

## İbn Haldun'a Göre Akıl ve Bilginin Oluşumu\*

### *By Ibn Khaldun, the Formation of Knowledge and Intellect*

Arife Ünal Süngü

Milli Eğitim Bakanlığı, Türkiye  
asungu07@hotmail.com

**Öz:** XIV. yüzyılda yaşamış bir İslâm filozofu olan İbn Haldun (1332-1406), Tanrı'nın, akli sayesinde insanı, âlemdeki diğer varlıklardan üstün kıldığını düşünmektedir. Ona göre akıl, insanı insanlığın daha üst seviyelerine ulaştıran bir yetenektir. Aklın işleyişi konusunda kendisinden önceki İslâm filozoflarının görüşlerinden de etkilenmiş olan İbn Haldun, bilgi üretme sürecinde akli, belli bir sıra düzeni içerisinde temyizî akıl, tecrübî ve nazari akıl şeklinde isimlendirerek onlardan farklı ve oldukça özgün bir yaklaşım sergilemiştir. İbn Haldun insanın doğuştan bilgi getirmediğini ve edindiği bilgileri sonradan, çeşitli idrak vasıtaları ile elde ettiğini ifade etmektedir. Ona göre öğrenme yeteneği ile dünyaya gelen insan, çevreyle etkileşim içine girerek bir şeyler öğrenmeye başlar. Bu düşüncesiyle İbn Haldun, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarına ve Kur'ân-ı Kerim'deki bazı ayetlere uygun düşen bir görüş ortaya koymaktadır. Bilgi edinme ve öğrenme sürecinde duyu ve akıl verilerini bilgi kaynağı olarak gören İbn Haldun, duyular üstü ruhanî varlıkların (küllîler) hakikatlerinin yalnızca insanın bilme yetileri ile kavranabileceğini kabul etmez. Ona göre faal akıl ile ittisal ederek bu dünyada ondan hakikî bilginin elde edilmesi mümkün değildir. Aklın ötesine geçemeyeceği bir sınırı vardır ve insan felsefî idrakler aracılığı ile gerçek bilgiye ulaşamaz.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Haldun, Akıl, Bilgi, İdrak

**Abstract:** Islamic philosopher Ibn Khaldun who lived in XIV. century thinks that God made man who through reason superior to other beings to universe. According to him, reason is the ability to bring man to the higher level of humanity. Ibn Khaldun, who was also influenced by the views of his previous Islamic philosophers on the functioning of the mind has shown them a different and quite unique approach calling the intelligent mind, the experiential and the intellectual mind in the process of producing information. Ibn Khaldun states that people don't bring in information from nature and that they obtain information later on by means of through understanding. According to him, the person who comes to the world with his / her learning ability starts to learn something by interacting with the environment. With this thought, Ibn Khaldun presents, in some views in accordance with some of the verses in the Qur'an and Islamic philosophers such as al-Farabi and Avicenna. Ibn Khaldun, who sees sensory and mental data

---

\* Bu çalışma, 19-21 Mayıs 2017 tarihinde İstanbul'da düzenlenen "IV. Uluslararası İbn Haldun Sempozyumu" adlı bilimsel etkinlikte sunulan bildirinin gözden geçirilmiş halidir.

*reasoning as information sources in the process of learning and getting knowledge doesn't accept that the truths of supernatural spiritual beings can only be comprehended by the ability of people to know. According to him, it is not possible to obtain true knowledge in this world by manipulating with Agent Intellect. There is a limit beyond rational can not pass beyond and human knowledge can not reach true knowledge through philosophical perceptions.*

**Keywords:** *Ibn Khaldun, Mind, Information, Perception.*

## 1. Giriş

İslâm felsefesinin en önemli kavramlarından biri olan akıl, filozoflar tarafından çeşitli şekillerde tanımlanmış ve bilgiye ulaşma yollarından biri olarak kabul edilmiştir. Felsefî anlamda insana özgü bir düşünme biçimi olan akıl, İlk İslâm filozofu Kindî'de "varlığın hakikatini kavrayan basit bir cevher" (Kindî, 2006: 22) olarak tanımlanır. Kindî (ö. 866)'ye göre akıl, insan nefsinin temel bir işlevi olarak, duyu organları tarafından algılanamayan şeyleri (tümelleri) algılayabilen bir güçtür. Fârâbî (ö. 950)'de ise nefs-i nâtika olarak isimlendirilen akıl, güzel ve çirkin, yararlı ve zararlı olan şeylerin bilinmesini sağlayan özel bir güç olarak kabul edilmiştir. Fârâbî'ye göre insanın insan olmasını sağlayan ve ondaki en değerli özellik olan akıl, ilim ve sanatların elde edilebildiği bir melekedir. (Fârâbî, 2001). Fârâbî'den sonra İbn Sînâ (ö.1037) da tıpkı onun gibi aklın, insanın hakikati kavrayabilen yönü olduğunu düşünmüş ve deneyden yola çıkarak akıl ve sezgi ile devam eden bir bilgi şeması ortaya koymuştur. (İbn Sînâ,)

Meşşâî gelenek içinde yerleşip geliştirilen bir bilgi teorisini benimseyen İbn Haldun ise kendinden önceki Meşşâî filozoflara benzer şekilde akli, insanı diğer canlılardan farklı kılan ve onu insanlığın en üst seviyesine ulaştıran bir yetenek olarak görmektedir. Ancak İbn Haldun'a göre insanı diğer varlıklar arasında ayrıcalıklı kılan aklın bir takım sınırları vardır. Filozof aklın bu sınırlarını belirtmek amacıyla onu bir teraziye benzeter. İbn Haldun'a göre akıl, altın tartmak amacıyla yapılan fakat bazen suistimâl edilerek dağları tartmada kullanılan terazi gibidir. Aslında akıl doğru bir terazidir hükümleri de yakîndir ve asla hatalı değildir. Ancak bu terazi Tanrı'nın birliği, ahiret, nübüvvet gerçeği, ilahî sıfatların mahiyetleri gibi kendi seviyesinin üstünde kalan problemleri tartmada kullanılmamalıdır. Çünkü bu, muhal olanı istemek demektir. (İbn Haldun, Mukaddime, C. III, s. Nasr-Leaman, 2007: 421).

İbn Haldun'dan önce Gazzâlî de onun düşüncesine benzer bir şekilde akli kendi sınırları içinde kullanıldığı zaman, adil bir terazi olarak görmüştür. Nitekim aklın

insanın herhangi bir gücünden daha üstün bir güç olduğunu ifade eden Gazzalî aklın, duyuyla birlikte insanın bilgiyi elde etme güçlerinden biri olarak düşünür. Ancak ona göre hakîkî bilgiye ulaşmada duyu ve akıl yetileri yetersiz kalmaktadır. Özellikle akıl, makûlatı elde etme konusunda bir bilgi kaynağı olmasına rağmen metafizik sahada başarısızdır. Dolayısıyla o, dinin yol göstermesine tüm bilgilerin ve doğruların kaynağı olan Tanrı ile ittisal ederek bilgileri tahkik etmeye ihtiyaç duyar. Duyu bilgilerinin doğruluğunu tartan bir teraziye benzeyen akıl, fizikî âlemde güven duyabileceğimiz bir bilgi kaynağı olmasına rağmen inanç konularında ölçü olarak kabul edilemez ve onun sunduğu bilgilere güven duyulmaz. Buradan Gazzalî'nin İbn Haldun gibi akılı sınırlandırdığı sonucunu çıkarabiliriz. Gazzalî aklın dinî bilgileri elde etmede konusunda Tanrı'nın yardımına ihtiyaç duyan bir güç olduğunu düşünmektedir. Aynı şekilde İbn Haldun'a göre de gayb âlemine ve dolayısıyla imana ilişkin bilgiler insanın akıl gücünün sınırlarını aşmaktadır. (Taylan, 2013: 82).

İbn Haldun, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozofların aklın sınırları konusundaki görüşlerine karşı çıkmaktadır. Ona göre insan, duyuyla vasıtasıyla elde ettiği bilgiler üzerinde aklî yetileri ile tasarrufta bulunarak bir takım bilgilere ulaşır. İnsanın "ilk akledilirler" denilen bu bilgileri elde etmesi mümkün iken tümel ve soyut kavramlar olan ikinci akledilirlere ulaşması imkânsızdır. (İbn Haldun, Mukaddime: 1247-1250/ C. II).

İbn Haldun'a göre Tanrı, aklının düzenli işleyişi sayesinde düzenli fiiller meydana getiren insanı, âlemdeki diğer varlıklardan üstün kılmıştır. Kabiliyetlerini içinde yaşadığı toplumsal şartlar çerçevesinde kazanan insan, melekler ve hayvanlar âleminin ortasında bir yerdedir ve onlarla ortak bazı özelliklere sahiptir. İnsanı bu iki âlemden ayıran en önemli özellik onda irade, kasıt ve fikir gücünün olmasıdır. Hayvanlar âleminden fikir gücüyle, melekler âleminden de irade ve kasıt kuvvetiyle ayrılan insanda bu kuvvetler, ona hislerin oluşturduğu geçici izlenimlerin sınırları ötesine geçerek kalıcı olanı tespit etme imkânı sağlar. (Görgün, 1999: 546).

İnsanın diğer canlılarda mevcut olmayan iki önemli özelliği bir akla ve bir ele sahip olmasıdır. İbn Haldun'a göre insanın düşünme kabiliyeti yani akıl gücü ve bunun yanında elinin olması aynı zamanda ilimlerin ve sanatların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Fikir gücüyle üstün fakat fizikî güç bakımından zayıf olan insan, düşünce kabiliyeti ile birleşen el sayesinde kendini en güçlü vahşi hayvanlardan dahi koruyabilir ve diğer canlılara üstün gelebilir. (Kozak, 1999: 96).

İbn Haldun, aklın kullanımı konusunda insanlar arasında da fark olduğunu belirtir. Tıpkı satranç oyununda bazılarının iki üç hamleyi önceden düşünüp daha iyi olabilmeleri gibi bazı insanlar da düşüncelerinin daha düzenli işlemesi sayesinde insanlığın daha üst seviyesine çıkabilirler. (İbn Haldun, 1993: 370; trc. Uludağ, C. II, s. 768). İbn Haldun bu görüşüyle aklın bütün insanlarda eşit ölçüde bulunduğunu düşünen filozoflardan ayrılmaktadır. O bu konuda Gazzalî'nin düşüncelerine yakın bir yaklaşım sergilemiştir. Çünkü Gazzalî de akıl gücünden yararlanma bakımından insanların birbirleriyle eşit olmadığını düşünmektedir. Eserlerinde aklın birkaç farklı anlamını veren Gazzalî'ye göre ilk doğuşu sırasında az parlak olan güneşin giderek daha parlak hale gelmesi gibi akıl gücü de ergenlik çağında oluşmaya başlayarak insan büyüdükçe gelişen bir özelliğe sahiptir. Akıl, ergenlik döneminden itibaren insanın nefesine yansıyan bir nurdur ve 40 yıl boyunca insan kemale erene kadar artmaya devam eder. Bu nedenle insanlar arasında aklın kullanımı ve gelişmesi konusunda fark meydana gelir. (Taylan, 2013: 79). Ayrıca Gazzalî, insanların tecrübe ile elde ettikleri ilim anlamında da akıl bakımından farklı olduklarını ifade etmiştir. Yalnızca bir kişinin aynı anda iki yerde birden olamayacağı veya iki sayısının bir sayısından büyük olması gibi zorunlu bilgilere sahip bir akıl seviyesi hariç tüm insanlar akıl gücünden faydalanma konusunda birbirinden farklıdır. (Gazzalî, İhyau'l Ulumu'd-Din, C. I.).

## 2. Fiille İlgili Olaylar Âleminin Ancak Düşünce İle Tamamlanması

Varlıklar âleminin iki varlık türünden oluştuğunu belirten İbn Haldun'a göre bu varlıklardan birincisi unsurlar, eserleri ve bunlardan oluşan üç sınıf varlık maden, bitki, hayvan gibi saf zatlar, diğeri de bu zatların meydana getirdiği fiillerdir. Bu fiiller, Tanrı'nın o canlılara vermiş olduğu güçle oluşur. Bu fiillerden bazıları, insanın yaptığı fiiller gibi düzenli, bazıları da hayvanların fiilleri gibi düzensizdir. Hayvanların algılaması ve kavrayışı yalnızca duyularla olduğu için onların fiillerinde düzen yoktur. İnsan ise akli sayesinde olaylardaki sebepler zincirini düzenli bir şekilde kavrayabilir. Bu da insanın fiillerinin düzenli olmasını sağlar. İnsanda akıl, ilk önce olaylar arasındaki düzeni kavrar, daha sonra bir şey gerçekleştirmek istediğinde önce onun sebebini düşünür. Çünkü sebep (illet) önce, eser (malul) sonra gelir. Bazen sebep ya da o şeyin gerçekleşmesi için gereken şart, birden fazla olabilir bu sefer akıl bu sebepleri teker teker kavrayarak en üst sebebe ulaşır. Olayı meydana getirmeye ise ulaştığı en son sebepten başlar. Örneğin; insan bir bina yapmak istese, düşüncesi ilk önce duvarlara, sonra çatıya en son temele yönelir. Daha sonra insan binayı yapmaya giriştiğinde işe en son düşündüğü şey olan temelden başlar. Bu yüzden "*son*

*düşünülen şey ilk yapılan iş, son yapılan iş ilk düşünülen şeydir* denilmektedir. (İbn Haldun, 1993: 370; trc. Uludağ, C. II, s. 767; a.mlf, trc. Kendir, C. II, s. 649. İbn Haldun burada, eylem ile düşünce arasındaki güçlü bir ilişkiden bahsetmektedir. İbn Haldun, aklın dinî sorumluluğun ön şartı olduğunu belirtir. Ona göre akıl ruhun bir özelliğidir ve akıl demek insanda olması şart olan bilgiler demektir. İnsan, akıl sayesinde dünya işlerini ve ailesini idare edebilir. Tanrı işlerini yürütebilen ve düşünen akıl sahibi insanlardan bir takım sorumluluklar vermiştir. O, eğer aklını kaybederse tabiatına uygun olan mertebenin altına düşer ve bir hiç olur. Dolayısıyla onu ahiretle ilgili hükümlerle mükellef kılmak yanlış olur. (İbn Haldun, 1998: 185–187).

### 3. İnsan Düşüncesi

İbn Haldun, bir an bile olsa insanın düşünmeden duramayacağını belirterek düşünme yeteneğini ilim ve sanatların kaynağı olarak görmüştür.

İbn Haldun'a göre Tanrı, insanı biri cismanî diğeri ise ruhanî olan iki ayrı varlık türünden yaratmıştır. İbn Haldun insanın ruhanî parçasının dinî literatürde bazen akıl bazen ruh bazen de nefis olarak isimlendirildiğini belirtir. İbn Haldun, bu kavramların insanın ruhanî tarafına işaret etmesine rağmen her birinin delalet ettiği başka manaların da mevcut olduğu görüşündedir. O, bu konuda geniş bilgi için kendisinden önce onunla aynı ifadeleri kullanan Gazzâlî'nin eserine başvurulmasını tavsiye eder. (İbn Haldun, 1998: 83–84).

İbn Haldun'a göre insanın ruhanî parçası olan nefis aynı anda idrakin, fikrin ve fiilin kaynağıdır. İnsan, birtakım idrak vasıtalarıyla eşyayı tanır. İdrak, kişinin kendi dışındaki şeylere karşı zihninde oluşan şuurdur. Bu özellik, hayvanlar ve insanlarda bulunabilen bir özelliktir. İdrak iki türdür. Hayvanlar ve insanlar işitme, görme, koklama ve tatma gibi duyuyla eşyayı tanırlar. Bu dış idraktır. Fakat insanda bunun yanında beş duyu ile tanıyamadığı şeyleri, akıl (fikir, düşünce) ile tanıma gücü vardır ki, bu da iç idraktır. İç idrakin müşterek his, muhayyile, vahime, hafıza ve mütefekkiye gibi kuvvetleri vardır. Müşterek his, dış duyuları içerir ve algılanan şeyleri olduğu gibi idrak eder. Muhayyile, duyulur bir nesneyi dış maddesinden soyutlayarak olduğu gibi algılayan bir kuvvettir. Vahime, soyutlara ilişkin anlamları algılayan bir kuvvettir. Hafıza, tüm idrakleri kendisinde saklayan bir kuvvettir. Mütefekkiye (fikir ve düşünebilme kabiliyeti) sayesinde ise insan, eşyanın sûretleri üzerinde analiz ve sentez yoluyla birtakım işlemlerde bulunur. Malûm idraklerden örnekler çıkarır. (İbn Haldun, 1993: 368–370; trc. Uludağ, C. II, s. 766; Satî el Husrî, :

278–280). Dolayısıyla İbn Haldun, hayvanların yalnızca duyular ve içgüdüyle hareket ettiğini, insanlarda ise buna ek olarak fikir ve irade gücünün olduğunu düşünmektedir.

İbn Haldun'a göre, Tanrı'nın insan vücuduna sunduğu bir takım özel kuvvetler vardır. Bu kuvvetlerin her biri yaratılışının ve kendi tabiatının gerektirdiği şeyi elde etmek ister. Buna göre aklın tabiatında fitratının gereği olan ilim ve marifeti elde etme isteği mevcuttur. Akıl bu isteğine ulaşmak için düşünceyi harekete geçirir. Akıl Tanrı'dan daha yüce ve daha mükemmel bir varlık olmadığını düşünerek en yüce kemal olan yaratıcını bilme isteği duyar. O, hiçbir gevşeklik ve usanç hissetmeden birbiri ardınca gelen fikir ve tasavvurlarla Tanrı katındaki şeylere vakıf olmaya çalışır. Onun bu yöndeki hareketleri birbirini kuvvetlendirir. (İbn Haldun, 1998: 68–69).

İbn Haldun'un insanda bilginin meydana gelişi ve akıllar konusundaki bu düşünceleri, büyük Türk filozofu Fârâbî'nin düşünceleriyle tıpatıp örtüşmektedir. Çünkü İbn Haldun, buraya kadar anlattığımız görüşlerinde Aristoteles (ö. M.Ö.384–322)'in nefis hakkındaki düşüncelerinin bir uzantısı olan ve İslâm filozoflarının da benimsediği düşüncelerini devam ettirmiştir. Bu konuda Fârâbî'den örnek verecek olursak ona göre de doğuştan boş, fakat bilgi kaydetmeye uygun nitelikte olan akıl, duyular sayesinde ilk yazılımları ve bilgi kayıtlarını kaydeder. Fârâbî, dış duyuların yaptığı bu işleme duyusal algı demiştir. Dış duyular, nesnenin sûretini maddî bağlantıları içerisinde algılarlar ve o şeyin yok olmasından sonra onu tanımlayamazlar. İşte bu noktada iç duyular devreye girer. Bilgi edinme sürecinde gelen verilerin muhafaza edilip değerlendirilmesi bakımından, iç duyuların önemli bir yeri vardır. İşlevlerine göre dört bölüme ayrılan iç duyulardan ilki, ortak duyu'dur. Bilginin oluşum sürecinde, dış duyular ile iç duyular arasında bir nevi çift yönlü köprü görevini üstlenen ortak duyu, bir yönüyle de duyulardan gelen ham bilgi verilerini algılanır hâle getirirken, diğer yönüyle dış duyulara duyulmama gücünü aktarır. Diğer bir güç ise fizikî hiçbir uyarının yardımı olmadan bilgiyi zihinde yeniden canlandırmayı sağlayan mütehayyile gücüdür. Mütehayyilenin en önemli icraatı da faal akılla iletişim kurabilmektir. Bir tür anlama ve bilme gücü olan vehim ise Fârâbî'nin daha çok hayvanlarda aktif ve fonksiyonel olarak kabul ettiği güçtür. Vehim gücü, mütehayyiledeki algıları çerçevesinde iyiyi ve kötüyü yararlı ve zararlıyı bilebilir. Hafıza gücünü "*vehmin idrak ettiği şeylerin toplandığı yer*" olarak tanımlayan Fârâbî'ye göre bu güç, bir nevi bilgilerin saklandığı bir depodur. Hafıza gücünün bir görevi de sakladığı bu bilgileri düşünme gücü olan akıl istediğinde ona sunmasıdır. Bilgi edinme sürecinde duyulardan sonra devreye akıllar girer. Akıl, duyulardan elde

edilen bilgi verilerini işleme tabi tutan en yetkin güçtür. (Fârâbî, Aydın, 2003: 87–105).

İbn Haldun'a göre, insan düşüncesinin çeşitli dereceleri vardır ki bunların her biri aklın özel bir türüne işaret eder. İlk derecesi temyizi akıl'dır ki bu akıl doğal olarak düzenlenen durumları kavrar. İnsan bu akıl sayesinde geçimini sağlayabilir, zararlı olan şeylerden sakınıp faydalı şeyleri bulabilir. İkinci derecesi de tecrübî akıldır. Bu da insanın toplum içinde diğer insanlarla iyi ilişkiler kurmasını sağlayan, toplumsal kuralları düzenleyen akıldır. Üçüncü derece nazari akıl olup, insanın belli bir konu hakkında bilgi ve düşüncelerini oluşturmasını sağlayan akıldır. Bu aklın ulaşmak istediği son amaç, sebepleri ve tüm özellikleriyle varlığı olduğu gibi kavramaktır. Bu şekilde akıl kendi gerçeği konusunda olgunlaşır. (İbn Haldun, 1993: 374; trc. Uludağ, C. II, s. 766–767; Satî el Husrî, : 281).

İbn Haldun'dan önceki birçok filozof akıl konusunda birbirinden farklı ayırımlar yapmıştır. Örneğin, ilkçağ filozoflarından Aristoteles, akli etkin akıl ve edilgin akıl şeklinde iki ana gruba ayırmıştır. İlk İslâm filozofu el Kindî, akli, faal akıl, bilkuve akıl, bilfiil akıl, müstefad (kazanılmış) akıl ve beyanî (veya zahir) akıl şeklinde dört kısımda değerlendirmiştir. (Şulul, 2003: 126–128). Fârâbî, akli, amelî ve nazari olmak üzere ikiye ayırmıştır. İbn Sînâ ise ilk İslâm filozofu Kindî'ye benzer bir ayırım yaparak akli, bilkuve, bilfiil, müstefad ve faal akıl şeklinde ayırmıştır. (Kuşpınar, 2001: 105). İbn Rüşd (ö.1198), Fârâbî'ye benzer şekilde akli, amelî ve nazari akıl olmak üzere iki mertebede değerlendirmiştir. (Sarioğlu, 2003: 92, 93).

İbn Haldun, bu konuda kendisinden önceki Aristoteles yorumcularından etkilenmişse de bilgi üretme sürecinde akli, belli bir sıra düzeni içerisinde temyizi akıl, tecrübî ve nazari akıl şeklinde isimlendirerek oldukça özgün bir yaklaşım sergilemiştir.

#### 4. Tecrübî Akıl ve Bu Aklın Meydana Gelişi

İbn Haldun, insanı, bireysel bir varlık olmasının yanında aynı zamanda toplumsal yönü de olan bir varlık olarak görür. Ona göre toplum içinde yaşama ihtiyacı, insanın doğuştan gelen fitrî bir özelliğidir. İnsan için “*O medenî bir varlıktır.*” denmektedir. Burada *medenî* kelimesinden kastedilen şey, insanın şehirli oluşu değil, onun toplum içinde yaşayan bir varlık olmasıdır. İbn Haldun, insan için toplum hayatının zorunlu olduğunu belirtmiştir. Ona göre gerçekten de insan, ihtiyaçlarını karşılayabilmek için toplum içinde yaşamaya ve diğer canlılarla yardımlaşmaya ihtiyaç duyar. Ancak insan,

diğer insanlarla ilişkilerini sürdürürken arada bir bazı hususlarda anlaşmazlıklar çıkabilir ve bu durum kavgalara ve düşmanlıklara sebep olabilir. İnsan, kendisine aklının kazandırdığı düzenli fiiller sayesinde bu anlaşmazlıkları hayvanlardan farklı olarak çeşitli kurallarla çözüme yoluna gidebilir. O, yaşamında edindiği tecrübelerle tekrar yanlışa düşmekten sakınır ve hayatını öğrendiği doğrulara göre yönlendirir. İşte insan, bu tür özellikleriyle hayvanlardan farklı bir hâle gelir. Her insan kapasitesi kadar insanlar arası ilişkilerinde elde ettiği tecrübelerle hayata dair bir şeyler öğrenir, iyi ve kötü hakkında bilgi edinir ve bu durum onda bir meleke (alışkanlık) hâline gelir. Ancak Tanrı, bazı insanlara bu bilgiyi daha kısa sürede öğrenmesini sağlayacak şekilde kolaylık sağlar. İnsan, eğer büyüklerinin sözlerini dinler ve onların tecrübelerinden faydalanırsa bilgiyi daha çabuk elde eder, bilgiyi elde etme konusunda çok uzun zaman harcamak ve birçok sıkıntıya katlanmak zorunda kalmaz, kolayca öğrenir. Bu konuda şöyle söylenir: “*Babasının terbiye edemediği kimseyi zaman terbiye eder.*” Bu sözle insanın büyüklerinin söz ve tavsiyelerine uymadığı zaman hayata dair her şeyi kendi tecrübeleriyle uzun bir sürede ve yaşayacağı birçok zahmetten sonra öğrenebileceği anlatılmaktadır. İnsanın, düzenli fiillerinin ortaya çıkmasını sağlayan temyizi akıl’dan sonra gelen ve tecrübelerle kazanılan tecrübî akıl budur. En son da nazarî akıl gelir. (İbn Haldun, 1993: 371; trc. Uludağ, C. II, s. 769–770).

İbn Haldun’a göre ilimler sosyal şartlarda gelişen tecrübî aklın mahsulleridir. Tabiatında bilgisiz olan insan, kazanma suretiyle bilgilidir. Dolayısıyla İbn Haldun’a göre bilgi a posterioridir, sonradan elde edilir. Bu konuda İbn Haldun’un, realizme daha yakın olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü realizme göre insan zihni boş bir levha gibidir, doğuştan hiçbir bilgisi yoktur. İdealizmde ise, idealar âleminden gelen ruh orada gördüklerini hatırlamaktadır. (Sönmez, 2005: 39, 72, 81). Dolayısıyla İbn Haldun, idealizmdeki gibi insanın doğuştan birtakım bilgiler getirdiğini düşünmez. Ona göre, doğuştan getirilen ideler yoktur. İbn Haldun, insanın doğuştan bilgi getirmediğini söylemekle de, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarına ve Kur’ân-ı Kerim’deki bazı ayetlere uygun düşen bir görüş ortaya koymaktadır.

## 5. İnsanların ve Meleklerin Bilgisi

İbn Haldun, varlıklar dünyasında üç âlem olduğundan söz etmektedir. Bunların birincisi, duyu organlarıyla idrak ettiğimiz maddî âlem yani duyarlar âlemi; ikincisi, tekvîn âlemi yani düşünce ile idrak ettiğimiz düşünceler âlemi; üçüncüsü de insanı birtakım hareketlere yönlendiren içindeki sesin kaynağı olan melekler ve ruhlar



âlemidir. Uyurken gördüğümüz rüyalar ve uyanırken kalbe ilham gelmesi, bu son âlemin var olduğunun kanıtıdır. Ancak bu âlem, genel özellikleriyle bilinmesine karşın ayrıntıları konusunda kesin bir bilgi yoktur. Dolayısıyla ruhanî varlıklar tecrübe sahamızın dışında olup, onların tabiatları tamamen meçhuldür. Bunlara ulaşılması ve hatta maddesi olmayan şeyler üzerinde aklın delil getirmesi mümkün değildir. İbn Haldun, bu âlemlerle ilgili ayrıntılı bilginin ancak dinî kaynaklardan elde edilebileceği görüşündedir. Ona göre, ruhanî varlıklar hakkında hüküm vermek için tek dayanağımız, kendi nefislerimizde özellikle mistik tecrübeyle birleşen batınî keşf şeklinde müşahede ettiğimiz şeye kıyastır. Bu kıyaslanmanın ötesinde söz konusu türdeki varlıkları tavsif ve tarif etme gücümüz yoktur. Ancak İbn Haldun, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların akıllar olarak isimlendirdiği bu âlemdeki varlıklarla ilgili açıklamalarının tamamen keyfi olduğu ve bu bilgilerin bir kesinliğinin bulunmadığı kanaatindedir. (Arslan, 1997: 433). O, *Mukaddime*'nin altıncı bölümünde "*Felsefe ve Filozoflara Reddiye*" başlığı altında ruhun idraklerinin sınırlı olduğu görüşünü savunur.

İbn Haldun'a göre filozoflar, hem duyulur hem de duyular üstü hakikatin bilgisinin nazarî düşünce ve istidlâl vasıtasıyla mümkün olduğunu ve özellikle iman konularının vahyin yardımı olmadan bu vasıtalarla bilinebileceğini iddia ederler. Fakat sırf akıl olduğu ifade edilen insanın bu nihaî mutluluğu vahiyden yardım almaksızın gerçekleşemez ve biz yalnızca akıl sayesinde bu âlemlerle ilgili bilgi sahibi olamayız. En çok bilgi sahibi olabildiğimiz âlem, beşer âlemidir. Çünkü bu âlem, hem cismanî hem de ruhanî algılarımızla görüp şahit olduğumuz âlemdir. Cismanî ve ruhanî (veya aklî) olmak üzere iki kısımdan meydana gelen insan, idrakin süjesi ruhanî cüz ile bazen cismanî objeleri beyin ve çeşitli duyu organları gibi cismanî organlar vasıtasıyla idrak ederken ruhanî objeleri doğrudan aracısız idrak eder. Bu doğrudan idrak sırasında ruhani nefis en yüksek zevki tadar. İşte tam da bu noktada İbn Haldun, diğer İslâm filozoflarından ayrıldığı görüşünü ortaya koyar. Ona göre bu zevke akıl yürütme yoluyla değil, duyuların tamamen aşıldığı ve duyu organlarının terk edildiği mistik tecrübe yoluyla ulaşılır. (Fahri, 1992: 294). Hakikatin bilgisine vahyin yardımı olmaksızın ulaşma konusunda İbn Haldun'un Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların görüşlerine karşı çıkarken başta da belirttiğimiz gibi bu konuda Gazzalî'nin yaklaşımını benimsediğini söyleyebiliriz. Ona göre insanın en üstün özelliği olan aklın kavrayışı sınırlıdır ve o bazı alanlarda aklın idrak gücü zayıf kalmaktadır. Meşşâî filozofların akıl sayesinde ruhanî âlem ile ilgili bilgi sahibi olabileceğimiz ve gerçek mutluluğu bu dünyada elde edebileceğimiz konusundaki görüşlerinin aksine İbn Haldun, aklın böyle bir bilgiye sahip olamayacağını ve gerçek mutluluğa bu dünyada

ulaşılamayacağını savunmuştur. Duyu ve akıl güçlerinin görünür âlem ile ilgili bilgiyi elde etme konusunda Aristotelesçi yaklaşımı benimseyerek meşşâî filozofların görüşlerini kabul eden İbn Haldun, gayb âlemine dair bilgi konusunda ise Gazzalî'nin düşüncelerine benzer bir görüş ortaya koymuştur.

Beşer âleminde insanların cismanî varlıkları hayvanlarla, ruhanî varlıkları da meleklerle ortaktır, yani aynı cinstendir. Melekler ise, zat olarak saf akıl durumunda olan ruhanî varlıklardır. Onlarda düşünce, düşünen ve düşünülen birdir. Dolayısıyla meleklerin ilmi, hatasız ve eksiksizdir. İnsanların ilmi ise sonradan elde edilen (mükteseb) bir ilimdir. Başlangıçta boş bir cevherden ibaret olan nefis, varlığa ait suretleri yavaş yavaş alarak elbise gibi giyinir. İnsan, sûretleri elde ettikçe, yani bilgi sahibi oldukça kendini geliştirir ki bu durum onun ölümüne kadar devam eder. Dolayısıyla insan, yaratılışı itibarıyla cahil, kesb itibarıyla de âlimdir. Ancak insan bazen bilgiyi elde ederken bilinen akıl yürütme yollarını kullanmadan bilgi kalbine ilka olur. Ona bilginin perdesi açılır. Bu perdenin açılması ise yalnızca üç şey ile olur. Birincisi namaz kılmak, ikincisi oruç tutmak, üçüncüsü ise ihlas ve samimiyetle Tanrı'ya yönelmekle gerçekleşir. (İbn Haldun, 1993: 372; trc. Uludağ, C. II, s. 770–772).

## 6. Peygamberlerin Bilgisi

İbn Haldun insanların üç kısma ayrıldığını ifade eder. Birinci kısım hissi ve düşüncesi maddi âlemin ötesine geçemez. İkinci kısım, bâtinî müşahede ve vicdan denilen bir idrak vasıtasıyla gayb âlemine ulaşabilir. Onlar din ilimlerinde âlim olanlar ve Rabbanî irfana sahip olan velilerdir. Üçüncü kısım bedenî ve cismanî varlıktan sıyrılmaya ve melekler âlemine yükselme kabiliyetine yaratılıştan sahip olanlardır. Bunlar resul ve nebi ismi verilen peygamberlerdir. (İbn Haldun, 1998: 187–188).

İbn Haldun'a göre peygamberler, şehvet, öfke gibi bedenî hallerden uzak duran, Tanrı'ya ibadet ve onu zikretme gibi davranışlara yönelen, insanları Tanrı'nın yoluna çağırarak kimselerdir. Onların bilgilerinde küçük de olsa bir yanılma ve hata yoktur. Bilgileri görülüp, şahit olunan açık seçik bir bilgidir. Peygamberlerin meleklerle iletişimi sırasında gayb perdesi ortadan kalktığı için onların bilgileri gerçeğe uygundur. İbn Haldun, peygamberlerin meleklerle olan bu iletişimini onların beşerî âlemden ruhanî âleme geçişi (insanlıktan meleklığe geçiş) olarak yorumlamıştır. O, bu konuyu öncelikle şöyle açıklar: İçinde maden, bitki ve hayvanların bulunduğu maddî ve cismanî âlem, içinde insanların bulunduğu beşerî âlem ve içinde melekler ve diğer

ruhanî varlıkların bulunduğu ruhanî âlem gibi türlerden oluşan varlıklar âleminin tüm varlıkları yukarıdan aşağıya ve aşağıdan yukarıya doğru bir düzen içerisinde sıralanır. Ve her âlemin en üst basamağındaki varlık, kendinden sonra gelen âlemin en alt basamağındaki varlığa geçiş özelliğine sahiptir. Örneğin, bitkiler âleminin son basamağında bulunan üzüm ve hurmanın hayvanlar âleminin en alt basamağındaki salyangoz karşısındaki durumu, ya da hayvanlar âleminin en üst basamağındaki maymunun insan karşısındaki durumu gibi. Dolayısıyla İbn Haldun'un görüşüne göre insanda bir anlık da olsa insanî özelliklerinden sıyrılıp melek olma özelliği vardır. Peygamberler böyle bir özelliğe sahiptir. (İbn Haldun, 1993: 373; trc. Uludağ, C. II, s. 773-774).

Peygamberlik ve vahiy konusunda belirtmiş olduğu İbn Haldun'un bu görüşü evrim teorisini çağrıştırmaktadır. O, burada epistemolojik bir meseleyi antropolojik bir temele oturtmaya çalışmış ve yaratılışı tedricî bir sürece bağlamıştır. Tam olarak Darwin'de görüldüğü şekilde bir evrim teorisi olmasa da İbn Haldun, elementlerden meydana gelen varlıkların, madenlerden başlayarak aşamalı bir şekilde ortaya çıktığını belirtir. Ancak o, bunu canlı türleri arasındaki yakınlığı anlatmak, canlıları benzer özelliklerine göre gruplandırmak için de yapmış olabilir. Onun bu görüşlerinde evrimi savunduğunu düşünenler varsa da İbn Haldun'da bunun tam olarak bir çoğalma yasası olup olmadığı meçhuldür. (Tatlı, Adem, Evrim ve Yaratılış, Nesil Yayınları. 2008: 274).

Uludağ'ın ifadesiyle, bu ilmî bir nazariye değil, yalnızca onun derin bir sezgisinden ibarettir. Çünkü dikkat edilmesi gereken bir nokta da şudur ki, varlıkları sıralayarak meleğe kadar gelen İbn Haldun burada durmakta ve meleklerle ulûhiyetin çeşitli mertebeleri arasında herhangi bir inkılap, ittihat ve ittisal olayına eserlerinde yer vermemektedir. Bu düşünce vahdet-i vücud yakın bir görüş olmasına rağmen İbn Haldun gerçekte bu anlayışa karşıdır. Ona göre vahdet-i vücud, yabancı kaynaklardan gelerek daha sonra İslâm medeniyeti içerisinde İslâmî bir şekil almış olan bir görüştür. (İbn Haldun, 1998: 28-30).

Aristoteles ve onu yorumlayan birçok İslâm filozofu gibi İbn Haldun da varlıkları aşağıdan yukarıya doğru belli bir düzene göre sıralamış, yine filozoflara benzer bir şekilde her varlık sınıfını ruhanî âlem, cismanî âlem gibi ayrı bir âlemin içine yerleştirmiştir. İbn Haldun, her bir âlemin en üst seviyesindeki varlığın bir sonraki âlemlerle bağlantısı olduğunu belirtmektedir. Aynı görüşün Türk İslam düşünürü İbn Sînâ'da da var olduğunu görmekteyiz. İbn Sînâ'ya göre, örneğin, yeryüzünde aklın tek

sahibi olan insan, taşıdığı nefs-i natika ve onun kuvvesi, nazarî akılla meleklerle bağlanırken diğer iki nefsi, -bitkisel ve hayvansal- ile de madde dünyasına bağlanır. Yine İbn Sînâ'ya göre en mükemmel insan, akıllı faal olarak en zirvede olan peygamberlerdir. Çünkü onlar sahip oldukları bu akıl sayesinde Tanrı'nın kelâmını işitir ve meleklerini müşahede eder. İbn Sînâ'nın anlayışında hem normal insan hem de peygamber için faal akıl, bilginin ve vahyin kaynağıdır. Ancak normal insanın faal akıldan bu bilgiyi alabilmesi için önce duyu verileri üzerinde zihnini yorması gerekir, peygamber ise bunların hiçbirine gerek duymadan sahip olduğu hads (ilâhî feyz, ilham) ile bilgiyi kısa zamanda aniden ve doğrudan alır. Ayrıca peygamber, faal akılla sürekli ilişki içinde olduğundan aldığı bilgi düzenli, toplu bir bilgidir. (Kuşpınar, 2001: 145-155).

İbn Haldun'un bazı insanların bilgiyi elde ederken birtakım akıl yürütme yollarını kullanmadan kalbine ilka olur demesi, İbn Sînâ'nın peygamberlerin bir özelliği olarak gösterdiği hads kavramıyla örtüşmektedir. Çünkü hads olayında da gayb perdesi ortadan kalkmakta ve kişi bilgiye doğrudan ulaşmaktadır.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın, insanın mutluluğunun faal akıl'la ittisal edip ondan hakikatin bilgisini elde etmekle gerçekleştireceği iddasını İbn Haldun, dinî kaygılarla reddetmektedir. Onların ittisal ile kastettikleri nefsin doğrudan aracısız idrakidir. Ancak İbn Haldun'a göre nefsin bu idraki sırasında duyduğu zevk, Kur'ân'ın nefse vaad ettiği mutluluğun çok altındadır. Çünkü Kuran'ın vaad ettiği mutluluk, felsefî burhanların çıkarabileceğinden veya ahlakî dürüstlük hayatının temin edebileceğinden daha üstündür. (Arslan, Ahmet, s. 440; Fahri, Macit, s. 294). İbn Haldun'un eserlerine eleştiriler yazdığı bir düşünür olan İbn Rüşd'e göre ise ittisal, nazarî bilginin büyük ölçüde artması ve aklın son yetkinliğine ulaşmasıdır. İbn Rüşd, böyle bir durumun insanda ancak öğrenim ve nazarî inceleme ile gerçekleşebileceğini, aynı zamanda bunu yaparken insanın nefsanî arzu ve eğilimlerini kontrol edebilecek bir irade gücüne sahip olması gerektiğini söylerken İbn Haldun'un gerçek bilgiye ulaşmasının yalnızca namaz kılmak, oruç tutmak ve temiz bir kalp ile Tanrı'ya yönelmesi gibi üç şey ile mümkün olduğunu savunması dikkate değer bir durumdur. İbn Rüşd'de dinî ibadet ve uygulamaların bu konuda önemli bir katkı sağladığı gerçeğine işaret eder, fakat ona göre bu konuda en önemli husus ilmî çabadır. (Sarıoğlu, 2003: 131,132). İbn Haldun ise bilginin kalbe ilka olmasını yalnızca dinî çabaya bağlayarak ilmî çabayı ikinci plana itmiştir.

Sonuç olarak İbn Haldun insanın doğuştan bilgi getirmediğini ve edindiği bilgileri sonradan, çeşitli idrak vasıtaları ile elde ettiğini ifade etmektedir. Ona göre öğrenme yeteneği ile dünyaya gelen insan, çevreyle etkileşim içine girerek bir şeyler öğrenmeye başlar. Bilgiyi elde etme konusunda İbn Haldun, hem duyular hem de duyular üstü akıllar'ın varlığını kabul eder. Ancak İbn Haldun'un, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi diğer ilahiyatçı filozoflardan ayrıldığı nokta, Tanrı ile aynı olan ilk aklın bilgisinin, yani gerçeğin bilgisinin Tanrı'nın yardımı olmadan nazarî düşünce ve istidlal yoluyla elde edilemeyeceğidir. Ona göre aklın idraki, sınırlı olup duyuların ötesinde kalan tevhit konuları, ahiret halleri ve ilahî sıfatların mahiyeti gibi ruhanî meseleleri kavramaktan acizdir ve konularda dine başvurmaktan başka çare yoktur.

İbn Haldun, özellikle vahiy ve peygamberlik konusunda Fârâbî ve İbn Sînâ'yı reddetmektedir. O, akıl güçlerin ortak duyuda (hissi müşterek) bir formu görmesi biçiminde tanımladıkları bir vahyi kesinlikle kabul etmemiştir. (İzmirli, 1995: 375). Ayrıca onların hiçbir şeyi açıklamadan her şeyi akla indirgeyen görüşlerini tabiatçı (materyalist) görüş ile aynı değerde görür ve açıkça Meşşâîlerdeki akılcı dogmatizmi reddederek yerine şüpheli ampirizmi koymaktadır. (Ülken, 1957: 238). akıl veya deney ve gözlem yoluyla elde edilen bilgiyle vahyî bilgi arasında bir çatışma görmeyen İbn Haldun'un görüşleri daha çok Gazzalî'nin görüşleri ile paralellik arz etmektedir.

### Kaynakça

- Arslan, A. (1997). İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası, Ankara: Vadi Yayınları.
- Aydın, İ. H. (2003). Farabî'de Bilgi Teorisi, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Fahri, M. (1992). İslâm Felsefesi Tarihi, (trc. Kasım Turhan), İstanbul: İklim Yayınları.
- Fârâbî, (2001). el-Medinetü'l Fâzıla, (trc. Nafiz Danışman), el-Medinetü'l Fâzıla, Ankara: MEB Yayınları.
- Gazzalî, İhyau'l Ulumu'd-Din, C. I,
- Kindî, (2006). Felsefî Risâleler, (trc. Mahmut Kaya), İstanbul: Klasik Yayınları.
- İbn Haldun, (1993). Mukaddimetü İbn Haldun, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Haldun, (2004). Mukaddime, C. I-II, (trc. Halil Kendir ), İstanbul: Yeni Şafak Kültür Armağanı.
- İbn Haldun, (2004). Mukaddime, C. I-II, (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergah Yayınları.
- İbn Haldun, (1998). Şifâ'us Sâil, Tasavvufun Mahiyeti, (trc. S. Uludağ), İstanbul: Dergah Yayınları.
- İzmirli, İ. H. (1995), İslâm'da Felsefe Akımları, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Görgün, T. (1999) "İbn Haldun", DiA, C. XIX, s. 543-555.

- Kozak, İ. E. (1999). İnsan Toplum İktisat, İbn Haldun'dan Yola Çıkılarak Çok Yönlü Bir Tahlil Denemesi, Adapazarı: Değişim Yayınları.
- Kuşpınar, B. (2001). İbn Sina'da Bilgi Teorisi, Ankara: MEB Yayınları.
- Nasr, S. H.-Leaman, O. (2007). İslâm Felsefe Tarihi, C. I, (trc. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu), İstanbul: Açılım Kitap Yayınları.
- Satî el Husrî, (2001). İbn Haldun Üzerine Araştırmalar, (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Sarioğlu, H. (2003). İbn Rüşd Felsefesi, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Sönmez, V. (2005). Eğitim Felsefesi, Ankara: Anı Yayınları.
- Şulul, C. (2003). Kindî Metafiziği, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Taylan N. (1997). İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri, İstanbul: İFAV Yayınları.
- Topses, G. (1982). Eğitim Felsefesi Temel Sorunları, Ankara: Dayanışma Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1957). İslâm Felsefesi, Ankara: Selçuk Yayınları.