

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

İBN HALDÛN'UN KELÂMCILIĞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
PROF. DR. TEMEL YEŞİLYURT

HAZIRLAYAN
ABDULLAH HACİBEKİROĞLU

ELAZIĞ - 2008

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

İBN HALDÛN'UN KELÂMCILIĞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Bu tez .../.../2008 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği/oy çokluğu ile kabul edilmiştir.

Danışman

Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT

ÜYE

Doç. Dr. Selim ÖZARSLAN

ÜYE

Doç. Dr. Y. Mustafa KESKİN

Tasdik Olunur

.../.../2008

Bu tezin kabulü Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun .../.../2006 tarih ve Sayılı kararıyla onaylanmıştır.

Enstitü Müdürü

Doç. Dr. Ahmet AKSIN

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

İBN HALDÛN'UN KELÂMÇILIĞI

Abdullah HACİBEKİROĞLU

Fırat Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Kelâm Bilim Dalı

2008, Sayfa: IX+102

Hicri 732 yılında doğan asıl adı İbrahim b. Abdurrahman b. Haldûn olan İbn Haldûn, Eş'ari ve Selefiye âlimlerinin en meşhurlarından biridir. İbn Haldûn Tunus'ta doğdu ve hayatının ilk yıllarını Tunus'ta geçirdi. Yaşamının büyük bir kısmını da Tunus ve Mısır'da geçirdi. O, 786 yılında Mısır kadısı oldu. En meşhur eseri olan *Mukaddime*'yi İbn Selame kalesinde yazdı ve bunu Sultan Ebû Abbas'a hediye (ithaf) etmiştir.

İbn Haldûn, İslamî ilimlerin hemen hemen hepsinde eserler kaleme almıştır. Bu sırada İslam düşüncesinde yer edinecek birçok öğrenci yetiştirmiştir. İlmî derecesini tüm çağdaşları kabul etmiştir. Ehl-i Sünnet akidesini en iyi şekilde savunmuş olan İbn Haldûn'un eserleri birçok farklı dile çevrilmiştir. İbn Haldûn Kelâmî görüşlerini *Mukaddime*, *Lübâbu'l-Muhassal* ve *Şifâu's-Sail* adlı eserlerinde toplamıştır. Bu eserlerinde genel olarak bilgi, varlık, Allah, iman, nübüvvet ve ahiret konularına yer vermiştir.

İbn Haldûn Müslümanlara karşı son derece müsamaha ve hoşgörüyle yaklaşmış, düşüncelerinde orta yolu izlemeye çalışmıştır. O, 808 yılında Mısır'da vefat etmiştir.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldûn, Kelâm, Kur'an, Nübüvvet.

ABSTRACT

Master Thesis

THE THEOLOGY OF IBN HALDÛN

Abdullah HACİBEKİROĞLU

The Universty of Firat

Social Scienses Institute

The Department of Basic Islamic Sciences

Theology (Kelâm) Branch

2008, Sayfa: IX+102

Ibn Khaldun, whose real name İbrahim b. Abdurrahman b. Haldûn was born hegira 732, is one of most famous scientist of “Eş’ari Kelâm and Selef” ecole.

Ibn Khaldun, was born in “Tunus”. He lived his initial years of his life in Tunus. He lived his most of years in Tunus and Egypt. He was the Cadi of Egypt in 786. He has written his most famous work “*Mukaddime*” in Ibn Selame castle and presented to lion Ebû Abbas.

He had works of every Islamic branches and also he educated so important students in Islamic thought world. All of his contemporaries had accepted his escientific degree.

There are many translations in different languages of the works of Ibn Khaldun who defends “Ehl-i Sünnet” belief best. Ibn Khaldun has collected this theologial point of riews in his pamphlets *Mukaddime*, *Lübâbu’l-Muhassal* ve *Şifâu’s-Sail*. In these works he statuted the subjects of knowledge, existence, Allah, belief, prophety and the present age. Ibn Khaldun, has behaved to the moslems gentel and tolerance and had take a middle way in his ideas. He died in Egypt in 808.

Key words: Ibn Khaldun, Theology (Kelâm), Qor’an, Prophety.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	III
ABSTRACT	IV
İÇİNDEKİLER	V
KISALTMALAR	VII
ÖNSÖZ	VIII
GİRİŞ: İBN HALDÛN DÖNEMİNE GENEL BİR BAKIŞ.....	1
I. HAYATI VE ESERLERİ.....	1
A. HAYATI.....	1
1. İlmî Kişiliği.....	5
2. Özgün Düşünmesi.....	8
3. Kelâmdaki Yeri.....	9
4. Hocaları ve Öğrencileri.....	11
B. ESERLERİ.....	14
II. SİYASİ İÇTİMÂİ VE İLMİ DURUM.....	21
A. İBN HALDÛN ZAMANINDA KUZEY AFRİKA ENDÛLÛS VE	
MISIR.....	22
B. SOSYAL KÜLTÜREL VE İLMİ DURUM.....	27
1. Sosyo-Kültürel Hayat.....	27
2. İlmî Durum.....	31

BİRİNCİ BÖLÜM

KELÂM İLMİ

A. KELÂM İLMİNİN TANIMI.....	38
B. KELÂM İLMİNİN İSİMLERİ.....	44
C. KELÂM İLMİNİN FAYDALARI.....	46
D. KELÂM İLMİNİN YERİ.....	51

İKİNCİ BÖLÜM
İLAHİYAT

A. ALLAH'IN VARLIĞININ İSPATI.....	54
B. İLAHÎ ZATIN İSPATI.....	56
C. ALLAH'IN SIFATLARI.....	58
D. RÜ'YETULLAH.....	64
E. KADER VE KAZAYA İMAN.....	65

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
NÜBÜVVET

A. NÜBÜVVETİN HAKİKATİ.....	71
B. NÜBÜVVETİN GEREKLİLİĞİ.....	75
C. PEYGAMBERLERİN GÖREVLERİ VE NÜBÜVVETİN ÖNCELİKLERİ.....	77
D. NÜBÜVVETİN KISIMLARI/ÇEŞİTLERİ.....	79
E. NÜBÜVVETİN ALAMETLERİ.....	81
F. NÜBÜVVET VE GAYBTAN HABER VERME.....	85

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
İMAMET

A. İMAMETİN ANLAMI VE İMAMIN GÖREVLERİ.....	88
B. İMAMETİN GEREKLİLİĞİ.....	89
C. İMAMIN NİTELİKLERİ.....	91
SONUÇ	95
BİBLİYOGRAFYA	97

KISALTMALAR

a.g.m.	: Adı Geçen Makale.
a.g.mad.	: Adı Geçen Madde.
a.s.	: Aleyhi's-Selam.
a.g.e.	: Adı Geçen Eser.
a.y.	: Aynı yer.
bkz.	: Bakınız.
c.c.	: Celle Celaluhu
ev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİBY	: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
h.	: Hicri
H.z.	: Hazreti
mad.	: Maddesi
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
r.a	: Radiyallahu Anh.
s.a.v	: Sallallahu Aleyhi Vesellem.
tahk.	: Tahkik eden
TDVY	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
Trc.	: Tercüme.
trs.	: Tarihsiz
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
vb.	: Ve Benzeri.
Yay.	: Yayınları

ÖNSÖZ

İnsanlık tarihinde önce yetiştikleri topluma sonra tüm insanlığa yol gösteren, belli dinamiklere bağlı olarak bir medeniyetin kurulmasında veya gelişmesinde rol oynayan dehalar her zaman olagelmıştır. İbn Haldûn gerek İslam âleminde gerekse dünya düşüncesi tarihinde özel bir yeri bulunan büyük bir düşünürdür.

Çeşitli düşünce, inanç ve eğilimlere sahip birçok âlim, tarihçi, iktisatçı, hukukçu, siyasetçi, şehirci, çevreci ve filozof İbn Haldûn'u farklı biçimde anlamış ve yorumlamıştır. Kimine göre o tarihçi, kimine göre tarih nazariyecisi, sosyolog kimine göre medeniyet ya da kültür tarihçisi, kimine göre siyasi düşünür, kimine göre iktisatçı, kimine göre şehirci, kimine göre hukukçu, kimine göre ilahiyatçıdır. Onun bu kadar çok farklı şekillerde yorumlanması düşünce sisteminin akılcı, gerçekçi ve oldukça kapsamlı oluşundan ileri gelmektedir.

İslam ilim ve irfan kaynakları arasında mühim bir yer tutan, şark İslam âleminde belli bir sahada yazılmış nevinde tek eser olan ve İbn Haldûn'un özümsemiği bilgilerinden ve müşahedelerinden oluşan *Mukaddime*'sinden hareketle ve onu esas kabul ederek İbn Haldûn'un Kelâm ilmine bakışını ve ele alıp incelediği Kelâmî meseleleri tahlil edip bir yüksek lisans tezi haline getirdik.

Çalışmamız bir giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, son zamanlarda İbn Haldûn hakkında yapılan araştırma ve incelemeleri dikkate alarak onun ilmî, fikrî ve edebî şahsiyeti hakkında geniş bilgiler verdik.

Birinci bölümde İbn Haldûn'un Kelâm ilmini tanımlayışını, bu ilmin konularını, faydalarını/görevlerini ve diğer İslamî disiplinler arasındaki yerini inceledik. İkinci bölümde ilahiyat başlığı altında mütalaa edilen bazı konuları masaya yatırdık. İbn Haldûn'un Allah'ın varlığı meselesinde getirmiş olduğu delilleri, ilahî zat ve Allah'ın sıfatları meselesinin yanı sıra Allah'ın görülmesi, kader ve kazaya iman gibi itikâdî tartışmalara değindik.

Üçüncü bölümde kelâm ilminin önemli meselelerinden biri olan nübüvvet konusuna yer ayırdık. Nübüvvet konusu etrafındaki birçok nazariye ve münakaşaya değinip İbn Haldûn'un görüş ve tercihlerini izah etmeye çalıştık. Dördüncü bölümde ise İbn Haldûn'un açıklamış olduğu imamın anlamı ve görevleri, imamet gerekliliği ve imamın nitelikleri gibi başlıklar altında hilafet/devlet başkanlığı konusunu irdelemeye çalıştık.

Çalışmamızı vardığımız önemli fikir ve neticeleri tespit eden sonuç kısmıyla nihayete erdirdik. Takdim ettiğimiz bu çalışma, bir kelâmcı olarak İbn Haldûn'un hayatı, eserleri ve kelâmî görüşleri hakkındadır. Bu sebeple, özellikle yetiştiği ortam ve yetişme tarzını anlatmayı uygun bulduk. Daha sonra ilim dünyasına kazandırdığı eserlerini ulaşılabildiğimiz kadarıyla tanıtmaya çalıştık.

İbn Haldûn hakkında kelâmî görüşlerinden ziyade tarih felsefesine ve sosyolojinin temel aldığı umran teorisine ilişkin çokça çalışma yapılmıştır. Bizim de buradaki asıl amacımız İbn Haldûn'un eserleri ve kelâmî görüşleri hakkında müstakil bir çalışma yapmaktır. Yaşadığı çağa damgasını vuran böylesi bir bilgin hakkında doğuda ve batıda çokça çalışmalar yapılmış ve halen de fikirleri araştırılmaktadır. Ancak bu çalışmalarda onun kelâmî meselelere yaklaşımı yok denecek kadar azdır. Bu sebeple İbn Haldûn'un kelâmî görüşleri ve itikada taalluk eden meseleler hakkındaki yaklaşımları önem arz etmektedir.

İbn Haldûn'un *Mukaddime* adlı eserini temel alarak İbn Haldun'un kelâmcı kişiliğini tespit ve kelâmî görüşlerini ortaya çıkarmaya çalıştık. Sosyolog, tarih filozofu, siyaset ve devlet adamı olarak bilinen İbn Haldun'un kelâmcı kişiliği pek araştırılmamıştır. Bizi bu düşünceye iten onun diğer yönlerinden ziyade bu yönünün araştırılmaya gereksinim duymasıdır. Buradan hareketle onun bu yönünün araştırılması gerektiğine inandık ve bu araştırmamızda İbn Haldûn'un kelâmcılığını serd etmeye gayret gösterdik.

Araştırmamız konusu itibarıyla kaynak taraması yapmayı gerekli kılmaktadır. İbn Haldûn'un hayatı ve yaşadığı dönemle ilgili zaten kendi otobiyografisi olan *et-Ta'rif* isimli eserinden yararlanırken kelâm ile ilgili görüşlerini ve düşüncelerini ağırlıklı olarak *Mukaddime*'den faydalanarak inceledik.

Tezimizin hazırlanmasında bize yol gösteren, konu tespitinde yardımcı olan kaynak ve doküman yardımıyla bizi destekleyen ve her zaman değerli fikirleriyle bize rehberlik eden danışman hocam Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT'a ve emeği geçen tüm diğer hocalarıma; ayrıca çalışmam süresince hiçbir fedakârlıktan kaçınmayarak bana her anlamda destek veren aileme ve eşime teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

Abdullah HACİBEKİROĞLU

Elazığ - 2008

GİRİŞ

I. HAYATI VE ESERLERİ

A) HAYATI

732 Ramazan ayının başlarında (27 Mayıs 1332) Tunus'ta doğan İbn Haldûn'un asıl adı Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tunîsî'dir. Yemen kökenli soylu bir Arap kabilesine (Hadramutlar) mensup olup ailesinin kökeni, sahabelerden Vail b. Hücr'e kadar uzanmaktadır.¹ Aslen Yemen'in Hadramut (حضر موت) bölgesinden olduğu için kendisi *Mukaddime*'de Hadramî nisbesini kullanmış, Tunus'ta doğmuş olması sebebiyle Tunisî, hayatının büyük kısmını Afrika'da geçirmesi dolayısıyla Mağribî nisbeleriyle de anılmıştır. İbn Haldûn'un ismine bir de Malikî nisbesi eklenir ki bu da onun İmam Malik'in mezhebine mensup olduğunu gösterir. Bilhassa Mısır'da Maliki kadılığına tayin edildikten sonra bu nisbe kendisi için kullanılır olmuştur.²

İbn Hazm onun şeceresini vermiş, kendisi de *et-Ta'rif* isimli eserinde bu şecereyi nakletmiş, ancak bunu şüpheyle karşıladığını ve eksikleri olduğunu belirtmiştir.³ İbn Haldûn'un mensup olduğu kabilenin reisi olan atası Vail b. Hücr bir heyetle Medine'ye giderek, Hz. Peygamberi ziyaret etmiştir. Vail, Hz. Peygamberden yetmiş kadar hadis rivayet etmiş olan tanınmış bir sahabidir.⁴ Hz. Peygamber onu ve beraberinde Muaviye b. Ebû Süfyan'ı halka Kur'ân ve İslamiyeti öğretmeleri için Yemen'e göndermişti. İbn Abdilberr *el-İsti'âb* adlı eserinde, "Vail b. Hücr resulullah'a geldiği vakit Hz. Peygamber ridasını yaymış, Vail'i bu rida üzerine oturtmuş ve 'Allah'ım Vail b. Hücr'ü, oğlunu ve kıyamete kadar gelecek olan

¹ İbn Haldûn, *Mukaddimetu İbn Haldûn*, Daru's-Sadr, Beyrut, I. Baskı, 2000, s. 6; Abdurrahman İbn Haldûn, *et-Ta'rifu bi İbn Haldûn ve Rihletuhu Garben ve Şarken*, Daru'l-Kitabi'l-Lübnani, 1979, s. 4.

² İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 7.

³ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, s. 3.

⁴ İbn Hazm, *Cemheretu Ensâbi'l-Arab*, Daru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Nşr.: Abbas Ahmed Bariz, Beyrut, 1983, s. 430.

torunlarını mübarek kıl, hayırlı ve uğurlu olmalarını temin et.' diye dua etmişti" demektedir.⁵

İbn Haldûn eğitim çağına gelince, İslam memleketlerindeki eğitim usûlüne uyarak, Kur'ân'ı Kerim'i ezberlemeye ve onu tecvid üzere okumaya başladı.⁶ O çağlarda mescitler ve camiler mektep ve medrese olarak da kullanılmaktaydı. Hocaların, hafızların ve kıraat âlimlerinin önünde burada Kur'ân ezberlenir ve tecvid üzere okunurdu. Tunus halkı İbn Haldûn'un devam ettiği ve Mescidu'l-Kubbe ismi verilen camiye hala bilmekte ve tanımaktadır.⁷

İbn Haldûn'un babası bir ilim adamı, bir edebiyatçı olduğundan oğlunun eğitimine fevkalade bir ilgi gösterdi, bazı ilimleri bizzat kendisi öğretti ve diğer ilimleri o zaman Tunus'ta bulunan en kudretli üstatlardan öğrenmesinin yolunu hazırladı.⁸

İbn Haldûn yetişme döneminde derse hevesli, ilme düşkün, sürekli olarak bilgisini artırmaya meraklıydı. Geniş bir biçimde gramer dersleri aldı. Edebiyata dair eserlerin ve divanların birçoğunu okudu, pek çok şiir ezberledi. Nitekim geniş ölçüde fıkıh ve hadis dersleri almış en sonunda aklî ilimleri de tahsil etmişti.⁹ Lügat, sarf, nahiv, belağat ve edebiyat gibi lisanla ilgili bilgileri de Tunus'taki hocalardan öğrenmişti. İbn Haldûn bu ilimlerden sonra mantık, felsefe, riyazi ve tabii ilimleri de tahsil etmiş, bu ilimlerde hocalarının takdirlerini kazanacak derecede muvaffak olmuş ve kendilerinden icazetnâmeler almayı hak etmiştir.¹⁰

İbn Haldûn on sekizine basınca, onu ilim tahsilinden uzaklaştıran ve hayatı boyunca üzerinde etkili olan iki önemli hadise meydana geldi:

Birinci hadise 749/1348'de doğu ve batı İslam dünyasındaki veba hastalığıdır. Bu salgın hastalık İtalya, Endülüs ve birçok Avrupa memleketine de sıçramıştı. İbn Halim el-Endülüsî, yazdığı bir risalede Endülüs'teki Meriye kasabasında kalırken veba sebebiyle her gün yetmiş kişinin öldüğünden bahseder. İbn Haldûn'un "ocak

⁵ Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilberr (ö. 463), *el-İsti'âb fi Ma'rifeti'l-Ashab*, Daru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, c. 4, s. 123; İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, s. 4-5.

⁶ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, s. 17.

⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, Haz: Süleyman Uludağ, "Giriş: İbn Haldûn ve Mukaddime", [Mukaddime'nin önsözü], Dergâh Yayınları, İstanbul, 2005, s. 21.

⁸ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, s. 18-19.

⁹ Satî el-Husri, *İbn Haldûn Üzerine Araştırmalar*, Çeviri: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2001, s. 72.

¹⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, Uludağ Çev., s. 21.

söndüren” diye bahsettiği ve büyük afet olarak tavsif ettiği veba, onun sevgili annesini, babasını ve kendilerinden ders aldığı hocalarını alıp götürmüştü.

İkinci hadise de şuydu: Vebadan kurtulan âlimler ve edipler 750/1349 senesinde Merîniler hanedanlığının sahibi Ebû Hasan ile beraber Mağrib’e hareket etmişlerdi. İbn Haldûn hocalarıyla beraber Mağrib’e (Fas) gidip öğrenimine orada devam etmeye karar verdiyse de ağabeyi Muhammed bu fikirden onu vazgeçirdi.¹¹

Bahsedilen hadiseler İbn Haldûn’un Tunus’ta derse ve tahsile devam etme imkânlarını zorlaştırdı. Daha önce babasının yaptığı ve kendisinin niyet ettiği gibi kendini ilme verme imkânını ortadan kaldırdı. Onun için kamu hizmetinde bir görev alma, siyasi işlere iştirak etme, ailesinden gelen ilk cetlerinin yolunu tutma maksadıyla uygun bir fırsat kollamaya başladı. İdarî hizmetlere ve siyasi faaliyetlere atıldı. Bu tür işler, 751/1351’den 776/1374 senesine kadar onun yirmi beş senesini aldı. Ancak bu işler ve hizmetler İbn Haldûn’un arzuladığı, istidat ve kabiliyetine uygun düşen işler değildi. O bu işlere istemeye istemeye mecburen sürüklenmiş, hadiselerin cereyanına kendini kaptırmıştı. Bu yüzden fırsat ve imkân buldukça okuyor, araştırıyor, incelemeler yapıyor ve ders veriyordu. Bu suretle içinde gizli olarak barınan istidat ve kabiliyetini tatmin ediyordu. Daha sonraki ilmî faaliyetleri, bu dönemdeki idarî ve siyasi tecrübe ve müşahedeleriyle birleşince, insanlığa ölümsüz eseri *Mukaddime*’yi miras olarak bırakma fırsatını bulmuş ve bu suretle gerçek şahsiyetini ortaya koymuştu.¹²

İdarî hizmetler ve siyasi görevlerden yorulan İbn Haldûn¹³ 776/1374 senesinin Ramazan bayramında Tilemsan’a geldi. Siyasi ve idarî faaliyetleri bırakarak kendini eğitime feda etmeye ve okumaya karar vermişti. Derslerinden ve okumaktan uzak kalması onu hayli rahatsız ediyordu. Bu niyetle kendisi için sakin ve rahat bir yer aradı. Burada okumak, araştırmak ve kitap yazmak istiyordu. Bunun için eski dostlarından olan Benû Arif memleketine gitti, onların misafiri oldu.¹⁴ Arifoğulları onu ailesiyle birlikte İbn Selame kalesine yerleştirdiler.¹⁵

¹¹ Uludağ, Süleyman, “İbn Haldûn”, DİA, İstanbul, 1999, XIX, s. 539.

¹² İbn Haldûn, *Mukaddime*, Uludağ Çev., s. 25.

¹³ Kumeyr, Yuhanna, *Felasifetu'l-Arab (İbn Haldûn)*, Daru'l-Maşrik, Beyrut, 1986, s. 9.

¹⁴ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, s. 244.

¹⁵ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, s. 245.

Kırk beş yaşına kadar hayatı siyasi ve idarî karışıklıklar içinde geçen İbn Haldûn, İbn Selame kalesinde hayatının en önemli ve en verimli sürecine girer. Hayatının ikinci safhası diyebileceğimiz bu dönemde “siyasi entrikalardan uzak, huzurlu ve istikrarlı bir hayat yaşama imkânına kavuşmasıyla” kendisini ilme ve te’life vermiştir.¹⁶

İbn Haldûn, İbn Selame kalesine yerleştiği zaman kırk beş yaşındaydı. Fikirleri olgunlaşmış, görüşleri istikrar kazanmış, bilgileri sıhhat bulmuş, tecrübeler kazanmış ve iyice yoğrulmuştu. Siyasi ve idarî keşmekeşten, karışıklıklardan, gürültüden ve çekişmelerden uzak olan bu kalede dört senesini geçirdi. (776–780). Artık kendisini ilme, derse, okumaya ve te’life vermek için şartlar hazırды. Eskiden öğrendiklerini, siyasi tecrübelerini ve idarî müşahedelerini salim bir kafa ile terkip edip orijinal eserler ve ürünler verebilirdi. Gerçekten de bu dört yıl son derece bereketli ve feyizli geçti. Ücra yerdeki bu kalede inzivaya çekilip, *Tarih*’i (el-İber) ve *Mukaddimeyi* yazmaya başladı. İbn Haldûn buradaki çalışmalarını *et-Ta’rif*’te şu özlü ifadelerle dile getiriyor:

“Bütün uğraşlarımı bırakıp ikamet ettim ve buradaki ikametim esnasında bu kitabı (el-İber) yazmaya başladım; bu inzivada keşfettiğim özgün tarz üzere *Mukaddime*’yi ikmal ettim.”¹⁷

Kuvvetli bir hafızaya, işlek bir zihne, parlak bir zekâya, sağlam bir muhakemeye, iyi bir istidlal ve kıyas yapma gücüne ve isabetli teşhis ve tespitler yapma kabiliyetine sahip olan İbn Haldûn, 779/1377 senesinin ortalarına doğru sadece beş ay içinde meşhur *Mukaddime*’sini yazdı ve bitirdi. İbn Haldûn bundan sonra *Kitabu’l-İber* isimli tarihini yazmaya başladı. Kuzey Batı Afrika’daki Arap, Berber ve Zenata tarihini yazmayı düşünen, İbn Haldûn’un bu konulardaki bütün yazılarında doğal olarak kaynak sadece hafızasıydı. Ancak tarihi yazım işi ilerleyince bu çalışmasını tamamlamasının imkânsızlığını, şehirlerden başka yerlerde bulunmayan bazı eserlere ve kaynaklara başvurma zorunluluğunu kavradı. Ama siyasi hayatının sahnesi olan uzak ve orta Mağrib’deki şehirlerden birine dönmek istemediğinden Tunus’a gitmeye karar verdi ve yazdığı mektupla bu hususta Hafsî

¹⁶ Albayrak, Ahmet, *Bir Medeniyet Kuramcısı Olarak İbn Haldûn*, UÜİFD, S: 9, C: 9, s. 589.

¹⁷ İbn Haldûn, *et-Ta’rif*, s. 246.

sultanından izin istedi. İbn Haldûn bu kararını ve sonucunu şu ifadelerle dile getiriyor:

“İçime Sultan Ebû'l-Abbas'a başvurma, atalarımın yurt, ev, hatıra ve mezarlarının bulunduğu Tunus'a gitme isteği doğdu. Hemen bir arize ile bağlılığımı ve dönme arzumu sultana sundum. Sonucu beklemeye başladım. Çok geçmeden güven içinde Tunus'a gidebileceğimi bildiren ve beni yolculuğa teşvik eden mektubunu aldım. Artık kalbim yolculuk için çarpmaya başlamıştı.”¹⁸

İşte bu şekilde İbn Haldûn, dört sene müddetle inziva hayatı yaşadığı İbn Selame kalesinden ayrıldı. Yirmi altı yıl önce doğduğu topraklardan ayrılan İbn Haldûn, bu uzun aradan sonra tekrar ana vatanına döner ve burada hem sultan hem de halk tarafından sıcak bir ilgiyle karşılanır.¹⁹ Tunus'ta da fazla kalmayan İbn Haldûn sultandan müsaade isteyerek Mısır'a geçer ve hayatının üçte birini tutacak bir ömrü Kahire'de geçirmeye başlar.²⁰

Hayatının ilk yirmi yılını Tunus'ta, yirmi altı yılını, Cezayir, Fas ve Endülüs'te, dört yılını yine Tunus'ta, son yirmi dört yılını da Kahire'de geçiren İbn Haldûn, iyi bir eğitim görmüş, küçük yaştan itibaren ilim ve fikir hayatına ilgi duymuş, ancak siyasetin cazibesinden kurtulamamıştır. Devletin en üst kademelerinde bulunma hırsı takibata uğramasına, sürgün ve hapsedilmesine sebep olmuştur. Sıkıntılı bazı dönemleri olmakla birlikte genellikle saray ve konaklarda refah içinde itibarlı bir hayat sürmüştür. Çeşitli hanedanların yönetiminde bazen sultan ve emirler kadar etkili olmuş, iktidarların el değiştirmesinde önemli roller oynamış, bu özelliğiyle hem desteğine ihtiyaç duyulan hem muhalefetinden korkulan bir kişi durumuna gelmiştir.²¹

Mısır'da Nil üzerinde, Salihye Medresesi civarında ikamet eden İbn Haldûn, 26 Ramazan 808/1406 yılında Kahire'de vefat etti.²²

1. İlmî Kişiliği

İbn Haldûn, çeşitli ilimlerde fikir ve kanaat beyan etmiş, edebiyat ve sanatla meşgul olmuş bir âlimdir.²³ *Mukaddime* ansiklopedik bir eser olduğundan, İbn

¹⁸ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, s. 246–247.

¹⁹ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, s. 248.

²⁰ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, s. 262.

²¹ Uludağ, a.g.m, DİA, XIX, s. 541.

²² İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 9; Satî el-Husri, a.g.e, s. 92.

Haldûn her çeşit ilim ve fenle ilgilenmiş, kültürel meselelerin birçoğunu incelemiş, içtimaî ve medenî müesseseleri tetkik ve tahlil etmiştir.²⁴

İbn Haldûn çocukluğundan itibaren ananevî İslamî ilimlerin hepsini ciddi ve esaslı bir şekilde, ehliyet ve liyakat sahibi üstatlardan tahsil etmiş, bunlar hakkında da *Mukaddime*'de kısa, özlü ve gerçekçi bilgiler vermiştir. Şüphesiz farklı üstatlardan ders alması, ilme karşı sonsuz bir arzu içinde olması onun ilmî kişiliğini geliştirmiş ve pekiştirmiştir. Nitekim *Mukaddime*'de bunun felsefesini şöyle yapmaktadır:

“Beşer sahip olduğu bilgileri, ahlakî keyfiyetleri, bazen tahsil ve talim yolu ile bazen de muallimi taklit ve onunla doğrudan görüşerek telkinle elde eder. Bu yüz yüze gelip temasla elde edilen telkinler, bilgi ve melekeler, çok daha sağlam olur, daha güçlü olarak kökleşir. Şu halde melekelerin vücuda gelmesi ve kök salması, görüşülen ve diyalog halinde bulunulan üstatların çokluğu ile doğru orantılıdır.”²⁵ Bu durum aynı zamanda dil ve beyan kabiliyeti için de geçerlidir.

Cahız, beyanî hitap hakkında beyan ile dilin kusursuzluğu ve anlatma kabiliyeti arasındaki ilgiye “Rabbim! Göğsümü ferahlat, işimi kolaylaştır, dilimdeki tutukluğu çöz ki sözüm anlaşılır olsun.”²⁶ ayeti ile “Gönderdiğimiz bütün peygamberler, onlara açıkça anlatmak için halklarının diliyle gönderilmiştir.”²⁷ ayetlerini dayanak kılarak şu yorumu yapar: “Zira peygamberlik görevinin temeli, açıklamak, beyan etmek, anlaşılır kılmak ve anlamaktır. Dil, ne kadar açık ve anlaşılır olursa o kadar iyidir. Tıpkı zihnin anlayıp nüfuz etme özelliği fazlalaştıkça üstünlüğünün artması gibi. Bir şeyi sana anlatanla, senin anlattığın bir şeyi anlayan üstünlükte ortaktır. Ancak öğreten, öğrenenden üstün olduğu gibi anlatan da anlayandan daha üstündür.”²⁸

Bir âlimin ilimdeki yeri ve değeri, kendi çağındakileri ve sonradan gelenleri etkilemesiyle doğru orantılıdır. Bu anlamda İbn Haldûn'un yazmış olduğu eserler ve

²³ Mesela *Mukaddime*'de tetkik ve tahlil edilen belli başlı ilim dalları şunlardır: Dinî ve naklî ilimler, felsefî, akllî ve tecrübî ilimler, tarih ve medeniyet tarihi, eğitim ve öğretim gibi...

²⁴ Satî el-Husri, a.g.e, s. 97.

²⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 437.

²⁶ Tâhâ, 20/25.

²⁷ İbrahim, 14/4.

²⁸ Cabiri, Muhammed Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Çeviri: Hasan Hacak, Kitabevi Yayınları, İstanbul, trs., s. 35.

özellikle *Mukaddime*'si ve bu kitapta kurmuş olduğu "umran ilmi"²⁹ asırlar boyunca araştırmacıları ve ilim adamlarını etkilemiştir. Sadece kendi toplumunda değil, diğer Arap ülkelerinde, Osmanlı ve 19. asırdan sonra Avrupa'da okunmuş ve fikirleriyle büyük tesirler bırakmıştır.³⁰

İbn Haldûn, okuduğu kitapları, "ezberlememiş, sadece anlayarak okumaya ve tetkik etmeye çalışmıştır."³¹ Bu hususu teyit için o şöyle demektedir: "Herhangi bir ilimde bilgin olmak için gereken ilk bilgileri, o ilmin kaide ve kurallarını ve ilimde incelenen meseleleri asıl ve esaslarından, başka bir deyimle küllî olan usûllerinden fer'î olan meselelerini çıkarabilmekle olur. Herhangi bir ilimde bu hususlarda meleke kesbedilmedikçe o ilimle meşgul olan kimse onu iyice kavramış ve bilmiş sayılmaz. Bu meleke fehm, anlam ve ezberlemeden başka bir şeydir."³²

Hadise ve sünnete büyük önem veren İbn Haldûn, hadis ilimleri konusunda esaslı ve ihatalı bilgilere sahipti. Fakat tarih ve içtimaî sahalardaki şöhreti, onun hadis âlimi olma yönünü gölgelediğinden bir hadis âlimi ve imamı sayılmamıştır. Mağrib ülkelerinde fazlaca rağbet gören İmam Malik'in *Muvatta*'ı yanında Müslim'in *Sahih*'ini iyi biliyordu. Hadis ıstılahları ve senetleri konusunda kendisine yetecek ve bu sahalarda ders verecek kadar bilgisi vardı. Mısır'da iken yüksek seviyedeki okullarda *Muvatta* okutmuştu.³³

İbn Haldûn'un önemli taraflarından biri de *Mukaddime*'de tarihî haberlere ve rivayetlere yalan karışması konusunda ortaya koyduğu usûldür. İbn Haldûn bu usûl ile sadece tarihî rivayetlerin doğru olanı ile asılsız olanını birbirinden ayırt etmekle kalmamış, aynı usûlü siyere ve hadislerin rivayetine de değişik vesilelerle tatbik etmiştir. İbn Haldûn'un ortaya koyduğu bu usûl, modern bir usûl-i hadis olarak değerlendirilebilir. Rivayetlerin bu kadar güzel ve gerçekçi bir tenkidine başka bir müellifte rastlamak mümkün gözükmemektedir. Aslında umran ilminin gayesi de asılsız olan tarihî rivayetleri, mevsuk olanlarından ayırt etmek olduğuna göre, bu bakımdan da İbn Haldûn'un hadisler karşısındaki tavrı önem ve değer taşır.³⁴

²⁹ Satf el-Husri, a.g.e, s. 98.

³⁰ Satf el-Husri, a.g.e, s. 103.

³¹ Albayrak, a.g.m, s. 589.

³² İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 378.

³³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, Uludağ Çev., s. 57.

³⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, Uludağ Çev., s. 59.

İbn Haldûn, âlimlerin siyasetten fazla anlamadıklarına dair *Mukaddime*'sinde şöyle bir tespitte bulunur: “Beşer nev’i içinde siyasetten ve siyasî gidişattan en az anlayanlar ulema kesimidir. Çünkü onlar, hep mücerret olarak zihinde tasavvur etmeyi huy edinmişlerdir. Bu umumî mefhum ve tasavvurları zihnin haricindeki şeylere tatbik ederler. Bu cihetle verdikleri hükümler ve sahip oldukları fikirler, tamamıyla zihinde kalır. Hâlbuki siyasetçiler, hariçte bulunan hususlarla bunlara ilişkin duruma sürekli dikkat ederler; zaruri olarak bu haricî âleme bakarlar.”³⁵ Kendisi uzun seneler idarî ve siyasi görevlerde bulunmasına rağmen eserleri ve ilmî kişiliği ile asırlar boyunca ilim çevrelerini etkilemiştir.

2. Özgün Düşünmesi

İlimde asıl olan özgün düşündürmektir, bu anlamda ilimde taklit, hiçbir zaman olumlu karşılanmamıştır. Erken dönemlerde âlimlerimiz buna dikkat ederken sonradan bu dikkat tavrı, göz ardı edilmiş; öncekileri taklit etme adeta teşvik edilmiştir. Bilindiği gibi İslamî ilimlerin gerilemesinin en büyük nedenlerinden birisi de özgünlükten kaçış yani taklitçilik olgusudur.³⁶

İbn Haldûn kurmuş olduğu umran ilmi ve geliştirdiği tarih felsefesiyle kendinden önceki tarihçilerin mukallidi olmadığını ortaya koymuştur. Kendisinden önceki İslam tarihçileri hakkında kısa değerlendirmeler yapan İbn Haldûn, kendi dönemine kadar olan tarih ilmini öncelikle bir tenkide tabi tutar. Ona göre büyük İslam tarihçileri geçmişle ilgili haber ve rivayetleri toplayıp eserlerine kaydettiler. Ama tarihçi geçinenler uydurma haber ve sahte rivayetlerle onların verdikleri bilgileri karıştırdılar. Sonraki tarihçiler de bunların yolunu tuttular ve bunları olduğu gibi bize aktardılar. Olayların sebep ve hallerini (kanunlarını) göz önünde bulundurmazlar, uydurma rivayetleri ve saçma haberleri reddetmediler. Çünkü onlar, işin gerçeğini çok az araştırdılar. Genellikle doğruyu yanlıştan ayırma yoluna gitmediler, onun için verdikleri haberler, yanlışlar ve kuruntularla birlikte ve yan yanadır. Çünkü taklitçilik insanoğlunun iliklerine işlemiştir.³⁷

³⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 437–438.

³⁶ Arslan, Gıyasettin, *Muhammed eş-Şeybani'nin Kur'an'ı Yorum Metodu*, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2004, s. 24.

³⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 283, 291.

İbn Haldûn tarihe farklı açıdan bakarak, kendisinden önceki tarihçileri rivayetçi anlayış ve metotlarından ötürü yermekte ve tarihte yer alan haber ya da bilgilere yalan karışmasının nedenlerini irdelemektedir. O, daha önceki tarih literatüründen hemen hemen hiç etkilenmeksizin tarihçiliği yeni düşünceler ve yeni bir araştırma metoduyla zenginleştirmiştir.³⁸

İbn Haldûn'da sebep ve illet (nedensellik) fikri önemlidir. Bütün izahlarında kanunluluk (kanuniyet) esasına bağlıdır. Olaylar arasındaki nedensellik bağı, tabii ve toplumsal kanunlardan ilahî kanunlara doğru yükselen bir spiral şeklinde düşünülmektedir. Bunların uygulanış alanları ve düzeylerinin farklı oluşuna karşın hepsi ilahî kanunda birleşmektedir. Açıkça anlaşılıyor ki onun nedenselliğinin temelinde sosyolojik değil, moral ve dinî faktörler bulunmaktadır.³⁹

Bugün konusu madde olan fizik ve kimya gibi ilimlerde bile sebep-sonuç münasebeti ve nedensellik (illiyet, determinizm) sarsıntı geçirmektedir. Sosyal ilimlerde bu esaslar çok daha esnek bir şekilde uygulanmaktadır. Bu esneklik İbn Haldûn'un sosyal ve tarih felsefesinde vardır. Buna rağmen onun gereğinden çok determinist olduğunu söyleyenler de mevcuttur.⁴⁰

3. Kelâmdaki Yeri

İbn Haldûn'un *Mukaddime*'si, umumi hatları itibariyle bu eserin müellifinin Allah'a ve İslam'a derin ve köklü bir imanla bağlı, güçlü bir inanca sahip bir mümin olduğunu açık bir surette gözler önüne serer. Bu inancın eserlerini ve delillerini, *Mukaddime*'nin bütün bölümlerinde ayan beyan görmek mümkündür. Bu bölümlerin içinde, Allah ve din hususunda herhangi bir meselede bir lahza İbn Haldûn'a şüphe arız olduğunun delili sayılabilecek bir fıkra yoktur. O, eserinde birçok bölümleri bazı dinî ve şer'î meselelere tahsis etmiştir. Bölümlerin (mukaddimelerin) birinde vahiy ve nübüvvetten bahsetmiş,⁴¹ üçüncü ana bölümün müteaddid alt bölümlerini hilafete ve imamete ve bu meseleyle ilgisi bulunan hususlara tahsis etmiştir.⁴² Nitekim altıncı

³⁸ Goldziher, Ignace, *Klasik Arap Literatürü*, Trc.: A. Yüksel, R. Er, Ankara, Özkan Matbaacılık, İletişim Yayınları, 1993, s. 163.

³⁹ Albayrak, a.g.m, s. 591.

⁴⁰ Uludağ, Süleyman, *İbn Haldûn (Hayatı-Eserleri-Fikirleri)*, TDVY, Ankara, 1993, s. 58.

⁴¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 78 vd.

⁴² İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 143–226.

ana bölümün müteaddid alt bölümlerini Kur'ân ilimleri, hadis ilimleri, fıkıh ilmi, usûl-i fıkıh ilmi, kelâm ilmi ve tasavvuf gibi çeşitli dini ve şer'î ilimlere ayırmıştır.⁴³

İbn Haldûn'un dinî-şer'î hususlara tahsis ettiği bahis konusu yazıların tamamı, köklü ve samimi bir inanca işaret etmektedir.

İbn Haldûn, *Mukaddime*'de akaid ve tevhid ilmi de denilen kelâm hakkında önce bir bölüm ayırmış, burada kelâmın doğuşunu ve gelişmesini anlatmış, sonra yazdıklarını yetersiz görerek müteşabih naslara dair yazdığı bir bölümü buna eklemiş, bu kısımda evvelki bölümde verdiği malumatı ikmal etmiş ve genişletmiştir.⁴⁴ İbn Haldûn, burada çeşitli kelâm mezheplerinin görüş ve usûllerini şerh ve izah etmekle kalmamış, ehliyet ve vukuf sahibi bir âlim sıfatıyla tenkitler ve değerlendirmeler yapmıştır. Bu suretle kelâm ilminin geleceğine ışık tutmuştur.⁴⁵

İbn Haldûn'un yetiştiği içtimaî ve siyasi ortam onun ilmi kişiliğinin oluşması ve gelişmesi bakımından büyük önem taşır. O, hocası Abilî'den kelâm, felsefe ve fıkıh usûlü dersleri aldı. Fahreddin er-Razi'nin kelâm ilmindeki usûlünü öğrendi.⁴⁶

İbn Haldûn, daha on dokuzunda bir delikanlı iken kelâm âlimi Fahreddin er-Razi'nin *el-Muhassal*'ını *Lübâbü'l-Muhassal fi Usûli'd-Din* adıyla ihtisar ve telhis etmiştir. Onun, hocası Abilî'nin etkisiyle genç yaşta yazmış olduğu bir eser olması bakımından dikkate değer. Aynı zamanda bu eser, İbn Haldûn'un genç yaşta kelâm ilmine ilgi duyduğunu ve belki de hayatının ilk eserini bu sahada verdiğini göstermektedir.⁴⁷

Mukaddime'de İbn Haldûn, yaptığı incelemelerin ve hadise ve eşya için gösterdiği sebeplerin hepsinde sadece aklî ve mantıkî delillere dayanmaktadır. Çünkü o, akla itimat ve emniyet eden ve ona istinat etmenin lüzumuna kani olan düşünürlerdendir. Lakin İbn Haldûn akla itimat hususunda tamamıyla serbest bir şekilde hareket etmez. Tersine o, aklın idrak sahasının birtakım tabii hudutlarla sınırlı olup sadece aklî muhakemelerle bu sınırları aşmaya yol bulunmadığını belirtir.⁴⁸ İbn Haldûn tabii ilimlerde ve kendi kurmuş olduğu umran ilminde son derece akıl ve mantığa büyük yer ve önem vermişken *Mukaddime*'de dinî ve şer'î meseleleri konu

⁴³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 324–415.

⁴⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 339–346.

⁴⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, Uludağ Çev., s. 60.

⁴⁶ Uludağ, a.g.m, DİA, s. 538–539.

⁴⁷ İnan, M. Abdullah, *İbn Haldûn: Hayatuhu ve Tirasuhu'l-Fikri*, Kahire, 1933, s. 150–153.

⁴⁸ Satî el-Husri, a.g.e, s. 353–354.

edindiği bölümlerde aynı tavrını sergilemez. Zira o, kelâm ve felsefenin dinin alanına girerek birtakım aklî ve mantıkî izahlarla öbür dünyadan bahsetmeye kalkışmasını reddeder. Yalnız burada dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta vardır ki o da şudur: O, kelâm ve felsefenin tümüne değil, dinin alanına girdikleri metafizik, teoloji bölümlerine karşı çıkar.⁴⁹

Bu cümleden olarak kelâm ve felsefenin; tanrının varlığı, peygamberlik, vahyin mahiyeti ve ahiret gibi konulara yönelik açıklamalarına tenkitler yöneltir. İbn Haldûn, esasen filozofların bilme iddiasında oldukları bu konuları bilmeleri için ellerinde bulunan imkânın (akıl) yetersiz olduğunu, dolayısıyla söz konusu meselelerin akılla kavranamayacağını, insanın bu alanda aklî olarak doğru olduğu kanıtlanmış veya kanıtlanabilir bir şey söyleyemeyeceğini savunur. Çünkü bu konular akılla ispatlanabilir veya reddedilebilir hususlar değildir. Ancak bu onun bir felsefe karşıtı olduğu anlamına gelmez. Zira o felsefenin veya aklî ilimlerin diğer konularında çok müspet bir tavır sergilemiştir.⁵⁰

İbn Haldûn genel olarak, mevcut kelâm zihniyetine⁵¹ karşı olmuştur. Fakat onun bu tavrı selefide ve bilhassa İbn Teymiyye’de olduğu gibi sert ve katı değildir. Tenkitleri mutedil ve ölçülüdür, yorumları gerçekçi, teshilleri ise makuldür. İkinci bölümde onun kelâmî görüşlerini incelerken bu hususu daha net gözler önüne sereceğiz.

4. Hocaları ve Öğrencileri

İbn Haldûn’un ilim aldığı kişilere baktığımız zaman onun, ilmi, bizzat otoritelerinden aldığını görürüz. Ancak buraya geçmeden önce ilim, fikir, şiir, edebiyat, öğretim, yönetim özellikle siyasi ve idarî görevlerde büyük roller üstlenen Haldûnoğulları ailesinin ilim ve irfana yabancı olmadığını belirtmeliyiz. Zira İbn Haldûn’un ilk hocası babası olmuştur. Muhammed b. Muhammed b. Haldûn, oğlunun öğrenimiyle ve yetişmesiyle bizzat ilgilendi.⁵² İbn Haldûn’un babası devrin

⁴⁹ Eliaçık, Recep, *İslam’ın Yenilikçileri*, Medcezir Yayınları, İstanbul, 2002, II, s. 196.

⁵⁰ Görgün, Tahsin, “*İbn Haldûn*”, *DİA*, XIX, s. 553–554.

⁵¹ Mevcut kelâm zihniyetinden kastımız, “cedelci kelâm” olup, İbn Haldûn buna karşı olmuştur.

⁵² Uludağ, a.g.e, TDVY, s. 7.

büyük hocalarındandı. Kendisi siyasete girmeyip ilim, eğitim ve öğretimle meşgul oldu.⁵³

İbn Haldûn öğrenim çağına geldiği zaman eğitim geleneğine uyarak Kur'ân okumak ve ezberlemekle tahsiline başladı. O asırda Tunus, Mağrib'deki âlimlerin ve ediplerin merkezi, Endülüs'ü terk etmek zorunda kalan ulemanın konakladıkları bir yerdi. İbn Haldûn'un üstatlarını bunlar teşkil ediyorlardı. Kur'ân ve kıraat ilimlerini bunlardan okumuş, tefsir, hadis ve Malikî fıkıhı gibi şer'î ilimleri bunlardan tahsil etmiştir. Lügat, sarf, nahiv, belağat ve edebiyat gibi lisanla ilgili bilgileri de buradaki söz konusu hocalardan öğrenmişti. İbn Haldûn'un, bu ilimlerden sonra mantık, felsefe, riyazî ve tabiî ilimleri de tahsil etmiş, bu ilimlerde hocalarının takdirlerini kazanacak derecede muvaffak olmuş ve kendilerinden icâzetnâmeler almayı hak etmişti.⁵⁴

748/1347 yılında Tunus'u istila eden Merinî sultanı Ebû'l-Hasan ilme önem veren, önde gelen ilim adamlarını ve edebiyatçıları çevresinde toplayan, toplantılarda onları hazır bulunduran onlarla meclislerini süsleyen bir kişiydi. Tunus'a geldiğinde bahis konusu nitelikteki birçok âlimi ve edebiyatçıyı da yanında getirmişti. Tabiidir ki ilim ve edebiyatta belli bir yerde bulunan İbn Haldûn'un babası bu âlimlerle ilişki kurmuş, çocuklarının bunlardan mümkün olan en büyük oranda faydalanmaları için çabalamıştır.⁵⁵

İbn Haldûn, *et-Ta'rif* adlı eserinde sultanla beraber Tunus'a gelen ulemanın ve edebiyatçıların da isimlerini kaydeder, bunların hal tercümelerini anlatır, derin bilgi sahibi ve faziletli kişiler olduklarını ifade eder.⁵⁶ Bu konuda yazdıklarından Muhammed b. Abdülmuheymin Hadramî (676–750) ile Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim Abilî (681–757) olmak üzere iki âlimden derin bir şekilde etkilendiğini anlıyoruz.

İbn Haldûn'un ifadesinden anlaşıldığına göre üstatları içinde onun şer'î, edebî ve hikemî kültürü itibarıyla en çok etkili olanlardan biri Muhammed b. Abdülmuheymin Hadramî'ydi. Bu zat Mağrib'de hadis ve Arap grameri âlimlerinin en önde geleni idi. Sultanın kâtibi ve mühürdarı olup aynı zamanda İbn Haldûn gibi

⁵³ Uludağ, a.g.m, DİA, s. 538.

⁵⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, Uludağ Çev., s. 21–22.

⁵⁵ Satî el-Husri, a.g.e, s. 72–73.

⁵⁶ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, s. 17–24.

aslen Hadramutlu idi. Bu sebeple onunla İbn Haldûn ailesi arasında ilişki çabuk kuruldu ve sıkı bir arkadaşlık ve dostluk halini aldı. Hatta Tunus halkı sultana ve taraftarlarına karşı ayaklandıklarında bu zat İbn Haldûn ailesine sığınmış ve üç ay onlarla gizlenmişti. Bu âlimin derslerine devam eden İbn Haldûn, kütüb-i sitteyi, İmam Malik'in *Muvatta*'ını, İbn İshak'ın *es-Sîre*'sini, İbn Salah'ın hadise dair olan eserini sema' (ders dinleme) ve icâzet yoluyla ondan öğrendi.⁵⁷

İbn Haldûn'un ilmi kişiliği ve zihin dünyası üzerinde etkili olan diğer üstadı Abilî'ye gelince, bu zat aklî ilimlerde otoriteydi. Mantık, maba'dettabia (metafizik), riyazî tabî-felekî ilimler ve musiki aklî ilimleri meydana getiriyordu. İbn Haldûn başta matematik ve mantık olmak üzere çeşitli felsefî ilimleri ve kelâm ilmini öğrenmek için senelerce onun dersini izlemişti.⁵⁸ İbn Haldûn başkalarından çok bu üstadının derin ve üstün bilgi sahibi olduğuna işaret etmekte ve: "O, emsalime göre benim bu ilimlerde ileri bir noktada bulunduğu tanıklık ederdi." demektedir.⁵⁹

Şüphesiz ki yukarıdaki ifade İbn Haldûn'da mantıkî düşünceye bir eğilim bulunduğunu gösterdiği gibi el-Abili'den öğrendiği aklî ilimlerin söz konusu fikri eğilimi ve gelişimi güçlendirmeye büyük ölçüde yardımcı olduğunu da göstermektedir.

İbn Haldûn et-Ta'rif'te hocalarını anlatırken onlarla hangi kitabı okuduğunu da belirtmiş ve hatta bazı hocalarının otobiyografisini bile anlatmıştır. Nitekim üstatları Abdülmuheymîn ve Abilî'nin hayatlarına geniş yer vermesi onun üzerindeki etkilerinin bir sonucudur. Bunlardan başka hangi hocasıyla hangi ilmi ve kitapları okuduğuna kısaca bakalım:

İbn Haldûn daha çocuk yaşta iken Kur'ân'ı ezberlemiş, hafız olmuş, Muhammed b. Said BürRAL'den yedi kıraatı (kırâat-seb'a) ve Yakub'un kırâatini iyi bir şekilde öğrenmiştir.⁶⁰ Fıkıh, ferâiz, usûl-i fıkıh, cedel ve hilafiyât ilimlerini hocaları Muhammed b. Said BürRAL, Muhammed b. Cabir b. Sultan Kaysî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah Ceyyanî, Ebû Kasım Muhammed Kesir, Muhammed b. Süleyman Şattî'den almıştır. Bunlardan okuduğu fıkıh kitapları ise

⁵⁷ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, s. 21.

⁵⁸ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, s. 23.

⁵⁹ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, s. 35.

⁶⁰ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, s. 17-18.

şunlardır: İbn Hacib; *el-Muhtasar*, Ebû Said Baradaî; *et-Tehzîb*, İbn Hatib; *el-Vazıha*. Ayrıca İbn Yunus, İbn Mihraz, İbn Beşir ve İbn Rüşd'ün fıkıhla ilgili eserleri.⁶¹

İbn Haldûn daha küçük yaşta iken, sarf, nahiv, bedi', beyan, me'âni ve belağat okumuş, Arap edebiyatı ile ilgilenmiştir. Bu hususta başta babası olmak üzere Muhammed b Arabî Hasairî, Ahmed b. Kasar, Muhammed b. Bahr, Muhammed b. Cabir Kaysî, Muhammed b. Abdülmuheymîn, Abdullah b. Yusuf Malakî, Ahmed b. Şuayb, İbrahim Abilî, İbn Bürral ve Zevavî onun hocaları olmuşlardır. Bu sahada okuduğu kitaplar arasında, İbn Malik; *et-Teshil*, *Muallakat*, A'lam; *Kitabu'l-Hamaset* Ebu Teman; *Divan*, Mütenebbî'nin bazı şiirleri ve Eğani'nin bazı şiirleri yer almaktadır.⁶²

B) ESERLERİ

İbn Haldûn'un kuşkusuz en önemli eseri dünya tarihi niteliğinde olan *el-İber* isimli eseri ve özellikle bu tarihe giriş mahiyetinde yazdığı *Mukaddime*'sidir. Ancak bu eser hakkında bilgi vermeden evvel diğer eserlerini kısaca tanıtalım:

1. Lübbâbu'l-Muhassal fi Usûli'd-Din

Fahreddin er-Razi'nin kelâm konusunda yazdığı *el-Muhassal* (Muhassalu Efkarî'l-Mütekaddimin ve'l-Müteahhirin mine'l-Ulema ve'l-Hukema ve'l-Mütekellimin)⁶³ isimli eserinin kısaltılmış hali yani bir özetidir. İbn Haldûn'un Safer 752'de (Nisan 1351) tamamladığı eser, bedihiyyat, ma'lumat, ilahiyat ve sem'iyat adlı dört bölüm ve bir hatimeden meydana gelir. Müellif, *el-Muhassal*'ı kısaltırken metne bağlı kaldığını, Nasirüddin-i Tûsî'nin bu esere yazdığı *Telhîs*'ten yararlanarak metne bazı ilaveler yaptığını, kendinden çok az şey kattığını ifade eder.⁶⁴

Lübbü'l-Muhassal fi Usûli'd-Din İbn Haldûn'un on dokuz yaşında bir delikanlı iken yazdığı ilk eser olup iyi bir talih eseri olarak müellif hattı ile olan nüshası günümüze kadar gelmiştir. Hocası, Abili'nin tesiri de bu eseri kaleme

⁶¹ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, s. 20–21.

⁶² İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, s. 19–20.

⁶³ Fahreddin er-Razi'nin *el-Muhassal*'ı “*Kelâm'a Giriş*” olarak Hüseyin Atay tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.

⁶⁴ İbn Haldûn, *Lübbü'l-Muhassal fi Usûli'd-Din*, Thk.: Refik Acem, Daru'l-Maşrik, Beyrut, 1995, s. 5.

almasında büyük rol oynamıştır. Ayrıca Abilî'nin görüşlerine de bu eserinde yer vermiştir.⁶⁵

Bu eser felsefe profesörü Luciano Rubio tarafından tetkik edilmiş, İspanyolcaya tercüme edilmiş, kelâm ilminin tarihine dair bir bölüm eklenmiş ve Arapça metni ile beraber 149 sayfa halinde basılmıştır (Tetuan/Fas 1952). Ayrıca Refik el-Acem (Beyrut 1995) ve Abbas M. H. Süleyman (İskenderiye 1996) tarafından da yayımlanmıştır.

2. Şifâu's-Sail li-Tehzîbi'l-Mesâil

Bu kitap hakkında ne çağdaşı İbnü'l-Hatib'in ne de İbn Haldûn'un kendi eserlerinde bilgi bulunmaktadır. Şeyh Zerrûk (ö. 889/1493), Abdülkadir el-Fasî (ö.1021/1612), Ebû Abdullah el-Misnavî gibi bazı Kuzey Afrikalı âlim ve müellifler onun bu adı taşıyan bir eseri bulunduğunu söylemişler, Ali Abdülvahid Vafi ve M. Abdülgani Hasan ise *Şifâu's-Sail*'in babasının amcası Abdurrahman'a ait olduğunu ileri sürmüşlerdir. Muhammed Abdullah İnan, Abdurrahman Bedevî ve Muhammed b. Tavit et-Tanci gibi çağdaş araştırmacılar bu eserin İbn Haldûn'a ait olduğunu savunmuşlardır.⁶⁶

İbrahim eş-Şatibî (ö. 790–1388) Fas âlimlerine bir mektup göndererek tasavvufa girmek isteyen bir kişinin şeyhe bağlanmasının şart olup olmadığını sormuş, İbn Haldûn da bu hususu müstakil bir eserin konusu yapmış ve bu soruya bir kitap yazarak cevap vermiştir.⁶⁷

İbn Haldûn *Şifâu's-Sail*'de geniş ölçüde Kuşeyri'yi, Gazzâlî'yi ve Lisanüddin b. el-Hatib'i takip etmekle beraber tasavvuf tarihinin bir özetini verme ve bu hareketin İslam sistemindeki yerini büyük bir ustalıkla belirleme başarısını da göstermiştir. Hallac ve İbn Arabî'ye karşı koyduğu olumsuz tavır dikkate alınmazsa denebilir ki bu eserdeki değerlendirmeler Müslümanların büyük çoğunluğu tarafından kabul edilecek bir niteliktedir. Bu yüzden ki *Şifâu's-Sail* yayımlandıktan sonra birçok araştırmacı için vazgeçilmez bir kaynak ve başvuru eseri olarak görülmüştür.⁶⁸

⁶⁵ Uludağ, a.g.e, TDVY, s. 18.

⁶⁶ Uludağ, a.g.m, DİA, s. 541.

⁶⁷ İbn Haldûn, *Şifâu's-Sail li-Tehzibi'l-Mesail*, (Tasavvufun Mahiyeti), Haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998, s. 20.

⁶⁸ Geniş bilgi için bkz. Bedevi, Abdurrahman, *Müellefatı İbn Haldûn*, Tunus, 1979, s. 207.

Şifâu's-Sail İbn Haldûn gibi geniş tecrübelerle sahip ve bütün şer'î ilimlere vakıf akılcı, hür düşünceli ve içtimaiyatçı bir dahinin tasavvuf hakkındaki gerçekçi ve isabetli görüşlerini açık bir şekilde ortaya koyması bakımından büyük bir önem taşımaktadır.⁶⁹

Muhammed b. Tavit et-Tancî tarafından yayımlanan bu eser (İstanbul 1957), Süleyman Uludağ tarafından Türkçe'ye *Tasavvufun Mahiyeti* adıyla çevrilmiştir.

3. Kitabu'l-İber

Kısaca *el-İber* olarak anılan bu eserin tam adı *Kitabu'l-İber ve Divanu'l-Mübtede' ve'l-Haber fi Eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve Men Asaruhum min Zevi's-Sultani'l-Ekber'* dir. İbn Haldûn bu eserini kendisini her çeşit siyasi ve idarî faaliyetlerden uzak tutup kendisini bütünüyle ilme ve düşünceye verdiği İbn Selame kalesinde 45 yaşında iken kaleme almıştır. Otobiyografisinde bu konuya temas ederken özetle şöyle der: “İbn Selame kalesine gelince, çok büyük ve sağlam bir yapı olan Ebû Bekir b. Arif'in kasrına yerleştim. Burada *el-İber*'i yazmaya koyuldum. Bu eserin birinci kısmını yani *Mukaddime*'yi 779/1377 senesinin ortasında beş ayda bitirdim. Sonra Arapların, Berberlerin ve Zenata'nın tarihini yazmaya başladım. Bunlarla ilgili hafızamda bulunan her şeyi yazdım. Sonra büyük şehirlerde bulunan eserlere ihtiyaç bulunduğunu anladım. İçimde atalarımın eserleri, ocakları ve mezarları bulunan Tunus'a, Sultan Ebû'l-Abbas'ın yanına gitme arzusu belirdi. Yazdığım mektuba olumlu cevap alınca 780/1378 senesinin recebinde, buradan ayrıldım. Tunus'a geldiğimde sultan, *el-İber*'i tamamlamamı istedi. Burada eserin Berber ve Zenata tarihi bölümünü tamamladım. İslam'dan önce Araplar, Emeviler ve Abbasiler tarihini de yazarak eserimi sultana takdim ettim.”⁷⁰

İbn Haldûn'un bir dünya tarihi niteliği taşıyan bu eseri önsöz ve giriş mahiyetinde kaleme aldığı ve “mukaddime” adını verdiği bölümle üç kitaptan oluşan yedi ciltten meydana gelir. Müellif girişte tarih ilminin önemine, tarih yazımında takip edilen usûllerin araştırılmasına, tarihçilerin düştükleri hatalara, sahip oldukları asılsız kanaatlerine ve bunların sebeplerine temas etmiş, tarih ilminin kapsamlı bir tarifini yaparak kendi tarih anlayışını ortaya koymuştur. “Beşerî umran ilmi” adını verdiği yeni ve özgün bir ilim dalı kurduğunu, kendisinden önce bu alanda hiç

⁶⁹ İbn Haldûn, *Şifâu's-Sail*, s. 21.

⁷⁰ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, s. 247–248.

kimsenin araştırma yapmadığını ve bu ilmi kurarken kimseden faydalanmadığını belirten İbn Haldûn, güttüğü amaç ve buna ulaşmak için izlediği yöntem hakkında da sağlıklı bilgiler verir.⁷¹

Mukaddime olarak bilinen *el-İber*'in birinci kitabı önsöz ve girişten meydana gelir. Bunu aşağıda ayrı bir başlık altında anlatacağız. *el-İber*'in ikinci kitabı, başlangıçtan İbn Haldûn'un zamanına kadar kavimlerin ve hanedanların, başta Araplar olmak üzere onlara komşu olan Nebatiler, Süryaniler, Farslar, Yahudiler, Eski Mısırlılar, Yunanlılar, Rumlar, Türkler ve Frenkler gibi milletlerin tarihini kapsar. Eserin II-V. ciltlerini oluşturan bu kitapta İbn Haldûn kısaca Hz. Peygamber, Hulefâ-i Raşidîn, Emeviler ve Abbasiler, Doğu İslam dünyasındaki diğer Müslüman hanedanların tarihine de yer vermiştir. İbn Haldûn *el-İber*'in fazla özgün kabul edilmeyen bu bölümünü yazarken geniş ölçüde Taberî ve Mes'udî gibi tarihçilerin verdikleri bilgileri aktarmakla yetinmiştir. Bununla beraber bu kısımda yer yer güzel tahlillere, makul açıklamalara ve gerçekçi yorumlara da rastlanır.⁷²

el-İber'de olayları İbn Kesir gibi kronolojik olarak değil, Mes'udî ve Belâzurî gibi konularına ve dönemlere göre anlatan İbn Haldûn'un tarihi olayları *Mukaddime*'de ortaya koyduğu esaslar çerçevesi dahilinde tenkitli bir biçimde yorumlayıp yorumlayamadığı, tarih felsefesiyle ilgili teorisini eserine uygulayıp uygulamadığı tartışma konusu olmuştur. Satî el-Husri, İbn Haldûn'un *el-İber*'i yazarken tarih felsefesini gözden ırak tutmadığını söyler ve buna dair örnekler verir.⁷³

4. Mukaddime

Bulutlara yükselen ve İslam medeniyetinde çöküşün sinyalleri yayılırken zirveye çıkmasını başarabilen İbn Haldûn zirvelerde “bulutları dağıtan bir rüzgar”⁷⁴ estirir: ‘*Mukaddime*’

Mukaddime İbn Haldûn'un özümsemiği bilgilerinden ve müşahedelerinden oluşmuştur. Çünkü o, okuduğu kitapları “ezberlememiş, sadece anlayarak okumaya ve tetkik etmeye çalışmıştır.”⁷⁵

⁷¹ Uludağ, a.g.m, DİA, s. 542.

⁷² Uludağ, a.g.e, TDVY, s. 23.

⁷³ Satî el-Husri, a.g.e, s. 127.

⁷⁴ Meriç, Cemil, *Bu Ülke*, Şefik Matbaası, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992, s. 230.

⁷⁵ Albayrak, a.g.m, s. 589.

İbn Haldûn'un *Mukaddime* olarak bilinen meşhur eseri *el-İber*'in birinci kitabıyla önsöz ve girişten meydana gelir. İbn Haldûn'a haklı bir şöhret kazandıran, İslam ve hatta dünya düşünce tarihinin en özgün eserlerinden biri olan *Mukaddime*'ye bu adı İbn Haldûn vermemiştir. *el-İber*'in altı ana bölüme ayrılan birinci cildi zamanla *Mukaddime* diye anılır olmuştur.⁷⁶

İbn Haldûn *Mukaddime*'yi 776/1374'te inzivaya çekildiği İbn Selame kalesinde ilk şekliyle ve kaba hatlarla (kable't-tenkih ve't-tehzîb) beş ayda yazdı ve 779/1377 senesinin ortasında bitirdi. Bu kaleye yerleştikten sonra onun önce Kuzey Afrika tarihini yazmaya başladığı, birkaç sene geçtikten sonra da zihninde olgunlaştırdığı *Mukaddime*'yi yazdığı anlaşılmaktadır.⁷⁷ Çalkantılı ve maceralı siyasi bir hayatın içinden gelmesi onun bu eseri yazmasını kolaylaştırmıştı.

İbn Haldûn'un *Mukaddime* adını alan eseri, önsöz, giriş (mukaddime) ve altı ana bölümden (bâb) meydana gelir. İbn Haldûn hem bazı ana bölümlere hem alt bölümlere "fasl" (bölüm) adını verir.

Birinci Bölüm: Bu bölümde altı mukaddime vardır. Bu mukaddimelerde (ön ve temel bilgilerde) sosyal hayatın zorunlu olduğundan, yeryüzünün umran bulunan (mamur) kısmından, iklimlerden, iklim-insan ilişkisinden, gıda rejiminden, gaybı bilen veya bildiklerini iddia eden zümrelerden söz edilir.⁷⁸

İkinci Bölüm: Bedevî (ilkel kırsal) umran, vahşi kavimler ve kabileler bahis konusu edilmiştir. Bu kısım 28 alt bölümden oluşur.⁷⁹

Üçüncü Bölüm: Hanedanlıklar, hilafet, saltanat ve bunların mertebeleri. Bu kısım 52 alt bölümden oluşur.⁸⁰

Dördüncü Bölüm: Beldelerde, şehirlerde ve kasabalardaki hadarî (yerleşik, medenî) umran işlenmiştir. Bu kısım 22 alt bölümden oluşur.⁸¹

Beşinci Bölüm: Geçim, geçim yolları, iktisat ve sanatlar. Genel olarak iklimin ve verimli topraklarda yaşayan halkın gıda ve beslenme rejiminin insanların ahlak ve karakteri üzerindeki tesirini açıklamaya çalışır. Bu kısım 32 alt bölümden oluşur.⁸²

⁷⁶ Uludağ, a.g.m, DİA, s. 542.

⁷⁷ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, s. 243.

⁷⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 39.

⁷⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 96.

⁸⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 119.

⁸¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 256.

⁸² İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 284.

Altıncı Bölüm: İlimler, bunların türleri, edebiyat, şiir, öğretim ve öğretim usûlleri gibi konuların yanında peygamberlik, vahiy, keramet, ilham, gaybtan haber verme gibi bahisler anlatılmıştır. Bu kısım 59 alt bölümden oluşur.⁸³

İbn Haldûn özgün düşüncelerini, sosyal görüşlerini, tarih felsefesini ve toplum anlayışını altı ana bölüm (bab) ve 198 alt bölüm (fasl) içinde açıklamıştır.

Geniş bir kültür birikimini içeren *Mukaddime*'nin incelenmesi başlı başına bir sorundur. Bu sorunun çözümüne sağlıklı bir yaklaşım, *Mukaddime*'deki her konunun ayrı ayrı dikkate alınmasını değil, fakat konular arasındaki iç bağıntıların karşılıklı etkilerindeki bütünlüğün ihmal edilmemesini gerektirir. Böyle olunca da ne sadece Safî el-Husri'nin belirttiği gibi bir sosyoloji kitabı ne de bir tarih kitabıdır. O hem çözümleyici hem birleştirici bir tarzda incelenen öğelerden oluşan dev bir medeniyet ve beşerî ilimler ansiklopedisidir.⁸⁴ *Mukaddime* etraflı bir incelemeye tabi tutulduğu zaman, onun yalnız başına İbn Haldûn'un sosyolojik görüşlerini, tarih ve devlet felsefesini içinde bulduran eser olmadığı görülmektedir.⁸⁵ Çünkü İbn Haldûn bu eserinde medeniyetlerin ve kültürlerin doğuşunu, yükselişini ve çöküşünü çözümlemekte, özellikle İslam medeniyetiyle ilgili tutarlı görüşler ileri sürmektedir.⁸⁶ Yine İbn Haldûn, *Mukaddime*'de yalnız tarihle uğraşmaz, aynı zamanda İslam dünyasındaki sanatları, ilimleri gözden geçirir, bunların her birinin amacını ve kapsamını belirler. İbn Haldûn'un yaptığı ilimler sınıflandırması da, nihai İslamî bölümlere sayılabilir.⁸⁷

İbn Haldûn'un özgün fikirlerinden faydalanan Müslüman âlimler her dönemde az çok mevcut olmakla beraber o daha çok XVII. asırdan itibaren Osmanlılarda, XIX. asırdan itibaren de Avrupa'da önem kazanmaya başlamış; XX. asırda ise ünü bütün dünyaya yayılmıştır. Bugün ünlü eseri *Mukaddime* Fransızca, İngilizce, İspanyolca, Portekizce, Hintçe, Japonca, Rusça, Farsça ve Urduca gibi dünyanın belli başlı dillerine tercüme edilmiş bulunmaktadır.⁸⁸

⁸³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 319.

⁸⁴ Albayrak, a.g.m, s. 590.

⁸⁵ Arslan, Ahmet, *İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, s. 25.

⁸⁶ Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, Trc.: N. Avcı, K. Turhan, A. Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991, s. 57.

⁸⁷ Nasr, a.g.e, s. 63.

⁸⁸ Uludağ, a.g.e, TDVY, s. 29.

Mukaddime'yi Türkçe'ye ilk defa Pirîzade adıyla tanınan Şeyhülislam Muhammed Sahib Efendi tercüme etmiştir. Daha sonra Ahmet Cevdet Paşa, Zakir Kadiri Ugan ve Süleyman Uludağ tercüme etmişlerdir. *Mukaddime*'nin Türkçe'ye en son çevirisi ise araştırmacı Halil Kendir tarafından yapılmıştır.

5. et-Ta'rif

el-İber'in son cildine “et-Ta'rif bi İbn Haldûn müellifi haze'l-kitab” başlığı altında kendi biyografisini ekleyen İbn Haldûn, başlangıçta hayatının 797 (1395) yılına kadar olan kısmını anlattığı bu bölümü *el-İber*'in bir zeyli olarak düşünmüş daha sonra eseri tekrar ele almış, hayatının 807'ye kadar olan kısmını da yazmıştır. İbn Haldûn, son şekliyle “et-Ta'rif”i ayrı bir kitap olarak düşündüğünden *et-Ta'rif bi İbn Haldûn Müellifi'l-Kitab ve Rihletuhu Garben ve Şarken* şeklinde adlandırmıştır. Eserin bu genişletilmiş şekli Muhammed b. Tavit et-Tanci tarafından yayımlanmıştır. (Kahire 1951).⁸⁹

Eserin tenkitli neşrini yapan Tanci'nin belirttiğine göre İbn Haldûn, *et-Ta'rif*'i Tunus'ta yazmış, daha sonra da eklemeler yapmıştır. Bedevî ise kitabın iki aşamada Kahire'de yazıldığı görüşündedir.⁹⁰ İbn Haldûn'un sonradan yaptığı ilaveden önceki şeklini 797'de (1395) Mısır'da tamamladığını belirtmesi, eserin Kahire'de yazıldığını göstermektedir.⁹¹

İbn Haldûn, *et-Ta'rif* te sadece kendi hayatına dair bilgi vermekle yetinmeyip şahit olduğu veya içinde yaşadığı içtimaî, siyasi, tarihi, edebî ve kültürel faaliyetler hakkında geniş açıklamalar yapmıştır. Görev yaptığı hanedanlıklar, devlet düzeni ve saray hayatına dair verdiği bilgiler *Mukaddime*'deki teorilerini aydınlatıcı, *el-İber*'deki bilgileri tamamlayıcı mahiyettedir. Bu eserde yer alan bazı resmî yazışmalar, fermanlar, hükümdarlar arasında teati edilen mektuplar tarihi birer belge niteliğindedir. Başta Lisanüddin İbnü'l-Hatib olmak üzere İbn Haldûn'un dostlarına, devlet adamlarına, âlimlere, şairlere, ediplere yazdığı mektuplar da o çağdaki içtimaî, siyasi ve edebî hayat hakkında değerli bilgiler ihtiva etmektedir.⁹²

⁸⁹ Uludağ, a.g.m, DİA, s. 542. Ayrıca Vecdi Akyüz *et-Ta'rif*'i “*Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar*” olarak Türkçe'ye çevirmiştir. Dergâh Yayınları, İstanbul, 2004.

⁹⁰ Bedevî, a.g.e, s. 74.

⁹¹ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, s. 293.

⁹² İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, s. 295, 308.

İbn Haldûn, *et-Ta'rif*'i uzun bir zaman dilimi içinde yazdığından eserde yer yer tekrarlara rastlanır. Müellifin eserde izlenimlerine ve duygularına çok az yer verdiği görülmektedir. Olayların kendisini nasıl etkilediğini fazla anlatmaz. Mesela iki yıl süren hapisane hayatı ve veba salgını yüzünden ölen anne-babası ve hocaları, batan gemide boğulan ailesi hakkında kısa bilgiler vermekle yetinmiştir. Evlilikleri, çocukları ve kardeşlerine dair verdiği bilgiler de çok sınırlıdır. Sadece Mısır'da kadı olduğu zaman irat ettiği hutbede ve Timur'la görüşmesini anlattığı bölümde izlenimlerine yer vermiş, duygularını dile getirmiştir.⁹³

et-Ta'rif, Türkçe, Fransızca, İngilizce ve Farsça başta olmak üzere birçok dile çevrilmiştir.⁹⁴

Yukarıda özet olarak tanıttığımız İbn Haldûn'un eserlerinden başka İbnü'l-Hatib, İbn Haldûn'un İbn Rüşd'ün eserlerini özetlediği bir kitabıyla Merinî hükümdarı Ebû İnan'a veya Nasrî hükümdarı V. Muhammed el-Gani Billah'a sunmak üzere mantık konusunda yazdığı rivayet edilen bir risalesi, hesaba dair bir kitabı, kendisinin fıkıh usûlüne dair bir manzumesi ve Bûsîrî'nin *Kasidetü'l-Bürde*'sine yazdığı bir şerhi olduğunu söyler.⁹⁵ İbn Haldûn, Timur'un isteği üzerine Kuzey Afrika ülkelerini kısaca tanıtan on iki sayfalık bir risale yazdığını, bunun Moğol (Tatar) diline tercüme edildiğini söyler.⁹⁶

II. SİYASİ İÇTİMAÎ VE İLMÎ DURUM

İbn Haldûn'un içinde yaşadığı, faaliyet gösterdiği ve düşüncelerini oluşturduğu çağ H. VIII, M. XIV. asrın ikinci yarısı olup bu asır, o zaman bilinen medenî ülkelerin her tarafında değişimlerin ve geçiş dönemlerinin yaşandığı, Arap âleminde parçalanmaya ve çökmeye, batı âleminde ise canlanmaya ve kalkınmaya doğru gidişatın görüldüğü bir çağdır.⁹⁷

İbn Haldûn'un yaşadığı çağda batı İslam dünyasında (Mağrib)⁹⁸ Muvahhidler yıkılmış; Endülüs'te Hristiyan istilası yaygınlaşmış Tunus'ta Hafsîler, Fas'ta

⁹³ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, s. 406–425.

⁹⁴ Uludağ, a.g.m, DİA, s. 543.

⁹⁵ İbn Hatib, Lisanüddin, *el-İhata*, III, s. 507–508.

⁹⁶ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, s. 411–412.

⁹⁷ Saîf el-Husri, a.g.e, s. 59.

⁹⁸ İbn Haldûn zamanında Arap âlemi halka göre de yazarlara göre de biri Mağrib (batı) diğeri Maşrik (doğu) olmak üzere iki esas kısma ayrılıyordu. Mısır ile Atlas okyanusu arasındaki yer (Kuzey Afrika) Mağrib sayılırken Mısır ve doğusundaki yerler Maşrik sayılıyordu.

Merîniler, Cezayir’de Abdulvadiler, Endülüs’te Nasrîler (Benî Ahmer) tutunmaya çalışmaktadır. Doğuda (Maşrik) ise Timur rüzgarları esmektedir. Mısır’da Memlûkler umut olmayı sürdürmekte, Anadolu’da Selçuklular çözülmekte, Osmanlılar yayılmaya başlamaktadır.

İbn Haldûn’un düşüncelerini ve görüşlerini daha iyi anlayabilmek için içinde yaşadığı toplumun şartlarından, görev aldığı hanedanlıklardan kısaca söz etmek gerekmektedir. Zira İbn Haldûn, ortaya attığı teorileri ve fikirleri kısmen tarihi olayları inceleyerek, fakat daha çok içinde yaşadığı sosyal olayları ve hanedanlıkların hallerini gözlemleyerek ortaya koymuştur.⁹⁹ Burada kısaca İbn Haldûn’un yaşamış olduğu coğrafyada var olan devletleri tanıtalım.

A) İBN HALDÛN ZAMANINDA ENDÛLÛS KUZEY AFRİKA VE MISIR

İbn Haldûn zamanında, Endülüs’te ve Kuzey Afrika’da gerek ilim ve fikir hayatı, gerek siyasi ve medenî hayat gerilemeye ve çökmeye başlamıştı. Endülüs’teki beldelerin büyük bir kısmı Arapların elinden çıkmış, İspanyolların egemenliği altına girmişti. Hristiyanlar, Müslümanları yenerek Gırnata ile Meriye arasındaki yerler ile Cebel-i Tarık’tan ibaret olan güney batıdaki küçük bir parçadan başka Endülüs’ün büyük bir bölümünü ellerine geçirmişler, dar bir alana kısıtılan Nasrîler’i baskı altına almışlardı.¹⁰⁰

Tunus’tan Atlas okyanusuna kadar uzanan topraklarda ise üç hanedanlık hüküm sürüyordu. Hafsîler, Abdülvadiler, Merîniler. Bunların üçü de Berberler tarafından kurulan devletlerdi. Bu hanedanlıklar arasında, bazen kanlı savaşlarla sonuçlanan şiddetli bir geçimsizlik ve zorlu bir siyasi rekabet mevcuttu. Bu yüzden hanedanlıklarda istikrar yoktu. Hükümdarların iktidarda kalma süreleri fazla olmuyordu.¹⁰¹ İbn Haldûn böyle kaygan bir politik zeminde bu hanedanlıklarda görev yapmıştı. Hayatının son 24 senesini geçirdiği Mısır’da ise Memlûkler hüküm sürüyordu. Anadolu’da ise Selçuklu beylikleri mevcuttu.

⁹⁹ Uludağ, a.g.e, TDVY, s. 3.

¹⁰⁰ Özdemir, Mehmet, “Endülüs”, DİA, İstanbul, 1995, XI, s. 216.

¹⁰¹ Komisyon, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1988, c. 5, s. 369, 378.

1. Nasrîler (بنو احمر)

İspanya'daki son Müslüman devlet olan Benî Ahmer, Muhammed b. Yusuf b. Ahmed b. Nasr tarafından 635/1238 yılında kurulmuş ve 897/1492'de birleşik Kastilya-Aragon krallığına teslim olarak tarih sahnesinden çekilmiştir. İspanya'nın güneyinde kurulan bu devlet; Ahmerîler, Gırnata Sultanlığı, Küçük Endülüs ve Nasrîler diye de isimlendirilmiştir.¹⁰²

Bu küçük devletin hanedanlık mensupları arasında siyasi mücadeleler eksik olmuyordu. Zaman zaman valiler ve komutanların başkaldırdıkları da oluyordu. Bu durumda Fas'taki Merîniler yenilgiye uğrayan isyancılara kucak açıyor ve onları bu hanedanlığa karşı bir koz olarak kullanıyorlardı.¹⁰³

Başkenti Gırnata olan Benî Ahmer, bulunduğu konum itibariyle çoğunlukla kuzeydeki Hristiyanlarla, bazen de Kuzey Afrika'daki Müslüman devletlerle mücadele etmek zorunda kalmıştır. Çünkü Merîniler'in özellikle Sultan Ebû İnan döneminde (1352–1358), Benî Ahmer'i ilhak etme planları bulunuyordu. Bunu gerçekleştirmek için zaman zaman İspanya'daki Kastilya ve Aragon'la ittifak yaparak sonuç almayı denemiştir.¹⁰⁴

764/1362 yılında Gırnata'ya gelen İbn Haldûn, V. Muhammed el-Gani'nin saltanatı döneminde burada üç yıl kaldı. Nasrî hükümdarı Muhammed'in veziri ünlü müellif Lisanüddin b. el-Hatib Fas'ta sürgündeyken İbn Haldûn kendisine yardımcı olmuş, aralarında dostça ilişkiler kurulmuştu. Bu sayede İbn Haldûn büyük itibar gördü. Sultan onu, Kastilya kralı Zalim Pedro ile görüşmelerde bulunmak ve siyasi ilişkileri düzeltmek için İşbiliye'ye gönderdi. Pedro'nun İşbiliye'de kalması halinde atalarının buradaki eski emlakini kendisine geri vereceği yolundaki teklifini geri çevirdi. Bu görevdeki başarısı sultan nezdindeki itibarını daha da artırdı.¹⁰⁵

İbn Haldûn Kostantiniye'deki ailesini Gırnata'ya getirmek için sultandan ricada bulundu. Sultan İbn Haldûn'un ailesini getirtti. Ailesiyle beraber Gırnata'da bir süre refah içinde yaşadysa da çok geçmeden vezir İbnü'l-Hatib ile arası açıldı. Bu durum sultanın da ondan uzaklaşmasına sebep oldu. Sultandan ve vezirinden Endülüs'ten ayrılmak için izin isteyen İbn Haldûn 766/1365'te Bicaye'ye geçti.

¹⁰² İbn Hatib, Lisanüddin, *el-İhata*, I, s. 91–93.

¹⁰³ Komisyon, a.g.e, c. 6, s. 345.

¹⁰⁴ Komisyon, a.g.e, c. 6, s. 327.

¹⁰⁵ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, s. 88–89.

2. Merîniler

İbn Haldûn zamanında Fas'ta Berberler tarafından kurulan Merîniler hanedanlığı vardı. 1196–1465 yılları arasında hüküm süren ve Berberî Zenata kabilesine mensup büyük bir sülale olan Merîniler, Fas'a yerleşmelerinden önce hiçbir hükümdara bağlı olmadan ve hiçbir devlete vergi vermeden göçebe hayatı yaşıyorlar; avcılık, hayvancılık ve yağmacılık yaparak geçimlerini sağlıyorlardı. Hanedanın kurucusu Ebû Muhammed Abdülhakk (592/1196) olarak kabul edilir.¹⁰⁶

Merîniler bir taraftan Endülüs'teki Hristiyanlar ve Nasrîler'le, diğer taraftan komşuları olan Tlemsan'daki Abdülvadi ve Tunus'taki Hafsîler'le mücadele halindeydi.¹⁰⁷ Bunun yanı sıra kendi iç siyasetlerinde de tam bir düzen ve istikrar yoktu. Merîni ve Hafsî hanedanlıklarındaki durum daha istikrarlı idi. Ancak bu istikrar nisbî ve geçiciydi. Egemenlik, Fas'ta Merîni ailesinde, Tunus'ta ise Benû Hafs ailesinde istikrar bulmuştu. Fakat her iki hanedanlığa mensup bazı sultanlar mülk ve saltanat konusunda rekabete girmekten geri durmuyorlardı. Çoğu zaman sultanlar mülklerini şehzadeler arasında bölüştürüyorlar, her birine bir emirlik ikta ediyorlardı. Çoğu zaman emirler, gerek kendi aralarında, gerekse komşularıyla aralarında mevcut olan akrabalık bağlarına rağmen emirliklerinin hudutlarını genişletmek için çatışıyorlardı. Bu durumda çoğu zaman amca çocukları veya kardeşler arasında harplerin çıkmasına ve düşmanlıkların meydana gelmesine sebep oluyordu. Tarih babalarla oğulları arasında çıkan çeşitli savaşları kaydeder.¹⁰⁸

İbn Haldûn çeşitli iç savaşlar ve ihtilallerle kaynayan bu çağda çeyrek asır yönetim hayatına atılmış ve siyasi arenaya girmişti. Şuna işaret etmek de yerinde olacaktır: İbn Haldûn söz konusu keşmekeş içinde pişmesine vesile olan siyasi hayatının büyük bir bölümünü orta Mağrib'de geçirmiştir.

Merîniler tarihinde önemli bir yeri olan Sultan Ebû İnan emiru'l-mü'minîn (halife) ünvanını kullanan ilk Merîni sultanıydı. Ebû İnan'dan sonra Merîniler'in gerileme ve çöküş dönemi başladı. Birçoğu çocuk yaşta tahta çıkan sultanlar Arap ve Berberî kabilelerinin isyanları ve iç çekişmeler yüzünden tahtta çok kısa sürelerle kalabildiler. Merkezi otoritenin zayıfladığı, taht kavgalarının arttığı ve iktidarın

¹⁰⁶ Komisyon, a.g.e, c. 5, s. 370.

¹⁰⁷ Ceran, İsmail, "Merîniler", DİA, Ankara, 2004, XXIX, s. 193–194.

¹⁰⁸ Satî el-Husri, a.g.e, s. 61.

vezirlerin eline geçtiği bu devirde Abdülvadiler ve Hafsîler topraklarını Merîniler'den geri alıp devletlerini yeniden kurdular.¹⁰⁹

3. Abdülvadiler

İbn Haldûn zamanında Tlemsan'da Abdülvadoğulları tarafından kurulan bir Berber hanedanlığı vardı. (1236–1550). Bu küçük hanedanlık zaman zaman batı komşusu Merîniler'le, doğu komşusu Hafsîler tarafından tehdit ediliyor, bazen de toprakları işgal ediliyordu.¹¹⁰

Abdülvadi hanedanlığı Merîniler ve Hafsîler'e nazaran çok zayıftı. En şiddetli karışıklıklara ve iç kavgalara sahne olan da bu hanedanlıktı. Çünkü iki hanedanlık arasında sıkışıp kalmıştı. İki cephede de kuvvet bulundurmamak zorundaydı. Üstelik başkentleri olan Tlemsan, güçlü bir hanedanlık olan Merîniler'in başkenti Fas'tan uzak değildi. Bu yüzden bu hanedanlığın hudutları med-cezir (gel git) halindeydi; bazen genişliyor, bazen daralıyor, bazen de ortadan kalkıyordu. Bu hanedanlığın başkenti birkaç defa Merîniler tarafından işgal edilmiş, ümerası dağlara ve çöllere çekilmiş veya başka Arap bölgelerine sığınmış, mülklerini tekrar ele geçirmeye ve istilaya uğrayan başkentlerine dönmeye imkân verecek fırsatları kollamaya başlamışlardı.¹¹¹

I. Ebû Taşfin'den sonra (1318–1337) Ebû Hammu Musa'nın (1359–1389) zamanına kadar bu hanedanlık Merîniler'in hâkimiyeti altına girmişti.¹¹²

4. Hafsîler (الحفصيون)

İfrikiyye ve Doğu Cezayir'de hüküm süren Berberî asıllı bir hanedan olan Hafsîler (1228–1574) yıllarında Kuzey Afrika'da varlıklarını devam ettirebilmişlerdir. Tunus'ta dünyaya gelen İbn Haldûn, doğduğunda Hafsîler'in önemli hükümdarı Ebubekir baştaydı. Onun zamanındaki başlıca hükümdarlar şunlardır: Ebû'l-Abbas Ahmed 1349; Ebû İshak 1350–1369; Ebû'l-Bekâ Halid 1369–1370; Ebû'l-Faris Abdülaziz 1349–1434.¹¹³

Kuzey Afrika ve Endülüs'teki devletler hem birbiriyle mücadele ediyor hem de kendi içlerinde sık sık taht kavgalarına girişiyorlardı. İbn Haldûn on altı

¹⁰⁹ Ceran, a.g.m, DİA, s. 195.

¹¹⁰ Komisyon, a.g.e, c. 5, s. 403.

¹¹¹ Satî el-Husri, a.g.e, s. 60.

¹¹² Komisyon, a.g.e, c. 5, s. 405.

¹¹³ Razuk, Muhammed, "Hafsîler", DİA, İstanbul, 1997, XV, s. 128.

yaşındayken Merîni hükümdarı Sultan Ebû'l-Hasan Tunus'u işgal etti. Endülüs'ten Fas'a göç etmek zorunda kalan âlimlerin bir kısmını da beraberinde Tunus'a getirdi. İbn Haldûn genç yaşlarda Tunus'a gelen bu âlimlerden çok yararlandı ve onlarla İslamî ilimlerin birçoğunu okudu.¹¹⁴

16. asrın son çeyreğinde işgale uğrayan Hafsîler hanedanlığını Osmanlı Devleti kurtarmıştır. İstanbul'dan Koca Sinan Paşa komutasında sevk edilen kuvvetler Tunus'u alarak İspanyol işgaline son verdiler. Böylece Hafsî hanedanlığı da yıkılmış oldu. Hafsîler'in son temsilcisi Mevlay Muhammed İstanbul'a götürüldü ve Tunus'a Osmanlı Devletine bağlı bir eyalet statüsü verildi.¹¹⁵

5. Memlûkler (دولة المماليك)

Mısır, Suriye ve Hicaz'da hüküm süren Müslüman Türk devleti (1250–1517). Mısır'da Eyyübî ordusundaki Türk asıllı azatlı emirler tarafından kurulan, dönemin tarihçilerinin Türk devleti olarak adlandırdığı Memlûkler, Bahrî Memlûkleri ve Burcî Memlûkleri olmak üzere iki dönemde incelenebilir.¹¹⁶ Bahrîler Kıpçak, Moğol ve Kürtlerin karışımı iken Burcîler Kafkasya Çerkezlerinden idiler. İbn Haldûn Mısır'a geldiğinde Bahrî kolu son bulmuş, yerini Burcî kolu almıştı.

Bahrî emirlerinden Baybars el-Bundukdari ve arkadaşları son Eyyübî sultanı Turan Şah'ı bir suikastla öldürerek Mısır'da Eyyübîler hâkimiyetine son vermişlerdir. Yıkılan Eyyübîler devleti yerine Memlûkler adıyla bilinen Türk devleti kurulmuştur.¹¹⁷

Memlûkler'in egemenliği altında olan topraklarda (Mısır-Hicaz-Suriye), Mağrib beldelerine göre siyasi vaziyet çok daha istikrarlıydı. İşbaşındaki sultanın ölümü burada da birtakım tehlikeli siyasi krizlere yol açıyordu ancak bu krizler genellikle Memlûk hanedanlığı mensuplarıyla sınırlı kalıyor, bölgedeki cemaatler çok nadir olarak buna katılıyordu.

İbn Haldûn hayatının son 24 senesini söz konusu ülkede geçirdi. Ancak o, buraya *Mukaddime*'sini yazdıktan sonra gelmiş, buradaki meşguliyeti ders ve fetva vermekle sınırlı kalmış, siyasi işlerle uğraşmamıştı.¹¹⁸

¹¹⁴ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, s. 45.

¹¹⁵ Razuk, "*Hafsîler*", DİA, s. 127.

¹¹⁶ Yiğit, İsmail, "*Memlûkler*", DİA, Ankara, 2004, XXIX, s. 90.

¹¹⁷ Komisyon, a.g.e, c. 7, s. 18.

¹¹⁸ Satî el-Husri, a.g.e, s. 67.

Kahire’de sultan ilan edilen Memlûk hükümdarı Tomanbay, sefere çıkan ve o sırada Dımaşk’ta bulunan Yavuz Sultan Selim’den kendisini itaate çağırın mektubunu aldı. Osmanlı padişahının çağrısını reddeden Tomanbay, Osmanlı ile savaşa girdi. İki gün süren Ridaniye savaşı Osmanlılar’ın kesin zaferiyle sonuçlandı. (23 Ocak 1517). Savaştan kaçtıktan sonra bir ara Kahire’yi ele geçiren Tomanbay nihayet yakalanıp Bâbüzzüveyle’de asılarak idam edildi. Böylece Memlûkler Devleti tarihe karıştı ve toprakları Osmanlılar’ın eline geçti.¹¹⁹

Endülüs’teki küçük ve zayıf Nasrî hanedanlığı istisna edilirse, İbn Haldûn’un yaşadığı ve görev yaptığı hanedanlıklar Berber, Kıpçak, Moğol ve Çerkez kökenlidir. Kendisi Arap olan İbn Haldûn Arap soyunun İslam âleminde artık yöneten değil, yönetilen bir kavim durumunda olduğunu görmüştür. Memlûkler dışında bu hanedanlıkların hiçbirinde istikrar yoktur. Hanedanlıklar bir yandan birbirleriyle uğraşır ve savaşırken öbür yandan içlerinde taht kavgaları eksik olmuyordu. İbn Haldûn’un sosyal ve siyasi görüşleri bu şartlar altında oluştuğu gibi Araplar hakkındaki düşünceleri de yine bu durumun ürünüdür. Hiç şüphe yoktur ki İbn Haldûn’un genel olarak Mağrib tarihi, özel olarak da bedevî umran konusunda yazdıkları, çeşitli Arap ve Berberî aşiretleri arasında yaşadığı uzun süre esnasında topladıkları bilgilerin ve kazandığı deneyimlerin sonucuydu.

B) SOSYAL KÜLTÜREL VE İLMÎ DURUM

1. Sosyo-Kültürel Hayat

İbn Haldûn zamanında Arap âlemi edebî ve kültürel birlikten faydalanıyordu. Siyasetteki parçalanmışlığa rağmen dil birliği, çeşitli ülkelerde yaşayan Arapları güçlü manevi bağlarla birbirine bağlıyor, sürekli olarak düşünce ve anlayış alanında bir yakınlaşma sağlıyordu. Nitekim bir yandan ticari seyahatler, diğer taraftan hac ziyaretleri sürekli bir hareketlilik doğuruyor, bu da çeşitli bölge halklarının birbirini anlamalarını kolaylaştırıyor ve söz konusu bölgeler arasındaki fikir ve haber iletişimine yardımcı oluyordu. Yazarlar, fıkıh bilginleri ve âlimler haberleşme veya yüz yüze görüşme yoluyla birbiriyle ilişki kuruyor, böylece zekâlarının ürünleri bir bölgeden diğerine hızla ve kolaylıkla gidiyordu.¹²⁰

¹¹⁹ Yiğit, “*Memlûkler*”, DİA, s. 93.

¹²⁰ Satî el-Husri, a.g.e, s. 68.

Siyaset sahasındaki anlaşmazlıklara, amirler arasındaki rekabetlere ve düşmanca davranışlara rağmen çeşitli Arap ülkelerini kanatları altına alan söz konusu edebî ve kültürel birliğe belki de İbn Haldûn'un hayatı en güzel bir örnek, en açık bir delil oluşturuyordu.

Söz konusu kültürel birlik İbn Haldûn'un nasıl olup da bir bölgeden diğerine kolaylıkla gittiğini ve gittiği yerde ününün hızlı bir şekilde nasıl yayıldığını da izah etmektedir. Nitekim biz onu bir yandan Gırnata'daki Ulu Cami'de, Fas'taki Karaviyyin Camii'nde, Bicaye'deki Kasba Camii'nde ve Tunus'taki Zeytûne Camii'nde hutbe okur ve ders verirken görmekteyiz. Diğer taraftan Kahire'ye varır varmaz Cami'ul-Ezher'deki ders halkalarında ders verirken, son olarak da Şam'daki Adiliye Medresesi'nde ulema ile bir araya gelirken görmekteyiz.¹²¹

Toplumlar, çağdaşlarıyla temas kurup onlardan etkilendikleri kadar, aynı coğrafyada yaşamış önceki medeniyetlerle de irtibata geçer ve onlardan da etkilenirler. Bu da insanlığın ortak mirası olan medeniyetin tekâmülünü sağlar.

Bugün artık ispat edilmiş bir hakikat gibi söylemek mümkündür ki, terakkinin en büyük amili, kavimler arasındaki münasebettir.¹²²

Bu münasebet, çatışma, uyuşma, reddetme, içselleştirme gibi farklı şekillerde tezahür edebilir. Fatihlerin, fethettikleri topraklarda yer alan ibadethane, kütüphane, saray vb. yapıları öncelikle hedef almaları, bunları yakıp yıkmaları ya da değiştirmeye kalkışmaları, bu anlamda incelenmeye değer önemli unsurlar ihtiva etmektedir.

Medeniyetler, üzerinde yaşadığı coğrafyanın geçmişine ışık tutar. Adeta ayna misali, o toprakların geçmişini şimdiye ve geleceğe yansıtır. Fakat bu yansıtmadaki netlik, o medeniyetin derinliği, ihtişamı ve kendisine olan öz güveniyle bire bir ilişkilidir. Barbarlık, yıkıcılık ve tahribat gibi nekrofiloya özelliklerle kirlenmemiş bir medeniyet ancak bu netliği sağlayabilir.

İspanya'da Benî Ahmer'in bu anlamda önemli bir köprü vazifesi gördüğünü söyleyebiliriz. Zira yaşadıkları bölgede Endülüs Emevilerinden önce Vizigotlar hüküm sürmüştü, onların kültürleri, yaşam biçimleri ve teamülleri bu topraklarda

¹²¹ Bkz. *et-Ta'rif*, s. 205, 306, 383.

¹²² W. Barthold-M.Fuad Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Ankara, 1977, s. 6.

yerleşmiştir.¹²³ Benî Ahmer'in özellikle H. VIII / M. XIV. yüzyılda en parlak dönemini yaşadığı medeniyetinin oluşumunda, Endülüs Emevileri ve Mulûku't-Tevâif kadar Vizigotların da etkisi vardır.

Bu konuda İbn Haldûn'un şu tespitleri oldukça dikkat çekicidir:

Bir şehir veya yurt medenileştikten ve bayındır olduktan sonra eski medeniyet ve kültürünü kaybetmeye yüz tutunca ve kültür seviyesi alçalınca dahi (...) diğer yeni şehir ve bölgelerde mevcut olmayan medeniyet ve sanat eserleri gözüktür. Bunun sebebi, medeniyeti eski olan bu şehirlerde asırların geçmesi ve medenî hal ve itiyatların icabı olarak bu iş, sanat ve hünelerinin tekrar tekrar işlenmiş olmasıdır.¹²⁴

İbn Haldûn bu tespiti yaptıktan sonra, Benî Ahmer'in bunun bir örneği olduğunu vurgulamış, sanatın geliştiğini ve halkın rahat içerisinde yaşamalarını temin edecek olan bütün ihtiyaç ve itiyatların mükemmel bir şekilde sağlandığını ve toplumda yerleştiğini belirtmiştir.

Bu cümleden olmak üzere güzel yapılar, musiki aletleri, maden ve topraktan nefis tabak-çanak gibi ev eşyası ve cihazları yapmak sanatı tekâmül etmiştir. Bunları yapan uzmanlar ve mühendis ustalar vardı. Endülüslüler medeni hayatla ilgili olan hüner ve sanayide de diğer bütün şehir ve bölgelerin ahalisine nispetle çok ileridedir. Bunun sebebi, Endülüs'te medeniyetin eskiliği ve asırlar zarfında yerleşmiş olmasıdır. Çünkü Endülüs'te medeniyet, Emeviler ve onlardan önce Got'lar, daha sonra İslam feodaliteleri ve bu ülkede hüküm sürmüş diğer devletler zamanında yerleşmiştir.¹²⁵

Benî Ahmer dönemi, Endülüs'teki kültür ve medeniyetin önemli bir bölümünün meydana getirildiği zaman dilimidir. Müslümanlar sahip oldukları İslam kültür ve medeniyetiyle Hristiyanları sadece dil, edebiyat, mimari vb. yollarla değil, kılık-kıyafet ve adetler bakımından da önemli ölçüde etki altında bırakmışlardır. Hristiyan krallar ve asilzadeler arasında Müslümanlar gibi giyinen ve onlar gibi yiyip içenler olduğu gibi, Müslüman kadınlar gibi giyinen ve süslenen kadınlar da bulunmaktaydı. Öte yandan, bugün bile İspanya'da devam eden boğa güreşlerinin

¹²³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, Çeviri: Zakir Kadiri Ugan, İstanbul, 1986, II, s. 292.

¹²⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, s. 372.

¹²⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, s. 372, 373.

köken itibariyle Benî Ahmer döneminde yapılan buna benzer güreşlere dayandığı bilinmektedir.¹²⁶

Bu tür etkilenmelere ve taklitlere farklı bir açıdan bakan İbn Haldûn, mağlup toplumların, giyim-kuşam, hal-hareket ve benzeri konularda, kendilerini yenilgiye uğratmış toplumları ve hükümdarları örnek alacağını ifade etmektedir. Nefis ve kalp daima kendi kavimlerine galebe çalmış olanların olgunluk ve üstünlüklerine inanır. Yenilgiye uğrayan kimse giyim ve kuşam, hayvana binmek, silahlanmak ve diğer bütün hal ve işlerinde kendisini yeneni örnek edinir.¹²⁷

Başşehir olarak Fas'ı seçen Meriniler seleflerinin bıraktığı sosyal ve idari yapıyı devam ettirdiler. Bu dönemde şehirlerin İslamlaşma ve Araplaşma süreci önemli gelişmeler kaydetti. Sultan Ebû Yusuf Ya'kub, Fas'ın yakınında askeri ve idari özelliği ağır basan önceleri Medinetülbeyza, daha sonra Fasülcedide adı verilen şehri inşa etmiş, Fasülkadime diye adlandırılan eski şehir ise ticaret ve ilim merkezi niteliğini sürdürmüştür.¹²⁸

Merini sultanları savaş araç ve gereçlerinin imaline büyük önem verdiler. Muhtemelen barut Mağrib'de ilk defa Meriniler tarafından kullanılmıştır. Tarım ve ticaret alanında önemli ilerlemeler kaydeden Meriniler'in zekât, cizye, maden gelirleri, gümrük ve ticaret vergileri, ganimet ve müsadere malları başlıca gelir kaynaklarını oluşturmaktaydı.

Mağrib'de Meriniler döneminde mimari faaliyetlerde büyük canlanma görülmüş, bilhassa Endülüs tarzı mimari ve süsleme sanatı yayılmaya başlamıştır. Meriniler kurdukları veya imar ettikleri Fasülcedide, Binye, Mansûre, Miknas ve Tıtvan gibi şehirleri cami, medrese, kütüphane, zaviye, kale, köprü, su kemeri ve çeşmelerle donatmışlardır.¹²⁹

İbn Haldûn ömrünün son 24 yılını Mısır'da geçirmiştir. O topraklarda hüküm süren Memlûkler toplumu Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudilerden meydana geliyordu. Çoğunluğu oluşturan Müslümanlar statü bakımından yönetici askerî sınıf ve halk kesimi olarak ikiye ayrılıyordu.

¹²⁶ Özdemir, Mehmet, *Endülüs Müslümanları*, TDVY, Ankara, 1997, II, s. 50, 56.

¹²⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, s. 374–375.

¹²⁸ Ceran, “*Merîniler*”, DİA, s. 193.

¹²⁹ Ceran, “*Merîniler*”, DİA, s. 198.

Bu dönemde tasavvuf önderlerinin gerek sultanlar ve emirler gerekse halk üzerinde büyük etkileri vardı. Çarşılara çıkan ve ilim tahsili için mescitlere devam edebilen kadınlar Memlûk toplumunda saygı görüyordu. Onların arasından meşhur âlim ve şairler yetişmiştir. Yahudiler ve Hristiyanlar tam bir inanç özgürlüğüne sahipti. Sultanlar, Yahudi ve Hristiyan cemaatlerin başına onların istediği bir din adamını nazır olarak tayin ederdi. Eğitim ve öğretim hakkına sahip olan gayri müslimler vakıflar kurabiliyordu.

Memlûk ekonomisinin en önemli gelir kaynağı ülkeler arası ticaretti. Ticaret merkezi haline gelen büyük şehirlerde geniş çarşı ve pazarlar yanında yabancı tüccarlar için hanlar, oteller, temsilcilik büroları kuruldu. Endüstri alanında savaş aletleri ve harp gemileri yapımı yanında dokumacılık, madencilik, camcılık, çömlekçilik ve ahşap işlemeciliği ilerlemişti.

Kahire'de bulunan Baybars Camii ve Kalavun Külliyesi en eski ve önemli Memlûk sanat eserleridir. Memlûkler, Türk soyundan gelme bir hanedan olduğundan Mısır ve Suriye'de oluşturdukları sanat, Türk sanatı olarak algılanmakta ve eserlerinde Türk etkileri de hissedilmektedir. Başşehirin Kahire olması sebebiyle pek çok mimari yapı burada bulunmaktadır. Şam ve Halep de mimari yoğunluk bakımından önemli şehirlerdir.¹³⁰

2. İlmî Durum

Kuzey Batı Afrika'da geniş bir coğrafyada çeşitli hanedanlık ve devletlerin yönetimi altında yaşamını sürdüren zaman zaman da idari görevlerde bulunan İbn Haldûn'un asrında İslam dünyasının genel manzarasını göz önüne aldığımızda ilmî durum açısından çok parlak ilerleme ve gelişmelerin olduğunu söyleyemeyiz. Ancak İspanya'da varlığını devam ettirmeye çalışan son Endülüs devleti Benî Ahmer'de ilmî hayat biraz daha canlıydı.

Benî Ahmer'in başkenti olan Gırnata, özellikle Tuleytula, Saragoza, Kurtuba ve İşbiliye gibi merkezlerin düşmesinden sonra, onların yerini alarak önemli bir ilim ve kültür merkezi haline geldi. Gırnata'daki Yusufiye/Nasriye Medresesi, ulema ve üdebanın önde gelenlerini cezp etmekteydi. 750/1349 yılında tamamlanan medrese, H. 12/M. 18. yüzyıl başlarında, İspanyollar tarafından yıkılıncaya kadar, ilim ve

¹³⁰ Philip K.Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, Çeviri: Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1980, c. 2, s. 1089–1095.

kültür merkezi olmaya devam etmiştir. Fıkıh, kelâm, tefsir, tasavvuf vb. dinî ilimlerin yanı sıra; Arap dili, sarf, nahiv, belagat, psikoloji, felsefe, tıp, fizik, kimya, astronomi ve botanik derslerinin de okutulduğu medresede dönemin ileri gelen bilginleri ders vermekteydi. Ayrıca Endülüs'teki ilim merkezlerine gelen Avrupalıların İslam medeniyetini daha yakından tanıma arzusu Arapça'ya olan ilgilerini artırdı. İslam medeniyetine duyulan hayranlık, Arapça'nın öğrenilmesine ve Arapça eserlerin Latinceye tercüme edilmesine sebep oldu. Bu faaliyetleri yürütenler ise destek ve himaye gördü.¹³¹

Öte taraftan şiirin Araplar üzerinde cahiliye devrinden beri devam ede gelen etkisi, Benî Ahmer'de de gün yüzüne çıkmış, sürekli savaş ortamında yaşayan Müslümanlar, şiirin motive edici özelliklerinden faydalanmak istemişler, sonuçta toplumda büyük şairler yetişmiştir. Dolayısıyla Avrupa'yı etkileyen unsurlardan biri de şiir olmuştur. İsmail Hami Danişment, Will Durant'dan yaptığı şu alıntıyla konuya biraz daha açıklık getirmektedir:

Şiir alevi, Kurtuba'da parlamış, İşbiliye'de daha çok alevlenmiş, Gırnata'da (Benî Ahmer) bu alev uzun zaman devam etmişti. Bundan Hristiyanlar da etkilenmiştir. Bu etkinin izleri, Kastilya halk şiirlerinde ve Hristiyan ilahilerinde hâlâ görülmektedir.¹³²

8/14. yüzyılın son çeyreğinde yaşanan çeşitli olumsuzluklar, kendini eğitim ve kültür alanında da göstermiştir. Hatta İbn Haldûn, Benî Ahmer Devleti'nin bu dönemini kastederek; o sıralarda Endülüs'te eğitim ve öğretimin tamamen durduğunu, artık ilimlere önem verilmediğini, Müslümanların ilim namına Arap dili ve edebiyatı öğrenmekten başka bir şeyle uğraşmadıklarını, müspet ilimlerin izlerinin neredeyse tamamen silindiğini söyleyerek bu durumun; yurt bayındırlığının kaybolması, medeniyetin gerilemesi, ekonomik durumun alt üst olması ve toprakların önemli bir kısmının işgale uğramasından kaynaklandığını belirtir. Bundan dolayı Endülüs'te ilim ve medeniyet çökmeye başlamış, felsefî ve aklî ilimlerde gerileme yaşanmış, bu ilimlerin iz ve eserleri kaybolmaya yüz tutmuştur. Medeni hayatın icaplarından olan diğer sanayi gibi tıp ilmi de aynı sebeplerle gerilemiştir.¹³³

¹³¹ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, III, s. 168, 169.

¹³² İsmail Hami Danişment, *Garp Medeniyetinin Menbaı Olan İslam Medeniyeti*, İstanbul, 1979, s. 6.

¹³³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, s. 375–376, 573, 602.

Buna rağmen Benî Ahmer'deki medeniyet meşalesi etrafa ışık saçmaya devam ederek, hem kendi bölgesinden hem de uzak coğrafyalarda etkiler oluşturdu. Müslümanlar, İspanya'da maruz kaldıkları istilalardan dolayı, Endülüs'ün diğer şehirlerine ve Kuzey Afrika'ya göç etmek zorunda kaldılar. Gittikleri yerlere kültür ve medeniyet bu göçmenler vasıtasıyla yerleşti. Bahsi geçen bölgelere gidip gelenler aracılığıyla, mevcut birikim kısmen Mısır'a kadar intikal etti.¹³⁴

Endülüs'te bulunan Benî Ahmer Devleti ile bugünkü Fas'ta bulunan Meriniler arasında ticari, siyasi ve kültürel ilişkiler devam etmekteydi. İlmî ve kültürel bağlamda Endülüs'ten göç ederek Merinî ülkesine gelenler ülkenin dinî, sosyal ve kültürel hayatında etkili oldular. Ayrıca Doğu İslam dünyasından Fas'a gelen âlimler olduğu gibi Merinî âlimleri de başta Mısır ve Suriye olmak üzere diğer İslam muhitlerine giderek zamanın âlimlerinden istifade etmişlerdir.

Meriniler, Mağrib tarihinde ilk defa başşehir Fas'ı ve diğer şehirleri medreselerle donattılar. Sultanın ve devlet adamlarının kurduğu vakıflar sayesinde medreseler gelişti. Malikî fıkıhı yaygınlaştırıldı. Karaviyyin Camii bir ilim merkezi haline geldi. Endülüs'ten iltica eden âlimlere kucak açan Merinî hükümdarları ilim adamlarına büyük değer verdiler. Saraylarında ilim meclisleri toplayarak âlimlerden istifade ettiler. İbn Haldûn, Lisanüddin İbnü'l-Hatib, İbn Merzûk el-Hatib, İbnü'l-Ahmer ve İbn Cüzey gibi meşhur âlimleri önemli devlet görevlerine getirdiler.

Bu dönemde tefsir, kıraat, hadis, fıkıh, lugat, nahiv, tarih, coğrafya, astronomi ve matematik dallarında meşhur âlim ve bilginler yetişmiştir. Mesela İslam dünyasının büyük seyyahı İbn Battuta; vakit tayini, mevsimler ve güneşin durumu hakkında bazı keşiflerin sahibi İbnü'l-Benna el-Merrakuşi vb. en tanınmış âlimlerdendir.¹³⁵

Hafsîler döneminde Tunus ve çevresinde ilim ve kültür bakımından önemli gelişmeler olmuştur. Bu dönemde inşa edilen medrese, kütüphane, cami ve zaviyeler ilmin gelişip yayılmasında önemli rol oynadı. Medreseler içinde Tunus'takilerden Tefikiye ve Zeytûne en önemlileridir. Hafsiler zamanında yetişen fakihler arasında birçok eser telif etmiş olan Abdurrahman b. Muhammed ed-Debbağ tarihçi ve

¹³⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, s. 294, 295.

¹³⁵ Ceran, "*Merîniler*", DİA, s. 197-198.

mütefekkirler arasında müellifimiz İbn Haldûn, *Tarihu'd-Devleteyn*'in yazarı Bedreddin ez-Zerkeşi yetişmiş ünlü bilginlerden bazılarıdır.

Kökleri Muvahhidler'e dayanan tasavvufî hareketler Hafsîler döneminde de toplum üzerinde etkisini sürdürdü. Şöhreti bütün İfrikiye'ye yayılan Fas asıllı Ebû'l-Hasan Nureddin eş-Şâzelî (ö. 656/1258) kurduğu tarikatla Hafsîler döneminin en önemli tasavvufî şahsiyeti olmuştur. Ancak düşünceleri ulemanın tepkisini çekince kalabalık bir mürid topluluğuyla Mısır'a gitmiş ve orada vefat etmiştir.¹³⁶

Memlükler devri ise İslamî ilimlerdeki gelişme bakımından İslam tarihinin en parlak dönemlerinden biridir. Doğu İslam dünyasının Moğol, Endülüs'ün ise Haçlı istilasına uğradığı bir sırada kurulan Memlük Devleti ülkelerini terk etmek zorunda kalan pek çok âlimin sığındığı yer oldu. Tunus'ta sakin bir hayat yaşayan, bu arada çevresinde toplanan öğrencilere ders veren başmüftü İbn Arafe'nin şiddetli muhalefetiyle karşılaşan ve yönetim tarafından rahatsız edilen İbn Haldûn da Mısır'a gelen âlimlerdendir. Kahire ve Dımaşk orta çağda İslam dünyasının en önemli iki ilim merkezi haline geldi. İlmî çalışmaları destekleyen devlet adamları, ülkede Zengîler ve Eyyübîler zamanından kalan medreselerin sayısını daha da çoğalttılar. Dımaşk'ta yüz altmış, Kahire'de yetmiş beş civarında medresenin bulunması bunun açık bir delilidir.¹³⁷

Şüphesiz bu devirdeki gelişmişlik ve ümran, ilmin gelişmesinin de temel zeminini oluşturmaktadır. İbn Haldûn, ilimde ulaştığı mertebeyi biraz da söz konusu ortama borçludur. Çünkü "İlim de bir sanat türüdür. Sanatlar da sadece şehirlerde gelişir. Sanatların kalitesi ve gelişmesi, şehirlerdeki ümran ile hadaret ve refah nispetinde gelişir. Gelir ve refah düzeyinin yüksekliği sayesinde fazlalıklar insanın ilim ve sanat ihtiyaçlarına harcanır; bu da ilmi geliştirir. Bedeviler arasında sanatlar, ilim tedris etme usûlü ve tekniği mevcut değildir. Bedevilerin ilim ve sanat öğrenmeleri için mutlaka ümran ve uygarlıkta ilerlemiş büyük şehirlere göç etmeleri gerekir."¹³⁸

İbn Haldûn'un yaşadığı yıllarda bilim, felsefe, tabiat ilimleri, akıl vs. yavaş yavaş batıya göç etmeye başlamıştı. Kuzey İtalya'dan başlayıp tüm Avrupa'ya yayılan felsefî/aklî canlanma batıda rönesansın gerçekleşmesini sağlamıştır. Batı,

¹³⁶ Razuk, "*Hafsîler*", DİA, s. 127.

¹³⁷ Yiğit, İsmail, *Siyasi Dini Kültürel Sosyal İslam Tarihi: Memlükler*, IX, İstanbul, 1995, s. 251–252.

¹³⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, s. 1018.

rönesansa doğru ilerlerken İslam dünyasının her yanını koyu bir nassçılık (Selefilik), muhafazakârlık (Eş'arilik) ve dünyadan çekilme (Tasavvuf) eğilimi sarmıştı.

İbn Haldûn'un yaşadığı yıllar İslam medeniyetinin duraklamaya, gerilemeye, zayıflamaya daha sonra da yıkılmaya yüz tuttuğu, buna karşın Avrupa medeniyetinin canlanmaya başladığı 14. yüzyıldır. (1300–1400). İbn Haldûn'un yaşadığı yüzyılda kimlerin yaşadığına baktığımızda manzara biraz daha netleşecektir; Adudiddin el-İcî (756/1355), İbn Kesir (773/1372), Şatıbî (790/1390), Taftazanî (792/1392), Cürcanî (816/1413), Molla Fenarî (834/1431), İbn Hacer el-Askalanî (825/1449)...

Bu isimlere bakıldığında İslam âleminde bir şerh ve öncekileri taklit furyasının yaşandığını söyleyebiliriz. Adudiddin el-İcî İranlı olup sünni paradigmayı yeniden kuran adamdır. Taftazanî ve Cürcanî birer şarihtirler. Molla Fenarî Osmanlıların ilk şeyhülislamı olup Osmanlı ulema zihniyetini bunları esas alarak kurmuştur. Nitekim hemen bütün eserleri, zaten birer şerh olan Taftazanî'nin *Şerhu'l-Akaid*'i ile Cürcanî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'inin şerhleridir. Bunlar da İcî'nin, İcî'ninki Amidî'nin, onunki de Eş'arî'nin şerhidir.

İmam Gazzâlî, kelâm ilminde müteahhirunun başlangıcı kabul edilirken, Taftazanî bütün İslam ilimlerinde müteahhirunun başlangıcı olarak benimsenir. Taftazanî'den sonra yeni bir dönem başlamıştır. Bu dönemin başlatıcısı da Taftazanî olmuştur. Söz konusu dönemin bariz vasfı şerhler ve haşiyeler dönemi olmasıdır. Bu dönemde karşımıza özgün eserler ve görüşler üretmek yerine selefin eserlerini tekrar gözden geçirmek, onlar üzerine şerhler, haşiyeler, ta'likler kaleme almak şeklinde bir araştırma ve çalışma sistemi çıkmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KELÂM İLMİ

İbn Haldûn kendi zamanında okutulan ilimler hakkında bilgi vermiştir. Bu bölümün genel adı “Çağımızda medenî ülkelerde okunan ilimlerin çeşitleri” şeklindedir. Ona göre insanların şehirlerde öğrendikleri ilimler ikiye ayrılır: Aklî ve naklî ilimler.¹³⁹ Aklî ilimler hikmet ve felsefe ilimleridir. Bu ilimler akılla öğrenilir. İnsanlar, idrak kuvvetleriyle bu ilimlerin konularını, meselelerini, delil ve burhanlarını, öğretim ve öğrenim yollarını inceler, kavrar ve anlarlar. İkinci kısım ise naklî ilimlerdir. Bu ilimler, dini vaz’edenden rivayet edilen haberlere dayanır. Bu ilimlerin esasları öğrenilirken akla dayanılmaz, ancak meselelerin furu’atını asıllara bağlamak hususunda aklın yardımına başvurulur.

İbn Haldûn bu tespiti yaptıktan sonra naklî ilimler içinde kelâm, tefsir, hadis, fıkıh ve dil ilimlerinin bulunduğunu belirtir. Ona göre teklif, bir kısmı bedenî (et-tekâlüfu’l-bedeniyye), bir kısmı da kalbî (et-tekâlüfu’l-kalbiyye) olmak üzere ikiye ayrılır. Bunlardan birincisi bütün Müslümanların yapmakla yükümlü olduğu fiilleri düzenleyen ilahî kurallardan ibaret olup buna Fıkıh denir. İkinci tür vazifeler kalbî teklifler (sorumluluklar) olup imanla ve inanılıp inanılmaması gereken konularla ilgilidir. Bunlar Allah’ın zatı, sıfatları, ölümden sonra diriliş, mükâfat, azap ve kader gibi inanç (akide) ve iman konularıdır. Böylece kelâm, hukuk anlamındaki fıkhı zıt olarak ilahiyat (theology) manasına gelir. Bu hususların aklî delillerle ispat edilmeye çalışılması kelâm ilminin konusunu oluşturur.¹⁴⁰

İbn Haldûn burada kelâm ilminin muhtevasıyla ilgili bir tahlil yapmıştır. Buna göre kelâm ilmi, iman akidelerini aklî delillerle ortaya koymakla ilgilenen ilimdir.

¹³⁹ İlimler tasnifinde bu ikili taksim meşhurdur. İlimler önce aklî ve naklî ilimler olarak ikiye ayrılır. Naklî ilimler kelâm, tefsir, hadis, tasavvuf vd. ilimlerdir. Aklî ilimler de önce nazarî ve amelî olarak ikiye ayrılır. Nazarî olanlara ilahiyat, riyaziyat ve tabiiyyat dâhildir. Amelî ilimler ise ahlak, tedbîru’l-menziel ve siyasetten teşekkül etmektedir. Bu noktada “medenî ilim/sosyal-siyasal ilim” olarak da anılan ve erdem fikrini esas alan amelî ilimlere paralel bir biçimde tarih yöntemine dayalı olan ve iktisadî konuları da içeren sosyoloji de İbn Haldûn’un verdiği “umran ilmi” adıyla klasik şemaya dâhil edilmelidir. Bkz. Kutluer, İlhan, “İlim”, DİA, İstanbul, 2002, XXII, s. 113.

¹⁴⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 323.

İbn Haldûn yukarıda söz konusu olan naklî ilimlerin son derece gelişmiş olduğuna inanır. Hatta ona göre bu alanlarda çalışan ilim adamları bu ilimleri daha ziyade tekâmül ettirilmeyecek derecede ilerletmişler, mükemmel bir surette terimler ortaya koymuşlar, bu alanlarda fikirlerine başvurulmuş büyük insanlar yetişmiş ve bunlarla ilgili öğretimde istifade edilen metotlar geliştirilmiştir. İbn Haldûn bu tespitle birlikte kendi zamanında bu ilimlere rağbetin azaldığını belirtir. Ona göre ilimlerin büyük hocalardan senetleri ile rivayeti ve güzel öğretim metotlarının arkası kesildiği için Mağrib’de bu ilimlere rağbet azalmıştır. Bu noktada İbn Haldûn, Doğuda Allah’ın neler yarattığını bilmediğini, ancak bu ilimlerin oralarda revaçta olduğunu tahmin ettiğini ifade etmiştir. İbn Haldûn, Mağrib’de ilmin geleneksel olarak aktarılışının kesilmesini; Doğuda ise devam etmesini sosyolojik bir sebebe bağlar. O da Mağrib’de umranın gerilemiş, ilim ve talimin senedinin kesintiye uğraması; Doğuda ise umran ve hadaratın bulunması, ilmin revaçta olması, muhtelif ilimlerin ve talimin aralıksız devam etmesidir.¹⁴¹

İbn Haldûn’un gözlemlediği İslam dünyası bu kadar sınırlı ise naklî ilimlerin son dereceye gelmiş olduğu yargısına nereden varmıştır? İbn Haldûn’un naklî ilimlerle ilgili bu tespitinden geniş bir literatür bilgisine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra onun kendi bölgesinde ve Doğuda neler olup bittiğinden bahsetmesi bu ilimlerin öğretilmesi ve geliştirilmesi ile alakalıdır. Burada akla başka bir soru daha gelmektedir: Bir ilim adamının, bir ilmin tekâmül ettirilemeyecek derecede geliştiğini söylemesi mümkün müdür veya neden böyle bir şeyi söyleme gereği duymuştur? Böyle bir soruya “gerçekten hayranlığını dile getirmiştir” şeklinde cevap verilebileceği gibi başka sosyolojik izahlar da yapılabilir. Aslında İbn Haldûn, toplumun naklî ilimlerde doyuma ulaştığını dile getirmek istemektedir. Ona göre bu aşamada farklı açılımlar sağlanmalıdır. Sanki İbn Haldûn, bu ifadelerle kendi sosyolojik çalışmalarına bir zemin hazırlamayı dilemiştir, yani artık ona göre sosyal olaylarla ilgilenilmelidir.

İbn Haldûn “naklî ilimlerin aslı olarak nitelendirdiği” kelâm ve fikhî naklî ilimler başlığının altına dâhil eder. *Mukaddime*’nin altıncı bölümünde sayfaların çoğunu kelâma ayırır. Bu konuda, Müslümanları bölen mezhep ve fırkaların tarihini ana hatlarıyla çizerek bu mezhep ve fırkaların her birinin prensiplerini sergileyen ve

¹⁴¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 324.

açıklayan en önemli eserleri sayarak nihayet bu mezheplerin coğrafi dağılımı üzerine genel birkaç temel bilgi veriyor. İmam Malik'in mezhebinin Mağrib'de yayılmasına mukabil Irak'ta benimsenmediğini gördüğü zaman, bu durumun sebeplerini araştırmaya koyuluyor ve bunları büyük bir açıklıkla tasvir ediyor.

İbn Haldûn "Kelâm İlmi" bölümünde bu ilmin ne olduğunu ve nasıl doğup geliştiğini göstermeye çalışır ve Kelâm ilminin tanımını yaparak konuya girer.

A) KELÂM İLMİNİN TANIMI

İbn Haldûn kelâm ilmini şöyle tarif eder: "Aklî delillere istinaden imanî akideleri savunmayı ve itikadî konularda selefçe ve Ehl-i Sünnet tarafından tutulan yollardan sapan bid'atçıları reddetmeyi kapsayan bir ilimdir."¹⁴²

الكلام هو علم يتضمن الحجج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية و الرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف و اهل السنة.

Genel olarak "Yüce Allah'ın zat ve sıfatlarından, başlangıç veya yaratılış ve sonuç bakımından bütün yaratılmışların durumlarından İslamî ilkelere göre bahseden ilim"¹⁴³ olarak tanımlanan kelâmı İbn Haldûn iki şekilde tarif etmiştir. Bu tariflerden her biri kelâm ilminin belirli bir gelişim merhalesine uygunluk göstermektedir. Aklî ilimlerle iman ilkelerinin savunulması: İlk dönemlerinde kelâm ilminin konusudur bu. Bu sözlerimizle Mu'tezile kelâmını kastediyoruz. Lakin selef ve Ehl-i Sünnetin görüşlerine aykırı hareket eden sapkın bid'atçılara "red ve karşı duruş"a gelince ancak Eş'arî kelâmını içine alan bir itelemedir bu. Fakat bu ilmin gelişimini, söz konusu ikili tarif ne ölçüde yansıtabiliyorsa İbn Haldûn'un kendine özgü Eş'arî mezhebinin de o ölçüde yansıtır. İbn Haldûn burada zekice hareket ederek Mu'tezile'ye yüklenir. Zira itikatta ilkelerden sapmış bid'atçılar, Mu'tezile mezhebine mensup olanlar yahut en azından aralarında Mu'tezile'nin de bulunduğu bazı cemaatlerdir.

Fakat niçin Mu'tezile'ye yüklendiğine bakarsak şunu görürüz ki onlar imanî ilkeleri akıl yoluyla savunurken aklın mutlak surette durması gereken sınırları

¹⁴² İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 339.

¹⁴³ el-Cürcani, es-Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifat*, Matbaatu Mustafa el-Babî el-Halebî, (Mısır), 1938/1357, s. 162.

aşmışlar, bir kere daha epistemoloji ile ideolojiyi birbirine karıştırmışlardır ve sonuçta bir araştırmacı onları izlerken “ideoloji mi epistemolojiye, epistemoloji mi ideolojiye hizmet ediyor?” ayırt edemez, duruma düşmüştür. Evet, İbn Haldûn bu tarifi yaptıktan sonra adetini bozarak tartışmanın bir tarafı haline geliyor. Eş’arî bir mütekeltime dönüşüyor. Fakat bunu yaparken de kelâmcı-avukatın dilini değil epistemolojik temelden hareket eden eleştirinin dilini kullanıyor. Çünkü o aklın, ilahî zatın hakikatini ve sıfatlarını idrak etmekten aciz olduğunu vurgulamak istiyor ki kelâm ilminin esas mevzuu da ilahî sıfatlardır.¹⁴⁴

İbn Haldûn imanî akideleri savunmayı, selef ve Ehl-i Sünnetin yolundan ayrılanları reddetmeyi tazammun eden kelâmın bunları yaparken aklî delillere istinad etmesi gerektiğini belirtir. Diğer bir deyişle, kelâm ilmi, nakil dediğimiz Kur’ân ve sahih sünneti esas alarak, aklı da onu destekleyici ve onu anlamaya kavramaya, yani Yüce Allah’ın emirlerini, yasaklarını ve haberlerini yorumlamaya elverişli bir alet olarak kabul eder.

İbn Haldûn, naklî ilimlerde aklın rolünü “temel meselelerindeki ayrıntıları asıllara ilhak etmek”le sınırlı kılıyor. Çünkü “art arda geçen ve sürekli yenileri vuku bulan cüz’i meseleler, sadece ortaya konusu ile küllî naklin altına giremez.” O halde bu cüz’îleri (furû’ olarak kabul edilenleri) peygamber tarafından hakkında şer’î hükümler çıkartılan ve asıl kabul edilen cüz’îlere ilhak etmek şarttır. O halde mesele cüzün cüze kıyası ile ilgilidir ve bu kıyas yine nakilden doğmaktadır. Çünkü böyle bir kıyasta kesinlikle asıldaki şer’î hükmün varlığı ve sübûtu gereklidir. “Asıldaki şer’î hüküm de naklî olduğuna göre bu kıyas, nakilden doğduğu için onu kaynak alıyor.”¹⁴⁵ Açık bir gerçek ki burada aklın rolü, yeni bir netice aramakla ilgili değildir. Zira netice daha önce verilmiştir. Bilakis akıl sadece asıldan çıkan hükmü, fer’a nakletme imkânını verecek bir köprü arıyor. Ayrıca aranan köprünün, şari’in hükmü verirken kastettiği hikmet ile çelişkili olmaması gerekiyor. Dolayısıyla naklî ilimlerde aklın rolünün müthiş bir şekilde geri ve tutuk bırakılışı olgusuyla karşı karşıyayız. Naklî ilimlerde akıl sadece yardımcıdır.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Cabiri, Muhammed Abid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, Çeviri: Said Aykut, Kitabevi, İstanbul, 2000, s. 318-319.

¹⁴⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 354.

¹⁴⁶ Cabirî, a.g.e, s. 317.

İbn Haldûn aklın etkinliğinin; “kesinlikle çiğnenmemesi gereken özel sınırlara hasredilmesi gerektiği” hususunda son derece katıdır. Bu sınırları da şöyle diyerek belirler: “Tevhid ve ahiretle ilgili hususları, nübüvvetin mahiyetini, ilahî sıfatların hakikatlerini ve düşünce tavrının ötesinde kalan hiçbir şeyi akıl terazisi ile ölçmeye tamah etme. Çünkü bu, gerçek olmaktan çok uzak kalan boş ve muhal bir tamahtır. Bu durum tıpkı, bir adamın altın tartmada kullanılan terazi ile dağları tartmayı heveslenmesine benzer. Terazi bunu gerçekleştirmeyince de terazinin hükmünün doğru olmadığını sanır.”¹⁴⁷ Bu hal, verdiği hükümler itibarıyla terazinin doğru olmadığına delil teşkil etmez. Ama aklın ve fikrin bir sınırı vardır, orada durur, kendine ait sahanın ötesine geçmez.

Hakikaten aklın naklî ilimlerdeki rolü ve sınırını fazla gündeme getirmeyen ve naklî konularda akla ne başvurulur ne de güvenilir diyen İbn Haldûn açıkça: “Dinden de dinî bakış açılarından da akıl azledilmiştir.”¹⁴⁸ (فإن العقل معزولٌ عن الشرع و) (أنظاره) der. Ona göre artık din ve nakil alanında akıl hüküm vermeyecek, verse bile ona kulak asılmayacaktır. Zira dinî alanda akıl azledildiğinden yetkisizdir.

Naklî ilimlerde aklın rolünün gayet mahdut bir rol olduğunu belirten İbn Haldûn, sadece kelâm ilmiyle ilgili konularda aklın dinî ilimlerdeki fonksiyonundan bahsetmektedir. Mesele ister tefsir hadis, isterse fıkıhla ilgili olsun aklın rolü daima ikincil bir roldür. Oysa kelâm ilminde durum değişmekte. Zira naklin akılla savunulması işi avukatın zanlıyı savunmasına benzer.¹⁴⁹

Kelâmın felsefî/bilimsel iddiası, metodolojik bakışı ile ilgilidir. Kelâm, hükümlerini, naklî delil yanında ‘aklî deliller ve aklî istidlal’ üzerine bina etmektedir. Nitekim müellifimiz İbn Haldûn ve Gazzâlî (505/1111)¹⁵⁰ kelâm tanımlarında ‘burhan’ ve ‘aklî delil’ unsurunu özellikle vurgulamışlardır. Ancak aklın kelâmdaki kullanımı sınırlıdır ve belli bir disiplin dâhilinde gerçekleşmektedir. Cürcani’nin tanımında yer alan ‘İslam kanunu’ (على قانون الاسلام) kaydı, felsefî düşünce ile kelâmın metodolojik yaklaşımı arasındaki farka işaret etmektedir.¹⁵¹ Felsefe, akla

¹⁴⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 341.

¹⁴⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 382.

¹⁴⁹ Cabirî, a.g.e, s. 318.

¹⁵⁰ *el-İktisad*’da kelâmı Allah’ın varlığına, sıfatlarına, fiillerine ve peygamberlerin doğruluğuna delil getiren ilim olarak takdim etmektedir. Bkz. Gazzâlî, *el-İktisad fi’l-İ’tikad* (İtikatta Sözü), Çeviri: Ömer Dönmez, Hisar Yayınevi, İstanbul, s. 22.

¹⁵¹ Cürcani, a.g.e, s. 162.

dayalı mutlak bir yaklaşımla, yalnızca kendi içerisindeki tutarlılığa zarar vermeden hareket ederken; kelâm, bütün faaliyetlerini, dogmanın doğrulanmasına yöneltmek, dogmaya aykırı hiçbir hükmü, öncül ve sonuç olarak, benimsememek durumundadır.

İlimler tanımlanırken ya da konularına ya da gayelerine göre tarif edilirler. İbn Haldûn yaptığı kelâm ilmi tarifinde kelâmın hem konusunu hem de gayesini bir arada değerlendirmiş ve bu hususta şunları söylemiştir: “Hülâsa, ehline göre kelâm ilminin konusu, şariat cihetinden doğru farz edildikten sonra, aklî delillerle istidlal edilebilmesi itibariyle imanî akidelerdir. Maksat da bid’atların ortadan kalkması, söz konusu akidelerden şek ve şüphelerin zail olmasıdır.”¹⁵² İbn Haldûn bu tespiti yaptıktan sonra kelâmın konusunun kendi belirttiklerinin ötesine geçemeyeceğini savunarak şunları ekler:

“Kelâmın mevzuu sadece savunma maksadıyla dinî akidelere muhalif düşen şeylerin aklî delillerle reddedilmesinden ibarettir. Aklî deliller üzerinde lüzumundan fazla durmak, artık ihtiyaç kalmamış olan hususları hala savunmak, bilhassa akideler meydana getirmek bu ilmin konusu ve gayesi ile uyuşmaz.”¹⁵³

Kelâm ilmine biçilen geleneksel fonksiyonun İbn Haldûn’ca da bu fenne yüklendiğini görüyoruz ki o da ‘savunma’dır. Kelâmı tek bir kavrama indirgeyerek tanımlayacak olursak, bu kavramın ‘savunma’ olduğunu söylememiz gerekecektir. Buna göre kelâm, dogmanın tanımlanmasını, savunulmasını üstlenen, savunmayı da aklî istidlallerle gerçekleştirmek iddiası taşıyan ilim ve/veya sanat (sınâat)ın adıdır.

Kelâmı (sınâatu’l-*kelâm*), “din koyucusunun açıkladığı, tarif edilmiş görüş ve fiillerin (davranış) üstünlüğünü (nusret) ve onlara aykırı olan her şeyin yanlışlığını sözle başarma melekesi”¹⁵⁴ olarak tanımlayan Farabi, kelâmı yalnızca savunma karakteri ile ele almaktadır. Gazzâlî, Farabi’nin tercih ettiği ‘nusret’ kelimesini tercih ederek kelâmcıların faaliyetlerini, “Sünnetin üstünlüğünü/galip gelmesini (nusret) ve geleneksel (me’sûre) sünnetin hilafına meydana gelen bid’at ehlinin bozgunculuğunu ortaya çıkarmak” olarak tarif etmektedir.¹⁵⁵ Buna göre kelâmın amacı; ‘dalâlât ve bid’atı reddetmek’, ‘şüpheleri gidermek’, ‘avamın akidesini bid’atçıların

¹⁵² İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 345.

¹⁵³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 346.

¹⁵⁴ el-Farabi, Ebû Nasr Muhammed b. Tahran, *İhsau’l-Ulûm*, thk: Osman Emin, Daru’l-Fikri’l-Arabî, Mısır, 1949, s. 107–108.

¹⁵⁵ el-Gazzâlî, *el-Münkiz mine’d-Dalâl*, Daru’l-Kütübi’l-Hadisiyye, 1972, s. 121.

bozgunculuğundan korumak'tır. Kelâm, ele aldığı konularla ilgili olarak aklî delil (ed-delâilu'l-akliyye/el-berâhinu'l-kıyasiyye) getirecektir. Gazzâli'nin yukarıdaki tespitlerini büyük ölçüde tekrarlayan İbn Haldûn, “cedelci kelâmın iman akidelerini aklî delillerle ortaya koymak ve inançlarında kendilerinden öncekilerin ve orta yolu takip edenlerin yolundan sapan bid'atçıleri cevaplandırmakla ilgilendiğini” söylemektedir.¹⁵⁶ İman akideleri içinde Allah'ın sıfatları, vahyin ve nübüvvetin hakikati, melekler, ruhlar, cinler, ölümden sonra dirilme, cennet, cehennem vs. gibi şeyler olup aklen belirlenebilir tabii nedenlere sahip şeylerden farklı olarak gerçekliğini aklın tahkik edemeyeceği müphem şeylerdir. Dolayısıyla bunların belirlenmesi ve öğretilmesi ilahi olarak tayin edilmiş şari'e (peygambere) bırakılmalıdır. Müminlerin çoğunluğu körler ve sağırklar gibi atalarının ve hocalarının otoritelerini kabul etmek durumundadırlar. Bu kişiler, bu meselelerin hakikatini tayin edemeyeceğinden peygamber-şari'lerinin emirleri doğrultusunda bunlar hakkındaki genel kabul görmüş görüşleri takip etmek zorundadırlar.¹⁵⁷

Cedelci kelâmın asıl işlevi aklî tezlerle inançların savunulmasıdır, diyen İbn Haldûn, Farabi ve Gazzâli'nin yolunu sürdürmektedir. Zira Farabi ve Gazzâli'nin tanımlarında 'nusret' kelimesi yer almaktadır. Üstünlüğü ispatlama çabası olarak anlaşılabilir olan 'nusret' kelimesi, kelâmın savunmacı karakterini vurgulamaktadır. Farabi, ilgili kelimeyle aslında, Müslüman dünyadaki kelâmî yaklaşımı da içine alacak şekilde, mutlak bir 'din savunusu'nu kastetmektedir. Ayrıca tanımında “fiiller” kavramına yer veren Farabi, kelâm alanına sadece inançları değil, davranışlara ilişkin temel dinî ilkeleri de dâhil etmiş ve kelâmın genel çerçevede dini korumayı amaçlayan bir disiplin olduğuna dikkat çekmiştir.¹⁵⁸

Gazzâli ise 'nusret' kelimesini Ehl-i Sünnet kelâmı çerçevesinde kullanarak, Ehl-i Sünnet itikadî tutumunun bid'at yapılanmalara üstün getirilmesinden söz etmektedir. Dolayısıyla kelâmın açık amacı aklî ilkelerin de yardımıyla, sünnetin, bid'at yapılanmalara karşı üstün getirilmesi (nusret)dir.¹⁵⁹

Gerek konusu gerekse amacı öne çıkarılarak yapılan tanımlarda kelâm, belli bir ekolü değil, bütün kelâm ekollerini içine alan bir disiplin olarak kabul edildiği

¹⁵⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 339.

¹⁵⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 343.

¹⁵⁸ Yavuz, Yusuf Şevki, “*Kelâm*”, DİA, Ankara, 2002, XXV, s. 196.

¹⁵⁹ Yavuz, “*Kelâm*”, DİA, s. 196.

halde müellifimiz İbn Haldûn ve Gazzâli kelâmı, selef ve Ehl-i Sünnet inancını koruyan ve ehl-i bid'atın eleştirileri karşısında onu Ehl-i Sünnet akidesini savunan bir ilim olarak görmüş, dinin temel esaslarıyla aklın ilkelerini uzlaştırmayı Ehl-i Sünnetin başardığını söylemiş, Haşviyye (Müşebbihe ve Mücessime) ile müfrit Mu'tezile gibi iki aşırı uçta bulunan fırkaların bu fonksiyonu icra edecek yöntemlerden yoksun bulunduğunu ileri sürmüştür.¹⁶⁰

Ancak müteahhir dönem kelâmcıları bu yaklaşımın isabetli olmadığını, Sünnî yöneme bağlı olsun veya olmasın dinin doğrudan doğruya itikadî, dolaylı olarak da amelî hükümlerini aklî delillerle temellendirmeye yönelik bütün faaliyetlerin kelâm kapsamına dâhil edilmesi gerektiğini söylemişlerdir.¹⁶¹

Esasen İslam'ın ana ilkelerini başarıyla savunan Mu'tezile ve Şia kelâmcılarınca kaleme alınmış eserler, sadece Sünnî ekolün yöntemine göre yürütülen çalışmaları kelâm kabul edip diğerlerini bunun dışında bırakmanın doğru olmadığını gösteren kanıtlardır.

Kelâm, İslam dininin bütününe yönelik eleştirileri cevaplamaya çalışan bir disiplin olduğuna göre sadece inanç esaslarını hedef almaması, zamanımızda küresel seviyede bir dünyevileşmenin de etkisiyle İslamiyetin davranışlara ilişkin ilkelerine yöneltilen eleştiriler karşısında onları da savunması gerektiğini dikkate alarak kelâmın işlevi davranışları kapsayacak şekilde tanımlanması icap etmektedir. Buna göre kelâm, "İslam dininin inanca ve davranışlara dair ilkelerini naslardan hareketle belirleyen ve aklî yöntemlerle temellendirip destekleyen bir ilim" diye tarif edilebilir. Farabi ve Ebû Hayyan et-Tevhidî gibi düşünürlerin benzer şekilde yaptıkları bu tanımın¹⁶² zamanımızda da geçerliliğini koruduğu görülmektedir. Aynı tarif, Taşköprizade'nin bir disipline kelâm denilebilmesinin iki şartı bulunduğu yolundaki açıklamasıyla da örtüşür. Bunlardan biri, doğruluğuna inanılacak esaslara ve ortaya konacak davranışlara dair ilkelerin Kur'ân ve sahih sünnette mevcut olması, diğeri de bu ilkelerin aklî yöntemlerle teyit edilmesidir.¹⁶³

¹⁶⁰ Gazzâli, *el-İktisad*, s. 10.

¹⁶¹ Tahanevi, Muhammed, *Keşşafu Istılahati'l-Fünun*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, I, s. 30.

¹⁶² Mustafa Abdürrazık, *Temhid li Tarihi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, Kahire, 1944, s. 258.

¹⁶³ Taşköprizade, *Miftahu's-Sa'ade*, thk. Kamil Bekri, Abdulvehhab Ebu'n-Nur, Kahire, 1968, II, s. 150.

Kelâm, her ne kadar inkârcılarca ileri sürülecek fikir ve itirazları reddedip İslam dinini savunan bir disiplin ise de onun işlevi sadece savunmak değil, bunun yanında İslamî ilkelerin doğruluğunu hem aklî yöntemlere dayanarak hem de irtibatlı olduğu noktalarda sosyal ve fen bilimlerinin verilerinden faydalanarak kanıtlamaktır. Dolayısıyla kelâmın yalnız savunmacı bir disiplin olduğuna ilişkin iddialar isabetli değildir.

B) KELÂM İLMİNİN İSİMLERİ

İslam dininin itikadî hükümlerini konu edinen kelâm ilmi, muhtelif zamanlarda değişik isimlerle adlandırılmıştır. Bu ilme başlangıçta “fıkıh” adının verildiği bilinmektedir. Çünkü o zaman itikat ve amele müteallik olan meseleler birbirinden ayrılmış, ayrı kitaplarda toplanmış halde değildi ve hepsine birden fıkıh deniyordu. Zamanla kısa bir formül haline sokulmuş olan iman esasları hakkında müstakil risaleler yazılmaya başlanmış ve böylece fıkıhla kelâm yahut akaid birbirinden ayrılma yoluna girmiştir. Nitekim fıkıhın bu itikat kısmını içeren ilk eser İmam-ı Azâm Ebû Hanife’nin (ö. 150/767) ‘el-Fıkhu’l-Ekber (en büyük fıkıh)’ isimli eseridir. Bu risale, fıkıh adını taşıdığı halde İslam’ın akaid esaslarından bahsetmektedir ve akidenin önemine benzer esere ‘el-Fıkhu’l-Ekber’ adı verilmiştir. Böylece “el-Fıkhu’l-Ekber” ismi, inanç esaslarını konu edinen ilmin de ilk adı olmuştur.¹⁶⁴

Bu ilme el-Fıkhu’l-Ekber adının yanı sıra Tevhid, Usûlu’d-din,¹⁶⁵ Akaid, Nazar ve İstidlal ilmi gibi değişik isimler verilmişse de Kelâm adı yaygınlık kazanmıştır.

Bu ilme “söz” manasına gelen “Kelâm” adının verilmesinin sebeplerini araştıran sonraki âlimler, bazı ihtimaller üzerinde durmuşlardır. İbn Haldûn bu ihtimaller üzerinde çok fazla durmayıp sadece iki olasılığı zikretmiştir ki onlar da şunlardır:

1. Bu ilme kelâm (söz, konuşma) adı verilmesinin sebebi, bu ilimde bid’ata karşı sözlü mücadele ve münazara yapıldığı içindir. Bu ise amelle ilgili olmayıp sırf kelâmdan ve laftan ibarettir.

¹⁶⁴ Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Tekin Dağıtım, Konya, 1998, s. 27.

¹⁶⁵ Abdulkâhîr el-Bağdadi’nin ve Ebû’l-Yusr el-Pezdevi’nin kelâm ilmine dair eserlerinin adı Usûlu’d-Din olup Ebû Mansur el-Mâtürîdî’nin söz konusu ilme ait eserinin adı Kitabu’t-Tevhid’dir.

2. Bu ilmin vaz' olunarak içine dalınmasının sebebi, kelâm-ı nefsiyi kabul konusunda kelâmcıların münakaşalar yapmış olmaları ve bu çekişmelerde ağırlık noktasının kelâm sıfatı olmasıdır.¹⁶⁶

İbn Haldûn kelâm ilmine 'kelâm' adının verilmesinin sebeplerini izah etmiş ancak iki ihtimal üzerinde durmuştur. İbn Haldûn'un zikretmediği fakat kelâm kitaplarında yer alan diğer ihtimaller ise şunlardır:

1. Bilhassa ilk dönemlerde te'lif edilen kelâm kitaplarında الكلام فى kelimesi konu başlıklarında bir klişe ibare olarak kullanılmıştır. Müellifler her konunun başında "الكلام فى الإرادة (irade hakkında söz)", "الكلام فى الأرزاق (rızkılar hakkında söz)" şeklinde başladıkları için zamanla bu ilme kelâm denmiştir.

2. Kelâm, çoğu naklî deliller tarafından da desteklenen kesin delillere dayanmaktadır. Onun için kalpte en fazla etki yapan ve kalbe nüfûz eden ilim budur. Bundan dolayı yaralamak anlamına gelen ve 'kelm' kökünden türetilen 'kelâm' sözü bu ilme ad olmuştur.¹⁶⁷

3. Bu ilme kelâm adı verilmesinin bir başka sebebi de bu ilmin mensuplarının, Selef'in sustuğu konularda kelâm etmesi, konuşmasıdır.¹⁶⁸

4. Felsefedeki delil getirme metotlarını mantık ilmindekine benzer bir şekilde Usûlu'd-dine uyguladığı için mantık ilmine karşı olarak Kelâm adıyla isimlenmiştir.¹⁶⁹

5. Kelâm, söze dayalı bir üstün gelme (nusret) sanatı olduğu için fikrî bir mücadeleyi zorunlu şekilde içermektedir. Her şeyden önce kelâmın ortaya çıkıp gelişmesi böyle bir mücadeleyi gerekli kılmaktadır. Söz konusu mücadele, esasen genel anlamda 'cedel' diye nitelenebilir. Nitekim Gazzâlî, kelâm ile ilgili olarak 'ilim' tabirini kullandığı¹⁷⁰ gibi, 'san'atu'l-kelâm', 'san'atu'l-kelâm ve'l-cedel',

¹⁶⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 344.

¹⁶⁷ Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1982, s. 97–98; Cürçani, *Şerhu'l-Mevakif*, I, s. 39–40.

¹⁶⁸ Abdülhamid, İrfan, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, trc. M. Saim Yeprem, Marifet Yay., İstanbul, 1981, s. 135.

¹⁶⁹ Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, Kahire, 1964, c. 3, s. 9.

¹⁷⁰ Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 123.

‘san’atu’l-cedel’ tabirlerini kullanmaktadır.¹⁷¹ İbn Rüşd de kelâmı ‘cedel’, ‘sınaatu’l-cedel’ ve ‘sınaatu’l-kelâm’ diye nitelemektedir.¹⁷²

Kelâmın ‘cedel’ kelimesiyle nitelenmesi hatta cedelin kelâma isim olarak verilmesi, ‘kelâm’ kelimesi ile ‘cedel’ kelimesinin birbirinin yerine kullanılması, kelâmın bir bilim mi yoksa yöntem mi olduğu sorununu gündeme getirmektedir. Farabi, Gazzâlî ve İbn Rüşd’ün kelâmı ‘san’at’, ‘sınâat’ şeklinde adlandırmaları ve bu adlandırmalara uygun tanımlar yapmaları, onu, konusu ve metodolojisi ile birlikte değerlendirilen bir bilim olmaktan ziyade bir yöntem olarak anladıklarını göstermektedir.

Netice olarak bu ilim adını Kelâm olarak h. 132/756’dan sonra Abbasiler devrinde almıştır.

C) KELÂM İLMİNİN FAYDALARI

Her ilmin kendisine göre bir faydası ve gerçekleştirmek istediği bir gayesi vardır. Dinî ilimlerin hepsinin ortak amacı, insanı dünya ve ahiret saadetine ulaştırmaktır.

İbn Haldûn kelâm ilminin fayda ve gayesini yapmış olduğu kelâm tanımında özlü bir şekilde ifade etmiştir.¹⁷³ Kelâm, hüccetleri tazammun eden bir ilimdir (فهو علم يتضمن الحجج) ve aklî delilleri kullanarak imanî akideleri savunmayı hedefler. Aklî burhanları (açık delilleri) kullanıp bu imanî akâidin doğruluğunu teyit etmeye çalışır.¹⁷⁴ Burada akla şöyle bir soru gelmektedir: “Bu delilleri kimin için ve neye karşı kullanmaktadır?” Bu sorunun cevabı iki ihtimal dâhilindedir. Ya bu dine mensup mütedeyyin kişiler için ya da dine muhalefet eden ve ona karşı gelen muhaliflere karşıdır.

Ancak İbn Haldûn kelâm ilminin görevinin bu dinin tabi’lerine tevcih edilmesini kabul etmez.¹⁷⁵ Şu sözleri onun bu fikrini teyit etmektedir: “Şari’, sebepler üzerinde nazarda bulunmaktan bizleri nehyetmiş ve bize sebep ve illetle

¹⁷¹ Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 124; *İhyâu Ulûmi’-d-Din*, Tahkik: Ebu Hafs Seyyid b. İbrahim, Daru’l-Hadis, Kahire, 1992/1424, c. I, s. 151.

¹⁷² İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Menâhîcu’l-Edille fî Akâidi’l-Mille*, Tahkik: Mahmud Kasım, (Mısır) 1964, s. 135, 137, 167.

¹⁷³ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 339.

¹⁷⁴ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelâm*, İstanbul, 1339, c. 1, s. 6-8.

¹⁷⁵ Ahmed Ebû Zeyd, *el-Fikru’l-Kelâmî İnde İbn Haldûn*, el-Müessesetu’l-Cami’iyyetu, Beyrut, 1997, s. 33.

malül olmayan mutlak tevhidi emretmiştir.¹⁷⁶ ‘De ki, O Allah’tır, tektir, hiçbir şeye muhtaç değildir, doğurmuş ve doğmuş değildir. Hiçbir kimse onun dengi değildir.’¹⁷⁷

İbn Haldûn’a göre kelâm ilminin faydası ve görevi mülhidlere ve ehl-i bid’ata karşı imanî akidelerin doğruluk ve sıhhatine ilişkin aklî deliller sunmaktır. Mutlak olarak akâidi teyit ve tayin etmek onun görevi değildir.¹⁷⁸ Çünkü ona göre iman esasları (akâid) doğruluğu şüphe götürmeyen esaslardır. Kelâmın görevi, ehl-i ilhada ve bid’atçılara karşı duruşudur yoksa imanlarında sebat eden mü’minlere karşı değildir. Çünkü mü’minler ona muhtaç değildirler.¹⁷⁹

Gazzâlî, kelâmcıların ilgilendiği ve çeşitli çözüm önerileri getirdiği problemlerin hallinde selefî yaklaşımı benimsemiştir.¹⁸⁰ İbn Haldûn bu konuda şöyle diyerek İmam Gazzâlî’ye paralel bir hükme varmaktadır: Velhasıl, ilm-i kelâm diye bilinen bu ilmin çağımızda ilim talipleri için zaruri olmadığı bilinmelidir. Çünkü mülhitler ve bid’atçılar yok olup gitmişlerdir. Ehl-i Sünnet imamları, onlara karşı tedvin ettikleri ve yazdıkları eserler ile bizi bundan müstağni kılmışlardır. Onlar sadece (dinî akideleri muhaliflere karşı) müdafaa ederken ve desteklerken aklî delillere ihtiyaç duymuşlardı. Şimdilerde ise bu aklî delillerden geriye sadece birtakım sözler kalmıştır. Bu sözlerde çokça rastlanan ve (eksiklik vehmini uyandıran) ifadelerden ve gelişigüzel beyanlardan Bari Teala münezzehtir. Cüneyd (r.a), uzun uzadıya kelâmdan bahseden mütekellimlerden bir taifeye uğramış ve ‘‘Bunlar kimlerdir?’’ diye sormuş, Allah’ı, hudûsa delâlet eden sıfatlardan ve kusur alameti olan hususlardan delillerle tenzih eden bir kavimdir, denilince şöyle demişti: ‘‘Kusurun bulunması imkânsız olan bir yerden kusuru reddetmek ayıp ve kusurdur.’’¹⁸¹

İbn Haldûn da kelâmın artık geçerli ve öğrenciler için zorunlu bir ilim olmadığını, çünkü ‘ilhad’ ve ‘bid’at’ ehlinin ortadan kalktığını, fikrî mücadele sırasında aklî delillere ihtiyaç duyan sünnî ilim adamlarının ‘te’lif’ ve ‘tedvin’lerinin yeterli olduğunu öne sürmektedir.

¹⁷⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 340.

¹⁷⁷ İhlâs, 112/1–3.

¹⁷⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 350.

¹⁷⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 356.

¹⁸⁰ Gazzâlî, *İlcamu’l-Avam an İlmi’l-Kelâm*, s. 81 vd.

¹⁸¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 356.

Bununla birlikte Kelâm bazı kimseler ve öğrenciler için faydalı olabilir. Çünkü Sünnet'e hizmet edenler için akidelerinin 'aklî hüccetleri'ni bilmemeleri uygun değildir.¹⁸²

Gazzâlî ve İbn Haldûn'a atfen yukarıda zikredilen ve Kelâmın pratik geçerliliği, toplumsal gerekliliği bakımından çelişik olduğu söylenebilecek hükümler barındıran bu tespitler, esasen Kelâmın özellikle bid'at yapılanmalarının yaşandığı dönemde önemli bir fonksiyon icra ettiğini, sonraki dönemlerde ise, güçlenen Sünnî akidenin artık Kelâm şeklinde bir savunmaya ihtiyacı olmadığını, ancak nadiren ve yalnızca kişisel anlamda Kelâma ihtiyaç duyulacağını, hatta Kelâmdan beklenen bu faydanın başka yollarla da sağlanabileceğini, dolayısıyla kelâmın yalnızca sınırlı sayıdaki uzman tarafından kültürel, entellektüel bir çaba olarak devam ettirilebileceğini öngörmektedir.

İbn Haldûn'un Kelâm'ın pratik geçerliliği konusunda ve artık kendi asrında bu ilmin savunmacı karakterinin kalmadığı yönündeki fikrine katılmıyoruz. Zira Kelâm ilminin her ne kadar birinci vazifesi imanî akideleri düşmanlarına karşı bihakkın savunması (difa') olsa da bu ilmin ilerlemesi ve genişlemesinden sonra yegâne gayesinin savunma görevi olduğunu söyleyemeyiz. Hal böyle olduktan sonra artık kelâmın başka gayeleri olmuştur. Örneğin; mü'minlere akideyi anlayabilecekleri bir şekilde takdim etmek ve imanî meseleleri idraklere yakınlaştırmaya gayret göstermek gibi.

Kelâm ilminin ilk doğuş sürecinde özellikle Mu'tezile, tevhid konusunda büyük çabalar göstermiş ve bu tevhid mefhumunun yerleşmesine çalışmıştır. Zira tevhid¹⁸³ Mu'tezile'nin beş temel aslından ilki ve en önemlisiydi. Fakat daha sonra kelâm âlimleri sadece tevhidin ikrarı noktasında durmamışlardır. İşte bundan dolayı İbn Haldûn'a muhalefet ediyor ve Kelâm ilminin görevinin bu şekilde sınırlandırılmasına karşı çıkıyoruz.

İbn Haldûn mülhidlerin ve bid'at ehlinin ortadan katlığını ifade ederek artık kendi çağında bu ilmin zorunlu/faydalı olmadığı yönündeki görüşü İslam akaid düşüncesi tarihi açısından pek de hoş değildir. Çünkü bu düşünce, İslam medeniyeti teşekkül ettiği dönemde ilimlerin en önemlisi (eşrefu'l-ulûm) olarak görülen kelâm

¹⁸² İbn Haldun, *Mukaddime*, a.y.

¹⁸³ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, Thk.: Abdülkerim Osman, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire, 1988, s. 517.

ilminin fonksiyonunun sonlandırılması anlamını taşımaktadır. İbn Haldûn kendi dönemi için kelâmın görevinin bittiğini söyleyerek ilm-i kelâmı faydalı ilimler dairesinden silmiştir.¹⁸⁴

Kelâmın önemi ve değeri konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Çoğunluğunu hadisçilerin teşkil ettiği Selefiyye'ye mensup âlimlerle bazı sûfiler ve filozoflar kelâma karşı olumsuz bir tavır almış, hem kullanılan yöntem hem deliller açısından onu eleştirmiştir. Onlara göre kelâm, genellikle muhaliflerin temel kabullerini dikkate alarak gerçeğe aykırı bulduğu fikirleri reddeden bir tartışma yöntemine dayandığı için varlığa ilişkin problemlere çözüm getirememiş, ayrıca düşünce alanında üretici olamamış, hatta derinleşmeyi engellemiştir.¹⁸⁵

Mâlik b. Enes, Şafî ve Ahmed b. Hanbel gibi müctehid âlimler kelâmın aleyhinde bulunmuş, kelâmı müslümanlar arasında fikir ayrılıklarını ve taassubu körükleyip dinî-ahlâkî hayatı zayıflatan, Müslümanların birbirini tekfir etmesine yol açan, zihinlerde şüpheler uyandıran ve dolayısıyla insanı arzularına tâbi kılıp zındıklığa sevk eden bir ilim olarak kabul etmişlerdir.¹⁸⁶ Ayrıca kelâm akli nasların önüne geçirmiş, insanı duyuvar dünyasından uzaklaştırıp Kur'ân'a aykırı bir akılcı yöntem izlemiş, felsefî ve mantıkî kıyaslara dayanarak zayıf deliller geliştirdiği halde Kur'ân delillerini zannî saymış, akıl yürütmeye aşırı derecede güvenip akli metafizik alanda tamamen yetkili görmüş, çok defa özgün düşünceler üretmek yerine filozofların görüşlerini taklit etmiştir.¹⁸⁷ Bunun dışında kelâm, önemini ve geçerliliğini kaybetmiş Ortaçağ tartışmalarını günümüze taşımış, güncelden koparak yeni düşünce ve ideolojiler karşısında İslâm'ı yeterince savunamamış, vahyin amaçlarından biri olan insanı ve tabiatı incelemekten uzaklaşmıştır.¹⁸⁸

Kelâm insanın psikolojik ve duygusal yönünü ihmal ettiğinden iman hayatını besleyememiş, sadece onun soyut zihinsel yapısını dikkate alarak faaliyet yürütmüştür. Bu da halkın ihtiyacına cevap vermesini engellemiştir.¹⁸⁹

İslâm âlimlerinin çoğunluğu ise kelâmı önemli görmüş, onu öğrenip

¹⁸⁴ Ahmed Ebû Zeyd, a.g.e, s. 34.

¹⁸⁵ Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 101–102.

¹⁸⁶ Taşköprizâde, *Miftâhu's-Sa'ade*, II, 154–157.

¹⁸⁷ İbn Rüşd, *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille*, Beyrut, 1402/1982, s. 49–50; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, trc. Kasım Turhan, İstanbul, 1987, s. 250.

¹⁸⁸ Hasan Hanefî, *Mine'l-Akide İla's-Sevre*, Beyrut, 1409/1988, I, 127–128.

¹⁸⁹ Hasan Hanefî, a.g.e, I, 130.

geliştirmenin farz-ı kifâye türünden bir yükümlülük olduğuna hükmetmiştir. Nitekim İmam Gazzâlî “*İlcâmu’l-Avam*” adlı eserinde kültürsüz halk tabakasının, avamın, kendileri için gereksiz olan kelâm ilmiyle meşgul olmalarını mahzurlu görürken, kültürlü kişilerden bir grubun bu ilimle uğraşması gereğini savunmuş¹⁹⁰ hatta kelâm ilmini öğrenmenin farz-ı kifaye olduğunu belirtmiş¹⁹¹ ve şöyle demiştir: “Her memlekette ve her yerde bid’atçılara karşı koyacak, haktan ayrılanları geri çevirecek, Ehl-i Sünnetin kalplerini şüphenin tesirlerinden temizleyecek ve bu ilimle meşgul olarak hakkı koruyacak bir kimsenin bulunması zaruridir. Fakihsiz ve doktorsuz kalan bir memleket gibi, böyle bir âlimden (kelâmcıdan) yoksun olan bir memleketin de bütün ahali sorumludur.¹⁹²

İhyanın bir başka yerinde kelâm ilmini ilaca, fıkı ise gıdaya benzeten Gazzâlî, gıdanın zararından endişe edilmez, ama ilacın bazılarına zararlı olacağı muhakkaktır, demekte ve kelâmın bu ilmi anlamayacak kültürsüz kimselere okutulmamasını tekrarlamaktadır. Gerçekten de kelâm ilmini öğrenmek belki halk için gereksizdir. Ama inkârcılığın alabildiğine yayıldığı asrımızda İslam akaidini müdafaa edecek, inanç yönünden zararlı cereyanların doğurduğu problemleri halledecek kimseler için kelâm ilmi zaruridir.

İmam Eş’ari (ö. 324/936), *Risale fi İstihsani’l-Havd fi İlmi’l-Kelâm* adlı risalesinde, bazı insanların bilgisizliği sermaye edindiklerini, tembellikleri yüzünden dinî düşünce ve araştırmadan vazgeçip işin kolayına ve taklide yöneldiklerini, bununla beraber dinin temel prensipleri konusunda araştırma yapanlara dil uzatarak onları sapıklıkla itham ettiklerini... kaydederek onlara şöyle seslenir: “Siz kelâmcıları dinî asıllar konusunda konuşmaktan men ederken, kendiniz istediğiniz meseleler hakkında konuşursunuz. Ne var ki aciz kaldığınız takdirde, konuşmaktan men olunduk dersiniz. İşinize gelince de kendinizden öncekileri delilsiz ve gerekçesiz taklit edersiniz. Bu bir nefis arzusundan, başkasına egemen olma isteğinden öte bir şey değildir.¹⁹³

Bu âlimlerin temel gerekçeleri şöyle özetlenebilir: Kelâm İslâm’ın ana

¹⁹⁰ Gazzâlî, *İlcâmu’l-Avam an İlmi’l-Kelâm*, Kahire, 1390/1970, s. 45.

¹⁹¹ Gazzâlî, *İhya*, c. 1, s. 35; *el-İktisad fi’l-İ’tikad*, Beyrut, 1969, s. 77.

¹⁹² Gazzâlî, *el-İktisad*, s. 77.

¹⁹³ Eş’ari, Ebû’l-Hasan Ali b. İsmail, *Risale fi İstihsani’l-Havd fi İlmi’l-Kelâm*, (*el-Lüma’ Fi’r-Reddi ala Ehli’z-Zeyğ ve’l-Bida’ ile birlikte*), nşr. Muhammed Emin ed-Dennavî, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 2000, s. 89–90.

ilkelerini belirleyip temellendiren bir disiplin olduğuna göre dinî ilimlerin aslını oluşturur, diğer İslâmî ilimler ise ikinci sırada yer alır. Zira Allah'ın varlığı ve birliği, peygamberliğin ve âhiretin gerçekliği, ibadetlerin yanı sıra diğer dinî hükümlerin doğruluğu bilinmeden İslâm'dan bahsetmek mümkün değildir. Bu sebeple kelâmıla uğraşmayı zararlı veya haram telakki etmek isabetsiz ve sübjektif bir yaklaşımdır.¹⁹⁴ Kelâmın üstlendiği şey Kur'ân'da yapılan ve peygamberlere emredilen bir faaliyetten ibarettir. Bu açıdan düşünüldüğü takdirde kelâmın öncülüğünü peygamberler yapmıştır, böyle bir şeyin bid'at kabul edilmesi anlamsızdır.¹⁹⁵ Kelâmın bid'at kabul edilmesi halinde Hz. Peygamber ve ashab döneminde tedvin edilmiş hiçbir İslâmî ilim bulunmadığına göre bütün bu ilimlerin bid'at sayılması gerekir.¹⁹⁶ Mezhep kurucusu olan müctehid âlimler de İslâm'ın temel ilkelerinin doğruluğunu kanıtlamaya çalışmış ve bir tür kelâm faaliyeti yapmıştır. Ebû Hanîfe, Şafî ve Ahmed b. Hanbel'in bu konuda eserler yazdıkları bilinmektedir.¹⁹⁷ Bazı kaynaklarda bu âlimlere nisbet edilen kelâm aleyhtarı sözler mutlak anlamda olmayıp Kur'ân ve sünnetle bağdaşmayan ve akıllı, bunların önüne geçirmeyi bir ilke haline getiren ehl-i bid'atın uyguladığı kelâmdır. Cüveynî, Gazzâlî ve Râzî gibi kelâmcıların sözleri kelâmın daha verimli hale getirilmesiyle ilgili olup bu ilmin gereksizliğiyle ilgili değildir.¹⁹⁸ Kelâm bugün de dinî hayatın gelişmesi için gerekli olan bir disiplindir. Zira gelişmenin sağlanması geçmişten intikal eden kültürün özleştirilme tâbi tutulması ve akıl yürütmekle mümkündür. Bunu sağlayacak İslâmî ilimlerin başında kelâm gelir.¹⁹⁹

D) KELÂM İLMİNİN YERİ

Kelâm ilmi, ilimlerin en şerefli ve en kıymetlisi olarak da tanımlanmıştır. Bir ilmin kıymet ve şerefi, mütekellimlere göre, konularının genişliği, yüceliği, delillerinin kuvveti ve kesinliği ve gayesinin üstünlüğü ile ortaya çıkar.

a. Kelâm ilminin konusu, var olan her şeyi içine alan bilgiler olması bakımından en geniş ve en geneldir.

¹⁹⁴ Gazzâlî, *el-iktisâd*, s. 9.

¹⁹⁵ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, II, 90–98.

¹⁹⁶ el-Mağribî, Ali Abdülfettah, *el-Fıraku'l-Kelâmiyye el-İslamiyye*, Kahire, 1986, s. 111–112.

¹⁹⁷ Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, Kahire, 1328, s. 303.

¹⁹⁸ Taşköprizâde, *Miftâhu's-Sa'ade*, II, 157–161.

¹⁹⁹ Hasan Hanefî, a.g.e, I, 125–130.

b. Yine konusunun Allah'ın zat ve sıfatlarıyla ilgili olması yönünden en şerefli bir konudur.

c. Delilleri nakil ile de desteklenmiş burhanlar oldukları için en kuvvetli delillerdir.

d. Dünya ve ahiret saadetini, mutluluğunu sağlamak olan gayesi de gayelerin en şerefli ve en yücesidir.

e. Konuları bütün peygamberlerin tebliğ ettiklerinde ifade edilmiş ezelf ve ebedif gerçekler olup değişmedikleri için Kelâm ilmi gerçek ilim kimliğini kazanmıştır. Zaten bu ilme kelâm adının verilmesinin birinci sebebi, Allah'ın kelâmından, O'nun zat ve sıfatlarından öncelikle bahsetmekte olmasıdır.

Burada kelâm ilminin diğer ilimler arasındaki yerini daha iyi belirtmek için İmam Gazzâli'nin (ö. 505/1111) ve İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) ilim tasniflerini vererek kelâm ilmiyle münasebeti olan ilimleri açıklayacağız.

Gazzâli ilimleri önce ikiye ayırır.²⁰⁰

1- Şer'î (dinî) İlimler. Bunlar da kendi arasında yine ikiye ayrılır.

a) Usûl İlmi (Tevhid ve Kelâm)

b) Furu' İlmi (Fıkıh ve Ahlak)

2- Aklî İlimler

a) Riyazî ve Mantıkî İlimler

b) Tabîî İlimler

c) Metafizik

Görüldüğü üzere Gazzâli kelâmı dinî ilimlerin aslı saymıştır.

İbn Haldun da ilimleri önce aklî ve dinî ilimler diye iki ana bölüme ayırarak²⁰¹, aklî ilimlerin herkesin ortak malı olduğunu belirtir. Dinî ilimlerin ise sadece Müslümanları ilgilendirdiğini²⁰² belirterek bunların temelinde Kur'ân ve hadisin bulunduğunu söyler ve şer'î ilimleri bilmek için Arapça'yı iyi bilmenin gerekliliğine dikkat çeker.²⁰³

İbn Haldun'a göre aklî ilimler de kendi arasında dörde ayrılır:²⁰⁴

²⁰⁰ Taylan, Necip, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, İstanbul, 1983, s. 260.

²⁰¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 323.

²⁰² İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 324.

²⁰³ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 323; Ahmed Ebû Zeyd, a.g.e, s. 19.

²⁰⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 323 vd. Ayr. bkz. Taylan, Necip, a.g.e, s. 295.

- | | |
|------------------------------------|-----------------------------|
| 1- Mantık | 2- Ta'limî (Riyazî) İlimler |
| 3- Tabîî İlimler (Tıp, ziraat vb.) | 4- İlahî İlimler |

Naklî ilimlerin bölümleri ise şunlardır:

- | | |
|-------------------------|---------------------|
| 1- Tefsir ilmi | 2- Kıraat ilmi |
| 3- Hadis ilmi | 4- Fıkıh Usûlü |
| 5- Fıkıh ilmi | 6- Kelâm ilmi |
| 7- Tasavvuf ilmi | 8- Rüya Tabiri ilmi |
| 9- Lisâniyât (Dil ilmi) | |

İlmin, bilginin değeri faydalı olması yönündendir. Kelâm ilminin değeri de kişiye ve topluma faydalı olması yönünden ele alınmaktadır. Onun değeri kalp hastalıklarını, aklî ve zihnî faaliyetlerdeki rahatsızlıkları, tedirginlikleri tedavi eden ilaç gibidir. Kelâm ilminin inanç esaslarını kanıtlamaya ve o esasların gerçeklere uygun olduğunu göstermeye çalışırken kullandığı deliller, burhanlar, kişilerde oluşmuş olan şüpheleri, duraksamaları ve tedirginlikleri ortadan kaldıran, onları iyileştiren tedavi maddeleri gibidir.

İKİNCİ BÖLÜM

İLAHİYAT

İbn Haldûn, ilahiyatla ilgili görüşlerinin çoğunu *Lübabu'l-Muhassal Fi Usûli'd-Din ve Mukaddime*'sinde sunar. Yüce Allah'ın varlığının ispatı, ilahî zatın tabiatı, sıfatlar ve bunların dışında birçok konuyu araştırır. İlahiyat konusunu *Mukaddime*'de araştıran İbn Haldûn, kelâmî görüşlerinin çoğunu da yine bu kitapta serdetmiştir. İlahiyat konusunu araştıran kelâmî mezheplerin en önemlilerine değinip onların her birinin yöntemlerini masaya yatırmıştır. Son olarak müteşabih ayetleri, ilahî sıfatlar konusu etrafındaki mesele ve tartışmaları, rü'yetullah ve ilahî kelâm gibi konuları da bu bahiste ele almıştır.²⁰⁵

Mukaddime'nin çeşitli yerlerinde Allah ve sıfatları hakkında düşüncelerini anlatan İbn Haldûn, özellikle kelâm ilmi, ilahiyat ve felsefe gibi ilim dallarından bahsederken konuyla ilgili fikirlerini açıklar.²⁰⁶

A) ALLAH'IN VARLIĞININ İSPATI

İbn Haldûn Allah'ın varlığını hudûs ve imkân delillerini kullanarak ispat etmeye çalışmıştır.²⁰⁷ Fahreddin er-Razi bu iki delilin bütün kelâmcılarca en önemli delillerden olduklarına işaret etmiştir. Bu iki yolun yöntemlerini şöyle açıklamaktadır: Birincisi cevherlere (madde), ikincisi ise arazlara (maddenin şekli) dayanmaktadır.²⁰⁸

Kelâmcıların ve İslam filozoflarının isbat-ı vacib konusundaki delillerinin en meşhuru olan hudûs delili şöyle takrir edilir: Hudûs, sonradan meydana gelme, yok iken sonradan var olma²⁰⁹ demektir. Böyle sonradan var edilen varlıklara da “hadis” denir. Hadisin karşıtı “kadim”dir. Kadim varlığının başlangıcı olmayan, O'nun var olmadığı bir zaman düşünölemeyen, daima var olan demektir.

Hudûs delilini isbat-ı vacib konusunda ilk kullanan Ebû'l-Huzeyl el-Allaf olmuştur. O şöyle der:

²⁰⁵ Ahmed Ebû Zeyd, a.g.e, s. 79.

²⁰⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 339–356, 381–407, 415–420.

²⁰⁷ İbn Haldûn, *Lübabu'l-Muhassal*, s. 91.

²⁰⁸ Razi, Fahreddin, *Kitabu'l-Erbain Fi Usûli'd-Din*, Mektebetu'l-Külliyeti'l-Ezheriyyeti, Kahire, 1986, s. 103.

²⁰⁹ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, “Hudûs” maddesi, Bulak, 1300.

Âlem bütün parçalarıyla hadistir.

Her hadis olanın bir muhdise ihtiyacı vardır.

O halde, bu âlemin de bir muhdisi vardır ki,

O da hadis olmayan, Vacibu'l-Vücut olan Allah'tır.

Hâdis olan varlıkların sonsuza kadar teselsülü mümkün değildir. Bir noktada durması gerekir. Bu da muhdis ve kadim olan Yüce Allah'tır.²¹⁰

İbn Haldûn isbat-ı vacib konusunda “her hadisin bir muhdisi vardır, çünkü o yokken yaratılmıştır”²¹¹ diyerek hudûs deliline yaslanır. Bu delili, Allah'ın varlığı konusunda kelâmcıların kullanmış olduğu aklî delillerden biri olarak sayar.

İbn Haldûn varlık âlemindeki hadiseleri, insanların ve hayvanların fiillerini müşahede ederek hudûs delilini şu sözleriyle özetleyip açıklamaktadır: “İster zatlar olsun, ister beşere veya hayvanlara ait olan fiiller olsun, oluşumlar âlemindeki hadiselerin mutlaka kendilerinden önce gelen birtakım sebepleri vardır. Müstakar ve cari âdete göre bu hadiseler bu sebepler sayesinde vukua gelir. Bu sebeplerden her biri de hadistir. Bu yüzden o hadisin de mutlaka başka bir sebebi vardır. Söz konusu sebepler silsilesi sürekli olarak yüksele yüksele nihayet sebeplerin müsebbibine, yaratıcısına ve mucidine çıkarılır. Kendisinden başka ilah bulunmayan, sebeplerin müsebbibi, mucidi ve halikı her türlü kusurdan münezzehtir.”²¹²

İbn Haldûn'a göre mevcudat; başlangıcı/evveli olmayan kadim varlık olan Allah ile, başlangıcı evveli olan Allah haricindeki muhdes varlıklar olmak üzere iki kısma ayrılır.²¹³ Varlık kavramının bütün var olanlar arasında ortak bir kavram olduğunu ihsas ettiren İbn Haldûn, Allah haricindeki her şeyin muhdes olduğunu söyleyip her muhdesin de bir yaratıcısı/hadisi olduğunu vurgulamıştır.

İsbat-ı vacib konusunda hudûs delilinden sonra en çok kullanılan delil, imkân delili olmuştur. İlk olarak İslam filozofları tarafından kullanıldığı için, İslam filozoflarının delili diye meşhur olmuştur. Bu delili müteahhirin kelâmcılardan önce Bakillani kullanmıştır. Daha sonra müteahhirin kelâmcılardan Şehristani, Fahreddin er-Razi, Taftazani ve Cürcani'yi zikredebiliriz.²¹⁴ Bu delil şöyle formüle edilmiştir:

²¹⁰ Geniş bilgi için bkz. Topaloğlu, Bekir, *İslam Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, Ankara, tarihsiz, s. 83–85.

²¹¹ İbn Haldûn, *Lübabu'l-Muhassal*, s. 91.

²¹² İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 339.

²¹³ Ahmed Ebû Zeyd, a.g.e, s. 81.

²¹⁴ Topaloğlu, a.g.e, s. 83.

Âlem mümkünler topluluğudur.

Her mümkün var olabilmek için, yokluğuna varlığını tercih edecek bir müreccihe muhtaçtır.

O halde bu âlem de var olabilmek için böyle bir müreccihe muhtaçtır.

O da Vacibu'l-Vücut olan Allah'tır.

Hudûs ve imkân delilleri âlemi inceleyen ve âlemde hareketle Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışan deliller olmasına rağmen, kelâmcılar daha çok hudûs, İslam felsefecileri ise imkân deliline ağırlık vermişlerdir. Kelâmcılar hudûs delilinin yanında imkân delilini kullanmakta bir sakınca görmezlerken, felsefeciler, hudûs delilini kullanmamaya özen gösterirler.

B) İLAHÎ ZATIN İSPATI

Allah'ın varlığına ilişkin birtakım deliller kullanan İbn Haldûn, kendi ifadesiyle, Allah'ın varlığını değil de birliğini, ispat etmeye yönelmiştir. Bu yüzden o, bir Allah'ın olduğunu söyledikten sonra hemen “O’ndan başka ilah yoktur”u ilave eder.²¹⁵

İbn Haldûn *إن الله قديم لا أول له* “Allah kadimdir, başlangıcı yoktur.” diyerek ilahî zatı “kadim bir zat” olarak niteler. Yani O’nun varlığı için zamanın bidayeti yoktur, zamanda bulunmaz ve zaman, geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman olarak O’nun üzerine intibak etmiş değildir.²¹⁶ Allah kadimdir, zamanının başlangıcı yoktur.

Bu düşüncesini, “O evvel ve ahirdir”²¹⁷ ayetinden alan İbn Haldûn, ilahî zatın ve kıdeminin ispatının bilinme yollarının aklî yolla değil de naklî yolla olmasını gerektiğini savunup şunları ekler: Şari’, “Bütün fiiller O’na racidir, bütün fiillerin hakiki faili yalnız ve ancak O’dur”, diye tavsif ettiği Hâlık’a iman etmemizi emretmiş, ölüm anında bulunması halinde kurtuluşumuzun bu imanda olduğunu bize bildirmiş, lakin ma’bud olan bu hâlıkın hakikat ve mahiyetinin kühünü bize tarif etmemiştir. Zira bu, idrakimize nazaran imkânsızdır ve bizim tavrımızın (bilme ve anlama kabiliyetimizin) üstündedir.²¹⁸

²¹⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 83.

²¹⁶ İbn Haldûn, *Lübabu'l-Muhassal*, s. 55.

²¹⁷ Hadid, 57/3.

²¹⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 343.

İlahî zatın kühüne vakıf olabilme insan aklı için imkânsızdır. Bunun için İbn Haldûn, bunun muhalliğini savunup, aklın, insana indirilen Kur’ân ayetlerinde zikredilenlerle (delillerle) yetinmesi gerektiğini belirtmektedir. İlahî zatı bilmede sadece naklî yol ve delillere itimat edilmelidir.²¹⁹

İbn Haldûn, bütün kelâmcıların kullanmış olduğu temânu’ delilini ilahî zatın birliği hususunda zikrederek Allah’ın varlığından dair delilinden hareketle Allah’ın birliğini kısaca şöyle izah eder: Aksi takdirde, zıddiyetten dolayı dünyanın yaratılışı gerçekleşmezdi ya da dünyanın düzeni bozulurdu. Bu izah, hem felsefî hem de Kur’ânî bir dayanağı olan meşhur kelâm deliline gider.

لو كان فيهما الهة إلا الله لفسدتا “Eğer göklerde ve yerde Allah’tan başka ilahlar olsaydı ikisi de bozulurdu.”²²⁰

İki ilah olsaydı dünyanın yaratılması mümkün olmazdı. Yaratılsaydı bile varlığını sürdüremezdi. Tevhidin ispatı noktasında kelâmcıların beslendiği ve kullandığı hüccet budur.

İlahî zatın birliğini ispat için bu delili kullanan İbn Haldûn şöyle der: Şari’, icad ve halk itibariyle O’nu tevhid etmeyi (O’ndan başka yaratıcı kabul etmemeyi) bize emretti. Aksi halde temânu’ sebebiyle (ve irade çatışması yüzünden bir ülkeyi birden fazla hükümdarın idare etmelerinin imkânsızlığı dolayısıyla) O’nun yaratma fiili gerçekleşmezdi.²²¹

Allah’ın varlığı ve birliği konusunda aklın değil, inancın (iman ve itikadın) esas alınmasını isteyen İbn Haldûn şöyle der: Varlıklar, oluşumlar ve olaylar (mevcudat, kainat-mükevvenat, hadisat-hevadis) aklen bilinemeyecek kadar çoktur. Bu hususta idrakini suçlayıp şeriat sahibinin inanılmasını ve amel edilmesini emrettiği şeylere tabi ol ve bil ki o senin mutluluğunu senden çok daha fazla istemekte ve sana faydalı olan şeyi senden çok iyi bilmektedir. Zira O’nun bilme ve kavrama dairesi seninkinden çok geniştir. Bunun böyle olması akıl için bir kusur değildir, akıl sağlıklı bir terazi olup verdiği hükümler kesindir. Aslında akıl yanlış bilgi vermez. Fakat tevhid (ilahiyat), ahiret, peygamberlik, Allah’ın sıfatları ve akıl

²¹⁹ Ahmed Ebû Zeyd, a.g.e, s. 84.

²²⁰ Enbiya, 21/22.

²²¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 343.

ötesi olan hiçbir hususu akılla ölçmeye tamah etme. Bu gibi meseleleri akılla tartmak, altın tartmak için kullanılan terazi ile dağları tartmaya benzer.²²²

C) ALLAH'IN SIFATLARI

İlahî sıfatlar konusu, kelâm bilginleri arasında fikrî, itikadî sahada en çok tartışılan kelâmî problemdir. Takip edilen yol farklılaşmaya ve ihtilafa sebep olmuştur. Kimileri dinî nasların zahirine tutunup te'vil yoluna gitmezlerken diğer bazıları zahir nassı te'vil edip aklın icabına göre hareket etmişlerdir. Bunların haricinde öncelikle akla güvenip nassı, aklî hüküm ve çıkarımların altına koyanlar da öncekilerin yoluna muhalefet etmişlerdir.²²³

Durum böyle olunca ilahî sıfatlar meselesi çerçevesinde birçok kelâmî mezhep ve yol ortaya çıkmıştır. İhtilafların sebeplerini açıklamaya çalışan İbn Haldûn bu konuda şunları serdetmiştir:

İbn Haldûn bu noktada sıfatlar konusu hakkında kelâmî ekoller arasında ortaya çıkan tarihi ihtilafların sebeplerini tahlil eden bir tarihçi gibi davranmaktadır. Bütün bu ihtilafları iki sebebe bağlamaktadır.

Birincisi: Her fırkanın/kelâmî ekolün kendi usûlünü takip etmesi,

İkincisi: Kur'ân'daki müteşabih ayetlerin varlığı.

İbn Haldûn şöyle der: “Bu ihtilafların çıkışının sebebi ve kaynağı umumiyetle müteşabih ayetler olmuştur. İşte bu durum, naklî delillere ilaveten aklî istidlallere, münazaralara ve hasımlaşmalara sebebiyet vermiştir.”²²⁴

İbn Haldûn şöyle diyerek Kur'ân'ın sıfatlar konusundaki yaklaşımını ve metodunu açıklamaktadır: Kur'ân'da ma'budun vasfı, delâleti açık olan mutlak bir tenzihle te'vilsiz olarak birçok ayetlerde bahis konusu edilmiştir. Bütün bunlar kendi konularında sarih olan birtakım selbî sıfatlardır. Bu yüzden onlara iman etmek vacip olmuştur. Hz. Peygamberin hadislerinde, sahabenin ve tabiunun sözlerinde bu türlü ayetlerin tefsiri, zahirleri üzere (lâfzî ve harfî olarak) vaki olmuştur. Sonra Kur'ân'da az sayıda diğer bazı ayetler daha yer almıştır ki, bunlar bazen zatta, bazen de

²²² İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 340.

²²³ Ahmed Ebû Zeyd, a.g.e, s. 84.

²²⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 343.

sıfatlarda Halık'ın mahlûka (benzetilmesi manasına gelen) teşbihi vehm ve hayal ettirir.²²⁵

Burada İbn Haldûn'un kullanmış olduğu müteşabih ve muhkem kelimeleri üzerinde duralım. İbn Haldûn bu iki kavramı açıklarken sahabenin ve fakihlerin sözlerine itimat eder. Selef denilen sahabe ve tabiûnun âlimleri, “muhkem ayetler” ibaresini, “hükümleri sabit olan açık ifadeler” şeklinde izah etmişlerdir. Bundan dolayıdır ki, fakihler kendi ıstılahlarına göre; “manası vazıh olan (nas) muhkemdir” demişlerdir. Müteşabih hakkında ise fakihlere ait birtakım tarifler vardır. Denilmiştir ki: Müteşabih, manasını tashih etmek için nazara ve tefsire ihtiyaç duyulan nastır, müteşabihin manası diğer bir ayet veya akılla çatışıp delâleti kapalı ve karışık bir hal aldığından manasını tashih etmeye lüzum hâsıl olmuştur. İşte bu esası dikkate alan İbn Abbas; المتشابه يؤمن به ولا يعمل به “Müteşabihe iman olunur, ama kendisiyle amel olunmaz.” demiştir. Mücahid ve İkrime (ö. 104/722) ahkâm ayetleri ile kıssalar müstesna, Kur'ân tamamen müteşabihtir, demişlerdir. Selef ulemasından bir cemaat “hakkında bilgi sahibi olmak için yol bulunmayan naslara müteşabih denir. Mesela kıyamet alametleri, tehditlerin vakitleri ve surelerin başlarında yer alan hurûf-ı hece böyledir” demişlerdir.²²⁶

Muhkemin aslı men' (المنع)'dir. Rağıb el-İsfehani Kur'ân'daki muhkem hakkında şunları söyler: “Muhkem, kendisinde lafız ve mana cihetinden şüphe bulunmayan şeydir.”²²⁷ Müteşabih ise gerek lafız gerekse mana yönünden başkasına benzemesinden ötürü tefsirinde müşkile olandır.²²⁸

Muhkem ve müteşabih hakkında selefin ve kelâm bilginlerinin yapmış oldukları çeşitli tanımlara baktığımızda muhkemle kastedilenin üzerinde ittifak ettiklerini görürüz. Fakat müteşabih etrafında ihtilaf etmişlerdir. Kimisi müteşabihi yorumlamaktan çekinmiş ve onun bilgisini Allah'a bırakmışken (irca') –ehl-i selef böyle davranmıştır– kimisi de onun çeşitli manaları muhtemil olduğunu ve te'vil için muhtelif yönler barındırdığını söylemiştir. Bu da Mu'tezile'nin yoludur.²²⁹

²²⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 343.

²²⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 350–351.

²²⁷ Rağıb el-İsfehani, *el-Müfredat Fi Ğaribi'l-Kur'ân*, Matbaatu'l-Behiyye, Mısır, 1916, s. 127.

²²⁸ Rağıb, a.g.e, s. 254.

²²⁹ Ahmed Ebû Zeyd, a.g.e, s. 86.

İbn Haldûn ilahî sıfatlar çerçevesinde farklılaşan kelâm ekollerinin görüşlerini zikrederek teşbih, teccim ve aşırı tenzihi reddeder ve Ehl-i Sünnet'in öncüleri olan selefin yoluna tabi olur. Kelâm ilminin doğuşu ve gelişimi hakkında bilgi verirken itikadî ekollerin sıfatlar konusundaki yaklaşımlarını ele alır ve öncelikle Müşebbihe mezhebinden başlar.²³⁰

Muhaddisler (muhtes firkalar) arasında birtakım aşırıları vardır ki, sarih bir şekilde teşbihten bahsettiklerinden, kendilerine Müşebbihe denilmiştir. Bunlar müteşabih ayetlerde varid olan bazı lafızlardan (el, yüz, istiva...) hareketle ilahî sıfatları insanî sıfatlara indirgemişlerdir.²³¹

Bu görüş sahipleri bazı hadislerle dayanır ve onları delil olarak kullanırlar ki onlar da şunlardır: “Âdem'i Rahman'ın suretinde yarattı.”²³², “Müminin kalbi Rahman'ın parmakları arasındadır.”²³³

İbn Haldûn Müşebbihe'nin Allah hakkında cihet, istiva, nüzûl, savt, harf vb. şeyleri kabul etmesinden ötürü sıfatlarda teşbihe kaydığını ve sonuç itibariyle onların sözlerinin teccime vardığını söyler. O'nun bir sesi vardır, ama sair sesler gibi değil, bir ciheti vardır, cihetler gibi değil ve bir nüzûlü vardır nüzûl gibi değil²³⁴ şeklindeki formülün çelişmezlik yasasını çiğnemek olduğunu öne sürerek bu bağdaştırma yöntemini reddeder, çünkü böyle bir formül, Allah hem başka şeylere benzer hem başka şeylere benzemez demekten başka bir şey değildir.²³⁵

İbn Haldûn Allah'ı cisimleştiren teccim görüşü sahipleri olan Mücessime'yi şu sözleriyle niteler: Bunlardan bir fırka Allah hakkında el, ayak ve yüz itikat ederek zatta teşbihe gitti. Bunu yaparken de, bu konuda varid olan nasların zahiri ile amel etti. Böylece sarih bir teccimin ve mutlak tenzihe delâlet eden ayetlerin varid olduğu yerler hem daha çok hem de delâletçe daha vazıhtır. Sonra onlar “Allah cisimdir, ama cisimler gibi değil demek suretiyle de teşbihin çirkefliğinden kaçmaktadırlar.”²³⁶

²³⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 353.

²³¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 354.

²³² Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahih-i Buhari*, Daru'l-Ulûmi'l-İnsaniyye, Dimeşk, 1975, c. 4, H. No: 5873; Müslim, *Sahih*, Birr, 112 (2612).

²³³ Buhari, c. 3, H. No: 4206; Tirmizi, *Sünen*, Kader, 7 (2141).

²³⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 344.

²³⁵ Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*, Çeviren: Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul, 2001, s. 8.

²³⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 343.

Müşebbihe ve Mücessimededen diğler bir fırka da Allah hakkında cihet, istiva, nüzûl, savt, harf vb. şeyler kabul etmek suretiyle sıfatlarda teşbihe kaymış ve sonuç itibariyle onların sözleri de teccime varmıştır.²³⁷

İbn Haldûn Müşebbihe ve Mücessime'yi bid'atçı gruplar olarak niteler. "Bid'at" terimini 'özel sapıklık' anlamında genellikle Mu'tezile hakkında kullanan İbn Haldûn, burada bid'atçılar terimini yalnızca yeni bir şey icat edenler anlamında kullandığı oldukça açıktır.²³⁸

İbn Haldûn bu görüş sahiplerini mutlak tenzih bildiren ve delâletçe daha açık olan onlarca ayeti görmezden gelip de teşbih ayetlerini öne çıkarmalarından dolayı tenkit etmektedir.

Zat ve sıfatlar meselesinde Müşebbihe ve Mücessime'ye zıt bir başka akım daha vardır ki, o da sıfatların nefyi cereyanıdır. Sıfatların nefyi görüşünü ortaya atan Vasıl b. Ata, Allah'ın kadim olan sıfatlarının varlığını kabul etmenin iki ilahın, iki kadimin varlığını kabul anlamına geleceğini ve böylece kadimlerin çoğalacağını (te'addudu'l-kudemâ) söylüyordu.²³⁹

Mutezilîler Allah'ın sıfatları yoktur diyerek hayat, ilim, irade ve kudret gibi manevî sıfatları nefy yoluna gitmişlerdir. Üstelik yaşama, bilme, irade etme ve kudretli olma gibi manevî sıfatlardan türeyenleri de nefyetmişlerdir.²⁴⁰

Vasıl b. Ata'dan sonra gelen Mutezilîler ise felsefeden etkilenmişler ve sıfatların inkârı konusunda aklî burhanlarla görüşlerini teyit etmişlerdir. Mesela Ebû'l-Hüzeyl el-Allaf şöyle der: "Allah Teala ilmiyle alimdir, O'nun ilmi zatıdır. Kudretiyle kadirdir, O'nun kudreti zatıdır. Hayatla hayat sahibidir, O'nun hayatı zatıdır. O bu görüşü Allah'ın zatı birdir, onda hiçbir yönde çokluk yoktur, diyen felsefecilerden almıştır.²⁴¹

Burada kısaca görüşlerini vermeye çalıştığımız Mu'tezile büyüklerinin görüşlerinden de anlaşılıyor ki, Mutezilîler, sıfatların nefyine meyletmişler, ilahî zatın her türlü terkîpten uzak, mahlûkata benzemekten münezzeh kadim bir varlık olduğunu ispat edip, her zaman izale olabilen her çeşit insanî kavramlardan onu uzak

²³⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 344.

²³⁸ Wolfson, a.g.e, s. 8.

²³⁹ Ahmed Ebû Zeyd, a.g.e, s. 92.

²⁴⁰ Wolfson, a.g.e, s. 10.

²⁴¹ Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, *el-milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Seyyid Geylani, Beyrut, trs., c. 1, s. 33.

tutmuşlardır. Bu sebeple de sıfatları zatın aynı kabul etmişlerdir. Bundan dolayı sıfatları kaldıran anlamında Mu'attıla olarak vasıflandırılmışlardır. Ancak gerçek şudur ki, Mu'tezile Allah'ın sıfatlarını tam olarak inkâr etmediği gibi, ilahî zat üzerine sıfatların zait oluşunu da kabul etmemiş, sıfatları zatın aynı olduğunu ispat etmeye çalışmışlardır.²⁴²

Te'addudu'l-kudemâ (kadim varlıkların çokluğu)'ya düşmeme fikriyle ilahî sıfatları nefyeden Mu'tezile'ye İbn Haldûn, Ehl-i Sünnet'in sıfatlar zatın ne aynıdır ne de gayrıdır tarzındaki temel görüşünden hareket ederek itiraz eder. Ayrıca İbn Haldûn, Mu'tezile'nin sürekli olarak müteşabih naslara yaslanmasını onlardan faydalanmasını da eleştirir ve müteşabih naslara uyup bunları te'vil edenlerin zemmedildiğini savunur.²⁴³

İmam Maturidi (ö. 333/944) ve Eş'ari (ö. 324/936) gibi ilk Sünni kelâmcılar da selefın izinde yürüyerek haberî sıfatları te'vil etmemişlerdir. Fakat İmamü'l-Haremeyn el-Cüveyni'den (ö. 478/1085) itibaren te'vil, Ehl-i Sünnet kelâmına da girmiştir. Müteahhir kelâmcılara göre bu sıfatlar Zât-ı Bâri'nin şanına uygun bir biçimde te'vil edilmelidir.²⁴⁴

Ehl-i Sünnet kelâmcıları müteşabih ayetleri Allah'ın şanına ve tenzihe uygun olarak dil ve belağat kuralları doğrultusunda anlamının ve anlamlandırmanın ilahî murat ve maksada daha uygun düşeceği kanaatinde buldukları için bu tip lafızları yorumlamışlar fakat kastedilen anlamın bu olduğu konusunda kesin konuşmaktan kaçınmışlar, doğruyu en iyi bilenin Yüce Allah olduğunu ısrarla dile getirmişlerdir.

İbn Haldûn sıfatlar konusunda aklî yöntemden ziyade naklî delillere ve sem'i yola dayanıp güvenmektedir. İlahî sıfatlar meselesinde sem' (nakil) yolunu kullanma aklın işlevini eksiltme değildir. Çünkü her konunun bir tabiatı ve müsait bir yordamı vardır. İbn Haldûn bu durumu şu sözleriyle tekid ve teyit etmektedir: Bu durumun böyle olması akıl ve ondaki müdrike için bir kusur teşkil etmez. Tersine akıl, sağlam bir terazidir. Ancak yine de sen tevhidi akıl terazisiyle ölçme. Aklın ve fikrin bir sınırı vardır, orada durur, kendine ait sahanın ötesine geçmez. Onun için de Allah'ı ve sıfatlarını ihata edemez. Hiç şüphe yok ki akıl, Allah'tan husûle gelen varlığa ait

²⁴² Kadı Abdulcebbar, a.g.e, s. 543.

²⁴³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 350

²⁴⁴ Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006, s. 145.

zerrelerden sadece bir zerredir. Bu ve benzeri meselelerde akılı nakilden önde tutanların içine düştükleri hataya, anlayışlarındaki eksikliğe ve reylerindeki sakatlığa dikkat ediniz.²⁴⁵

Mütekellimler kendilerinin mutlak tevhide akıl yoluyla ulaşacaklarını savundukları zaman hata etmişlerdir. Zira Allah'ın zatı ve sıfatları ile ilgili hakikatin akıl yoluyla idrak edilemeyeceğini fark edememişlerdir. Akıl ancak tecrübe ve duyunun sınırları içinde hareket etmektedir. Bu yüzden Allah'ı hakkıyla bilmek ancak nefis yoluyla gerçekleşmekte, daha doğrusu bizi müşahedeye, ilahî hakikatle doğrudan ittisale sevk eden tasavvuf vesilesiyle Allah'ın bilgisine ulaşılır.²⁴⁶

İbn Haldûn ilahî sıfatlara tıpkı selefın yaklaşımıyla bakmıştır. Selef, akli hüccet ve delilleri kullanmıyor, nasların zahirine yapışıp müteşabih ayetleri te'vil yoluna gitmiyordu ve vazih olmayan hususlarda da sükût yolunu tercih ediyordu.²⁴⁷

İbn Haldûn selefın yolunu savunarak şunları ekler: “Müteşabih ayetlerdeki sıfatlar için selefte ait itikatlar ve kanaatlerden ve onlara olduğu gibi iman etmekten başka geriye bir şey kalmamıştır. Kur'ân'da sahih ve sabit bir surette vaki oldukları halde bu sıfatların reddedilmesi, (onların geçtiği) ayetlerin reddine müncer olmasın, diye böyle hareket edilir.”²⁴⁸

İbn Haldûn sıfatların anlaşılması hususunda Ebû Hasan el-Eş'ari'nin gidişatından memnundur. Onun fikirlerini şöyle özetler: İtikatta tutulan çeşitli yollar arasında ortalama ve te'lifçi bir yol tuttu, teşbihi reddetti, sıfat-ı maneviyyeyi kabul etti. Tenzihi de, selefın hasrettiği ve ifadedeki umumiliğin hususileştirildiğine delillerin şahit olduğu konulara inhisar ettirdi. Tenzihe delâlet eden bir nassın manasını mutlak olarak ele almadı, bu umum ifadeyi subutî sıfatlara delâlet eden diğer nasların manalarıyla tahsis ve takyid etti. Böylece dört manevî sıfatı (ilmi, kudreti, hayatı, iradeyi), sem'i, basarı ve nefis ile kaim olan kelâmı, akli ve nakli yoldan kabul ve ispat etti. Bütün bu hususlarda bid'atçıları reddetti.²⁴⁹

²⁴⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 341

²⁴⁶ Cabiri, a.g.e, s. 320.

²⁴⁷ Ahmed Ebû Zeyd, a.g.e, s. 97.

²⁴⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 344.

²⁴⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 345.

İlahî zatın sıfatları konusunda teşbih ve tecsimden kaçan ve aşırı tenzihe gitmeyip haberî sıfatları gerektiği yerde te'vil eden Eş'arilerin usûlünden hoşnut olan İbn Haldûn, kendisi de bu usûlü benimseyip bunu savunmuştur.

D) RÜ'YETULLAH

Sıfatlar konusunda farklı görüşler olduğu gibi Allah'ın ahirette görülmesi (rü'yetullah) hususunda da İslam düşünce tarihinde farklı görüşler ortaya atılıp savunulmuştur.

Mu'tezile, Hariciler, Mürcie'den bir grup ve Zeydiye'den bir cemaat:

إن الله لا يُرى بالأبصار في الدنيا والآخرة ولا يجوز ذلك عليه

Allah'ın kesinlikle dünya ve ahirette görülemeyeceğini bunun onun için caiz olmadığını söylemişlerdir.²⁵⁰ Mu'tezile ve Cehmiye, Allah yaratıklara benzetilmiş olur düşüncesiyle, O'nun ahirette görülmesini kabul etmez. Bu konuda "Gözler onu idrak edemez. Fakat o gözleri idrak eder."²⁵¹ ayetiyle Hz. Musa'nın Allah'ı görme isteğine karşılık Allah'ın "Beni asla göremeyeceksin!"²⁵² cevabını delil olarak ileri sürerler.²⁵³ Mu'tezile'nin kullanmış olduğu naklî deliller bunlardır. Ama sadece naklî delillerle yetinmeyen Mu'tezile aklî delillere de başvurmuştur. Allah için renk, mekân, cihet, yön vb. imkânsız olduğundan ve Allah bütün bu maddi formlardan münezzehtir olduğu için gözle görülmesi mümkün değildir,²⁵⁴ diyerek aklî delil kullanmışlardır.

İbn Haldûn *Lübabu'l-Muhassal*' adlı kitabında Mu'tezile ve Cehmiye'nin aksine "Allah'ı rü'yetin sahih olması gayet açıktır"²⁵⁵ diyerek onların fikirlerine karşı çıkmaktadır.

Ehl-i Sünnet de rü'yet konusunda Mu'tezile'nin yaptığı gibi Kur'ânî naslara dayanmıştır. "Yüzler vardır ki o gün ışıltı ışıltı parılayacaktır. Rablerine

²⁵⁰ Eş'ari, Ebû'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslamiyyin ve İhtilâfi'l-Musallîn*, Tahkik: Hamold Riter, Matbaatu't-Devle, İstanbul, c. 1, s. 216; Pezdevi, Ebû Yusr Muhammed, *Usûlu'd-Din (Ehl-i Sünnet Akaidi)*, İstanbul, 1980, s. 78.

²⁵¹ En'am, 6/103.

²⁵² A'raf, 7/143.

²⁵³ Kadı Abdulcebbar, a.g.e, s. 242.

²⁵⁴ Kadı Abdulcebbar, a.g.e, s. 248

²⁵⁵ İbn Haldûn, *Lübabu'l-Muhassal*, s. 111.

bakacaklardır.”²⁵⁶ mealindeki ayet, müminlerin kıyamet gününde cennette iken Rablerini göreceklerini göstermektedir.

Ehl-i Sünnet Kur’ân ayetlerini delil olarak getirmenin yanı sıra şu hadisi de rü’yetin cevazı konusunda hep kullana gelmiştir: “Kıyamet günü, birbirinizi sıkıştırmadan Rabbinizi ayın on dördü gibi göreceksiniz.”²⁵⁷

İbn Haldûn diğer kelâmî konularda olduğu gibi rü’yetullah konusunda da selefin yolunu tutup onların delillerini kullanmaktadır. Hz. Musa’nın Rabhini görmek istemesi ve Kıyame 22–23. ayetleri rü’yetin temel hüccetleri olarak değerlendirmektedir.

İbn Haldûn Kur’ân ayetleri ve hadis-i şerifler ışığında rü’yetin hak olduğunu ve müminlerin kıyamet günü cennette Allah’ı göreceklerini iddia etmektedir. İbn Haldûn rü’yet konusunda hiç aklî delil kullanmamış sadece naklî delillere (sem’) itibar etmiştir. Çünkü ilahî sıfatlar gibi rü’yet konusunu da aklın sahası dâhilinde değerlendirmemiştir.

E) KADER VE KAZAYA İMAN

Kader ve kazaya iman konusu, Allah’ın kemal ifade eden ve kendisiyle nitelenmesi zorunlu olan subutî sıfatlarıyla ilgili ve onun devamı mahiyetinde olan bir konudur. İnsanın hür olup olmadığı, dolayısıyla insana gerçek anlamda fiil, eylem ve davranışın nispet edilip edilemeyeceği, hür ise bu hürriyetinin dayanağının ne olduğu, zaman dilimi içerisinde yapmış olduğu eylemlerin ezeli ilim, irade ve takdirle şekillenen kaderde nasıl ve ne şekilde yer aldığı gibi sorular, ilk insandan günümüze kadar filozofları, belli din mensuplarını, düşünür ve bilge kişileri, halkı hatta tanrıtanımaazları bir başka deyişle tüm insanlığı meşgul etmiştir. Bu konuyu çözümlenmek ve tatmin edici açıklamalar getirmek için pek çok çaba sarf edilmiş ve edilmeye devam etmektedir.

İslam tarihinde ortaya çıkmış, insanın iradesi ve bu iradenin ihtiyarî fiillerdeki rolü konusunda İbn Haldûn Müslümanların sahip olduğu değişik fikirleri şöyle takdim eder:

²⁵⁶ Kıyame, 75/22–23.

²⁵⁷ Buhari, “Mevâkît”, 16, 26; “Tevhid”, 24.

Birincisi: Kaderi inkâr edip insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu ve ilahî kudretle bunun hiçbir ilgisinin bulunmadığını kabul eden Mutezilîlerin görüşüdür.

İkincisi: “Her bir varlığın fiilini Allah takdir eder” fikrini savunan ilk Müslümanların görüşüdür.²⁵⁸ Bu hususta İbn Haldûn, okuyucuya bir işe başlama, devam ettirme veya durdurma hususunda “kendi gücü ve ihtiyarını” düşünmemeyi tavsiye eder. İlk Müslümanların bu görüşü, sonra Eş’ari’nin görüşü ile aynileşti. Eş’ari bu görüşü kader ve Allah’ın sıfatları konusundaki ihtilafli meselelere ait aşırı görüşler arasında orta yol olarak tanımlar.²⁵⁹

Kadere ilişkin iki aşırı görüşe gelince İbn Haldûn bunlardan sadece birisini zikrediyor ki o da Mu’tezile’nin görüşüdür. Diğer görüş hakkında hiçbir açıklama yapmamıştır. Ama biz biliyoruz ki, Mu’tezile’nin görüşü ile taban tabana zıt olan bu diğer görüş Cebriye’nin görüşüdür. Cebriye, insanın fiillerinde mecbur olduğuna inanmıştır ve yine biz biliyoruz ki, bu iki aşırı görüş arasında, insanın kesb gücüne sahip olduğunu savunan bir görüş daha vardır.²⁶⁰

Hatta İbn Rüşd’ün Eş’arileri şöyle tanımladığını da biliyoruz: Eş’ariler bu iki aşırı görüşün ortasında, insanın kesb gücüne sahip olduğunu, ancak bu güçle insanın kesbettiği şeyin ve kesbetime sevk eden sebeplerin her ikisinin de Allah tarafından yaratıldığını savunan bir görüşü bulmaya çalışırlar. Eş’ari’nin kendi eserinden anlaşılan şudur ki, Eş’ari, kesbi yaratılmış kudret olarak anlamıştır.²⁶¹ Yani Allah’ın insan için yaratmış olduğu bir güç anlamında.

Bütün bu açıklamalardan şu sonuca varabiliriz: Diğer aşırı görüş Cebriye’nin görüşüdür. İbn Haldûn’un benimseyip tasvip ettiği orta görüş, Eş’ari’nin insan için bir kesb olan insanın gücü diye tarif ettiği kesb görüşüdür. Öyleyse kesb gücü, insanın kendi fiilinde sahip olduğu bir nebze hürriyettir. Fakat İbn Haldûn’a göre insanın fiilinden önce kasıt ve niyet olduğu sürece, insanın kesb gücünün niyetle ilişkili olduğunu kabul etmemiz gerekir.

²⁵⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 346.

²⁵⁹ Eş’ari, Ebû’l-Hasan Ali b. İsmail, *el-Lüma’ Fir-Reddi ala Ehli’z-Zeyğ ve’l-Bida’*, nşr. Muhammed Emin ed-Dennavî, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 2000, s. 47.

²⁶⁰ Bağdadi, *el-Fark*, s. 327.

²⁶¹ Eş’ari, *Makâlât*, I, s. 542.

Allah'ın insanda muayyen bir miktar hürriyet ile fiilini yapması için yarattığı güç anlamında kesb gücüne ait bahis, İbn Haldûn'un şu cümlesinde görülmektedir: “Düşünme, tamamen Allah'ın diğer mahlûku yarattığı gibi yarattığı özel bir tabiattır.”²⁶² Yani alelade ve düzenli insanî fiillerin başladığı anlarda ve mevcut olmayan bir şeyin bilgisinin başlangıcına ait diğer zamanlardaki bir kuvvettir.

Burada fark edilecektir ki; İbn Haldûn her bir tefekkür halinin insanda doğrudan doğruya Allah tarafından yaratıldığı hususunu söylemiyor. Sadece Allah'ın düşünmesi için insanda “özel bir tabiat veya kuvvet” yarattığını söylüyor. Bu güçten insan planlanmış veya planlanmamış fiile veyahut da mantıkî düşünme sonucu yeni bir bilginin keşfine götürülür.

Yine burada düzensiz fiil ve yeni bilginin insanda doğrudan doğruya Allah tarafından yaratıldığı da söylenmez. Bu izahlardan insanda ‘kesb’ diye bilinen kesin bir hürriyet unsurunun olduğu anlaşılır ve bu çeşit bir hürriyet, insanı fiillerinden dolayı sorumlu tutmada ilahî adaletin gerçekleşmesi için yeterlidir.²⁶³

İbn Haldûn insanın yapmış olduğu fiillerden mesul olduğunu söyler. Hatta yapıp ettikleri takdir edilmiş olsa bile. İnsanın böyle yapmasını takdir etmiş olsa bile Allah, insanı fiillerinden sorumlu tutmada adildir. Görüldüğü gibi İbn Haldûn fiillerin akıbeti konusunda ilahî adalete sığınmıyor.

Allah'ın mutlak kudreti ile insanın muayyen ve az bir hürriyeti olduğunun kabulünü uzlaştırmak güç olmasına rağmen, İbn Haldûn tarafından bu hürriyet başka bir şekilde ustaca gösterilmektedir. Nefisteki fiile sevk eden olaylar silsilesi ikidir: Tasavvurlar ve kasıtlar. Ancak fark edilecektir ki, İbn Haldûn, kasıtların daha önce birbirini takip eden tasavvurlardan meydana geldiğini açıkça beyan ederken ve yine birbiri ardınca gelen tasavvurların nefsin düşünme gücüne Allah tarafından yerleştirildiğini, sarahatle söylerken, nefisteki aynı güce kasıtların Allah tarafından yerleştirildiğini söylemez.²⁶⁴

İbn Haldûn'a göre kasıt, bir kesbdir. Kesb ise Allah tarafından insanda yaratılmasına rağmen, insanın bizzat kendi gücüdür. Nasıl uzlaştırılacağını bilmemek bile, bu ikisi herhangi bir şekilde uzlaştırılabilir. Zira insanın zihnindeki olayların birbirleriyle münasebetini bilmiyoruz.

²⁶² İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 348.

²⁶³ Wolfson, a.g.e, s. 14–15.

²⁶⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 349.

İbn Haldûn'un Allah'ın kudretine olan inancına rağmen, izahı mümkün olmayan hürriyet telakkisine onun insan toplumunun inançları ve müesseselerinin gelişmesine dair açıklamalarının tümünde rastlanır. İnançlar ve müesseseler tarihine ait krokisinin tamamında medeniyetin insan tabiatıyla dış dünya arasındaki etkileşimin bir sonucu olduğu tezini işler. İnsan tabiatının, devamlı akıl tarafından yönetilmekle birlikte, dış dünyaya ait sebeplerin tesiriyle de değişebileceğini ortaya koyar.

Bütün bunlar İbn Haldûn'un açıkça yukarıdaki "insanın bütün fiillerini Allah takdir eder" açıklamasına zıt görülmektedir. İbn Haldûn bizzat bu çelişkiyi fark eder ve dinî düşüncesini tatmin etmeye çalışarak Allah'ın kudretini öven ayetleri zikreder. Binaenaleyh, dış sebepler tarafından tayin edilen tabii bir süreç olan insan inançları ve müesseselerinin tekâmülü hususundaki açıklaması, şu Kur'ân ayetleriyle ahenkli bir şekilde bağdaştırılır. "Hüküm Allah'ındır. O'nun hükmünü takip edip bozacak yoktur."²⁶⁵; "Allah dilediğini saptırır, dilediğini doğru yola eriştirir."²⁶⁶; "Allah hükümdarlığı dilediğine verir."²⁶⁷; "Bir memleketi helak etmek istediğimiz zaman o memleketin zevke düşkün öncülerine peygamberlerinin diliyle itaat emrederiz. Onlar orada boyun eğmezler, itaat etmezler. Artık o memleket üzerine hüküm gerçekleşmiştir. İşte o memleketi kökünden helak ederiz."²⁶⁸

İşte bu, kader ile ilahî adalet arasında görünen ihtilafa İbn Haldûn'un verdiği cevaptır. O, Allah'ın birliği ve sıfatları hususundaki gibi burada da ihtilafın açık olduğunu beyan eder. Gerçekte iki inanç, biz nasıl uyuşacağını bilmesek bile, birbiriyle uyuşabilir. Zira insanın fiilinin dâhili ve psikolojik sebeplerinde izah edemeyeceğimiz bir şekilde serbest bir hareket vardır.

İbn Haldûn'un kader ve kaza meselesi için verdiği bu cevaplar yeni değildir. Kelâmcılar tarafından verilen eski bir cevabın benimsenip kabul edilmesidir. Çünkü kelâmcılar her ne zaman bu tenakuz halinde olan iki inançla karşılaşırlarsa, serbestçe anlamına gelen Arapça "bilakeyf" kelimesiyle izah ederlerdi. Bunun manası, çelişkinin uyuşabileceğini biliyoruz ama nasıl olduğunu bilmiyoruz demektir.

²⁶⁵ Ra'd, 13/41.

²⁶⁶ Nahl, 16/93.

²⁶⁷ Bakara, 2/247.

²⁶⁸ İsra, 17/16.

İbn Haldûn'un beyanına göre "iman esaslarının müdafaasında aklî delillere başvurma ve onları kullanma Eş'ari ile başladı.²⁶⁹ Gazzâlî ile de bu aklî delil, filozofların ıstılahlarıyla ifade edilmeye başladı.²⁷⁰ Bunun sonucunda İbn Haldûn, kelâm ile felsefenin birbirine karıştığını ifade etmektedir.²⁷¹ Bu yeni kelâmcılar, Allah'ın sıfatları ve kadere imana karşı doğabilecek meselelere aklî çözümler bulmuş oldukları halde İbn Haldûn onların hiçbirini almıyordu. Ona göre eski "bilakeyf" yeterliydi.

²⁶⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 353.

²⁷⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 355.

²⁷¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 387.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NÜBÜVVET

İbn Haldûn *Mukaddime*'si umumi hatları itibariyle bu eserin müellifinin Allah'a ve İslam'a derin ve köklü bir imanla bağlı, güçlü bir inanca sahip bir mümin olduğunu açık bir surette gözler önüne serer. Bu inancın eserlerini ve delillerini, *Mukaddime*'nin bütün bölümlerinde ayan beyan görmek mümkündür. Bu bölümlerin içinde, Allah ve din hususunda herhangi bir meselede bir lahza İbn Haldûn'a şüphe arız olduğunun delili sayılabilecek bir fıkra yoktur.

İbn Haldûn birçok bölümleri bazı dinî ve şer'î meselelere tahsis etmiştir. Bölümlerin (Mukaddimelerin) birinde nübüvvet ve vahiyden bahsetmiş²⁷² üçüncü ana bölümün müteaddid alt bölümlerini hilafete ve imamete ve bu meseleyle ilgisi bulunan hususlara tahsis etmiştir. Nitekim altıncı ana bölümün müteaddid alt bölümlerini Kur'ân ilimleri, hadis ilimleri, fıkıh ilmi, usûl-i fıkıh ilmi, kelâm ilmi ve tasavvuf gibi çeşitli dinî ve şer'î ilimlere ayırmıştır.

İbn Haldûn'un, dinî-şer'î hususlara tahsis ettiği bahis konusu yazıların tamamı, köklü ve samimi bir inanca işaret etmektedir.

İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de ele aldığı diğer kelâmî meselelere geçmeden önce nübüvvet (peygamberlik) konusuna ayırdığı bölümü, vahiy bahsiyle beraber irdeleyeceğiz.

Nübüvvet/peygamberlik bahsi kelâm ilminin sem'iyat kısmına girer. Sem'iyat esasları sem', nakil, vahiy ile elde edilen konulardır. Bununla birlikte akıl yürütme ve aklî araştırma ile münakaşalar ve felsefî meseleler de sem'iyatın konuları arasında yer alır. Sem'iyat, esas itibarıyla ahireti konu edinir. Sem'iyat, bir nakil veya tebliğ ameliyesi olan nübüvvet ile tanınır. O halde onu iyi bilmek için, nübüvveti iyi tanımak gerekir. Nübüvvet, sem'iyatın aralanan kapısı mahiyetindedir. Nitekim İbn Haldûn, *Lübabu'l-Muhassal* isimli kelâm kitabında sem'iyat (dördüncü bölüm) başlığı altında nübüvvet konusundan bahsetmiştir.²⁷³

²⁷² İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 78 vd.

²⁷³ Ahmed Ebû Zeyd, a.g.e, s. 112.

Gayb ve gaybı idrak edebilme keyfiyeti, gaybtan haber alanların kısımları, nübüvvetin hakikati, vahyi alma şekilleri vb. alt başlıkları nübüvvet bahsi içerisinde ele almıştır.

İslam dini, gerçekte nübüvvet üzerine bina kılınmıştır. O bütün önem ve değerini nübüvvet müessesesine dayanmasından alır.

İlk kelâm kitaplarında nübüvvet konusunda fazla bir şey görülmez. Daha sonra iç ve dış amillerin tesiriyle kelâm kitaplarında nübüvvet konusuna temas edildiği ve konuya geniş yer verildiği görülür. Nitekim müellifimiz İbn Haldûn, peygamberliğe ve dine umran açısından yaklaşmakta, bu kurumun umrana dönük yüzünü tahlil etmekte ve bu alanda akılcı ve ilmî açıklamalar yapmaktadır. İbn Haldûn'un bu açıklamaları naklî olmaktan ziyade aklî ve felsefî planda kalır.²⁷⁴

A) NÜBÜVVETİN HAKİKATİ

Nübüvvetin hakikati konusunda İslam âlimlerinin görüşlerini iki esas başlık altında toplayabiliriz.

Birincisi: Nübüvvet kazanılarak elde edilebilir ve insan, aklî güç ve melekelerini kullanma suretiyle ona ulaşabilir. Bu görüşü en başta Farabî olmak üzere İbn Sina ve hatta İbn Rüşd dillendirip savunmuşlardır.

İkincisi: Nübüvvetin vehbî –Allah'ın dilediğini seçmesi– olduğunu söyleyen İslam mütekellimlerinin görüşüdür ki İbn Haldûn da bu kanaati taşımaktadır.²⁷⁵

İbn Haldûn'un fikrini açıklamadan önce nübüvvet hakkındaki bu iki ayrı yoruma kısaca işaret edelim:

İslam filozofları nübüvvet konusunda Mu'tezile'den daha ileri gitmişlerdir. Onlara göre, Allah'ı tanıma, bilme mecburiyeti, iyilik ve fenalığın ayrımı (husn kubh) ve bütün dinî inançlar aklî olarak tesis edilmekle kalmaz. Fakat bütün bu hususlar filozof adı verilen derin ilim sahiplerince akıl yoluyla anlaşılır. Dinî hükümler sahasında akıl üstün bir kıstastır. Akıl, her şeyi çözmeye güçlü bir anahtardır. Vahiy ve şeriatın tebliği sadece bir lütuftur. Böyle olmakla birlikte vahiy ve şeriat insanlık için bir zarurettir.²⁷⁶

²⁷⁴ Uludağ, a.g.e, TDVY, s. 119.

²⁷⁵ Ahmed Ebû Zeyd, a.g.e, s. 113.

²⁷⁶ Gölcük - Toprak, a.g.e, s. 288.

İbn Sina bu zarureti *eş-Şifa* adlı kitabında şöyle açıklamaktadır: “Peygamberler, kanun tebliğ ve ilan eden şeriat sahipleridir. Peygamber, insanlara kirpikleri, saçları kadar önemlidir. Kendi hallerine bırakılan insanlar herhangi bir konuda bencilliklerinin tesiriyle anlayamazlar. Onların her biri doğruyu kendine faydalı şekliyle tarif eder. Zulmü ve adaletsizliği de kendine uygun olmayan şey olarak izah eder ki, bu durum bir ilahi kanun ve peygamberlerin insanlara gerekli olduğunu gösterir.”²⁷⁷

İslam kelâmcıları (Eş’ari ve Maturidiler) nübüvveti, Allah’ın insanlara bir rahmeti, fazıl ve ihsanı olarak görürler. Onlar şöyle derler: “Allah kullarından elçiler seçerek onları ya belirli kavimlere gönderir ya da bütün insanlığa gönderir.”²⁷⁸

Allah bütün kullarıyla konuşmadığından onların arasından seçtiği elçileri vasıtasıyla insanlara hitap etmiştir. Allah’ın kelâmı ululukta, büyüklükte bir nihayettir. O’nun kelâmını insanlara bildirecek, Allah ile insan arasında elçilik yapacak, yaratıcıyı ve O’na giden marifet yollarını insanlara öğretecek bir peygamber gereklidir.

Nübüvvetin yerine kaim olmak üzere aklın yeterli olduğunu iddia etmek doğru değildir. Zira akıl ibadetlerin keyfiyetini ve miktarını tayin edemez. Ayrıca çeşitli hadiseler için şer’î ahkâm tesis edemez. Aklın rolünün yetersiz, aklın güçsüzlüğünün açık olduğu sahalarda nübüvvetin rolünün bulunduğu, nübüvmete ihtiyaç olduğu açık ve kesindir.

İbn Haldûn bu ikinci tür yorumlamayı alıp nübüvvetin Allah’ın seçmesiyle olduğuna, kesbî olmadığına itibar ederek şunları der:

إن الله سبحانه اصطفى من البشر أشخاصاً فضّلهم بخطابه و فطرهم على معرفته و جعلهم وسائلاً
بينهم و بين عباده يعرفونهم بمصالحهم و يحرضونهم على هدايتهم و يأخذون بحُجراتهم عن النار و يدلونهم
على طريق النجاة.

“Bilmek gerekir ki, her türlü kusurdan münezzehtir olan Allah, insanlar arasından birtakım şahsiyetler seçmiş, kendi hitabına mazhar kılarak onları yüceltmiş, kendi hakkında marifet ve bilgi sahibi olacak şekilde yaratmış, kulları ile kendisi arasında bunları vasıta ve vesile kılmıştır. Bunlar insanlara, maslahat ve menfaatlerinin nerede olduğunu tarif eder, onları alabildiğince hidayete teşvik eder,

²⁷⁷ İbn Sina, *eş-Şifa*, İlahiyat, Kahire, 1960, s. 441–442.

²⁷⁸ Cürcani, Seyyid Şerif, *Şerhu’l-Mevâkıf*, s. 545.

adeta enselerinden tutarak onları cehennemden uzaklaştırır (bu ifade hadiste geçer), kurtuluş yolunu bulmaları için onlara rehberlik yapar ve delil olurlar.”²⁷⁹

Nübüvvet, bazı insanlar için Allah’ın yaratmış olduğu bir fitrat ve yine kendisi tarafından bir seçimdir. Fakat bu fitratın varlığıyla beraber peşi sıra ihtiyar (seçme) gelir. Seçme de nebî olacak kişiler arasından olur.²⁸⁰ İbn Haldûn bu konuda şöyle der: “İnsan nefsinin, beşeriyetten sıyrılarak, onun üstündeki ruhaniyete geçme istidadı ve kabiliyeti mevcuttur.”²⁸¹ Ancak bütün insanlar bu fitrata erişemez ve onu kullanamazlar.

İbn Haldûn beşerî nefslerin değil de peygamberlerin ulaşabileceği ve elde edebileceği bu fitratı açıklamaya ve nübüvvetin mahiyetini izah etmeye şöyle diyerek girişiyor: “Görülüyor ki âlemde mükemmel bir düzen var, sonuç sebebe bağlı, bir oluş (varlık) öbürüne bitişik (ittisal), bazı varlıklar diğer bazı varlıklara dönüşmekte (istihale). Biz burada misal olmak üzere madde, bitki, canlı ve insanı ele alalım. Tohumuz bitkiler, bitkilerin en gelişmemiş şekli, onun için de maddeye en yakın olanı. Hurma ve asma ise en gelişmiş şekli, onun için de canlılara en yakın olanı. Sedef canlıların en ilkel olanı, onun için bitkilere en yakın bulunanı. Maymun ise hayvanların en gelişmiş ve insana en yakın olanı. Bu varlıklar arasında bir ittisal (bitişme hali) var. İttisalin anlamı bu varlık türlerinden her birinin bir üstteki varlık türüne dönüşebilme yeteneğine oldukça elverişli (müstaid, hazırlıklı, yetenekli) olmalarıdır. Bir cismin en mükemmel türü, bir üstteki cinsin en ilkel türü haline gelebilme yeteneğine oldukça müsaittir.”²⁸²

İbn Haldûn’un tıpkı umranda olduğu gibi değişimci ve evrimci bir varlıklar âleminde söz etmesinin esas sebebi, peygamberliği ve melekleri açıklamaktır. Yorumuna şöyle devam ediyor: “Duyular âleminde feleklerin ve unsurların hareketini, oluşumlar âleminde büyüme ve idraki gözlemliyoruz. Bunlar maddeden ayrı ama onlar üzerinde etkili bir şeyin varlığına tanıklık eder ki, o da idrak ve hareket güçlerine sahip nefstir (ruh). Bunun üstünde bulunan ve ona bu iki gücü veren başka bir varlığın bulunması zorunludur. Bu da ona bitişik olan, özü itibariyle sırf idrak ve halis düşünce olan meleklerdir. O halde ruhun, insanlıktan sıyrılıp

²⁷⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 75.

²⁸⁰ Ahmed Ebû Zeyd, a.g.e, s. 115

²⁸¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 81.

²⁸² İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 79.

melekliğe yükselme yeteneğine sahip olması lazımdır ki bir an için bile olsa fiilen melek cinsinden olsun. O alt yönüyle bedene, üst yönüyle meleklerle bitişiktir, onlardan gaybe ait bilgiler alır.”²⁸³

Yani bir cinsin bir türü nasıl diğer bir cinsin bir türü haline dönüşebiliyorsa, insan ruhu da geçici olarak beşerî varlığından çıkıyor ve bir an için de olsa melekleşiyor, melekler âlemine çıkan ruh orada gaybe ait bazı bilgiler alıp eski haline dönüyor, peygamberlerin vahiy, velilerin ilham almaları böyle açıklanıyor.

İnsan nefsleri (ruhları) üç çeşittir:

1- Tabiatı gereği ruhanî idrakten aciz olan, sadece duyulur varlıklardan aldıkları bilgilerle yetinen ruhlar. Bilginlerin (ulemanın) bilme yolu çoğu zaman budur.

2- Fikrî hareket (istidlal) ile ruhanî akıl cihetine yönelen ve iç gözlem sahasına açılan ruhlar. İç gözlem (Batnî müşahede) tümüyle vicdan, yani buluştur, vasıtasız bilgidir. Ermiş bilginlerin bilme yolu da budur. Ölümden sonra saadet ehli için berzah âleminde bu hal hâsıl olacaktır.

3- Doğuştan beşerî varlığından çıkıp melekler âlemine yükselme gücüne ve yeteneğine sahip olan ve burada ilahî hitabı işiten ruhlar. Peygamberlerin ruhları böyledir. Bu esnada onlar vahiy alırlar. Peygamberler melekler âlemi ile ilişki kurma yeteneğine doğuştan ve tam olarak sahip olduklarından o âlemden verdikleri haberler doğrudur. Veliler bu yeteneği riyazet ve mücahede ile kazandıklarından o âlemlerle kurdukları ilişki eksik ve zayıftır. Aldıkları bilgilerin kesin doğru olduğu da söylenemez. Ayrıca sufiler gaybten bilgi almak için değil, sadece Allah için ibadet ve riyazet yaparlar. Bu arada dolaylı olarak böyle bir bilgiye sahip olurlarsa ondan emin olmazlar.²⁸⁴

İbn Haldûn vahiyi açıklamak için bu noktaya gelmiştir. Aynı noktaya gelmiş olan Farabî, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi İslam filozofları nebilerdeki nefsin ve ruhun bu kabiliyetine el-kuvvetu'l-kudsiye adını vermişlerdir.

İbn Haldûn, İslam filozofu İbn Sina'dan farklı olarak üçüncü tür nefsin nübüvvet derecesi olduğunu vurgular. İbn Sina'ya göre insan nübüvvete çalışarak,

²⁸³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 80.

²⁸⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 79–80.

iktisaben ulaşabilir. İbn Haldûn ise istifa (el-istifa'u) haricinde bir yol olmadığını söyler.²⁸⁵

İbn Haldûn her şeyi akılcı bir yoruma kavuşturan filozoflara itiraz ederek nübüvvetin vebhî değil, kesbî olduğu yönündeki düşüncelyi benimseyip savunmaktadır.

B) NÜBÜVVETİN GEREKLİLİĞİ

Mu'tezile'ye göre Allah'ın peygamber göndermesi vaciptir. Çünkü peygamber gönderilmesi kulların yararınadır (aslah).²⁸⁶ Sonlu olan kullar, sonsuza uzayıp giden problemlerin üstesinden gelemezler. Bu konuda onlara yardımcı olacak, problemlerini çözecek bir peygambere ihtiyaçları vardır. Bu ihtiyaçları bilen Allah'ın kulların yararına olan bir şeyi terk etmesi ve onları yüzüstü bırakması hikmet dışı olduğu gibi belli işlerden sorumlu tutması da adaletsizliktir. Hikmet ve adalet dışı iş yapmak Allah'ın şanına yakışmaz. Mu'tezile bu görüşüyle Allah'ın iradesini sınırlandıracak ölçüde peygamberlik ve vahyin gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Ancak Mu'tezile'nin, Allah'ın peygamber göndermesi noktasındaki bu zorunluluğu, ahlakî bir mecburiyetten ibaret olarak görmesi gözden kaçmamalıdır.

Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre Allah'ın peygamberler göndermesi iradesine göre vacip değil, caizdir. Peygamber göndermek O'nun caiz sıfatlarındandır. Ancak Yüce Allah hikmet ve adaleti gereği peygamber göndermiştir. Çünkü peygamber göndermekte insanlar için pek çok yarar ve hikmet vardır. Matüridiyye kelâmcıları Eş'ariler'e göre, bu konuda biraz daha cesur bir yaklaşım sergileyerek Mu'tezile'ye yaklaşmışlar, "peygamber göndermek Allah'a vaciptir" dememekle birlikte, "Allah'ın peygamberler göndermesi, aklın gerekli gördüğü bir mümkündür" veya "peygamber göndermek hikmet gereği vaciptir" demişlerdir.²⁸⁷

Maturidi kelâmcısı Ebû'l-Berekât en-Nesefî *el-Umde* adlı eserinde bu meyanda şunları kaydeder: "İnsanlara kendilerini en yüksek derecelere ulaştırarak

²⁸⁵ Ahmed Ebû Zeyd, a.g.e, s. 117.

²⁸⁶ Kadı Abdulcebbar, a.g.e, s. 560.

²⁸⁷ Sabuni, Ebû Muhammed Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebî Bekr, *el-Bidaye fi Usûli'd-Din (Matüridiyye Akaidi)*, Haz.: Bekir Topaloğlu, DİB Yayınları, Ankara, 1979, s. 120.

nesneleri ifade edecek ve dünya ve ahiretleri için ihtiyaç duyduklarını açıklayacak uyarıcı, müjdeleyici elçiler göndermek mümkün belki de vaciptir.”²⁸⁸

Bu şu anlama gelmektedir: Allah, akıl, kavrama ve seçme yeteneği ve özgürlüğüyle yarattığı insanı başboş ve problemlerin karşısında çaresiz ve yardımsız bırakmamış, onun elinden tutmak ve yol göstermek üzere peygamberler göndermiş, sonra da onu sorumlu tutmuştur. Yarattığı varlığın eksikliğini bilmek, bu bilgisine göre peygamberleri aracılığıyla ona yardımcı olmak, Allah’ın bir lütfu, ikramı, ihsanı ve bağışdır; hikmet ve adalete uygun olan da budur.²⁸⁹

İslam düşüncesinde İbnü’r-Ravendi ve Ebû Bekir Razi gibi birkaç kişi dışında peygamberliğin gerekliliğine direkt olarak karşı çıkmış, nübüvvete itiraz etmiş kişi ve gruplar yoktur. Ancak İslamî kaynaklarda Berahime ve Sümeniyye adıyla anılan Hint inanışlarının peygamberliğin gerekliliğine yönelik ciddi itiraz ve tenkitleri olmuştur.²⁹⁰

Günümüzdeki deist tanrı anlayışını benimseyenlerin, akli ve bilimi gerçeğe ulaştırıcı yegâne bilgi aracı görerek vahyi ve peygamberliği mahkûm edenlerin veya işlevsiz hale getirenlerin tarihteki öncüleri konumunda olan Berahime ve Sümeniyye’ye göre, peygamber gönderilmesi imkânsızdır. Çünkü peygamber, aklın gerektireceği şeyleri getirip söyleyecekse, akıl bundan müstağnidir, böyle bir şeye ihtiyacı yoktur. O takdirde peygamberin gönderilmesi faydadan uzak ve boşuna (abes) bir şeydir. Böyle bir şey ise, bilgece iş yapan (hâkim) Allah’a yaraşmaz.²⁹¹

Nübüvvet kurumunun zorunlu/zaruri olduğunu başta Mu’tezile olmak üzere Eş’ariler ve filozoflar kabul ve takrir etmişlerdir. İbn Haldûn da nübüvvetin zorunlu olduğu görüşündedir.²⁹² Ancak İbn Haldûn, filozofların her şeyi akılcı bir yorumla ele alan yöntemlerine karşı itiraz ederek bu konuya yaklaşmaktadır. Filozoflara göre peygamberlik insanda tabii bir özelliktir. İnsanların hükmi vazi’ e (hukukî yaptırım

²⁸⁸ Nesefî, Ebû’l-Berekât Ahmed b. Mahmud, *el-Umde (İslam İnançının Ana Umdeleri)*, Çeviri: Temel Yeşilyurt, Kubbealtı Yayıncılık, Malatya, 2000, s. 49. Biz “vacip” sözcüğüyle, Tanrının onu kendi kendine zorunlu kılması veya bir başkasının zorunlu kılışıyla vacip oluşunu kastetmiyoruz. Aksine bundan maksat şudur: Elçiler göndermek, Tanrının hikmetinin gereklerindedir. Tanrının hikmetinin gereği olan şeylerin var olmaması imkânsızdır. “Vacip” terimi gerçekte, kendisiyle zikredilenin var oluşunun fazlasıyla tekit edilmesi anlatılan bir lafızdır.

²⁸⁹ Kılavuz, a.g.e, s. 240.

²⁹⁰ Bkz. Nesefî, *el-Umde*, s. 49.

²⁹¹ Kılavuz, a.g.e, s. 241–242.

²⁹² Ahmed Ebû Zeyd, a.g.e, s. 121.

ve otoriteye) mutlak olarak ihtiyaçları vardır. Bu hukukî yaptırım Allah'tan gelen bir dinle kurulur. Fakat İbn Haldûn, filozofların peygamberlik konusundaki bu delilini (aklî burhanı) kabul etmez. Çünkü der, hukukî otorite bunsuz da kurulabilir. Mesela doğrudan hükümdar ve asabiyet sahipleri toplumda otoriteyi kurabilir. Baksanıza kitap ehli olanlara nazaran kitap ehli olmayanlar daha çoktur. Buna rağmen bunların sosyal bir hayat yaşamaları bir yana devletleri ve eserleri bile olmuştur. Görülüyor ki filozofların: “Peygamberlik zorunludur”, demeleri ve bunu aklî delile dayandırmaları yanlıştır. Çünkü peygamberliğin zorunlu olup olmadığı aklî delille değil, dinle bilinir.²⁹³

Peygamberliğin insanlık için aklen zorunlu olmadığını savunan İbn Haldûn, buradan yola çıkarak dinî devletin ve halife tayin etmenin de salt akıl açısından zorunlu olmadığını savunur. Evet der, insanların toplum halinde ve bir otoritenin altında yaşamaları ve devlet kurlmaları zorunludur. Ama zorunluluk dinî ya da aklî değil, tabii ve sosyal bir zorunluluktur.²⁹⁴

C) PEYGAMBERLERİN GÖREVLERİ VE NÜBÜVETİN ÖNCELİKLERİ

İbn Haldûn nübüvvetin gerekliliğini/zaruretini birtakım faydalara bağlar ki onlar da şunlardır: İctimaî, ahlakî, siyasî, ilmî, dünyevî ve uhrevî faydalar. Akıl, bu faydaların hepsine ulaşmaya güç yetiremezken bazılarını elde edebilir.

İnsan, aklını bilgi elde etme yolunda kullanır. İbn Haldûn bu aklın bütün hakikatleri idrak edip kavrayamayacağını savunur. Aklın eksik kaldığı yerde ona yol göstermek için şeriat gelmiştir. Peygamberler de bu şeriatın temsilcisi ve uygulayıcısıdır.²⁹⁵ İbn Haldûn şöyle der: “Peygamber göndermenin faydaları ya aklın müstakilen kavradığı ya da müstakilen kavrayamadığı ve yapılmasında tereddüde düştüğü fiillerdedir.”²⁹⁶

İbn Haldûn bu faydaları genel olarak insanın Allah'ı bilmesine (marifet) hasretmektedir.

²⁹³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 40.

²⁹⁴ Satî el-Husri, a.g.e, s. 351–352; İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 40–41.

²⁹⁵ Ahmed Ebû Zeyd, a.g.e, s. 122.

²⁹⁶ İbn Haldûn, *Lübâbu'l-Muhassal*, s. 120.

1. İlmî görev: Yeryüzünde yaratılmış olan nesnelere bir kısmı gıda, bir kısmı ilaç ve bir kısmı zehirdir. Tecrübe, ancak büyük devrelerden sonra bunların bilinmesini sağlamaktadır. Buna rağmen çok defa bunda tehlike vardır. Oysa peygamber göndermede bunların tabiatlarını ve zararsız, tehlikesiz menfaatlerini bilmenin faydası vardır.²⁹⁷

2. Ahlakî görev: İbn Haldûn'a göre insan sadece aklıyla hayır ve şerri ya da husun kubhu bilemez. Aklın bunları bilebilmesi için şeriata ihtiyacı vardır. Bundan dolayı İbn Haldûn akla itimat edip de husun kubhun akılla bilineceğini savunan ve akli kıstas olarak kabul eden Mu'tezile'yi eleştirmiştir. İbn Haldûn diğer bütün Eş'ariler gibi insanın şeriata muhtaç olduğunu ve peygamberlerin insanlara iyi (husun) ve kötüyü (kubuh) açıkladıklarını benimsemektedir. Çünkü onların nezdinde asıl kıstas şeriat olup akıl değildir.

3. Dinî görev: Peygamberlerin insanları dünyada doğru yola sevk etmeleri ve ahirette de kurtuluşa çağırmaları onların dinî görevleridir. Bu da ancak doğru ve sağlıklı ibadetler ve kesin bir itikatla olur. Peygamberler insanlara maslahat ve menfaatlerinin nerede olduğunu tarif eder, onları alabildiğince hidayete teşvik eder. Adeta enselerinden tutarak onları cehennemden uzaklaştırır, kurtuluş yolunu bulmaları için onlara rehberlik yapar ve delil olurlar.²⁹⁸

Bazı İslam filozofları bu faydalar gereğince peygamberlerin gönderilmesi zaruretine işaret etmişlerdir. İbn Sina dinî işlerde insanların akıllarını takviye edecek bir peygamberin var olması gerektiğini savunarak bu düşüncesine şunları ilave eder: "Peygamber üzerine –Allah'ın izniyle– insanların işleri hakkında bir çıkar yol belirlemesi, Allah'ın emrini, vahyini ve kendisine inzal olunan rûhu'l-kudsü açıklaması gereklidir."²⁹⁹ Ayrıca beşeri Allah'a yakınlaştıracak fiilleri teşri' etmesi ve iki dünyada da onlara fayda verecek birtakım işleri alıştırmalıdır. Çünkü insan tek başına bunlara ulaşamaz.

4. İçtimaî ve siyasî görev: İbn Haldûn'dan önce filozoflar ve bazı düşünürler bu vazifeyi ele almışlardır. Farabi *el-Medinetu'l-Fazıla* isimli eserinde yönetimin erdemli bir reiste olması gerektiğini söyler ki o da hikmet sahibi

²⁹⁷ İbn Haldûn, *Lübâbu'l-Muhassal*, a.y.

²⁹⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 75.

²⁹⁹ İbn Sina, *Şifa, İlahiyat*, s. 41, 42.

peygamberdir. Farabi reis-i evvelin peygamber olduğunu belirtip onun Allah'tan vahiy yoluyla aldıklarıyla ülkeyi ve toplumu idare etmesi gerektiğini savunur.³⁰⁰

İnsan doğuştan siyasî (toplumlu) bir yaratıktır. Bir araya gelme, toplanma, vuruşmaya sebep olan bir anlaşmazlık kaynağı olabilir. Bir şeriatçının şeriat koyması gerekir ki, taati teşvik ve kötülükleri men etmiş olsun.³⁰¹

Allah (c.c.)'ın insanlığa rahmeti olarak gönderilen, Allah'a davet eden, icabet edenleri müjdeleyen, yüz çevirenleri korkutan peygamberlerin görevleri Yüce Ma'bud'un noksanlardan beri olan sıfat ve fiilleri konusunda bilgilenmek ve insanları hakkıyla bilgilendirmek olmuştur. Baştan sona bu ana temel üzerine bina edilmiş bu görevde peygamberler en doğru bir şekilde insanlara Allah'ı tanıtmışlar, inanç esaslarını, ibadet şekillerini öğretmişlerdir. Dinî hükümleri ve güzel ahlâk ilkelerini açıklamışlar, kendileri de söylediklerini yaparak insanlara örnek olmuşlardır.

D) NÜBÜVVETİN KISIMLARI/ÇEŞİTLERİ

İbn Haldûn nübüvveti iki kısma ayırır: Birincisi; kendilerine vahyedilen nebiler, ikincisi; kendilerine vahyedilmeyen nebiler. Birincisi mürsel nebilerin, ikincisi ise mürsel olmayan nebilerin rütbesidir.³⁰²

Kelâmcıların çoğu resul ve nebi kelimeleri arasında ayırım yapmayı uygun görmüştür. Resul, Allah'ın kendisine vahyettiklerini tebliğe memur olarak gönderilmiş kişidir. Bunun için denmiştir ki; *فكل رسول نبي و ليس كل نبي رسولا* "Her resul nebidir, fakat her nebi resul değildir."³⁰³

Resul, Allah tarafından melek aracılığıyla kendisine vahyedilen kişidir ve o mucizelerle teyit edilip desteklenmiştir. Resul, mutlaka nebidir fakat nebi, resul olmayabilir. Resul, kavmini imana ve Allah'a çağırımları için tanrının gönderdiği zattır. O, kavmine şeriatı öğretir. Resulün risalet görevi vardır. O da şeriatı tebliğdir.³⁰⁴

³⁰⁰ Ahmed Ebû Zeyd, a.g.e, s. 125.

³⁰¹ Fahreddin Razi, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Muhassal (Kelâm'a Giriş)*, Çev.: Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002, s. 242.

³⁰² İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 82.

³⁰³ Bağdadi, Abdulkahir, *Usûlu'd-Din*, Kahire, 1969, s. 154.

³⁰⁴ Ahmed Ebû Zeyd, a.g.e, s. 127.

Nebi, Allah'ın kendisine vahiy meleği Cebrail'i göndermediği ve bir şeriatı da olmayan kişidir. Fakat Yüce Allah insanları İslam'a çağırmasını onlara ilham eder ve bunları da uykularında kendilerine gösterir.³⁰⁵

Farabî, resul şeriat sahibidir (şari'), nebi ise başkasının şeriatını koruyandır (hafız) diyerek resul ve nebi arasındaki ayrıma o da gitmiştir. Filozoflar da bu ayrımı yapmışlardır.

Mu'tezile kelâm ekolü resul ve nebi kavramları arasında fark bulunmadığını savunur. Resul ve nebinin aynı şahıs için kullanıldığını onları kastettiğini belirtirler. Kadı Abdulcabbâr şunları söyler: "İslah etmede (insanları düzeltmede ve doğru yola getirmede) nebi ile resulün sorumluluğu arasında hiçbir fark yoktur. Mana, iki kelimenin ittifakına delâlet eder. Resul ve nebi ikisi beraber sabit olur ve kullanımda ikisi beraber yok olur. Ta ki biri kullanıldığında kelâmın tenakuz arz etmemesi için diğeri kullanılmaz."³⁰⁶

İbn Haldûn resul ve nebi arasındaki ayrıma şu ölçüyü esas alır: Resul için vahiy vardır, nebi için ise bu çok değildir. Haliyle resullerin derece ve mertebeleri, nebilerin rütbelerinden daha yüksektir. İkisine de mesaj ve haber gelir. Nebiye ilham ve rüya şeklinde bu haberler gelirken, resule söz açık seçik bir şekilde bildirilen mübeyyen bir vahiy suretinde gelir.³⁰⁷

İbn Haldûn bazı hadislere dayanarak vahyin idrak edilebilme keyfiyetini tanımlamaktadır. Bu idraki Resulullah (a.s)'ın şu sözünden hareketle vasfeder: Vahiyden sorulduğu zaman nebi (s.a) şöyle demişlerdi: "Vahiy bazen bana çingırak sesi gibi gelir, benim için en zor dayanılan ve şiddetli olan vahiy nevi budur. Sonra bu hal benden geçtiği vakit, meleğin söylediklerini anlamış ve bellemiş olurum. Bazen de melek bana adam şeklinde görünür, benimle konuşur ben de ne dediğini bellemiş olurum."³⁰⁸

Bu hadisle İbn Haldûn, nübüvvet ve risaletten kastının ne olduğunu açıklıyor. Nübüvvetin alameti nebiye ilham gelmesidir. Risaletin alameti ise resule vahyin

³⁰⁵ Pezdevi, a.g.e, s. 222.

³⁰⁶ Kadı Abdulcebbâr, a.g.e, s. 567–568.

³⁰⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 81.

³⁰⁸ Buhâri, *Bed'ul-Vahy*, I.

gelmesidir. Son tahlilde bütün resullerin nebi olduğu, bütün nebilerin ise resul olamayacağı açığa çıkmaktadır.³⁰⁹

Kur'ân'daki resul ve nebi kelimelerine baktığımızda İbn Haldûn'un belirttiği gibi bazı ayetlerin bu iki kavram arasında fark olduğuna işaret ettiği görülür.

a. Risaletle vasıflanmak, nübüvvetle vasıflanmaktan başkadır.

“...O tarafımızdan gönderilmiş bir peygamberdi.”³¹⁰ ayetinde bu iki vasfın mefhumlarının aynı olmadığına açık delâlet vardır.

b. “Senden önce gönderdiğimiz hiçbir elçi ve peygamber yoktur ki...”³¹¹ ayetinde nebi kelimesi resul kelimesine atfolunmuştur. O halde bu iki isim arasında fark vardır.

Ayrıca Hz. Peygamber (a.s.) “Risalet ve nübüvvet kesildi. Benden sonra ne bir nebi, ne de bir resul vardır.”³¹² buyurmuştur. Ayrıca nebiler ve resullerin sayısını bildiren hadiste³¹³ de nebi ve resul ayrımı yapılmıştır. O halde, gerek ayetler gerekse hadisler resuller ile nebiler arasında fark olduğunu belirtmektedir.

E) NÜBÜVVETİN ALAMETLERİ

İnsan, kendisinin Allah tarafından gönderilmiş olduğunu iddia eden/söyleyen kişi hakkında bu insan gerçekten gönderilmiş bir elçi midir? diye sorular sorar. Düşünürler o insanın doğru sözlü (sadık) bir nebi olduğunun bilinebilmesi için alametlerin ve apaçık beyyinelerin olması gerektiğini savunurlar. Fakat bu alametlerin sınırı konusunda ihtilaf vardır. Mucizeler yeterli midir, yoksa onlar olmaksızın da nebinin sıdkı anlaşılabilir mi? Kelâmcılardan Mu'tezile, Hariciler ve Kerramiye ile filozoflardan İbn Rüşd mucize, hüccet ve açık bir delil olmadan nebilerin sıdkı, onları tanımaya/bilmeye ve onlara iman etmeye yeterlidir³¹⁴ derler.

İbn Haldûn nübüvvet için birçok alametleri bir arada sıralamıştır. Bunların çoğu da Ehl-i Sünnet'in üzerinde ittifak ettiği alametlerdir ki onları şöyle sıralamıştır:

1. Vahiy
2. İsmet
3. Asabiyet
4. Mucize

³⁰⁹ Ahmed Ebû Zeyd, a.g.e, s. 128.

³¹⁰ Meryem, 19/51, 54.

³¹¹ Hacc, 22/52.

³¹² Tirmizi, Ebû İsa Muhammed, *Sünen*, Matbaatu'l-İtimad, 1976, c. II, s. 51.

³¹³ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *Müsned*, Meymeniyeye, 1313, c. V, s. 266.

³¹⁴ Ahmed Ebû Zeyd, a.g.e, s. 130.

İbn Haldûn'un nebinin tanınması için koyduğu ilk alamet vahiydir.³¹⁵ Peygamberler vahiy alırlarken kendilerinden geçerler, ruhanî meleklerle istiğrak halinde iken kendilerine özgü bir idrake sahip olurlar. Ruhanî melek insan idraki seviyesine inerek fısıldar ve peygamber bunu anlar. Ya da insan şekline girerek peygambere hitap eder. Sonra bu hal açılınca peygamber kendisine verileni tam olarak bellemiş olur. Vahiy alma son derece çetin ve dayanılması zor bir olaydır.³¹⁶

Peygamberlerin alametlerinden biri de, daha vahiy gelmeden önce, iyi ve temiz bir huya sahip olup huyun, pis ve kötü olan şeylerden tümüyle uzak kalma halinin kendilerinde mevcut olmasıdır. İşte ismetin (masum, hatasız ve günahsız olmanın), manası budur.³¹⁷

Peygamber adeta yerilen ve kötü olan şeylerden münezzehe olma ve bu gibi şeylerden nefret etme niteliği üzerine yaratılmıştır. Bu gibi hususlar onun cibilliyetine aykırıdır. *Sahih*'te şöyle bir nakil vardır: "Peygamber, Kâbe'nin inşası için daha küçük bir çocuk iken amcası Abbas'la birlikte taş taşıırken bir taş yüklenmiş ve bu taşı peştamalının eteğine koymuş, bu yüzden vücudu açılmış, bunun üzerine derhal kendinden geçerek yere düşmüş ve peştamalı ile çıplak haldeki bedeni örtülene kadar bu hal devam etmiştir."³¹⁸

Bir kere bir düğün merasimine ve ziyafetine davet edilmişti, orada çalgı, oyun ve eğlence vardı. Bu durumu görünce, üzerini bir uyku hali bürüdü ve vaziyet güneş doğana kadar devam etti. Böylece o cemiyette bulunanların hal ve hareketlerinden hiçbir şeye şahit olmadı. Daha doğrusu bütün bu gibi hususlardan Allah onu uzaklaştırdı. Hatta peygamber yaratılışı gereği hoş olmayan yiyecek-içecek şeylerden kendini uzak tutar, bu bakımdan da nezih bir hayat yaşardı. Bu yüzden peygamber (s.a.) soğan ve sarımsak yemeye kalkışmazdı. Bu konuda kendisiyle konuşulunca, "Çünkü sizin münacaat etmediğiniz birine münacaat ediyorum" (onunla muhabere ve fısıldaşma halindeyim), demişti.³¹⁹

³¹⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 75.

³¹⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 76.

³¹⁷ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 120.

³¹⁸ Bkz. Buhari, *Salât*, 8, *Enbiya*, 19.

³¹⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 76-77.

Peygamber kesinlikle ne din işlerinde ne de dünya işlerinde yalan söylememiştir. Şayet yalan söylemiş olsaydı, düşmanları getirmiş olduğu haberler konusunda ona inanmaz ve bu yönden ona saldırırlardı.³²⁰

Nebi (a.s.)’de ismet sıfatının bulunması onun nübüvvetine alamettir. Bütün bu sıfatların (ismet, vahiy alma vb.) onun zatında mündemiç olması onun nübüvvetine en büyük delâletlerdir.³²¹

İbn Haldûn bi’setten önce ve sonra peygamberler için ismet sıfatının mutlak bir şekilde onları bütün küfürlerden korumasını vacip olarak görür. Peygamberlerden masiyet (günah) sudur edebileceğinin cevazına inanan Havaric ve Şia’nın görüşlerine katılmaz ve bunları reddeder.³²²

Nebilerin alametlerinden biri de kavimleri içinde hasep (neseb, asalet ve prestij) sahibi olmalarıdır. *Sahih*’te: “Allah nebiyi, sadece o nebinin bağlı olduğu kabilenin güçlü ve zorlu kişilerinden seçip göndermiştir.” denilmiştir. Başka bir rivayette: “...Kabilenin, servet sahibi olanların içinden seçip göndermiştir.” denilmiştir.

Son rivayet Buharî ve Müslim’in şartlarını haiz olduğu halde bu iki eserde yer almayan hadisleri toplayan Hâkim’in *Müstedrek*’inde mevcuttur. *Sahih-i Buharî*’de yer aldığı gibi Herakliyus’un Ebû Süfyan’a sorduğu sorulardan biri de: “Onun içinizdeki yeri ve durumu nasıldır?” şeklindeydi. Ebû Süfyan, bu soruya “O, içimizde asalet sahibidir” şeklinde cevap verince, Herakliyus, “Zaten resul, kavimlerinin asalet sahibi olanları içinden seçilip gönderilir.” demişti. Bunun manası, resulün bir asabesi ve şevketi olur. Bu asabe ve şevket onu, kâfirlerin eza ve cefasından korur, bu sayede resul, Rabb’in risaletini tebliğ eder, dinini ve dinî hükümlerini ikmalen Allah’ın muradı ne ise onu tamamlar.³²³

Peygamberlerin alametlerinin en önemlilerinden biri de, doğruluklarına şahitlik eden birtakım harikulâde hususların kendilerinden zuhur etmesidir. Harikalar, beşerin mislini getirmekten aciz olduğu birtakım fiillerden ibarettir. Bu niteliği itibariyle harikulâde hususlara mucize adı verilmiştir. (Zira mucize, aciz

³²⁰ Ahmed Ebû Zeyd, a.g.e, s. 132.

³²¹ Cürcani, a.g.e, s. 565.

³²² İbn Haldûn, *Lübabu’l-Muhassal*, s. 121.

³²³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 76.

birakan manasına gelir). Mucize ve harika, insanın kudreti dâhilinde bulunan şeyler cinsinden değildir, insanların kudretlerinin tesiri olmaksızın vaki olur.³²⁴

Mucizenin nasıl vaki olduğu ve nebilerin tasdik edilmesi hususuna ne biçimde delâlet ettiği meselesinde âlimler ihtilaf etmişlerdir:

Kelâm âlimleri “fail-i muhtar” kanaatini kabul ettiklerinden dolayı derler ki; mucize Allah’ın kudretiyle vaki olur, o peygamberin fiili değildir.³²⁵

Mu’tezile’ye göre insanların fiilleri, kendi iradelerinden sadır olmaktadır, ancak mucize insan fiili nevinden değildir, Allah’ın fiilidir. Bütün kelâmcılara göre, Allah’ın izni ile mucize konusunda meydan okuması (tahaddi) müstesna, nebinin mucizede hiçbir tesiri yoktur.³²⁶

Filozoflara göre harika ve mucize peygamberin fiilidir, velev ki, nebinin kudreti dâhilinde olmasın. Filozofların bu konudaki kanaatleri zattan kaynaklanan gereklilik anlayışına (icab-ı zatî) dayanır. Onlara göre, hadis varlıkların yekdiğerinden meydana gelmesi, hadis olan belli sebeplere ve şartlara bağlıdır. Bu sebep ve şartlar da en sonunda irade ile değil, zat ile fail olan vacibe dayanır. Filozoflara göre, ekvân ve oluşumlar üzerinde tasarruf etmek nebinin cibilliyetinde mevcuttur. Hükemaya göre ister tahaddiyle birlikte bulunsun, ister bulunmasın, harika kendi fiili olarak nebiden zuhur eder.³²⁷

“أمر خارق للعادة مع التحدي و عدم المعارضة”

Mucizeyi, mu’araza olmaksızın tahaddiyle beraber âdete aykırı olan olağanüstü (harika) bir iştir,³²⁸ şeklinde tanımlayan İbn Haldûn, bu tanımında işin, insanlar arasında bilinen mutad olan fiillere aykırı olması ve tahaddi gibi mucizenin vazgeçilmez iki niteliğini vurgulamıştır. Ayrıca, tahaddi olmadan da mucize gösterilebilir diyen filozoflara karşı çıkararak tahaddinin mucizenin olmazsa olmaz şartı olduğunu söylemiştir.³²⁹

İbn Haldûn mucizelerin en muazzam olanı, en şerefli ve (davaya) delâleti en açık olanı peygamberimiz Muhammed (a.s.)’e indirilmiş Kur’ân’ı Kerim’dir, der. Hiç şüphe yok ki, ekseriya harikulâde haller nebinin almış olduğu vahiyden farklı bir

³²⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 77.

³²⁵ İbn Haldûn, *Lübabu’l-Muhassal*, s. 118.

³²⁶ İbn Haldûn, *Lübabu’l-Muhassal*, s. 118.

³²⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 77.

³²⁸ İbn Haldûn, *Lübabu’l-Muhassal*, s. 119.

³²⁹ Ahmed Ebû Zeyd, a.g.e, s. 139.

şekilde zuhur eder. Davasının doğru olduğuna şahit olsun diye peygamber mucize gösterir. Bu husus apaçıktır. Kur'ân ise iddia edilen ve dava konusu olan vahyin bizzat kendisidir. Kur'ân bir harikadır, mucizedir. Kendisinin şahidi (Hakk kelâmı oluşunun delili) bizzat kendisidir. Bu hususta kendi dışında başka bir delile muhtaç değildir. Hâlbuki vahiy ile beraber bulunan diğer mucizelerde bu özellik yoktur. Çünkü öbür mucizeler dıştan değildir, Kur'ân kendisinde hem delilin hem de medlûlün birleşmiş olması itibariyle delillerin en açık ve seçik olanıdır.³³⁰ Hz. Peygamber (a.s.)'in şu sözünün manası da budur: “Her peygambere insanın iman etmesini sağlayan neviden harikulâde haller verildi. Bana verilen ise vahyedilen vahiyden (Kur'ân'dan) ibarettir. Onun için umarım kıyamet günü peygamberler içinde tabileri en çok olan şahıs ben olacağım.”³³¹

Hz. Peygamber bu sözü ile şuna işaret etmiştir: Mucize, açıklık ve delâleti kuvvetli olması bakımından ne zaman bu mesabede olursa, yani mucize bizzat vahiyden ibaret bulunursa, açık olması bakımından onun tasdik edilme niteliği daha çok olur. Bu sebeple de onu tasdik eden müminler çoğalır ki tabii ve ümmet de bundan ibarettir.

Ehl-i Sünnet'e göre Kur'ân hem nazmı hem de manasıyla mucizdir. Kur'ân'da sadece Allah'ın bildiği oluşumlarla (kevâin) ilgili haberler vardır. Bunlar da O'nun haber verdiği gibi gerçekleşmiştir. Kur'ân mucizdir, çünkü o gelecekte haber verir. Yine hiçbir beşerin Kur'ân gibi ya da onun bir suresini getiremeyecek olmaları da onun mucizliğine bir delâlettir.³³²

F) NÜBÜVVET VE GAYBTAN HABER VERME

Gayb; insanın duyu organlarıyla direkt idrak ettiği görünür (zahir) âlemden farklı/aykırı olan şeydir.³³³ İbn Haldûn gaybı bilenlerin başında peygamberleri zikreder. Bunun yanında gaybı idrak edebilecek olan bazı zümreleri de sıralar ve bunların asıllarının olup olmadığını sorgulayarak gaybı bildiklerini iddia edenlerin kullandıkları yöntemlerin doğru olup olmadığını da araştırır.³³⁴

³³⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 77–78.

³³¹ Buhari, III, 391, IV, 419.

³³² Pezdevi, a.g.e, s. 220.

³³³ Ahmed Ebû Zeyd, a.g.e, s. 144.

³³⁴ Şerif, M. Muhammed, *İslam Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991, c. 3, s. 121.

Peygamberler çalışma ve riyazet yoluyla değil, fitrat yoluyla gaybı bilir. Allah, nebileri vahiy alma fitratı üzerine yaratmıştır, bu bir cibillettir. Allah onlara bu cibillet içinde suret ve şekil vermiştir. Beşeriyetle bu hal içinde buldukları müddetçe, Allah onları bedenî engellerden ve kösteklerden arındırmıştır. Bunun neticesinde nebler, diledikleri zaman zikredilen o fitrat sayesinde ve bahis konusu insilâh nevi ile o ufka, yani melekler âlemine teveccüh ederler. Esasen onlar bu fitrat üzere yaratılmışlardır. Yoksa bu iktisapla da sınaatle de elde edilmez.³³⁵

Allah'ın, bu şahsiyetlere verdiği bilgilerden ve onların dilleriyle açıkladığı harikalardan biri de (peygamberin) beşer için gaib olan varlıklardan haber vermesidir. Onlar vasıtasıyla Allah tarafından bildirilmesi müstesna, bu gibi hususları bilmeye ve öğrenmeye imkân yoktur. Bu seçkin şahıslar da bu gibi hususları, sadece Allah'ın onlara öğretmesi ile bilmektedirler. Onun için, peygamber (a.s.): “Allah'ın bana talim etmesi müstesna, (gayb hususunda) ben hiçbir şey bilmem. Bu noktaya bilhassa dikkatinizi çekerim”, demiştir. Peygamberlerin gayb konusunda verdikleri haberlerin özelliği ve zarurî şartı doğruluktur.³³⁶

İbn Haldûn kehâneti kabul eder. Peygamberler vasıtasız ve doğuştan kendilerinde var olan bir yetenekle gaibten haber aldıklarına göre, bu durum burada birtakım aracı ve destekler sayesinde cüz'i hususlarda eksik de olsa gayba ait bazı bilgileri alan diğer bir sınıf insanın daha mevcut olduğunu gösterir ki, bunlar da kâhinlerdir.³³⁷

İbn Haldûn kâhinlerin peygamberler gibi kendilerinde var olan bir fitratla gaybı bilemeyeceklerini söyler. Tüm his ve hayal güçlerini kullanarak o âleme yoğunlaşarak yarım yamalak gaybe ait bazı bilgiler alırlar.³³⁸

Nazır, arraf, mecnun, ehl-i fark (bakıcı, bilici, deli ve uğrak) gibi gaybı bildiklerini iddia edenler üzerinde duran İbn Haldûn bu konuda rüyaya geniş yer verir. İbn Haldûn'a göre rüya gaybı bilme vasıtalarından, hatta bunların en önemli olanlarından biridir. Bundan dolayıdır ki, Hz. Peygamber'e gelen vahiy önce rüya şeklinde başlamış, bir hadiste de rüyanın peygamberliğin kırk altı bölümünden bir bölüm olduğu belirtilmiştir. Demek ki genelde insanlara verilmiş olan kapsamlı bir

³³⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 80.

³³⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 75.

³³⁷ Uludağ, a.g.e, TDVY, s. 123.

³³⁸ Ahmed Ebû Zeyd, a.g.e, s. 146.

yeteneğin (istidad) çok özel ve mükemmel bir şekli peygamberlere vahiy adıyla doğuştan verilmiştir. Yani insanlarda genellikle var olan bir gaybı bilme aracı olan rüya, peygamberlerde en mükemmel şekilde vahiy adıyla mevcuttur.

Görülüyor ki, İbn Haldûn vahyi; insan türünde esasen var olan gaybı bilme melekesinin ve hassasının peygamberlerde tecelli eden en yüksek şekli olarak anlıyor.³³⁹

İbn Haldûn remil atmanın, cefr ilminin, esrâr-ı hurûf (simya) ilminin aslı olmadığını söyler. Ona göre herhangi bir teknik ve sanatla gaybı bilmek imkânsızdır. Gayb ancak çilecilikle, ruhu arındırarak ve nefsin ruhlar âlemiyle ilişki kurmasını kolaylaştıran faaliyetlere girerek az çok idrak edilebilir.

³³⁹ Uludağ, a.g.e, TDVY, s. 124.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İMAMET

İmamet (devlet başkanlığı/hilafet) kelâm ilminin en son değindiği konulardan biridir. Kelâm ilminin doğuşuna dönmek isteyen kişi imamet sorununun zuhuruna inmelidir. Hz. Peygamber (s.a.v.) vefat ettikten sonra hilafete veya imamete kim daha layıktır? diye İslam ümmeti içerisinde ihtilaf çıkmıştır, görüş ayrılıkları baş göstermiş ve Müslümanlar çeşitli fırkalara/hiziplere ayrılmışlardır.³⁴⁰

İslam toplumunda kimileri imameti, imana ait akidelerin aslı olarak telakki etmişken kimileri de onun furû' olduğuna kani olmuşlardır. Bunlardan birinci görüşü benimseyen Şia, ikinci görüşü kabullenenler ise Ehl-i Sünnet, Mu'tezile, Mürcie ve Havaric gibi akımlar olmuştur.

İbn Haldûn imamet sorununun dinin furû' konularından olduğunu belirtip Şia'nın iddia ettiği gibi bu sorunun asıl meselelerden olmadığına dikkat çekmiştir.³⁴¹

İmamet, Ehl-i Sünnete göre inanç esaslarından değildir. İslam hukukunun konusu olan imamet, Şiâ'nın bu meseledeki iddialarını cevaplamak için Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından kelâm konularına ve kitaplarına dâhil edilmiştir.³⁴² Düşünürümüz de aynı tespiti yapıp bu konuya şunları ilave eder:

İbn Haldûn *Mukaddime*'sinde; imamet meselesinin Ehl-i Sünnet âlimlerince eserlerinde incelenmeye başlamasının Şiiliğin tesiriyle olduğunu, Şiiler imameti akide konusu yaptıkları için Ehl-i Sünnet bilginlerinin eserlerinde imamet konusuna yer verdiklerini beyan eder ve Ehl-i Sünnet'e göre imametın ictimaî bir konu olup akide ile ilgisi olmadığını açıklar.³⁴³

A) İMAMETİN ANLAMI VE İMAMIN GÖREVLERİ

Müslümanların büyük çoğunluğu imamet lafzının hilafeti kastettiğini bilirler. İslam'da imamet ve hilafet müteradiftir. Ehl-i Sünnet genellikle hilafet kavramını kullanırken Şia imamet lafzını tercih etmektedir. İbn Haldûn, hilafetin siyasete,

³⁴⁰ Ahmed Ebû Zeyd, a.g.e, s. 156.

³⁴¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 148.

³⁴² Özarslan, Selim, "Ebu'l-Muin en-Nesefî'nin İmamet/Devlet Başkanlığı Anlayışı", İslami Araştırmalar, Sayı: 3-4, Ankara, 2001, XIV, s. 423.

³⁴³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 145.

imametinin ise dine has olduğunu söyler. O da İslam'ın ortaya çıktığı zamanlarda bu iki kelimenin aynı manaya geldiğini ifade etmektedir.³⁴⁴

Şia'ya göre imamet, hilafetten farklıdır. Onlar ruhanî imamet ile hilafeti ayırmışlardır. Hilafet; dünyevî imamet, imamet ise olması gereken İslamî hilafettir.

İbn Haldûn hilafeti şöyle tanımlar: Uhrevî maslahatlar ile buna bağlı olan dünyevî maslahatlar hususunda, nazar-ı şer'inin gereğine göre tüm insanları sevk ve idare etmektir. Zira şari' nazarında dünyadaki tüm ahval, ahiretteki maslahatların nazarı itibara alınmasına bağlıdır. İmdi hakikatte hilafet, dinin korunması ve dünyanın dinî siyasetle idare edilmesi için şeriat sahibine (Hz. Muhammed) niyabet ve vekâlettir.³⁴⁵

İbn Haldûn imamın görevlerini bütün toplumların ihtiyaç duyduğu zaruri ve önemli görevler olarak görür. Çünkü melik/yönetici (imam) insanların tabii vekili ve temsilcisidir.³⁴⁶

İbn Haldûn hilafetin iki temel görevinin olduğunu belirtmektedir. Dünya işlerinin idaresi (siyaset-i dünya) ve dinin muhafazası (hıfz-ı din). Yani insanın dinin mükellef kıldığı şeylere (namaz, fetva, kaza, cihad, adalet, hisbe ve sikke gibi) uymasını sağlayacak ön şartları hazırlamak ve yönetimi altındaki insanların beşerî umran içinde maslahatlarını (imaret, vizaret, harp, harac...) gözetmek hilafet kurumunun temel görevleridir.³⁴⁷

Ehl-i Sünnetten Eş'arilik ve Matüridiyye ile Mu'tezile, imamın görevleri konusunda İbn Haldûn'un belirtmiş olduğu bu yolu tutmuşlardır. Onlara göre imam; Müslümanların ahkâmını yerine getirir, hadlerini uygular, ordularını teçhiz eder, bekârları evlendirir ve fey'i taksim eder...³⁴⁸

B) İMAMETİN GEREKLİLİĞİ

İmamet, din ve dünya işlerinde herkese önder olma, nebi (a.s)'a veya onun halifesine niyabet etmedir. Müslümanlar bunun üzerinde ittifak etmişlerdir. İmamın seçilmesi, tayin edilmesi noktasında ihtilaf edilmiştir. İmam seçmek vacip midir

³⁴⁴ Ahmed Ebû Zeyd, a.g.e, s. 158.

³⁴⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 144.

³⁴⁶ Ahmed Ebû Zeyd, a.g.e, s. 159.

³⁴⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 163.

³⁴⁸ Bağdadi, *Usûlu'd-Din*, s. 271–272.

yoksa değil midir? İmamı Allah mı belirler yoksa Müslümanlar kendi içlerinde birini mi seçerler? İmamet akılla mı yoksa şeriatle mi vaciptir?

İbn Haldûn *Mukaddime*'de bütün bu görüşleri sunmuş ve bu düşünceleri üç kısma ayırmıştır:

1. İmamet vacip değildir: İbn Haldûn bu görüşü bazı Mutezilîlere ve Hariciler'in çoğunluğuna hasretmektedir. Onlar şöyle derler: "İmam tayin etme ne akılla ne de şeriatle vacip değildir."³⁴⁹

Hariciler, imama ihtiyaç yoktur, Müslümanlar sadece Allah'ın kitabını aralarında öğrenmeliler"³⁵⁰ diyerek imametın vücûbuna/gerekliliğine inanmamaktadırlar.

İbn Haldûn, Haricilerin ümmetin imamın vücûbiyeti noktasındaki icma'ına muhafelet edip fesada düştüklerini söyler ve yönetici tayininin aklen ve şer'an vacip olmadığı, bunun sadece İslam ahkâmını uygulamak için gerekli olduğunu Müslümanların kendi aralarında dinî hükümleri uygulaması durumunda herhangi bir yöneticiye ihtiyaçları bulunmadığı, dolayısıyla bu hususun dinî bir mesele olmadığı şeklindeki görüşlerini reddeder.

2. İmamet aklen vaciptir: Bu görüşü Şiiler ve çok az Mutezilîler dillendirmektedirler. Hepsi imametın aklen vacip olduğunu iddia etmişlerdir. Fakat bu vücûbiyet, Allah üzerine mi yoksa insanlar üzerine midir? biçiminde ihtilaf etmişlerdir. Kimileri aklen Allah'a vaciptir derken diğer bazıları aklen insanlara vaciptir görüşünü savunmuştur.

Şia'dan İmamiyye (İsna aşeriyye/İsmailiyye) Allah nasıl elçiler, nebiler gönderiyorsa, peygamberlerden sonra imamı seçmesi ona gereklidir diyerek imamı Allah'ın tayin etmesi gerektiğini iddia eder.³⁵¹

Mu'tezile'den Cahız, Ka'bi, Hayyat ve Ebû'l-Hüseyin el-Basrî gibi eski âlim ve düşünürler³⁵² imametın insanlar üzerine vacip olduğunu kaydetmişlerdir.

Bu düşünürler bu fikre imamın dinî ve dünyevî görevlerinin faydaları açısından yaklaşım imamın seçilmesi gerektiğine kani olmuşlardır.

İbn Haldûn'a göre imamet/hilafet aklen değil icmâen vaciptir.³⁵³

³⁴⁹ İbn Haldûn, *Lübabu'l-Muhassal*, s. 133.

³⁵⁰ Eş'ari, *Makâlâtu'l-İslamiyyin*, c. 1, s. 125.

³⁵¹ Ahmed Ebû Zeyd, a.g.e, s. 164

³⁵² İbn Haldûn, *Lübabu'l-Muhassal*, s. 134.

3. İmamet şer'an vaciptir: Ehl-i Sünnet'in hepsi ve bazı Mutezilîler hilafet dinî ve dünyevî işlerin yürütülmesi olduğundan şer'an vaciptir, demişlerdir.

İbn Haldûn şöyle der: قال جمهور أصحابنا و المعتزلة إن الإمامة واجبة سمعا اي شرعا
 “Cumhur ve Mu'tezile imametin icmâen/şer'an vacip olduğunu söylemişlerdir.”³⁵⁴

C) İMAMIN NİTELİKLERİ

İbn Haldûn imamın/halifenin nitelikleri konusunda halifenin makamına layık olabilmesi için zorunlu olan birtakım sıfatları şart koşan kelâm bilginlerinin tespit etmiş olduğu şartların hepsini açıklamaktadır.³⁵⁵ O, Ehl-i Sünnetin üzerinde muvafakat ettiği vasıflardan bazılarını itiraz etmişse de genelde onların belirtmiş olduğu niteliklere uymuştur. Ayrıca kendisi de imamda olması gereken niteliklere özel bir şart ilave etmiştir.³⁵⁶

İbn Haldûn'a göre hilafet mansıbının şartları dördtür. İlim, adalet, kifayet ve duyu organlarının ve uzuvların re'ye ve amele (düşünmeye ve serbestçe hareket etmeye) tesir eden hususlardan salim olması. Beşincisi olan “nesep itibariyle Kureş'ten olma” şartında ise ihtilaf edilmiştir.³⁵⁷

İmam adil olmalıdır.³⁵⁸ İmametten başka makamlarda bulunanlara da gerekli olan adalet, bütün Müslümanların işlerini üzerine alan kimse için daha lüzumludur.³⁵⁹

İmam yeterli olmalıdır. Cezaları tatbik, harp açmaya cesur, cüretli olmalıdır. Harp ve siyaset konusunda uzak görüşlü ve tebaasını harbe sevke güçlü olmalıdır. Ayrıca vatansever, dahi tabiatlı, dinin korunmasında güçlü, cihadı iyi bilen, ahkâmı uygulayan ve halkın yararını düşünen kimse olmalıdır. Cesaret ve şecaat sahibi olmalıdır.³⁶⁰

³⁵³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 110.

³⁵⁴ İbn Haldûn, *Lübabu'l-Muhassal*, s. 134.

³⁵⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 144.

³⁵⁶ Sati el-Husri, a.g.e, s. 210.

³⁵⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 144.

³⁵⁸ Adaletle kastedilen, büyük günahlardan kaçınmak ve küçük günahlara teşebbüs etmemektir. Bkz. Ahmed Ebû Zeyd, a.g.e, s. 176.

³⁵⁹ Çağatay, Neşet, Çubukçu, İ. Ağâh, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara, 1976, s. 177.

³⁶⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 145.

İmam sağlam olmalıdır. Duyu organları ve bütün azaları sağlam olup sakat olmamalıdır. Delilik, körlük, dilsizlik ve sağırlık gibi hallerden uzak olmalı, el ve ayakları da bulunmalıdır.³⁶¹

Ehl-i Sünnet bilginlerinden Nesefî'ye göre imam; hür, Müslüman, akîl, baliğ, siyaseti iyi bilen, hükümleri tatbika güçlü, sınırları korumayı muktedir, mazlumun hakkını zalimden alan adil bir kimse olmalıdır.³⁶²

Ehl-i Sünnet, nitelikleri yukarıdaki tarzda olan bir imama isyan eden toplulukla savaşı da gerekli görür.

İmam Kureyş'ten olmalıdır. Mütakellimlerin ve fakihlerin büyük çoğunluğu bazı nebevî hadislerle dayanarak hilafetin Kureyş'te olması gerektiğini savunup bu ilkenin dışına çıkılmasını caiz görmemişlerdir. İbn Haldûn ve bazı Hariciler ise bu şartı kabul etmemişlerdir. Bu konuda Müslümanlar birkaç fırkaya ayrılmış farklı görüşler serdetmişlerdir.

Birincisi: Ehl-i Sünnet kelâm bilginleri ve fakihlerinin ekserisi الأئمة من قريش “Araplar bu işi ancak Kureyşli şu topluluğa tanır”³⁶³ لا يزال هذا الأمر في هذا الحي من قريش “İmamlar Kureyş'tendir”³⁶⁴ قدموا قريشا ولا تقدموا عليها “Kureyş'i öne geçirin (lider yapın), onun önüne geçmeyin!”³⁶⁵ gibi hadisleri ve Hz. Peygamberin vefatından sonra Beni Sakife'de muhacir ve ensarın Kureyş'in önderliğine rıza göstermelerini³⁶⁶ delil olarak, imamın Kureyş'ten olması gerektiğini ilke olarak benimsemişlerdir.

İkincisi: Şia da aynı şekilde imamda Kureyşîlik şartını kabul etmiştir. Ancak bu şartı bütün Kureyş kabilesine genellemeyip sadece Haşimoğullarına bunlarda da Hz. Ali ve oğullarına hasretmiştir.³⁶⁷ “İmamet Kureyş'te ve sadece Ali ve oğullarınındır” “Allah, imameti başkalarına değil de âli Muhammed'e vermiştir” gibi siyasi sloganik ifadelerle imameti ehl-i beyte (Ali ve oğullarına) hasretmişlerdir.

Üçüncüsü: Mu'tezile'nin bir kısmı ve Havaric'ten bir grup Kureyşlilik şartını gerekli görmemişlerdir.³⁶⁸ Hariciler “İmamet, insanlardan her sınıfın hakkı ve yine o,

³⁶¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, a.y.

³⁶² Nesefî, Ömer, *Akaid Metni*, s. 182–186.

³⁶³ Buhârî, Ahkâm, 2, Menâkıb, 2; Müslim, İmâre, 4, 8–9; Müsned, II, 93; III, 129, 183; IV, 185, 421.

³⁶⁴ Buhârî, Hudud, 86; Müsned, I, 55.

³⁶⁵ Buhârî, Menâkıb 2, Ahkâm 2, Enbiya 1; Müslim, İmâret 4, (1820).

³⁶⁶ Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Din*, Thk.: Hüseyin Atay, Ankara, 1993, II, s. 828; İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 145.

³⁶⁷ Ahmed Ebû Zeyd, a.g.e, s. 177.

³⁶⁸ Nesefî, Ebu'l-Berekât, *el-Umde*, s. 67.

bu işi layıkıyla yapacak ehil ve salih kişilerin olabilir.”³⁶⁹ diyerek bütün halk kitlelerini yönetime iştirak edici cumhuriyetçi bir yaklaşımla imameti ele almışlardır.

Bakillâni, kendi eseri *Temhid*'de Kureyş'in imametini müdafaa ediyor olduğu halde, kendisinden dört asır sonra doğmuş olan İbn Haldûn, Bakillâni'yi Kureyşlilik şartını lüzumlu görmeyen kimseler arasında saymakta, bu görüşe niçin vardığını şöyle anlatmaktadır: Bakillâni Kureyş asabiyyetinin (kabile nüfuz ve kudretinin) maruz kaldığı parçalanma ve çöküntüyü ve yabancı meliklerin halifeler üzerinde kurdukları hakimiyeti gördükten sonra, Haricilerin kanaatine uygun düşse de Kureyşlilik şartını ıskat etmiştir.³⁷⁰

Bu neticeyi Bakillâni'nin bizzat ifade ettiği eserini bilmiyoruz. İbn Haldûn, muhtemelen bu kaynaklara sahip olmuş veya bu bilgiler, başka yollardan kendisine ulaşmış olmalıdır.³⁷¹

Mukaddime'de bu konuya geniş yer ayıran İbn Haldûn, “İmamlar Kureyş'tendir” hadisini sahih addediyorsa da onu devrin şartlarına bağlamak yönünden diğer pek çok âlimden ayrılmaktadır. Bu bakımdan İbn Haldûn'a göre reislik, asabiyyete muhtaçtır, onunla gerçekleşebilir. Bilindiği gibi 'asabe', bir kimsenin oğulları ve baba tarafından akrabasıdır. 'Asabiyyet' ise asabeye ister haklı ister haksız olsun yardımcı olmak, arka çıkmaktır. Âlimimizin bu kelimeye verdiği mana, neseb kuvveti, kabile desteğidir. Ona göre fertler, mensub oldukları nesebin kuvvet ve kudretine göre şeref kazanırlar. Fakat şeref ve asalet geçicidir, yok olmaya mahkûmdur. Ekseriya dört nesil sonra şeref diye bir şey kalmaz.³⁷²

Bu tespitten sonra İbn Haldûn, neseb şartının hikmetine geçiyor, niçin Kureyş nesebi aranmıştır, sualine cevap veriyor: Kureyş, Araplar arasında siyasi istikrarı temin edecek en kudretli kabileydi. Onun için Müslümanların işini görececek olan adamın arkası kuvvetli olmalı ki, hedefine ulaşabilsin. Şeriat sahibi, ahkâmını, herhangi bir boya, bir asra, bir millete has kılmış değildir. İslam'a davet işi umumidir. Halife insanların işlerini görmekle vazifelidir ve bir işe de ancak ona kudreti olan getirilir.³⁷³

³⁶⁹ Bağdadi, *Usûlu'd-Din*, s. 275; Pezdevi, a.g.e, s. 187.

³⁷⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 144.

³⁷¹ Hatiboğlu, M. Said, *Hilafetin Kureyşliliği İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik*, Kitabiyat, Ankara, 2005, s. 77.

³⁷² İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 137.

³⁷³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 195–196.

Hâricîler'e göre Kureyş'ten olma şartı İslâm'ın getirdiği eşitlik anlayışına aykırı olduğu gibi Hz. Ömer'in, "Huzeyfe'nin azatlısı Salim sağ olsaydı onu yerime bırakırdım" sözü, Kureyş kabilesine mensubiyeti mutlaka gerekli bir şart olarak anlamama gerektiğine delildir. Zira Salim Kureyş kabilesinden değildi. Bu konuda dikkate değer bir yorum yapan İbn Haldûn, Hz. Peygamberin sözü edilen hadisini Kureyş'in o dönemde sahip olduğu asabiyetle izah eder. Ona göre halifenin İslâm toplumunu etrafında toplayacak saygınlığı bulunan bir kabileden olması gerekir. Resûl-i Ekrem döneminde bu özelliğe sahip olan kabile Kureyş idi. Kureyş daha sonra bu özelliğini kaybetmiş olup her dönemde halife aynı özelliğe sahip herhangi bir kabileden olabilir.³⁷⁴

Ehl-i Sünnetin kabul ettiği imamın Kureyş'ten olması ilkesi dört halife devrinde İslam toplumunun birliği ve yükselmesi için çok faydalı neticeler doğurmuş, imamet saltanat haline gelince uygulama alanı pek bulamamıştır. İmamın Kureyş'ten olması bazı İslam fırkalarınca kabul edilmemiş, bu ilkeyi İslam'ın ruhuyla bağdaştıramamışlardır. Zira İslam'da soy üstünlüğü yoktur. Ancak bu ilkenin Hz. Peygamberin vefatından sonraki devirde uygulanışı her yönden İslam'ın ve toplumun lehine olmuştur. "Benden sonra hilafet otuz yıldır, ondan sonra meliklikdir"³⁷⁵ buyuran Hz. Peygamberin bu hadisi bir gerçeği ifade etmektedir. Bu konu da dikkate alınmalıdır.

Bizim anlayışımıza göre devlet başkanlığının Kureyş'e özgü kılınmasının etkin nedeni, Kureyş'in güçlü bir asabiyete sahip olması ve onların ortaya çıkabilecek uzlaşmazlıkları ortadan kaldıracabilecek üstün bir gücü ellerinde bulundurmalarıdır.³⁷⁶ Yoksa bu uygulama mutlak manada devlet başkanlığının bir soya tahsis edilmesi şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü şâri'/kanun koyucu, koyduğu hüküm ve kaideleri yalnız bir soy, bir devir ve herhangi bir millet için koymamıştır. Böyle bir olgu İslam'la bağdaşmadığı gibi tarihî gerçeklerle de uyuşmamaktadır.

Bize göre ise devlet başkanı kendilerine başkanlık yapacağı bütün toplum kesimlerinin oylarıyla seçilmelidir. İnsan hak ve özgürlüklerini gözeten en uygun seçim modeli de budur kanaatindeyiz.

³⁷⁴ İbn Haldûn, Mukaddime, s. 145.

³⁷⁵ Ebu Davud, *Sünen*, Sünnet, 8; Tirmizi, *Sünen*, Fiten, 18; İbn Hanbel, *Müsned*, Beyrut, 1315, c. V, s. 220-221.

³⁷⁶ Hatiboğlu, a.g.e, s. 87.

SONUÇ

Özellikle *Mukaddime*'de birçok kelâmî konuya öncelikle kelâm ilminin tanımından başlayarak yer veren İbn Haldûn'un kelâm ilmi dâhil birçok İslâmî disiplin üzerine söylediği sözler İslam düşüncesi bakımından çok önemlidir.

İbn Haldûn kelâm ilminin münakaşa ve tenkidini yaparak işe başlamıştır. Selefî yol, nasla mukayyet akıl ve hür felsefî akıl gibi usûller içerisinde İbn Haldûn daha çok selefî görüşlerine, tercihlerine itibar etmiş ve mutedil bir Eş'ari gibi davranmıştır.

İbn Haldûn açık bir şekilde selefî tutumu benimsemiştir. Bu duruma Maliki fihına mensup olması ve ehl-i hadis olan Maliki ve Selefilerin izinden gitmesi önemli birer etkendirler.

Dinî naslar (Kur'ân, hadis) ve bu naslarda varid olan Kur'ân ayetleri ve nebevî hadisleri anlamada İbn Haldûn te'vil yoluna gitmemeyi uygun görmüştür ve aklın bu nasların te'vilinde kullanılmasına da karşı çıkmıştır.

Bu durum ilahî zat ve ilahî sıfatları ele aldığı bölümde daha net bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Zira İbn Haldûn, haberlere fikrin, yorumun katılmasını ve sem'iyat konularının akılla anlaşılıp izah edilmesini istememektedir. Çünkü ona göre sem'î konular aklın sahası dâhilinde değildir. Akıl bu sahada kullanılmamalı ve nakle itibar edilmelidir.

İlahiyat ve tabiat ötesi varlıklar hakkında İbn Haldûn aklın yetkisiz ve yetersiz olduğuna kesin surette itikat etmektedir. Akı, tabiata ve ondaki hakikatlere bağlayan İbn Haldûn, akla göre karanlık olan bir sahaya aklın geçmemesi için bütün yolları kapatmakta ve geçitleri tıkamakta böylece onun tabiat ve gerçekler âleminde faaliyet göstermesini istemektedir. Kelâmcıların ispat-ı vacip konusunda kullanmış oldukları bütün delilleri zikretmeyen İbn Haldûn, sadece hudûs ve imkân delilini kullanmaktadır.

İbn Haldûn insanî fiiller konusunda "insan mücbir ve muhtar değildir, bilakis o müktesibdir" diyen Eş'arilerin yolunu takip etmektedir. Rü'yetullah mevzusunda Ehl-i Sünnet'in kullanmış olduğu istidlal biçimini, aklî ve naklî deliller kullanımını devam ettirmiştir.

İbn Haldûn nübüvvet konusunda gaybı bilenler başlığı altında gaybı idrak edebilecek olanların sahasını biraz genişletmiştir. Nebi ve resul kelimeleri arasında fark olduğunun altını çizmiş vahiy alan nebilerin resul olduğunu söylemiştir.

Devlet başkanlığı/hilafet konusunda şer'i ve toplumsal zorunluluk tarafını ön plana çıkarmış ve nasla tayin ya da imama gerek yoktur görüşlerine ise karşı çıkmıştır. İmamların Kureyşî olma şartını ise devrin şartlarına bağlayarak birçok âlimden ayırmıştır.

İbn Haldûn'un kelâm, sapkılara, mulhidlere cevap için ortaya çıkmıştır ve asrımızda okutulmasına gerek yoktur fikri bir anlamda bir İslami disiplini silme manasına gelmektedir.

Ancak İbn Haldûn kelâmın geniş kitlelere değil de İslam akaidini öğrenip savunacak ve bu akidelerinin aklî hüccetlerini, delillerini idrak edebilecek olanların bu ilmi okumasında bir mazur görmez.

Ayrıca İbn Haldûn kelâm ilminde çeşitli görüşler arasında çoğu zaman ya tercih yapmış ya da onları sadece alıntıyla tarihî yöntemi kullanmıştır. Bazı konularda "öncekiler bize yetecek şeyleri bırakmıştır" diyerek mukallid olma yolunu tutmuştur.

İbn Haldûn'un kelâmın pratik geçerliliği, toplumsal gerekliliği bakımından yaptığı bu tespitler, esasen Kelâm'ın özellikle bid'at yapılanmalarının yaşandığı dönemde önemli bir fonksiyon icra ettiğini, sonraki dönemlerde ise, güçlenen Sünni akidenin artık kelâm şeklinde bir savunmaya ihtiyacı olmadığını, hatta kelâmdan beklenen bu faydanın başka yollarla da sağlanabileceğini, dolayısıyla kelâmın yalnızca sınırlı sayıdaki uzman tarafından kültürel, entellektüel bir çaba olarak devam ettirilebileceğini ön görmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

- ABDÜLHAMİD, İrfan,
— *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, Trc.: M. Saim Yeprem, Marifet Yay., İstanbul, 1981.
- ABDÜRRAZİK, Mustafa,
— *Temhid li Tarihi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, Daru'l-Hadis, Kahire, 1944.
- AHMED B. HANBEL, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed,
— *Müsned*, Meymeniyye, 1313.
- AHMED, Ebû Zeyd,
— *el-Fikru'l-Kelâmî İnde İbn Haldûn*, el-Müessesetu'l-Cami'iyyetu, Beyrut, 1997.
- AHMED, Emin, *Duha'l-İslam*, Kahire, 1964.
- AKYÜZ, Vecdi,
— *et-Ta'rif, Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2004.
- ALBAYRAK, Ahmet,
— *Bir Medeniyet Kuramcısı Olarak İbn Haldûn*, UÜİFD, S: 9, C: 9.
- ARSLAN, Ahmet,
— *İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.
- ARSLAN, Gıyasettin,
— *Muhammed eş-Şeybani'nin Kur'ân'ı Yorum Metodu*, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2004.
- BAĞDADÎ, Abdulkahir,
— *Usûlu'd-Din*, Daru't-Turasi'l-Arabî, Kahire, 1969.
— *el-Fark Beyne'l-Firak*, Daru'l-Fikr, Kahire, 1328.
- BEDEVÎ, Abdurrahman,
— *Müellefatı İbn Haldûn*, Tunus, 1979.
- BUHARÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail,
— *el-Câmiu's-Sahih*, Dâru İbni Kesir, Beyrut, 1990.
- CABİRÎ, Muhammed Abid,
— *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Çeviri: Hasan Hacak, Kitabevi Yayınları, İstanbul, trs.

- *Felsefî Mirasımız ve Biz*, Çeviri: Said Aykut, Kitabevi, İstanbul, 2000.
- CERAN, İsmail,
— “*Merîniler*”, DİA, Ankara, 2004, XXIX.
- EL-CÜRCANÎ, es-Seyyid Şerif Ali b. Muhammed,
— *et-Ta’rifat*, Matbaatu Mustafa el-Babî el-Halebî, (Mısır), 1938/1357.
— *Şerhu’l-Mevâkıf*.
- ÇAĞATAY, Neşet, Çubukçu, İ. Agâh,
— *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara, 1976.
- DANIŞMENT, İsmail Hami,
— *Garp Medeniyetinin Menbaı Olan İslam Medeniyeti*, İstanbul, 1979.
- ELİAÇIK, Recep İhsan,
— *İslam’ın Yenilikçileri*, Medcezir Yayınları, İstanbul, 2002, II.
- EŞ’ARÎ, Ebû’l-Hasan,
— *Makâlâtu’l-İslamiyyin ve İhtilâfi’l-Musallîn*, Tahkik: Hamold Riter, Matbaatu’t-Devle, İstanbul.
— *el-Lüma’ Fi’r-Reddi ala Ehli’z-Zeyğ ve’l-Bida’*, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 2000.
— *Risale fi İstihşani’l-Havd fi İlmi’l-Kelâm, (el-Lüma’ Fi’r-Reddi ala Ehli’z-Zeyğ ve’l-Bida’ ile birlikte)*, Nşr. Muhammed Emin ed-Dennavî, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 2000.
- EL-FARABÎ, Ebû Nasr Muhammed b. Tahran,
— *İhsau’l-Ulûm*, Thk: Osman Emin, Daru’l-Fikri’l-Arabî, Mısır, 1949.
- EL-GAZZÂLÎ, Ebu Hamid,
— *el-İktisad fi’l-İ’tikad* (İtikatta Sözü’nün Özü), Çeviri: Ömer Dönmez, Hisar Yayınevi, İstanbul.
— *el-Mümkiz mine’d-Dalâl*, Daru’l-Kütübi’l-Hadisiyye, 1972.
— *İlcamu’l-Avam an İlmi’l-Kelâm*, Kahire, 1390/1970.
— *İhyâu Ulûmi’d-Din*, Tahkik: Ebu Hafis Seyyid b. İbrahim, Daru’l-Hadis, Kahire, 1992/1424.
- GOLDZİHER, Ignace,
— *Klasik Arap Literatürü*, Trc.: A. Yüksel, R. Er, Ankara, Özkan Matbaacılık, İletişim Yayınları, 1993.

- GÖLCÜK, Şerafettin - Toprak, Süleyman,
— *Kelâm*, Tekin Dağıtım, Konya, 1998.
- GÖRGÜN, Tahsin,
— “*İbn Haldûn*”, DİA, XIX.
- HATİBOĞLU, M. Said,
— *Hilafetin Kureyşliliği İslam’da İlk Siyasi Kavmiyetçilik*, Kitabiyat, Ankara, 2005.
- HASAN Hanefî, *Mine’l-Akide İla’s-Sevre*, Beyrut, 1409/1988.
- EL-HUSRÎ, Satî,
— *İbn Haldûn Üzerine Araştırmalar*, Çeviri: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2001.
- İBN ABDİLBERR, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed (ö. 463),
— *el-İsti’âb fi Ma’rifeti’l-Ashab*, Daru’l-Kütubi’l-İlmiyye, Beyrut, 2002.
- İBN HALDÛN, Abdurrahman b. Muhammed (ö.732/808),
— *Mukaddimetu İbn Haldûn*, Daru’s-Sadr, Beyrut, I. Baskı, 2000.
— *Mukaddime*, Haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2005.
— *Mukaddime*, Çeviri: Zakir Kadiri Ugan, İstanbul, 1986.
— *Mukaddime*, Çeviri: Halil Kendir, Şafak, Ankara, 2004.
— *et-Ta’rifu bi İbn Haldûn ve Rihletuhu Garben ve Şarken*, Daru’l-Kitabi’l-Lübnani, 1979.
— *Lübâbu’l-Muhassal fi Usûli’d-Din*, Tahkik: Refik Acem, Daru’l-Maşrik, Beyrut, 1995.
— *Şifâu’s-Sail li-Tehzibi’l-Mesail*, (*Tasavvufun Mahiyeti*), Haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998.
- İBN HANBEL, *Müsned*, Beyrut, 1315.
- İBN HATİB, Lisanüddin,
— *el-İhata*, Daru’l-Kütubi’l-İlmiyye, Beyrut, 2000.
- İBN HAZM,
— *Cemheretu Ensâbi’l-Arab*, Daru’l-Kütubi’l-İlmiyye, Nşr.: Abbas Ahmed Bariz, Beyrut, 1983.
- İBN MANZUR, Ebu’l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrerem,
— *Lisanu’l-Arabi’l-Muhit*, Dâru’s-Sadr, Beyrut, 1994.

- İBN RÜŞD, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed,
 — *Menâhîcu'l-Edille fî Akâidi'l-Mille*, Tahkik: Mahmud Kasım, (Mısır), 1964.
 — *el-Keşf 'an Menâhîci'l-Edille*, Beyrut, 1402/1982.
- İBN SİNA,
 — *eş-Şifa*, İlahiyat, Kahire, 1960.
- İNAN, M. Abdullah,
 — *İbn Haldûn: Hayatuhu ve Tüurasuhu'l-Fikri*, Kahire, 1933.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, İstanbul, 1339.
- KADI ABDULCABBÂR,
 — *Şerhu Usûli'l-Hamse*, Thk.: Abdulkerim Osman, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire, 1988.
- KILAVUZ, A. Saim,
 — *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006.
- KOMİSYON,
 — *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1988.
- KUMEYR, Yuhanna,
 — *Felasifetu'l-Arab (İbn Haldûn)*, Daru'l-Maşrik, Beyrut, 1986.
- KUTLUER, İlhan,
 — “*İlim*”, DİA, İstanbul, 2002, XXII.
- MACİT, Fahri,
 — *İslam Felsefesi Tarihi*, Trc., Kasım Turhan, İstanbul, 1987.
- EL-MAGRİBÎ, Ali Abdülfettah,
 — *el-Fıraku'l-Kelâmiyye el-İslamiyye*, Kahire, 1986.
- MERİÇ, Cemil,
 — *Bu Ülke*, Şefik Matbaası, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992.
- NASR, Seyyid Hüseyin,
 — *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, Trc.: N. Avcı, K. Turhan, A. Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991.

- NESEFÎ, Ebû'l-Berekât Ahmed b. Mahmud,
 — *el-Umde (İslam İnancının Ana Umdeleri)*, Çeviri: Temel Yeşilyurt,
 Kubbealtı Yayıncılık, Malatya, 2000.
- NESEFÎ, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed,
 — *Tabsıratu'l-Edille fi Usûli'd-Din*, Thk.: Hüseyin Atay, Ankara, 1993.
- ÖZARSLAN, Selim,
 — “*Ebu'l-Muin en-Neseî'nin İmamet/Devlet Başkanlığı Anlayışı*”, İslami
 Araştırmalar, Sayı: 3–4, Ankara, 2001, XIV.
- ÖZDEMİR, Mehmet,
 — *Endülüs Müslümanları*, TDVY, Ankara, 1997.
 — “*Endülüs*”, DİA, İstanbul, 1995, XI.
- PEZDEVÎ, Ebû Yusr Muhammed,
 — *Usûlu'd-Din (Ehl-i Sünnet Akaidi)*, İstanbul, 1980.
- PHİLİP, K.Hitti,
 — *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, Çeviri: Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları,
 İstanbul, 1980.
- RAĞİB EL-İSFEHANÎ,
 — *el-Müfredat Fi Ğaribi'l-Kur'ân*, Matbaatu'l-Behiyye, Mısır, 1916.
- RÂZÎ, Fahreddin, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin,
 — *Kitabu'l-Erbaîn Fi Usûli'd-Din*, Mektebetu'l-Külliyeti'l-Ezheriyyeti,
 Kahire, 1986.
 — *el-Muhassal (Kelâm'a Giriş)*, Çev.: Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı
 Yayınları, Ankara, 2002.
 — *Mefâtihu'l-Gayb*,
- RAZUK, Muhammed,
 — “*Hafsîler*”, DİA, İstanbul, 1997, XV.
- SABUNÎ, Ebû Muhammed Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebî Bekr,
 — *el-Bidaye fi Usûli'd-Din (Matüridiyye Akaidi)*, Haz.: Bekir Topaloğlu,
 DİB Yayınları, Ankara, 1979.
- ŞEHRİSTANÎ, Muhammed b. Abdulkerim,
 — *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Geylani, Beyrut, trs.

ŞERİF, M. Muhammed,

— *İslam Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991.

TAFTAZANİ,

— *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi*, Haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1982.

TAHANEVİ, Muhammed,

— *Keşşafu Istilahati'l-Fünun*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.

TAŞKÖPRİZEDE,

— *Miftahu's-Sa'ade*, Thk. Kamil Bekri, Abdulvehhab Ebu'n-Nur, Kahire, 1968.

TAYLAN, Necip, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, İstanbul, 1983.

TİRMİZİ, Ebû İsa Muhammed,

— *Sünen*, Matbaatu'l-İtimad, 1976.

TOPALOĞLU, Bekir,

— *İslam Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, Ankara, trs.

ULUDAĞ, Süleyman,

— “*İbn Haldûn*”, DİA, İstanbul, 1999, XIX.

— *İbn Haldûn (Hayatı-Eserleri-Fikirleri)*, TDVY, Ankara, 1993.

YAVUZ, Yusuf Şevki,

— “*Kelâm*”, DİA, Ankara, 2002, XXV.

YİĞİT, İsmail,

— *Siyasi Dini Kültürel Sosyal İslam Tarihi: Memlükler*, IX, İstanbul, 1995.

— “*Memlükler*”, DİA, Ankara, 2004, XXIX.

WOLFSON, H. Austryn,

— *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*, Çeviren: Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul, 2001.

W. BARTHOLD - KÖPRÜLÜ, M. Fuad,

— *İslam Medeniyeti Tarihi*, Ankara, 1977.