunda ortaya koymuş olduğu görüşler, farkında olduğumuz kadarıyla, İslam'da ilk defa İbni Haldun tarafından ortaya

konmuştur ve orijinaldir. İbni Haldun'un Tasavvuf hakkındaki incelemelerinden çıkarabildiğimiz ahlaki görüşleri ise esas olarak Normatif dinsel ahlak geleneği içine dahil edilebilir.

Bu saptamayı yaptıktan sonra, dikkate almamız gereken bir başka soruya işaret etmek istiyoruz. Bu çalışmanın hem Giriş bölümünde hem de başka bazı yerlerinde ifade ettiğimiz gibi, İbni Haldun'un ahlak hakkındaki görüşleri bir ikilik arz etmektedir. Bir yandan o ahlak hakkında bilimsel bir görüş ortaya koymakta, diğer yandan ise dinsel, mistik bir ahlaki tavrı benimsemektedir. Bu durum İbni Haldun'un sisteminde, bir gerilim veya tutarsızlığın var olduğu anlamına gelir mi? Yoksa bu durum onun genel olarak düşünce sisteminin doğal bir sonucu mudur? Eğer böyle ise, bu kutupluluk nasıl yorumlanabilir? İbni Haldun Tasavvuf hakkındaki görüşlerini ortaya koyarken geliştirmiş olduğu insan, ruh, mutluluk vb. görüşleri, şiddetle eleştirdiği Felasife geleneğinin bu konulardaki görüşlerinden çok farklı mıdır? Bu ve benzeri sorular bir sonraki bölümde ele almaya çalışacağımız sorular olacaktır.

V. BÖLÜM

SONUÇ VE GENEL DEĞERLENDİRME

İbni Haldun'un ahlak hakkındaki görüşlerini ele almaya başlarken üzerinde hareket edeceğimiz zemini veya zeminleri belirlemeye çalışırken, onun kendisi tarafından inşa edilmiş Farabi veya İbni Sina'daki anlamda sistematik, felsefi diyebileceğimiz bir ahlak görüşünün olmadığını vurgulamaya çalışmıştık. Bunun yanısıra İbni Haldun'un düşünce dünyasının bütünlüğü içinde ahlaki olarak adlandırılacak görüşlerinin varlığından söz edilebileceğini de vurgulamıştık. Üçüncü ve Dördüncü Bölüm'lerde ortaya koymaya çalıştığımız gibi, İbni Haldun - doğrudan doğruya olmasa bile - ahlak hakkında bazı görüşler ortaya atmıştır. Ancak, yine bu sözü edilen bölümlerden çıkarılabilecek sonuçlar göstermektedir ki, İbni Haldun'un ahlaki görüşlerinin iki farklı boyutu vardır. Bilimsel ve dinsel olarak adlandırılacak bu iki farklı boyutun, ilk bakışta, İbni Haldun'un düşünce sistemi içinde bir tutarsızlığın veya gerilimin varlığına işaret ettiği söylenebilir. ilkin o, umran bilimi araştırmalarında ahlak hakkında kendini olanla sınırlandırmış, onu bir olgu olarak ele almış ve bu yolla onun hakkında bazı tesbitlerde bulunmuştur. İkinci olarak İbni Haldun, Felasifenin özellikle entellektüalist mutluluk anlayışına yönelik eleştirilerinde kendisini hissettirmiş, Tasavvuf hakkındaki değerlendirmelerinde ise tamamen açığa çıkmış mistik-dinsel bir ahlak anlayışını benimsemekte, ahlak hakkında değer yargıları oluşturmakta ve normatif sayılabilecek ifadeler sarf etmektedir.

Yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız gibi bu ikili tavır, İbni Haldun'un düşünce dünyası içinde genel olarak bir tutarsızlığın, giderilemez bir teorik gerilimin veya kutupluluğun işareti olarak görülebilir. Çünkü, nasıl olur da ahlak hakkında, deyim yerindeyse, pozitivist bir tavırla mistik-dinsel bir tavır aynı düşünce sistemi içinde birlikte var olabilir? Hemen şunu belirtmeliyiz ki, bu durumun, yani ahlak hakkındaki ikili tavrın İbni Haldun'un düşünce sistemi içinde tutarsızlığın veya giderilemez teorik kutupluluğun işareti olduğunu düşünüyoruz. Dahası, bunun, onun düşünce dünyasının, doğal, mantıksal bir

sonucu olduğunu, kendi içinde tutarlılık olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyörüz.

İbni Haldun, daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, Ortaçağın sonlarına doğru, genel olarak geçiş dönemi diye adlandırılan bir dönemde yaşamıştır. İçinde yaşadığı ve belli bir dinin yaratmış olduğu kültür atmosferinin temel entellektüel problemi olan felsefe-din ilişkileri konusundaki tavrı onun düşünce sisteminin oluşumu üzerinde tamamen etkili olmuştur. Ondaki ikilik esas olarak bu faktörler dikkate alındığında anlamlı olur. Bize göre bu ikilik, bir tutarsızlığın değil, tam tersine tutarlılığın göstergesidir. Bu, İbni Haldun'un genel olarak bilim veya felsefe anlayışının, din anlayışının veya felsefe din arasındaki ilişkiler konusundaki görüşlerinin doğal bir uzantısı veya mantıksal bir sonucudur.

İkinci bölümde ortaya koymaya çalıştığımız gibi İbni Haldun, Farabi, İbni Sina, İbni Rüşd gibi diğer Müslüman düşünürlerden farklı olarak, felsefe veya bilimin ve dinin iki farklı gerçeklik olduğunu, herbirinin kendisine özgü gerçek bir varlığa sahip konusunun olduğunu, eğer birbirlerinin alanlarına el atmaz, kendi doğal alanları içinde kalırlarsa aralarında herhangi bir çatışmanın söz konusu olamayacağını öne sürmektedir. İbni Haldun, felsefeden ne anladığını açık bir biçimde ortaya koymamaktadır. Ancak onun felsefeye ilişkin belli bir anlayışı vardır ve o bu anlayışını, gerçek anlamda tarih biliminin ne olduğunu ve kendisinin kurduğunu iddia ettiği umran bilimini tanımlarken ortaya koymaktadır. Ona göre felsefe doğada ve toplumda meydana gelen olayların meydana geliş sebebini araştıran, onlara ilişkin derin bilgiler sunan teorik bir etkenliktir. Bilimin veya felsefenin alanı bu dünyadır, duyusal dünyadır. Ancak İbni Haldun, bir gerçeklik olarak duyusal-üstü dünyanın varlığına da inanmaktadır. Duyusal-üstü dünya doğası gereği insani bilginin sınırları dışındadır. Bu gerçeklik alanına ilişkin bilgilerde esas olarak dini veya şariat koyucunun getirdiği mesajı izlemek gerekir. Şariat koyucunun getirdiği mesaj veya genel olarak din İbni Haldun'a göre insan yaşamını düzenleyen, insanı en yüce mutluluğa götüren kuralları ve ilkeleri içermektedir. Din özünde bir kurallar

bütünüdür, kısacası din bir pratiktir. Bu yüzden ahlak gibi pratik bir alanda İbni Haldun, kendisiyle tutarlı kalarak, ahlak üzerine teorik, felsefi bir bilgi üretme çabasına girişmemekte bu alanda kendisini dine teslim etmektedir. Burada, İbni Haldun ahlak hakkında teorik, felsefi bir bilgi üretme çabasına girişmemektedir derken, örneğin Aristoteles, Farabi, İbni Sina vb. gibi ahlak felsefesi yapmaya girişmemekte, normatif düzeyde ahlak hakkında teorik bilgiler üretmeye çalışmamaktadır, demek istiyoruz. Yoksa, İbni Haldun Üçüncü Bölümde de göstermeye çalıştığımız gibi bir olgu olarak ahlak hakkında teorik bilgi üretmeye girişmektedir şüphesiz. Şimdi bu görüşümüzü biraz daha desteklemek ve genişletmek üzere İbni Haldun'un bilim anlayışından kaynaklanan bilim sınıflamasının bir başka cephesine dikkat çekmek istiyoruz.

Daha önce de belirttiğimiz gibi İbni Haldun, konu ve yapıları bakımından bilimleri felsefi-akli, vazi-nakli olmak üzere ikiye ayırmaktadır. İbni Haldun, felsefi - akli bilimleri incelerken, Mantık, Matematik, Fizik ve Metafizik gibi disiplinleri ele almakta, kendisinden önceki filozofların akli bilimler içinde zikrettiği felsefi siyaset ve felsefi ahlakı, kısacası filozofların sınıflamasında pratik olarak alandırılan akli bilimleri ele almamaktadır. Bilindiği üzere İbni Haldun'dan önce, Felasife hareketi içinde yer alan filozoflar, kökleri Aristoteles'e dayanan teorik felsefe ve pratik felsefe veya teorik bilimler ve pratik bilimler ayrımını benimsemişlerdir. Teorik bilimler, değişmez, zorunlu şeylerin gerçek doğasını ortaya koymayı hedeflemiş olan bilimlerdir. Bu bilimler zorunluluk alanıyla ilgilidirler. Pratik bilimler ise, her zaman bir olumsuzluk içeren, değiştirilebilen, iradi seçmeye dayanan, insani eylem alanıyla ilgili bilimlerdir. Esas olarak siyaset ve ahlaktan oluşan pratik bilimler, bilim olmaktan çok sanattırlar. "Siyaset felsefesi, fizikten veya matematikten farklı olarak sistemleştirilmiş bir teoriler ya da sonuçlar bütünü değildir. Tıpkı hekimlik ve gemicilik gibi, bir sanat ya da beceridir; insan topluluğunun düzenlenmesi sanatıdır" (1).

İbni Haldun, yaşadığı toplumda mevcut ister akli, ister nakli olsun, bütün bilimleri ele alıp incelemeyi hedeflediğini söylediği halde, felsefi - akli bilimler

sınıfında olan bu pratik bilimleri neden ele almamıştır? İbni Haldun'un bu bilimlerin farkında olmadığını varsayamayız. Çünkü o, kendisinin kurduğunu öne sürdüğü umran biliminin konusu içine giren şeyleri ortaya koymaya çalışırken, konusu bu bilimin konusuna benzeyen filozofların medeni siyaset dedikleri felsefi siyasetin farkındadır. Bunun gibi yine onun, "felsefenin reddi" kısmında, filozofların entellektüalist mutluluk anlayışlarını eleştirirken, felsefi ahlakın varlığından haberdar olduğu da söylenebilir. Pekiyi, İbni Haldun bu bilimlerin varlığından haberdar olduğu halde, neden onları bir akli bilim olarak zikretmemiş ve doğrudan doğruya ele almamıştır?

İbni Haldun'un bu tavrı üzerine daha önce M. Mahdi ile A. Arslan arasında cereyan eden tartışmayı burada anmak istiyoruz. M. Mahdi'ye göre İbni Haldun'un Müslüman filozoflar tarafından yapılan teorik felsefe, pratik felsefe ayrımının farkında olmadığını varsaymak kesinlikle doğru değildir. Onun felsefi bilimler hakkındaki görüşleri üzerine yapılacak bir inceleme, İbni Haldun'un bu bilimler hakkında bilgi sahibi olduğunu gösterecektir. Bunun yanısıra o, felsefi bilimler sınıflamasında pratik bilimleri bilinçli olarak zikretmez. M. Mahdi'ye göre İbni Haldun'un bu tavrı, onun bir başka ihmeline dayanmaktadır. İbni Haldun, felsefe ile Şeriat ilişkisini açıkça ele almaktan kaçınmaktadır ve bu yüzden o, pratik bilimleri bilinçli olarak felsefi bilimler incelemesinde göz ardı etmektedir; çünkü pratik bilimler daha da özel olarak siyaset felsefesi, Müslüman filozoflarının, genel olarak, İslam topluluğuyla temasını sağlayan bir bağ, hatta tek bağ olmuştur. Pratik felsefenin amacı sadece felsefenin Şeriatla ilişkisini tanımlamak değil, pratik olarak filozofun filozof olmayanla, ya da daha geniş olarak filozofun toplulukla ilişkisindeki rolünü tanımlamaktadır. M. Mahdi'ye göre İbni Haldun, kendisinden önceki filozofların şeriat açısından esas olarak bu sorunlarda düştüğü zor duruma düşmemek kaygısıyla, bu bilimleri ele almaktan kaçınmıştır (2)

A. Arslan İbni Haldun'un bilim sınıflamasında pratik bilimlerin var olmayışının nedenini irdelerken, Mahdi'nin bu görüşlerini de eleştirerek, onun bu bilimleri bu tür pratik bir kaygıyla ihmal etmediğini, bunun, İbni Haldun'un

genel olarak felsefe ya da bilim anlayışının bir sonucu olduğunu vurgulamaktadır. Arslan'a göre pratik felsefe Müslüman filozoflarını Şeriatla temasa geçiren önemli bir bağıdır ancak bu tek bağ değildir. "İslam filozofları felsefe ile Vahiy arasında "ortak yerler" aradıklarında ve bu ortak yerler aracılığıyla felsefeyi Vahiyle veya Vahyi felsefe ile bütünleştirmek istediklerinde bu yerlerden en önemlilerinden birini, hatta belki de en önemlisini "pratik felsefe" de bulmuşlardır. Vahyin ahlaki - siyasi - toplumsal anlam ve işlevi üzerinde durarak onu bir çeşit pratik felsefeye indirgemek istemişlerdir. Bununla birlikte (...) onlar bu ortak yerleri veya bağlantı noktalarını sadece "pratik felsefe" de bulmamışlardır. Onlar için Tanrı, tanrısal varlıklar gelecek hayat v.b konuları teorik olarak ele alan, onların teorik bilgisine erişmeye çalışan "felsefi ilahiyat" da bu ortak yerler veya bağlantı noktalarından birini teşkil etmiştir" (3). Eğer, İbni Haldun, felsefi ilahiyat veya metafizik hakkında görüş bildiriyorsa, onun felsefe ile din arasındaki ilişkileri ele almaktan kaçındığı doğru değildir. Biz de ikinci bölümde ortaya koymaya çalıştığımız gibi, İbni Haldun, akli bilimlerden metafiziği ele alırken, bu bilim hakkındaki görüşlerini son derece açık bir biçimde ifade etmektedir.

İbni Haldun'un bilim sınıflamasında pratik bilimlerin yer almayışı, teorik bir temele dayanmaktadır. İbni Haldun'un bilim sınıflamasına bakılınca ilk dikkat çeken şeyin sadece teorik felsefi bilimlerin varlığıdır. "O halde onun, sadece "şeylerin hakikatını bilmek" olan, teorik bilgi peşinde koşan disiplinleri felsefi - ilmi disiplinler olarak kabul ettiğini, bunun dışında ve ötesinde herhangi bir pratik etkinliği hedefleyen, davranışlarla ilgili kural koymak isteyen disiplinleri ise felsefi - ilmi disiplinler olarak görmediğini söyleyebiliriz" (4).

İbni Haldun, pratik bilimleri gerçekten de bilinçli bir şekilde felsefi bilimler grubu içinde ele almamaktadır. Çünkü o, olması gerekenlerle ilgili olanı, başka bir ifade ile, değerler alanını felsefenin veya bilimin alanı dışında tutmakta ve bunları nakli bilimler alanına sokmaktadır. Daha öncede belirttiğimiz gibi nakli bilimlerin konusu, şeriat okuyucunun getirdiği haberlerdir; onların konusu insani eylemlerdir. İbni Haldun bu konudaki görüşlerini, nakli bilimleri incelerken de

ortaya koyar. O, nakli bilimlerden Kalam ve Tasavvuf'u ele alır ve onların felsefi bilimler gibi teori olmaya yönelmiş biçimini eleştirirken bu görüşünü açık bir biçimde sergilemektedir. Sonuç olarak şunu vurgulamak istiyoruz: İbni Haldun'un teorik felsefe-pratik felsefe yerine akli-nakli bilimler ayrımı yapması ve akli bilimlere içine pratik felsefeyi dahil etmemesi, onun genel olarak bilim anlayışının bir sonucudur. O, insani eylem ve değer alanını konu edinen pratik felsefenin yerine nakli bilimlere geçirmektedir.

İbni Haldun, insani toplumsal örgütlenme içinde olabirliklerle değil zorunluluklarla ilgilenmektedir. Ve umran biliminin amacı da, öncelikle insani toplumsal örgütlenmenin doğasında mevcut olan zorunlulukları tespit etmektir. O toplumun nasıl olması gerektiğiyle değil, nasıl olduğuyla ilgilenir. O insani toplumsal örgütlenmenin devamı için bir kanun koyucunun varlığının zorunlu olduğunu, ancak bu kanun koyucunun ahlaki erdemlere sahip, ideal bir toplum düzenini gerçekleştirmek üzere gönderilmiş ahlaki-politik işlevli bir peygamber olmasının zorunlu olmadığını öne sürmektedir. Bu yüzden o, umran biliminin sınırları içinde, ne bir ideal toplum düzeninin ne de ideal bir ahlakın ilkelerini ortaya koymaktadır. Mahdi'nin de işaret ettiği gibi umran bilimi insan açısından toplumsal yaşamın zorunluluğunu, toplumsal yaşamın devamı için bir yöneticiye ve asgari bir adalete duyulan ihtiyacın varlığını kesin bir biçimde kanıtladığı halde ahlaksallık, erdemler ve davranış kuralları hakkında kesin kurallar koymamaktadır. " Ahlak ve karakter erdemlerinin doğada hiçbir dayanağı yoktur. Evrensel olarak geçerli tek bir davranış kuralı yoktur. Rasyonel ahlak, doğada hiçbir destekleyici temele ve meşruluğa sahip değildir ve rasyonel ahlak yasaları, insan ya da toplumun doğasına özsel değildir. Dolayısıyla İbni Haldun'un kendi kültür biliminde geliştirmiş olduğu son derece sınırlı anlam dışında hiçbir teorik ahlak ve siyaset bilimi söz konusu olamaz. Basit olarak, doğal akılsal ve evrensel olmamakla birlikte ahlak, erdemler ve genel davranış kuralları doğaya zıt şeyler değildir. Gelişmek ve varlığını korumak için toplum, pratik hedeflerin ortak izlenmesine ihtiyaç duyar. Ve bu pratik hedefler, sırasıyla toplumun tümü,

çoğunluğu ya da daha çoğunun ortak bir biçimde üzerinde uyduğu ve isteyerek kabul ettiği bir ahlak ya da erdemleri gerektirir" (5).

Bu durumda İbni Haldun'un seçmeye dayanan insani eylem alanını bilimsel araştırmanın konusu dışına atması, kendi düşünce sistemi açısından şaşırtıcı değildir; hatta yine kendi düşünce sistemi açısından son derece anlamlıdır. Burada hemen şunu belirtmeliyiz ki, İbni Haldun **umran** biliminin ilkelerinin sınırları içinde siyaset ve din gibi değer alanlarının konu edinirken de genel olarak ikili bir yaklaşım sergilemektedir. Örneğin o dini, umran bilimi aracılığıyla oluşturduğu genel sosyolojik model içerisinde, **umran** da ortaya çıkması zorunlu olan birşey olarak görmemekte ortaya çıkması olanaklı olan bir umran olayı olarak görmektedir (6). Nitekim o, belli bir umran da ortaya çıkmış İslam dininin farkındadır. Ancak hemen işaret edilmelidir ki İbni Haldun dininin de umran da ortaya çıkması mümkün olan diğer olaylar gibi bazı yasalara tabi olduğunu gösterir. Örneğin İbni Haldun'a göre herhangi bir peygamberin veya onun getirdiği dinin, kitleler üzerinde başarı kazanması arkasındaki asabiye bağlıdır (7). Güçlü bir asabiyesi olan peygamber veya din başarı kazanır. Bu, dinin İbni Haldun tarafından bir umran olayını olarak algılanmasıdır.

Bir de İbni Haldun dinin kendisinden belli bir umran yarattığını veya yaratabileceğini bilmektedir. Bir asabiye bağlı olarak etkili olabilen bir dinin kendisi de bir asabiye yaratmaktadır. Örneğin İbni Haldun Arapların ancak din sayesinde mülk oluşturabildiklerini öne sürmektedir (8). Bunun yanısıra İbni Haldun bir dinin ve bu dinin yarattığı asabiyenin oluşturduğu mülkün, herhangi bir asabiyenin yarattığı mülkten her bakımdan çok daha üstün olduğunu vurgulamaktadır. İbni Haldun'a göre kaynağı kaba güç olan mülkün halkına uyguladığı kurallar insanları bozduğu, karşı koyma gücünden yoksun kıldığı halde kaynağını dinden alan kurallar tam tersine, insanları daha dirişken, daha gözü pek, daha dayanışmacı kılmaktadır. Kısacası, din aynı zamanda erdemli bir toplum veya erdemli insanlar da yaratmaktadır.

İbni Haldun, siyasi rejimleri incelerken, akli siyaset-dini siyaset ayrımı yapar ve bu iki siyaset türünden ikincisinin birinciye nazaran daha üstün olduğunu vurgular. İbni Haldun'a göre insanların toplum halinde yaşamasını mümkün kılan kurallar, devletin büyükleri ve devlet işlerinde basiret sahibi olan kişiler tarafından konulmuşsa buna akli siyaset denir. Eğer bu kurallar şeriat koyucu tarafından konulmuşsa buna dini siyaset denir. Akli siyaset insanların yalnızca dünyevi yaşamını düzenlemekte, dünyevi menfaatlerini gözetmeye çalışmaktadır. Dini siyaset ise insanın hem bu dünyadaki yaşamına, hem de öte dünyaya ilişkin taleplerine cevap vermektedir. Dini siyaset insanı en tam, en yüce mutluluğa kavuşturduğu ve onların bu yoldaki menfaatlerini göz önünde bulundurduğu için akli siyasetten üstündür (9). Görülebileceği gibi İbni Haldun her zaman için dinde ahlaki anlamda olumlu, erdemli unsurlar görmektedir. Ancak daha öncede belirttiğimiz gibi, İbni Haldun umran bilimi araştırmalarında, bu tür şeyleri genelleştirmemekte, bunlar üzerine bir siyasal model geliştirmeye çalışmamaktadır.

Görülebileceği gibi, İbni Haldun'un ahlaki görüşlerinin iki farklı boyutluluğu ve kutupluluğu onun genel olarak felsefe ve din anlayışından, olgu ve değer arasında yaptığı ayırmadan kaynaklanmaktadır. İbni Haldun'a göre bilimin konusu olgulardır; bilim değerleri konu edinebilir ancak onun değerleri ele alış tarzları yine olgusaldır. Olgu olarak değil, bizzatihi kendilerinde değerler üzerinde felsefi inceleme yapılamaz. Bizzatihi değerlere ilişkin bilgiyi dinin alanı içinde oluşturmaya çalışır.

İbni Haldun olması gereken düzeyindeki veya normatif tarzdaki ahlak anlayışını Tasavvuf içinde formüle etmesi, kanımızca bu durumun bir sonucudur ve kendi içinde son derece anlamlıdır. Hemen şunu belirtmeliyiz ki, İbni Haldun, hayatının hiçbir döneminde bir mutasavvıf gibi yaşamamıştır. O tasavvufi pratikleri, ideal ahlaka götüren yol olarak gördüğü istikamet mücahedesini, riyazeti hiçbir zaman kendi hayatında gerçekleştirilmemiştir. Dahası o, yaşamı boyunca bir çok siyasal ilişkilere girmiş, devlet işleri ile ilgilenmiş, dinsel ibadetlerin dışsal

yönüyle ilgilenen fıkıhla meşgul olup kadılık yapmıştır. (10) Bu açıdan, İbni Haldun'un Tasavvuf'ta ortaya koyduğu görüşlerle yaşamı arasında bir tutarsızlığın mevcut olduğu rahatlıkla söylenebilir. Zaten İbni Haldun'un samimi bir Müslüman veya dindar olup olmadığı konusunda farklı değerlendirmeler yapılmıştır. İki üç değerlendirme örneği vermek istersek: Turan Dursun, İbni Haldun'un samimi bir dindar olmadığını, görüşlerini daha etkili kılmak ve dinsel çevrelerden gelebilecek saldırılardan kaçınmak için sık sık dinsel ifadeler öne sürdüğünü ifade etmektedir (11). S. Casewit ise İbni Haldun'un orijinal, entellektüel senteze yatkın kapasitesinin sürekli vurgulandığı halde, bir Müslüman ve İslam geleneğine bağlı bir dindar oluşunun sürekli gözardı edildiğini öne sürmüştür. İbni Haldun'un İslamı kavrayışı sadece şeri ve teolojik emirlerle sınırlı değildir, kendisini tinsel düzeyde gerçekleştirme olgusunu da kapsamaktadır (12).

Burada sorunumuz, İbni Haldun'un yaşam tarzı ile düşünceleri arasındaki tutarlılığı veya tutarsızlığı ele almak değildir. Sorunumuz, İbni Haldun'un Tasavvuf'a yönelişinin onun genel olarak düşünce sisteminin tutarlılığı açısından bir sorun yaratıp yaratmadığıdır. İbni Haldun'un bilim ve din anlayışı açısından bunun bir tutarsızlık yaratmadığını yukarıda ifade etmeye çalıştık. Ayrıca, İbni Haldun'un sisteminde Tasavvuf'un mevcudiyeti İbni Haldun'un genel bilgi teorisi ve bilgi derecelendirmesi açısından da bir sorun yaratmamakta, hata onun bilgi derecelendirmesinin mantıksal bir sonucu olmaktadır (13).

İbni Haldun'un Şifa'da üç farklı bilgi türü ve derecesini birbirinden ayırdığını görmüştük. Kesbi bilgi, İlhami bilgi ve Vahiy bilgisi. Buna tekabül eden bir ayrımı Mukaddime'de de yapmaktadır. İbni Haldun'a göre insani ruhun üç derecesi ve her bir dereceye ait bilgi türü vardır. Birinci derecedeki ruh, maddi dünyaya yöneliktir. Onun araçları duygulardır, hafızadır, soyutlama gücüdür. Bu ruh, bu vasıtalarla elde ettiği verileri düzenler, aralarında kanunlulukları saptar, tasavvur ve tasdikler yapar. Bu ruh ve doğal olarak bu ruha ait bilgi, doğası gereği ilahi alemden uzaktır. İkinci derecedeki ruh, maddi ya da bedensel unsurlara ihtiyaç

duymadan tinsel aleml kavrama gücüne sahip olan ruhtur. Bu ruh içsel gözlemlerle, sezilerle ilahi aleme ait srları, gizli unsurları, tansıral bilgileri edinir. nc ruh ise insani - bedensel, unsurlardan cismaniyetten tamamen sıyrılmış olan ruhtur (14).

Birinci derecedeki ruhun bilgisi, Kesbi bilgiye, ikinci derecedeki ruhun bilgisi İlhami bilgiye, üçüncü derecedeki ruhun bilgisi Vahye tekabül etmektedir. İbni Haldun en kesin bilgi ünvanını Vahye yada peygamberlerin bilgi derecesine vermektedir. Ancak, Dördüncü Bölüm'de göstermeye çalıştığımız gibi, İlhami bilgi ve Vahiy bilgisi arasında İbni Haldun önemli bir epistemolojik fark koyamamaktadır. Her ikisinde ilahi alana ilişkindir. Her ikisi de maddi bedensel unsurlardan kurtulunca elde edilir. Vahiy bilgisinin sahibi peygamber olduğu için, İbni Haldun ona en üstün bilgi demektedir.

Bunun yanısıra, İbni Haldun Tasavvuf'ta bir ruh teorisi ve mutluluk anlayışı geliştirirken büyük ölçüde felsefenin etkisi altındadır. İbni Haldun mutluluk anlayışında özü itibariyle felsefeden farklı olan bir psikoloji, bilgi teorisi geliştirmemektedir. Bu durum, büyük ölçüde İbni Sina'nın terminolojisinin, mistik görüşlerinin, bütün mutasavvıflar üzerinde olduğu gibi, İbni Haldun zerindeki etkisinden kaynaklanmaktadır. İbni Sina, ahlak ve mutluluk anlayışında bir entellektalisttir. Ancak onun entellektüalizmi büyük ölçüde dinsel-mistiktir. İbni Haldun ahlak alanında kendisini entellektalizmden kurtarmaya çalışmaktadır. Ahlak alanında akla başvurmak yerine şariate teslim olmayı yeğlemektedir. Bunu, Tasavvuf'a yönelerek büyük ölçüde gerçekleştirmektedir. Ancak Tasavvuf içinde bir ahlak geliştirmeye çalışırken ortaya attığı ruh teorisi, bilgi teorisi onun amacını aşmakta ve istemediği halde- onu filozoflarla aynı noktada buluşturmaktadır. Bu durum ise İbni Haldun'un kendi içindeki tutarsızlığı olarak görülebilir.

Sonuç olarak şunu vurgulamak istiyoruz: İbni Haldun içinde yaşadığı çağın ve kültür atmosferinin bir ürünüdür. O, bir yandan yaşadığı dönemin bir özelliği olarak toplumu ve siyaseti din-dışı ele almaya çalışmakta ve toplum ve siyaset üzerine bilim yapmaktadır. Öte yandan içinde yaşadığı kültür atmosferinde büyük

kabul görmüş Tasavvuf'a sempati duymaktadır. Sık sık öne sürüldüğü gibi İbni Haldun çağının bir aynası durumundaysa onun İslam mistizmini kabul edişi şaşırtıcı olmamalıdır. İslam Ortaçağının bir temsilcisi olarak İbni Haldun sufizme karşı hoşgörülü olmanın yanısıra ona önem de veren bir entellektüel iklimi yansıtmak durumundaydı (14).

İbni Haldun, eğer **umran** biliminde geliştirdiği bilgi anlayışını, yani pozitivist bilgi anlayışını bütün alanlara uygulamış olsaydı, onu bütün alanlar açısından doğru bilgiler sunan tek bir bilgi türü olarak görseydi onda bir gerilimden veya genel olarak bir tutarsızlıktan söz edilebilirdi. Ancak, F. Shehadi'nin de belirttiği gibi İbni Haldun'da genel bir pozitivistimin varlığı açısından hiçbir kanıt yoktur. Aksine bilimsel-rasyonel, mistik dinsel gibi türlerinin sıralandığı hiyerarşik bir bilgi teorisinin kanıtı vardır (15).

Giriş Dipnotları

1. F. Gregoir, **Büyük Ahlak Doktrinleri**, Çev. C. Sürevya, Varlık Yay, İst., 1971, s.6
2. D.D Raphael, **Problems of Political Philosophy**, The Macmillan Press Ltd., 1982, s.6
3. D. Ross, 'Nikhomakhos Etiği', çev. Ö. Kavasoglu, **Seminer Sayı 7**, E.Ü.E.F Yay. , İzm., 1990, s.18
4. a.g.e, s.18
5. F.M. Najjar, 'Siyasa in Islamic Political Philosophy', **Islamic Theology and Philosophy**, (ed.) M.E. Marmura, State University of New York Press, Albany, 1984, s. 103
6. M.Mahdi, **İbn Khaldun's Philosophy of History, A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture**, George Allen and Unwin Ltd., 1957 s. 274
7. P.H. Nowel - Smith, **Etnics**, Penguin Books, London, 1969, s.11-12

I. BÖLÜM DİPNOTLARI

1. K.Nielson, 'Ethics, Problems of.', *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3 and 4, The Macmillan Company and The Free Press, New York, 1967, s.117
2. F.Heinemann, 'Etik', *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, Der.ve çev.D.Özlem, Ara Yay., İst., 1990, s.337.
3. P.H.Nowell-Smith, *Ethics*, Penguin Books, London, 1969, s.11.
4. a.g.e., s.11
5. a.g.e., s.11
6. R.H.Popkin and A.Stroll, *Philosophy Made Simple*, Doubleday and Company, Inc., New York, 1956, s.17-18.
7. K.Nielson, a.g.e., s.118
8. H.Delius, 'Etik', *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, Der. ve Çev. D. Özlem, Ara yay., Ank., s.324.
9. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, I, 1012a, 5-6, Çev. S.Babür, H.Ü. yay., Ank., 1988.
10. a.g.e., II, 1103b, 1104a.
11. B.Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İst., 1982, s.118.
12. K.Nielson, a.g.e., s.118.
13. a.g.e., s.119
14. R.H. Popkin and A.Stroll, a.g.e., s.44
15. J.P. Scanlan, 'Voluntarism', *Encyc. of Philosophy*, Vol. 7 and 8, 1967, s.270.
16. R.H. Popkin and A Stroll, a.g.e., s.45-47.
17. M.Çağrırcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, M.Ü.İ.F. Vakfı Yay., No: 31, İst., 1989, s.4.
18. H.A.R.Gibb, R.Walzer, 'Ahlak', *Encyc. of İslam 2.(E.İ. 2)*, Vol.1, E.d.Brill, Leiden, 1960, s.325.
19. Carra de Waux, 'Ahlak' *İslam Ansiklopedisi*, C.1, M.E.Basımevi İst. 1986 s.159.

20. M.Aydın, 'Ahlak', *İslam Ansiklopedisi*, C.2, T.D.V. Yay., İst., 1989, s.10.
21. Carra de Waux, a.g.e., s.159.
22. a.g.e., s.159.
23. G.F.Hourani, *Reason and Tradition in İslamic Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, s.27.
24. a.g.e., s.16.
25. İslam'da felsefe hareketi hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz: A.Arslan 'Bir İslam Felsefesi Var mıdır?', *Felsefe Yazıları*, 2.Kitap, Yazko Yay., İst., 1982, s.28-57.
26. E.I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge University Press, Cambridge, 1958, s.16.
27. P.H. Nowell-Smith, 'Religion and Ethics', *Encyc. of Philosophy*, Vol.7 and 8, 1967, s.150.
28. Bkz. G.F.Hourani, a.g.e., s.270-276.
29. Bkz. a.g.e., s.15-22.
30. a.g.e., s.25.
31. T.J. de Boer, 'Ethics and Morality (Muslim)', *Encyc. of Religion and Ethics*, Vol.5, Charles Scribner's Sons, 1955, s.501.; G.F. Hourani, a.g.e s.270
32. T.J. de Boer a.g.e., s.501
33. a.g.e., s.502
34. B.A.Darr, 'Ethical Teaching of the Koran', *A History of Muslim Philosophy*, (ed.) M.M.Sharif, Vol.1, Wiesbaden, 1966, s.155.
35. a.g.e., s.156.
36. a.g.e., s.157.
37. a.g.e., s.159-160.
38. a.g.e., s.161.

39. a.g.e., s.162.
40. a.g.e., s.163.
41. T.J. De Boer, a.g.e., s.502.
42. a.g.e., s.503.
43. G.F. Hourani, a.g.e., s.25-26
44. T.J. De Boer, a.g.e, s.505.
45. a.g.e., s.505.
46. H.A.R. Gibb, R.Walzer, a.g.e., s.326.
47. a.g.e., s.326.
48. G.F.Hourani, a.g.e., s.16.
49. a.g.e., s.16.
50. M.Aydın, a.g.e., s.11.
51. H.A.R. Gibb, R.Walzer, a.g.e., s.326; T.J. De Boer, a.g.e., s.506.
52. H.A.R. Gibb, R.Walzer, a.g.e., s.326.
53. G.F.Hourani, a.g.e., s.271.
54. F.Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, Trans. by Emile and Jenny Marmorstein, Routledge and Kegen Paul, London, 1975, s.83.
55. T.J. de Boer, a.g.e., s.506.
56. M.Çağrıncı, a.g.e., s.54-55.
57. C.Sunar, *İbni Miskeveyh ve İslam'da ve Yunan'da Ahlak Felsefesi*, A.Ü.İ.F. Yay., no: 147,1980,Ank. s.46.
58. M.Çağrıncı, a.g.e., s.62-63.
59. T.J. de Boer, a.g.e., s.506.
60. M.Çağrıncı, a.g.e., s.53.
61. G.F.Hourani, a.g.e., s.16.
62. a.g.e., s.16.

63. W.M. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev.E.R. Fiğlalı, Umran Yay., Ank., 1981, s.226.
64. G.F.Hourani, a.g.e., s.271.
65. a.g.e., s.271.
66. W.M.Watt, a.g.e., s.228.
67. G.F.Hourani, a.g.e., s.272.
68. A.Arslan, a.g.e., s.33
69. M.Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. K.Turhan, İklim Yay., İst., 1987, s.42.
70. a.g.e., s.43.
71. H.Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev.H.Hatemi, İletişim Yay., İst., 1985, s.115.
72. M.Fahri, a.g.e., s.45.
73. M.Çağrı, a.g.e., s.15.
74. G.F.Hourani, a.g.e., s.58
75. a.g.e., s.271
76. A.Arslan, a.g.e., s.36-37
77. A.Arslan, *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Kültür ve Turizm Bak. Yay., no: 308, Ank., 1987, s.272.
78. M.Çağrı, a.g.e., s.18.
79. G.F.Hourani, a.g.e., s.17.
80. a.g.e., s.21
81. F.M.Najjar, a.g.e s.93.
82. E.I.J.Rosenthal, a.g.e., s.4.
83. M.Mahdi, 'Al-Farabi', *History of Political Philosophy*, (ed.) L.Strauss-ç Cropsy, Chicago, 1972, s.183.
84. O.Leaman, *Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, s.166-167.

85. E.I.J. Rosenthal, a.g.e., s.13.
86. M.Mahdi, a.g.e., s. 132
87. A.Arslan, 'Çevirenin Takdimi', Ebu Nasr El-Farabi, **EL-Medinetü'l-Fazıla**, Kültür Bak.Yay., no: 1121, Ank., 1990, s.XII.
88. Bkz: Farabi, **İlimlerin Sayımı**, Çev.A.Ateş, Maarif Basımevi, İst., 1955; **Farabi'nin Üç Eseri** (özellikle 'Mutluluğu Kazanma'), Çev. H.Atay, A.Ü.İ.F. Yay., no: 115, Ank., 1974; **El-Medinetü'l Fazıla**, çev. A.Arslan, Kültür Bak. Yay., no.1121, Ank., 1990; **Fusulü'l-Medeni**, çev. H.Özcan, D.Ü. Yay., İzm., 1987.
89. Farabi, **Mutluluğun Elde Edilmesi**, A.Arslan'ın daktilo edilmiş, yayınlanmamış çevirisi, s.18-19. Bu eser 'Mutluluğu Kazanma' adıyla H.Atay tarafından daha önce çevrilmiştir. Ancak bu bazı çeviri hataları içerdiğinden, Arslan'ın yayınlanmamış çevirisini tercih ettik.; **Fusulü'l**, s.42-43; **El-Medine**, s.65.
90. **Mutluluğun**, s.14.
91. a.g.e., s.14.
92. **İlimlerin Sayımı**, s.118.
93. Aristoteles, a.g.e., I, 1094 b.
94. **Mutluluğun**, s.13; s.69.
95. **El-Medine**, s.70; **Es-Siyaset ü'l-Medeniye**, çev.M.Aydın-A.Şener-M.R.Ayas, Kültür Bak. Yay., no: 353, İst.1980, s.36.
96. **Es-Siyaset**, s.39.
97. **El-Medine**, s.44-48; **Fusulü'l**, s.29-31.
98. **Fusulü'l**, s.30; ayrıca **El-Medine**, s.65.
99. **El-Medine**, s.57.
100. a.g.e., s.20-28.
101. **Mutluluğun**, s.1.
102. a.g.e., s.17.

103. a.g.e., s.19.
104. **Fusulü'l**, s.34.
105. **Mutluluğun**, s.37
106. **Fusulü'l**, s.48
107. **El-Medine**, s.65-67.
108. **Mutluluğun**, s.39.
109. a.g.e., s.38.
110. M.Aydın, 'Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'adet Kavramı' **İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: XXI, A.Ü. Basımevi, Ank., 1976, s.303.
111. Bkz. **Mutluluğun**, s.1; **Fusulü'l**, s.39
112. İbn Miskeveyh, **Ahlakı Olgunlaştırma**, çev.A.Şener-C.Tunç-İ.Kayaoğlu, Kültür ve Turizm Bak. Yay., no: 528, Ank., 1983, s.20
113. a.g.e., s.21
114. a.g.e., s. 22,35
115. C.Sunar, a.g.e., s.27.
116. A.Arslan, 'İbni Sinâ ve Spinoza'da Felsefe - Din ilişkileri', **Uluslararası İbni Sinâ Sempozyumu (Bildiriler)**, Kültür ve Turizm Bak. Yay., no: 1, Ank., 1984, s.383.
117. A. Arslan, a.g.e, s. 307
118. M.S. Aydın, 'İbni Sina'da Ahlak', **Uluslararası İbni Sinâ Sempozyumu**, s.120
119. a.g.e., s.123-124
120. T.J. de Boer, a.g.e., s.507.
121. Bkz. Gazali, **El-Munkızun Min-Ad-Dalâl**, çev.H.Güngör, M.E.B. Yay., İst., 1948, s.44-53.
122. G.F. Hourani, a.g.e., s.21

II. BÖLÜM DİPNOTLARI

1. H.Saab, 'İbn-Khaldün', *Encyc. of Philosophy*, Vol. 3 and 4 1967, s.107.
2. D.S.margoliouth, 'Ibn Khaldün', *Encyc. of the Social Sciences*, 1932, s.564.
3. E.I.J. Rosenthal, 'Ibn Khaldun: A North African Muslim Thinker of the 14 th Century', *Bulletin of the John Rylands Library*, XXIV'den ayrı basım, Manchester, 1940, s.2.
4. **Mukkaddime ve Kitab el-iber hakkında daha geniş bilgi için bkz: A.Arslan, İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası, s.39-43.**
5. İbn Haldun, **Mukaddime C.1**, Çev.S. Uludağ, Dergah yay., İst., 1982, s.204-205.
(Bundan sonra, bu eser sadece (M) sembolüyle anılacaktır.)
6. M, C.1, s.253.
7. M, C.1, s.209.
8. M, C.1, s.200.
9. M, C.1, s.258.
10. M, C.1, s.257.
11. M, C.1, s.255.
12. M, C.1, s.260.
13. M, C.1, s.260-261.
14. M, C.1, s.260.
15. M, C.1, s.260.
16. Aktaran A.Arslan, **İbni Haldun'un**, s.2.
17. B.Lewis, **The Arabs in History**, Harper Tarchbooks, New York, 1960, s.160.
18. W.Barthold, **İslam Medeniyeti Tarihi**, Çev.M.F.Köprülü, D.İ.B. Yay., no: 86, Ank. 1977, s.39.
19. R.Garuady, **İslamın Va'dettikleri**, Çev.N.Uzel, Pınar Yay., İst., 1983, s.116.

20. M.Fahri, **İslam Felsefesi Tarihi**, s.257.
21. E.I.J., Rosenthal, **Political Thought**, s.3.
22. D.J Margoliouth, **a.g.e.**, s.564.
23. M.Talbi, 'Ibn Khaldun', **E.I²**, Vol.3, s.829.
24. Ü.Günay, 'İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: Ibn Haldun', **Atatürk Ü. İ.F.D.**, sayı: 6, 1986, s.71.
25. Bkz. Ü. Hassan, **İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi**, A.Ü.S.B.F. Yay., no: 493, Ank., 1982, s.7-10.
26. **a.g.e.**, s.1
27. **a.g.e.**, s.1.
28. A.Arslan, **a.g.e.**, s.120.
29. Bkz: E.I.J.Rosenthal, **a.g.e.**, s.84-109.
30. Z.F.Fındıkoğlu, 'İbni Haldun'un Hukuka Ait Fikirleri ve Tesiri', **Hukuk Fak. Mecmuası**, C.V'den ayrı basım, İst. 1939, s.147.
31. E.Cassier, **Devlet Efsanesi**, çev.N.Arat, Remzi Kitabevi, İst., 1984, s.147.
32. E.I.j. Rosenthal, **a.g.e.**, s.105-106.
33. **a.g.e.**, s.107.
34. **a.g.e.**, s.107.
35. Aktaran E.I.J.Roshental, **a.g.e.**, s.108.
36. **a.g.e.**, s.108-109.
37. K.Bumin, **Sivil Toplum ve Devlet**, Yazko Yay., İst., 1982, s.11.
38. M.Mahdi, **İbn Khaldun's Philosophy of History, A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture**, George Allen and ulwin Ltd., London, 1957, s.109.
39. M.Fahri, **a.g.e.**, s.257-258.
40. A.Arslan, **a.g.e.**, s.515-524.

41. a.g.e., s.250.
42. M.Fahri, a.g.e., s.43.
43. A.Arslan, a.g.e., s.250.
44. A.Arslan, 'Bir İslam Felsefesi Var mıdır?', s.36-37
45. H.A.R. Gibb, 'The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory', **Studies on the Civilization of Islam**, (ed.) S. J. Shaw and W.R.Polk, Routledge and Kegan Paul Ltd, London, 1962, s.167-169.
46. a.g.e., s.171.
47. E.I.J. Rosenthal, a.g.e., s.3
48. E.I.J. Rosenthal, 'İbn Jaldun's Attitude to the Falasifa', **al-Andalus**, XX, 1953, s.75-76.
49. a.g.e., s.78. (a.b.ç)
50. M.Fahri, a.g.e., s.257.
51. a.g.e., s.258.
52. M.Mahdi, a.g.e., s.96.
53. a.g.e., s.108-109.
54. a.g.e., s.109, 1. nolu dipnot.
55. a.g.e., s.79-80.
56. a.g.e., s.288-289.(a.b.ç)
57. a.g.e., s.285.
58. T.J. de Boer, **İslamda Felsefe Tarihi**, çev.Y.Kutluay, Balkanoğlu Matbaacılık, Ank., 1960, s.146.
59. Ü.Hassan, a.g.e., s.110.
60. a.g.e., s.115.
61. A.Arslan, **İbni Haldun'un.**, s.516-517.
62. a.g.e., s.512.

63. a.g.e., s.519.
64. a.g.e., s.520.
65. a.g.e., s.521.
66. a.g.e., s.435.
67. a.g.e., s.514.
68. M, C.2, s.1018.
69. M, C.2, s.1020.
70. M., C.2, s.1156.
71. M., C.2, s.1161.
72. A.Arslan, a.g.e., s.412-413.
73. M., C.2, s.1161-1162.
74. M., C.2, s.1247.
75. M., C.2, s.1250.
76. M., C.2 , s.1251.
77. M., C.2, s.1250.
78. M., C.2, s.1174.
79. M., C.2 ,s.1174-1175.
80. M., C.2, s.1246.
81. M., C.2, s.1248.
82. M., C.2, s.1250-1251.
83. M, C..2, s.1251-1252.
84. M, C.2, s.1253.
85. M, C.2, s.1022.
86. M, C.2, s.1073 - 1074.
87. M, C.2, s.1076-1077.
88. M, C.2, s.1084.

89. M, C.2, s.1087-1087.

90. M, C.2, s.1087.

91. M, C.2, s.1113.

92. M, C.1, s.200.



III. BÖLÜM

1. A.Arslan, *İbni Haldun'un.*, s.87.
2. W.Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, s.39.
3. M.Talbi, *'İbn Khaldun'*, s.829.
4. M.Mahdi, *'İbn Khaldun'*, *International Encyc. of the Social Sciences*, Vol. 7 and 8 1968, s.57.
5. M.Mahdi, *'İbn Khaldun'*, *A History of Muslim Philosophy*, Vol.II, Wiesba.den, 1966, s.963.
6. a.g.e., s.965.
7. M.Mahdi, *Ibn Khaldun's.*, s.289.
8. M, C.1, s.261.
9. M, C.1, s.260.
10. P.H. Nowell-Smith, *'Religion and Ethics'*, s.150
11. a.g.e., s.151
12. B.Çotuksöken, *Petrus Abelardus'un Ahlak Anlayışı*, İ.Ü.E.F. Yay., no: 3413, İst. 1988, s.43.
13. M, C.1, s.429
14. M, C.1, s.420
15. M, C.1, s.258-263.
16. M, C.1, s.273.
17. M, C.1, s.273.
18. M, C.1, s.273-274.
19. M, C.1, s.274-275.
20. A.Arslan, *'İbni Sina ve Spinoza'da.'*, s.378.
21. Z.F.Fındıkoğlu, *'İbni Haldun'un Hukuka'*, s.147.

22. H.A.R. Gibb, 'The Islamic Background., s.169-174.
23. S.M. Batseva, 'İbni Haldun'un Tarihsel-Felsefi Öğretisinin Toplumsal Temelleri çev. V.Erdoğdu, Mukaddime I, çev. T.Dursun, Onur Yay., Ank., 1977, s.48.
24. E.I.J.Rosenthal, **Political Thought**, s.13.
25. Bkz. M, C.1, s.277-230
26. M, C.1, s.334.
27. M, C.1, s.335.
28. M, C.1, s.340.
29. M, C.1, s.343-344.(a.b.ç)
30. M, C.1, s.345.
31. M, C.1, s.348-349.
32. A.Arslan, **İbni Haldun'un**, s.99.
33. M, C.1, s.415.
34. M, C.1, s.416-417.
35. A.Arslan, **a.g.e.**, s.100.
36. **a.g.e.**, s.114.
37. M, C.1, s.429-430.
38. M, C.1, s.450.
39. M, C.1, s.420.
40. Ü.Gürkan, 'Hukuk Sosyolojisi Açısından İbn Haldun', **A.Ü.H.F.D**, XXIV 1-4, Ank., 1968, s.234.
41. M, C.1, s.427.
42. M, C.1, s.427
43. M, C.1, s.472-473; 541-543.
44. M, C.1, s.505-507.
45. M, C.1, s.515-516.

46. A.Arslan, a.g.e., s.141.

47. a.g.e., s.145-146.

48. a.g.e., s.164

49. M, C.1 s. 531



IV. BÖLÜM

1. Bkz: yukarıda s.91-93
2. S.Uludağ, 'Giriş', *Tasavvufun Mahiyeti: Şifau's-sail*, İbni Haldun, çev. S. Uludağ, Dergah Yay., İst., 1984, s.27.
3. S.Uludağ, *a.g.e.*, s.27
4. M.Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.187
5. M, C.2, s.1115.
6. İbni Haldun, *Şifau's-Sail*, s.82-83.
7. *a.g.e.*, s.100
8. *a.g.e.*, s.89.
9. *a.g.e.*, s.90-91.
10. *a.g.e.*, s.91
11. *a.g.e.*, s.101-102.
12. *a.g.e.*, s.103-105.
13. *a.g.e.*, s.84.
14. *a.g.e.*, s.110.
15. *a.g.e.*, s.110.
16. *a.g.e.*, s.114.
17. *a.g.e.*, s.115.
18. *a.g.e.*, s.118.
19. *a.g.e.*, s.124-138.
20. *a.g.e.*, s.125.
21. *a.g.e.*, s.127.
22. *a.g.e.*, s.125.

23. a.g.e., s.129.
24. a.g.e., s.132.
25. a.g.e., s.147.
26. a.g.e., s.134
27. a.g.e., s.146-147
28. a.g.e., s.151.
29. a.g.e., s.153.
30. a.g.e., s.153.
31. a.g.e., s.154.
32. a.g.e., s.155.
33. a.g.e., s.145.
34. S.Uludağ, a.g.e., s.23.

V. BÖLÜM DİPNOTLARI

1. M. Mahdi, **İbn Khaldun's** s.286
2. **a.g.e** 82-84
3. A.Arslan, **İbni Haldun'un** s.399
4. **a.ge** S.400
5. M.Mahdi 'Ibn Khaldun', **A History of Müslim Philosopy** S. 981-982
6. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. A. Arslan **a.g.e** 169-240
7. **M, C.I,** s. 488-491
8. **M, C.I,** s. 472-473
9. **M, C.I,** s. 541-543
10. İbn Haldun'un, biyografisi için bkz.A. Adivar,'İbni Haldun' **İslam Ansiklopedisi** C. 5/2, M.E.Basımevi, İst., 1988
11. T.Dursun, 'Çevirenin Önzözü', **Mukaddime I**, Onur Yay., Ank. 1977, s.35
12. S. Casewit, ' The Mystical Side of the Muqaddimah', **Islamic Quarterly** (ed.) A.A. Mughram, XXIX, No:3, 1985, s.172
13. Bkz. F. Shehadi,'Theism, Mysticism and Scientific History', **Islamic Theology and Philosophy**, (ed.) M.E. Marmura, State University of New York Press, Albanny, 1984, s.271-272
14. S. Casewit **a.g.e**, s. 172
15. F. Shehadi, **a.g.e**, s.270

BİBLİYOGRAFYA

- ADIVAR, A., 'İbni Haldun' İslam Ansiklopedisi C. 5/2, M.E.Basımevi, İst., 1988
- AKARSU, B., Ahlak Öğretileri, Remzi Kitabevi İst., 1982
- ARİSTOTELES, Nikomakhos'a Etik, I-VÇev. S. Babür, H.Ü. Yay., Ank., 1988
- ARSLAN, A., 'Bir İslam Felsefesi Var mıdır?', Felsefe Yazıları, 2. Kitap Yazko Yay., İst., 1982
- 'İbni Sinâ ve Spinoza'da Felsefe-Din İlişkleri', Uluslararası İbni Sinâ Sempozyumu (Bildiriler), Kültür ve Turizm Bak. Yay., no:1, Ank.,1984
- İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası, Kültür ve Turizm Bak., Yay., no:308, Ank., 1987
- 'Çevirenin Takdimi', Ebu Nasr El-Farabi , El- Medinetü'lFazıla, Kültür Bak., Yay. no:1121, Ank.,1990
- AYDIN, M., 'Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'adet Kavramı' İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:XXI, A.Ü. Basımevi, Ank., 1976
- 'Ahlak', İslam Anksiklopedisi, C.2, T.D.V. Yay., İst., 1989
- AYDIN, M.S. 'İbni Sina'da Ahlak', Uluslararası İbni Sina Sempozyumu,1984
- BARTHOLD, W., İslam Medeniyeti Tarihi , Çev. M.F. Köprülü, D.i.B. Yay., no:86, Ank.1977
- BATSEVA, S.M., 'İbni Haldun'un Tarihsel. Felsefi Öğretisinin Toplumsal Temelleri' Çev. V. Erdoğan, Mukaddime I, Çev. T. Dursun, Onur Yay., Ank., 1977
- BUMİN, K., Sivil Toplum ve Devlet, Yazko Yay., İst., 1982
- CASEWIT, S., 'The Mystical Side of the Muqaddimah', Islamic Quarterly (ed.) A.A. Mughram , XXIX- No:3, 1985
- CASSİRER, E., Devlet Efsanesi, Çev. N. Arat, Remzi Kitapevi, İst., 1984
- CORBİN, H., İslam Felsefesi Tarihi, Çev. H. Hatemi, İletişim Yay., İst., 1985

- ÇAGRICI, M., İslam Düşüncesinde Ahlak, M.Ü.İ.F. Vakfı Yay., No: 31, İst., 1989
- ÇOTUKSÖKEN, B., Petrus Abelardus'un Ahlak Anlayışı, İ.Ü.E.F. Yay., no: 3413, İst. 1988,
- DARR, B.A., 'Ethical Teaching of the Koran', A History of Muslim Philosophy, (ed.) M.M.Sharif, Vol.1, Wiesebaden, 1966,
- DE BOER, T.J. 'Ethics and Morality (Muslim)', Encyc. of Religion and Ethics, Vol.5, Charles Scribner's Sons, 1955,
- İslam'da Felsefe Tarihi, çev.Y.Kutluay, Balkanoğlu Matbaacılık, Ank., 1960,
- DELIUS, H., 'Etik', Günümüzde Felsefe Disiplinleri, Der. ve Çev. D. Özlem, Ara yay., Ank.1991
- DE WAUX, C., 'Ahlak' İslam Ansiklopedisi, C.1, M.E.BBasımevi, İst., 1986
- DURSUN T., 'Çevirenin Önsözü' Mukaddime I, Onur Yay., Ank., 1977
- FAHRI, M., İslam Felsefesi Tarihi, Çev. K.Turhan, İklim Yay., İst., 1987
- FARABI, İlimlerin Sayımı, Çev.A.Ateş, Maarif Basımevi, İst., 1955;
- Farabi'nin Üç Eseri ('Mutluluğu Kazanma'), Çev. H.Atay, A.Ü.İ.F. Yay., no: 115, Ank., 1974;
- El-Medinetü'l Fazıla, çev. A.Arslan, Kültür Bak. Yay., no.1121, Ank., 1990;
- Fusulü'l-Medeni, çev. H.Özcan, D.Ü. Yay., İzm., 1987.
- Mutluluğun Elde Edilmesi, A.Arslan'ın daktilo edilmiş, yayınlanmamış çevirisi,
- Es-Siyaset ü'l-Medeniye, çev.M.Aydın-A.Şener-M.R.Ayas, Kültür Bak. Yay., no: 353, İst.1980
- FINDIKOGLU, Z.F. 'İbni Haldun'un Hukuka Ait Fikirleri ve Tesiri', Hukuk Fak. Mecmuası, C.V'den ayrı basım, İst. 1939
- GARAUDY, R. İslamın Va'dettikleri, Çev.N.Uzel, Pınar Yay., İst., 1983

- GAZALI, **El-Munkızun Min-Ad-Dalâl**, çev.H.Güngör, M.E.B. Yay., İst., 1948
- GIBB,H.A.R.R.WALZER, 'Akhlaq', **Ency. of İslam 2.(E.İ. ²)**, Vol.1, E.d.Brill, Leiden, 1960,
- GIBB, H.A.R., 'The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory', **Studies on the Civilization of Islam**, (ed.) S. J. Shaw and W.R.Polk, Routledge and Kegan Paul Ltd, London, 1962
- GREGOİR, F., **Büyük Ahlak Doktrinleri**, Çev. C. Süreyya, Varlık Yay, İst., 1971
- GÜNAY,Ü., 'İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: Ibn Haldun', **Atatürk Ü. İ.F.D.**, sayı: 6, 1986,
- GÜRKAN, Ü., 'Hukuk Sosyolojisi Açısından İbn Haldun', **A.Ü.H.F.D**, XXIV 1-4, Ank., 1968
- HASSAN, Ü., **İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi**, A.Ü.S.B.F. Yay., no: 493, Ank., 1982
- HEINEMANN, F., 'Etik', **Günümüzde Felsefe Disiplinleri**, Der.ve çev.D.Özlem, Ara Yay., İst., 1990
- HOURANI, G.F., **Reason and Tradition in İslamic Ethics**, Cambridge University Press, Cambridge, 1985
- İBNİ HALDUN, **Mukaddime 2. Cilt**, Çev.S. Uludağ, Dergah yay., İst., 1982,
- **Tasavvufun Mahiyeti: Şifau's-sail**, çev. S. Uludağ, Dergah Yay., İst., 1984
- İBN MISKEVEYH, **Ahlakı Olgunlaştırma**, çev.A.Şener-C.Tunç-İ.Kayaoğlu, Kültür ve Turizm Bak. Yay., no: 528, Ank., 1983
- LEAMAN, O., **Medieval Islamic Philosophy**, Cambridge University Press, Cambridge, 1985
- LEWIS, B., **The Arabs in History**, Harper Tarchbooks, New York, 1960
- MAHDI, M., 'İbn Khaldun', **A History of Muslim Philosophy**, Vol.II, Wiesbaden, 1966,

- 'İbn Khaldun', **International Encyc. of the Social Sciences**, Vol. 7 and 8 1968, s.57.
- 'Al-Farabi', **History of Political Philosophy**, (ed.) L.Strauss-J.Cropsey, Chicago, 1972
- **İbn Khaldun's Philosophy of History, A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture**, George Allen and Unwin Ltd., London, 1957

MARGOLIOUTH, D.S., 'İbn Khaldün', **Encyc. of the Social Sciences**, 1932

NIELSON, K., 'Ethics, Problems of.', **Encyclopedia of Philosophy**, Vol. 3 and 4, The Macmillan Company and The Free Press, New York, 1967

NAJJAR, F.M., 'Siyasa in İslamic Political Philosophy', **İslamic Theology and Philosophy**, (ed.) M.E., Marmura, State University of New York Press, Albany, 1984

NOWELL-SMITH, K.P.H. **Ethics**, Penguin Books, London, 1969

- 'Religion and Ethics', **Encyc. of Philosophy**, Vol. 7 and 8, 1967

R.H.POPKIN, A.STROLL, **Philosophy Made Simple**, Doubleday and Company, Inc., New York, 1956

RAPHAEL, D.D., **Problems of Political Philosophy**, The Macmilan Press Ltd. 1982

ROSENTHAL, E.I.J., 'İbn Khaldün: A North African Muslim Thinker of the 14 th Century', **Bulletin of the John Rylands Library**, XXIV'den ayrı basım, Manchester, 1940

- 'İbn Jaldun's Attitude to the Falasifa', **al-Andalus**, XX, 1953
- **Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline**, Cambridge University Press, Cambridge, 1958

ROSENTHAL, F., **The Classical Heritage in Islam**, Trans. by Emile and Jenny Marmorstein, Routledge and Kegen Paul, London, 1975

- ROSS, D., 'Nikhomakhos Etiği', Çev. Ö. Kavasoglu, **Seminer Sayı 7**, E.Ü.E.F. Yay., İzm. 1990
- SAAB, H., 'İbn-Khaldun', **Encyc. of Philosophy**, Vol. 3 and 4 1967
- SCANLAN, J.P. 'Voluntarism', **Encyc. of Philosophy**, Vol. 7 and 8, 1967
- SHEHADİ, F., 'Theism, Mysticism and Scientific History', **Islamic Theology and Philosophy**, (ed.) M.E. Marmura, State University of New York Press, Albany, 1984
- SUNAR, C. **İbni Miskeveyh ve İslam'da ve Yunan'da Ahlak Felsefesi**, A.Ü.İ.F. Yay., no:147 Ank., 1980
- TALBİ, M., 'İbn Khaldun', E.İ², Vol.3, Ed. Brill, Leiden, 1960
- ULUDAG, S. 'Giriş', **Tasavvufun Mahiyeti: Şifau's-sail**,
- Watt, W.M. **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, çev.E.R. Fiğlalı, Umran Yay., Ank., 1981

ÖZET

Bu çalışmada İbni Haldun'un ahlak hakkındaki görüşlerini ortaya koymaya ve onun ahlaki görüşlerinin İslam'da ortaya çıkmış ahlak geleneklerinden hangisine bağlı olduğunu belirlemeye çalıştık. İbni Haldun'un, ahlak hakkında doğrudan geliştirdiği görüşleri olmadığı için onun düşünce dünyasının bütünlüğü içinde ahlaki sayılabilecek görüşlerini saptamaya çalıştık. İbni Haldun'un düşünce dünyasının bütünlüğü içinde ahlaka ait görüşlerini belirlememize yardım edecek unsurları saptamaya çalıştığımızda, onun ahlaki görüşlerinin iki farklı boyuta sahip olduğunu gördük: Bir taraftan o, yeni olduğunu ve kendisinin kurduğunu öne sürdüğü **umran** bilimi araştırmaları sonucunda, diğer toplumsal gerçeklikler hakkında olduğu gibi, ahlak hakkında da **bilimsel** açıklamalar yapmıştır. Diğer taraftan ise Tasavvuf hakkındaki görüşleri ile **dinsel** bir ahlak anlayışı geliştirmiştir. Çalışmamız boyunca esas olarak bu ikiliği göz önüne alıp, önce İbni Haldun'u anlamaya daha sonra da bu iki boyutluluğu yorumlamaya çalıştık.

XIV. yüzyılın İslam dünyasında yaşamış olan İbni Haldun, yaşadığı çağın ve kültürün entellektüel sorunlarıyla karşı karşıya kalmak durumundaydı. Bu dönemin temel sorunu olan din ve felsefe ya da daha spesifik olarak din ve devlet veya siyaset arasındaki ilişkiler sorunu İbni Haldun'u da meşgul etmiş ve bu konuda o da görüşler geliştirmeye çalışmıştır. İbni Haldun'a göre dinsel ve dünyevi hakikatler, felsefe ve din (veya olgu ve değer) birbirinden farklı gerçekliklere sahiptir İbni Haldun'a göre felsefenin konusu bu dünyanın, duyuşal dünyanın **teorik** bilgisini oluşturmaktır. Din ise insanın nihai mutluluğu elde etmesini olanaklı kılan kuralları içeren pratik bir gerçekliktir. Bu yüzden İbni Haldun, ahlaki felsefenin (veya **umran** biliminin) konusu kılarken, ona ilişkin herhangi bir değer yargısı içermeyen teorik bilgiler üretmiştir. Burada ahlak, diğer toplumsal gerçeklikler gibi ele alınmış, İnsan ahlakını etkileyen **biyolojik, psikolojik, sosyolojik** faktörler ortaya konmaya çalışılmıştır.

Diğer yandan İbni Haldun, ahlakla **olması gereken** düzeyinde de ilgilenmiş, ideal bir ahlaki yaşamı gerçekleştirmenin, buna bağlı olarak en yüce mutluluğu

elde etmenin dinin sınırları içinde olanaklı olduğunu öne sürmüştür. İbni Haldun'a göre din tamamen **pratik** bir gerçeklik olduğu için, ilk ortaya çıktığı biçimiyle, dini tamamen pratik bir gerçeklik olarak gören Tasavvuf'un ahlaki ilkeleri, ideal bir ahlak oluşturmayı sağlayan ilkelere benzerdir.

İbni Haldun'un bilgi teorisi, bilim anlayışı, bilim sınıflaması, onun felsefe ve din, olgu ve değer hakkında yaptığı ayırmadan kaynaklanmaktadır. O, bilimleri **teorik** ve **pratik** ayırımına tabi tutmamıştır. Çünkü **pratik** olan doğası gereği bilimin ve, teorik incelemenin konusu içine giremez. İbni Haldun teorik bilim, pratik bilim ayırımı yerine akli bilim, **nakli** bilim ayırımı yapar. İbni Haldun pratik alanı, **nakli** bilimler alanına sokmaktadır. Bu açıdan İbni Haldun'un ahlak hakkındaki bu ikili yaklaşımının onun genel olarak düşünce sisteminin doğal bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz.

ÖZGEÇMİŐ

1965 yılında Siverek'te doğdum. İlk ve Orta öğrenimimi Siverek'te tamamladım. 1983 yılında E.Ü. Edebiyat Fakültesinin Felsefe Bölümüne girdim. 1987 yılında bu bölümden mezun oldum. Aynı yıl, Sosyal Bilimler Enstitüsünde Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalında Yüksek Lisans öğrenimime başladım.

