

Rafiz MANAFOV*
(Türkiye)

Muş Alparslan Üniversitesi

İbn Haldun Açısından Rasyonel Metafiziğin İmkan(sızlığı)

Özet

İslam düşünce tarihinin tartışmasız en büyük mütefekkir ve bilim adamlarından olan İbn Haldun, daha çok tarih felsefesinin, sosyoloji biliminin ve Umran nazariyesinin kurucusu kimliğiyle bilinmektedir. Kendisi İslam felsefi düşüncesinin zayıflamaya yüz tuttuğu bir ortam ve dönemde ortaya çıkması hasebiyle, önceki felsefelerin ve din düşüncesinin mühasebesini yapması onun bu konulardaki yaklaşımlarının önemini daha da artırmaktadır. İslam akli-felsefi fikrinin ortaya çıkmasıyla boy gösteren akıl-iman, felsefe-din tartışmalar günümüze kadar hararetini kaybetmiş değildir.

Bu açılardan baktığımızda, bir bilim adamı ve umran teorisyeni olan İbn Haldun din-felsefe ilişkisine, ne dinin ne de felsefenin içinden biri olmamak kaydıyla, soğukkanlı bir gerçekçi gözüyle değerlendirdiği söylenebilir. Kimi zaman, felsefe ve dini Umran'ın temel unsurları olarak sosyo-tarihsel bir bakış açısıyla değerlendirir bulurken, bazen de bu ikisinin tartışma, örtüşme, özellikle ayrışma noktalarını kesin bir dille vurguladığını görüyoruz.

İbn Haldun, felsefe ve dinin sınırlarının ayrılmasını, felsefi aklın dini konularda hükümsüz olduğunu, metafizik konularda çelişkilere düşebileceğini, dolayısıyla dini alanda yegane otoritenin akıl değil, vahiy olduğunu savunmaktadır. Çalışmamızda, İbn Haldun açısından akılsal açıdan metafiziğin (ilahiyatın) imkanını tartışa-

* Muş Alparslan Üniversitesi/İİF-Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Öğr. Üyesi, rafiz_manafv@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-0812-8554>

cağız ve rasyonel teolojinin mümkün olmadığı konusunda temel tezlerini, hem dini inanç perspektifinden, hem de felsefi aklın ve mantığın metafizikde yetersizliği iddiasından hareketle değerlendireceğiz.

Anahtar Kelimeler: *Umran, din, felsefe, mantık, akıl, vahiy, imkan ve zorunluluk*

Giriş

Felsefe ve din İbn Haldun'un kurmaya çalıştığı Umran'ın iki temel unsurudur. Din-felsefe ilişkilerine de Umran içerisindeki bu konumları ve önemleri açısından değinmiştir.¹ Umran'ın vazgeçilmez parçası olarak gördüğü ve zaman zaman felsefenin karşısında konumlandığını gözlemlediğimiz dini, asabiyetliler arasında rekabet ve çekemezliği ortadan kaldırarak ortak amaçlarında birleştiren, ortak bir zeminde buluşturan ve hedeflerini gerçekleştirmede iyi bir yardımcı olarak görür.² İbn Haldun Umran ilmini bütün ilimleri ve sanatları içeren genel ve kuşatıcı bir ilim olarak düşündüğü için, günümüzde otonom olan her bilim alanını Umran'ın bir parçası olarak değerlendirmek icab edecektir. Nitekim, felsefe ve din (ilimleri) de Umran'da bulunan çeşitli kurum ve değerlerden biri olacaktır. Fakat felsefe ve dini anla(t)mak için onlardan iki ayrı alan gibi bahsetsek de, onları İbn Haldun'un tasarladığı Umran'ın içeriğinden bağımsız düşünülmesi imkansızdır. Bu açıdan baktığımızda, Umranı anlamak için dini değil, dini anlamak için Umran'ı anlamamız gerekecektir ki, bu durumda "bütün insani değerleri ve sosyal kurumları kapsayan din değil, Umran olacaktır".³

"Çoğu kere tarihçilerin, müfessirlerin ve nakil üstatlarının hikayelerinde ve olaylarda içine düştikleri hataların sebebi, sıhhatini gözardı ederek sadece nakle itimat etmeleri, bunları asıllarıyla karşılaştırmamaları, benzerleriyle mukayese etmemeleri, felsefeyi (hikmeti) ölçü alarak varlıkların doğalarını kavramak suretiyle ha-

¹ Üzümcüoğlu, A. (2019). *İbn Haldu*. (4. Baskı.) İstanbul: Parola yayınları. (s. 74)

² (2018). *Mukaddimedən Seçmeler: Devlet*. (Türkçesi Osman Arpaçukuru). (10. Baskı.) İstanbul: Yayına hazırlayan İlke Yayıncılık. (s. 9).

³ Uludağ, S. (2015). *İbn Haldun: Hayatı, Eserleri, Fikirleri*. (2. Baskı.) Ankara: Harf Yayınları. (s. 115).

berler konusunda akıl yürütme (nazar) ve basireti hakem kılmamaları, bunları dikkate almadan konuyu ele almalarıdır. Bu yüzden haktan sapmışlar, kuruntu (vehim) ve hata çölünde şaşkın şaşkın dolaşmışlardır.”¹ İbn Haldun öteki İslam filozofları gibi bütüncül felsefi bir sistem geliştirmede için, onun düşüncelerinin felsefi arka planı ancak onun tarihe bakışından ve tarihi dayandırdığı İlmi-Umrana ilişkin söylediklerinden yola çıkılarak ortaya konabilir.²

Büyük İslam tarihçileri İbn İshak, Taberi, Mesudi ve Vakidi gibi tarihçiler birer tarihsel rivayetleri akıl süzgecinden geçirip, akılsal eleştiriye tabi tutmadıkları için gerçekten yaşanmış olayları ve uydurma olayları birbirine karıştırmışlar. Onlar vakalar (olay) ile durumları (ahvalı) bir birinden ayıramadıkları için zamanın değişimi ile durumların değiştiği gerçeğinden gafil kalmışlardır.³ İbn Haldun Mukaddime'nin “Felsefenin İptaline ve Felsefeyi Meslek Edinenlerin Fesadına Dair” başlıklı bölümünde felsefeyi nücum ilmi ve kimya gibi Umran'a arız olan ilimlerle birlikte, dine zarar vere(bile)cek ilimler içerisinde görür. Felsefeye değinmenin önemi de bu zarar/yarar ilişkisi bağlamında değerlendirilmiştir.⁴ İslam filozoflarını eleştirirken bile şeriatı temele aldığı görülmekte, felsefenin bazı açılardan din için zararlı olduğunu ileri sürmekte, şer'i hükümlerin zahirine ters düştüğü gerekçesiyle felsefenin bazı kısımlarının reddedilmesini savunmaktadır. Hatta bu zararlardan korunma adına, felsefe okumadan önce din ilimlerinin iyice benimsenmesini, onlarda yetkinliğe ulaşılması gerektiğini söyler.⁵

Dini ve Felsefi İlimler Arasındaki İlişki

İbn Haldun'un gerçekçiliğe dayanan rasyonalizmi, metodunun temellerinden birini oluşturmuştur.⁶ Realist bir düşünür olarak İbn Haldun, olması gerekeni değil de olanı konu edinmektedir. Din ve ahlak doğaları gereği olması gereken üzerinde

¹ Dağ, M. & Aydın, H. (2017). *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe: Akımlar, Filozoflar ve Temel Sorunlar*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı. (s. 471).

² Dağ, M. & Aydın, H. *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe: ...* (s. 478).

³ İbn Haldun, (2018). *Mukaddime*. (Çeviren ve Hazırlayan Süleyman Uludağ), (18. Baskı). İstanbul: Dergah Yayınları. (s. 158)

⁴ İbn Haldun. *Mukaddime*, (s. 950)

⁵ Dağ, M. & Aydın, H. *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe: ...* (s. 508)

⁶ Hassan, Ü. (2019). *İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları. (s. 120).

durduğu için de bu manada İbn Haldun'un ilgi alanının dışındadır. Fakat, dini olması gereken şeyleri içeren bir ideal bilim olarak değil de, Umran ilminin bir gerçekliği olan tarihi, toplumsal bir realite olarak tartışır.¹ İbn Haldun'un inanç ve akıl arası ilişkilere ilgisi bir din felsefecisi olmaktan öte, umran bilgini, siyaset filozofu, kültür teorisini ve tarihçi olmasından ileri gelir.²

Umran'da gerçekleşen olay ve olgular için İbn Haldun zorunluluk, imkan ve imkansızlık gibi bir takım bilimsel ve yöntemsel modeller ileri sürer ve olayları da zorunluluk, imkan ve imkansızlık açısından değerlendirir. İbn Haldun modellemeleri içerisine tarihsel olayları daha fazla dahil ederken, dini olaylar için bilimsel olanın dışında inanca dayalı olduğu tutumunu doğru bulur.

Ona göre, mümkün ile imkansız olanların tabiatları birbirinden ayırt edilmelidir. İmkan kavramı ile mutlak manada akli imkanı kast etmediğinin altını çizer. Sadece bir şeye has maddeye göre olan imkandan bahseder. Böyle bir imkanın anlamı şudur: Kişi olağandışı gördüğü bir kaynağı işittiğinde inkara yahut onaylamaya kalkışmadan önce o şeyin aslını ve temelini dikkate almalı, imkan ve imkansızlığının tabiatını incelemeli, akli imkansızlığına hükmettiği şeyi bir tarafa bırakmalıdır. İmkansız olan reddedilir, çünkü gerçekliğe tekabüliyeti söz konusu değildir. Beşeri Umran'ın doğası gereği zorunlu olan kabul edilir.³ Yahut zorunlu olana ilişen arizi, dolayısıyla olumsal bir özellik taşıyorsa dikkate alınır ve değerlendirilir. Rivayet eden kişinin güvenilir olup olmadığına bakılır.⁴ Olası yahut imkansız durumlarla ilgili dini rivayetler için aynı eleştiriden bahsetmek mümkün değildir. Bu manada dini rivayetler felsefi eleştirinin konusu olamazlar. Bu durumda felsefi olanlar ile dini olanların alanlarının bir birinden ayrılması söz konusudur.

Umran'ın bir parçası olan şehir halkı iki tür bilimle meşguldür: İlki doğal akıl yetilerini kullanarak elde ettikleri bilgilerin içeriğini konu edinen Mantık, Matematik, İlahiyat, Tabiyat gibi bilimlerdir ki, bunlara felsefi-akli bilimler denilmektedir. Diğerisi ise bir peygamber tarafından vahiy olarak insanlara öğretilen "hazır" bilgilerdir ki, bu bilgilerin muhtevasını da Tefsir, Hadis, Kelam gibi dini bilimler oluş-

¹ Uludağ, S. *İbn Haldun: Hayatı, Eserleri, Fikirleri*, (s. 116).

² Arslan, A. (2017). *İbn Haldun*, 3. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. (s. 315).

³ Hassan, Ü. *İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi*. (s. 121).

⁴ İbn Haldun. (2009). *Mukaddime*. (s. 191).

turmaktadırlar. Bu bilimlerde aklın görevi sadece özel bir takım örnekleri aslına döndürüp, temel ilkelerle bağlantısını kurmakta yardımcı olmaktır. Bunun dışında pek bir fonksiyonu yoktur.

Dini rivayetler akıl açısından imkansız gibi gözükse dahi durum değişmez. Dini bir rivayet Şari tarafından emir buyurulduğu için, bunu rivayet eden kişinin güvenilirliğinin araştırılması bilginin kabul edilmesi için yeterlidir. Hatta zanna dayanıyor olması bile sonucu değiştirmez. Yani dini haberin olaya uygunluğunu bilmek (daha doğrusu inanmak) için ravinin güvenliği yeterlidir. Oysa, tarihsel haberin olaya uygunluğu, mutabakatı şarttır. Bu uyguluk “zorunlu” olabildiği gibi, “mümkün” de olabilir.

İbn Haldun`a göre, dini ve felsefi bilimler ilişkisinin özünü bilgi değeri taşıyan cümlelerin “haberi” mi, yoksa “inşai” mi olduğu belirlemektedir. Ona göre, örneğin “ağaç dikildi” cümlesi bir haber cümlesidir, doğru ve yanlış olma ihtimali eşit derecede söz konusudur. Fakat bir işin yapılmasını yahut yapılmamasını isteyen inşai cümlelerin yalan olma ihtimali yoktur. Emir, nehiy, soru, temenni ve dua cümleleri bu kabildendir. İbn Haldun şeri ve dini haberlerin büyük bir kısmının inşai cümlelerden oluştuğunu, bunların doğruluğu hakkında yeterli bir zan oluştuğunda, örneğin, haberi rivayet eden kişilerin güvenilir ve dürüst olduklarına kanaat getirdiğimizde kabul edilmesi, inanılması gereken ve ona göre amel edilmesi gereken haberlerdir. Kısacası şeri haberlerde genellikle bir hadis yöntemi olan “cerh ve tadil” yöntemine başvurulur ve onlara itibar edilir. Çünkü bu tür bilgiler akıl açısından imkan, yahut imkansızlık içermeyen bilgiler.¹

Olaylara tekabül eden tarihi, sosyal, siyasal vb. gibi haberlere gelince o bilgilerin olaylarla örtüşmesi, ve onlarla uyumu gerektiğinden bunların akıl açısından mümkün olup olmadığına bakılır, yani imkan ve imkansızlık bakımından tartı(ş)ılır. İnşa cümlesinin yararı için cerh ve tadil ilkesi yeterli olduğu halde, haberi cümlelerde cerh ve tadilin yanısıra onların dış dünyadaki olaylarla uygun olup olmaması da önem arz etmektedir.² İbn Haldun`un şer`i haberlerin sıhhati için ravinin güvenilirliğini yeterli bulması, din dışı haberler (tarihi, bilimsel, sosyal, siyasal vb.) söz konusu olunca onların üzerinde imkan–imkansızlık parametrelerinin titizlikle kullanılmasını istemesi, onun din ve felsefe ilişkisindeki genel tutumunu belirleyen temel gösterge-

¹ Uludağ, S. *İbn Haldun: Hayatı, Eserleri, Fikirleri*. (s. 55)

² Uludağ, S. *İbn Haldun: Hayatı, Eserleri, Fikirleri*. (s. 55).

lerdir. Şöyle ki, dini rivayetler konusunda epey “müsamahakar” davrandığı, hatta onları akli eleştirinin dışına çıkardığı, aklın bu alana sokulmasına müsadde etmediği görülmektedir. Bu açıdan akıl ile nakli bir birinden ayrı tutmaktır.¹ Şöyle ki, tinsel ve rasyonel bilgi ayırımının doğal sonucu olarak² dini/vaz`i ve felsefi/akli bilimler arasında hem yapısal olarak, hem de içeriksel olarak bir takım farklar görülür. Yukarıda bahsedildiği üzere felsefe ve vahyin bir birine indirgenemez özelliklerde olduğunun altını çizer ve dikkatli bir şekilde onları bir birinden ayırır. Bu bilimler arasındaki farklar öncelikle kaynakları açısındanadır. Felsefi bilimlerin kaynağı insan aklı, insan tecrübesi ve onun düşünme yetisidir. Oysa ki, dini bilimlerin kaynağı, vahiy aracılığıyla onu insalara getiren peygamber, hatta kendisinden vahiyleri aldığı Tanrı’dır. Kaynakları farklı olan bu bilimlerin ilki daha çok varlığın olduğu gibi idraki ile ilgili teorik bir alan olmasına karşın, dini bilimler bazı nazari konular içerse bile, genelde pratikle, yani eylemlerle ilgilidir.

İçeriksel açıdan farklara gelince, dini bilimler kendilerini getiren peygamberlerin çok olması, farklı toplumlara hitap etmesi gibi durumlara paralel olarak çeşitlilik ve değişkenlik arzederler. Kısacası, şeriatler bir birlerinden farklı oldukları için, onlara dayanan dini bilimler de bir birlerinden farklı olacaklardır. Oysa ki, aynı şeyi felsefi-akli bilimler için söylemek zordur. Çünkü, akıl insanlar için doğal ve fitri bir yeti olduğuna göre, onlara dayanan bilimler de insan türünde hep ortak bir özellik olarak var olagelmiştir.³

Allah`ın varlığı söz konusu olduğunda akli değil, vahiy bilginin, inşai haberin, kısacası imanın temele alınması gerektiğini savunan İbn Haldun, bunu hem metafizik alanda insan aklının sınırlı oluşuyla, hem de inşai haberleri kabul edip inanmanın insan için faydalı bir sonuç doğurmasıyla ilişkilendirmektedir. Aşağıdaki alıntı onun konuya dair fikirlerine açıklık getirmektedir:

Varlıklar, oluşumlar ve olaylar (mevcudat, kainat-mukevvenat, hadisat-havadis) aklen bilinemeyecek kadar çoktur. Bu hususta idrakini suçlayıp şeriat sahibinin inanılmasını ve amel edilmesini emrettiği şeylere tabi ol ve bil ki o senin mutluluğu-

¹ Uludağ, S. *İbn Haldun: Hayatı, Eserleri, Fikirleri*. (s. 56).

² Dale, S. F. (2018). *Marakeş`in Portakal Ağaçları: İbn Haldun ve İnsan Bilimi*, (Çevirenler Ayşecan Ay, Canan Coşkan). İstanbul: Say Yayınları. (s. 321).

³ Arslan, A. (2017). *İbn Haldun*, 3. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. (s. 327).

nu senden daha fazla istemekte ve sana faydalı olan şeyi senden çok iyi bilmektedir. Zira onun 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 (İlahiyat), ahiret, peygamberlik, Allah'ın sıfatları ve akıl ötesi olan hiç bir hususu akılla ölçmeye tamah etme. Bu gibi meseleleri akılla tartmak, altın tartmak için kullanılan terazi ile dağları tartmaya benzer. İlahiyat konusunda düşünce ve teoriler dünyasına dalan hiçbir şey elde edemez, eli boş döner. Bu yüzdendir ki, Allah hakkında sebepler üzerinde düşünmeyi bize yasaklayan şeriat sahibi bize salt tevhidi emr etmiştir.¹

Gerçekte var olanın ne olduğu sorusu Antik Yunan felsefesinin ve Ortaçağ Hristiyan ve İslam düşüncesinin temel sorunlarından biri olmuştur.² İslam filozoflarından birçoğu, konusu mutlak varlık kavramı içerisindeki mahiyet, birlik, çokluk, zorunluluk, imkan gibi hem ruhani hem de cismani varlıkları, sonra da onların ilkelerini ve bu ilkelerin mertebelerini araştırmak olan ilahiyat (metafizik) ilminin ise, bize sunduğu bilgilerin hakikat (olduğu gibi) ve kesinlik içerdiği ve sonunda da mutluluğa erdirecek bilgiler olduğunu iddia ederler. İbn Haldun'a göre, bu iddianın sahipleri Muallim-i Evvel'in (Aristoteles) kitaplarını ellerinde bulunduran İbn Sina ve İbn Rüşd gibi filozoflar ve akide meselelerini bu filozofların konu ve yöntemleri ile karıştırarak çözebileceklerini düşünen Fahrüddin Razi gibi muteahhirun kelimcileridir. Özellikle sonuncuların asıl meselesi seleften nakledilmiş şekliyle "şeriaten telakki olunan bir takım akideler" olduğu halde, onlarbu hususu akla başvurarak açıklamayı amaçlamışlar. Oysa ki, akıl hem dinden (şer') hem de dini (şer'i) olanları temellendirmekten azledilmiştir. Kısacası, kelimciler daha önceden din açısından müphem olan bir meseleyi akıl açısından ortaya çıkaran kişiler değil, zaten kabul edilmiş doğruların takviye edilmesi, ehli-bidatin bu konulardaki tereddüd ve itirazlarını def etmek amacıyla birtakım zihni işlemlerle uğraşanlardır. Dolayısıyla kelim ilmi mühlidlere karşı sadece bir reddiye niteliğindedir.³

Şer'i bilimler ilahi kaynaklı oldukları için Mutlak Varlığı kavramada daha öncelikli ve kapsamlıdır. Şari bize ilahi bilimleri adeta ihsan etmiştir. Bu nedenle de

¹ Bkz. Üzümcüoğlu, A. *İbn Haldun*. (s. 77).

² Manafov, R. (2019). "Epistemoloji Tartışmaları Bağlamında Öznenin Buharlaşması": *Metafizika Jurnalı* 2(3). (s. 25).

³ İbn Haldun. *Mukaddime*. (s. 895-896).

insana düşen bu ilahi ihsanı kendi idrak, bilgi ve kanaatlerine tercih etməkdir. Şayet akli delillərle nakli delillər çatışarsa, yahut bir birlerine uymaz isə bu durumda akıl bir tarafa konmalı və ilahi bilimler tercih edilmelidir. Hiçbir şəkildə akılla açıqlanmayacaq konularda susmaq və işi Şari`e havale etmək gerekmektedir.¹

İbn Haldun`a görə, muteahhirun kəlamcılarılarında gerçəkleşen yöntem değikliğinin bir benzeri kimi mutasavvıflar için de söz konusu olmuştur. Şöyle ki, mutasavvıflardan bazıları ittihad, hulul, vahdet gibi kavramlar üreterek bu kavramların içeriğini aslında felsefi olan yaklaşımlarla doldurmuşlar. Böylece tasavvufu da felsefileştirdiklerini iddia eder. Bunlar içerisinde “fen” ve “bilimler” cinsinden en uzakta bulunan da tasavvufi idrakler, keşfe dayalı bilgilerdir. Kaynağı bireysel (kişisel) tecrübe ve vicdani sezgi olan tasavvufun akli delillere dayanma iddiası da geçersizdir. Çünkü, kəlam ve tasavvuf bilme vasıtaları ve alanları açısından felsefeden ayrı bilimlerdir.² Din ve felsefenin alanlarını ayırmaktan çok, Gazzali gibi, aklın alanını büyük oranda daraltarak, vahiy ve ilhamın alanını isə olabildiğince genişletmiş gözükmektedir. O kadar ki, meşru olan ve olmayan felsefeyi belirleme görev ve yetkisini şer`i hükümlere bağlamış gibidir.³

Aklın karşıtı veya ona muhalif olan şer`i bir mesele bile olsa, o konuda sadece din adına bilinmesi gereken şeylere itimad edilmesi gerektiğini savunan, anlaşılmayan durumlarda isə sükut etmeyi öğütleyen ve işi Şari`e havale etmekle sefein yolunu takip eden İbn Haldun, dini bir meseleyi akli idraklerin her türlü redaktesinden, tashihinden ve onayından uzak tutmaya çalışmaktadır. Akıl ve nazarla uğraşmayı kəlamcıları için sınırlı bir alanda tutmaya çalışan İbn Haldun, sadece ilhad ehline karşı itirazlar koşuluyla izin vermekte gibidir.

Rasyonel Metafizğin İmkan(sızlığı)

Dinsel konuların rasyonel açıklamasını konu edinen ilm-i ilahiyat (metafizik) aşağıdaki durumları içermektedir:

¹ Şulul, K. (2017). *İbn Haldun`a göre İslam Medeniyeti*, (4. Baskı). İstanbul: İnsan Yayınları. (s. 435).

² İbn Haldun. *Mukaddime*. (s. 896).

³ Dağ, M. & Aydın, H. *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe: Akımlar, Filozoflar ve Temel Sorunlar*. (s. 508).

1. Mahiyetler, teklik, çokluk, imkan, zorunluluk gibi açılardan cismaniyat ve ruhaniyatla ilgili genel meseleleri incelemektedir.
2. Varlıkların kaynakları olan ruhaniyet ve tinseller konusunu inceler.
3. Varlıkların onlardan nasıl sudur ettiğini konu edinir.
4. Ruhun bedenden ayrıldıktan sonra aslına dönmesi manasında ahiret (mead) hallerini içermektedir.¹

İbn Haldun`a göre, kimi filozoflar maddi ve manevi, duyuşal ve duyuş-ötesi, tümel ve tikel her türlü olayların, durumların ve nedenlerin akli kıyas aracılığıyla kavranabileceğini iddia etmişlerdir. İtikadi konuların da nakil sayesinde değil, akıl ve nazar sayesinde doğrulanabilir olduğunu savunmuşlardır. Nakle başvurmayaya gerek duymadan, dini inançlar akılla tespit edilebilir olduğunu söylemişlerdir. İşte İbn Haldun`un karşı olduğu görüş de, felsefi aklın dini inanç alanında doğrulayıcı/yanlışlayıcı işlevinin olduğuna dair iddiadır.²

Filozoflara göre, hak ile batılı ayırt etme güç ve yetkisine sahip olan, nazari aklın kanunlarını içeren Mantık ilmidir ki, onun da ilk ameliyesi duyuşal varlıklar üzerinde düşünerek, onların kavramlarını kendilerinden soyutlayarak (birinci akılsallar), daha sonra da mahsus (duyulur) varlıklardan tecrit edilen bu kavramlarla ortak ve ya benzer özellikleri olan daha soyut mefhumlara ulaşmaktadır. Bu soyutlama ameliyesinin üçüncü aşamasında zihin, kendisinden daha külli ve basit olmayan en yüksek cinslere ulaşır. Duyusal olanın (mahsusat) dışında kalan bütün kavramlar ikinci akılsallardır. Böylece İbn Haldun`a göre, filozoflar bu süreçte akıl (mantık) yetisinin, varlığın hem duyuşal boyutunu, hem de manevi (gaybi) boyutunu dışarıda bırakmadan kavradığını düşünmektedirler. Üstelik, insanın ebedi mutluluğunu (saadet) belirleyecek olan ilkeler de bu yetinin ameliyesi sayesinde bilinebilmektedir. Çünkü, burhan ve nazarin idrakı alanı dışında hiçbir şey yoktur demişler;

a. Filozoflar madde alemi (cisimleri) duyuşal idrakle fark ettikten sonra, onlardaki canlılık dolayısıyla akılsallığı (nefsi) keşfedip, bunu göksel cisimlerle kıyaslayarak, onlara da akıl nispet ettiler ve onların sayısını da on olarak belirlediler. Böylece akli göksel cisimleri ve mufarık akılları, en nihayetinde de onların üzerindeki İlk ve Müfred olan Akli (Tanrı) kanıtladıklarını düşündüler. Buradan an-

¹ Şulul, K. *İbn Haldun`a göre İslam Medeniyeti.* (s. 433).

² İbn Haldun. *Mukaddime.* (s. 950).

laşıyor ki, gaybi hakikatlere ulaşmak için akıl tekbaşına yeterli bir araçtır ve filozoflar bu süreçte hiç şeriatten bahsetmemiş oldular.¹

Bilgiye felsefi ve dini yaklaşımlar arasında temel farklar gören İbn Haldun, felsefi bilimlerin din ve hatta tarih karşısında temel bir avantajı olduğunu düşünmektedir. Ona göre, din bilimlerindeki farklılıklar çeşitli dinler arasındaki farklılıklardan, tarihsel bilimlerdeki farklılıklar ise tarihsel bilginin dışa dönük niteliğindeki farklılıklardan kaynaklanır. Felsefi bilimlerde bu tür farklılıklar görülmez. Onlar ister bedensel, tinsel, göksel, elementsel veya maddi olsun, var olan şeylerin algısıyla (tasavvur) ilgilenen düşünmenin doğası gereği eş biçimde gelişmişlerdir. Bu bilimler farklılık göstermezler.² Tarihsel olayların nitelik ve nedenleri hakkındaki bilgi derindedir. Bu yüzden tarihin batını yönlerinin, yani nedenlerinin araştırılması soylu olan felsefe bilimine ait bir iştir.³

b. Ne var ki, filozoflar aynı akli, fiziksel ve metafiziksel, hak ve batıl, erdem ve erdemsizlikler (ahlak) için de yeterli bir ölçüt olarak kabul ettiler. Şöyle düşündüler: Fiillerin nihai amacı olan ebedi mutluluk da nefsi yetkinleştirip, faziletleri onun melekesi haline getirmekle mümkündür. Nefs bu düzeye ulaştığında eylemlerinden zevk (hazz) duyar ki, bu hazdan mahrum kalmak nefsin cehennemidir. Böylece filozoflar, ahireti (cennet ve cehennem) bu şekilde açıkladıklarını düşündüler.⁴

İbn Haldun'a göre, bu görüş eski filozoflardan Platon ve Aristoteles'in, ve onların "mesleklerini" devam ettiren "Allah'ın dalalete düşürmüş olduğu" Farabi, İbn Sina gibi bazı kimselerin kanaatleridir ki, bu görüşler her yönüyle batıldır.⁵ İbn Haldun açısından, Allah konusunda akli delilleri incelediğimizde şunu gözlemliyoruz: Varlıklar aleminde her nesne ve olayın belli bir nedeni vardır. Bu nedenler zincirinin hep bir önceki ile bağlantısını kurarak geriye doğru gittiğimizde, İlk Sebep olan Allah'a ulaşabiliyoruz, fakat bu tür bir akilyürütmede hem yukarıya doğru, hem de genişlemesine o kadar çok sebebe şahit oluyoruz ki, insan akli hayrete düşer. Duyularla algılanan madde alemi ve sebepleri hakkında doğru bilgi veren akıl bu alemden ne kadar uzaklaşırsa o kadar çok hataya düşer. Akıl geriye doğru giderken bir yerde ka-

¹ İbn Haldun. *Mukaddime*. (s. 951).

² Dale, S. F. *Marakeş'in Portakal Ağaçları: İbn Haldun ve İnsan Bilimi*. (s. 322).

³ İbn Haldun, (2009). *Mukaddime*. (s. 158).

⁴ İbn Haldun. *Mukaddime*. (s. 952).

⁵ İbn Haldun. *Mukaddime*. (s. 952).

lakalır, daha yukarı gidemez, sürçer, yolunu kaybeder. Bu yola giren akıl eli boş ve hayal kırıklığına uğramış şekilde geri döner. İşte şeriat sahiplerinin dini konularda sebepler üzerinde durmayı ve düşünmeyi yasaklamalarındaki sır ve hikmet de budur.¹

İbn Haldun'un yukarıdaki açıklamalarından çıkan sonuç, dini konular söz konusu olduğunda bahsettiği felsefe tanımı ile, tarih ilminin derin analizi, nedensel bağlarının açıklanması, tarihsel olaylarının doğasının kavranılması anlamında kast ettiği felsefe ve nedensellik tanımlarının birbirlerinden farklı olduğudur. Anlaşılmaktadır ki, felsefi akıl yürütmelerin genelde tutarsızlığını ve gereksizliğini değil, metafizik alanda kullanımını sakıncalı bulmakta, dinsel manevi durumlar için akılsal ölçütlerin yetersizliğini savunmaktadır. Kısacası, İbn Haldun tarihsel olaylardan bahsederken "felsefenin ölçütü" veya yöntemine odaklanırken, aynı felsefenin din ile ilişkisi söz konusu olunca felsefenin konu ve alanına yönelmekte, dinsel konuları bu alanın dışına çıkarmaktadır. O, "felsefenin ölçütü" ile varolan şeylerin doğalarının derin bilgisini kastederken, derin düşünme ile ise hüküm vermeyi ifade etmektedir.

Böylece karşımıza İbn Haldun açısından iki farklı felsefe değerlendirmesi çıkmaktadır.² Filozofların doğruluk ölçütü olarak tasarladıkları Mantık disiplini yukarıda bahsedilen ikinci dereceden akılsallar üzerinde bina edilmiştir ki, bu akılsalların bir töze karşılık gelmesisöz konusu değildir. Bu açıdan Mantık, gerçeklikten uzak olan akılsalları konu edindiğine göre dini ve doğa bilimlerinde bir yöntem olarak kullanılması sorunludur, çünkü onların gerçeğe uyup uymadığını saptamak olanaksızdır. Oysa hayali suretlere karşılık gelen ilk akılsallar maddi gerçekliğe daha yakın olduğu için onların gerçekliğe uyup uymadığı saptanabilir. Şu halde, aklın duyuşal dünyanın ötesine geçtiğinde ortaya koyduğu yargıların gerçek olup olmadığı bilinmez.³

Akli/Mantıksal Kıstasların Yetersizliği

İbn Haldun'a göre, filozofların varlığı açıklamak için ileri sürdükleri mantık-

¹ Üzümcüoğlu, A. *İbn Haldun*. (s. 78).

² Arslan, A. *İbn Haldun*. (s. 374).

³ Mehmet Dağ & Hasan Aydın. *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe*. (s. 507).

sal ölçütler, hem yöntem (burhani olduğu için) hem de içeriksel (tinselleri kavrayamadığı için) açıdan yetersizdir. Çünkü, varlığın tamamını idrak edebilmek için akılı ve nefsin varlığını yeterli gören ile, varlığı maddeden ibaret görüp de akıl ve nefsi dikkate almayanın durumu farksızdır. Zihinsel ve kavramsal olan ile, nesnel olanın konusu arasındaki kesin bir uyuşmanın (mutabakat) olduğunu söylemek imkansızdır. Şöyle ki, her ne kadar maddi olandan soyutlanmış olsa da kavram tümellik içerir, oysa dış dünyadaki varlıklar bireyseldirler ve onlarda tümelle uzlaşma engel olabilecek özel durumların bulunması mümkündür. Dış dünyadaki varlıklar bir maddeye sahip olduklarından ötürü bireyseldirler ve onların bu maddelerindeki zihni ve külli yargıların dış dünyadaki bireysel varlıklara uygunluğunu engelleyen bir şeyin olması mümkündür.¹ Yukarıdaki tanım gereği akılsal ilkeler (Mantık) birinci dereceden akılsallarla uzlaşma sağladığına göre, zihnin sadece doğa meseleleri üzerine verdiği hükümler hissi idrak düzeyinde kesinlik içerir. Bu gibi kesinliklerin ise “ne dini-miz, ne de maişetimiz açısından bir ehemiyyeti yoktur”.²

İbn Haldun açısından kuramsal akıl metafizik alanda zandan daha fazla bir bilgi değerine sahip olamaz. Onun Gazzali sonrası Kelam`ı felsefileşmekle suçlaması, Tasavvuf`un ise İbn Arabi`den sonra felsefi anlayışa kaymasından dolayı eleştirmesine bu doğrultuda bakmak gerekir. Özetle, onun kanısına göre, metafizik alanda sadece din/nakil söz sahibidir, aklın bu alanda söyleyecek pek bir şeyi yoktur.³

Duyusal olmayan manevi varlıkların idrakine gelince, madem ki, kavramların soyutlanması için nesnenin cisimselliği zorunluluk içerip, burhanların öncülleri “zati” olmayı zorunlu kıldığına ve metafiziki varlıkların “zatlarını” idrak edemediğimizden dolayı onların mahiyetlerinden bahsetmek de imkansız olacaktır. Çünkü, maddesi olmayanın (ruhani varlıklarda olduğu gibi) üzerine burhan ikame etmeye imkan yoktur.⁴ Metafizikçinin üzerine konuştuğu varlık ve birlik gibi en genel kavramların aslına bakılırsa bunların hiçbir gerçek içeriği yoktur. Bunlar tamamen zihni soyutlamalardır. Dolayısıyla, göksel akıllar, gök kürelerinin ruhları ve

¹ Ahmet Arslan, A. (2013). “Aristoteles ve İbni Haldun`un Mantık Anlayışları”: *İslam Felsefesi Üzerine*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. (s. 125).

² İbn Haldun. *Mukaddime*. (s. 953).

³ Dağ, M. & Aydın, H. *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe: Akımlar, Filozoflar ve Temel Sorunlar*. (s. 506).

⁴ İbn Haldun. *Mukaddime*. (s. 953).

Tanrı'nın nitelikleri gibi duysal hiçbir unsur içermeyen, duyularla algılanması mümkün olmayan varlıkların da rasyonel bilimlerin konusu olmalarını imkansızlaştırmaktadır.¹

İbn Haldun filozofların mutluluk konusundaki görüşlerinin de yeterli ve zorunlu olmadığına dikkat çeker. Filozoflar, teorik alanda akıl yürütmelerle en doğru olana, hakikate ulaşabileceklerini düşündükleri gibi, aynı şekilde en son mutluluğa götürecek pratik bilgilere akılsal yöntemlerle sahip olabileceklerini varsayılmaktaydılar. Kendisinden önceki Farabi, İbn Sina gibi filozoflar, Faal Akıl'la sağlanan ittisal sonucu varlığın hakikatine vakıf olmanın vermiş olduğu hazzın gerçek mutluluk olduğunu savunmuşlardı. Örneğin, Farabi hakikatın insan ruhunda (nefsinde) iki türlü ifadesinden bahsetmiştir: İlki insanların ruhlarında gerçekten oldukları gibi tasavvur edilmeleriyle (irtisam); İkincisi ise münasebet ve temsil yoluyla tasavvur edilmeleleriyle. Farabi birinci grup insanların hakikate felsefe ile ulaşacaklarını (seçkinler) ve kesin bilgiye sahip olacaklarını belirtirken, ikinci bilgi türüyle yetinenlerin ise dindarlar (halk/avam) olduğunu ve temsili bilgiye sahip olacağını öne sürer. Birinci grubun bilişsel yakınlığı o kadardır ki, "Onlar (hakikatler) kesin ispatlarla bilindiklerinde ne mugalatalar ortaya atarak, ne de herhangi bir insanın anlayış eksikliğinin sonucu olarak, hiçbir noktada delillerle onlara karşı çıkmak mümkün değildir"². Dolayısıyla, hem hakikatın bilgisi, hem de mutluluğun bilgisi Farabi açısından Faal akılla ittisal sonucu kazanılan bir durumdur. Ne var ki, bu "kavuşma" işlemi, dinden farklı olarak, büyük oranda akılsal eylemler sonucu gerçekleşmektedir.

İbn Haldun, ilk olarak filozoflar için burada mutlak bir bilgidен bahsetmenin imkansız olduğunu, ikincisi felsefî burhanlar yoluyla mutlu olmanın imkansızlığını, son olarak da filozofların "gerçek mutluluk" dediği entelektül zevkin, sıradan insanların mutluluk algısı ve anlayışı ile benzerliğinin olmadığını ileri sürer. Dolayısıyla İbn Haldun felsefî kıstaslar ve mantıksal ölçütlerle ilahiyat alanında herhangi bir bilgi değeri içeren sonuca varmanın imkansız olduğunu savunur.

Ayrıca, İbn Haldun'a göre manevi hazza dayalı böyle bir mutluluk kimi sufiler için söz konusu olmuştur, ama onlar bunun için aklın kullanımını değil, bilakis,

¹ Arslan, A. "Aristoteles ve İbni Haldun'un Mantık Anlayışları": *İslam Felsefesi Üzerine*. (s. 122).

² Farabi, (1997). *İdeal Devlet (El-Medinetu'l-Fazila)*. (Çeviren Ahmet Arslan). İstanbul: Vadi Yayınları. (s. 121).

bu “neşenin husulu için cismani kuvvvetleri ve idrakleri, hatta beyindeki fikri öldürme noktasına vardıkları bir riyazeti tatbik etmekteydiler”¹ Meşşai bazı filozoflarda gördüğümüz, nübüvvet meselesini siyasal amaçlar doğrultusunda okunmasına karşı çıkan İbn Haldun, aynı zamanda peygamberliğin özellikleri ve mucizelerin mahiyeti konusunda özellikle İbn Sina üzerinden filozofları eleştirmektedir.²

Yukarıdaki nedenlerden hareketle rasyonel temellere dayalı akli metafiziğin çürüklüğü ve bu nedenle de yetersizliğini ileri sürerken, diğer bir taraftan da entelektüel ahlakın temelsizliğini savunan İbn Haldun, felsefi siyasetin başarısızlığını öne sürer. Özellikle Farabi'nin “ideal devlet” (medinetü-l fazıla) görüşünün gerçeklerden kopuk, realiteden uzak ve hiçbir yerde bulunmaması, yönetim biçiminin Platon'dan esinlenmiş “filozof-kral” görüşüne dayanması gibi nedenlerden dolayı hep tümelle-redayandığı eleştirir. Oysa İbn Haldun'a göre, gerçek siyasetintahayyuli ve ideal olana değil, pratik ve reel olana dayanması gerekir. Açıkça görülüyor ki, İbn Haldun Allah, ahiret ve peygamberlik gibi İslam'ın en temel meselelerini aklın konusu değil de imanın konusu olarak ele almaktadır. Ona göre, aklın bu alanda sarf edeceği çabalar başarısız kalmaya ve verimsiz olmaya mahkumdur. Bu nedenle de İbn Haldun akli dinden ve dini bakış açısından da “azlederek” din ve nakil konusunda aklın hükümsüzlüğüne hükmetmekte ve akli bu alandan uzaklaştırmakla yetkisiz kılmaktadır.³

Sonuç

İbn Haldun ister din, isterse de felsefeyi Umran'da mevcut olan sosyal olaylar olarak değerlendirir. İbn Haldun dini/şer'i önermelerin kaynağı, tabiatı ve amaçları açısından felsefi-akli önermelerden farklı olduğunu savunur. İlki “haberi” özellikler taşıması dolayısıyla, onlarda “haber veren”-in güvenilir olup-olmadığı, bilginin doğruluğu için yeterli görülür iken, ikinci tür önermelerde (inşai) hükmün (zihnin) olaya (nesneye) uygunluğu zorunlu koşuldur. İşte bu açılardan din ve felsefe birbirlerinden farklı iki alan olarak karşımıza çıkar.

¹ İbn Haldun. *Mukaddime*. (s. 954).

² Üzümcüoğlu, A. *İbn Haldun*. (s. 51).

³ Üzümcüoğlu, A. *İbn Haldun*. (s. 79).

Peki, akılsal-mantıksal yöntemleri “haberi” önermeler alanına uygularsak aynı sonuca ulaşabilir miyiz? İbn Haldun aklın bu alanda önce yetersiz, sonra da çelişik sonuçlara maruz kalacağını savunur. Çünkü, rasyonel soyutlamalar maddesel olandan hareket ederler. Maddesi olmayan bir şey üzerine burhan (kesin akli kanıtlamalar) yapılamaz. Oysa, metafiziksel varlıklar doğası gereği maddesi olmayanlardır. Birlik, çokluk, ruh, nefis gibi metafizik kavramlar içeriği “olmayan” zihinsel soyutlamalardır.

Bu açıdan da akılsal bir metafizikten bahsedemeyiz. Farabi, İbn Sina ve diğer rasyonel İslam filozofları, aklın hayatın bütün alanlarında olduğu gibi, din alanında da hüküm koyabileceği düşüncesi yanlıştır. Metafizik alanda akıl hükümsüzdür ve yasakoyucu yetkisi yoktur. İbn Haldun bu açıdan kendisinden önceki filozofların sert kritiğini yapar. Dini otoritenin akılsal yaşam alanı üzerinde hüküm koyma durumu söz konusu olunca, İbn Haldun`u daha musamahakar buluruz. Kesin bir kaynaktan geldiği için, aklın azledildiği konularda dinsel otorite merkezi konumdadır.

Kaynakça

1. Arslan, A. (2013). “Aristoteles ve İbni Haldun`un Mantik Anlayışları”: *İslam Felsefesi Üzerine*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
2. Arslan, A. (2017). *İbn Haldun*, 3. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
3. Dag, M. & Aydın, H. (2017). *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe: Akimlar, Filozoflar ve Temel Sorunlar*, İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı
4. Dale, S. F. (2018). *Marakesh`in Portakal Agacları: İbn Haldun ve İnsan Bilimi*. (cevirenler Ay, A. & Coshkan, C.). İstanbul: Say Yayınları.
5. Farabi, (1997). *İdeal Devlet (El-Medinetu`l-Fazila)*. (ceviren Arslan, A.) İstanbul: Vadi Yayınları.
6. Hassan, U. (2019). *İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi*. Ankara: Dogu Batı Yayınları.
7. İbn Haldun, (2018). *Mukaddime*. (Ceviren ve Hazırlayan Uludag, S.). 18. Baskı, İstanbul: Dergah Yayınları.
8. *Mukaddimeden Sechmeler: Devlet*. (2018). Turkchesi Osman Arpachukuru, 10. Baskı, İstanbul: Yayına hazırlayan İlke Yayıncılık.
9. Manafov, R. (2019). *Epistemoloji Tartışmaları Bağlamında Oznenin Buharlashması*. *Metafizika Journal*. (ISSN 2616-6879). Vol. 2. (Issue 3). 7.

10. Sulul, K. (2017). *Ibn Haldun`a gore Islam Medeniyeti*, 4. Baski. Istanbul: İnsan Yayınları
11. Uludag, S. (2015). *Ibn Haldun: Hayati, Eserleri, Fikirleri*, 2. Baski, Ankara: Harf Yayınları.
12. Uzumcuoglu, A. (2019). *Ibn Haldun*, 4. Baski. Istanbul: Parola yayınları

Dr. Rafiz Manafov

***(Im)Possibility of the Rational Metaphysics According to
Ibn Khaldun's views***

(abstract)

Ibn Khaldun is an undisputed greatest thinker and scientist in the history of Islamic thought. He is known mostly as a founder of the Philosophy of History, the Science of Sociology and the Umran theory. Having been formed at the period of weakening of the Islamic philosophical thought and generally - the activity of science, his philosophy was great importance at evaluation of such correlations as between the philosophy and religion, and the reason and faith. The debates around these notions risen at the dawn of the history of Islamic thought have been keeping their actuality until today.

In this context, Ibn Khaldun being a scientist and a founder of the Umran theory was that who evaluated the relationship between the religion and philosophy in a cold-minded realistic and objective way because he considered this problem not just as a religious or philosophical phenomenon but as an inseparable part of the Umran theory from the point of social history. He revealed the compatible, common and extremely different points within the notions of religion and philosophy.

According to Ibn Khaldun, the human Reason can't be applied in the field of metaphysics and religion. He also insisted that the laws can be adopted exclusively in the field of revelation and faith. Ibn Khaldun stressed that the religion and philosophy differ from each other in objects, methods and aims. Therefore, he considered impossible the existence of the rational metaphysics and theology.

At present article, we've tried to consider the fundamental views of Ibn Khaldun towards the basics of correlation "religion-philosophy" and "reason-faith" from the point of philosophy and science.

Keywords: *Umran, Religion, Philosophy, Logic, Reason, Revelation, Possibility, Necessity.*

Др. Рафиз Манафов

***(Не)возможность рациональной метафизики по Ибн Халдуну
(резюме)***

Один из величайших мыслителей и ученых в истории исламского мышления, Ибн Халдун, в основном, известен как основатель философии истории, социологии и теории Умран.

Философия Ибн Халдуна возникшая в периоде ослабления философского мышления и когда научная среда находилась в упадке, имеет большое значение при оценке религиозно-философских отношений. Такие отношения как философия- религия, ум-вера проявившееся в начальном периоде ислама, и по сей день не потеряли своего значения.

С этой точки зрения, Ибн Халдун как ученый и основатель теории Умран, при условии, что он не один из религии или философии оценил отношения между религией и философией с более реалистичной точки зрения.

Потому что он рассматривал эту проблему не просто как религиозный ученый или философ, а как неотъемлемая часть Умрана с социально-исторической точки зрения,

Он определил совместимые, общие и особенно отличающиеся точки религии и философии.

Ибн Халид утверждает, что человеческий разум не обладает функции в области метафизики, и что единственным авторитетом в области религии является откровение, а не разум. Подчеркив, что религия и философия имеют разные темы, методы и цели, Ибн Халдун отметил невозможность рациональной метафизики и ментальной богословии.

В нашей статье мы рассмотрим возможность метафизики (теологии) с точки зрения Ибн Халдуна и фундаментальных взглядов о том, что рациональное богословие невозможно, как с точки зрения религиозной веры, так и с философского разума и неадекватности логики в метафизике.

Ключевые слова: Умран, религия, философия, логика, разум, откровение, возможность, необходимость.

Dr.Rafiz Manafov

**İbn Xəlduna görə,
rasional metafizikanın imkan(sızlığı)
(xülasə)**

İslam düşüncə tarixinin şübhəsiz ən böyük mütəfəkkir və alimlərindən biri olan İbn Xəldun, əsasən tarix fəlsəfəsinin, sosialogiya elminin və Ümran nəzəriyyəsinin banisi kimi məşhurdur. Fəlsəfi düşüncənin zəiflədiyi bir dövrdə, elmi mühitin gerilədiyi bir vaxtda ortaya çıxan İbn Xəldun fəlsəfəsi din-fəlsəfə münasibətlərini dəyərləndirmək baxımından böyük əhəmiyyət kəsb edir. İslamda erkən dövrlərdən etibarən ortaya çıxan fəlsəfə-din, ağıl-iman münasibətləri, bu günə qədər öz əhəmiyyətini itirməmişdir.

Bu baxımdan bir elm adamı və ümran nəzəriyyəçisi kimi İbn Xəldun, din və fəlsəfə arasındakı münasibətlərə daha realist nöqteyi-nəzərdən baxa bilən və onu daha obyektiv qiymətləndirə bilən bir elm adamıdır. Çünki o, məsələyə bir din alimi yaxud bir filosof olaraq yox, məhz Ümran`ın tərkib hissəsi olaraq sosial-tarixi perspektivdən yaxınlaşmışdır. O, dinin və fəlsəfənin uzlaşan, kəsişən, xüsusən də ayrılan nöqtələrini təsbit etmişdir. İbn Xəldunun bu məsələdəki mövqeyi, insan aqlının metafizika sahəsində heç bir funksiyasının olmadığı, dini sahədə tək qanun qoyma səlahiyyətinin vəhyə və imana aid olduğudur. Dinin və fəlsəfənin bir-birindən fərqli mövzu, metod və məqsədlərə sahib olduğunu vurğulayan İbn Xəldun rasional metafizikanın, əqli ilahiyyatın mümkün olmadığını irəli sürmüşdür. Biz də məqaləmizdə, İbn Xəldunun din-fəlsəfə, iman-ağıl münasibətləri zəmininin əsas görüşlərinə, dini-fəlsəfi və elmi perspektivdən toxunmağa çalışacağıq.

Açar sözlər: Umran, Din, Fəlsəfə, Məntiq, Səbəb, Vəhy, Mümkünlük, Zərurət

Məqalə redaksiyaya daxil olmuşdur: 23.01. 2020

Təkrar işləməyə göndərilmişdir: 03.02. 2020

Çapa qəbul edilmişdir: 27.02. 2020