



T.C

SIVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

**MUKADDİME VE ŞİFÂU'S-SÂİL ESERLERİ BAĞLAMINDA
İBN HALDUN'UN TASAVVUF İLMİNE BAKIŞI**

Yüksek Lisans Tezi

Mahmut CEYHAN

Sivas
Temmuz 2018

SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

**MUKADDİME VE ŞİFÂU’S-SÂİL ESERLERİ BAĞLAMINDA
İBN HALDUN’UN TASAVVUF İLMİNE BAKIŞI**

Yüksek Lisans Tezi

Mahmut CEYHAN

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE

Sivas

Temmuz 2018


KABUL VE ONAY

Üniversite: : Cumhuriyet Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ana Bilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı : Tasavvuf
Tezin Başlığı : Mukaddime ve Şifâu's-sâil Eserleri Bağlamında İbn Haldun'un Tasavvuf İlmine Bakışı
Savunma Tarihi : 04.06.2018
Danışmanı : Prof. Dr. Kadir Özköse

Unvanı - Adı Soyadı

İmza

Jüri Başkanı : Prof. Dr. Kadir Özköse



Üye : Doç. Dr. Abdulcebbar Kavak



Üye : Dr. Öğr. Üyesi Yüksel Göztepe



Oy Birliği

Oy Çokluğu

Mahmut Ceyhan tarafından hazırlanan Mukaddime ve Şifâu's-sâil Eserleri Bağlamında İbn Haldun'un Tasavvuf İlmine Bakışı başlıklı tez kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Ahmet ŞENGÖNÜL
Enstitü Müdürü

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu Yüksek Lisans/Doktora/Sanatta Yeterlik tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

- 1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;
- 2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;
- 3- Başkalarına ait alıntılanan tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dahil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;
- 4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini, tırnak içerisinde veya farklı dizerek verdiğim yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi,

beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.

10.02/2018

Mahmut CEYHAN

ÖNSÖZ

732/1332 yılında Tunus'ta doğan İbn Haldun, kendisinden sonra yaşamış hemen her Müslüman düşünürün kendisinden istifade ettiği bilge bir şahsiyettir. Dün olduğu gibi bugün de İslam medeniyetinin düşünce mirası hakkında yazı yazan doğulu ve batılı araştırmacıların referans kaynağı olmuştur. İslam düşünce geleneğinde bir kısım araştırmacıların kendilerini İbn Haldun ile ifade etmeleri onun kültürel mirasa katkısını, açıkça ortaya koymaktadır. İbn Haldun, hem avama, hem ilim yolcularına hem de entelektüel zümrelere hitap eden eserler vücuda getirmiştir. Bu özelliği ile de Müslüman toplumun hemen her kesiminden okuyucu kitlesi bulmuş ve büyük kabul görmüştür. Bu sebeple İslâm düşüncesi hakkında fikir beyan eden herkes, bir şekilde İbn Haldun ile bağ kurarak kendi fikirlerine makul bir zemin oluşturmaya çalışmıştır.

Bu itibarla İbn Haldun hakkında yazı yazmak hem çok kolay hem de çok zordur. Böyle bir işin kolaylığı, İbn Haldun'un bir kitabına göre veya onun tasnif ettiği bir ilimdeki ilmin konumuna göre İbn Haldun'u değerlendirmektir. Ancak onu anlamamanın zor olan yönü görüşlerinin bir kısmını müstakil başlıkların haricinde diğer konuların içerisinde açıklamış olmasıdır. Onun tasavvuf ilmini müstakil başlıkta ve özgün bir eserle incelemesi bu ilme verdiği değer ve önemi göstermektedir. Tasavvufa ait görüşlerini bu iki eserde ortaya koyması bizim kendisini anlamaya yönelik çalışmamızı kolaylaştırmıştır.

Bütün ilimler, âlemin gözbebeği insanla anlam kazanıp insanı konu edindiği gibi, tasavvuf ilmi de insanla anlam kazanıp insanı konu edinmiştir. Tasavvuf ilmini anlamamanın yolu insanı anlamaktan geçer. Bunun için İbn Haldun insanın varlık sahasındaki yerini ve varlık alanlarıyla irtibatını açıklayarak bu ilme katkıda bulunmuştur. İbn Haldun insanın beden ve ruh yapısını dikkate alarak beden gelişim ve kemâle erme sürecinin tabii çevre ve gıdalarla sağlandığını belirtmiştir. Sadece bedenî gelişim insan için bir anlam ifade etmeyeceği için ruhî yönden de geliştirilmelidir. İnsanın ruhî gelişim ve kemâlinin ise ilim, amel ve marifetle olduğunu belirtmiştir. İbn Haldun ruhun ilim elde etmekle zevk aldığını belirtir. İnsan ilimlerden bir kısmını zâhiri duyu organlarıyla madde âleminden sağlarken bir kısmını da ruhun kendi varlık alanı olan rûhâniyet âleminden almaktadır. Rûhâniyet

âleminden aldığı ve ilimlerin en şerefli olan marifetullahın ise ruha ayrı bir zevk verdiğini belirtmiştir. Bedenî davranışlar ve ruh karşılıklı iletişim ve etkileşim içerisinde insanın kemâl veya zevâlini oluşturur. Kemâl sürecinde, hayır cinsinden olan fiillerin eserleri hayır ve fazilet cinsinden ruha dönerken bu fiillerin tekrar tekrar işlenmesi suretiyle iyilikler ve güzellikler karektere dönüşür. Kemâli temin eden bu davranışlar bir taraftan ruhun gelişimine katkı sağlarken diğer taraftan dünyevî saadeti temin edecektir. İbn Haldun, karektere dönüşen iyi ve güzel davranışların insana ikinci bir ilmi kazandıracağını vurgular. Kimi zaman kesbî ilim, kimi zaman batın ilmi olarak isimlendirilen bu ilim tarihi süreç içerisinde gelişen hayat şartlarına göre farklı isimlerle adlandırılmıştır.

Tarihi süreç içerisinde gelişerek müdevven bir ilim dalı haline gelen ve tasavvuf ismiyle literatürdeki yerini alan bu ilim İbn Haldun'a göre umranda ortaya çıkan ilimlerdenidir.

İslâm coğrafyasının çeşitli bölgelerinde yaşayarak umranın esrarına ilişkin görüşleriyle insanlığa katkı sunan İbn Haldun, umranda ortaya çıkan ilimlerden birisi olarak gördüğü tasavvuf hakkında da eserler kaleme alarak birikim ve tecrübelerini paylaşmıştır. Tasavvufî tecrübenin nasıl anlaşılması ve yaşanması gerektiği konusundaki görüşlerini *Mukaddime*'nin satır araları ve *Şifâu's-sâil*'de zikrederek birikimlerini ilim ehliyle paylaşmıştır. Ben de bu çalışmada bu iki eserden hareketle İbn Haldun'un tasavvufa yaklaşımını anlamaya çalışacağım. İkisi birbirinden kıymetli bu iki eser İbn Haldun'un çileli, meşekkatli ve bir o kadarda bereketli ömrüyle ayrı bir anlam ve önem kazanmıştır. Bunun için çalışmanın birinci bölümünde İbn Haldun'un eserlerine değer katan hayat serüvenini incelemeye çalıştım.

Tunus'ta doğan, ilk eğitimini dönemin âlim ve zâhitlerinden olan babasında, daha sonra babasının arkadaşları olan âlimlerde aklî ve naklî ilimleri okuyarak icazetler alan İbn Haldun, genç yaşlarda devlet idaresinde görev alarak farklı deneyimler kazanır. İlmî birikimiyle idarî başarılarla imza atarak Sultan tarafından ilim meclislerine dahil edilir. Bazen ulemâ bazen umerânın kıskanmalarına maruz kalır. Bazen de yanlış siyasî hamlelerde bulunarak Sultanların gazabına uğrayıp zor günler geçirir. Bu zorluklarla ilim ve imanıyla mücadele ederken gemi faciasında

ailesini kaybeden İbn Haldun kendisini zahitlik yoluna adar. Fakat tecrübesinden istifade etmek isteyen idareciler tarafından bu niyeti gerçekleşmez. Birinci bölümde incelemeye çalıştığım ilimle siyaset arasındaki bu gidip gelmeler Sufiyye mezarlığında son bulur.

İkinci bölümde İbn Haldun'un tasavvuf ilminin menşei hakkındaki görüşlerini inceledim. Ona göre tasavvuf, yabancı din ve kültürlerin ürünü değil İslâm dininin ana kaynaklarından beslenen ve umranda ortaya çıkan dinî ilimlerden birisidir. Tasavvufun, kelime ve ıstılâhi tariflerinin açıklandığı bu bölümde İbn Haldun'un tasavvuf tarifleri hakkındaki tasniflerini inceledim. Tasavvufun bel kemiği mesabesinde bulunan tevhid, vahdet-i vücûd, Allah, insan ve âlem konusu, ve İbn Haldun'un bu konu hakkındaki görüşlerini yine bu bölümde inceledim. Varlık sahasında insanın gayb alemiyle irtibatı ve gaybî bilginin imkanı konusunu, gaybî bilgiye vakıf olan evliyanın bu konudaki tasarrufu ve velayet örtüsü altında işlenen toplumsal vakıaları bu bölümde incelemeye çalıştım.

İkinci bölümde incelediğim ana konulardan birisi de tahallukla ilgili problemlerdir. Tabî çevre, iklim ve gıdanın insan ruh ve psikolojisine etkisini, ahlakî problemlerden tövbe, zühd, verâ, murakabe ve tevekkül konularında İbn Haldun'un görüşlerini anlamaya çalıştım.

İkinci bölümde incelediğim bir diğer ana konu da seyr ü sülûk konusudur. Müridin manevi yolculuğa ciddi mânâda başladığı bu aşamada iradenin önemi, halvet ve halvette arız olan durumlar, riyâzet, zikir ve mürid-mürşid ilişkisindeki tecrübe paylaşımı konusunu inceledim.

İkinci bölümde tahakkukla ilgili kalbi ve vicdanî yaklaşımlardan havf ve recâ, muhabbet, sekr ve sahv, sekr halinde oluşan şatahâtın makbul ve merdut yönleri incelediğim diğer ıstılâhî hususlardır. Marifetle ilgili yaklaşımlarda mükâşefe, müşâhede, marifet ve mürşid konularını, birbirlerinden farklarını, bu tecrübeleri yaşayan müridde ortaya çıkabilecek sorunları incelemeye çalıştım.

İkinci bölümün son kısmında tasavvufî tecrübeyle ilişkilendirilen mehdî konusunda İbn Haldun'un görüşlerini kabul ve red açısından değerlendirmelerini incelemeye çalıştım.

İslâm kültür mirasına böyle güzel eserler bırakan İbn Haldun' u rahmetle anarken onun eserleri hakkında çalışma yapmama, engin tecrübe ve birikimlerinden istifade etmeme vesile olan, tezin her aşamasında zaman ayırarak yol gösteren ve katkı sağlayan, İbn Haldun' u anlatmanın zorluğundan kaynaklı ümitsizliklerimi teşvik ve destekleriyle aşmama vesile olan tez danışman hocam Prof Dr. Kadir ÖZKÖSE' ye teşekkürü bir borç bilirim. Lisans dersi ve tez yazım aşamasında tecrübe ve deneyimlerini paylaşarak katkı sağlayan yardımlarını esirgemeyen Yrd. Doç. Dr. Yükel GÖZTEPE' ye şükranlarımı sunarım. Tasavvufla ilgili eserleri içeren sanal kütüphanesini benimle paylaşarak kaynak konusunda yardımcı olan Dr. Ercan ALKAN' a teşekkür ederim. Tezle ilgili araştırma ve yazım aşamasında kendileriyle ilgilenmem gereken vakitleri bana ayırarak katkı sağlayan aileme teşekkür ederim.

Mahmut CEYHAN

Sivas 2018

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
KISALTMALAR	iii
ÖZET	v
ABSTRACT	vii
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Boyutları.....	1
1.1.Araştırmanın Konusu	1
1.2.Araştırmanın Amacı	2
1.3.Araştırmanın Metodu.....	3
2. İbn Haldun'un Yaşadığı Döneme Genel Bakış	4
2.1.Siyâsî Durum	4
2.2.Dinî ve Tasavvufî Durum	5
BİRİNCİ BÖLÜM	7
İBN HALDUN'UN HAYATI VE ESERLERİ	7
1.Ailesi	8
2. Çocukluğu ve Öğrenim Hayatı.....	10
3. Memuriyeti	14
4. İlmî Şahsiyeti.....	24
5. Eserleri.....	25
İKİNCİ BÖLÜM	31
İBN HALDUN'UN TASAVVUFA YAKLAŞIMI	31
1. İlimler Tasnifinde Tasavvufun Yeri	31
2. Sûfî ve Tasavvuf Kelimesinin Menşei ve Bazı Tasavvuf Tarifleri	34
3. İbn Haldun'un Tasavvuf İlmine Bakışı	39
3.1.Varlıkla İlgili Problemler.....	40
3.1.1.Tevhîd.....	43
3.1.2.Vahdet-i Vücûd	48
3.1.3.Hakikat-ı Muhammediyye	51
3.1.4.Allah, İnsan ve Âlem İlişkisi.....	59
3.1.5. Gayb	63
3.1.5.1.İnsan- Gayb İlişkisi.....	65
3.1.5.2.Gaybî Bilgiye Ulaşma Yolları	67
3.1.5.2.1.Yaratılış Gereği.....	67

3.1.5.2.2.Uyku Hâli	73
3.1.5.2.3. Ölüm Hâli.....	77
3.1.5.2.4.Riyâzetle Gaybın Bilmesi	78
3.1.6.Velâyet.....	83
3.2.Tahâllukla İlgili Problemler.....	89
3.2.1. İklim ve Coğrafi Yapının İnsan Davranışına Etkisi	91
3.2.2. Beslenmenin İnsanın Ruhuna ve Psikolojisine Etkisi	94
3.3. Ahlâkî ve Psikolojik Konularla İlgili Yaklaşımlar	96
3.3.1.Tövbe.....	96
3.3.2. Murâkabe.....	101
3.3.3. Zühd.....	104
3.3.4.Takvâ ve Verâ'	108
3.3.5.Tevekkül	112
3.4. Seyr u Sülûk İle İlgili Yaklaşımlar	114
3.4.1. İrâde.....	114
3.4.2. Riyazet.....	116
3.4.3. Halvet	118
3.4.4. Zikir ve Sema	120
3.4.5. Mürid-Mürşid İlişkisi ve İntisab.....	123
3.6.Tahakkukla İlgili Problemler	129
3.6.1. Kalbî ve Vicdânî Olan Yaklaşımlar	130
3.6.1.1. Havf ve Reça.....	130
3.6.1.2. Muhabbet	133
3.6.1.3. Sekr ve Sahv	135
3.6.1.4.Cem' ve Fark.....	140
3.7. Marifetle İlgili Yaklaşımlar	142
3.7.1. Mükâşefe	143
3.7.2. Müşâhede.....	148
3.7.3. Marifet	150
4. Mehdi Beklentisine Yönelik Yaklaşımları	156
SONUÇ.....	166
KAYNAKLAR.....	170
ÖZ GEÇMİŞ.....	178

KISALTMALAR

Ank.	: Ankara
as.	: aleyhi's-salâtuve's-selâm
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
bkz.	: bakınız
CÜ	: Cumhuriyet Üniversitesi
çev.	: çeviren
DEÜİFD	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
ed.	: editör
h.	: Hicri
haz.	: hazırlayan
Hz.	: Hazret-i
İA.	: İslâm Ansiklopedisi
İst.	: İstanbul
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
krş.	: karşılaştırınız
MEB	: Millî Eğitim Bakanlığı
nr.	: numara
ö.	: ölümü
ra.	: radiyallâhuanh
sav.	: sallallâhu Aleyhi ve Sellem
sy.	: sayı
thk.	: tahkik
trc.	: tercüme
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
ts.	: tarihsiz
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
vd.	: ve devamı
vr.	: varak
yay.	: yayınlar

ÖZET

Bu çalışma İbn Haldun'un hayatı, eserleri ve tasavvufî düşüncesini konu edinmektedir. Çalışmamız iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde İbn Haldun'un hayatı, ikinci bölümde tasavvuf ilmine bakışı incelenmiştir.

732/1332 yılında Tunus'ta dünyaya gelen İbn Haldun, eğitimine Kur'ân tilavetiyle başlamıştır. Öğrenim hayatına edebî, lügavî ve şer'î ilimlerde derin bilgiye sahip babasının gözetiminde başlayan ve aile dostu devrin ünlü âlimlerinden ders alarak öğrenimine devam eden İbn Haldun, gençlik yıllarında okuduğu dersleri ve kitapları eserlerinde zikretmeyi ihmal etmemiş, hocalarını rahmet ve minnetle yâd etmiştir.

Gençlik yıllarını ilim meclislerinde, babasının yakın arkadaşları olan devrin seçkin âlimleri arasında geçiren İbn Haldun'un ilim ve bilgi serüveni, hocalarından bir kısmının vebâ salgınından ölmesi ve geride kalanların da dönemin idarî işlerinde görevlendirilmesinden dolayı inkitâyâ uğrar. Genç yaşlarda devlet idaresinde görev alarak farklı deneyimler kazanan İbn Haldun ilmî birikimiyle idarî başarılarla imza atarak Sultan tarafından ilim meclislerine dahil edilir. Bazen ulemâ bazen umerânın kıskanmalarına maruz kalır. Bazen de yanlış siyasî hamlelerde bulunarak Sultanların gazabına uğrayıp zor günler geçirir. Bu zorluklarla ilim ve imanıyla mücadele ederken gemi faciasında ailesini kaybeden İbn Haldun kendisini zahitlik yoluna adar. Fakat tecrübesinden istifade etmek isteyen idareciler tarafından bu niyeti gerçekleşmez. Ancak bulduğu her fırsatta eserler kaleme alarak ilim yolcularına rehberlik yapan İbn Haldun'un hayat serüveni birinci bölümde incelenmiştir.

İslâm coğrafyasının çeşitli bölgelerinde yaşayarak umranın esrarına ilişkin görüşleriyle insanlığa katkı sunan İbn Haldun'un, umranda ortaya çıkan ilimlerden birisi olarak gördüğü tasavvuf hakkında eserler kaleme alarak birikim ve tecrübelerini paylaşması ikinci bölümde incelenmiştir. Tasavvufî tecrübenin nasıl anlaşılması ve yaşanması gerektiği konusundaki görüşlerini *Mukaddime*'nin satır araları ve *Şifau's-Sâil*'de zikrederek birikimlerini ilim ehliyle paylaşmıştır. Tarihi süreç içerisinde gelişerek müdevven bir ilim dalı haline gelen ve tasavvuf ismiyle literatürdeki yerini alan bu ilim İbn Haldun'a göre umranda ortaya çıkan ilimlerdenidir.

İbn Haldun nefsi tezkiye ve tasfiye ile kemâli arzulayan ilim yolcularını

gayelerine göre üç aşamada değerlendirir. Gayesi istikamet mücâhedesi olanların bu ilmi, Kur'an ve sünnete bağlılıkla birlikte bu alanda yazılmış eserlerden öğrenebileceklerini belirtir. Gayesi keşif olan insanların istikamet mücâhedesiyle birlikte irade, halvet ve riyazete dikkat etmeleri gerektiğini belirtir. Gayesi müşahede olan insanların zor ve bir o kadar da tehlikeli bir yola koyulduklarını bu yoldan ancak daha önce geçmiş istikamet ehli insanların rehberliğinde geçileceğini belirtir.

Müşahede hâlinin kamil mânâda ancak ölümle birlikte hissedilebileceğini belirten İbn Haldun ölümden önce ortaya çıkan hakikate dair bazı bilgilerin insanı yanıltabileceğini, istikametten uzaklaştırabileceğini belirtir. Selef-i salihînin bu hususta çok hassas davrandıklarını belirten İbn Haldun onlarda zuhur eden keşfi bilgiyle birlikte ortaya çıkan kerâmetten dolayı Allah'a sığındıklarını ve bunu kendileri için kemâle ermede engel gördüklerini belirtir.

Salih insanların yolunun bu olması gerektiğini belirten İbn Haldun toplum içerisinde keşif ve kerâmet ehli olduğunu vehmederek kendisine üstün vasıflar kazandıran veya taraftarları tarafından misyonlar yüklenen sahtekar tipolojilerin varlığından bahseder. Bu tip insanların ancak ehline anlaşılan mahrem kavramları kullanarak insanları aldattığını ve kendilerine taraftar topladıklarını belirtir. İçlerindeki riyaset sevdasından dolayı taraftarlarını idareye karşı kışkırtarak kendilerine etkin bir konum edinmeye çalışan psikolojisi bozuk bu tiplere karşı okuyucularını uyarır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İbn Haldun

ABSTRACT

This study explores life, Works and mysticism of Ibn Haldun. The study consists of two chapters; the first chapter deals with his life and the second chapter deals with his mysticism.

He was born in Tunisia in 1332 (732 Islamic Calendar). He first learns Quran. He then is supervised by his father and some other eminent scholars of the period in literary, rhetorical and theological education. He always appreciated their contribution.

He interrupted his education due to black death which took some of his tutors lives. In addition, some of the scholars who supervised him were appointed to official positions. Ibn Haldun took important positions in the government which he successfully carried out. He was invited and admired by the Sultan as well, for which he was envied by the contemporary scholars. He faced some troubles because of his failure to give the right decision. He lost his family by shipwreck after which he retired into seclusion. However, governors, who want to benefit from his experience, did not let him free. During the rest of his life, he attempted to write whenever the occasion allowed.

He travelled different Islamic countries and observed the morals and manners of people. He sees mysticism as one of the human experience and scholarly study coming out of Islamic civilization. The second chapter of the present study deals with his mystical approach. He wrote about mysticism both in *Mukaddime* and in *Shifau's-sail*. He argues that mysticism (known as tasavvuf in Islamic literature) comes out and develops in the context of civilization.

He divides the mystic quest into three periods. The dervish who yearns for true way of God needs to learn and practice Qur'anic principles and the Prophet's manner. the dervish who yearns for divine experience needs to have resistance to temptation, retire into seclusion and be content with little worldly things. The dervish who yearns for revelation has the most difficult process of quest and he can overcome the burdens only with the council of perfect person who completed his quest before.

He argues that true revelation should come after death. Any divine revelation that may appear before may lead to deception. He refers to Selef-i Salihin (faithful

scholars who follow the way of Quran and Prophet) to emphasize how they avoided any miraculous discovery that may distract them from the true way of God.

He also states that faithful people should follow such principles and be careful about the impostors who distract and deceive common people through pseudo-divine revelation. The impostors benefit from certain secret words and terms to deceive people. Such impostors are eager to create their community to get some social and political positions for themselves thus urge the followers for revolt.

Key Words: Sufism, Ibn Haldun

GİRİŞ

1. Araştırmanın Boyutları

1.1. Araştırmanın Konusu

İbn Haldun, 732/1332'de Tunus'ta doğmuş, 808/1406 yılının Ramazan ayında 76 yaşında Kahire'de ruhunu teslim etmiş ve sufiyye mezarlığına defnedilmiş İslam toplumunun ender yetiştirdiği alimlerden birisidir. Babasının rahle-i tedrisinde eğitime başlayarak hafızlığını tamamlayan İbn Haldun dedesinin ve babasının yakın dostu alimlerden istifade ederek icazetler almış genç yaşta ilim meclislerinde kendisini farketmiştir. Gençlik yıllarının ilk dönemlerinde başladığı siyasi danışmanlık onu ilim meclislerinden koparamamış idarecilikle alimliği bir arada yürütmeye çalışmıştır. Kimi zaman yargıç kimi zaman medrese hocası olarak görev yapan İbn Haldun'un başı dertten kurtulamamış, aleyhinde düzenlenen entrikalardan sıkılarak ilmî çalışmalar yapmak üzere farklı zamanlarda inzivaya çekilmiştir.

İslam dünyasında kendi hayat hikayesini kaleme alan ender ve ilk düşünürlerden biri olan İbn Haldun, temel düşüncelerini inziva hayatındayken kaleme almaya başladığı ve ilhamî bilgi olarak değerlendirdiği *Mukaddime* adlı eserinde dile getirmiştir. Esasen müstakil bir eser olmayan *Mukaddime*, adından da anlaşılacağı üzere bir başka esere (*Kitabü'l-İber*) giriş mahiyetinde kaleme alınmış olup, insan ve İslâma dair tüm görüşlerini burada özetlemiştir. Araştırmamızın konusunu oluşturan tasavvuf ilmini de *Mukaddime*'nin altıncı faslında incelemiş ayrıca yaşamış olduğu dönemde sorulan bir soruya karşılık *Şifâu's-sâil* adlı tasavvufi eseri kaleme almıştır.

İslâmî ilimler alanında ansiklopedik bir âlim olmanın yanında birçok ilim dalını araştıran, bu araştırmanın sonucunda söz konusu ilimlerde olumlu ve olumsuz yönleri belirleyen İbn Haldun, tasavvuf alanında da ortaya koyduğu tespitleriyle farkındalık oluşturmuştur.

Biz bu çalışmamızda İbn Haldun'un tasavvuf ilmine bakışını *Mukaddime* ve *Şifâu's-sâil* adlı eserleriyle sınırlandırmaya çalıştık. Onun tasavvuf ilmine bakış açısını, İslâmî ilimler içerisindeki konumunu, tarihi süreç içerisinde tasavvufun gelişim devrelerini, tasavvufun temel konuları olan haller ve makamlar konusunu,

gaybî bilginin değerlendirilmesi konusunu, kaynak gösterdiği eserlerden faydalanarak ele aldık ve değerlendirdik.

1.2.Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın amacı genel olarak İbn Haldun'un insana bakışını, insanın varlık alanlarıyla irtibatını, üst varlık alanıyla irtibatında elde ettiği bilgilerin değerlendirilmesi, tasavvuf ilminin kaynağının aklî ve naklî delillerle izah edilmesi, tasavvufun ilimler sınıflamasındaki yeri, tasavvufun ne olduğu ve ne olması gerektiği konusundaki görüşlerini okuyucuyla buluşturmadır. Bu genel amaca bağlı olarak şu alt amaçlar sıralanabilir:

- İslâmi ilimler içerisinde tasavvufun yerinin belirlenmesi,
- Sufî ve Tasavvuf kelimelerinin köklerinin incelenmesi,
- İlk dönem İslâm toplumunda tasavvufî hayatın uygulama şekilleri,
- Allah- Kainat ve İnsan arasındaki bağ,
- Varlık aleminde insanın yerinin belirlenmesi,
- İnsanın varlık alanlarıyla irtibatı,
- İnsanın insanlarla ilişkisinde olumlu ve olumsuz etkiler,
- İnsanın çevreyle irtibatı, coğrafi ve fiziki şartların insanın huy ve karakterine etkisi,
- Gıdaların İnsanın huy ve karakterine etkisinin bilinmesi,
- İnsanla gayb âlemi arasındaki irtibatın sınırları,
- Tahalluk ve Tahakkuka dair tasavvufî terimlerin açıklanması,
- Amelî tasavvuf ve felsefî tasavvufun toplum hayatına etkisi,
- Velâyet ve mehdîlik düşüncesinin İslam toplumundaki yansımaları.

1. 3.Araştırmanın Metodu

Bu çalışma İbn Haldun'un eserlerinden ikisi *Mukaddime* ve *Şifâu's-sâil'i* merkeze alarak tasavvuf ilmi hakkındaki görüşlerinin incelendiği bir çalışmadır. Araştırmada mümkün olduğunca birinci el kaynaklardan yararlanılmaya çalışılmıştır.

Araştırmada İbn Haldun'un *Mukaddime* ve *Şifâu's-sâil* adlı eserleriyle birlikte ilk dönem tasavvufî eserler kaynak olarak kullanılmıştır. *Mukaddime* hakkında birçok tahkik ve terceme çalışmaları olmasından dolayı bu çalışmamızda tasavvuf alanında akademik çalışmalarıyla tanınan Süleyman Uludağ hocanın *Mukaddime* tercemesi esas alınmıştır. Süleyman Uludağ hocamızın asıl alanının tasavvuf olmasından dolayı tasavvufla ilgili terim ve yorumları daha isabetli değerlendireceğini düşünerek onun tercemesi tercih edilmiştir. Çalışma içerisinde kısmen Edirne İl Müftülüğü Kütüphanesinde bulunan Bulak baskısı Pirizâde ve Cevdet Paşa tercemelerine müracaat edilerek yorumlardan yararlanılmıştır.

Ayrıca İbn Haldun'un tasavvuf hakkında müstakil olarak kaleme aldığı ve Muhammed b. Tâvit Tancî tarafından okuyucu ile buluşturulan *Şifâu's-sâil li-tehzîbi'l-mesâil* adlı eseri çalışmamızda temel kaynak olarak kullanılmıştır. Bu eserin Türkçeye tercemesi de Süleyman Uludağ tarafından yapılarak okuyucusuyla buluşturulmuştur. İbn Haldun'un hayatı hakkındaki kaynağımız ise bizzat kendisinin kaleme aldığı ve Muhammed Tancî hoca tarafından tahkik edilerek araştırmacıların istifadesine sunulan *Rihletü İbn Haldun* adlı eserdir.

İbn Haldun'un eserlerinde zikrettiği ayeti kerimeler sûre ve ayet numarasıyla, hadisi şerifler konu olarak ilk kaynaklarına ulaşarak dipnotta gösterilmiştir. Tasavvufla ilgili kavramlarda kelimenin lügavi anlamları için temel lügatler, tasavvufî terim anlamları için de bu alanda yazılan lügatlerden faydalanılmıştır.

İbn Haldun'un bu iki eserinde özet olarak incelediği konular, tasavvuf literatürünün genel tasnifi ile açıklamaya çalışılarak öncelikle insanın varlık alanlarındaki konumu, varlık alanlarıyla irtibatı, bilgi edinme yolları, tasavvufî bilgi, tasavvufun tarifi ve ilimler sınıflamasındaki yerini incelenmiştir. Her ilim dalının en şerefli konusunun Tevhid olması gibi tasavvuf ilminin marifetullaha verdiği önemden dolayı tevhid, Allah-insan ve kainat konuları öncelikli olarak değerlendirilmiştir. Tasavvufun temel kavramlarından tahalluk ve tahakkuka dair

kavramlar, İbn Haldun'un görüşleri ve eserlerinde takdir ederek kaynak gösterdiği eserlerden istifade ederek incelenmiştir. Çalışma içerisinde tasavvufî hayati örneğiyle devam ettiren mürşitlik makamı ve veli zatın nitelikleri, sahte velilerin toplum hayatına verdiği zararlara değinilmiştir.

İbn Haldun'un tasavvuf hakkında kimi zaman içeriden, kimi zaman dışarıdan birisi gibi tanıma ve tanımlamaya çalışan açıklamaları onun hakkında tasavvuf ekollerinden birisine mensub olduğuna dair net bir kanaat belirtmemize engel olmuştur. Fakat ilim erbabından olan babasının devrin büyük mutasavvıflarıyla arkadaş olması ve zahitlik yolunu tercih ederek yaşaması oğlu İbn Haldun'da izler bırakmıştır. Yine İbn Haldun'a etki eden tasavvufî tesirler içerisinde aklı ilimlerde hocası olan Âbilî'nin devrin meşhur mutasavvıflarından dersler aldığını ve zahitlik yoluna yöneldiğini nakletmesi sayılabilir. Ayrıca hayatının çeşitli dönemlerinde zahitlik yoluna yönelmesi ve vefatında sufiyye mezarlığına defnedilmesi onun tasavvufî hayata bakışını belirlemede yeterli delil olarak kabul edilebilir.

2. İbn Haldun'un Yaşadığı Döneme Genel Bakış

2.1.Siyâsî Durum

İbn Haldun'un (ö.808/1406) yaşadığı çağ siyasî ve mezhebi çekişmelerin arttığı İslam medeniyetinin duraklamaya, gerilemeye, zayıflamaya, daha sonra da yıkılmaya yüz tuttuğu, buna karşı Avrupa medeniyetinin canlanmaya ve kuvvetlenmeye başladığı dönemdir.

Muvahhidler ve Murabıtlar devletinin fıkhi ve tasavvufi meselelerin arkasına sığınarak birbirleriyle iktidar mücadelesine girişmeleri diğer taraftan Hıristiyan güçlerinin saldırılarına maruz kalmaları Endülüs devletinin gücünü azaltarak toprak kaybetmelerine neden olmuştur. Hicrî 8. asırda yıkılan Muvahhidler devletinin yerine üç ayrı Berberî emirlik kurulmuştur. Benû Abdolvâd hanedanlığı Cezayir'de, Hafsîler Tunus'ta, Merinîler Fas'ta varlıklarını devam ettirmiş, bunlarda kendi içlerinde taht ve saltanat kavgasına girerek otoritelerini zayıflatmışlardır.

Yine bu dönemde bir tarafta fıkıhın zahir yönü ön plana çıkarılarak tasavvufî eserler ve yaşama biçimi eleştirilerek kitaplar yakılmış, diğer taraftan fıkıhçılar meselelerin sadece zahirleriyle ilgilenip ibadetlerin batınıyla ilgilenmediklerine

vurgu yapılarak mutasavvıflar tarafından eleştirilmişlerdir. İlmî ve idarî bu tartışmalı hayatın ortasında dünyaya gelen İbn Haldun'da bu tartışmalardan ve taraf olmaktan hissesine düşen payı yaşamıştır.

İbn Haldun'un hayatını Endülüs ve Mısır olmak üzere iki bölümde değerlendirecek olursak özellikle Endülüs dönemi siyasi karışıklıkların yaşandığı bir dönemdir. İbn Haldun'un hayatının ilk bölümü bu siyasi çekişmelerin etkin olduğu kimi zaman da bizzat kendisinin de içinde olduğu siyasi ve idari çekişmelerin içerisinde geçmiştir. İbn Haldun'un hayatının ikinci dönemini oluşturan Meşrik-Mısır dönemi biraz daha siyasi çekişmelerden uzak sakin ve durgundur. Meşrik bölgesi İbn Haldun'un yaşadığı dönemde Suriye, Hicaz ve Mısır olmak üzere Memlüklerin egemenliği altında bulunuyordu. Buralarda siyasi durum Mağrib'e oranla daha istikrarlıydı. İbn Haldun'un 24 sene kaldığı Mısır, kendi anlatımıyla da medenî açıdan çok gelişmiş bir şehir idi.

2.2.Dinî ve Tasavvufî Durum

İbn Haldûn'un hayatını iki döneme ayırdığımız gibi asırdaki tasavvufî eğilimleride iki bölgede değerlendirmek gerekir: Mağrip ve Mısır dönemleri. Hayatının ilk dönemini oluşturan Endülüs yılları fıkıhî mezheplerle tasavvufî meşrepler arasında tartışmaların yoğun bir şekilde yaşandığı dönemdir. Muvahhidler döneminde diğer bölgelerde yaşayan alimler hediyeler, maaş, bağış ve ihsanlarla devlet sınırlarına davet edilmek suretiyle dini ilimlerde atılımlar gerçekleşmiştir. Dönemin en önemli özelliklerinden birisi sufilerin ve zahitlerin yaşadığı ve ilim tedris ettikleri ribatların sayısının artmış olmasıdır. Murabıtlar döneminde ise tasavvuf ve kelama karşı tavır alınarak tasavvufî eserler yakılmıştır. Felsefî cereyanların en yoğun yaşandığı Endülüs bölgesinde tasavvufta bundan nasibi alarak düşünce sistemindeki yerini almıştır.¹

İslam düşünce sisteminde İbn Haldun'un hayatının ikinci dönemini oluşturan Mısır yılları siyasi hayatın durağanlığıyla birlikte ilmî ve tasavvufî alanda tartışmalardan uzaktır. Mısır'da şer'î esaslara dayalı felsefî düşüncelerden uzak bir tasavvuf hayatını yaşamaya çalışan Şazeliyye tarikatının olması buradaki tartışmaları

¹ Kadir Özköse, *Mağrib'de Tasavvuf*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Sivas 2013, s. 175-181.

da azaltılmaktadır. Mısır'daki sufi tarikatların ortak noktası, teorik tasavvufi meselelere dalıp, spekülasyon yapmak yerine, tasavvufun ahlaki pratik yönüne ağırlık vermeleriydi. Endülüste olduğu gibi Mısır'da da Memlûklü Sultanları birçok hangahlar inşa ettirmişlerdir. Memlûklüler yönetiminde sûfilerin, gruplar ve tarikatlar olarak çoğalmaya ve tarikat hiyerarşik yapısının teşekkül etmeye başladığı görülür. Mısır'da tasavvufi hareket liderleri sultanlarla birlikte hareket ederek sosyal hayatta uyum sağlamışlar, sosyal olaylarda destek vermişlerdir. Memlûklü dönemi tarikat şeyhleri, dönemlerindeki sultanlara, düşmanlarına karşı yapılan savaşlarda tam destek vererek yardım etmişlerdir.¹ İbn Haldun'un tarikat şeyhliği yönü bilinmese de Baybars tekkesi şeyhliği ve Malikî kadılığı döneminde Sultanın yanında Timur'la görüşmek üzere Şam'a gitmesi buna örnek olarak gösterilebilir.

İbn Haldûn'un tasavvuf eleştirisinin tarihsel bağlamı Gazzâlî düşüncesini benimseyen İbnü'l-Arif'ten (ö. 536/1141) İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240) kadar giden Endülüs-Mağrip sûfi kültürüne uzanmaktadır. İkinci dönemi söz konusu olduğunda, tasavvuf anlayışı ile Memlûk-Mısır halkları arasında yaygın olan Şâzelîlik arasında paralellikler kurmak mümkündür.

İbn Haldun'un tasavvuf hakkında kimi zaman içeriden, kimi zaman dışarıdan birisi gibi tanıma ve tanımlamaya çalışan açıklamaları onun hakkında tasavvuf ekollerinden birisine mensub olduğuna dair net bir kanaat belirtmemize engel olmuştur.

¹Ebu'l-VefâTaftazanî, "Mısır'da Sûfî Tarikatların Tarihi Gelişimi ve Günümüzdeki Durumları" trc, Mustafa Aşkar, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1996, Sayı 35, s. 535-552.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN HALDUN'UN HAYATI VE ESERLERİ

Hz. Peygamber (s.a.v)'in fiili ve kavli uygulamalarında yerini bulan tasavvufi hayat, onun vefatıyla birlikte sahabeyi kiram ve tabiin tarafından canlı tutularak günümüze kadar gelmiştir.

İlk dönemde Hz. Peygamberin (sav.) örnekliliği esas alınarak uygulanan yaşama biçimi daha sonra zühd dönemi olarak adlandırılmıştır. Rasûlullah'ın önderliğinde sahabe ve tabiinin hayatı zühd ve takvada örnek kişiler olarak gösterilmiştir. Bu dönem aynı zamanda tasavvufun temel kavramlarının esaslarının belirlendiği ve bâtin fihkî olarak isimlendirildiği dönemdir.

Tasavvuf ilminin ilk dönem İslâm toplumundaki nüvelerini zühdfî yaşama biçimi olarak değerlendiren ve tedvin edilen eserleri nakli delil olarak kabul eden İbn Haldun, bâtin fihkînin aklî vechesini ise insan idrakiyle delillendirmeye çalışır. İnsan idrakinin iki yönü olduğunu bir yönüyle yakîn, zan, şek ve vehim gibi muhtelif derecelerdeki ilimleri ve marifetleri idrak ettiğini, diğer yönüyle ferah, hüzn, gadab, rıza, sabır gibi hâlleri idrak ettiğini belirten İbn Haldun, ibadet ve mücâhede hâlinde olan kişiden mutlaka bu hâllerden birisinin neşet edeceğini belirtir. Birbirini takip ederek kemâle doğru ilerleyen bu hâller ve vasıfların durumu İslâm alimleri tarafından ilk dönemde şifahî olarak daha sonraları ise kitabî olarak açıklanarak günümüze kadar gelmiştir.

İslam toplumunda bir dönem genişleyen coğrafî bölgeler ve gelişen siyasi olaylar zühdfî yaşama biçiminin alanını da genişletmiştir. İlimlerin tedvin edilmeye başlamasıyla birlikte tasavvuf da ilimler sıralamasındaki yerini alarak müstakil eserlerini oluşturmuştur. Tevhid akidesine uymayan yabancı düşüncelere karşı tasavvuf ehline cevaplar verilmek suretiyle tasavvufî eserlerin alanı ve konusu genişlemiştir. Bu eserlerden bir kısmı amelî ve ahlâkî tasavvufun önemini öne çıkarırken diğer bir kısmı da felsefî tasavvufun savunucusu olmuştur.

Amelî ve ahlâkî tasavvufun pratiğe aktarımında genelde bütün tasavvufî

ekollerde birliktelik söz konusu olmakla birlikte düşünce boyutunda birliktelik sağlanamamaktadır. Bazı alimler de bu iki grubun dışında kalarak ikisi arasında orta yolu tercih etmişlerdir. İbn Haldun'da bunlardan birisidir.

1.Ailesi

732/1332'de Tunus'ta doğan İbn Haldun'un ailesi aslen Yemen'in Hadramevt bölgesindedir.¹ Bundan dolayı *Mukaddime*'de el-Hadramî nisbetini kullanmış, Tunus'ta doğmasından dolayı et-Tunusî, hayatının büyük bir bölümünü Mağrib'de geçirmesinden dolayı el-Mağribî nisbetleriyle anılmıştır.² Bizzat İbn Haldun kendi neslinin ashâb-ı kirâmdan Vail b. Hucr'a³ dayandığını nakleder.⁴ İbn Haldun, Arap âdetleri gereğince büyük oğluna nisbetle Ebâ Zeyd olarak künyelenmiş, Mısır'a kadı olduktan sonra da *Veliyyüddîn* ünvanıyla anılmıştır.⁵

Müellifimiz Haldun ismini⁶ dokuzuncu dedesi Endülüs fatihlerinden Hâlid b. Osman'dan almaktadır.⁷ Önceleri Karmune/Carmona'de yaşayan Benû Haldun daha sonra İşbiliye/Sevilla'ye yerleşerek saygın bir aile olarak yaşamıştır. Devrin siyasî ve idarî yapılanmasında etkin rol üstlenmiştir.⁸ Hicrî 8. asırda yıkılan Muvahhidler devletinin yerine üç ayrı Berberî emirlik kurulmuştur. Bunlardan, Benû Abdolvâd hanedanlığı Cezayir'de, Hafsîler Tunus'ta, Merinîler Fas'ta varlıklarını devam

¹ Abdurrahman b. Muhammed b. El-Hadramî el-İşbilî, "*Rihletü İbn Haldun*" thk. Muhammed Tavit et-Tancî, Dâru'l kütübü'l-İlmiyye Yay, Beyrut 2004, s. 27.

² Süleyman Uludağ, "İbn Haldun", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, c. XIX, s. 538; Abdulhak Adnan Adıvar, "İbn Haldun", *İslam Ansiklopedisi*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1987, c. V, s. 741.

³ İbn Hazm, İbn Haldun'un neslinin aslen Yemen'e Rasulullah (sav.) tarafından Ebû Süfyan'la birlikte Kur'ân ve İslâmiyeti öğretmeleri için muallim olarak gönderilen Vail b. Hucr'a dayandığını nakleder. İbn Abdulber' de *el-İstîâ'b* adlı eserinde Vail b. Hucr'un, Rasulullah (sav.)'in yanına geldiğinde Allah Rasulünün (sav.) ridasını yere yaydığını, Vail'i üzerine oturttarak; "Allah'ım! Vail b. Hucr'u, oğlunu ve kıyamete kadar gelecek olan torunlarını mübarek kıl, hayırlı ve uğurlu olmalarını temin et" diye dua ettiğini nakletmektedir. Vail b.Hucr'un Rasulullah (sav)'den hadisler rivâyet ettiği nakledilmektedir. Bkz. Li-ebi Muhammed Ali b. Ahmet b. Said b. Hazm el-Endülüsî "*Cemheretü Ensâbi'l-arab*" thk.Abdüsselam Muhammed Harun, Daru'l-Mearif Yay, 5. Bsk, Kahire, c. II s. 460; Bkz. Lil-imami'l-allâme Ebi Ömer Yusuf b. Abdi'l-berr en-nemrî el-Kurtubî, "*el-İstî'â'b fî esmâi'l-ashâb*" Daru'l-fikr Yay, Beyrut 2006, c. II s. 340.

⁴ İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 28; Uludağ, "*İbn Haldun*" İslam Ansiklopedisi, c. XIX, s. 538.

⁵ Ziyauddin Receb Şehabeddin, *ed-Durru'l-mesûn bi tehzîbi Mukaddimeti İbn Haldun*, Daru'l-Feth Yay, el-İmaretü'l-Arabiyyeti'l-Müttehide, 1995, s 16; Süleyman Uludağ, "İbn Haldun'un Hayatı", *Mukaddime*, Dergah Yay 8. Baskı, İstanbul 2012, c. I s. 16.

⁶ O dönemlerde Endülüs âdetine göre Hâlid isminin sonuna saygı ifadesi olarak 'vav' ve 'nun' harfleri eklenmek suretiyle Hâlid ismi Haldun'a çevrilmiş ve Benû Haldun olarak anıla gelmişlerdir. Bkz. Şehabeddin, *ed- Durru'l-mesûn bi tehzîbi Mukaddimeti İbn Haldun*, s 16.

⁷ Uludağ, "İbn Haldun", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XIX, s. 538; Şehabeddin, *ed- Durru'l-mesûn*, s 16.

⁸ Uludağ, "İbn Haldun", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XIX, s. 538.

ettirmiştir.¹ Dönemin idarî ve siyasî yapılanmaları ve çekişmeleri içerisinde yer alan Haldunoğulları Hıristiyanların hanedanlıkları bir bir ele geçirmeye başlamasıyla birlikte İşbiliye'den ayrılarak bir müddet Sebte'ye yerleşir. Daha sonra Tunus'taki Bone kasabası emirine tabi olan Haldunoğulları, emir ve çocukları tarafından ikram ve ihsana boğularak bolluk ve refah içerisinde bir hayat yaşarlar.²

İbn Haldun'un ikinci cediti olan Ebû Bekir Muhammed b. Haldun Tunus'ta hanedanlığın idaresinde görev aldı. Hafsîlere karşı isyan eden İbn Ebû İmâre tarafından Tunus'ta Hafsîlerin valisiyken katledildi.³ Dedesi Muhammed ise babasının katledilmesinden sonra Bicaye çevresinde Hafsîlerin çeşitli hizmetlerinde bulundu. Daha sonra Tunus, Muvahhidlerin reisi Emir Ebû Yahya b. Lihyânî'nin eline geçti. Emir, Muhammed'e haciplik görevi verdi. Bir müddet sonra âmme hizmetinden ayrılan Muhammed vefat edene kadar hanedanlıktaki itibar ve nüfuzunu korudu.⁴

İbn Haldun'un dedeleri siyasî ve idarî alanlarda etkin görevlerde bulunurken, babası Ebû Abdullah Muhammed ise siyasî ve idarî işlere rağbet etmeyerek kendisini ilme verdi. İlim ve murabıtlık yolunu tercih ederek tahsil gördü ve fakih oldu.⁵ Lügavî ilimler ve şiir söyümede öne çıkmıştır.⁶

Haldunoğulları ailesinin bir kısmı idarî ve siyasî görevler alıp devlet yönetiminde etkin olurken, bir kısmı da ilim yolunda çalışmalar yaparak eserler bırakırlar. İbn Haldun'un doğumundan üç asır önce⁷ vefat etmiş bulunan ailenin saygın ve öncü isimlerinden Ömer b. Haldun, İşbiliyye eşrafından olup, matematik, tıp, hendese, felsefe ve astronomi sahâlarında tanınmış bir âlimdi.⁸

İbn Haldun'un kardeşi Ebû Zekerriyya Yahya b. Muhammed' de babası ve ağabeyi gibi ilmî sahada kendisini öne çıkarmış ve *Bugyetü'r-ruvvâd fi zikri'l-mülûk min Benî Abdulvâd* isimli eseri ile dönemin tarihi olaylarına ışık tutmuştur. Ebû

¹ Kadir Özköse, *Mağrib'de Tasavvuf*, Cumhuriyet Üniv. Yay. Sivas 2013, s.171.

² Uludağ, "İbn Haldun", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XIX, s. 538.

³ Uludağ, "İbn Haldun'un Hayatı", *Mukaddime*, c. I, s. 20.

⁴ Uludağ, "İbn Haldun'un Hayatı", *Mukaddime*, c. I, s. 20.

⁵ Uludağ, "İbn Haldun", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XIX, s. 538; Uludağ, "İbn Haldun'un Hayatı", *Mukaddime*, c. I, s. 20.

⁶ Şehabeddin, *ed- Durru'l-mesûn*, s. 17.

⁷ Uludağ, "İbn Haldun'un Hayatı", *Mukaddime*, c. I, s. 20.

⁸ Uludağ, "İbn Haldun'un Hayatı", *Mukaddime*, c. I, s. 21.

Zekeriyya güzel ahlâkı ve geniş kültürü ile tanınmış fakat ağabeyi İbn Haldun'un gölgesinde kalmış ve hayatı hakkında fazla bilgiye ulaşamamıştır.¹

2. Çocukluğu ve Öğrenim Hayatı

732/1332 yılında Tunus'ta dünyaya gelen İbn Haldun, eğitimine Kur'ân tilavetiyle başlamıştır.² Öğrenim hayatına edebî, lügavî ve şer'î ilimlerde derin bilgiye sahip babasının gözetiminde başlayan³ ve aile dostu devrin ünlü âlimlerinden ders alarak öğrenimine devam eden⁴ İbn Haldun, gençlik yıllarında okuduğu dersleri ve kitapları eserlerinde zikretmeyi ihmal etmemiş, hocalarını rahmet ve minnetle yâd etmiştir.⁵

Endülüs topraklarında devam eden iktidar kavgaları ve iç karışıklıklar nedeniyle hareketli bir hayat yaşayan İbn Haldun, gittiği her yerde ya bir âlimin ders halkasına katılmış ya da kendisinin ilmî derinliğini fark eden yöneticiler tarafından ders vermek üzere görevlendirilmiştir.⁶ İbn Haldun, devrinde okutulan ilim dallarından sadece birisiyle yetinmemiş ve birini diğerine tercih etmeden, aklî ve naklî bütün ilim dallarını okuyup hepsinde derin vukufiyete sahip olmuştur.⁷

Kültürel mirasın oluşum merhâlelerini, ders aldığı hocalarını ve okuttukları eserleri *et-Tarif* ve *el-Mukaddime*'nin satır aralarında zikreden, okuduğu ve o günkü şartlarda İslam toplumunda okutulan eserleri tahlil eden ve öğretim metotlarını tetkik eden İbn Haldun'un hocalarını ve bu ilim erbabıyla birlikte okuduğu kitapların isimlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

Muhammed b. Bürâr: İbn Haldun, Muhammed b. Bürâr'in rahle-i tadrîsinde Kur'ân-ı Kerim eğitimi almış, hıfzını onun yanında tamamlamış, kendisinden kırâat-ı seb'a⁸ icâzeti almış, Kur'ân-ı Kerim'i onun yanında ifrâd ve cem'¹ usuluyla kırâati

¹ Casim el-Ubûdî, "İbn Haldun", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, c. XX, s.12-13.

² Uludağ, "İbn Haldun'un Hayatı", *Mukaddime*, c. I, s. 20.

³ İbn Haldun, "*Rihletü İbn Haldun*", s. 36; Şehabeddin, *ed- Durru'l- mesûn*, s. 17; Nâsîf Nassar, "*el Fikru'l Vakiyy inde İbn Haldun*," Daru'l-Talîfat Yay, Beyrut 1981, s. 26.

⁴ Nassar, *el Fikru'l Vakiyy*, s. 26.

⁵ Şehabeddin, *ed- Durru'l- mesûn*, s. 17.

⁶ İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 36-64.

⁷ Musa Nevâl, *Masâdiru İbn Haldun fi't-tasavvuf*, Yüksek lisans tezi, Ebûbekir Belkaid Üniversitesi, Tilemsen 2014, s. 13.

⁸ Hicri ikinci asrın başında, muayyen beldelerdeki müslümanların, kendi kırâatlerini diğer beldelerdeki kırâatlere tercih etmeleriyle oluşan ve Mekke'de Abdullah b. Kesîr (210/737)'in, Medine'de Nâfi (169/785)'in, Şam'da İbn Amîr (118/736)'in, Basra'da Ebû Amr (154/770)'in ve

seb'a üzere yirmi bir defa okumuş, sonra bir hatimle hepsini cem' etmiş, kırâat-ı aşara imamlarından imam Yakub'un² iki rivâyetini cem'ederek hatmetmiş³ kırâat-ı seb'a'ya dair yazılmış olan eş-Şâtibiyye⁴ kasidesinin kırâatler konusundaki *el-Lâmiyye* ve *er-Râiyye*⁵ kasidelerini hocasına okumuştur.⁶ Ayrıca İbn Bürrâl'den, İbn Mâlik (ö:672/1274)⁷'in *Kitabu't-teshîl'ini* ve İbn Hâcib'in fıkha ait *el-Muhtasar*'ını okuduğunu⁸ ancak bunları ezberlemeyi bitiremediğini nakleder.

Ebû Abdullah b. el-Arabî el-Hasâyirî⁹: İbn Haldun, Arapça dil eğitimini babasından almaya başlamış, nahiv derslerini ise dönemin meşhur nahiv âlimlerinden olan hocası el-Hasâyirî'den okumuştur.¹⁰ El-Hasâyirî'nin *Kitabu't-Teshîl* isimli şerhinin varlığından ve kıymetinden bizlere detaylı bir şekilde bahsetmiştir.¹¹

Yakub (205/810)'un, Kûfe'de Âsım (127/744)'ın ve Hamza (188/803)'nın meşhur olan kırâatleri, doğuda ve Endülüste önem kazanarak üzerinde birçok eser yazılmıştır. Bkz.. İbrahim Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, İFAV Yay, 23. Bsk, İstanbul 2012, s. 63-64.

¹ İfrad: Kırâatte her imam ve hatta bir imamın iki râvisi için, o imamın vecihlerini ihtiva eden hatimler indirmek veya Kur'ân'ın bir kısmını okumak anlamına gelir. Cem' ise bütün kırâatlerin bir hatimde birleştirilerek okunması anlamına gelmektedir. Bkz. Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri*, s. 432.

² Ebû Muhammed b. Yakub b. İshâk el-Hadramî(ö 238/852); kırâatı aşara imamlarından dokuzuncusu olup Basra kırâatini temsil etmektedir. Ruveys ve Ravh adıyla iki ravisi vardır. Bkz. Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in faziletleri*, s. 159.

³ İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 37.

⁴ Kasım b. Firruh Şatibi'nin (ö. 590/ 1194), Kırâat-i seb'aya dair kasidesinin asıl adı *Hürzü'l-emani ve vechü't-tehâni* olup 1173 beyitten oluşmuştur. Müellifine nisbetle eş-Şâtibiyye diye şöhret bulan eser *Kasîde-i lâmiyye* diye de anılmaktadır. Bkz. Kasım b. Firruh Şatibi, *Hürzü'l-emani ve vechü't-tehâni*, Tashih: Muhammed Temîm ez-zug'bi, Mektebetü Daru'l-hedy Yay, 5. Baskı, Medine-i Münevvere 2010; Ayrıca bkz. Fatih Çollak, "eş Şâtibiyye", İslam Ansiklopedisi, c.XXXVIII s.377-379.

⁵ Kasım b. Firruh Şatibi'nin (ö. 590/ 1194) 'Akiletü etrâbi'l-kâsâ'id fî esne'l-makâsid', Ebû Amr ed-Dân'nin *el-Muknî'* adlı eserinin manzum şekli olup 298 beyittir. eş-Şâtibiyyetü's-Sugrâ ve *Kasîde ra'iyye* ismiyle de bilinir. Danî'nin eserine altı kelimenin imlasına dair bilgi eklenen eserin çeşitli baskıları yapılmıştır. Hüseyin Rizevî tarafından *Akiletü etrâbi'l-kasâ'id fî esne'l-makâsid* adıyla Türkçe'ye çevrilen eser üzerine birçok şerh yazılmıştır. Bkz. Abdurrahman Çetin, "Şâtibi Kasım Firruh", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.XXXVIII, s. 376-377.

⁶ İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 37.

⁷ Kurtuba yakınlarında Ceyyan/Jean'da dünyaya gelen, İspanyanın fethinden sonra Kurtuba, İşbiliyye ve Mürsiye bölgelerine yerleşen İbn Malik, Tay kabilesine mensup olduğu için Tai diye anılır. Bkz. Abdülbaki Turan, "İbn Malik et-Tâi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, c. XX, s. 169-171.

⁸ Taha Huseyin, *el-Muhtasar*'ın fıkıh usûlüne ait bir kitap olduğunu, İbn Haldun'un okumadığı eserleri okumuş gibi göstererek kendisi hakkında övüş meselesi yaptığını iddia etse de, İbn Haldun araştırmacıları bu iddiayı doğru bulmamaktadır. Çünkü İbn Haldun'un okuduğu eserler hakkındaki tespitleri bunu doğrulamaktadır. Bkz. Ali Abdolvâhid Vafî *Abkariyyatü İbn Haldun*, Mektebat-ü Ukaz Yay., Suudi Arabistan 1984, s. 32.

⁹ İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 37.

¹⁰ Musa Nevvâl, *Masâdiru İbn Haldun*, s. 17.

¹¹ İbn Haldun, *et-Tarif bi İbn Haldun*, s. 37; İbn Haldun'un tasavvufî yönü üzerine araştırma yapan Musa Nevval, Hasâyirî'nin *Kasîde-i Bürde Şerhi* olduğunu belirtse de, İbn Haldun *et-Tarif*'de *Kasîde-i Bürde Şerhinin* hocalarından Ahmet b. Kassar'a ait olduğunu açıklamaktadır. Bkz. Nevvâl, *Masâdiru İbn Haldun*, s. 17; İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 37.

Ebû Abdillâh Muhammed b. eş-Şevvaş ez-Zerzâlî: Arap dili üzerine ders aldığı hocalarındandır.¹

Ebû'l-Abbas Ahmed b. el-Kassâr: Nahiv ilminde çok faydalı bir âlim olduğunu belirttiği Kassâr'ın, Peygamber Efendimizi medh-u senâ etmek amacıyla *Kaside-i Bürde*'ye ait bir şerhinin olduğunu da nakletmektedir.²

Ebû Abdillâh Muhammed b. Bahr: Tunus'un dil ve edebiyatta önde gelen âlimlerinden olduğunu, onun meclisine devam ederek engin bilgisinden faydalandığını, kendisine şiir ezberlemeyi tavsiye ettiğini ve altı şiir kitabıyla birlikte el-A'lem/الاعلم'in³ *el-Hamâse*'sini,⁴ Habîb'in şiirini, Mütenebbî'nin şiirlerinin bir bölümünü ve *Kitâbü'l-Eğânî*'deki şiirlerin bir bölümünü ezberlediğini nakletmektedir.⁵

Ebû Abdillâh Muhammed b. Câbir b. Sultan el-Kaysî el-Vâdiyâşî:⁶ Hadis okuduğu, dinlediği ve kendisinden icâzet aldığı hocalarının başında Vâdiyâşî gelmektedir. Tunus'ta yaşayan muhaddis imamların büyüklerinden olan Vâdiyâşî'nin meclislerine devam ederek hocasına *Kitabu'l-Muvatta*'yı baştan sonuna kadar, Müslim b. el-Haccac'ın *el-Cami'u's-Sahih*'in (*Kitabu's Sayd*) avlanma bölümünden az bir bölümü hariç sem'a yoluyla okuyan İbn Haldun beş temel hadis kitabının⁷ bir kısmını da yine hocasına okuduğunu nakletmektedir.⁸ Arapça ve fıkıhla ilgili pek

¹ İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 37.

² İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s.38.

³ El-Â'lem olarak bilinen; Yusuf b. Süleyman b. İsa en-Nahvî eş-Şentemrî (ö: 476) olup, Arap dili ve şiirinde meâ'nîyi bilen, hafızası kuvvetli hafız bir âlimdir. Kurtuba'ya yolculuk yaparak İbrahim el-İffilî ile buluşmuştur. Yaşadığı dönemde istifade edilmek için bulunduğu beldeye yolculuk yapılan kişilerdendir. Bkz. Celalettin Abdurrahman es-Suyutî, *Bügyetü'l-vüat fî tabakâti'l-lügaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, İsa el-Babî el-Hâlebî Matbası, 1965, c. II, s. 356.

⁴ İsmail Durmuş, "Hamâse", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, c. XV, s.437-440.

⁵ İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s.37.

⁶ Tunus'ta doğan, künyesi Ebû Abdillâh, lakabı Şemsettin ve İbn Cabir olarak tanınan Vadiyâşî doğunun ve bânının ricâli olup vakar sahibi bir kişidir. İki kez Hicaz'a giderek Hameyn de yaşamış ve Malik b. Enes'in *Muvatta*'sını Yahya b. Yahya rivâyetiyle hem dinlemiş hem de dinlettirmiştir. Hadis âlimlerinin sohbetinde bulunmuş, isnadının yüceliği, rivâyetinin genişliğiyle devrinin tek örnek âlimi olmuştur. Zamanının hadis şeyhlerinden olup, *Kırk Hadis, İyaziyye Tercemesi* gibi eserleri bulunan Vadiyâşî, 749/1348-1349 senesinde taun hastalığından vefat etmiştir. Bkz. İbn Ferhûn el-Malikî, *ed-Dibâc ul-mezheb fî ma'rifeti ulemâ eg'yan el-mezheb*, thk. Muhammed Ebû'n-nur, Daru't-turas, c. II, s. 299; Meşrik'a iki kez gitmesinden dolayı İbn Haldun onu sahibu'r-rihleteyn olarak isimlendirmiştir. Bkz. İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 37.

⁷ Hadis kaynakları tasnifinde farklı değerlendirme şekilleri olmakla birlikte İbn Mâce'nin *Sünen*'i dışındaki hadis kaynakları olarak bilinmektedir. Bkz. Talat Koçyiğit, "Kütüb-i Sitte", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2003, c. XXVII, s. 6-8.

⁸ İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 39.

çok kitabı hocasına münâvele¹ yoluyla okuyup hocasının kendisine genel bir icâzet verdiğini aktarmaktadır.²

Ebû Abdillah Muhammed b. Abdullah el-Ceyyanî ve Ebû'l-Kâsım Muhammed b. el-Kasîr: Tunus'ta bulunduğu süre içerisinde fıkıh bilgilerini öğrendiği hocaları arasında Ceyyanî ve Kasîr'i zikreden İbn Haldun, özellikle Muhammed el-Kasîr'e, Saîd el-Berdeî'nin *Kitabu't-Tezhib*'ini, *Muhtasaru'l-Müdevvene*'yi ve *Kitabu'l-Malikiyye*'yi okuduğunu anlatır.³

Ebû Abdillah Muhammed b. Abdisselâm:⁴ Kardeşiyle birlikte ders alarak faydalandığı ve İmam-ı Malik'in *Muvatta*'sını okuduğu âlimlerden birisidir.

Ebû Abdillah Muhammed b. İbrahim el-Âbilî:⁵ İbn Haldun, babasının arkadaşı ve âlimler grubundan olan Âbilî'nin ilim hâlkasına girerek ondan faydalanmıştır.⁶ Mantık, felsefe ve diğer matematik ilimlerini öğrendiği hocası olup kendisinden sıkça bahsetmektedir.⁷ Fahreddin er-Râzî'nin *el-Muhassal*'ını⁸ ve İbn Sina'nın *Kitabü'ş-Şifa'sını* Âbilî'ye okumuştur.⁹

Fas'ta yaşadığı dönemde Sultan Ebû İnan'ın ilim meclisinde bulunan İbn Haldun, âlimlerle ilmî müzkerelerde bulunarak bunların bazısından icâzet aldığını nakletmektedir.¹⁰

¹ Münavele: Hadis terminolojisinde bir rivâyet çeşidi olup, hocanın öğrencisine hadislerin yazılı kitabını veya sahifelerini rivâyet etmesi için vermesidir. Bkz. Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay, Ankara 2009, s. 253.

² İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s.39.

³ İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s.39

⁴ Kelam, beyân ve usûl ilimlerinde âlim ve hafız olan Muhammed b. Abdisselâm, hadis âlimlerinden olup döneminde ve bölgesinde benzersizdir. Tunus'ta 749/1348-1349 senesinde vefat etmiştir. Bkz. İbn Ferhun, *ed-Dibâc*, c. II, s. 329.

⁵ İbn Haldun döneminde Mağrib'de aklî ilimlerde üstad olan Âbilî, Tilemsen'de yetişir, babası ve amcasından icâzet alır. Yargıç olan dedesinin yanında yetişmesine rağmen kendisini bilime adar. Kendisini zahitliğe adayarak hacca gitmek üzere yolculuğa çıkan Âbilî, mantık ilmini Ebi Musâ İbn el-İmâm'dan okur. Daha sonra Merâkeş'e giderek orada aklî ve naklî ilimlerde üstad, tasavvufî yaşayışta ilmi ve hâliyle meşhur olmuş İmam Ebul-Abbâs b. el-Bennâ'nın yanında aklî ilimler ve hikemî usulleri talimle zirveye ulaşır. Bkz. İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 49-51; Abdurrahman Bedevî, *Müellifâtu İbn Haldun*, Meclisi Â'lâ li's-Sekâfe, Kahire 2006, s. 5.

⁶ Bedevî, *Müellifâtu İbn Haldun*, s. 5.

⁷ İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 39.

⁸ Muhammed Ali Ebû Reyyan, *İlmi'l-keîmi'l-Haldunî beyne Lübâbi'l-Muhassal ve'l-Mukaddime*, Daru'l-Marifeti'l-Cami'yye, İskenderiyye 1996, s. 9; İbn Haldun, *Lübabü'l-Muhassal fî usulu'd-dîn*, thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, haz. Fethi Muhammed Ebû İ'yâne, Daru'l-Marifeti'l-Cami'yye, İskenderiyye 1996, s. 9.

⁹ İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 39.

¹⁰ İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 65; Abdülhâhid Vafî, *Abkariyyatü İbn Haldun*, Mektebatü Ukaz, Suudi Arabistan 1984, s. 45.

3. Memuriyeti

Gençlik yıllarını ilim meclislerinde, babasının yakın arkadaşları olan devrin seçkin âlimleri arasında geçiren İbn Haldun'un ilim ve bilgi serüveni, hocalarından bir kısmının vebâ salgınından ölmesi ve geride kalanların da dönemin idarî işlerinde görevlendirilmesinden dolayı inkıtâyâ uğrar.

Kendisinden üç yıl süreyle aklî ilimleri okuduğu hocası Âbilî, Sultan Ebû İnân tarafından ilim meclisine davet edilince, derûnî bilgisi ve güçlü muhakemesiyle Âbilî'nin iltifatlarına mazhar olan İbn Haldun da, vezir İbn Tafragin tarafından alâmet katipliği görevine getirilir.¹ İlim meclislerinden ve hocalarından ayrı kalmanın yalnızlığını ve üzüntüsünü hisseden İbn Haldun'un bu görevi kabul etmesindeki en büyük sebebi, ağabeyi Muhammed tarafından engellenen ilim yolculuğu ve hocalarının yanına gitme arzusunun bu sayede gerçekleşeceğini ümit etmesiydi.²

İktidar kavgaları nedeniyle Hafsî Emîrîn Tunus üzerine yürüdüğünü haber alan İbn Tafragin, Hafsî Emîrine karşı koymak, onu İfrikiyye'den kovmak amacıyla asker ve kabilelerle birlikte İbn Haldun'u da yanına alarak sefere çıkar. Sultan'ın ordusu yenilgiye uğrayınca İbn Haldun, gizlice Ebbe/Ubbe'ye kaçarak her iki sultanın yanında yer almaktan uzak durur.³

Büyük devlet ricâlinin himâyesinde ve huzurunda kurulan ilim meclislerinde müzâkerelerde bulunmak idealine bürünen İbn Haldun, bu arzusu uğruna sıkıntılara katlanır.⁴ Nitekim Ebbe, Tebese ve Kafsa şehirlerinde iki yıllık yaşam serüveninden sonra Zab hakimiyle Biskra'ya, buradan da Tilemsen'e geçerek Sultan Ebû İnân ve veziri Hasan b. Ömer ile buluşarak kışı Bicaye'de geçirirler. Tilemsen ve Bicaye'yi ele geçirdikten sonra başkente dönen Sultan Ebû İnân, ulema ve udebâdan

¹ İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 65. Alâmet katibinin görevi, resmi yazılarda besmele ile metin arasına kalın harflerle Allah'a hamd, Allah'a şükür olsun ifadesini yazmaktı. Bkz. İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 65.

² İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 65.

³ Sâtî el-Husrî, *İbn Haldun Üzerine Araştırmalar*, trc. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2001, s. 75.

⁴ Husrî, *İbn Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 75.

müteşekkil ilim ve müzâkere meclisi oluşturur, müzâkereleri izlemeleri için de seçkin öğrencileri bu meclise dahil eder.¹

Daha önce İbn Haldun'un hocalarından Âbilî'nin de içinde bulunduğu ilim adamlarını yanına alan Sultan Ebû İnân,² aynı zamanda fikhî ve edebî yönü olan bir devlet adamıdır.³ Tunus'ta bulunduğu dönemde İbn Haldun'la karşılaşmış onun zekâ ve yeteneğine hayran kalan ilim adamlarının tavsiyeleriyle İbn Haldun'u da bu meclise dahil etmek üzere Fas'a davet eder. İbn Haldun, meclisteki âlimlerden bir yandan yeni şeyler öğrenerek tedrisine devam ederken, diğer taraftan da o zamana kadar edinmiş olduğu tecrübe ve birikimlerini devlet ricâliyle paylaşır. Onun için idare ve siyasette görev almanın yolları yeniden açılmış olur.

Fas'ta ilim meclisi üyeliğine tayin edilen ve beş vakit namazda Sultan Ebû İnân'ın yanında bulunmakla görevlendirilen İbn Haldun, kısa bir müddet sonra sultanın kâtiplik ve tevki⁴ görevine getirilir.⁵ Edebî birikimi olan, söz söyleme ve yazı yazma sanatına sahip, bürokratik ilke ve kuralları iyi bilen güvenilir kişilere verilen bu görev,⁶ İbn Haldun'u tatmin etmemiştir. Dedelerinin daha üst düzey görevlerde bulunmasından dolayı bu görevi ailesinin mevkîine uygun görmeyen İbn Haldun, Mağrib ve Endülüs'ten gelen ilim erbâbıyla buluşma ve tanışma imkânı sağlayacağı için kabul etmiştir.⁷

Sultan Ebû İnân'ın iltifat, ikrâm ve ihsanlarının yanında ilim meclisindeki hocalardan da müzâkere ve icâzetlerle istifade eden İbn Haldun, bir taraftan da kazanımlarını fırsata dönüştürmenin yollarını aramış, fakat bu girişimi onu hapse götürmüştür. Şöyle ki; hükümdarlıktan azl edilmiş olan Bicâye hâkimi Ebû Abdullah Muhammed Hafsî, Fas'ta esir edilmiştir. İbn Haldun onu esâretten kurtarmış ve

¹ el-Husrî, *İbn Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 75

² İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 65

³ Kadir Özköse, *Mağrib'de Tasavvuf*, Cumhuriyet Üniv. Yay. Sivas 2013, s. 294.

⁴ Tevki; Sultanın hüküm verdiği ve davaları karara bağladığı meclislerde bulunan kâtip, sultanın huzurunda oturur, sultana takdim edilen dilekçelerin üzerine, sultanın o husustaki sözlerinden anladığı hükümleri ve hâl şeklini en veciz ve en belîğ bir ifade ile tevki' yani not eder. Sonra karar ya bu suretle çıkar veya kâtip bunun bir suretini, dilekçe sahibinin elinde bulunan evraka kopya eder. Mecliste hüküm veren sultanı dikkatle dinleyerek verilen hükmü gâyet veciz ve belîğ bir şekilde kaydetme işine tevki' ve bunu yapana da muvakkî' denir. Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. I s. 496; Sultanın emir ve kararlarını veciz ve belîğ bir ifade ile yazmak ve mühür anlamında resmî yazışma terimi. Bkz. Erdoğan Merçil, "Tevki'", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2012, c. XXXXI, s. 36-36.

⁵ İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 67.

⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay 8. Baskı, İstanbul 2012, c. 1 s. 496.

⁷ İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 67.

tekrar hâkim olmasını sağlamıştır. Bu âlicenaplık karşısında kendisi de hâciplik yani başvezirlik görevine getirilmiştir. Durumu fark eden Ebû İnan, İbn Haldun'la emîr Ebû Abdullah'ı yakalatarak zindana attırmıştır. Daha sonra emîri serbest bırakmış fakat İbn Haldun iki yıl hapiste kalmıştır.¹

İbn Haldun mahkûmiyet süresince sultandan daima af dileyerek elçiler göndermişse de sultan affetmeyi düşünmemiştir. Tâ ki sultana, kendisini temize çıkaran gelişmelerin bulunduğunu, geçen günlerdeki dostluklarını hatırlatıcı ve sultanın özel hayatıyla ilgili bilgilere sahip olduğunu anımsatan yüz beyitlik bir kasideyi yazana kadar.² Sultana ulaşan bu kaside üzerine kalbi yumuşayan sultan, İbn Haldun'un serbest bırakılacağını vaad ettiyse de ömrü kifâyet etmez. Vezir Hasan b. Ömer, Said b. Ebû İnan'ın sultan olmasına³ ve İbn Haldun'un da hapisten çıkararak eski görevine iade edilmesine yardımcı olur.⁴

İbn Haldun bir süre sonra vezirin bu iyiliğini unuttur. Yeni Sultan Said b. Ebu İnân'ın saltanatını kabul etmeyen Merînî Hanedanlığının desteklediği Mansur b. Süleyman'ın tarafına geçer, fakat bir süre sonra Süleyman'a karşı, Endülüs'te sürgünde bulunan ve devlet idaresinde daha tecrübeli olan Ebû İnan'ın kardeşi Ebû Sâlim'i destekleyerek tahta çıkmasına zemin hazırlar.⁵

Toplumsal dokuyu ve döneminde yaşanan siyasî gelişmeleri iyi analiz ederek bunlara karşı pratik çözümler üreten ve her zaman galip olanın yanında yer almayı yeğleyen İbn Haldun'un⁶, Ebû Sâlim'e olan yardım ve desteği karşılıksız kalmaz. Nitekim Ebû Sâlim sultan olunca ilk olarak İbn Haldun'u sır kâtipliği⁷ ve kendisi adına Yazışma ve Haberleşme Dairesi Başkanlığına tayin eder.⁸

Resmî belgelerdeki secîli ve ağdalı kayıtları daha sade ve anlaşılır bir üslub sehl-i mürsel'e çeviren İbn Haldun iki yıl *sır* kâtipliği yaptıktan sonra, sultan

¹ Uludağ, "İbn Haldun'un Hayatı", *Mukaddime*, c. I s. 29; İsmail Râci el-Fârûkî, *İslam Kültür Atlası*, trc. Mustafa Okan Kibaroglu, İnkılab Yay, İstanbul 1999, s. 340.

² İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 74.

³ Özköse, *Mağrib'de Tasavvuf*, s. 295.

⁴ Uludağ, "İbn Haldun'un Hayatı", *Mukaddime*, c. I, s. 29.

⁵ Uludağ, "İbn Haldun'un Hayatı", *Mukaddime*, c.I, s. 29; Husrî, *İbn Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 77.

⁶ Uludağ, "İbn Haldun'un Hayatı", *Mukaddime*, c.I, s. 29-30.

⁷ Sır katipliği kaynaklarda; Kitâbetu's-Sırr ve't-Tersîl ve'l-İnşâ olarak geçmekte ve Sultanın sır katipliği, sultan adına mektup ve taleplerini yazma görevidir. Bkz. İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 75; Uludağ, "İbn Haldun'un Hayatı", *Mukaddime*, c. I, s. 29.

⁸ İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 75.

tarafından yüksek yargı ve denetim hâkimliği *huttatu'l-mezâlim*'e getirilir.¹ Bu görevi hakkıyla yerine getiren ve bazı olumsuzlukları izâle edip sultanın ilgisine mazhar olan İbn Haldun, bir kısım bürokratlar tarafından karalanmaya çalışılır.² Yönetimde yaşanan kendisine yönelik karalama kampanyaları neticesinde sultanla görevlilerin arası açılır ve işler bozulmaya başlar.³

Sultan Ebû Sâlim'in nüfûz ve itibarının azalmaya başlaması, ayrıca işlerin kötüye gitmesini fırsat bilen Vezir Ömer b. Abdullah, taraftarlarıyla birlikte Sultanı azl ederek yeni sultanı etkisi altına alır. İbn Haldun yeni yönetimden vezirlik beklerken, Vezir Ömer ücretini ve ikramını artırmak suretiyle onu eski görevinde bırakır. Bu duruma sinirlenen İbn Haldun 764/1363'de Fas'tan ayrılmaya karar verir.⁴

Karşılaştığı sultan, vezir ve ilim adamlarına her türlü ikramda bulunan, darda kaldıklarında tecrübe ve birikimleriyle yol göstererek sıkıntılarını gideren, toplumu idarecilerin lehine veya aleyhine yönlendirmede ikna kabiliyetine sahip olan İbn Haldun, Fas'tan ayrılarak Gırnata'ya gider.⁵ Gırnata Sultanı Ebû Abdullah ve Veziri Lisanüddîn İbn Hatîb, görevlerinden azledildikleri zaman, Fas'ta Sultan Ebû Sâlim tarafından himaye edilmiş⁶ ve bir kısım ihtiyaçları da İbn Haldun tarafından karşılanmıştır. Bu vesileyle İbn Haldun'la Gırnata Sultanı ve Veziri arasında dostluk oluşmuştur.

Fas'ta bulunduğu dönemde İbn Haldun'un nüfuzunu ve ilmî kişiliğini fark eden, gösterdiği yakınlığı karşılıksız bırakmak istemeyen Gırnata Sultanı onu ilgiyle karşılayarak, meclis üyeliğine alır ve hususî sohbetlerine dahil eder.⁷ Sultanla aralarında oluşan sıcak dostluk neticesinde, Castille Kralı Zâlim Pedro'ya bir yıl sonra elçi olarak gönderilir. Elçilik görevinde yapması gereken, İşbiliye'yi istila edip

¹ Vafi, *Abkariyyat-ü İbn Haldun*, s. 50.

² İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 80.

³ İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 80; Uludağ, "İbn Haldun'un Hayatı", *Mukaddime*, c. I, s. 29.

⁴ Uludağ, "İbn Haldun'un Hayatı", *Mukaddime*, c. I, s. 29.

⁵ Uludağ, "İbn Haldun'un Hayatı", *Mukaddime*, c. I, s. 29.

⁶ Özköse, *Mağrib'de Tasavvuf*, s. 295.

⁷ İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 83.

Krallığının merkezi yapan Pedro ile Sultan arasında barış antlaşması tesis etmek¹ ve siyasî ilişkileri düzenlemektir.²

Atalarının yurdu İşbiliye'ye elçilik göreviyle gelen İbn Haldun, görevini hakkıyla yerine getirir ve diplomasideki başarılarıyla Pedro'nun takdirini kazanır. İbn Haldun'un edebî kişiliği hakkında daha önceden bilgi sahibi olan Pedro, yanında kalması karşılığında atalarının mal varlığını kendisine iade edeceğini vaat eder. Bu teklifleri kabul etmeyen İbn Haldun kendisine takdir edilen hediyelerle Sultana döner. İbn Haldun'a Sultan, barış antlaşmasını başarıyla yerine getirmesinden dolayı Gırnata yakınlarındaki verimli araziye sahip bir köy arpalık olarak verir. Ayrıca Kosantîne'de bulunan ailesi Sultanın girişimleriyle Gırnata'ya getirilir.³

Gırnata'da ailesiyle birlikte daha huzurlu bir hayat yaşamaya başlayan İbn Haldun'un Sultan katındaki nüfuzunun artması Vezir İbn Hatîb'i kaygılandırır. Bir kısım insanların Vezirde tutuşturmaya çalıştığı haset ateşi, bu kaygıları daha da artırır. Sultan katında kötülendiğini, Vezirin davranışlarındaki soğukluk ve olumsuz tavırlardan anlayan İbn Haldun, Sultan ve Vezirle olan dostluklarının daha fazla bozulmaması için buradan ayrılmaya karar verir. Bu kararı almasını önceleyen sebeplerden bekli de en önemlisi, Fas'ta Sultan Ebû İnan'a karşı işbirliği yaptığı ve birlikte hapse atılarak aynı kaderi paylaştıkları Bicâye Emiri Ebû Abdullah Muhammed Hafsî'den aldığı davet mektubudur. Bicâye Emîri 765/1364 yılında tahtı tekrar ele geçirmiş ve İbn Haldun'un küçük kardeşi Yahya b. Haldun'u da veziri yapmıştır. Kader arkadaşını unutmayan Hafsî Emîri daha önceden İbn Haldun'a vermiş olduğu söze sadık kalarak, onu hâcplik görevi için Bicâye'ye davet eder. Bu daveti gerekçe gösteren İbn Haldun, Gırnata Sultanından izin ister.⁴

Sultandan sonra en yetkili kişi konumunda bulunan ve bugünkü Başbakanlık makamına benzeyen haciplik,⁵ İbn Haldun'un yıllardan beri özlemini duyduğu bir görevdi. Bu makamda bulunmak onu çok memnun ve mesut etti. Akranlarının ulaşabildiği en yüksek mevkiide bulunan İbn Haldun,⁶ bir taraftan devletin işlerini

¹ Uludağ, "İbn Haldun'un Hayatı", *Mukaddime*, c. I, s. 32.

² Vafî, *Abkariyyâtü İbn Haldun*, s. 50.

³ İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 85; Uludağ, "İbn Haldun'un Hayatı", *Mukaddime*, c. I, s. 32.

⁴ İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 90-94; Uludağ, "İbn Haldun'un Hayatı", *Mukaddime*, c. I, s. 33; Vafî, *Abkariyyâtü İbn Haldun*, s. 59.

⁵ Vafî, *Abkariyyâü İbn Haldun*, s. 59.

⁶ Muhammed Faruk en-Nebhân, *el-Fikru'l-Haldûnî min Hilâli-Mukaddime*, Risâle Yayınları, Beyrut

hakkıyla yerine getirmenin gayreti ve neticesinde elde ettiği başarıların mutluluğunu yaşarken, diğer taraftan da günün arta kalan saatlerinde Bicâye'nin merkez camiinde dersler vererek caminin hatiplik görevini yapmaktadır. Böylelikle gerek devlet idaresi gerekse ilmî üst düzey görevleri şahsında toplamış olur.¹

İbn Haldun sarayla devlet erkânı arasında köprü konumunda gördüğü baş hâciplik/başbakanlık görevinde, bir taraftan isyanları bastırmak için Sultanın halka karşı uyguladığı baskıcı politikalarından kaynaklanan fitneleri siyasî dehasıyla yatıştırırken, diğer taraftan da Sahra'da yaşayan kural tanımaz bedevi kitleleri vergiye bağlamak suretiyle hazine gelirlerinde artış gerçekleştirmiştir.² İbn Haldun'un severek, azim ve kararlılıkla yerine getirdiği bu görev, bir yıl bile sürmemiştir. Çünkü Bicâye Sultanı Ebû Abdullah'la amcasının oğlu Kosantîne Emîri Ebû Abbas arasında, kendilerine bağlı valilerden kaynaklanan birtakım siyasî kargaşalar ortaya çıkmıştır. Kosantîne Emîri Bicâye sınır bölgesinde yaşayan bir kısım Arap kabilelerin desteğini de alarak Ebû Abdullah'ın ordusunu bozguna uğratmış ve Sultanı öldürmüştür.³

Kimi devlet erkânı İbn Haldun'a gelerek Sultanın küçük oğlunu vesayeti altında bulundurmaya üzere tahta çıkarılmasını teklif ettiyse de İbn Haldun iç karışıklıklara son vermek ve galip Sultana karşı mukavemette bulunmanın fayda sağlamayacağı idrakiyle beldesini Ebû Abbas'a teslim eder.⁴ Ebû Abbas da bu iyiliğin karşılığında bir müddet onu baş hâciplik görevinde tutar. Bir kısım insanların Sultanla arasını açmak için uğraştığını ve Sultanın kendisine karşı ilgisiz davrandığını fark eden İbn Haldun, Ebû Abbas'tan izin isteyerek Bicâye'den ayrılmaya karar verir. İbn Haldun'un siyasî yeteneğinin farkında olan Ebû Abbas kendisine karşı herhangi bir faaliyette bulunmaması için onu yakalatmak istediye de o çoktan Biskra'ya geçmiştir.⁵ Bicâye'de bulunduğu dönemde bir müddet Ebû Medyen ribâtında kalır. Siyasî hayatın çilelerinden uzaklaşıp kendisini ilmî teliflere ve tefekküre yönlendirerek halvete girer.⁶ Artık içerisinde derinleşen siyaset

1998, s. 59.

¹ Vafi, *Abkariyyâtü İbn Haldun*, s. 61.

² İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 93; Uludağ, "İbn Haldun'un Hayatı" *Mukaddime*, c. I, s. 33.

³ Nebhân, *el-Fikru'l-Haldûnî*, s. 59.

⁴ Nebhân, *el-Fikru'l-Haldûnî*, s. 59.

⁵ Uludağ, "İbn Haldun'un Hayatı", *Mukaddime*, c. I, s. 34.

⁶ İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 121-122.

sevdasından kurtularak sūfî yöneliş gerçekleşir.¹ Bu kısa inziva hayatının uzun soluklusu, ilhâmî ve irfânî bilgilerin kağıda aktarımı İbn Selâme Kalesinde gerçekleşir.

Mağrib beldelerinde siyasî hayatın değişkenliği ve fırtınalı oluşu, istikrarlı bir yönetimin olmaması, sultanların birbirlerini öldürmeleri, kabilelerin yönetimin değişmesiyle birlikte yön değiştirmesi, insanların birbirleriyle rekabet hâlinde olmaları² gibi sebepler İbn Haldun'un hayatında yeni bir dönemin başlamasına zemin hazırlamıştır. Siyasette otorite şahsiyet hâline gelen ve kabilelerle her görüşmesinde yeni deneyimler kazanan İbn Haldun kabileleri Sultanın emrine tabi olmaya kanalize etmiş, kabileler üzerinde manevî nüfûz oluşturmuştur. İbn Haldun izlemiş olduğu siyaset gereği kabileleri bazen Ebû Hammû'nun lehine bazen da Merîni Sultanı Abdülaziz'in lehine yönlendirmiştir.³ Artık böylesi bir yaşamdan sıkılan İbn Haldun, idarî ve siyasî faaliyetlerden uzak, güven ve istikrârın olduğu bir ortamda yaşayarak kendisini ilme vermek istemiştir. Bu nedenle Tilemsen Sultanı Ebû Hammû'nun teklif ettiği hâciplik görevini kabul etmeyerek, ona dışarıdan destek vermiştir. Bu istikrarsızlık içerisinde hayatının en sıkıntılı günlerini yaşayan, siyasî ve idarî hayattan usanan İbn Haldun, ruhunun derinliklerini hissedip tefekkürle geride kalan ömrünü yeniden inşa edeceği, ilmî eserler telif edeceği bir ortam aramıştır. Bunun için tespit ettiği en uygun yer arkadaşlarının yurdu Benî Ârif'deki İbn Selâme Kalesidir.⁴

İbn Selâme Kalesinde⁵ (776/1374) dört yıl kalarak inzivâya çekilen İbn Haldun, ilmî ve siyasî birikimlerini yazıya aktararak *el-İber* ve *el-Mukaddime*'yi kaleme almaya başlar.⁶ Bazı konuların tashih gerektirmesinden dolayı farklı şehirlerdeki kitaplara müracaat etmek durumunda kalır. Bu şehirlerden biri de Tunus'tur. Tunus'taki kadim dostu Sultan Ebû Abbas'la yazışarak meramını dile

¹ Nebhân, *el-Fikru'l-Haldunî*, s. 67.

² Nebhân, *el-Fikru'l-Haldunî*, s. 60.

³ Husrî, *İbn Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 81.

⁴ İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 179-181; Nebhân, *el-Fikru'l-Haldunî*, s. 67.

⁵ İbn Selâme (Benu Selâme) veya Taoughzout kalesi de denir. Selâme b. Nasr b. Sultan'a nisbet edilen bu kale Cezayir'deki Oran eyaletine bağlı Frenda şehrine beş km. mesafede askeri önemi olan bir sahra kasabasıdır. Bkz. İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 187; Uludağ, "İbn Haldun'un Hayatı", *Mukaddime*, c. I, s. 39.

⁶ İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 187; Nebhân, *el-Fikru'l-Haldunî*, s. 67.

getirir. Sultanın eman yazısıyla birlikte İbn Selâme Kalesinden ayrılır.¹ Şöhreti kendisinden önce Tunus'a giden İbn Haldun orada coşkuyla karşılanır. Tarihi bilgilere meraklı olan Sultan, çalışmalarında destek olarak onu yakın dostluğuna alır, hatta çıktığı seferlerde bile yanında götürür.²

Tunus'ta verdiği derslerle bir taraftan öğrencilerinin takdirini kazanır, diğer taraftan Sultana yakınlığı artar. Kendisine yönelik Sultanın ilgisinin her geçen gün biraz daha artması, diğer ulemânın haset etmelerine neden olur. Kendisini çekemeyen ulemâ Sultanın katında onu itibarsızlaştırmaya çalışır.³ Muhâlifleriyle tartışmaya girmeyerek kendisini ilme veren İbn Haldun, *el-İber'in Berberiler* ve *Zenâta*'lar bölümünü tamamlayarak Sultana takdim eder.⁴ Sultanla birlikte seferlere katılan İbn Haldun, Endülüs ve Mağrib'te yaşadığı zorluklar ve meşekkatli hayattan kurtularak sıkıntı yaşamayacağı uzak mekânlara ve mukaddes beldelere gitmeye karar verir ve Sultandan izin ister.⁵ Mahzun, fakat bir o kadar kalabalık uğurlamayla hac yolculuğuna çıkan İbn Haldun'un batıdan doğuya gidişindeki ilk durağı İskenderiye olur.⁶ Çeşitli nedenlerle kutsal topraklara ulaşamayan İbn Haldun, Kahire'de kalarak Ezher Üniversitesinde dersler vermeye başlar. O dönemde sayılı ilim merkezlerinden birisi olan Ezher'de verdiği derslerle ulemânın ve öğrencilerin takdirini kazanır.⁷

İlmî tetkik ve tahlilleriyle kısa sürede dikkatleri üzerine çeken ve Mısır Sultanı Zâhir Berkuk tarafından Medresetü'l-Kamhiyye'de⁸ Malikî fikhî hocalığına, sonra da Malikî mezhebi baş kadılığına getirilen İbn Haldun, burada *Veliyyüddin* ünvanını alır.⁹ İbn Haldun kadılık görevinde her hak sahibine hakkını verir. Mazlumun hakkını zâlimden alır. Bunu yerine getirirken de hiçbir baskı ve tehdide

¹ İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 186; Husrî, *İbn Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 81.

² Nebhân, *el-Fikru'l-Haldunî*, s. 67.

³ Husrî, *İbn Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 89.

⁴ İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 191.

⁵ İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 199.

⁶ İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 199-201; Nebhân, *el-Fikru'l-Haldunî*, s. 73.

⁷ Nebhân, *el-Fikru'l-Haldunî*, s. 75.

⁸ Sultân Salâhaddîn'in, Câmî'u'l-Atîk civârında 566/1171 senesinde halife 'Adid'in vefatı esnasında yaptırdığı bu medrese Mısır'da Mâlikî mezhebi üzerine tadrîsât yapan en önemli medrese olarak bilinir. Kamhiyye medresesi, Mısır'da faaliyet gösteren en meşhur sünnî medreselerden birisidir. Kuzey Afrika ve Mısır'da yayılan Mâlikî mezhebinin tadrîsi için kurulan bu medresede umuma açık büyük ders halkaları oluşturulmuştur. Bkz. Bedrettin Basuğuy, "Selâhattin Eyyûbî Döneminde İlmî Hayat ve Dönemin Önde Gelen Âlimleri" *I. Uluslar Arası Sosyal Bilimler Sempozyumu 13-15 Ekim 2016 Elazığ*, s. 570.

⁹ Uludağ, "İbn Haldun'un Hayatı", *Mukaddime*, c. I, s. 44.

boyun eğmez. Teklif edilen rüşvetlere iltifat etmez. Ancak yaygın olan adam kayırmalara ve rüşvetle iş yaptırılmalara engel olduğu için bir kısım devlet erkânı ile arası açılır ve bu görevi bir yılla sınırlı kalır. Hakkında şikâyetler başlar. Sultan'ın büyük ilgisine mazhar olan İbn Haldun, Mısır'a temelli yerleşmek için ailesini de buraya getirtmek ister, ancak onun tekrar Tunus'a dönmesi için Tunus Sultanı buna izin vermez. Bunun üzerine Mısır Sultanını devreye sokan İbn Haldun, Sultan'a bir mektup yazdırır ve ailesinin Mısır'a gönderilmesi hususunda Tunus Sultanını ikna ettirir. Deniz yoluyla yola çıkan ailesi bindikleri geminin batması sonucu hayatlarını kaybederler. İbn Haldun'un sıkıntı, dert ve ızdırabı bir kat daha artar. Bu sıkıntılı durumda onun sorumluluklarını hafifletmek isteyen Sultan Berkuk baş kadılıktan azlederek Medresetü'l-Kamhiyye¹ ve daha sonra kurulan Medresetü'z-Zâhiriyyeti'l-Berkukiyye'de ders vermek üzere görevlendirir.² İbn Haldun'un ulemâ ve umerâ ile arasında cerayan eden huzursuzluklara ailesinin gemi yolculuğunda yok olması da eklenince kendisini tamamen zâhidlik yoluna adar.³

Daha sonra Sultanın izniyle hac yolculuğuna çıkan İbn Haldun, hac farızasını yerine getirdikten sonra, tekrar Mısır'a döner. Sultan tarafından Sargatmış Medresesi hadis kürsüsü başkanlığına getirilerek burada İmam-ı Malik'in *Muvatta'*ını okutur. Kısa bir müddet sonra Sultan tarafından Baybars Tekkesi'nin⁴ şeyhliğine getirilerek tekkenin idaresi onun sorumluluğuna verilir. Sultanın tahttan indirilmesiyle birlikte Baybars Tekkesi'nin şeyhliği ve bir kısım gelirleri elinden alınır. Sultanın idareyi tekrar ele geçirmesiyle birlikte Baybars Tekkesi şeyhliği hariç diğer görevleri iade

¹ Eyyûbiler döneminde Mısır'da Sultan Selahaddin tarafından 1170'te Maliki fakihleri için inşa edilen ilk Malikî medresesidir. İçinde Malikî fikhî eğitim ve öğretim faaliyetlerinin yapıldığı bu medrese "el-Medresetü'l-Malikiyye" olarak adlandırıldığı gibi, "el-Medresetü'l-Kamhiyye" olarak da adlandırılmaktadır. Mezhep ismiyle anılması mezhebe aidiyeti ifade ederken kamh (buğday) ismiyle anılması ise buradaki müderris ve talebelerin ihtiyaçlarının buğday alışverişi ile karşılandığını ifade etmektedir. Bkz. Mahmut Dünder, "Eyyubi Dönemi Mısır Medreseleri", *Van Yüzyüncü Yıl Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Van 2017, sayı 36, s.156.

² İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 199-205; Uludağ, "İbn Haldun'un Hayatı", *Mukaddime*, c. I, s. 44.

³ İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 208.

⁴ Baybars Tekkesi VIII. Türk hükümdarı Sultan Baybars tarafından büyük, görkemli ve birçok gelir ve vakfiyeye sahip yapıttır. Sultan Baybars medrese ve tekkenin yönetim şartlarını belirleyerek ilk şeyhini atar. Bkz. İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 245. Ancak Baybars Tekkesi'nin şeyhliğine (Meşihat-ı Baybarsiyeye) tayin edilebilmek için, bu tekkedeki sûfiler heyetinin azası olmak, vakfiyede şart kılınmıştı. Onun için İbn Haldun da tekkede kalarak sûfiler heyetine kaydoldu, sonra da tekke şeyhi tayin edildi. Bkz. Uludağ, "İbn Haldun'un Hayatı", *Mukaddime*, c. I, s. 45.

edilir. Malikî kadısı Nasruddîn Tusî'nin vefatıyla birlikte Sultan tarafından ondört yıl aradan sonra tekrar Malikî kadılığına getirilir.¹

Sultan Berkuk'un vefatıyla birlikte yerine geçen oğlu Nâsır Ferec'in döneminde kadılık görevini sürdüren İbn Haldun, Kudüs ziyaretini gerçekleştirmek için Sultan'dan izin alır. Ancak ziyaret dönüşü eski görevine dönse de üç ay sonra azledilir.²

İlmî birikimi, siyâsî tecrübesi, edebî kişiliği ve ikna kabiliyetiyle bulunmuş olduğu her ortamda kendisini kabul ettiren İbn Haldun, her ne kadar bir kısım ulemanın entrikaları nedeniyle görevinden azledilse de sultanlar yanındaki saygınlığı ve kıymeti devam etmiştir. Bunun son örneğini Timur'un ordusunu durdurmak için Sultan Ferec'le birlikte çıktıkları Suriye yolculuğunda görüyoruz. Timur'un, hükümdarlığını genişletmek uğruna İslâm beldelerini yakarak Hâleb'e kadar geldiğini haber alan Sultan Ferec, Tatar zulmunü durdurmak için ordusunu hazırlar. Sultan Ferec, âlimler, mutasavvıflar ve kadıların yer aldığı bu seferde İbn Haldun'un da katılmasını ister. Şam yakınlarında karşılaşan iki ordu arasında mahâlli çatışmalar gerçekleşir ve sonunda barış görüşmeleri başlar. İç isyan çıkacağı haberini alan Sultan, tekrar Mısır'a dönmek zorunda kalır. Sultanın Mısır'a dönmesi orduyu tedirgin eder. Esaret veya emân dileme hususunda emirler, komutanlar ve âlimler arasında ihtilaf çıkar. İbn Haldun ve bir grup kadı Timur'un huzuruna çıkıp emân almak ister, ancak buna kale nâibi engel olur. Fakih ve kadıların da desteğini alan İbn Haldun, surlardan kaçarak Timur'un çadırına ulaşır.³ Tarihsel birikimi, Endülüs deneyimi, etkili hitabeti ve hükümdarların huzurunda sergilenmesi gereken âdâb ve erkâna riâyetiyle Timur'un takdirini kazanan İbn Haldun, Timur'un Şam'ı işgal etmesine ve Mısır'a gitmesine engel olur. İbn Haldun'u sıcak bir şekilde karşılayan Timur'un niyeti bu büyük tarihçiden yararlanmaktır. Mağrib beldeleri hakkında birtakım sorular soran Timur, İbn Haldun'dan buralardaki şehirlerin detaylı bir haritasını alır. On beş gün beraber olan İbn Haldun ile Timur arasında kimi görüşmeler gerçekleşir. Hatta Timur İbn Haldun'a kendisiyle birlikte kalmasını teklif

¹ İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 240-245; Uludağ, "İbn Haldun'un Hayatı", *Mukaddime*, c. I, s. 46.

² İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 274; Uludağ, "İbn Haldun'un Hayatı", *Mukaddime*, c. I, s. 46.

³ İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 286-288; Uludağ, "İbn Haldun'un Hayatı", *Mukaddime*, c. I, s. 46.

ettiyse de o birtakım mazeretler ileri sürerek Mısır'a gitmek için izin ister.¹ Mısır'a dönüşünden sonraki beş yıl içerisinde dört kez kadılık görevine getirilen ve üç kez azledilen İbn Haldun, dördüncü kez görevlendirildiği kadılık görevini vefat edene kadar devam ettirir.² Mısır'da, 808/1406 yılının Ramazan ayında hicrî olarak 76 miladî olarak 74 yaşında vefat eden İbn Haldun, el-Makberetü's-Sûfiyye mezarlığına defnedilir.³

4. İlmî Şahsiyeti

Küçük yaşlarda başladığı eğitim hayatını, gençlik döneminde girdiği siyasî hayatla birlikte devam ettiren İbn Haldun, yaşamı boyunca birçok siyasî görevde bulunmuş, çeşitli görevler ve deneyimler yaşamıştır. Sultanların ilim meclislerinde üye olarak bulunmuş, bazen sultanların sır kâtibi olmuş, bazen sultanlara yardımcılık yapmış, ancak siyasî faaliyetleri onun çok defa sürgün edilmesine, hapse atılmasına neden olmuştur. İbn Haldun, etkili hitabeti ve sahip olduğu zekâ ile hem sultanlar hem de kabile liderleri üzerinde oldukça etkili olmuş bir şahsiyettir.⁴ Bundan dolayı hiçbir sultan ondan vazgeçememiş, fakat bazen de muhâlefetinden korktukları için sürgün ederek ona sıkıntı yaşatmışlardır. Bütün bunlara rağmen bulunmuş olduğu her durum ve halden ilmî veriler elde etmiştir.

İbn Haldun, küçük yaşta devrin meşhur âlimlerinden öğrendikleriyle dinî ilimler yanında edebî ve fenni ilimlerle dikkatleri üzerine çekmiştir. Ancak o, gençlik yıllarındaki idarî görevlerindeki yoğunluktan eser telif etmek yerine, bilgi ve fikirlerinin birtakım tecrübelerle yoğrulup olgunlaşmasını tercih etmiştir. Bu pratik eğitim döneminde de boş durmamış, siyasi faaliyetler yanında kütüphanelerde araştırmalar yaparak etrafında toplanan halkalara dersler vermiştir. Bazen hasetlik duyguları ilerlemiş kişiler tarafından engellenmeye çalışılsa da o olumsuzlukları aşmaya çalışmış, kaldıramadığı engeller olduğunda çareyi, başka bir şehre hicrette bulmuştur.

Büyük bir cehdle ilmin peşinden koşan İbn Haldun'un birçok medresede, müderrislik yaptığını biliyoruz. Bunların başında Mısır'da el-Ezher Medresesinde

¹ İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 294-295; Uludağ, *Mukaddime trc-Giriş*, c.I, s. 46.

² Uludağ, "İbn Haldun'un Hayatı", *Mukaddime*, c. I, s. 48.

³ Uludağ, "İbn Haldun'un Hayatı", *Mukaddime*, c. I, s. 20-48.

⁴ Husrî, *İbn Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 68.

verdiği dersler gelir. *Medreset'ül-Kamhiyye*'de fıkıh eğitimi vermiş, *Baybars Tekkesi*'nde ilmî birikimiyle insanları doğru yola sevk etmeye çalışmıştır.¹

İbn Haldun İslam toplumunun inkişâfına sebep olan tahlil, tenkit ve tavsiyeleriyle kimileri tarafından İslâm tarihçisi ve sosyolog, kimileri tarafından olayları tahlil eden tarihçi, kimileri tarafından kültürel ve tarihi meseleleri detaylıca açıklamasından dolayı filozof, kimileri tarafından iktisadî ve ticarî hayata ilişkin görüşlerinden dolayı iktisatçı, kimilerine göre şeriat ve fikhî konuları açıklamasından dolayı fâkih, kimilerine göre hayatının son dönemlerinde zâviyede yaşaması, tasavvuf ve mutasavvıflara ilişkin konulara yer vermesinden dolayı mutasavvıf olarak nitelendirilmektedir.² Ayet ve hadislere olan bağlılığı, mütaşabihât ve gayb konularında aklın yetersiz kaldığını kabullenmesi ve teslimiyet göstermesiyle Eşarî olarak değerlendirilen İbn Haldun, diğer taraftan akli her zaman ön plana çıkarması bireysel, toplumsal ve madde âleminin kendine has kanunları olduğunu ve bu kanunlar çerçevesinde aynı şeylerin tekrar etmesi neticesinde cari hukukunda tekrar edeceğini belirtmesiyle Mutezilî bir duruş sergileyerek akılcı olarak değerlendirilmiştir.³

5. Eserleri

Mağrib ve Maşrik kültür ve medeniyet havzasında yetişerek ilmî faaliyetlere genç yaşlarda başlayan İbn Haldun, eser telifine müstakil kitaptan ziyâde şerh çalışmalarıyla başlar. Devrinin idarecilerine tahlil ve tekliflerde bulunması, âlimleriyle mektuplaşması ve karşılıklı şiirler inşa etmeleriyle tarihe ışık tutacak özgün eserlere kapı aralamıştır.

İbn Haldun'un kaleme aldığı eserlerin bir kısmı günümüze ulaşırken bir kısmı da kütüphanelerin raflarında araştırmacıları beklemektedir. İbn Haldun'un telif ettiği ve günümüze ulaşan eserleriyle, kendisi ve akranı olan alimlerin ona aidiyetini belirttikleri fakat günümüze ulaşmayan eserleri ve ona isnad edilen eserleri şunlardır:

¹ İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 221.

² Abdülemîr Şemseddîn, *el-Fikru't-terbiviyye inde İbn Haldun ve'l-Ezrak*, Daru İkra Yayınları, Beyrut 1984, s.11.

³ Ferruh, *Tarihu'l-fikri'l-Arabî*, s. 694.

1. Lubâbu'l-muhassal fî usûli'd-dîn: İbn Haldun, aklî ve naklî ilimlerde kendisinden çok faydalandığını belirttiği İbrahim Âbilî'de okuduğu *el-Muhassal'a*¹ genç yaşlarda şerh yazarak katkıda bulunur. Genç yaşlarda kâleme aldığı *Lubâbu'l-muhassal fî usûli'd-dîn* adlı eseri İbn Hatib ismiyle maruf² Fahrettin er-Râzî'nin (ö.606/1209), *Muhassalu efkâri'l-mutakaddimîn ve'l-muteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hukemâ ve'l- mütekellimîn*'in şerhidir. İbn Haldun, Fahreddin er-Râzî'nin (1149-1209) bedîhiyyât, ilâhiyât, ma'lûmat ve sem'îyât olmak üzere dört bölümden oluşan bu eserini özetlerken metne bağlı kaldığını, Nasîrüddin-i Tûsî (ö:672/1274)'nin bu esere yazdığı *Telhîs*'ten yararlanarak metne bazı ilâveler yaptığını, kendinden çok az birşeyler kattığını ifade eder.³ Müellif hattıyla ve bizzat son sayfasında Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn el-Hadramî yazılı nüsha, İspanya'da Escorial Library'de bulunmakta olup, eser Lucian Rubio tarafından neşredilerek İspanyolcaya çevrilmiş, ayrıca, Refik el-Acem' ve Abbas M. H. Süleyman tarafından yayınlanmıştır.⁴

2. Şerhu Kaside-i Bürde: Kasîde-i Bürde olarak bilinen ve Ebû Abdillâh el-Bûseyrî'ye ait olan kitabın asıl ismi *Kasidetü'l-bürdeti'l-mevsua' bil-kevâkibi'd-dürriye fî mehdi hayri'l-beriyye* olup Şerefuddin Ebû Abdullâh el-Bûseyrî'ye (ö. 694 h.) aittir.⁵ Abdurrahman Bedevî, İbn Haldun'un Bürde Kasîdesine dair nezih bir şerhi olduğunu İbn Hatib'den nakletmektedir.⁶ İbn Hatib tarih kitabında İbn Haldun'un eserlerini sıralarken birinci sırada Kasîde-i Bürde şerhini zikretmektedir.⁷

3. Muzîllu'l-melâm an hukkâmi'l-enâm: İbn Haldun'un muhâkeme usul ve esaslarıyla ilgili yazmış olduğu düşünülen küçük bir eserdir. Bu eserin İbn Haldun'a ait olduğuna dair kendi eserlerinde herhangi bir kayıt bulunamasa da kitabı tahkîk eden Fuad Abdulmun'im Ahmed bu kitabın İbn Haldun'a ait olduğu ile ilgili geniş

¹ Vafî, *Abkariyyetü İbn Haldun*, s.157.

² Abdurrahman Bedevî, *Müellifâtü İbn Haldun*, Meclisi Âlâ li's-Sekâfe Yay. Kahire 2006, s. 3.

³ Bedevî, *Müellifâtü İbn Haldun*, s. 5; Uludağ, "İbn Haldun", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, c. XIX, s. 538-543.

⁴ Bedevî, *Müellifâtü İbn Haldun*, s. 5; Uludağ, "İbn Haldun", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XIX, s. 538-543.

⁵ Mahmut Kaya, "Kasîdetü'l-Bürde", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, c. XXIV, s. 568.

⁶ Bedevî, *Müellifâtü İbn Haldun*, s. 3.

⁷ Lisaneddin Ebî Abdullâh Muhammed b. El-Hatib, *el-İhâta fî Ahbâri Gurnata*, Daru'l-Emel Yayınları, Cezayir 2009, c. IV, s. 539.

bir çalışma yapmış ve kitap *İbn Haldun ve Risâletü lil-Kudât* ismiyle, Riyad'da, Daru'l-Vatan matbasında h.1417/1996'da basılarak okuyucuyla buluşturulmuştur.¹

4. et-Ta'rîf bi-İbn Haldun rihlatuhu garben ve şarkan: İbn Haldun'u döneminin ilim adamlarından farklı kılan yönlerinden birisi, kendi hayatını ve dönemini detaylı olarak anlattığı bu eseri ortaya çıkarmasıdır.² İbn Haldun olumlu ve olumsuz yönleriyle hayatını kâleme aldığı *et-Ta'rîf*'i ilk olarak *el-İber*'in bir bölümü şeklinde değerlendirmiş, fakat daha sonra onu genişleterek müstakil bir esere dönüştürmüştür.³

İbn Haldun, bu eserde sadece kendi hayatını anlatmakla kalmamış, şahit olduğu ve yaşadığı siyasî, ictimâî, tarihî, edebî ve kültürel faâliyetler hakkında da geniş açıklamalarda bulunmuştur. Bu yüzden, bazı resmi yazışmalar, fermanlar ve hükümdarların birbirlerine gönderdiği mektupların bu eserde yer alması hasebiyle, tarihi bir belge olarak günümüze ulaşmıştır.⁴

Edebiyatı ve şiiri seven dostlarına şiirleriyle duygularını dile getiren İbn Haldun, yazdığı ve arkadaşları tarafından kendisine gönderilen şiirlerin bir kısmını bu eserinde kâleme almıştır.⁵ Otobiyografi örneği açısından da son derece önemli bir kaynak olan bu kitabın Ayasofya ve III. Ahmet kütüphanelerindeki yazmaları üzerinde yapılan tahkik çalışmalarından sonra Vecdi Akyüz tarafından "Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar" adıyla Türkçeye kazandırılmıştır.

İbn Haldun'un *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun rihlatuhu garben ve şarkan* adıyla ilim dünyasına kazandırdığı bu eserin yazma nüshalarından birisi de tarafımızdan yapılan araştırma sonucunda Edirne Selimiye Cami yazma eserler kütüphanesinde 1645/4695 kaydıyla bulunmakta olup "*et-Ta'rîf bi-İbn Haldun Müellifü'l-Kitâb ve rihlatuhu garben ve şarkan*" başlığıyla başlamaktadır.

¹ Fuat Abdulmunim Ahmed, *İbn Haldun ve Risâletü lil-Kudât*, Daru'l-Vatan Matbası, Riyad, 1996.

² Muhammed Lütfi Cuma', *Târîh'u Felâsifetü'l-İslam fi'l-Maşrik ve'l-Mağrib*, Merkezü'l-Arabî Li'l-Ebhâs ve Dirâsetü's-Siyâsiyye Yayınları II. Baskı Beyrut 2015, s. 312.

³ Uludağ, "İbn Haldun'un İlmî ve Edebî Şahsiyeti", *Mukaddime*, c. I, s. 73-74.

⁴ Uludağ, "İbn Haldun'un İlmî ve Edebî Şahsiyeti", *Mukaddime*, c. I, s. 74.

⁵ Tancî, "Mukaddimetü'l-Muhakkik", *Rihletü İbn Haldun*, s. 15-27.

5. Kitâbü'l-İber ve Divânü'l-mübtedei ve'l-haber fî eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem' ve'l-Berber (ve men Âsarahüm min zevi's-Sultâni'l-Ekber): İbn Haldun'un bu eseri, yedi cilt ebâtında üç kitaptan oluşmaktadır.¹

Birinci kitap: el-Mukaddime: İbn Haldun'un en hacimli eseri *el-İber*'in mukaddimesi olarak yazılan ve *el-İber*'den ayrı basılarak değerlendirilen bu kitap onun yazdığı en önemli ve sayesinde meşhur olduğu eseridir.²

İbn Haldun, bu eserini İbn Selâme Kalesi'nde inziva hayatı yaşarken kaleme almıştır.³ Eser ilk olarak Türkçe'ye Osmanlı uleması tarafından çevrilmiştir. Mukaddimenin büyük bir kısmı Pîrîzâde Muhammed Sahib Efendi tarafından *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun* adıyla çevrilmiştir. Pîrîzâde Mukaddime'nin ilk beş bölümünü tercüme edebilmiş, geri kalan bölümlerin tercümesi ise Ahmed Cevdet Paşa tarafından tamamlanmıştır.⁴

Ayrıca ilk Türkçe tercümenin yanında Mukaddime, son dönemlerde de Zeki Velidi Togan, Turan Dursun, Süleyman Uludağ ve en son olarak Hâlil Kendir tarafından tekrar Türkçe'ye çevrilmiştir.

Mukaddimenin altıncı bölümünü tasavvuf ilmine ayıran İbn Haldun, tasavvufu şer'i ilimlerden kabul ederek, tasavvufun doğuşu, gelişmesi, usûlü ve gayesi konularında özlü bilgiler vermiştir. Tasavvufun kabul edilen ve edilmeyen yönlerini incelemiştir.⁵

İkinci Kitap: *İber*'in 2/3/4 ve 5. ciltlerini oluşturan kitap başlangıçtan İbn Haldun'un yaşadığı döneme kadar olan Arap ve Araplara komşu olan Nebat, Süryani, Pers, Yahudi, Türk, Mısır, Rum, Yunan ve Frank tarihlerinden bahseder.⁶

Üçüncü Kitap: *İber*'in son iki cildi Berber ve Mağrip tarihinden bahseder ki bu kitap alanında önemli ve eşsiz bir eserdir.⁷

¹ Cuma', *Târîhu Felsefetü'l-İslâm*, s. 312; Ömer Ferruh, *Tarihu'l-fikri'l-Arabî ilâ Eyyami İbn Haldun*, Daru'l-İlmi lil Âlemîn Yayınları, Beyrut 1983. s. 694.

² Cuma', *Târîhu Felsefetü'l-İslâm*, s. 312-314; Ferruh, *Tarihu'l-fikri'l-Arabî*, s. 694.

³ İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 188.

⁴ Ejder Okumuş, "İbn Haldun'un Osmanlı Düşüncesine Etkisi," *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Sayı 15, s. 141-185.

⁵ Uludağ, "İbn Haldun'un İlmî ve Edebî Şahsiyeti", *Mukaddime*, c. I, s. 62.

⁶ Cuma' *Târîhu Felsefetü'l-İslâm*, s. 312-314.

⁷ Ferruh, *Tarihu'l-fikri'l-Arabî*, s. 694; Cuma' *Târîhu Felsefetü'l-İslâm*, s. 312-314.

Mukaddime’de altıncı bölümü tasavvuf ilmine ayıran İbn Haldun mukaddimenin diğer bölümlerinin satır arasında yine tasavvufi ilmine dair bilgiler vermiştir.¹

6. Şifâu’s-sâil li-tehzîbi’l-mesâil: İbn Haldun bu eserini *Mukaddime*’den önce Fas’ta yaşadığı dönemde yazdığı kabul edilmektedir. İbrahim eş-Şâtibî (ö.790/1388) Fas âlimlerine bir mektup göndererek tasavvufa girmek isteyen bir kişinin şeyhe bağlanmasının şart olup olmadığını sormuş, İbn Haldun da soruyu bu eseriyle cevaplandırmıştır. Tasavvufun zühd döneminden başlayarak tedvin dönemine geçişini ve bu dönemde tedvin edilen eserlerin değerlendirmesinde bulunur. Tasavvufun şer’î ilimlerden birisi olduğunu ispat ederek kendisine has konu ve gayesinin olduğunu belirtir. Felsefî tartışmalara giren tasavvufî yaklaşımı eleştirerek amelî tasavvufun önemini belirtir. Kendisine has metodu olan bu eğitim sürecinde şeyhe bağlanmanın şart olup olmamasını değerlendirerek okuyucuya yol gösterir. Muhammed b. Tâvit et-Tanci tarafından tahkik edilerek okuyucuyla buluşturulan eser Süleyman Uludağ tarafından “Tasavvufun Mahiyeti” adıyla Türkçeye çevirilmiştir.² Ali Abdülvâhid Vâfi ise *Şifâu’s-sâil*’in İbn Haldun’un babasının amcası Abdurrahman’a ait olduğunu ileri sürmüştür.³ *Şifâu’s-sâil*’in yazılmasına sebep olan Şatıbî’nin mektubuyla Vafî’nin bu iddiasını zaman itibariyle örtüşürmek mümkün görünmemektedir.

İbn Haldun’un hayatı ve ilmi kişiliği Süleyman Uludağ hoca tarafından *Mukaddime* tercemesinin giriş kısmında detaylı bir şekilde incelendiği için bu çalışmada hayatı hakkında genel bir bilgi verilmiştir.

¹ Vafî, *Abkariyyetü İbn Haldun*, s. 160.

² Uludağ, *Tasavvufun Mahiyeti Şifâu’s-Sail*, Dergah Yay, İstanbul 1998.

³ Vafî, *Abkariyyetü İbn Haldun*, s. 163.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN HALDUN'UN TASAVVUFA YAKLAŞIMI

İbn Haldun tasavvuf ilmini umranda ortaya çıkan şerî ilimlerden birisi olarak görür. Tarihi seyri ve mevzusu itibariyle değerlendirmeye tabi tutar. İbn Haldun Tarihi seyr olarak, sahâbe ve tabînden itibaren ümmetin büyükleri tarafından ve sûfilerce takip edilen bu yolun esasını; ibadetler üzerinde önemle durmak, Allah'a yönelerek dünya süs ve zînetinden yüz çevirmek, insanların çoğunun yöneldiği mal, mevki ve lezzetlere karşı isteksiz davranarak bu yönelişler içerisinde olan toplumdan uzaklaşmak olarak görür.¹ İbn Haldun mevzu olarak da insanın sahip olduğu idrakle tasavvuf ilmini değerlendirmeye tabi tutar. İnsanın sahip olduğu idrakle diğer varlıklardan ayrıldığını belirten İbn Haldun, bu idrakin iki yönlü olduğunu belirtir. İnsanın bir taraftan zan, vehm, şek ve yakın ile ilimleri ve marifetleri, diğer taraftan kendisi ile kaim olan ferah, hüzn, gadab gibi hâlleri idrak ettiğini belirtmektedir.² Bu marifet ve hâllerin satırlara aktarımıyla ortaya çıkan birikim, ilmî disiplin olarak literatürdeki yerini alır.

1. İlimler Tasnifinde Tasavvufun Yeri

İlimler tasnîfi, genel olarak, her ilmin alanını, konusunu, gayesini ve sınırlarını açıklama amacına yöneliktir. Ayrıca bu tasnîfler, dînî ilimlerin birbirleriyle ve diğer ilim dallarıyla ilişkilerini göstermesi bakımından önemlidir. Müslüman entelektüeller tercüme faaliyetleri sonucu İslâm öncesi ilimlerle yüz yüze gelince, ilimlere ait hiyerarşiye açıklık getirme ve akıl-vahiy ya da din-ilim arasındaki uyum problemlerine katkıda bulunma umuduyla birtakım tasnîfler yapmaya koyulmuşlardır.³

İslâm kültür ve medeniyetinde ilim kavramına ve ilimler tasnifine ilişkin yapılan değerlendirmelerde genellikle, naklî-aklî şer'î/vaz'î-felsefî/hikemî, dinî-aklî, arabî-acemî, şeklinde ikili bir ilim sınıflandırması yaygın kabul görmektedir.⁴

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 849.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 850.

³ Süleyman Gökbulut, "İlim Tasniflerinde Tasavvufun Yeri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl 2007, Sayı 19, s. 245-264.

⁴ Murtaza Bedir, "İbn Haldun'un Gözüyle Naklî İlimler", *Geçmişten Geleceğe İbn Haldun: Vefatının 600. Yılında İbn Haldun'u Yeniden Okumak*, İSAM, İstanbul 2006, s. 220.

İslâm tarihinde Hicrî ikinci asırdan itibaren başlayan ve Kindî ile devam eden fakat günümüze ulaşmayan ilimler tasnifi¹ Farabî'nin müstakil risalesiyle en kapsamlı ilk ilimler tasnifi çalışmasını oluşturmaktadır. Farabî'ye göre ilimler nazarî ve amelî olmak üzere iki kısımdır. Farabî'ye göre fıkıh ve kelam amelî ilimlerdenidir.² İhvan-ı Safa ile ilimler üçlü taksime ayrılır, tasavvuf ve rüya tabiri ilmine şer'î/vaz'î ilimler içerisinde yer verilirken ilimlerin hatları birbirinden tam ayrılmamıştır. Gazzali ile birlikte 5./11. yüzyıl ve sonrasında ilimler tasnifinde kesin hatlar çizilerek ilimler şer'î ve gayr-i şer'î olarak ikiye ayrılmış, tasavvuf ahirete dönük ilim olarak özel bir yere sahip görülerek şer'î ilimlerin alt başlığında incelenmiştir.³ Gazzali, ilimleri tasnifi ve eleştirileriyle kendisinden sonraki düşünürleri etkileyen bir isimdir. Etkilediği alimlerden birisi de İbn Haldun'dur. İbn Haldun *Mukaddime*'nin en uzun kitabı (neredeyse *Mukaddime*'nin üçte biri) olan Altıncı Kitab'ını ilimlere ayırmıştır.⁴

İbn Haldun ilimleri aklî ve naklî/vaz'î olmak üzere iki kısımda mütaala etmektedir. Ona göre aklî ilimler umranın varlığıyla birlikte insanlık tarihi içerisinde bir millete has olmayan her bir millet, cemaat tarafından üzerinde düşünülen ve geliştirilen, öğrenilen ve araştırılan ilimlerdir. Bundan dolayı da insanlığın ortak malıdır. Bu ilimlere felsefe ve hikmet ilimleri denilmiştir ve dört çeşittir.⁵ İbn Haldun'un ilimler taksiminde ikinci sırayı naklî ilimler alır ve onbirdir.⁶ Bu ilimler şeriat koyucudan alınan haberlere dayanır, dolayısıyla bu ilimlerde fer'î meseleleri aslî olanlara iltihak etmekten başka akıl için mecal/çıkış yolu yoktur.⁷ Bu ilimlerin tümünün aslı Allah ve Rasulü tarafından insanlık için teşrî kılınmış olan ve (kitapla sünnetten gelen şer'iyât ile istifadeyi kolaylaştırmak üzere) onlarla alakalı olan (sair) ilimlerdir.⁸ Bu ilimlerin tamamı fıkıh usulünde olduğu gibi değişen hayat

¹ İbrahim Ağah Çubukçu, "İslam Müelliflerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazzali'nin Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi Ankara, 1958-1959, c. VII, s.120.

² Bedir, "İbn Haldun'un Gözüyle Naklî İlimler", s. 221.

³ Bedir, "İbn Haldun'un Gözüyle Naklî İlimler", s. 221-224.

⁴ Bedir, "İbn Haldun'un Gözüyle Naklî İlimler", s. 224-225.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 870.

⁶ Bedir, "İbn Haldun'un Gözüyle Naklî İlimler", s. 225-226.

⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 782.

⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 814-830; Bedir, "İbn Haldun'un Gözüyle Naklî İlimler", s. 225-226.

şartlarıyla ortaya çıkan sorunlara karşı çözüm üretmek üzere naslara bağlı kalmak kaydıyla değişebilir niteliktedir.¹

İbn Haldun önceki dönem milletlere gönderilen dinlere ait o milletlere has naklî ilimlerin olduğunu açıklarken, İslam toplumu içinde gelişen naklî ilimleri de, İslâm dinine ve Müslümanlara has ilimler olarak görmektedir. Fakat İbn Haldun burada bir ayrıntıya dikkat çeker ve İslâm'ın kendinden önceki dinleri/şeriatleri nesh etmesinden dolayı onlara ait naklî ilimlerin de öneminin kalmadığını belirtir. İbn Haldun bir taraftan nesh edilen önceki dinlere ait naklî ilimlerin tetkikinin ve mütalaasının mahzurlu olduğunu belirtirken diğer taraftan İslâm'a ait naklî ilimlerin diğer şer'î ve naklî ilimlerden farklı olduğunu belirtir.²

İbn Haldun'un İslâm toplumunda ortaya çıkan ve diğer dinlere ait naklî ilimlerden farklı olarak gördüğü ilimlerden birisi de tasavvuf ilmidir. Ona göre tasavvuf, bazı araştırmacıların³ iddia ettiği gibi diğer dinlerin etkisiyle İslâm toplumunda ortaya çıkan bir disiplin değil, toplumunun kendi iç dinamiklerinde değişen ve gelişen hayat şartlarından dolayı tedvin edilen ve pratiğe aktarılan bir ilmî disiplindir.⁴

Tasavvuf ilminin ilk dönem İslâm toplumundaki nüvelerini zühdfî yaşama biçimi olarak değerlendiren ve tedvin edilen bâtın fikhına ait eserleri naklî delil olarak kabul eden İbn Haldun, bâtın fikhının aklî vechesini de insan idrakiyle delillendirmeye çalışır. İnsan idrakinin iki yönü olduğunu; bir yönüyle yakîn, zan, şek ve vehim gibi muhtelif derecelerdeki ilimleri ve marifetleri idrak ettiğini, diğer yönüyle ferah, hüzn, gadab, rıza ve sabır gibi hâlleri idrak ettiğini belirten İbn Haldun, ibadet ve mücâhede hâlinde olan kişiden mutlaka yeni bir hâlin neşet edeceğini belirtir. Birbirini takip ederek kemâle doğru ilerleyen bu hâller ve vasıfların durumu İslâm âlimleri tarafından ilk dönemde şifâhî olarak, daha sonraları ise kitabî olarak açıklanır.⁵

¹ Bedir, "İbn Haldun'un Gözüyle Naklî İlimler", s. 225-226

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 871-784.

³ Reynold A. Nicholson, "Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi Bir Araştırma", trc. Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, Sayı VII, c. VII, s.689.

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 851.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 850.

İbn Haldun tasavvuf ilminin sadırlardan satırlara aktarımı ve müdevven bir ilim olarak gelişim sürecini şu şekilde değerlendirmektedir.¹

Verânın hakikati, yapılması ve yapılmaması gereken hususları ve nefis muhasebesinin hükümlerini velilerin hayatlarından örneklerle açıklayan kitaplar: Haris el-Muhasibî'nin *er-Riâye* adlı eseri bunlardandır.

Tasavvuf yolunun âdâbı ve bu yolun ehli olanların mânevî zevk ve vecd hâllerine dair yazılan eserler: Kuşeyrî'nin *er-Risale*'si, Sühreverdî'nin *Avârifü'l-Ma'arif*'i, Hucvurî, Kalabâzî, Serrac ve Mekkî'nin eserleri bunlardandır.

Önceki iki yolu birleştirerek verânın hakikati ve uyulmasıyla ilgili kurallarla, sufilerin âdâb ve ananelerini beyan eden ve ibarelerinde geçen ıstılahları şerh eden eserler: İmam-ı Gazzâlî'nin *İhya* isimli eseri bunlardandır.

Keşf perdelerinin açılmasıyla birlikte orada görülen ve hissedilen şeylerin satırlara aktarımını konu alan kitaplar.²

İbn Haldun keşf perdesinin açılmasını tasavvufî hayatın semeresi olarak görürken, o âlemde görülen ve hissedilen şeylerin satırlara ve kitaplara aktarımına ise şiddetle karşı çıkmaktadır.³ Ona göre keşfle birlikte gayb âleminde görülen şeyler müteşabihât cinsindedir.⁴ Bu âleme ait bilgileri insanların idrak düzeyine sadece peygamberler indirerek açıklayabilir.⁵ Peygamberlerin dışındaki insanlar o âleme ait bilgileri açıklarken hata eder, özellikle varlıkla ilgili bilgilerde ittihat ve hulule kayarlar. Bu da onların istikâmetten ayrılarak ayaklarının kaymasına neden olur.⁶

2. Sûfî ve Tasavvuf Kelimesinin Menşei ve Bazı Tasavvuf Tarifleri

Tasavvuf, gerek sosyal hayatın gerektirdiği yaşama biçimi olarak gerek ilimler sınıflamasında kendisine tayin edilen konum itibarıyla, efrâdını câmî egyârını mânî bir tanımla, mutasavvıflar ve onları anlamaya çalışanlarca her dönem izah edilmeye çalışılmıştır.

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 851-852.

² İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 43-45; İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 852-853.

³ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 852-854.

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 863.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 772-775.

⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 896.

Hicri II. asırda ve sonrasında dünyaya yönelme hususu yaygınlaşıp halk dünyaya dalma hâline kayınca, kendilerini ibadete verenlere sūfîye ve mutasavvıfa ismi tahsis edildi¹ ve ilk sūfî ismi ve tasavvufî² kavramlar bu asırdan itibaren kullanılmaya başlandı.³ Kullanılan kavramlarla birlikte özellikle sūfî kelimesinin kaynağı hakkındaki tartışmalar da beraberinde başladı. Tarihî süreç içerisinde bir kısım âlimler tarafından tasavvuf ve mutasavvıf kelimeleri Arapça iştikâk ve kıyas yöntemleri kullanılarak,⁴ bazıları tarafından da ünvan olarak değerlendirilerek açıklanmaya çalışıldı.⁵

İbn Haldun Kuşeyrî'nin sūfî kelimesinin kökleri hakkındaki; *"Ne Arapça cihetinden bir iştikâk ne de bir kıyâs bu isme (ve onun hangi kökten geldiğine) şehâdet etmez. Öyle görülüyor ki, bu isim bir (unvân ve) lakâptır. Bu ismin safâ (purity, sincerity) veya suffa (bench) veya saff (row)dan gelir diyenlerin sözleri, lisânî kıyas cihetinden uzak bir ihtimaldir. Bu kelime sufdan (vool, yün) gelir, diyenlerin sözleri de böyledir. Çünkü yün elbise giyinmek onların hususiyeti değildi"*⁶ sözlerini değerlendirerek bu kavramın "suf"dan gelmesini iştikâk olarak daha açık görmektedir.⁷ İbn Haldun'a göre sūfîlerin genel özelliği pahalı ve gösterişli elbise giyen halka muhalefet ederek yün elbiseler giyinmeleri ve kendilerini zühde vermeleridir.⁸

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 849.

² Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 36.

³ Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1994, s. 116.

⁴ Sufî ve tasavvuf kelimelerinin iştikâkı hakkında farklı kavramlar gösterilmektedir ki bunlardan;

- Safa kelimesini esas alanlar; tasavvufun daha çok bir kalb tasfiyesi işi olduğunu ve safveti kalbe verdiği önemden dolayı tasavvuf kelimesinin bu kelimedenden türediğini belirtirler.
- Suffe kelimesini esas alanlar; bunun Hz.Peygamber (sav.) zamanında Medine'de mescidin sofasında oturan, mescidde bulunmaktan başka dünyevî meşgaleleri olmayan, Rasulullah'ın terbiyesinde yetişerek çeşitli bölgelere tebliğci olarak gönderilen ve geçimleri zengin sahabe tarafından karşılanan kişilere nisbet edilir.
- Saf kelimesini esas alanlar; tasavvuf yolunu benimseyenlerin kalb ve takvâ duygusuyla Allah'a yönelişleri itibarıyla saff-ı evvelde bulunmalarına nisbet edilir. Bkz. Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 26-27.
- Sūf kelimesini esas alanlar; yün mânâsına gelen sūf kelimesini esas alanlara göre renksiz, kaba, yünden yapılmış elbise giymek o devirde günahlardan pişmanlık duymak için bir alâmetti. Muhasibî'ye göre yün elbise kibri örten tevâzû elbisesidir. Hicrî III. asırdan itibaren beyaz renkli yünden elbise sūfîlerce resmî kisve olarak kabul edilmiştir. Bkz. Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İFAV 1994, s. 53.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 849; İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 51-53.

⁶ Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risaletü'l-Kuşeyrîyye*, Daru'l-Mearif, thk. Abdülhâlim Mahmud ve Mahmud b.el-Şerif, Kahire 1995, c. II, s. 440.

⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 850.

⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 850.

İbn Haldun yaşam tarzı ile vecd hâlleri arasında irtibat kurmakta, zühd mezhebini benimseyerek halktan ayrılan ve kendisini ibadete veren insanların birtakım vecd hâllerini idrak etmelerini onların hususiyetleri arasında saymaktadır.¹ Vecd ve idrak hâlleri ile tasavvufun tarifleri arasında irtibat kuran İbn Haldun, sûfîlerin içerisinde buldukları hâl ve makamlara göre bu ilmi tarif ettiklerini, bundan dolayı da tasavvuf hakkında efradını câmî bir tanımın yapılamadığını belirtir.²

İbn Haldun tasavvufun tariflerini, bidâyet ve nihâyet hâlinde yapılan tarifler, alâmetine göre yapılan tarifler, asıl ve esasa göre yapılan tarifler şeklinde sınıflandırmıştır.³

Bidâyet hâlinde yapılan tarifler;

Muhammed b. el-Hüseyn el-Cerîrî (ö. 311/923)'ye⁴ göre tasavvuf; “Kötü huylardan arınıp bütün güzel huylarla bezenmektir.”⁵

Kassab (ö. 275/888)'a⁶ göre tasavvuf; “İyi bir insandan, iyi bir vakitte, iyi bir topluluk içerisinde zuhur eden güzel bir huydur.”⁷ Bütün bu tarifler murakabeden hareket edilerek yapılmıştır. Kul murakabe ile amellerini en güzeliyle ve kendisinden beklenen bir şekilde yerine getirebilir⁸.

Nihâyet haline göre yapılan tarifler;

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 850.

² İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 53-54, 92.

³ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 53-54, 92.

⁴ Ebu Muhammed Ahmed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Cerîrî, Cüneydi Bağdadî'nin arkadaşlarından. Sehl b. Abdullah'la sohbet eden Cerîrî hâl ehli bir âlimdir. Cüneyd'in vefatıyla birlikte onun mekanına oturur ve h.311 yılında vefat eder. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risale*, c. I, s. 102.

⁵ Kuşeyrî, *er-Risale*, c. II, s. 441.

⁶ Ebu'l Abbas Ahmet b. Muhammed Kassâb, hâli yüce, sözleri isabetli, kerâmet, burhan ve harikulade durumları ile üne kavuşmuştur. Ümmî olmasına rağmen usûl ve tasavvuf ilmi hakkındaki sözleri yüksek seviyededir. Bkz. Ali b. Osman Cullabî Hucvurî, *Keşfu'l-Mahcûb*, trc. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2010, s. 223. Ebu'l-Hasan Harakânî'nin şeyhidir. Bkz. Süleyman Uludağ, “Harakânî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, c. XVI, s.93. Kassab, Ebu'l-Kasım Kuşeyri, Ebu Said el-Miheni, Gazneli Sultan Mahmûd ve İbn-i Sinâ ile çağdaştır. Bkz. Ayfer Can, “Ebu'l-Hasan Harakânî'nin Hayatı ve Eserleri”, *Kafkas Üniversitesi Harakânî Dergisi*, Kars 2014, sayı I, s. 33-48.

⁷ Kuşeyrî, *er-Risale*, c. II, s. 441.

⁸ Emin Yusuf Üde, “Tasavvuf Kavramının Kökeni ve Anlamları Hakkında Bir İnceleme,” trc. Mehmet Yıldız, *Akademiar Dergisi*, Yıl 2017, Sayı 2, s. 227-252.

Cüneydi Bağdâdî (ö. 297/909)'ye göre tasavvuf; "Hakk'ın seni sende öldürmesi, kendisiyle diriltmesidir."¹

Ruveym (ö. 303/915-16)'e ²göre tasavvuf; "Allah'ın murat ettiği şekilde Allah'la beraber bâkî olman, hiçbir şeye mâlik olmaman ve hiçbir şeyin sana mâlik olmamasıdır."³

Semnûn (ö. 290/902)'a⁴ göre tasavvuf; "Maddî âlemle alâkayı kesip Allah'la beraber olmaktır."⁵

İbn Haldun'un muhtemelen kaynaklara müracat etmeden verdiği ve aidiyyetinde kısmen de olsa hata ettiği bu tarifler tasavvufta fenâ hâlini yaşayan mutasavvıfların içerisinde buldukları hâlet-i rûhiyye neticesinde ortaya çıkan açıklamalardır.

İbn Haldun bidâyet ve nihâyet durumlarına göre tasavvuf tariflerini verdikten sonra başka bir sınıflamayla da alâmet, asıl ve esasına göre yapılan tarifleri açıklar.⁶

Alâmetine göre yapılan tarifler;

Bağdadî el- Bezzâz (ö. 289/901)'e⁷ göre "Sâdık sūfînin alameti; zengin iken fâkir, aziz iken zelil ve meşhur iken meçhul olmasıdır. Yalancı sūfînin alâmeti ise

¹ İbn Haldun *Şifâu's-sâil*'de Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf tarifini yukarıdaki şekilde açıkladığını nakletse de gerek Kuşeyrî'de gerekse Serrâc'da Cüneydi Bağdadî'nin tasavvuf tarifi şu şekildedir; "Tasavvuf yaratıklarla alâkayı kesip Allah ile beraber olmaktır." Bkz. Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lûmâ'*, thk. Abdulhalim Mahmut ve Taha Abdulkaki Surur, Daru'l-Kütübu'l-Hadis Matbaası, Mısır 1960, s. 45; Kuşeyrî, *er-Risale*, c. II, s. 441.

² Bağdat'ta doğan Ebu Muhammed Ruveym b. Ahmed (ö. 303/915-16) dönemin ünlü sufilerinden Cüneyd-i Bağdadî, Ebu Muhammed el-Cerîrî, İbn Atâ, Ebu Osman el-Hîrî ve Ebu Said el-Harraz ile görüşür. Cüneydi Bağdadî'nin akranı ve sır dostu olan Ruveym, Cüneyd gibi temkinli bir tasavuf anlayışını benimsemiştir. Ruveym, Davud ez-Zahirî'nin mezhebine mensup bir fakih olmakla birlikte tefsir ve kıraat ilimlerinde mükemmel bir hazzı ve nasibi vardır. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risale*, c. I, s. 85; Hucvurî, *Keşfu'l-Mahcûb*, trc. Süleyman Uludağ, s. 199; Salih Çift, "Ruveym b. Ahmed", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2008, c. XXXV, s. 273.

³ İbn Haldun'un Ruveym'e isnad ettiği bu tarif Sülemî ve Kuşeyrî'de bulunmamakla birlikte buna yakın manada şu tarif kaynaklarda yer almaktadır: "Nefsi Allah'ın irâdesine teslim etmektir" Bkz. Serrâc, *el-Lûmâ'*, s. 45; Kuşeyrî, *er-Risale*, c. II, s. 441.

⁴ Ebu'l Kâsım Semnûn b. Hamza (ö. 298/911)'ya Ebu'l Hasan ve Ebu'l Kâsım künyeleri de verilmektedir. Bağdat'ta doğan Semnun sır sahibi bir kişi olup sözleri genelde muhabbet üzerinedir. Tasavvufta Serî es-Sakatî, Ebû Ahmed el-Kalânîsî ve Muhammed b. Kassab gibi sūfîlerden faydalandığı belirtilen Semnun'un Cüneydi Bağdadî'den önce vefat ettiği söylenmektedir. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risale*, c. I, s. 91-92.

⁵ İbn Haldun'un Semnun'a nisbet ettiği bu tarif, Serrâc ve Kuşeyrî tarafından Cüneydi Bağdadî'nin tasavvuf tarifi olarak verilmekte Semnun'un tarifi "Hiçbir şeyin sana ve senin hiçbir şeye malik olmamandır." şeklinde nakledilmektedir. Bkn. Serrâc, *el-Lûmâ'*, s. 45; Kuşeyrî, *er-Risale*, c. II s. 441.

⁶ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 94.

⁷ Ebu Hamza Muhammed b. İbrahim el-Bağdadî el-Bezzâz, Cüneyd-i Bağdadî'nin akranı olup ondan

bunların tam tersidir.¹ Fakırdan sonra dünya ile zengin olması, zilletten sonra izzete kavuşması ve meçhulken meşhur olmasıdır.”²

Asıl ve esasa göre yapılan tarifler;

Ruveym (ö. 303/915-16) “Tasavvuf üç haslet üzerine kurulmuştur: Fakra sarılmak ve Allah’a muhtaç olmak, cömertlik ve diğergamlık hâlini gerçekleştirmek, teşebbüs ve ihtiyarı terketmek.”³ demek suretiyle tasavvufun esaslarını belirlemiştir.

İbn Haldun, Ebubekir b. Muhammed b. Ali İbn Cafer el-Kettânî (ö. 322-323/935)’nin⁴ tarifinde “*Tasavvuf güzel ahlâktır. Kim ahlâkını arttırırsa tasavvufunu da arttırmış olur.*”⁵ sözü ile aslın ve esasın birleştiğini belirttiğine dikkat çekmektedir.⁶

İbn Haldun tasavvuf hakkında net bir tarifin mümkün olmamasını hak olarak görmekte ve her bir sūfînin içerisinde bulunduğu hâl ve makama göre tasavvufu tarif ettiğini belirtmektedir. Kendisi de istikâmet, keşf ve müşâhede mücâhedesini olarak açıklamaya çalıştığı tasavvufu istikâmet ve keşf mücâhedelerine göre ve fakat herbirisi diğerini tamamlar nitelikte iki farklı tarifle tanımlar;

Gayesi istikâmet olan mücâhedeği ahlâk hâline getirmek,

Gayesi keşf olan mücâhedeği huy hâline getirmek ve istikâmet mücâhedesindeki ahlâkı keşf mücâhedesindeki huyun ön şartı hâline getirmektir.⁷

Bu iki mücâhede biçiminde tariflerin farklı olmasının sebebi istikâmet mücâhedesini ile keşf mücâhedesinin neticelerinin farklı olmasındandır. Çünkü istikâmet mücâhedesini tercih eden sâlikin gayesi ölümden sonraki hayatta mesut olmasıdır. Keşf mücâhedesine giren sâlikin hedefinde ise dünya hayatında iken hicapların kalkması bulunmaktadır. Bundan dolayı bütün mücâhede biçimlerini bir tarifle ifade etmek zordur.⁸

önce vefat etmiştir. Kıraat ve fıkhî alimi olup Ahmed b. Hanbel bazı meselelerde “Senin görüşün nedir ey sūfî” diyerek ondan bilgi almıştır. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, c. I, s. 107.

¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, c. II, s. 441.

² Kuşeyrî, *er-Risâle*, c. II, s. 441-443.

³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, c. II, s. 441.

⁴ Ebubekir b. Muhammed b. Ali İbn Cafer el-Kettânî önce Bağdat’ta sonra Mekke’de yaşadı. Tasavvuf ilmini Cüneydi Bağdadi ve Ebu Said el-Harraz’dan aldı. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, c. I, s. 123.

⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, c. II, s. 441.

⁶ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 92.

⁷ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 93-95.

⁸ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 93-95.

İbn Haldun tasavvuf yolunun esasını, yapılan ve yapılamayan hususlarda nefis muhâsebesi yapmak, mücâhedelerden hâsıl olan zevklerden ve vecd hâllerinden söz etmek olarak görür.¹ Tasavvuf ehlince yaşanan rûhî zevk ve vecd hâllerinin yine kendileri tarafından kullanılan ıstılahlarla izah edildiğini, bundan da onlara has bir ilmin oluştuğunu belirten İbn Haldun ehli olmayan insanların onları anlamayacaklarını ve bu yola girmeyen şeriat ehlinin bu hususta konuşmadıklarını belirtir.² İbn Haldun şeriat ilminin ikiye ayrıldığını şu şekilde açıklar;

“Bir kısmı fâkihlere ve müftülere mahsus olup ibâdetlere, âdetlere ve muâmelelere dair olan umûmî hükümlerdir, (fıkıh ilmi). Diğer kısmı sûfîler zümresine mahsus olup sözü edilen mücâhedenin icrâ edilmesi, bununla alâkalı olmak üzere nefis muhâsebesi yapılması, bu yolda ortaya çıkan (rûhî) zevklerden ve vecd hâllerinden, bu hususta bir zevkten diğer bir zevke yükselmenin keyfiyetinden ve yine bununla ilgili olmak üzere sûfîler arasında kullanılan ıstılahların izahından bahsedilmesi gibi şeylerdir (tasavvuf ilmi).”³

İbn Haldun’un bâtın fıkıhı olarak gördüğü tasavvuf ilmi, yine ona göre, zâhir fıkıhından daha önemlidir. Çünkü bâtınî fiiller zâhir fiillerin başlangıç noktasıdır. Bâtının doğruluk ve eğriliği oranında zâhir fiiller etki altında kalır.⁴

3. İbn Haldun’un Tasavvuf İlmine Bakışı

İbn Haldun zâhir ve bâtın yönünden değerlendirdiği tasavvuf ilmini, sahâbe, tâbiîn ve zühd dönemlerinden itibaren gelişerek ilerleyen ve umranda ortaya çıkan ilimlerden birisi olarak görür.⁵ Bundan dolayı da fıkıh, tefsir, hadis gibi ilimlerin nasıl konusu, gayesi ve yöntemi varsa tasavvufun da aynı şekilde kendine has konusu, gayesi, yöntemi ve klasikleri bulunmaktadır.⁶ Bu ilmin konularından birisi de idrak edilebilir varlıkların hakikatlerinin idrak edilmesidir. Bunu idrak edebilecek en mükemmel varlık insandır. İdrakinin sınırları kalbî sâfiyeti ve rûhî kemâliyle mümkün olmaktadır.

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 851.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 851.

³ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 38-39; İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 851.

⁴ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 37.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 849.

⁶ Abdülemir Şemsettin, *el Fikru’t-terbeviyyu inde İbn Haldun*, s. 44-47.

Varlık sahasının en şerefli varlığı insanın kemâli yakalayabilmesi için kendisini kuşatan evreni, içerisindekileri ve bütün bunları var eden Yaratıcıyı iyi tanıyarak kemâline engel olan problemleri ortadan kaldırması gerekmektedir. İnsanın kemâline katkı sunan hususları ve bu konuda İbn Haldun'un görüşlerini varlık, tahâlluk ve tahâkkuk meseleleri olarak ana başlıklarda ele alacağız.

3.1.Varlıkla İlgili Problemler

Varlık problemi, felsefî düşüncenin başlangıcından itibaren, filozofların kendilerini çözüme kavuşturmak zorunda hissettikleri ontolojik problemdir. Coğrafyası, dini ve çağı ne olursa olsun, dinin, bilimin ve felsefenin ilgi alanına giren her türlü çaba, varlığı anlamaya ve kavramaya yöneliktir.¹ Ancak filozofların varlığı tanımak için harcadıkları enerji ve varlık hakkında geliştirdikleri öğretiler, varlığı, tam manasıyla anlamaya, çözümlenmeye ve gizemli yönlerini açmaya yetmemiştir.² Var olanla sadece felsefe değil diğer bilimler de ilgilenmiş, felsefeyle diğer ilim dalları arasında yakınlık oluşmuştur.³

Fetihler neticesinde çeşitli medeniyetlerle temas kuran Müslümanlar, İslâmiyet'i savunmak için rakiplerin düşünce sisteminin mahiyetine nüfûz etmek ihtiyacı içinde zaruri olarak üsluplarını genişletip retoriklerini derinleştirmek zorunda kalmış, yıkılan kültür ve dinlerin kalan unsurları sayesinde farklı kavimleri fikri açında da kucaklayabilecek bir atmosfer vücuda getirmiştir.⁴ İbn Haldun'un sistematize ettiği, sosyal yapının metodolojik izahına göre bedevîlikten medenî yaşam tarzına geçişin aşamalarından birisini oluşturan kültürel etkileşim neticesinde, İslâm âlimleri, ilâhiyât alanında karşılaştıkları fikirleri kabul, tashih veya red açısından değerlendirerek kendi düşünce sistemlerine uygun bir izah biçimi geliştirmişlerdir.

Muhtelif bölgelerde yaşayan kavimler, kendi kültür ve gelenekleri ile İslâmiyet dairesine girince, filozof, kelâmcı ve mutasavvıfların şahsında Müslümanlar da psikolojik hava ve zamanın telkin ettiği hususiyetlere paralel olarak

¹ Cevdet Kılıç, "Varlık Probleminin Zihinsel Gelişimi," *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. IX sayı I (2004), s. 41.

² Kılıç, "Varlık Probleminin Zihinsel Gelişimi," s. 40.

³ Kılıç, "Varlık Probleminin Zihinsel Gelişimi," s. 42.

⁴ Fatih M. ŞEKER, "Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudûr Teorisi," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 42 (2012), s. 6-7.

mâhiyetini değiştiren kadar bazı hususlarla derinden uğraşmak mecburiyetinde kalmıştır.¹ Bu uğraşılar neticesinde İşlâm düşünce ekollerinin kurucuları, Kur’ânî varlık telâkkilerini antik medeniyet birikimlerinden gelen meydan okuma karşısında yeni bir metodolojik ve teorik çerçeve içinde dile getirmeye çalışmışlardır.²

İşlâm düşünce tarihinde ilmî disiplinlerce gerçekteştirilen varlığı anlamadaki metodolojik farklılıkların merkezinde Kur’ânî bakış açısı olmasından dolayı disiplinler arası bir çatışma ve ayrışma oluşmamış bilakis birlik telakkisi üzerine kurulan varlık düşüncesi geniş kitlelerce benimsenmiştir.³

Bu açıdan İşlâm düşünce sisteminde “varlık” konulu tartışmaların; varlığın tanımı, çeşitleri ve varlık ve mahiyet ilişkisi,⁴ varlığı idrak vasıtaları ve idrakin aklı kavram ve metotlarla izahı gibi konular etrafında şekillendiğini görmekteyiz. İbn Haldun’un bu konu hakkındaki kanaatlerini insan ve varlık kelimeleri etrafında şekillendirdiğini ve anlamlandırmaya çalıştığını görmekteyiz. İbn Haldun insan ve varlık arasındaki ilişkiyi özellikle insanı insan yapan ve kemâlinin başlangıç noktası, diğer varlıklara olan üstünlük ve şerefının son noktası olarak gördüğü fikir ile açıklamaya çalışır.⁵

Arapçada varlık kavramı için “vücûd,” var olan için de “mevcûd” kavramları kullanılmakta olup,⁶ “v-c-d”(وحد) kökünden⁷ türeyen varlık kelimesi; “yokluk”un zıddıdır.⁸ Varlık kelimesi lügatte; “Bulmak, elde etmek, zengin olmak, başkasına muhtaç olmayacak şekilde varlıklı olmak, bir şeye sahip olmak, varlık, varoluş, aşkla cezbeyle gelmek, özlemlerle kendini yitirmek”⁹ anlamlarına gelmektedir.

¹ şEKER, “Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudûr Teorisi,” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 42 (2012), s. 6-7.

² Ahmet Davutoğlu, “İşlam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci Ve Yeniden Yorumlanması,” *Divan Dergisi*, Sayı 1(1996/1), s. 1-44.

³ Davutoğlu, “İşlam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci Ve Yeniden Yorumlanması,” *Divan Dergisi*, Sayı 1(1996/1), s. 1-44.

⁴ Mustafa Bozkurt, “Fahreğdin Râzi’nin Varlık Anlayışı,” *Fırat Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIV, sayı 2 (2009), s. 10.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 693,765.

⁶ Yusuf şevki Yavuz, “Vücûd,” *TDV İşlam Ansiklopedisi*, İstanbul 2013, c. XXXXIII s. 136.

⁷ Ali Durusoy, “Vücûd,” *TDV İşlam Ansiklopedisi*, İstanbul 2013, c. XXXXIII, s. 137.

⁸ Muhammed b. A’la b. Ali el-Fârukî el-Hanefî Tehânevî, *Mevsuâtu Keşşâf Istılâhâtü’l Fünûn ve’l-Ulûm*, ed. Refik el-Acem’, thk. Ali Dahruc ; Arap. çev. Corc Zeynati ve Abdullah Hâlidî, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996, c. II, s.1766.

⁹ İbn Manzur, *Lisânü’l-Arab*, Beyrut 1956, c.III, s. 445; Seyyid şerif Cürçânî, *Kitabü’t-Târifât*, Mektebetü Lübnan Yay, Beyrut 1985, s. 270.

Tarihi süreç içerisinde kelimeye yüklenen anlam, kültürler arası etkileşimle farklı açıklama biçimlerini ortaya çıkarmıştır. Epistemolojik ve ontolojik olarak varlık ve var olmanın akledilebilirliği ve hakikati hakkındaki düşünceler ilmî disiplinlere göre farklılık arz etmiş ve her bir disiplin kendi kavram haritasını oluşturmuştur.

İbn Haldun'a göre Kevn âlemi iki tür varlık ihtiva eder. Maden, bitki ve hayvanlardan oluşan sırf zâtlar olan unsurlar âlemi, diğeri de insanlar, hayvanlar ve canlılarda ortaya çıkan fiiller âlemidir. İnsanların fiilleri tertipli ve düzenli olurken, canlılar ve hayvanların fiilleri nizamsız ve tertipsizdir. Unsurlar âlemi, kesâfetten letâfete doğru; toprak, su, hava ve ateşten oluşurken, her bir unsur bir üstteki ve bir alttaki varlığa dönüşebilme (istihâle) istidâdına sahiptir. Tabakalar arasındaki ittisâl ve istihâlenin felekler âlemine kadar devam ettiğini belirten İbn Haldun, felekler âleminin daha latif olmasından dolayı hareketleri dışında onların hisle idrak olunamayacaklarını ancak bazı âlimlerin feleklerin hareketlerinden kemiyet ve şekilleri hakkında bilgi sahibi olabildiklerini söylemiştir.¹

İbn Haldun, oluş âleminde de unsurlar âleminde olduğu gibi tabakaların var olduğunu ve her bir tabakanın en son sınırında bulunan varlığın bir üstteki tabakanın en alt varlığına istihâle edebileceğini söylemektedir. Havâdis âlemini madenler, bitkiler ve insanlar olarak üçlü sınıflandırmaya tabi tutan İbn Haldun, madenler sınıfının en üst sınıfında bulunan maddelerin bir üst sınıfı oluşturan bitkiler grubundan en alt sınırdaki bulunan otlar ve tohumlu bitkilerle sınır oluşturmakta, bitkiler sınıfının en üst seviyesinde bulunan hurma ve asma gibi bitkilerin bir üst sınıf olan hayvanlar sınıfının en alt seviyesinde bulunan salyangoz ve midye gibi hayvanlarla sınır oluşturmakta ve bu yönüyle sedef ve salyangozda sadece dokunma duyusu bulunmaktadır. Hayvanlar sınıfının en üst seviyesinde de zekâ ve idrak sahibi olup düşünme ve görüş sahibi olma mertebesine ulaşamamış maymun bulunurken, onun üstünde düşünce ve görüş sahibi insan yer almaktadır.² Varlık mertebelerinin en şerefli konumunda bulunan insanın varlığın hakikatini, akledilebilirliğini

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 283.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 283-284.

kavraması da insanın temyiz çağına girmesiyle başlar. Temyiz çağından önceki hâlde o hiçbir bilgiye sahip olmayan bir heyulâdan ibarettir.¹

İbn Haldun cansız varlıklar sınıfının en üstünde canlı varlıklar sınıfının en alt mertebesinde bulunan hayvanda oluşan ilk duygunun dokunma duygusu olduğunu, hayvanlar sınıfının en son sınırında bulunan maymunlarda ise düşünme duygusu dışında diğer duyguların var olduğunu belirtir.²

Varlık âlemi içerisinde sahip olduğu fikirle en şerefli konumda bulunan insan,³ kendisinin altında ve üstünde bulunan âlemlerle irtibat hâindedir. Yatay ve alt âlemlerle irtibatı bütüncül olurken dikey ve üst âlemlerle olan irtibatı cüzdür. İnsan âleminin üstünde bulunan melekût âleminin varlığı, aklî olarak rüya ile şer'î olarak dinî naslarla kabul edilir.

İbn Haldun, varlık âlemi içerisinde en şerefli konumda bulunan insanın alt varlık tabakalarıyla irtibatını bu şekilde açıkladıktan sonra, insanın üst varlık düzlemiyle irtibatının ise ruhu vasıtasıyla gerçekleştiğini belirtir.⁴ Fakat gerek akıl gerek ruhun yaratılmış olması gerçeğinden hareketle varlığı külliyen idrak edemeyeceğini ve varlık sahasının tasavvur edilenden çok geniş olduğunu belirtir. Bu durumda insanın yapması gereken aklını sebepler silsilesinde zorlayarak ulaşılamayacak noktalara taşımak değil tevhîdin hakikatına teslim olmaktır.⁵

Kemal ve mutluluk varlık düzlemleri arasındaki denge ve âheng şuurlunda olmanın sonucudur, eksiklik ve bunâlim bu denge ve ahengin şuurluna varmayı engelleyen küfrün ürünüdür.⁶

3.1.1.Tevhîd

Varlık âleminin seçkin üyesi insanın, diğer varlık gruplarıyla uyumunu ve dünya-ahiret saadetini imânda gören İbn Haldun, imânî akîdelerin sırrını ve esasını

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s.773.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s.284.

³ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 267.

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 287.

⁵ Muhammed Ali Ebû Reyân, "İlmu'l-Kelami'l-Hâldûnî beyne Lübabü'l-Muhassal ve'l-Mukaddime," *Lübabü'l-Muhassal fî Usûli'd-dîn*, Daru'l-ma'rifeti'l-câmiyye, İskenderiyye 1996, s. 11.

⁶ Davutoğlu, "İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci Ve Yeniden Yorumlanması," *Divan Dergisi*, sayı 1(1996/1), s.1-44.

tevhîdle, tevhîdi de insan aklının sınırlılığı, sebep ve müsebbip bağlamında değerlendirir. Sebepler zinciri hangi noktaya ulaşırsa ulaşsın sebeplerin müsebbibine, mucidine ve yaratıcısına ulaşır. *“İster zâtlar olsun, ister beşere ve hayvanlara ait olan fiiller (gibi arazlar) olsun oluşumlar âlemindeki hâdiselerin mutlaka kendilerinden önce gelen birtakım sebepleri vardır. Mustakar ve câri âdete göre hâdiseler bu sebepler sayesinde vukua gelir. Bu sebeplerden herbiri de hâdistir.”*¹ Hâdis olan bu sebepler silsilesinde sınırın olamayacağını daima bir genişlemenin var olduğunu savunan İbn Haldun, aklın bunu anlamaktan aciz olduğunu ve ihata edemeyerek hayrette kaldığını, bunu ancak kuşatıcı (ilahî) ilimden başkasının zabt ve tespit edemeyeceğini ve bu ilmin sahibine teslim olmak gerektiğini belirtir.²

Psikolojik nedensellik ve bilinç dışı güdülenmeyi kabul eden İbn Haldun, psikolojik bir olgunun, genellikle daha önce var olan ve biri diğerini izleyen tasavvurlardan meydana geldiğini belirtir.³ İbn Haldun, nefsi kast ve irâdeyle, akli da tasavvurlarla irtibatlandırarak, aklın hâkimiyet sahasının nefisten daha geniş olduğunu belirtir. Kast ve irâdenin ötesinde birbirini takip eden tasavvurların var olduğunu, sebeplerinin meçhul olup, başlangıç noktasına vakıf olunamayacağını, bunların Allah’ın fikre ilka ettiği birtakım şeyler olduğunu belirtir.⁴

İbn Haldun, *“Diğer taraftan tasavvurlar sahası, nefsten daha geniştir. Çünkü tasavvurlar, nefsin tavrının üstünde bulunan akla aittirler. Bunun için ihata bir yana nefis, bunların çoğunu idrâk bile edemez. İşte bu noktayı dikkate alarak, sebeplere nazar etmekten ve onların yanlarında kalakalmaktan men etmesindeki Şâri’nin hikmetini teemmül edinîz.”*⁵ tespitinde bulunur.

İbn Haldun bir taraftan sebepler yanında kalarak bu sebeplerin mucidine ulaşamamayı küfür olarak⁶ değerlendirirken, diğer taraftan sebepler silsilesini takip edenlerin de bu araştırmalarından ancak elleri boş döneceklerini belirtmiştir. Ona göre Şâri’ kullarını sebepleri mutlaklaştırmaktan nehy etmiş ve mutlak tevhîdi

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 821

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 821.

³ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 821; Hayati Hökelekli, “İslam Geleneğinde Psikoloji Kültürü”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. XIX, Sayı 3, 2006, s. 409-421; Ahmet Albayrak, “İbn Haldun’un Medeniyet Tasarımı ve İnsan,” *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. XXI, Sayı 1, 2010, s. 16.

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 821.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 821.

⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 821.

emretmiştir. “De ki, O Allah’tır, tektir, hiçbir şeye muhtaç değildir, doğurmuş ve doğmuş değildir hiçbir kimse onun dengi değildir.”¹

İbn Haldun, fikrin idrak sahasının sınırlı olduğunu, varlık alanlarını değerlendirmesinde hatalar yapabileceğini sağır ve âmâ (kör) örnekleriyle açıklamaya çalışır. Sağır için duyulur şeyler, kör için de görülür şeyler idrakten düşmesi gerekir. Hâlbuki onlar idraklerinin kabulüyle değil umuma uymaları neticesinde bunu kabul ederler.²

İbn Haldun varlık sahasında yer alan insanı, bir taraftan sahip olduğu idrak ve fikirle üstün bir konuma yerleştirirken, bir taraftan da onun idrakini varlık alanlarını kamil manada kuşatamamasından dolayı acizlikle nitелеmektedir. Çünkü varlık alanının dairesi bilinenden daha geniş olup insan ancak Allah’ın bilinmesini murad ettiği kadarını bilmektedir.³ O hâlde tevhîd, sebeplerin ve onlara ait tesirlerin keyfiyetini idrak etmekten aciz kalıp onu sebepleri ihata eden Hâlıkına havale etmektir. İbn Haldun, Hz Ebûbekir (ra)’in “İdrakin aczini idrak, idraktir”⁴ sözüyle tevhîdi delillendirirken, bunun akli izahını da sarraf terazisiyle dağları tartmayı tamah eden kişinin misaline benzetir. Zira bu terazinin bu sıklığı çekmede âciz kalması gibi akıl ve idrak de varlık alanını külliye kuşatmaktan âcizdir.⁵

Bundan dolayı insan, varlık dairesinin genişliği ve idrakinin sınırlı oluşundan dolayı âcizliğini itiraf ederek kendisini itham etmeli ve Hâlıkının inanılması ve yapılmasını emrettiği şeylere inanıp onları yerine getirmelidir. Bu akıl için bir noksanlık değil, kemâle ulaşmasının sebebidir. Zira akıl, Allah’tan husule gelen zerrelere bir zerredir.

Tevhîdi, “İdrakin aczini idrak” olarak gören İbn Haldun, imanı da sadece psikolojik kabulden ibaret görmemektedir. Ona göre tevhîd, “Sıfatlardan bir sıfatla nefsin muttasıf olması ve bununla bir keyfiyet kazanmasıdır.”⁶

¹ İhlas, 112/ 1-4

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 823.

³ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 823-825

⁴ İbn Haldun’un Hz. Ebûbekir (ra.) ait olduğu belirttiği bu sözün farklı bir tarifini de Serrac *el-Lûma*’da şu şekilde zikretmektedir. “Yaratıklarına kendisini tanıtmak için tanınmasının imkansızlığından, acizliğinden başka bir yol bırakmayan Allah’ı tesbih ederim.” Bkz. Serrac, *el-Lûma*, s. 57.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 822-823.

⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 823-824.

Tevhidin hakikati olan imanın kemâl derecesini “Hâl ile vasıflanmak” şeklinde açıklayan İbn Haldun, mücerret ve davranışa dönüşmeyen ilimden hâlin oluşmayacağını,¹ bunun faydasının az olacağını, ehl-i nazarın ilminin bu şekilde olduğunu belirtir. İlmün, davranışlarla sıkça tekrarlanması suretiyle meleke hâline dönüşeceğini, bununla ittisaf ve tahkîk hasıl olup ahirette faydası olan ikinci bir ilim ortaya çıkacağını belirten İbn Haldun,² ilmün ittisafa dönüşmesini yoksul ve bîçâreye yardım edilmesinin gerekliliğini bilen ve fakat bunu yapmayanla, bildiğini davranışa dönüştürerek yardım eden kişi örnekleriyle açıklar ve şu sözleriyle durumu izah eder:³ “*Halkın çoğu bilir ki, yetime ve bîçâreye yardım etmek yüce Allah’a yaklaşıma vesilesidir ve bu husus dinen teşvik edilmiştir. Bunu böylece söyler, itiraf eder ve şer’î delilini ve kaynağını da zikreder. Bununla beraber acz ve zaaf içinde kalmış olan bir öksüz ve bîçâre görececek olsa hemen oradan sıvışır, ona ilgi göstermeye yanaşmaz. Nerde kaldı ki semâhât ve insanlık göstererek, ona merhamet etsin, bunun da ötesine giderek şefkat gösterebilir, üzerine titresin ve mali yardımda bulunsun!*”

İmdi burada örnek alınan şahısta, öksüze merhamet etmenin sadece ilim derecesi hasıl olmuş, “hâl” ve “ittisaf” derecesi hasıl olmamıştır. Öyle insanlar da vardır ki, “*Bîçârelere merhamet etme yüce Allah’a yakınlık peyda etme vesilesidir,*” meselesinin bilme ve ittisaf etme derecesini tahsil etmişler, buna ilaveten bu dereceden daha yüksek diğer bir derece daha elde etmişlerdir. Bu derece de fiilen merhametle muttasıf olmak ve merhamet melekesinin husule gelmesidir. İmdi bu durumdaki bir kişi ne zaman bir öksüz veya çaresiz bir kimse görse, hemen ona koşar, onu okşar, gösterdiği şefkat mukabilinde sevap umar, ondan defedilse ve uzaklaştırılsa bile böyle davranmadan edemez. Sonra elinde avucunda olanı ona tasadduk eder.”⁴

Bu örnekten anlaşılacağı üzere İbn Haldun, sadece ilmin varlığını yeterli görmediği gibi, sadece amel, itaat ve inkıyâdın istimrârını da yeterli görmemektedir. Bütün bunları tamamlayan bir unsur daha vardır ki o da kalbdır. Kalbin, mâbûdun dışındaki meşgul edici şeylerden arındırılması gerekmektedir. İlmün ibadetlerle

¹ Muhammed Faruk en-Nebhân, *el-Fikru’l Haldunî min Hilâli Mukaddime*, Müessesetü’r-Risâle Yayınları, Beyrut 1998, s. 318.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 823-824.

³ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 824.

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s.824-825.

davranışa dönüşmesi, davranışlardaki istimrâr ve inkıyâdla meleke kazanması ve bu melekeyle birlikte kalbin, mâbûdun dışındaki meşgul edici şeylerden boşaltılmasıyla Rabbânîliğe inkılâb ederek tevhîdde kemâle ulaşacağı kabul edilmektedir.¹

Muhammed Faruk en-Nebhân, İbn Haldun'un bu konudaki görüşlerinin İmâm-ı Gazzâlî'nin *İhyâ* adlı eserinde kalblerin hastalıkları bölümünde anlattıklarıyla uygunluk arzettiğini belirtmektedir.²

Tevhîdde mükellefiyetin, ilk olarak, teşbihe düşmekten kurtulmakla başlayacağını, ikinci olarak, Hâlık'ın sıfatlarının eksikliklerden münezzehtliğine itikad etmek olduğunu, üçüncü aşamada icâd ve halk etmede O'nu tevhîd etmenin gerekliliğine değinen İbn Haldun, aksi takdirde taaddüd-i kudemâ anlayışına düşüleceğini, O'nun yaratma fiilinin gerçekleşmeyeceğini belirtir ve der ki:³ *“Bütün fiiller O'na râcîdir, bütün fiillerin hakiki faili yalnız ve ancak O'dur”, diye tavsif ettiği Hâlık'a iman etmemizi emretmiş, ölüm anında bulunması hâlinde, kurtuluşumuzun bu imanda olduğunu bize bildirmiş, lakin ma'bud olan bu Hâlık'ın hakikat ve mahiyetinin künhünü bize tarif etmemiştir. Zira bu, idrakimize nazaran imkansızdır ve bizim tavrımızın (bilme ve anlama kabiliyetimizin) üstündedir. Böyle bir Hâlık'a imanı emr eden Şarî', evvelâ Hâlık'ın zât itibariyle mahluklara benzemekten münezzeht olduğuna itikad etmekle bizi mükellef tutmuştur. Aksi hâlde onun kendilerinin Hâlık'ı olması sahih olmazdı. Çünkü bu takdirde arada bir farkın bulunmaması lâzım gelirdi. Bundan sonra Şarî' bizi, Hâlık'ın sıfatlarını eksiklikten tenzih etmekle de mükellef tutmuştur. Aksi hâlde mahukata benzemesi icab ederdi. Sonra icâd ve halk itibariyle O'nu tevhîd etmeyi (ondan başka yaratıcı kabul etmemeyi) bize emretti. Aksi hâlde temânu' sebebiyle (ve irâde çatışması yüzünden bir ülkeyi birden fazla hükümdarın idare etmelerinin imkansızlığı dolayısıyla) O'nun yaratma fiili gerçekleşmezdi. Sonra Hâlık'ın âlim ve kadir olduğuna itikad etmekle de bizi mükellef tutmuştur. Çünkü halk ve icâdın kemâl mertebede olduğunun şâhidi ve delili olan fiiller ancak bu sayede gerçekleşir. O irâde sahibidir. Aksi hâlde mahlûklardan bir şeye bir hususiyet veremez, (varlıklar arasında tercih yapamaz). Var olan her şeyi (ezelde) takdir eden O'dur, aksi hâlde irâdenin hadis olması lazım*

¹ İbn Haldun, Şifâu's-sâil, s. 38-39; İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 824-825.

² Nebhân, *el Fikru'l Haldunî*, s. 318.

³ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 827.

gelir, ilk icadla alakalı inâyetini ikmal etmek için bizi öldükten sonra tekrar O var edecektir. Zira eğer bizi sırf fenâ için yaratmış olsaydı, bu abes bir şey olurdu. O hâlde bizi var etmesi, ölümden sonraki ebedi bekâ içindir. Sonra sözkonusu meâd ve ahiretteki bedbahtlıktan kurtulmak için resuller gönderme hususuna itikat etmekle bizi mükellef tutmuştur. Çünkü şekâvet ve saadet itibariyle âhiretin ahvâli muhtelifdir ve biz onu bilemeyiz. (Neyin uhrevî saadete, neyin bedbahtlığa sebep olacağını kavrayamayız). Lutfunun eksiksiz oluşundandır ki, bize bu hususu haber vermiş, iki yolu, saadet ve şekâvet tariklerini açıklamış, cennetin nimet, cehennem azap çekme yeri olduğunu bildirmiştir.¹

Tevhidi sadece tasdik ve ikrardan ibaret görmeyen İbn Haldun imânî ilkelerin ancak davranışa yansımalarıyla değer kazanacağını, sahih davranışların istimrarıyla da insana ahirette fayda verecek olan kalbî bilginin oluşacağını belirtmektedir.

Tevhidle akıl ve akılla teklif arasındaki ilişkinin sınırlarını belirleyen İbn Haldun, teklifin temel şartlarından birisini akıl olarak görürken, aklın sınırlarını da nihâyeti olmayan sebepler silsilesine takılmadan Hâlîka ulaşmak olarak değerlendirir. Aklın sınırlarını kuşatamadığı gaybi bilgilerde ilahi emirlere teslim olmayı dünya ve ahiret saadetini temin etmenin tek yolu gören İbn Haldun, vahdeti vücud düşüncesine sahip olan sûfîleri gayb âlemi hakkında tasnif yapmalarından dolayı eleştirmektedir.

3.1.2.Vahdet-i Vücûd

Vahdet-i vücûdla ilgili yapılan araştırmalarda öncelikle terimin ne zaman ve kimin tarafından kullanıldığı üzerinde durulmuştur. Terimin İbnü'l-Arabî tarafından kullanılmamış olduğu hususunda neredeyse aynı görüşü paylaşan araştırmacılara göre vahdet-i vücûd terimi İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini anlatmak üzere onun takipçileri ve şârihleri tarafından geliştirilmiştir.²

Vahdet-i vücûda yapılan eleştirileri, genel anlamıyla tasavvufa yönelik eleştirilerle birlikte ele almak mümkündür. Tasavvuf hâl ilmi sayılarak alanı

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 826-827.

² Ekrem Demirli, "Vahdeti Vücud," *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2012, c.XXXXII s. 431-435.

sınırlanmak istenmiş, bu sebeple sübjektif bir yönteme dayanan tasavvuftan kapsamlı teorilerin çıkması eleştirilmiş veya tartışılmıştır.¹

İbn Haldun'un genel olarak eserlerinde vahdet-i vücûd düşüncesine karşı tavır sergilediği görülmektedir. Fakat bazı konulardaki düşünceleri ise vahdet-i vücûd düşüncesini benimser mahiyettedir.² Konumuza ilk olarak İbn Haldun'un vahdet-i vücûd düşüncesini kabul niteliği taşıyan açıklamalarıyla başlayacağım.

İbn Haldun musiki sanatı konusunu açıklarken nefsin musikiden zevk alması hususunda insanla diğer varlık alanlarının menşe ve mebdede ittihâdından bahsederek konuyu şu şekilde açıklamaktadır; *“Görülen bir şey, maddesi sebebiyle kendisinde mevcut olan hat ve şekillerindeki tenâsüp itibariyle hususi maddesinin gerektirdiği kemâl derecedeki tenâsüp ve vaziyetin haricine çıkmıyorsa ki idrak konusu olan herşeydeki cemâlin ve hüsnün (hoş ve güzel olmanın) mânâsı budur- bu takdirde bu vaziyet, idrak sahibi nefis için münâsip (tenâsüplü, ahenkli, harmony) olur. O yüzden onun mülâyemetini idrak eden nefis haz alır. İşte bunun içindir ki mahabbette meftun olma derecesinde bulunan âşıkların ‘ruhlarımız sevgilinin ruhu ile imtizaç etmiştir’ diyerek muhabbet ve aşklarındaki nihai noktayı ifade ettiklerini görmekteyiz.*

Bunda bir sır vardır, şayet ehli isen, onu anlayabilirsin. Bu, mebde (ve menşe)deki ittihâdı ifade eder. Senin dışında kalan herşeyi iyi düşünür ve taşınırsan, bidâyet ve menşe itibariyle onunla senin aranda bir ittihâdın mevcut olduğunu görürsün.(Maddi) varlıklar âleminde seninle diğer şeyler arasındaki ittihâd bunu sana gösterir.

Başka bir bakımdan bunun mânâsı şudur: Hükemanın söylediği gibi vücud kavramı bütün mevcûdât arasında müşterektir. Onun için (nefs), kendisinde kemâl müşâhede ettiği bir şeyle, ittihâd etmek üzere onunla imtizaç etmeyi arzu eder. [Daha açıkçası, bu durumda nefsin meramı, vehim (ve hayal alemin)den çıkarak, mebde'-i kevn ile (Tanrının mâsivâ ile) ittihâd etmesinden ibaret olan hakikate ulaşmaktır].³

¹ Demirli, “Vahdeti Vücut,” *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXXXII, s. 431-435.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 757.

³ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 756-757.

İbn Haldun varlık âlemindeki unsurlar ve zâtların birbirleriyle sınır oluşturduğunu ve bunun bu şekilde devam ederek gitmesini açıklarken de vahdet-i vücûd düşüncesini benimsediği söylenebilir. Fakat İbn Haldun burada insan düşüncesi ile melekler âlemi arasında kurduğu ittisâlde bir sınır çizerek insan düşüncesinin melekler âlemine ait bilgileri külliyyen idrak edemeyeceğini belirtir. İbn Haldun'a göre gayb âlemi dediğimiz ve varlığın hakikatinin saklı olduğu bu alan peygamberler için gizli değilken, peygamberlerin dışındaki insanlar için kalbî safiyeti sağlama ön şartıyla birlikte sınırlı ve sübjektiftir.¹ İbn Haldun bu açıklamalarıyla düşünce sisteminin temellerini ortaya koyarak vahdet-i vücûd düşüncesini benimseyen insanların toplumda oluşturdukları veya oluşturulabilecekleri karmaşaların önüne geçmek istemiştir.

İbn Haldun'un vahdet-i vücûd düşüncesine karşı çıkmasının sebeplerinden birisi, keşf hâlinin zuhuruyla birlikte mutasavvıfların bu âlem hakkında konuşmaya başlamaları ve hulûl düşüncesine sahip olmalarıdır.² Vahdet-i vücûd düşüncesine sahip olan mutasavvıflar ile Şiâ'nın imâmet düşüncesi arasında bağ kuran İbn Haldun, İmâmiyye ve Râfiziyyenin, imamların ulûhiyeti ve Allah'ın bunlara hulûl etmesi gibi inanışların mutasavvıflar arasında da görülmesinden dolayı bu düşünce sistemini tevhid akidesine aykırı görmektedir.³

İbn Haldun'un vahdet-i vücûd ve varlığın mertebeleri hakkındaki düşünceleri eleştirmesindeki en temel nedenlerden birisi, gaybî hakikatlerin akılla idrak edilemeyeceği gerçeğine dayanmaktadır. Ona göre gaybî hakîkatlere sadece fitratları gereği peygamberler tam olarak, onların yolunu takip eden evliyâ sınırlı olarak vâkıf olabilir.⁴

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 284-289, c.II, s. 856.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 594.

³ O bu kaygılarını şu şekilde dile getirmektedir. "*Sonra aynı şekilde sonraki sûfîler arasında keşfe ve hissîn (ve aklın) ötesine dair konuşma (akıl ve duyu ile kavranması inkansız olan gayb âleminden bahsetme) durumu meydana çıktı. Mutlak bir hulûle ve vahdete (vahdet-i vücûda, monizme veya panteizme) kail olan birçok mutasavvıf zûhur etti. Bu suretle, söz konusu inançları itibarıyla imamların ulûhiyetine ve Allah'ın bunlara hulûl ettiğine inanan İmâmiyenin ve Rafizîlerin kanaatlarına iştirak etmiş oldular.*" Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime* trc, c. I, s. 594.

⁴ İbn Haldun gaybî hakikatlerin akılla idrak edilemeyeceğini şu özlü sözleriyle dile getirmektedir. "*Beşeri idraklerde olduğu gibi, sözü edilen (gaybi) hususun aklen anlaşılmasında nazar ve istidlâle dalmanın bir faydası yoktur. Çünkü bu husus ancak melekî idraklerden (ve saf ruhani âlemden) nakledilir. Bu ise fitratan sadece nebîlere ve onlardan sonra da yine onların hidâyetleri sayesinde evliyâyâ hâsıl olur. Şu hâlde ilmî, (aklî ve mantıkî) usulle böyle şeyler tahsil etmeye kasdedenlerin kasdı dalâletten başka bir şey değildir.*" Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 856.

Aklın yalın olarak gayb ve varlık âlemini anlayamayacağını belirten İbn Haldun, naklin pratiğe aktarımında hassas davranan evliyânın kalbî olarak bazı bilgilere ulaşabileceklerini, fakat bunların da kendilerine has ıstılahlar kullanmalarından dolayı mezâhir ehli âlimler tarafından anlaşılmadıklarını belirtir. Hatta onları anlamaya yönelik yapılan çalışma ve eserlerin mutasavvıfları daha da anlaşılmasız hâle düşürdüğünü belirtir.¹

3.1.3.Hakikat-ı Muhammediye

İnsanı sahip olduğu düşünce yetisi ile diğer varlıklardan ayrı ve çoğundan üstün gören İbn Haldun,² onun sahip olduğu düşünme ve irâde yeteneğiyle alt varlık alanlarını yöneten ve üst varlık alanlarına kısmen geçiş yapabilen tek varlık olduğunu belirtir. İnsanlar içerisinde de peygamberlerin üst varlık alanına istedikleri vakit geçiş yapabilen tek varlık olduklarını, bundan dolayı onların varlık içerisinde ayrı bir yeri olduğunu açıklar.³ İbn Haldun'a göre peygamberler yaratılış olarak bazı farklı özelliklere sahiptir. Fitratlarının gereği olarak peygamberler melekût âlemi ve müşâhede âlemine, iradî olarak an içerisinde nüfuz edebilirler. Bu âlemden aldıkları bilgileri insanların idrak düzeyine indiren peygamberler kendilerine emredildiği şekilde açıklamalarda bulunurlar.⁴

Peygamberlere ait bu farklı özellikleri bütüncül bir yaklaşımla ifade eden İbn Haldun, ilahi vahye muhatap olma yönü ve şekli açısından peygamberlerin bir kısmının diğerlerinden daha üstün olduğunu da vurgulamıştır.⁵ Peygamber Efendimizin üstünlüğünü ise yaratılış açısından âlemlere rahmet olarak gönderilişi,

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 856.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 765.

³ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s.276.

⁴ İbn Haldun bu durumun diğer insanlar için mümkün olmadığını, dolayısıyla peygamberlerin diğer insanlardan farklı yaratılışa sahip olduklarını şu şekilde vurgular: “Üçüncü sınıf ruhlarla sahip olanlar, tümü ile beşeriyetten de, beşeriyete has cismâniyetten ve ruhâniyetten de sıyrılarak, mele-i a'lâ'ya, geçme istidâdına fitratın sahiptirler. Çok kısa bir zaman parçası içinde de olsa fiilen melek olma hâline gelirler. Bu hâldeki kimse için, mele-i a'lâdaki melekleri kendi ufuk ve sahalılarında müşâhede etmek, kelâm-ı nefsi ve zâtîyi, ilahî hitabı işitmek o an içinde husûle gelir. Bunlar nebilerdir (as.). Bu bahsedilen bir anlık zamanda beşeriyetten sıyrılmaya istidâdını Allah onlara vermiştir. Bu an, vahiy hâlidir. Bu da bir fitrattır. Allah nebileri bu fitrat üzere yaratmıştır, bir cibillettir, Allah onlara bu cibillet içinde suret ve şekil vermiştir. Beşeriyette bu hâl içinde buldukları müddetçe, Allah onları bedeni engellerden ve kösteklerden arındırmıştır.” Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 288.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 309.

ilahi vahye muhatap olma biçimi, aldığı vahyin toplumsal asabiyeti temini, yazıya aktarımı ve risâletinin vahiyle desteklenmesi yönünden olduğunu belirtir.¹

İbn Haldun, sûfî çevreler gibi,² Peygamber Efendimizin yaratılışına ayrı bir önem atfetmiştir. Katıldığı ilim meclislerinde yaptığı konuşmaların hamdele ve salvele bölümünde bunu dile getirerek, Peygamberimizin diğer peygamberlerden madde ve mânâ âlemindeki üstünlüğüne vurgu yapmıştır.³ el-Kamhiyye⁴ ve Sargatmış Medreselerinde⁵ göreve başladığında kendisini ziyarete gelen heyete yaptığı konuşmada bu husus anlaşılmaktadır.⁶

Hakikat-ı Muhammediyye düşüncesine referans olarak gösterilen “*Adem toprak ile su arasında iken ben peygamberdim.*”⁷ hadisini yine konuşmaları arasında zikretmesi, İbn Haldun’un Peygamberimizin şahs-ı mânevîsine verdiği önemi göstermektedir. O şöyle der:

“Efendimiz ve Mevlâmız Muhammede salât ve selâm olsun. O, varlıkların özeli ve güzeldir. Allah’ın varlık mükemmeli olduğuna dair en açık kanıtıdır. Onu,

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 288; İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 227.

² Serrâc Peygamberimizi yaratılışın sırrı olarak görür ve der ki: “*Salâtu selâm peygamberlerin ilki, yücesi ve mükremini, evliyanın güneşi, seçkinlerin kameri Allah’ın kulu ve elçisi Muhammed’e ve ehli beytine olsun.*” Bkz. Serrac, *el-Luma’*, 17; Kuşeyrî ise Peygamber Efendimizin seçilmişliğini şu şekilde betimler: “*Mülkün büyüklüğünde, büyüklüğünün güzelliğinde tek olan, birliğin yüceliğinde güçlülükle nitelenen, her türlü ihtiyacın giderme kaynağı bulunan yücelikle beraber her türlü eksiklikten uzak, zatında her dengin benzerliğinden yüce ve sıfatlarında her yürlü sonuçlanma ve kusurdan uzak olan Allah’a hamd mahsustur....Şahitlik ederim ki Hz. Muhammed O’nun seçkin kulu, seçilmiş emini ve bütün insanlık için gönderilmiş peygamberidir.*” Bkz. Kuşeyrî *er-Risale*, s. 14.

³ İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 221, 227.

⁴ Kamhiyye Medresesi Eyyubîlerin yadigarıdır. Eyyubiler, Mısır’da Şîî Fatimî hâkimiyetine son vermek için halkın eğitimle yakından ilgilendiler. Daha Fatimî Devleti ortadan kaldırılmadan Selâhaddin-i Eyyübî, Nâsiriyye ve Kamhiyye medreselerini hizmete açtı. Fatimîler’in 567/1171’de yıkılmasından sonra Eyyübîler, Sünnîliği yerleştirmek amacıyla çok sayıda medrese inşa etti. Bkz. Hilal Görgün, “*Talim ve Terbiye*” *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, c. XXXIX, s. 523.

⁵ Sarğatmış Medresesi ise Memlukluların kurduğu bir medresedir. Memluklar döneminde Kahire’nin Tolun bölgesinde dinî ve siyasî amaçla yapılan tesislerden birisidir. Eymen Fuad Seyyid, “*Kahire*,” *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, c. XXIV, s. 174-176.

⁶ İbn Haldun’un heyete yaptığı konuşma şu minvaldedir: “*Yağmur gibi rahmetin, küfre şifa olan ve putları kıran savaşın peygamberi Efendimiz ve Mevlâmız Muhammed’e salât ve selâm olsun. O, tutunanın kurtulduğu sağlam kulptur. Peygamberlerin rütbece ilki, sıracı sonuncusudur, meleklerle ve peygamberlere imam olduğu İsra(Miraç) gecesinde onların efendisidir...*” Bkz. İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 221-232.

⁷ Bu hadisin farklı bir rivayetini Buharî *Tarihu’l Kebîr*’de Meysere’den: “*Dediler ki; “Ey Allah’ın Rasûlü! Peygamberlik sana ne zaman sabit oldu? Adem ruh ile ceset arasındayken diye cevap verdi*” nakletmektedir. Bkz. Buharî, *Tarihu’l Kebîr*, Mektebetü Kütübü’l İslamiyye Yay. c. VII, s. 374; Muhamed b. Muhammed b. er-Rudânî’de Tirmîzî’den alarak *Cemu’l-Fevâid* adlı eserinde Ebu Hureyre’den nakletmektedir. Hadisi tahrir eden Yusuf Özbek, Tirmîzî’nin bu hadisin isnadı hakkında hasen sahih garîb hükmünü verdiğini nakletmektedir. Tirmîzî, “*Fadlu’n-Nebî*” 3606; Bkz. Rudânî, *Cemu’l-Fevâid min Câmiil-usûl ve Mecma’iz-zevâid*, (Büyük Hadis Külliyyatı) trc. Naim Erdoğan, İz Yayıncılık, c. III, s. 244.

*Âdem toprak ve su arasındayken, seçme dönemlerden yükseltmiştir. Allah'ın nebi ve rasullerinin sonuncusu olarak gelmiştir.”*¹

Sistematize edilmiş felsefi bir düşünce biçimini kabul etmekten ziyade peygamber sevgisinde geleneğin ifadelerini ve bu ifadelerle duygularını dile getirmeyi tercih eden İbn Haldun, *Mukaddime*'nin başlangıç kısmında hakikat-ı Muhammediyye olarak adlandırılan düşünce biçiminin temel referanslarını kullanır. Örneğin bu kullanımlarından birini şu şekilde sunabiliriz:

*“Salât ve selâm Efendimiz ve Mevlâmız Muhammed'in üzerine olsun. O nebidir, ümmidir, Arap'tır, Tevrat ve İncil'de yazı ile tesbit ve tavsif edilmiştir. Cumartesiler ve Pazarlar peşpeşe gelmeden (zaman yaratılmadan) Zühâl ile Yehemut yıldızları birbirinden ayrılıp bu kadar çok uzaklaşmadan (zaman ve kâinat yaratılmadan) önce kevn, yani oluş ve yaratış, onu meydana getirmek için doğum sancısı çekmiş, güvercin ve örümcek doğruluğuna şahit olmuştur.”*²

İbn Haldun, Peygamber Efendimizin üstünlüğünü sadece şahs-ı manevîsi ile sınırlamamış, Efendimize gönderilen Kur'ân'la diğer ilahi kitaplar arasında bir kıyaslama yaparak buradan Peygamber (sav.) in üstünlüğünü belirtmeye çalışarak, farklı bir bakış açısı ortaya koymuştur. Şöyle ki ona göre diğer ilahi kitaplar hadis-i kudsî mesabesinde dir.

“Diğer ilâhî kitaplara nazaran Kur'ân, kelime kelime, cümle cümle aynen tilâvet edilerek (metlûv bir şekilde) Peygamberimiz (sav.) tarafından telâkki edilmiştir. Hâlbuki Tevrat, İncil ve diğer semâvî kitaplardaki durum bunun aksinedir. Nebiler bu gibi semavî kitapları vahiy hâlinde birtakım mânâlar olarak telakkî eder, sonra beşerî hâllerine döndükleri zaman kendilerine ait mûtad sözlerle bunu ifade ederler. O yüzden bahiskonusu semâvî kitaplarda i'câz (lafız ve nazım olarak mucize olma hususiyeti) yoktur. Bunun için de i'câz Kur'an'ın bir hususiyeti olmuştur.

Diğer nebilerin kendilerine verilen ilâhî kitapları telâkki etmeleri, bizim Peygamberimizin(sav.) Allah Teâla'ya isnat ettiği bazı mânâlara benzer. Nitekim (hadis-i kudsî ve ilahi hadisler adı verilen) birçok hadiste şu ifade şekli vaki olmaktadır: "Hz. Peygamber (sav.) Rabbi'nden hikaye ederek dedi ki... "

¹ İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 221.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 157.

*Peygamberimizin Kur'ân'ı (vahy-i) metlûv olarak telâki ettiğine şu âyet de şehâdet eder: Ezberlemek maksadıyla acele ederek dilini hareket ettirme. Şüphesiz ki, onu cem' etmek de (daha sonra) okutmak da bize aittir" (Kıyâme, 75 / 16-17; Tâhâ, 20 / 114)."*¹

Tasavvufun temel kavramlarından birisi olan hakikat-i Muhammediyye, diğer bir ifadeyle nûr-ı Muhammediye fikrine, mutasavvıflar içerisinde ilk olarak Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'de (ö. 283/896) rastlanmakla birlikte,² Tüsterî'den önce ilk yaratılan insanın Hz Muhammed (sav.) ve onun bir "nur" olduğu düşüncesi tabiûn âlimlerinden Ebu'l-Hattab Katâde b. Diâme b. Katâde es-Sedûsî el-Basrî'de (ö. 117 / 735) görüldüğü belirtilmektedir.³ Tüsterî'den sonra Hâllac-ı Mansur'la

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 282-283. Bu âyetin nüzûl sebebi hakkında esbâb-ı nüzûl kaynakları şu bilgiyi paylaşırlar. Kur'ân'dan bir âyet nâzil olur olmaz Hz. Peygamber derhal onu ezberlemeye (ve hafızasına yerleştirmeye) teşebbüs ederdi. Çünkü unutmaktan korkuyordu ve sözkonusu metlûv münzel metni ezberlemeye karşı kuvvetli bir arzu duyuyordu. Bu sebeple Allah Teâlâ, **'Kur'ân'ı biz indirdik, onu muhafaza edecek olan da biziz'** (Hicr, sûresi 15/9.) âyeti ile Kur'ân'ı onun (zihninde) muhafaza edeceğine kefil oldu. Kur'ân'ın hususiyetini teşkil eden hıfz ve muhafaza edilmiş olma keyfiyeti bundan ibarettir, yoksa bundan maksat, umumiyetle ileri sürülen malum hususlar değildir. Zira o gibi şeylerin murat ve kastedilmiş olması, uzak bir ihtimaldir. Bkz. Vehbe Zühaylî, *et-Tefsîru'l-Vecîz a'lâ Hâmişi'l-Kur'âni'l-A'zîm ve ma'hu Esbâb ün-Nuzûl ve Kavai'd ü't-Terfîl*, Daru'l-Fikr Yayınları, Dımeşk 1996, s. 321,578.

Birçok âyet, Kur'ân'ın vahy-i metlûv ve içindeki bir tek sûresi ile dahi mucize olacak şekilde nazil olduğuna delalet ve şahadet etmektedir. Hz. Peygamber (sav.) in bu (Kur'ân)' dan ve bir de Arapları daveti üzerine birleştirmesi ve kaynaştırmasından daha muazzam diğer bir mucizesi yoktur. O Araplar ki, haklarında, *'Yeryüzünde ne var ne yok hepsini harcasaydın, onları yekdiğeriyle kaynaştıramazdın. Fakat Allah Taâla, onları birbirleriyle kaynaştırdı.'* (Enfal, 8/63) buyurulmuştur. Bunu böyle bilir ve üzerinde düşünürseniz, bu hususun tıpkı anlattığım ve tesbit ettiğim gibi olduğunu görürsünüz. Ayrıca Peygamberimizin rütbesinin diğer nebilere nazaran yüksek ve makamının yüce olmasına esas teşkil eden ve şahitlik eden husus üzerinde de teemmül ediniz." Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 282-283.

² Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediyye," *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, c. XV s. 179.

³ Mahmut Ay, "İşârî Tefsirlerde Hakikat-i Muhammediyye Anlayışı," *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, s. 81. Mahmut Ay çalışmasında nur-ı Muhammedî düşüncesinin tabiûn döneminde izdüşümüne dair açıklamalarda bulunur. Önemine binaen tespitini dikkate sunmak istiyorum. İlk yaratılan insanın Hz. Muhammed (sav.) olduğu ve onun bir "nur" olduğu düşüncesi, bazı tâbiûn âlimlerine atfedilen yorumlarda görülmektedir. Nitekim Ebû Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid el-Âmülî et-Taberî'nin (ö. 310/923) tefsirinde, Hz Muhammed (sav.)'in, ilk yaratılan insan olduğu şeklindeki anlayışı tâbiun devri âlimlerinden Katâde'ye (ö. 117/735) nispet edilen iki rivâyet mevcuttur. Bunun güvenilir bir rivâyet olduğu kabul edilecek olursa tasavvufî bir terim olarak "nûr-i Muhammedî"ye değil; ancak ilk yaratılan insanın Hz. Muhammed (sav) olduğu şeklindeki bir anlayışın nüvelerine tâbiun devrinde de rastlandığı düşünülebilir. Taberî'nin (ö. 310/923), *"Bir vakit, Biz peygamberlerden kuvvetli bir söz almıştık: Senden, Nuh'tan, İbrahim'den, Musa'dan ve Meryem oğlu İsa'dan"* meâlindeki âyetin tefsirinde naklettiği iki rivâyete göre tâbiünden Katâde b. Diâme (ö. 117/735), bu âyette Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerden önce zikredilmesinden hareketle olsa gerek, bu âyet ile ilk yaratılan insanın Hz. Muhammed (sav.) olması arasında irtibat kurmaktadır. Bu iki rivâyet şöyledir: 1. Katâde dedi ki: 'Bize şöyle bir rivâyet nakledilmiştir: Ben, yaratılıştaki peygamberlerin ilki; gönderilişte ise sonuncusuyum. 2. "Katâde bu âyeti okuduğu zaman şöyle derdi: Hz. Peygamber, ilk yaratılan peygamberdi." Ayrıca yine tâbiünden Ka'bu'l-Ahbâr (ö. 32/652) ve Saîd

kavramsallaştırılan düşünce, sonraki dönemlerde İbn Arabî ve Abdülkerim el-Cîlî (ö. 832/1428) tarafından en güzel şekilde açıklanmış¹ ve varlık kavramıyla ilişkilendirilerek varlık mertebeleri içerisinde felsefi boyut kazanıp felsefi zeminde tartışılmıştır.

Hakikat-i Muhammediyye, Hz. Muhammed'e mahsus olan nübüvvet nurudur. Hak Teâlâ'nın, önce Hz. Muhammed'i, sonra da onun nurundan diğer varlıkların tümünü yaratması anlamına gelmektedir. Nûr-ı Muhammedi, bütün mahlukâtın var oluşunun/vücûdunun temel ilkesi, latîf ve kesîf ne varsa her şeyin kendi dairesi içerisine girdiği bir varlık mertebesidir.² Tasavvufta tenezzülât-ı seb'a ve hazerât-ı hamse diye ifade edilen tecelli safhâlarının ikincisi Hakikat-ı Muhammediyyedir. Bu mertebe lâ-taayyün'ün, taayyün suretiyle zuhur ettiği ilk tenezzül mertebesidir. Burada eşyanın hakikati henüz bi'l-kuvve mevcûttur. Yine bu mertebede temeyyüz yoktur. Yâni "âlim" (bilen), "malûm" (bilinen) ve "ilim" (bilgi) birdir. Bu makam "ilk akıl", "ilk nur", "ilk gölge" olarak da isimlendirilir. Buna hakikat-i Muhammediyye isminin verilmesi, bu hakikatin farklı âlemlerin her birinde ayrı ayrı tecelli eden eşyanın bir bütün olarak temayüz etmesinden dolayıdır.³

Hakikat-i Muhammediyyenin temel dayanağını oluşturan unsur, ilk yaratılan varlık ifadesi olan "nur" kelimesidir. Bu nur kelimesi Hz Aîşe'den rivâyet edilen "yaratılan ilk varlığın, akıl" unsuru oluşunu ifade eden hadisle⁴ eşleştirilmekte ve kavramlar biri diğerinin yerine kullanılmaktadır.⁵

b. Cübeyr (ö. 95/713), nur âyeti olarak bilinen "Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nuru şuna benzer...": meâlindeki âyette geçen ikinci "nur"dan maksadın Hz. Muhammed olduğunu söylemişlerdir. Benzer şekilde Mukâtil b. Süleyman da (ö. 150/ 767), "Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nuru şuna benzer...," meâlindeki âyette geçen ikinci "nur"dan maksadın Hz. Muhammed olduğu kanâatindedir.

¹ Demirci, "Hakikat-i Muhammediyye," *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 1997, c. XV, s 179-180.

² Suat Hakim, *el Mucemu's-sûfiyye*, Nedre Yayınları, Beyrut 1981, s. 335.

³ Özköse, "Azîz Mahmud Hüdâyî'de Nûr-i Muhammedî Telakkisi," *Üsküdar Sempozyumu-III: Uluslararası Aziz Mahmud Hüdâyî Sempozyumu (23-25 Mayıs 2005) Bildiriler, Üsküdar Belediye Başkanlığı Üsküdar Araştırmalar Merkezi Yayınları*, İstanbul 2006, c. I, s. 231-238.

⁴ İbn Mes'ud (r.a)'den rivayet edildiğine göre, "Allah ilk önce akli yarattı ve ona dedi ki; öne dön! Döndü, Arkaya dön! Buyurdu, döndü. Sonra şöyle buyurdu: Senden daha çok sevdiğim bir yaratık yaratmadım. Yaratıklarım içinde seni en çok sevdiğime vereceğim." Bkz. Rudânî, *Cemu'l-fevâid*, "Kitabu bedi'l-halk" 9176" c. V, s. 226.

⁵ Mehmet Vural, "Dâvûdü'l-Kayserî'de Tasavvuf Felsefesi: Hakikat-i Muhammediye Nazariyesi Üzerine", *Temâşâ, Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, Sayı: 3, Kayseri, Temmuz 2015, s. 42-56.

Âyet ve hadislerde geçen ilk nur, ruh ve ilk akıl¹ kelimelerinin hakikat-i Muhammediye düşüncesinde birinin diğeri yerine kullanılması ve yine bu kelimelerden özellikle ilk akıl kavramının varlık felsefesinde varlığın mertebelerini açıklamada kullanılması tasavvufun felsefeden etkilenmesi olarak değerlendirilmiştir.² İbn Haldun ise gerek tasavvuf felsefesindeki hakikat-i Muhammediye anlayışını gerekse felsefedeki *sudur* nazariyesini ve bu nazariyenin varoluş aşamasını oluşturan *ilk akıl* teorisini eleştirir. Onun tasavvufi yaklaşıma getirdiği eleştirilerle felsefi bakış açısına yönelttiği eleştiriler metafizik alan konusunda birleşir. İbn Haldun hakikat-i Muhammediyyeyi etkilediği düşünülen ilk akıl teorisini açıklarken felsefenin delil olarak getirdiği kıyas ve tariflerin birbiriyle uyuşmadığını, zihnî neticelerle haricî varlıklar arasındaki mutabakatın yakînî ve katî olamayacağını, hissî idrakin bu tür delillendirilmeye tercih edilebileceğini belirtir.³

¹ Nur, 24/35, İsrâ, 17/85

² Ay, "İşârî Tefsirlerde Hakikat-i Muhammediye Anlayışı," *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, Sayı XXIII, s. 87.

³ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 952. Filozofların zihnî varlıklarla harici varlıklar arasındaki mutabakatın mahiyatine dair yaklaşımlarını İbn Haldun beş grup hâlindeki tasnifiyle şöyle açıklar: Bütün mevcudatı akl-ı evvele (first intellect) isnad edip vacibu'l-vücuda terakki etme hususunda onunla iktifa etmeleri, bunun ötesinde bulunan Allah'ın mahlukatındaki mertebelerden geri kalmak (ve bunları dikkatten kaçırmak) manasına gelir. Hâlbuki varlığın sahası bundan çok daha geniştir. "*O, bilmediklerinizi yaratıyor*" (Nahl, 16/8). Bunlar, sadece aklın ve nefsin varlığını (ebediyet ve bekasını) kabul etmekle iktifa edip onun ötesindeki varlıklardan gafil olmaları itibarıyla, bir bakıma hassaten cisimlerin ve maddenin varlığını kabul etmekle yetinip nefis ve akıldan yüz çeviren ve varlığın (bir nüshada Allah'ın) hikmeti itibarıyla maddenin ötesinde hiçbir şey yoktur, diye itikad eden tabiiyyun (physicists) mesabesinde dirler.

(1) (Filozofların) mevcudat hususundaki iddialarını (teyid ve tasdik etmek üzere) ortaya koyup mantıktaki kıstas ve kaidelere arz ediyoruz, diye tutturdıkları burhanlara gelince, bunlar eksiktir ve güdülen maksat için de yetersizdir.

(2) İlmi tabii (science of physics) adını verdikleri cismânî ve maddî varlıklara dair olan burhanlarının eksik oluşunun sebebi de şudur: Kıyaslardan ve tariflerden çıkıyor diye tutturdıkları sözkonusu zihni neticelerle harici şeyler arasındaki mutabakat yakini ve katî değildir. Zira bunlar (mezkûr neticeler) zihne ait birtakım külli ve umumi hükümlerdir. Hâlbuki harici varlıklar kendi maddeleriyle şahsileşmektedirler. Belki bu maddelerde külli olan zihnin ve (mantıktaki umumi kaidelerin) şahsi olan hariciye (ve dış varlığa) mutabık olmalarına engel olan bir şey olabilir. Meğer ki böyle bir mutabakatın varlığına his şehadet etsin. Fakat bu takdirde dahi (sözkonusu mutabakatın gerçekten mevcut olduğunun) delili hissî müşâhede ve idrak olup (mantıktaki) o (zihni) burhanlar değildir. Şu hâlde onların (burhanlarla) o hususlarda yakın buluyoruz dedikleri yakın ve katîyet nerede kaldı! Nice defa olur ki (bizatihi) zihnin tasarrufu dahi hayali suretlerle müşahhas varlıklara mutabık olan birinci makuller (makulât-ı evail) den olur da ikinci mertebede tecrid edilen ikinci makuller (makulât-ı sevani) den olmaz. Bu takdirde (zihnen verilen) hüküm, mahsusat mesabesinde ve hissî idrak derecesinde katî olur. Çünkü kendilerindeki intibak kemal mertebede bulunduğundan birinci makuller mutabakat hâline daha yakın bulunur. Şu hâlde biz filozofların bu husustaki davalarını (sadece birinci makullerin) dış varlıklara uygunluğu iddiasını kabul ve teslim edebiliriz. Ancak yine de bu hususta, nazar ve teemmülde bulunmaktan kendimizi uzaklaştırmak münasip olur. Çünkü bu da "lüzumsuz şeyleri terk etmesi, kişinin iyi bir Müslüman olduğundandır" kısmına dahildir. Hiç şüphe yok ki tabiat (physics) ile ilgili meseleler ne dinîmiz ne de maişetimiz (ve iktisadiyatımız) bakımından bizce mühim değildir.

(3) (Mantıktaki) bu burhanların, ruhaniyetlerden ibaret olan hissini ötesindeki mevcudatla alakalı kısmına -ki filozoflar buna ilm-i ilahi ve ilm-i maba'de't-tabii (divine science, science of metaphysics) ismini vermektedirler- gelelim: Şüphe yok ki (müfarekat ve mücerredat da denilen) bu ruhaniyetlerin (spiritualia) zatları esas itibariyle meçhuldür. Bunlara vasıl olmak da, üzerlerine burhan ikame etmek de imkansızdır. Çünkü müşahhas harici maddelerden makulatin (ve mefhumların) tecrid edilebilmesi, ancak idrak dairemize giren hususlar itibariyle bizim için mümkündür. Biz ruhaniyetlerin zatlarını idrak edemiyoruz ki onlardan diğer bir takım mahiyetler tecrid edebilelim. Onları idrak edemeyişimizin sebebi de onlarla aramıza çekilmiş olan his perdesidir. Bu yüzden onların üzerine burhan ikame etmek elimizden gelmemektedir. Ayrıca umumi olarak onun varlığını ispat için de iki yanımızın arasında var olarak bulduğumuz insan nefsinin vaziyeti, onun idrak hâlleri ve bilhassa rüya istisna edilecek olursa herhangi bir idrak vasıtasına da sahip değiliz. Bunlardan rüya da herkes için vicdani (intuitive)dir. (Rüya yoluyla bu hususta birinin yakaladığı gerçek ve doğru başkalarına delil olmaz). Ruhaniyetlerin bunun ötesinde kalan hakikatları (mahiyetleri) ve sıfatları ise üzeri son derece kapalı olan (gamız) bir husustur. Ona vakıf olmanın yolu da yoktur. (Ruhaniyetlerde olduğu gibi) şâyet bir şeyin maddesi yoksa, onun üzerine burhan ikame etmek imkansızdır. Çünkü burhandaki mukaddemlerin zatî olması şarttır, kanaatına ulaşan muhakkik filozoflar dahi bu hususu açıkça ifade etmişlerdir. Filozofların büyüğü olan Eflatun; "İlahiyatta yakine ve kat'iyete vâsıl olunamaz. Bu sahada sadece 'daha doğrudan' ve 'daha uygundan' yani zandan bahsedilebilir". (Bir görüş mutlak doğru sayılıp öbürleri mutlak reddedilemez) demiştir. Bu hâlde bunca yorgunluktan ve çabalamadan sonra sadece bir zan elde edeceksek, daha evvel mevcut olan zan da bize kâfidir. İmdi bu ilimlerin ve onlarla uğraşmanın faydası nedir? Çünkü biz ancak hissini ötesindeki mevcudat hakkında yakın tahsil etmeye önem vermekteyiz. Filozoflara göre de insan fikrinin gayesi bundan ibarettir. (Ama görülüyor ki bu hedefe felsefe ve akıl yolundan erişilememektedir).

(4) Saadet, sözkonusu burhanlar (arguments) ile mevcudatı olduğu gibi idrak etmektir, şeklindeki sözleri merdud ve sakat bir sözdür. Bunun izahı şudur: İnsan biri cismanî diğeri onunla mecz olmuş bir hâlde bulunan ruhanî olmak üzere iki cüzden mürekkeptir. Bu iki cüzden her birinin kendine mahsus idrakleri (ve müdreklere) vardır. Ama her ikisinde de idrak eden (müdrük) bir tek olup o da ruhani cüzden ibarettir. Bu cüz bazan ruhani idrak konusu olan şeyleri, bazan da cismani idrak konusu olan şeyleri idrak eder. Ancak ruhani idrake konu olan şeyler zâtî ile vasıtasız olarak idrak eder. Cismani idrake konu olan şeyleri bedendeki dimağ ve duyu organları gibi aletler vasıtasıyla idrak eder. Her idrak sahibi, idrak ettiği şey sebebiyle neşelenir, şâd olur (ibtihac). Sabinin başlangıç hâlindeki vasıtalı idraklerine dikkat ediniz. Gördüğü ışık ve işittiği sesler sebebiyle nasıl neşelenmektedir! Hiç şüphe yok ki vasıtasız olarak nefis için zatından hasıl olan idrak sebebiyle vücuda gelen neşelenme keyfiyeti çok daha şiddetli ve zevkli olur.

İmdi ruhânî nefis, doğrudan doğruya zatından hasıl olan kendi idrakinin şuuruna varınca, onun için anlatılması mümkün olmayan bir neşe ve haz hasıl olur. İşte bu idrak, ne nazar (istidlal) ne de ilimle hasıl olur. Sadece his perdesinin açılması (keşf) ve cismanî idraklerin tamamıyla unutulması suretiyle hasıl olur. Ekseriya sûfiler, sözü edilen neşenin husulü ile böyle bir idrakın nefis için hasıl olması cihetine ehemmiyet vermekte, bu maksatla cismani kuvvetleri ve idrakleri hatta beyindeki fikri öldürme noktasına vardırtdıkları bir riyâzeti tatbik için didinmektedirler. Maksat cismanî mâniaların ve meşguliyetlerin zâil olması hâlinde doğrudan zâtından olan idrakın nefis için hasıl olmasıdır. Bu riyâzetin neticesinde sûfilere, tarifi imkânsız bir neşe ve haz hasıl olur. Filozofların var olduğunu iddia ettikleri bu hususun sahiden öyle olduğunu (felsefî bilgiden gerçekten muazzam bir haz aldıklarını) farz etmemiz hâlinde dahi bu, sadece onlar için kabul ve teslim edilir. Bununla beraber bu, onların maksatlarına ve ortaya attıkları iddialarına da kafi gelmez. (Çünkü ileri sürdükleri düşünceler bu istikâmette değildir).

(5) Akli burhanlar ve deliller, sözü edilen cinsten bir idrâki ve bu idrakten haz alma hâlini husule getirir, demeleri de görüldüğü gibi bâtıldır. Zira burhanlar ve deliller dahi cismânî idrak cümlesindedir. Çünkü onlarda beyindeki hayal, fikir ve zikir (muhayyile, müfekkire ve hafıza) kuvvetleri sayesinde vücuda gelir. Biz diyoruz ki böyle bir (derûni) idrakın elde edilmesi için ilk önce ehemmiyet vermemiz gereken şey (felsefe okumak değil, bilakis) sözü edilen beyindeki kuvvetlerin tümünü öldürmektir. Zira mezkûr kuvvetler, o idrakle münazaâ hâlinde olup onu yaralamaktadır. Görüyoruz ki mahir filozoflar (İbn Sina'nın) *Şifa'sı*, *İşarât'ı* ve *Necât'ı* ile Aristo'nun telifini (*Organon 'u*) ve diğer eserlerini metin olarak tedvin eden İbn Rüşd'ün telhisleri üzerine kapanmakta bunların yapraklarını evirip çevirmekte, onlardaki burhanlara bel bağlamakta, bu eserlerde o saadetin bir parçasını araştırıp durmakta ve bu hareketleriyle o saadetin elde edilmesini engelleyen âmiller daha artırdıklarını da bilmemektedirler. Onların bu husustaki mesnedleri Aristo'dan, Farabi'den ve İbn

İbn Haldun *Şifâu's-sâil* isimli eserinde *Mukaddime*'den biraz daha esnek bir ifade ve usup kullanarak hakikat-i Muhammediyenin tertip ve tasnifinin biraz daha düzenli olması durumunda kabul edilebileceğinin işaretlerini vermekte ancak bu bilgilerin doğruluğunun isbat edilememesini delil yokluğuna bağlamaktadır.¹

Hakikat-i Muhammediyye düşüncesinin tasavvufî bakış açısındaki eleştirisini de, varlık alanının gayb âlemine has konular olduğunu, bu âleme ilişkin bilgilerin ise mükâşefe ve vicdan yoluyla elde edilemeyeceğini, çünkü aklın bu âlemi idrak etmekten aciz kalacağını, bu âlemin sınırları ve sahasının çok geniş olduğunu, altın terazisi ile dağların tartılamayacağını belirtir.²

İbn Haldun'un bu tespitleri ışığında hakikat-i Muhammediyye konusuna olan yaklaşımlarını özetleyecek olursak deriz ki; Peygamberler yaratılışta fitraten bazı özelliklere sahiptir. Fitratlarının gereği melekût âlemi ve müşâhede âlemine, iradî olarak an içerisinde nüfuz edebilir ve oradan aldıkları bilgileri insanların anlayabilecekleri idrak düzeyine indirerek kendilerine emredildiği şekilde açıklamalarda bulunurlar. Bu durumun diğer insanlar için mümkün olmadığını belirten İbn Haldun, peygamberlerin diğer insanlardan farklı yaratılışa sahip olduklarını vurgular.

İbn Haldun peygamberler içerisinde de Efendimiz (sav)'in yaratılış olarak diğerlerinden farklı olduğunu eserlerinin satır aralarında belirtir. Konuyla ilgili sûfilerce kabul edilen hadisler hakkında herhangi bir menfî açıklamasının olmaması ve bu metinleri eserlerinde kullanması karşı olmadığını göstergesidir. Bununla birlikte Peygamber Efendimizin diğer peygamberlere üstünlüğünü onlara indirilen

Sina'dan naklettikleri, "Bir kimse için faal akıl (active intellect) elverir ve o kimse şu dünyadaki hayatında bu akılla ittisal peyda ederse, bahiskonusu saadetten o kimsenin hazzı husule gelmiş olur", şeklindeki sözdür. Onlara göre faal akıl, ruhani mertebelerin birincisi (ve en yükseği) olup ona istinaden hissî idrâk perdeleri açılır (ruhaniler ve gayb keşf olur). Onlar faal akılla ittisal (ve ittihad, union) peyda etme, sözünü de ilmi idrâk şeklinde izah etmektedirler. Bunun fasid bir görüş olduğunu görmüş bulunuyorsunuz. Aristo ve meslektaşları (olan Meşşailer) bu ittisal ve idrakle ancak nefsin kendisinden ve yine kendisi için vasıtasız olarak hasıl olan idrâkine kasd etmişlerdir. Bu ise hissi idrak perdesi açılmadan (ve keşfe nail olunmadan) hasıl olmaz.

Sözü edilen idrâkten neşet eden saadet (dinen) vaad olunan (manevî ve uhrevî) saadetin ta kendisidir, demeleri de batıldır. Zira filozofların takrir ve tesbitleriyle bize aşikar olmuştur ki, hiss'i idraklerin ötesinde nefsin vasıtasız olan diğer bir idrâki daha vardır ve nefis bu idrâki elde etmekle gâyet şiddetli (ve çok muazzam) bir şekilde neşelenir, şâd olur. Ama bu durum o idrakin mutlaka uhrevî saadetin aynısı olduğunu bize tayin ve ispat etmez. Daha doğrusu bu, o (uhrevî) saadete has hazlar cümlesindedir. Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 953-955.

¹ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 108-109.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 823-825.

vahiilerin gayr-i metluv (kutsî hadis mesâbesinde), Efendimize indirilen vahyin metluv ve korunmuş olması yönleriyle değerlendirerek, Efendimize önem atfeder.¹

İbn Haldun, her ne kadar naklî ve aklî açıklamalarıyla hakikat-i Muhammediye düşüncesini benimseyerek karşı çıkmasa da felsefî zeminde tartışılmasını da kabul etmemektedir. Bu düşünce biçimini varlık felsefesine dönüştürerek yapılan tasniflere karşı çıkan İbn Haldun, varlık âleminin bilinenden çok geniş olduğunu, aklın bunu idrak etmekten aciz kalacağını belirtir. Ayrıca gayb âlemine ait hakikatleri müteşâbihat kapsamında değerlendiren İbn Haldun, teslimiyetçi tavır sergileyerek bu hususta Peygamberimizin vermiş olduğu bilgilerle iktifa etmenin kişiyi mutluluğa ulaştıracağını savunur.

İbn Haldun tarafından kabul edilen ve fakat varlık felsefesinin aşamaları olarak görülmemesi gereken hakikat-i Muhammediye düşüncesi, yetmişmiş olduğu çevre ve ders aldığı hocalarının tesiri olarak da görülebilir.

3.1.4. Allah, İnsan ve Âlem İlişkisi

İbn Haldun, sosyal bir varlık olan insanı umranın temel unsuru olarak ele alırken, aynı zamanda varlık âlemindeki konumu itibariyle onu hâlifetullah olarak görür. Hâlifelik de ona ehil olmayı ve gereklerini yerine getirmeyi öngörür. Bunu en iyi yerine getirecek olan varlık da insandır.² Kâinat insansız düşünülemez gibi insan da kâinatsız düşünülemez. O hâlde kâinattan bir parça olan insanın bu kâinatta bulunan diğer varlıklarla birleştiği ve hâlifetullah konumuna yükselerek ayrıldığı noktalar bulunması gerekir. İnsanın kâinat ve Allah (cc) ile irtibatını anlamak için de insanın maddi varlığının oluşumundan önce maddenin oluşum süreci bilinmelidir.

İbn Haldun'a, göre insanın idrak sahası içerisinde üç âlem bulunmaktadır. Bunlar; his âlemi, nefis ve fikr âlemi ile melekût ve ruhlar âleimidir.³

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 283-285.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 432.

³ Bu üç âlemin birbirleriyle olan bağlantısı konusunda şöyle demektedir: “Biz sahih vicdan (ve sağlam bânî his) ile nefsimizde üç âlemin mevcudiyetine şahit oluyoruz.

İlki his âlemi: Hayvanlarla aramızda müşterek olan hissi idrak vasıtasıyla bundan haberdar oluyoruz.

İkincisi âlem-i nüfûs, âlem-i fikr: İnsanların hususiyetini teşkil eden “fikri” nazar-ı itibara alıyor ve o vasıta ile insan nefsinin var olduğunu kesin bir surette biliyoruz. Bunu, (havâs-ı bânîna denilen) ve hissi idrak vasıtalarının üstünde bulunan, içimizdeki nefsin ilim idrâk etme vasıtalarıyla

İbn Haldun his âlemini unsurlar ve tekvin olarak iki kısma ayırır. Unsurlar âleminde her bir âlemin altındaki âleme göre daha latif olduğunu ve letâfetin yukarıya doğru arttığını söyler. Buna göre alt ve üst tabakada bulunan varlıkların birbirleriyle irtibat hâlinde olduklarını ve birinin diğerine istihâle etme istidatı ve kabiliyyetine sahip olduğunu belirtir. Bunu da toprak, su, hava ve ateşin dönüşümü ve mertebesiyle açıklar.¹

His âleminin ikinci kısmında tekvin âlemine yer veren İbn Haldun'a göre madenlerle bitkiler, bitkilerle hayvanlar, hayvanlar ile insanlar birbirleriyle irtibatlıdır. İbn Haldun herbir tabakanın en üst sınırında bulunan varlığın kendinden sonraki tabakanın en alt varlığıyla bitişik olduğunu belirtmektedir.

İbn Haldun'a göre madenler âleminin sonu bitkiler âlemiyle bitişmektedir. Madenler âleminin son noktasında yer alan maddeler bitkiler âleminin ilk basamağında yer alan otlarla ve tohumuz bitkilerle irtibatlıdır. İbn Haldun'a göre bitkiler âleminin üst sınırında yer alan hurma ve asma gibi bitkiler, midye, salyangoz ve sedef gibi sadece dokunma duyusu bulunan ve hayvanlar âleminin ilk basamağında yer alan canlılara bitişirmektedir. Genişleyen hayvanlar âleminde nevilerin sayısı çoğalmış ve bu âlemin en son naktasında maymunlar yer almıştır. İnsan mertebesine en yakın varlık sınıfını oluşturan maymunlar kendisinde zeka ve

biliyoruz. His âleminin üstündeki bu âleme âlem-i nüfûs, âlemu'l-fikr, denir.

*Üçüncüsü melekût âlemidir. Bizim üzerimizde bulunan üçüncü bir âlemin mevcûdiyetini, içimizde müşâhede ettiğimiz eserlerinden istidlal ediyoruz. O âleme ait olup da kalblerimize ilka olunan bahiskonusu (tesirler ve) eserler, (istikâmetindeki) fülle ilgili hareketlere yöneliş ve irâde hâlleridir. Bu suretle biliriz ki, orada bir fail vardır ve âlemimizin üstündeki bir âlemden, (bu gibi şeylere) bizi o sevkette, (hâl ve hareketlerimizdeki yönelişlerle içimizdeki arzular ondan gelmekte) dir. İşte bu, ruhlar ve melekler âlemidir, orada birtakım idrak sahibi zatlar (zevât-ı müdrike) vardır, zira onların eserleri bizde mevcuttur. Bununla beraber bizlerle onlar arasında (cevher itibariyle) bir mugayeret vardır.³ Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 770-771.*

¹ Âlemler arasındaki kesâfet ve letâfeti alt ve üst âlem arası irtibat ve istihâleyle açıklayan İbn Haldun, letâfetin felekler âlemine kadar devam ettiğini, hatta hareketleri hariç hisle idrak olunamayacak bir noktaya geldiğini şöyle dile getirir: *Bu hususun incelenmesine maddi ve hissî âlem ile başlıyorum. Evvela şuna dikkat ediniz: Müşâhede edilen unsurlar âlemi, nasıl derece derece ve birbiriyle ittisâl hâlinde arzdan (topraktan) yukarıya çıkararak su unsuruna, sonra hava unsuruna, sonra da ateş unsuruna varmakta, bunlardan herbiri yukarıya çıkarken veya aşağıya inerken kendisini takip eden unsura İstihâle (transformation) etme istidadına ve kabiliyyetine sahip bulunmakta ve bazı vakitlerde istihâle de etmekte. Bu unsurlardan yukarıda bulunan, kendisinden öncekinden daha latif ve daha ince bir nitelik taşımakta ve bu durum felekler âlemine kadar böylece devam etmektedir. Bu âlem ise her şeyden daha latiftir. Yekdiğerine bitişik olan tabakalar hâlinde ve sadece hareketleri müstesna, diğer hususları hisle idrak olunmayacak bir şekildedir. Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 283-285.*

idrak toplanmış olmasına rağmen fiilen düşünme ve görüş sahibi olabilme mertebesine ulaşamamıştır.¹

İbn Haldun'un, madenlerden bitkilere, bitkilerden hayvanlara geçiş ve bu âlemler arasındaki irtibat ve insilâh konusundaki görüşleri kendisinden önce yaşayan birçok ilim adamı ve felsefi gruplar tarafından da iddia edilmiş² ve bugüne kadar da fazla itiraz edeni olmamıştır. Fakat hayvanlar âleminin en üst sınırında bulunan maymundan insan âleminin en alt tabakasına geçiş ise âlimler tarafından eleştirilmiştir. İbn Haldun'dan önceki âlimler varlıklar arasındaki irtibat ve ittisali aklî ve mantıkî delillerle, akla ve müşâhedeye dayanarak açıklarken, İbn Haldun'a göre bu irtibat ve istihâle biyolojik ve organiktir. Böylece cinsler artmakta, neviler çoğalmakta, âlemde yeni varlık türlerinin ortaya çıkması bu surette vukua gelmektedir. Bu yönüyle İbn Haldun, varlıklar arasındaki inkılâb ve istihâleden ilk bahseden kişidir.³

İbn Haldun, varlık mertebeleri arasında irtibat ve en üst sınırında bulunan varlığın bir sonraki mertebenin en alt varlığına dönüşebileceğini belirtse de bunun ancak Fâil-i Muhtar'ın müdahâlesiyle olabileceğine kani olmaktadır. Yok olan varlık nevî ve insan neslinin tekrar oluşamayacağını söyleyen Farabi'yi eleştirir. Varlık ve insan neslinin yok olduktan sonra tekrar oluşumu için birtakım semavî ve garazî sebeplere bu sebeplerin oluşumunu da çok uzun zamanın geçmesine bağlayan ve

¹ Maymunlar âleminin bitişik olduğu âlem ise insan âlemidir. İbn Haldun âlemler arasındaki istihâleyi şu şekilde açıklamaktadır:

"Yaratılış âlemine (âlem-i tekvin) dikkatle bakınız. Nasıl madenlerden başlamakta, sonra bitkilere, sonra da fevkalâde güzel bir biçimde tedricen hayvanlara geçilmektedir. Madenler ufkunun (âleminin ve sahasının, horizon, stage) sonu, bitkiler âleminin ilkine bitişmektedir (ittisal, connection). Meselâ madenler âleminin son noktasında bulunan maddeler, bitkiler âleminin ilk basamağında yer alan otlara ve tohumuz bitkilere bitişmektedir; hurma ve asma gibi bitkiler âleminin nihâyetinde bulunan nebâtât, salyangoz ve midye gibi hayvanlar âleminin ilk (ve en aşağı) basamağında bulunan canlılara bitişmekte ve salyangoz, ve sedefte sadece dokunma duygusu bulunmaktadır. Şu mükevvenât ve oluşumlar âlemindeki "bitişik olma", bir sınıf ve sahanın sonunda bulunan bir varlığın ondan sonraki sınıf ve sahanın ilk basamağının varlığı hâline gelmek ve dönüşmek için, garîp (diğer bir nüshada, fitrî ve tabîi) bir istidat ve kabiliyete sahib olması manâsına gelmektedir. Hayvanlar âlemi genişlemiş, nevilerinin sayısı çoğalmış, nihâyet yaradılıştaki tedricilik ile düşünce ve görüş (fikir ve revîyye, think, reflect) sahibi insana kadar varmıştır. (Hayvanlar âlemi) insan olma (homo sapiens) noktasına, kendisinde zeka ve idrâk toplanmış olan, ama fiilen düşünme ve görüş sahibi olma mertebesine ulaşmamış bulunan maymunlar âleminde geçerek çıkmıştır. Ondan (yani maymunlar âleminde) sonra insanlar âleminin ilk noktası işte bu olmuştur. (Varlık ve âlem hakkındaki) gözlemlerimizin ulaştığı nihai nokta budur." İbn Haldun, Mukaddime, haz. Uludağ, c. I, s. 284.

² Uludağ, Mukaddime, haz. Uludağ, c. I, s. 284-286.

³ Uludağ, Mukaddime, haz. Uludağ, c. I, s. 284-286.

insanoğlunun hamurunun mayalanmasını icap ettiren hararetin vukuuyla açıklayan İbn Sina'nın hata ettiğini de belirterek eleştirir.¹

İbn Haldun, İbn Sina'nın varlıkların birbirlerine dönüşümünün uzun zaman içerisinde uygun tavır ve hararetin oluşumuyla gerçekleşeceği fikrini (fiillerin mucib illete istinat etmesini) benimsediğini belirtse de² Fâil-i Muhtar düşüncesiyle İbn Sina'dan ayrıldığını ortaya koymaktadır. Bu delilin kabulüyle birlikte fiillerle Kadim Kudret arasında herhangi bir vasıtanın bulunmayacağını düşünerek eleştirir.

İbn Haldun, âlemler arasında var olan tavrın, insanın kendi içerisinde de gerçekleştiğini, insanın cenin hâlden mütekevvil bir surete dönüşmesiyle açıklamaktadır.³ Şöyle ki: *Önce nutfе sonra kan pıhtısı, sonra et parçası, sonra surete girme, sonra cenin olma, sonra bebek olarak doğma, sonra meme emen bir sabi olma, sonra... sonra... ilh (bk. Mü'minun, 23/13-14) şeklindeki tavırları itibariyle insana dikkat ediniz.*⁴

İbn Haldun, cisimler ve insanın maddi varlığında mevcut olan tavrın onun nefsinde de var olduğunu belirtmekte ve nefsin üç tavrından bahsetmektedir.⁵

Birincisi; insan nefsinin hayvan nefesine yakın olan en alt mertebesi,

İkincisi; hayvaniyyet ve ruhaniyeti birlikte bulunduran orta mertebe,

Üçüncüsü; beşerî nefisten ufuk-ı Âlâ mertebesine geçebilen ve dönüşebilen rasül ve nebîlerin nefislerinden oluşan en yüce mertebeyi oluşturur.⁶

İbn Haldun'a göre her şey ve oluş bir amaca yöneliktir.⁷ İnsanın yeryüzünde hâlife olması onun yeryüzünü imar etmesi amacına yöneliktir. İnsan yeryüzünü mamur hâle getirince Allah'ın onu yaratmasındaki amacının yeryüzüyle ilgili kısmı tahakkuk etmiş olur.⁸ İnsanın yapması gereken şey, aklını ve bedenini kullanarak

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 739, 967.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 739.

³ Muni Ahmed Ebû Zeyd, *el-Fikru'l-Kelâmî inde İbn Haldun*, el-Müessesetü'l-Camiyyetü lil-Dirâsât, Beyrut 1997, s.76-77.

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 967.

⁵ Ebû Zeyd, *el-Fikru'l-Kelâmî*, s. 76-77.

⁶ Ebû Zeyd, *el-Fikru'l-Kelâmî*, s.76-77.

⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 420-421; Görgün, "İbn Haldun," *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XIX, s. 544.

⁸ Görgün, "İbn Haldun," *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XIX, s. 544.

kendinî korumak için faaliyette bulunmaktır.¹ İnsanlar, varlıklarını sürdürmek istiyorlarsa bir toplum içinde hem cinsleriyle beraber yaşamak zorundadırlar. Bu sayede insan cinsi varlığını sürdürdüğü gibi, onun yaratılış amaçlarından olan yeryüzünün imarı ve orada hâlife olması da gerçekleşmiş olmaktadır.²

İbn Haldun, yeryüzünün imarının insanın insanla ve insanın diğer varlıklarla kuracağı sağlıklı ilişkilerle gerçekleşeceğine inanır. Sosyal vakalardan elde edilen tecrübelerin oluşturduğu ilke ve normlarla insanların medeniyetler kurabileceğini belirten İbn Haldun, insanları gerek birey gerekse toplum olarak huzur ve saadetini temin eden yegâne ilkenin ilâhi emirler olduğunu belirtir.³ İlahi emirler karşısında serbest bırakılan insan, yaratılış itibariyle iyilik veya kötülükten birisini işlemeye müsaittir. İyilik veya kötülükten her ikisini an içerisinde işlemesiye mümkün değildir. Fıtratında var olan iyilik ve kötülükten birisine güç yetirme özelliği onun ya alçalmasına ya da kemâle doğru yol almasına neden olacaktır. Çünkü insan buna uygun fıtratta yaratılmıştır.⁴ Alçalma veya kemale doğru ilerlediği bu yolda inanç ve kazanımları ancak kendisiyle anlam ifade edecektir yani hiç kimse bir başkasının imânı ve inkarı, iyilik ve kötülükleriyle vasıflanmayacaktır.

3.1.5. Gayb

Gayb kavramı lügatte; “gizli kalmak, gizlenmek, görünmemek, uzaklaşmak, gözden kaybolmak, göz önünde olmayan, bilinmeyen, gizli olan, gâib, his ve akılla idrak edilmeyen gizli iş, şüphe, kalblerde olan ve olmayan ayıplardan uzak olmak, Hakk’ın senden gizlediği her şey”⁵ anlamında kullanılmaktadır. Gayb; vücûdî, ademî ve meknûn olmak üzere tasnif edilmiştir. Allah’ın, insanın ilminde mufassal kıldığı kabiliyetinde mücmel olarak yarattığı gaybe vücûdî denir ki, âlem-i melekût gibi. Allah’ın bilip kulların bilmediği insana göre adem mesabesinde olan gaybe gayb-ı ademî denir. Zatî sırdan ibaret olan ve mâhiyetini Allah’tan başkasının

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 420-421; Görgün, “İbn Haldun,” *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XIX, s. 544.

² Görgün, “İbn Haldun,” *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XIX, s. 544.

³ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 421.

⁴ Abbas Mahmud el-Akkad, *el-İnsan fi'l-Kur'ân*, Hendâvî Yay, Kahire 2012, s.11-16.

⁵ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, c.V, s. 3322; İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihah Tacü'l-Lügati ve Sihahi'l-Arabiyye*, Daru'l-İlmi'l-Melayin, 4. Baskı, Beyrut 1994, c.I, s. 197; Tahânevî, *Mevsuatü Keşşaf Istilahâtü'l-Fünûn ve'l-Ülûm*, c. II, s. 1256; Seyyid Muhammed Mürteza el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Matbaatü Hükümeti'l-Kuveyt, Kuveyt 1987 2.Baskı c. III, s. 497; İlyas Çelebi, “Gayb,” *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1996, c. XIII, s. 404-409.

bilmediği, mâhiyeti korunmuş, akıllardan ve basiretlerden gizlenmiş gaybe de gayb-ı meknûn denilir.¹

İnsanın gayb karşısındaki durumunu ve bu alanın onun varoluşundaki rolünü en sağlam şekilde tesbit eden kaynağın Kur'ân-ı Kerim olduğunda şüphe yoktur.² Gayb kelimesi türevleriyle birlikte Kur'ân'da altmış yerde geçer.³ Gayb kelimesi Allah'a nisbet edildiği yerlerde sadece Allah tarafından bilinebilen mutlak gaybı, "âlimü'l-gayb, âlimü'l-gaybi ve's-şehâde; allâmü'l-guyûb, âlimü gaybi's-semâvâti ve'l-arz" şeklindeki terkiplerde Allah'ın evrende görünen ve görünmeyen herşeyi bildiğini, ayrıca "gaybü's-semâvâti ve'l-arz" tarzındaki kullanımlarda insanların mevcut şartlar açısından bilemedikleri her şeyi, "enbâü'l-gayb" terkinde de geçmişte yaşanan ve ibret alınmak üzere nakledilen tarihi olayları ifade eder.⁴

Kur'ân'da gayb kelimesinin belirttiği hususları geçmiş tarihi olaylar, gizli ve sır olan şeyler, bir şeyin veya olayın iç yüzü, fizik dünyada başkalarınca görülemeyen nesnelere, görülmeyen ve bilinmeyen her şey, ayrıca Allah, melek, ahiret, cin şeklinde özetlemek mümkündür.⁵

Kur'ân, insanların yaşadığı bu dünyayı ikiye ayırır: "Görülmeyen âlem" (âlemü'l-ğayb) ve "görülen âlem" (âlemü's-şehâde). Bu iki âlemden yalnız görünen âlem, insanın idaresindedir. Allah ise her iki âleme hâkimdir. Bu bölünme insana göre bir mânâ ifade eder, yoksa Allah için gayb diye bir şey yoktur.⁶ İbn Haldun 'a göre içinde yaşadığımız bu dünya ve âlem hakkında beş duyu organı ve akıl vasıtasıyla bilgi sahibi oluruz. Beynin kuvvetleri olan duyular nefis-i nâtıkayı kendisinin üstündeki ruhanî zatlara idrâk etmekten alıkoymaz. Duyuların ve aklın üstünde olan gayb âlemi hakkında ise duyu ve akıl vasıtasıyla bilgiye ulaşamayız. Ancak yaratılış itibarıyla insanlar gayb âlemini ruhları vasıtasıyla bilme istidâdına

¹ Ethem Cebecioğlu, "Gayb," *Tasavvuf Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, Otto Yayınları, 6. Baskı, Ankara 2014, s. 174.

² Çelebi, "Gayb," *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XIII, s. 404-409.

³ Muhammed Fuad Abdü'l-Bakî, *el-Mücem'ü'l-Müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Darü'l-Hadîs Kahire, 1988, s. 643; Çelebi, "Gayb," *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XIII, s. 404-409.

⁴ Çelebi, "Gayb," *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XIII, s. 404-409.

⁵ Çelebi, "Gayb," *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XIII, s. 404-409.

⁶ Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1975, s.76.

sahiptirler. Peygamberler tam bir vukûfiyetle bilirken, diğer insanlar Allah'ın bildirdikleri kadarını bilirler.¹

Ona göre insanın idrak alanları sınırlıdır ve bütün sebepleri kuşatmaya elverişli değildir. İster cismanî ister ruhanî olsun varlık, idrak edenin idrak sahası ve idrak ettikleriyle sınırlı olmayıp daha geniştir. İnsan varlığının ruhanî parçası, bedenden ayrıldıktan sonra da bütün mevcudâtı kuşatan genel bir idrakle değil de kendisine özgü idrakle bir sınıf algı sahasını algılamaya devam eder. Bu, insan bilgisinin kuşattığı bir alandır. Dolayısıyla hiçbir insan grubu, bütün sebepleriyle birlikte varlığın tamamını kuşatma özelliğine sahip değildir.²

İbn Haldun gayb aleminden bilgi elde etmenin imkânını reddetmemektedir. Onun reddettiği alan bütün insanlar için nesnel bir durum olarak gayb âlemine yönelik kesin bilgiye ulaşmanın ve bunu sistematik bir bilim haline getirmenin imkânsızlığıdır.³

3.1.5.1. İnsan- Gayb İlişkisi

İnsanın temiz bir fitrat üzere yaratıldığını belirten İbn Haldun, onun zâtı itibarıyla cahil, kesbi (kazandığı bilgi) itibarıyla âlim olduğunu belirtir. “Oku” hitabı ile başlayan âyet⁴, insanın fitraten cahil olduğunu, sonradan Allah'ın öğretmesiyle bilgili hâle geldiğini ifade etmektedir. İnsan ancak algılama yetisi güçlendirilebildiği ölçüde bilgi sahibi olabilecektir.⁵ Bundan dolayı insan, âlem-i his ve âlem-i fikr ile maddi âlem cihetinden bilgi sahibi olurken âlem-i ervâh ile de gayb âlemi cihetinden bilgi sahibi olmaktadır. Ruhun gayb âlemi cihetinden sahih bir bilgi sahibi olmasının yolu, zâhir ve bâtın cihetinden nefsi tezkiye ve tasfiye ile gerçekleşmektedir.⁶

Ahmet Albayrak, İbn Haldun'un İmam-ı Gazzâlî (ö. 555/1111)'de olduğu gibi, birbirinden farklı iki temel bilinç şeklinin varlığını kabul ettiğini belirtmektedir.

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 296-297.

² Ömer Türker, “Mukaddime’de Aklî İlimler Algısı: İbn Haldun’un Bireysel Yetenekler Teorisi,” *İslami Araştırmalar Dergisi*, Sayı XV, 2006, s. 43.

³ Türker, “Mukaddime’de Aklî İlimler Algısı, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Sayı XV, 2006, s. 43.

⁴ Alak Sûresi 96/(1-5), “*Yaratan Rabbinin adıyla oku! O, insanı "alak" dan yarattı. O, insanı alaktan (asılıp tutunan zigottan) yaratmıştır. Oku! Kâlemlerle (yazmayı) öğreten, (böylece) insana bilmediğini bildiren rabbin sonsuz kerem sahibidir.*”

⁵ Ahmet Albayrak, “İbn Haldun’un Medeniyet Tasarımı ve İnsan,” *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. XXI, sayı I, 2010, s. 15.

⁶ Uludağ, “İbn Haldun’un Tasavvufî Görüşleri ve Şifâu’s-sâil,” *Tasavvufun Mahiyeti*, Dergah Yayınları, İstanbul 1998, s. 62-66.

Bunlar, insanda duyulara ve akla dayanan analitik idrak biçimi ile benlik bütünlüğüyle vasıtasız olarak kavranan bütüncül idrak biçimidir. Sezgisel bütüncül bilinç kavramı tasavvufî anlamda *hâl* kavramının içeriğiyle izah edilmektedir.¹

İbn Haldun âlemdeki varlık mertebelerini tasnif ederken his âlemi, tekvin âlemi ve melekler âlemi olarak sıralar ve bu âlemlerin herbirisinin diğeriyle ittisal hâlinde olduğunu, bu âlemlerdeki herbir varlığın bir alttaki ve bir üstteki âleme insilâh etme yetisinde ve diğeri âleme geçme istidadında yaratıldığını belirtir.² İnsan alt alemde fikirle ayrılır. İnsanı sahip olduğu fikirle diğeri varlıklardan ayrıldığını belirten İbn Haldun, görüş ve düşünüşün istikametinde hareket etmenin fikir sayesinde mümkün olduğunu belirtir. Yaratılışın gereği olarak ruhda beşerî kuvvet ve istidatlardan kurtularak fiilen düşünme haline geçmek ve bu şekilde ruhanî âleme ait meleklerle benzeme meylî vardır. Bu suretle ruhanilere mahsus olan maddî ve cismanî alet olmadan idrak sahibi olmanın ilk mertebesinde bulunma durumuna gelir. Tekvin âleminin en üst varlığı olan insan nefsinin ruhanî zâtı, bilfiil kemâle erdikten sonra melekîyet âlemine insilâh etme durumuna geçerek ilmî ve gaybî idrakler kazanır. Bu durumu *Mukaddime*'de şöyle izah eder.

*“Nefsin kendisinden sonra gelen sahaya olan ittisali, evvelce de bahsettiğimiz gibi bir tertip üzere bulunan varlıkların durumu gibidir. Nefsin hem aşağı hem de yukarı cihete ittisali vardır. Kendisine nazaran daha aşağıda bulunan bedene ittisali vardır. Beden vasıtasıyla hissi idrâkler kazanır. Bu idrakler sayesinde bilfiil düşünme (actual intellection) istidâdını kazanır. Kendisine nisbetle daha yüksek olan cihet itibarıyla melekler âlemine ittisali vardır. Bu vasıta ile de ilmî ve gaybî (scientific, supernatural) idrakler kazanır.”*³

Modern psikolojinin ilgi alanına giren ve henüz kesinlik kazandırılmayan insan beyninin gayb âlemine geçişine esas teşkil eden bölümü⁴ İbn Haldun tarafından da incelenmiştir. Dimağın orta yerinde bulunan çukur olarak sınırlandırılan bu bölüm düşünme hareketi ve akli kullanmaya yönelmenin meydana geldiği yerdir. Beynin bu alanından felekler âlemine geçerek oradan bilgi alma bir kısım insanlarda doğuştan

¹ Albayrak, “İbn Haldun’un Medeniyet Tasarımı ve İnsan,” *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. XXI, sayı I, 2010, s. 15.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 286.

³ a.y

⁴ Nevzat Tarhan, *İnanç Psikolojisi ve Bilim*, Timaş Yay, İstanbul 2017, s. 123-144.

fitrî olurken, bir kısmında çalışma neticesinde elde edilir ve bu bilgilenme süreci zamanın bir anında gerçekleşir.¹ Fitrî olarak melekler âleminden bilgi alma istidadında yaratılan peygamberlerin bilgileri tam ve kesin olurken, nefsi tezkiye ve tasfiye neticesinde bilgi alan insanların bilgileri hakikatin sadece bir parçasını oluşturmaktadır.²

3.1.5.2. Gaybî Bilgiye Ulaşma Yolları

İbn Haldun gayb âlemine geçerek oradan bilgi elde etme açısından insanları sınıflara ayırmakta ve her sınıfın sahip olduğu bilgi ve bilginin niteliklerini tasnif etmekle birlikte bilgiyi elde etme vasıtaları açısından bilginin sihatini de değerlendirmektedir.³ Gayb âlemiyle irtibat kurarak oraya ait bilgileri elde etmek kimileri için tam, kimileri içinse nakıs olmaktadır. Araştırmamızın bu safhasında tam ve nakıs olması açısından bilgiyi edinme merhâlelerini incelemeye tabi tutacağız.

3.1.5.2.1. Yaratılış Gereği

Gayb âlemiyle temas kurarak gaybî bilgileri kâmilten elde edenlerden birincisi peygamberlerdir. İnsanları hayvaniyet derecesine düşüren, beşerî ve bedenî özellikleriyle kuvve-i gadabiyeye ve şehviyyeden arındırılmış olarak yaratılan ve Rabbânî latîfeler ile donatılan peygamberler, bilgilerini rûhâniyet âleminden alırlar. İbn Haldun, rûhâniyet âlemini ve peygamberlerin bilgilerini insan ve âlem tasavvurundaki dereceler ve bu dereceler arası ittisal, inkılâp ve istidât ile açıklamaya çalışır.⁴

Herbir varlık ittisâl hâlinde bulunmuş olduğu derecenin altına tam, üst decele ise kısmen geçiş özelliğine sahiptir. Metodolojik açıdan bu bakış açısı, İbn Sina'nın (*önce gelen* ile *sonra gelen* arasındaki ilişkiyi açıklarken 'Önce olmak bakımından önce olan, sonradan gelende bulunmayan şeye sahip iken, sonra da bulunan her şeye de *sahiptir*. Üst âlemdeki herhangi bir varlık ile alt âlemdeki bir varlığın ilişkisini düşündüğümüzde, birinci ikincide bulunan her şeye sahiptir. Ama bunun tersi

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 287.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 277, 279.

³ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 286-320.

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ c. I, s. 283; c. II, s. 773.

söylenemez)¹ düşünce sistemine uygun görünse de İbn Haldun alt âlemin varlığının üst âleme kısmen geçebileceğini belirtir. Şöyle ki:

*“Basit ve mürekkep âlemlerin tamamı itibariyle bir küll olarak varlık (vücûd), yukarıdan (aşağıya) ve aşağıdan (yukarıya doğru) tabii bir tertip ve nizam üzeredir. Tüm varlıklar arasında (hiçbir şekilde kopmayan ve) çözülmeyen tam bir ittisal vardır. Âlemlerin her ufkun son noktasında bulunan zâtlar, aşağıdan ve yukarıdan kendisine komşu olan bir zâta inkılâp etme hususunda tabii bir istidâta sahiptir. Basit cismânî unsurlarda olduğu gibi.”*²

Bütün peygamberlerdeki ruhâni âleme geçişi onların cibilliyet ve tabiatlarının yaratılış itibariyle farklı olmasıyla açıklayan İbn Haldun, peygamberlerdeki ruhun, doğuştan fitrat ve tabii istidâtle kötülüklerden ve bulanıklıklardan korunduğunu *ismet* kavramı ile açıklar ve bu sıfatı peygamberliğin alâmetlerinden birisi olarak görür.³

Yaratılış itibarı ile diğer insanlardan ayrılan, fitratlarındaki temizliği devam ettiren peygamberlere şeytanın aldatmaları tesir etmeyecektir. Masum şahıslardan şeytanın haz alma ihtimali nübüvvet nuru ile sökülüp atılırken, beşeri karanlıklar tamamen yok olmuştur.⁴

Yaratılış itibariyle kötü ve pis şeylere temayül göstermeyen, fitratlarındaki temiz ve iyi huyları ile beşeriyete has cismâniyyetten ve rûhâniyyetten sıyrılarak mele-i âlâ'ya geçebilme istidadına sahip olan peygamberler, kısa bir zaman dilimi olsa da fiilen melek olma hâline gelirler. Bu kısa zaman diliminde mele-i âlâdaki melekleri kendi ufuklarında müşâhede edebilir, kelâm-ı nefsî ve zâtîyi, ilâhî hitabı işitirler.⁵ Vahiy hâli denilen bu hâl peygamberler için fitrattır ve Allah onları bu fitrat üzere yaratmış, bu cibilliyet üzere suret ve şekil vermiştir. Bunun neticesinde peygamberler istedikleri zaman o âleme teveccüh eder, orada edindikleri ilâhî hakikatleri, insanlara tebliğ etme hikmeti gereği insanların idrak seviyesine iner ve aldıkları ulvî bilgileri insanların idrak derecesine indirirler. Bütün bu olanlar bir an içerisinde, insanların göz açıp kapama anından daha kısa bir zaman diliminde gerçekleşir. Bu olayların

¹ Ekrem Demirli, *Sadrettin Konevîde Bilgi ve Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 329.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c.I, s. 283; c. II, s. 773.

³ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 59-62; İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 277-278.

⁴ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 59.

⁵ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 59, 98-101; İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 286,289-290.

gerçekleşmesindeki hızdan dolayı da bu hadiseye “vahiy” denilmiştir.¹ İlim mertebelerinin en yücesi de budur.² Peygamberlerin bu hususta (gayba dair) verdikleri haberlerin özelliği ve zaruri şartı doğrudur.³

Peygamberlerin vahye muhatap olma şekillerini de değerlendiren İbn Haldun, bunun iki merhâlede gerçekleştiğini belirtir.⁴ Onun beyanına göre birinci merhâle, herhangi bir yardımcı unsurdan yardım almadan beşeriyetten melekût âlemine hakiki manada insilâh etmesidir.⁵ İbn Haldun peygamberlerin ilahi vahya muhatap olma durumunun ikinci merhalesini ise iki boyutta ele almaktadır. Buna göre;

Bazen rumuzlu bir söze benzeyen bir vızıltı işitirler, kendilerine sunulan mânâyı bu rumuzdan derhal alırlar. Peygamber, kendisine ilkâ olunanı iyice anlayıp bellemedikçe bu vızıltı kesilmez.

Bazan peygambere vahiy getiren melek, bir insan suretinde görünür, ona anlatılması gereken şeyi söyler, peygamber de onun söylediklerini bellemiş ve şuuruna yerleştirmiş olur. Peygamberin melekten vahiy telakkisi, tekrar beşerî idrak hâline dönmesi, kendisine ilkâ olunan şeyi anlaması, -bütün bunlar- âdetâ bir lahzada, hatta göz açıp kapama müddetinden daha kısa bir zamanda vukua gelir. Çünkü bu hâdise zaman içinde geçmez. Daha doğrusu bunların tümü birlikte bir anda meydana gelir ve âdetâ hızlı bir şey gibi zuhûr eder. Bu özelliğinden dolayı bu hâdiseye "vahiy" (revelation) ismi verilmişti. Çünkü vahiy, lugatte sürat ve hız mânâsına gelmektedir. İbn Haldun vahyin geliş şekillerindeki farklılıkları Hâris b. Hişâm hadisine dayandırmaktadır.⁶ Hâris b. Hişâm' ın sorusu üzerine Peygamber (sav.)' in vahyi tefsir etmesinden bahseden hadisin mânâsı da budur: "*Hâris b. Hişâm; Sana vahiy nasıl geliyor? diye sordu. Hz. Peygamber şöyle cevap verdi: Bazen bir çingirak sesi gibi gelir ve benim için dayanılması en zor olan vahiy nevi de*

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 277-278, 289.

² İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 60.

³ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 277.

⁴ el-Ceylânî b. et-Tuhâmî Muftâh, *Felsefetü'l-İnsan inde İbn Haldun*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye Yayınları, Beyrut 2011, s. 151.

⁵ Bu durumu şu tespitleriyle açıklar: "Tümü ile beşeriyetten de beşeriyete has cismâniyetten ve rûhâniyetten de sıyrılarak, mele-i âlâya, geçme istidâdına fitratan sahiptirler. Çok kısa bir zaman parçası içinde de olsa fiilen melek olma hâline gelirler. Bu hâldeki kimse için, mele-i âlâdaki melekleri kendi ufuk ve sahâlarında müşâhede etmek, kelâm-ı nefsî ve zâtîyi, ilâhî hitabı işitmek o an içinde husûle gelir. Bunlar nebilerdir (as.). Bu bahsedilen bir anlık zamanda beşeriyetten sıyrılma istidâdını Allah onlara vermiştir." Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 277.

⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c.I, s. 289.

*budur. Bu hâl benden zâil olunca, meleğin söylediğini bellemiş olurum. Bazen meleğ bana bir adam şeklinde görünür ve bana söz söyler, ben de onun söylediklerini bellerim."*¹

Vahyin geliş şekillerine göre resul ile nebi arasında ayırım yapan İbn Haldun, rumuzlu bir söze benzeyen vahiy hâlinin resûl olmayan nebîlerin rütbesi olduğunu, meleklerin insan şekline girerek hitap etmesi şeklinde gerçekleşen vahyi de resûl olan nebîlerin rütbesi olduğunu belirtir.²

İbn Haldun fitratlarının gereği gayb âlemine zamanın bir anında yardım ve destek almadan geçiş yapabilen ve oradan aldıkları tamamı doğru, yalan ihtimali olmayan bilgileri, insanların idrak düzeyinde açıklayan peygamberlerin, gayb âlemine yönelik bilgilerini bu şekilde açıkladıktan sonra, peygamberler dışındaki insanların gayb âleminden elde ettikleri bilgilerin tam olmadığını, oradan aldıkları bilgileri insanların idrak düzeyinde açıklama noktasında eksikliklerin olduğunu veya hakikati yansıtmadığını açıklamaktadır.

Gaybe müteallik bilgilerden dem vuran, bilgilerini gaybe atfedenlerden ikincisi kâhinlerdir. İbn Haldun, gayba ait bilgileri edinme hususunda peygamberleri yardım istemeden ve destek görmeden gayb âlemine insilâh ederek oradan bilgi almalarını birinci sınıfa yerleştirirken, aklî taksim ve mantıkî tasnifle rütbesi birinci sınıftan aşağıda olan ikinci sınıf insanların olabileceğini, bunların da yardım ve destekle bu âlemden bilgi alabileceklerini, fakat yaratılışlarındaki bu noksanlıktan dolayı edinmiş oldukları bilgilerinde eksik olacağını belirtir.³

İbn Haldun, kehânetin en yüksek seviyesi olan sec'⁴ hâlinde elde edilen bilgilerle nebevî bilgiler arasında bir ayırım yaparak nebevî bilginin tamamen doğru

¹ Buhârî, Bedü'l-Vahy, 2.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 289.

³ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 289-291.

⁴ Sözlükte sec' "Güvercin, kumru vb. kuşların sonlarda aynı ses ögesini tekrar ederek ötmesi, dişi devenin tek düze ve uzun sesler çıkararak inlemesi, iki şeyin doğrulup düzgünleşerek birbirine denk ve benzer hale gelmesi" manalarına gelir. Terim olarak "daha çok nesir halindeki metinlerde ifade bölüklerinin (fikra) sonlarının aynı kafiye veya aynı vezinde ya da her ikisi de aynı olması" diye tanımlanır. Lafızları güzelleştirmeye yönelik edebi (bedi') sanatlardan olan seci, Cahiliye ve erken islâm devirlerinde özellikle hitabe, vasiyet, hikmetli sözler ve dokunaklı öğütler (hikemiyât, mevâiz), zarif sözler (nevâdir) vb. edebi türlerin vazgeçilmez bir unsuru olmuştur. Cahiliye dönemi şairlerinde seci genellikle zorlama ve yapmacıktan uzak, tabii bir şekilde gerçekleşirken, kahinlerin sözlerinde ise zorlama ve sunîlik mevcuttur. Bkz. İsmail Durmuş, "Seci," *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, c. XXXVI, s. 273-276; Kehânet mertebelerinin en yüksek olanı, sec' hâlidir" denmesinin sebebi şudur:

kesinlikle yalan karışma ihtimali olmayan bilgi olduğunu, çünkü nebînin yabancı yardımcı unsurlar olmadan (fitratlarının gereği) gabya ittila ederek bilgi edindiklerini, kahinlerin bilgilerinde ise doğru ve yalan olma hâlinin bulunduğunu bunun da sebebinin kehânet sahibinin gaybî bilgiyi elde etmek için yabancı unsurlardan yardım almasından kaynaklandığını belirtmektedir.¹

İbn Haldun, nübüvvetle elde edilen bilgilerin hakikate mutabakatıyla, kehanetle elde edilen bilgilerin hakikate mutabakatını karşılaştırırken, Peygamberimizin İbn Sayyâd'la (ö. 63/683)² olan konuşmasını delil getirir.³

Kehânet olarak isimlendirilen bu bilgi edinme⁴ şeklinde; kâhinlerin akıl kuvveti, irâdeye dayanan fikir kuvvetinin hareketiyle hareket etme fitrat ve istidadı üzere yaratılmasından dolayı hissî ve hayalî birtakım cüz'î hususlara yapışarak bilgi edinmeye çalışırlar.⁵

Seci, görülen ve işitilen cinsten olan diğer yardımcı unsurlardan daha hafiftir, yardımcı unsurun hafif oluşu, bahiskonusu ittisal ve idrak hâlinin yakın bir durumda olduğuna, kısmen de olsa bu vaziyette acz hâlinin uzakta kaldığına delil teşkil eder," Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 289-291.

¹ Ceylânî, *Felsefetü'l-İnsan inde İbn Haldun*, s. 151.

² Kaynaklarda Abdullah b. Said, Safi b. Sayyâd adlarıyla da anılır. Medineli bir aileye mensup olduğu ve orada doğduğu bilinmekle birlikte ailenin menşei konusunda değişik rivâyetler vardır. Kaynaklarda İbn Sayyâd'la ilgili asıl mesele onun dinî hüviyeti konusunda yoğunlaşmakta, bu husus bilhassa hadis literatüründe yer alan farklı hatta yer yer birbirine aykırı rivâyetlerden kaynaklanmaktadır. Bu rivâyetlerde göze çarpan en önemli noktalardan biri İbn Sayyâd'ın daha oyun oynama çağında iken gâipten haber vermesi, hatta peygamberlik iddiasında bulunduğu ileri sürülmesidir. Abdullah b. Ömer'e isnad edilen bazı rivâyetlerden anlaşıldığına göre bu tür söylentilerden haberdar olan Hz. Peygamber, onun gâipten haber verme iddiasının asılsız olduğunu ortaya koymak amacıyla Duhân sûresinin 10. âyetini aklında tutarak yahut bir şeye yazıp elinde saklayarak kendisinden bunu bilmesini istemiş. İbn Sayyâd sadece âyette geçen "duhân" kelimesinin baş kısmını (duh) bilebilmiştir. Bkz. Buhârî, Cenaiz 80, Edeb, 97; Müslim, Fiten, 86, 95. Bunun üzerine Resûlullah, şeytanın kendilerine bir bütünden ancak bir parça ilkâ ettiğini, kâhinlerin bundan ileri gidemeyeceklerini ve Allah'ın peygamberlerine vahyettiği gayb bilgisine ulaşamayacaklarını belirtmiştir. Bkz. Mustafa Çağrı, "İbn Sayyâd," *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, c. XX, s. 305-306.

³ Nebvî bilginin önemi bu hâdisle açıklık kazanmaktadır. Şöyle ki: "Hz. Peygamber (gâipten haber veren) İbn Sayyâd'ın hâlini keşfetmek ve onu denemek maksadiyle kendisine, "Bu iş sana nasıl geliyor? Gaybı nasıl idrak ediyorsun?", diye sorduğunda o, "Sadık ve kazib olarak, doğru ve yalan çıkacak bir şekilde geliyor", demiş, bunun üzerine Hz. Peygamber, "Sana karşı bu iş karışık bir hâle sokulmuştur", demiştir. Yani nübüvvetin özelliği doğruluktur ve hiç bir şekilde ona yalan bulaşmaz, demek istemiştir."³ Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 291-293.

⁴ Ceylânî, *Felsefetü'l-İnsan inde İbn Haldun*, s. 151.

⁵ İbn Haldun *Mukaddime*'de kâhinlerin bilgi edinme yollarını şu şekilde açıklamaktadır: "Görülüyor ki, varlıklar âleminin sınıflandırılması ve taksim edilmesi, burada diğer bir insan sınıfının daha var olduğu neticesini vermektedir. Bu sınıftaki insanların, akıl kuvveti irâdeye dayanan fikir kuvvetinin hareketiyle hareket etme fitrat ve istidadı üzere yaratılmıştır. Yeter ki arzu ve iştiyak, bu yöne sevketsin. İkinci sınıftaki bu kuvvet, tabii olarak birinci sınıftaki insanlarınkinden eksiktir. (Sahibini, gaybi bilgilere ulaştırmaz). Bunun için acz ve zaaf bu kuvveti engellediği ve maksadına varmaktan alıkoymuştu, hissi veya hayali birtakım cüz'î hususlara yapışma ve tutunma durumu tabii olarak ortaya çıkar. Meselâ bu sınıftaki bir kimse şeffaf cisimlere, hayvanların kemiklerine, seçili sözlere, kuş

Kâhinlerin kullandıkları metotlara göre yardımcı unsurlarla gaybî bilgileri edinmeleri aşağıdaki şekillerde gerçekleşmektedir.¹

Kehânetin en yüksek derecesi olan “Seci”li sözlerle ki burada kâhinler diğerlerine göre daha latif olan seçili ve vezinli sözlerle meşgul olmalarından dolayı duyu organları ile meşgul olmaktan uzak kalır ve bu sözlerden aldıkları destekle gayba ittilâ etmeye çalışırlar.²

Gaybi bilgiyi edinmede ayna ve su tası gibi şeffaf cisimlere bakanlar, hayvanların kalblerine, ciğerlerine ve kemiklerine bakanlar.³ İbn Haldun, kâhinler sınıfından olan fakat seci derecesinden aşağı seviyede bulunan bu insanları “Nâzır”lar olarak isimlendirir.⁴ Bunlar hissî idraklerin tümünü görme hissine inhisar ederek bakışlarını görülmekte olan basit ve renksiz bir şeye teksif etmek suretiyle (gâibden) verdiği haberle ilgili idrak kendisinde zuhur eder.⁵ Ayna ile ulaşılmaya çalışılan idrak çeşidi ise gözün idrak çeşidinden farklı olarak enfûsî idrakle elde edilir.⁶

Zecr yoluyla gayba ait bilgileri edinme biçimidir ki, bu bir hayvanın veya kuşun peyda olması, (sol cihetten sağa doğru geçmesi) ve gözden kaybolduktan sonra onun üzerinde düşünülmesi esnasında bazı kimselerde meydana gelen gaybla ilgili konuşmadır.⁷

Muhayyile kuvveti güçlü olan bu kişiler gördükleri ve işittiklerinin muhayyilede oluşturduğu idrakle bilgi sahibi olurlar.⁸ İbn Haldun muhayyile kuvvetinin uyku esnasında hislerin faaliyetlerini durdurdukları sırada kişinin

veya hayvanın durumundan aklına esen şeylere bakıp bu gibi şeylelerden yardım umar. Bahsedilen ihsas ve tahayyül hâlini devam ettirip bunun yardımıyla esas maksadı olan beşeri varlığından sıyrılma noktasına varmak ister. Bu gibi şeyler, onu gayesine doğru yola vuran saik gibidir. Onlarda mevcut olan bu kuvvet, bahis konusu (gaybî) idrakin başlangıç noktasıdır ve kehânet (kuvveti ve kabiliyeti) budur.” Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 291.

¹ Ceylânî, *Felsefetü'l-İnsan inde İbn Haldun*, s. 151.

² Ceylânî, *Felsefetü'l-İnsan inde İbn Haldun*, s. 151.

³ Ceylânî, *Felsefetü'l-İnsan inde İbn Haldun*, s. 151.

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 291-293.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 291-293.

⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 300-301. “ *Bunlar aynanın yüzeyine baka baka nihayet ayna gaip olur, o zaman aynanın sathı ile kendi aralarında bulut gibi bir perde peydâ olur. (Maddî varlıklara ait) suretler bu perdede görülür. Onların idrak etmiş oldukları şeyler işte bu suretlerdir. Müspet mi yoksa menfî mi (var mı yok mu) diye öğrenmeye yöneldikleri şeyden neyin kastedildiği kendilerine işaret edilir. Onlar da bu gibi şeyleri idrak ettikleri biçimde haber verirler.”* Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 300-302.

⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 300-302.

⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 300-302.

uyanıkken almış olduğu hissi idraklerin muhayyilenin düşünceleriyle birleşmesinden rüyanın oluştuğunu belirtir.¹

İbn Haldun, gaybî bilgiye ulaşmanın bir diğer yolunu da uyku hâli olarak açıklamaktadır.

3.1.5.2.2.Uyku Hâli

İbn Haldun, uykunun başlangıcı ve uyku hâlinde gaybî bilgilerin idrak edilebileceğini belirtir.² Bu durumun da üç şekilde gerçekleşeceğini söyler.

Uykuya geçerken yakaza hâlinde gaybi bilgileri haber vermek şeklinde: Bu durum uyanıklıktan uykuya geçilme esnasında ve söz söyleme irâdesi elinden gittiği bir anda gerçekleşir. Yakaza hâlindeki kişi sanki söz söylemesi tabii hâlimiş gibi konuşur, söylediklerini kendisi bile işitir ve anlar.

Rüya yolu ile gaybî bilgileri haber vermek şeklinde: Sözlükte "görmek" anlamındaki rü'yet kökünden türeyen rüya kelimesi uyku sırasında zihinde beliren görüntülerin bütünü (düş) ifade eder.³ İbn Haldun, rüyayı; nefs-i nâtıkanın rûhânî olan kendi zâtında bir an için vakaların suretlerini görmesi olarak açıklar. Nefs-i nâtıkanın rûhânî olmasını da cismanî maddelerden, bedene ait idraklerden kurtulmakla oluşacağını belirtir.⁴

Rüyayı gabya ait idraklerden bir idrak,⁵ beşere ait tavırlardan umumî bir tavır olarak gören İbn Haldun,⁶ herbir beşerin bu idraki yaşadığını, rüya görmeyen kimse olmadığını, hatta her insanın uyanıkken sadır olan şeyleri rüyasında daha önceden bir değil birkaç kez gördüğünü, bundan dolayı da nefsin gaybî idrak ettiğini, bu durumun kendisinde kesin bir kanaat oluşturduğunu belirtir.⁷ Herbir insanın gördüğü rüya halini gaybî bilgi edinmenin aklî delili olarak değerlendirir.

¹İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 300-302.

²İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 295-305.

³Uludađ, "Rüya," *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2008, c. XXXV, s. 310.

⁴İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 295.

⁵İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 867.

⁶İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 846.

⁷İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 297

İnsanı rûhânî ve cismânî yönüyle değerlendiren İbn Haldun, cismânî yönün istirahate çekilmesiyle ruhânî yönün kendi âlemiyle irtibata geçmesini ve bunun neticesinde insanda oluşan idrak çeşidini yedi aşamada değerlendirir.¹

İbn Haldun, rüya tabiri ilminin küllî kanunları, umumî kaideleri olduğunu, rüya tabiri yapan kişilerin rüyada görülen ibareleri bu kaidelere göre açıkladıklarını belirtir.² Küllî-umumî kanunlarla, idrak edilen şeylerin muhayyilede oluşturduğu suret arasında da bağlantı kuran İbn Haldun, dış idrak çeşitlerinden birisi kusurlu olan insanların gördükleri rüyaların, idraki tam kusursuz insanların rüyalarının yorumlandığı gibi yorumlanamayacağını belirterek bu durumu anadan doğma âmâ örneğiyle açıklar.³

İbn Haldun rüyanın oluşum safhalarını bu şekilde açıkladıktan sonra rüyanın dinî temellerini âyet-i kerime ve hadis-i şeriflerle delillendirerek, oluş şekillerine göre rüya çeşitlerini ve sıhhat durumunu açıklar.

¹ Rüya hâlinde gaybî bilginin yedi aşamalı bu oluşum safhaları şu şekildedir:

1. Dış ve iç duyu organları, nefs-i nâtıkayı, fitraten idrak etme istidâdına sahip olduğu kendisinin üstünde olan rûhânî zâtları idrakten alıkoyar. Cismânî olan dış duyu organları karşılaştıkları yorulma ve bıkkınlıktan dolayı uyuklamaya, gevşemeye ve zayıflamaya maruz kalırlar. Meşguliyetlerin çokluğundan dolayı ruh dağınıklaşır.
2. Ruhun kâmil mânâda dış idrakten tecerrüt etmesi için Allah (cc) dış duyu organları için istirahat etme arzusu yaratır.
3. Bu durum hayvânî ruhun dış duyu organlarından iç duyu organlarına çekilmesiyle gerçekleşir ve bedeni saran gece serinliği bu durumun husûle gelmesine yardımcı olur. Bununla birlikte tabii hararet aramak için beden içlerine doğru çekilerek bâtına yönelir.
4. Dış duyulardan iç kuvvetlere (idraklara) yönelen nefs-i nâtika kendisine ağırlık veren meşgale ve engelleri atarak hafifler ve hafızadaki surete döner.
5. Nefs-i nâtika hafızadaki bu suretlerden terkip ve tahlil yolu ile birtakım hayalî suretler şekillendirir ki mütad olan bu suretler kısa bir zaman önce idrak edilen malum şeylerden vücuda getirilmiştir.
6. Nefs-i nâtikanın bir an ruhânî zâtına yönelmesi ile kendi rûhânî idraki ile doğrudan idrak eder ve bu idrakle zâtı ile alâkalı eşyanın suretini iktibas ederek kapıverir, çünkü nefis bu idrake istidatlı bir şekilde yaratılmıştır.
7. Sonra hayal, idrak edilen o suretleri alır ve onları ya hakiki şekilleriyle veya remizli olarak malum kalıplara döker. Bunlardan rumuzlu olanlar tabire ihtiyaç gösterir, (gayb âleminde) idrak etmekte olduğu lemhayı ve anı (tam olarak) idrak etmeden önce, (dış âleme ait) hafızadaki suretler üzerinde nefs-i nâtikanın terkip ve tahlil faaliyetine girişmesi, karışık rüyaları oluşturur. Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 867.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II s. 869.

³ İdrak vasıtaları ve rüya arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklar: “Ruh, idrak ettiği şeyi muhayyileye gönderdiğinde, muhayyile mutad his kalıplarına dökerek ona bir suret verir. Çünkü muhayyile hissini mutad kalıplarda idrak etmediği bir şeye hiçbir şekilde bir suret veremez. Onun için anadan doğma âmâ olana, sultanı deniz, düşmanı yılan ve kadını kab - kacak şeklinde tasvir edemez, tecessüm ettiremez. Zira o böyle bir şey idrak etmemiştir. Belki muhayyile bu gibi şeyleri o şahsa, onun iştirak ve koklayarak idrak ettiği şeylere benzeyen ve münasip düşen bir biçimle tasvir eder. Onun için tabir yapan bir kimsenin bu gibi şeylere dikkat etmesi (ve hataya düşmekten kendisini koruması) lazım gelir. Zira çok kere bu gibi şeyler sebebiyle tabir karışır ve tabire esas olan kanun bozulur.” Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime trc*, c. II, s. 869.

Gayba ait idrak çeşitlerinden birisi olan rüyanın dinî referanslarını hadisi şeriflerle delillendiren İbn Haldun bu konuda hadisleri delil getirmekte ve hadislerin sihhat açısından sağlam olduğunu belirtmektedir.¹

İnsanlığın tarihi kadar eski ve inkârı mümkün olmayan, herbir insanın yaşadığı rüya hadisesi, peygamberler tarafından da görülmüş, kimi zaman da peygamberler tarafından yorumlanmıştır.² Son peygamber Hz Muhammed (sav.)'in

¹İbn Haldun'un rüyayla gaybî bilgi edinmeye delil getirdiği hadisler:

1. *(Sadık ve) sahîh rüya nübüvvetin kırkaltı cüzünden bir cüzdür.*"Bkz. Buharî, Ta'bir, 91.
2. *"Mübeşşirattan (ve gayb âleminde verilen müjdelere) salih bir şahsın gördüğü veya diğer bir şahsın onun hakkında gördüğü rüya-ı sadıkadan başka bir şey kalmamıştır."* Bkz. Buharî, Ta'bir, 91.
3. *Vahiy namına Hz. Peygamber'de (s.a.) ilk önce görülen şey rüya idi. Gördüğü her rüya mutlaka sabah aydınlığı gibi (apaçık olarak doğru) çıkardı. Hz. Peygamber (s.a.) sabah namazını kıldıktan sonra cem'aata döner ve ahabına, "içinizden bu gece rüya gören biri var mı?" diye sorardı. Onlara bu hususta sual sormasının sebebi, İslamın galip geleceğine ve izzet bulacağına dair onlar tarafından görülen rüyada vaki olan şeyler (ve manevi işaretler) ile sevinmek (çevresindekileri de sevindirmek) idi."* Bkz. Buharî, Ta'bir, 91.
4. *"Rüya üç çeşittir. Allah'tan olan rüya, melekten olan rüya ve şeytandan olan rüya."*İbn Haldun'un naklettiği bu hadis farklı lafızlarla (Buharî, Ta'bir, 26; Müslim, Ta'bir, 6) da: salih, şeytandan ve şuur altı hadiselerden dolayı olduğu nakledilmektedir.

İbn Haldun son hadis-i şeriften hareketle rüyayı üçe ayırmakta ve kaynağına göre rüyanın insandaki tesir biçimini ve sihhatini açıklamaktadır:

1. Allah (cc)'dan olan rüya: Sarih olup tabire ihtiyaç göstermez.
2. Rüyayı Sâdika: Meleklerden olan rüya olup tabire muhtaçtır. Uyku esnasında Allah (cc) tarafından kendisine bir müjdenin verildiğini hisseden kişinin görmüş olduğu sadık rüyanın doğruluğuna delalet ve sihhatine şahadet eden birtakım özellikleri vardır:
 - a) Rüyayı gören şahsın çok derin uykuda olsa bile derhâl uyanması. Çünkü gaybden ona ilkâ olan idrak o kadar ağır olur ki bu durum karşısında nefis his âlemine kaçmak zorunda kalır.
 - b) Rüya yoluyla gerçekleşen idrakin devamlı ve sabit olmasıdır. Hiçbir yanılma ve unutkanlık hâli ona yol bulamaz. Gördüğü rüyayı hatırlamak için düşünmeye ve hafızasına müracaat etmeye ihtiyaç duymaz.
 - c) Uyandığı zaman görmüş olduğu rüyayı zihninde aynen müşâhede ettiği gibi taze ve canlı olarak muhafaza eder. Onun hiçbir teferruatı kaybolmaz.
 - d) Nefse intiba ederek ona nakş olunan idrakler bir andan daha kısa bir sürede ve defaten vücuda gelir.
3. Adgâs-ı ahlâm: Şeytandan olan rüyadır. Şâyet bir rüya, uykudan uyandıktan sonra ancak düşünülerek ve üzerinde durularak hatırlanabiliyor ve tekrar hatırlanınca da birçok tafsilatı unutuluyor ise, o çeşit rüya (aslı faslı olmayan ve) adgâs-ı ahlâm denilen bir rüyadır. Bu tür rüyaların yalan olmasının sebebi sadık rüyanın sihhatine delalet eden şartların bu rüyada bulunmamasındandır. Bu tür rüyaların özellikleri:
 - a) Şuur altına hapsedilmiş olan fikir, duygu ve düşüncelerin şuur üzerine vurmasından ibaret olan asılsız rüyanın zaman içinde geçmesi.
 - b) Bedenin fiilleri zaman içerisinde geçtiğinden kimi önce kimi sonra zihne gelmesi.
 - c) Beynin kuvvelerine arız olan unutkanlık hâlinin arız olması. Gördüğü şeyleri hatırlamaya çalışır.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 868; Çelebi, "Rüya", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2008, c. XXXV s. 306-309. Hz. İbrahim, Ya'kub ve Yusuf'un gördükleri rüyaları tabir ederek bu yorum ışığında hareket ettikleri (Yusuf 12/4-6; es-Saffat, 37/102) belirtilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de Hz. İbrahim' den rüyasında oğlunu kurban etmesinin istendiği (es-Saffat,37/110- 113). Hz.Yusuf'un rüyasında on bir yıldızın, ay ve güneşin kendisine secde ettiğini gördüğü ve bu rüya ile onun ileride peygamber olarak seçileceğine işaret edildiği (Yusuf, 12/4-5), yine Yusuf'un Mısır'da

risaletinin başlangıç evresini oluşturan sadık rüyalar, vahyin başlangıcı ile birlikte varlığını devam ettirmiş,¹ gerek Peygamberimiz gerekse sahabe tarafından görülen rüyaların Peygamberimiz tarafından yorumlandığı hadis-i şeriflerden anlaşılmıştır.

Peygamberimizin vefatından sonra hicri ilk asırda rüya yorumları hakkında eserler telif edilmiş ve müdevven ilim hâlini almıştır.² İlk dönem mutasavvıflar da eserlerinde rüya konusuna yer vermişlerdir.³ Tasavvuf ilminin temel kaynaklarından birisi olan ve İbn Haldun'un örnek gösterdiği eserlerden *er-Risale*'de Kuşeyrî, sadık rüyayı kerâmetin bir çeşidi olarak görür.⁴ Nefs-i nâtıkanın kendi varlık alanına ittisaliyle gerçekleşen rüya, tasavvuf ilminin bilgi kaynaklarından birisi olmuştur.⁵

Nefsin gayb âlemiyle ittisâlini, peygamberler, veliler ve diğer insanlar şeklinde derecelendiren İbn Haldun, peygamberlerin bilgi almalarını ismet sıfatı⁶ ve fitratlarında bulunan cibilliyetle açıklar. Özel bir yaratılışa sahip olmalarından dolayı saf meleklik hâline geçebilen peygamberler bilgilerini de o âlemden almaktadır.⁷

Peygamberlerin haricinde, insanlardan ismet sıfatının ikinci derecesine sahip⁸ velilerin gayb âlemiyle ittisâlinin özel bir şekli olduğuna değinen İbn Haldun⁹ onların gayb âleminde bilgi edinmelerinin nefsi tezkiye ve tasfiye ile gerçekleştiği belirtilmektedir.¹⁰

İbn Haldun, vahyin çok aşağı derecesinde bulunan sâdik rüyanın nefste bir anda bütün teferruatıyla idrak edilmesiyle, vahyin peygamberlerde bir anda

hapse atılması sırasında hapisteki iki gencin ve Mısır kralının (Yusuf, 12/36-49) gördüğü rüyaları yorumladığı (Yusuf, 12/99-100) haber verilmektedir. Cenab-ı Hak, Bedir Gazvesi öncesinde Rasulullah'a düşmanlarının sayısını rüyasında az göstermiş (el-Enfal, 8/43). Hudeybiye öncesinde müslümanlarla birlikte Mekke'ye gireceğine ilişkin gördüğü rüya bir yıl sonra gerçekleşmiş (el-Feth 48/27). Hz. Peygamber'den mucize göstermesini isteyenlere karşı Bedir gazvesi veya Mekke'nin fethi öncesinde gördüğü rüyalardan söz edilmiştir. Bkz. Çelebi, "Rüya," *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2008, c. XXXV, s. 306-309.

¹ Buharî, Tefsir, Alak Sûresi 96; Çelebi, "Rüya," *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2008, c. XXXV, s. 306-309.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 866.

³ Uludağ, "Rüya," *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2008, c. XXXV, s. 310.

⁴ Yüksel Göztepe, *Tasavvufta Hâller ve Makamlar Kuşeyrî Örneği*, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas 2012, s. 144-145.

⁵ Uludağ, "Rüya," *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2008, c. XXXV, s. 310.

⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 277,289; c.II, s. 825.

⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 289,295.

⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 825.

⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 295.

¹⁰ Uludağ, "Rüya," *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2008, c. XXXV, s. 310.

gerçekleşmesi arasında bağ kurularak rüya ile vahiy arasındaki irtibatı açıklamaya çalışmıştır.¹

Ruhun gayb âlemiyle ittisalinde bedeni tamamen terk etmediğini, bedenle irtibatını devam ettirdiğini, oradan alması gerekenleri bir anlık süre içerisinde aldıktan sonra bedene tekrar döndüğünü belirten İbn Haldun, ruhun bedenden tamamen ayrılmasını ölüm olarak açıklamıştır.² Ölüm hâlinin gerçekleşmesi ile birlikte ruh kendi varlık alanına geçmiş olur³ ki orada bilenle bilinen ve bilmek diye bir şey olmaz.

İbn Haldun'a göre gayb âlemiyle ittisale geçerek oradan bilgi almanın yollarından birisi de ölüm hâlidir.⁴

3.1.5.2.3. Ölüm Hâli

Nefsin tavırlarından dördüncüsü olan ölüm tavrı,⁵ beşerin Kıyametten evvelki var olma tavırlarından birisi olan berzaha gitmek üzere zahirî hayatlarından ayrılmalarıdır.⁶ İbn Haldun'a göre ölüm bir yok olma süreci değil, var olmanın anlam ve gayesidir. Şâyet ölüm yok olmak kabul edilseydi ilk defa icad edilmiş olmanın anlamı, önemi ve hikmeti kalmazdı.⁷ Var olmanın anlam ve önemini ölüm sonrası hayatla anlamlandıran İbn Haldun, ölümü yokluk olarak değerlendirmeyi abes olarak görmekte ve her şeyi bir illet ve hikmete göre yaratan Hâkim'in abes bir şey yapmasının imkansız olduğunu belirtmektedir.⁸

Arapçada mevt, vefat ve helak gibi kelimelerle ifade edilen ölüm, hayatın karşısı olup sözlükte; “uyumak, cinsiyet ayrımı olaksızın hayatın sona ermesi, ruhun bedenden ayrılması suretiyle kişinin maddi hayat kaynağını yitirmesi, ” şeklinde tanımlanır.⁹ İbn Haldun ölümü; kıyametten evvelki bir var olma nevine gitmek üzere

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 295.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 867-870.

³ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 846-849.

⁴ Ceylânî, *Felsefetü'l-İnsan inde İbn Haldun*, s. 151.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 846-849.

⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 846-849.

⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 846-849.

⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 827.

⁹ İbn Manzur, *Lisan'ül-Arab*, c. VI, s.4294; Cevherî, *es-Sıhah*, c. I, s. 266; Mütercim Asım Efendi, *el-Okyânûs'ul-Basit fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît, Kâmûsi'l-Muhît Tercümesi*, çev. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013, c.I, s. 807; Cürcani, *Tarifât*, s. 255; Sâlime Leyla Gürkan, “Ölüm,” *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2007, c. XXXIV, s.

zahiri hayattan ayrılmak olarak açıklar.¹ İbn Haldun'a göre ölüm, gaybî bilgileri edinme yollarından birisidir, hakikî ve sunî olmak üzere iki kısımdır.²

Hakiki ölümle gerçekleşen bilgi edinme imkanı: İbn Haldun, hakiki ölümün bilgi kaynağı olması konusunda, katledilen ve vücutları başlarından ayrılan kişilerin o anda telaffuz ettikleri kelimeleri gaybî haberler olarak görür. Bazı zâlim hükümdarların zindanda hapsedtikleri şahısları bu şekilde öldürürken maktullerin söyledikleri sözlerle kendi akıbetleri hakkında gaybî haberleri öğrendiklerinden bahsetmektedir.³

Sunî ölümle gerçekleşen bilgi edinme imkanı: İnsan nefsinin bir parçası olan ve insanın dış dünya ile irtibatını sağlayan hissî kuvvetlerin zayıflatılması ve güçsüz bırakılması suretiyle gerçekleşen sunî ölüm metotları ve gayeleri farklı olan iki ayrı disiplin tarafından gerçekleştirilmektedir.

3.1.5.2.4.Riyâzetle Gaybın Bilmesi

Riyâzet kelimesi sözlükte, nefsi terbiye etmek için yapılan talim, az yiyip içmek, az uyumak, çok ibadet etmek, nefsin arzuladığı şeylerin aksini yapmak, dünya lezzetlerinden sakınmak suretiyle nefsi terbiye etmek, ahlakı güzelleştirmek, yabani bir hayvanı evcilleştirmek, serkeş atı eğitmek, egzersiz yapmak gibi anlamlara gelmektedir.⁴ Bağlamak, birleştirmek ve öküze bukağı vurmak anlamında Sanskritçe “yuj” kökünden gelen “Yoga” kelimesiyle mânâ yönünden aynı anlamları karşılamaktadır.⁵

İbn Haldun, İslâmiyet'ten önce de var olan güney ve kuzeydeki mutedil olmayan iklimlerde özellikle Hint illerinde yaşayan insanların gayba dair bilgi edinmek için, bütün bedeni kuvvetleri öldürmek, düşünceyi bir noktaya teksif etmek

32-36.

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 846.

² Ceylânî, *Felsefetü'l-İnsan inde İbn Haldun*, s. 158.

³ Bu durum şu şekilde nakledilmektedir: “*Katledilen kişilerin başları bedenlerinden ayrılırken ve vücutları ikiye bölünürken, kendilerinden (gaybi haber verme kabilinden) böyle sözler sadır olur. Bize ulaşan haberlere göre gaddar ve zâlim hükümdarlardan bazıları, zindanlara hapsedtikleri bazı şahısları katlettirmişlerdi. Maksattan, katl anında, maktullerin söyledikleri sözlerle, kendi akıbetlerinin ne olacağını öğrenmekti. Bu suretle öldürülen insanlar, zâlim hükümdarlara tatsız şeyler bildirmişlerdi.* Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 303.

⁴ İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, MAS Matbaacılık İstanbul, s. 2626; Uludağ, “Riyâzet,” *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2008, c. XXXV, s. 143-144.

⁵ Ali İhsan Yitik, “Yoga,” *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2013, c. XXXIII, s. 558-55.

ve bazı dinî terimleri zikir olarak anmak suretiyle uyguladıkları riyâzet hakkında Hint bölgesinde kitapların olduğunu bu kitaplarda gaybî bilgilerin yer aldığını belirtir.¹

İbn Haldun'a göre riyâzet, aklın kıyas yapma kabiliyetini kuvvetlendirir, fikir ve düşünme istidâdını artırır.² Yemek ve içmek hususlarında yapılan riyâzette gıdayı birden terk etmek yerine peyderpey azaltarak terk etmenin gerekliliğini vurgular. İbn Haldun, gıdayı anî terk edişlerde bedenın helâk olacağını belirtir.³

Bedenî kuvveleri açlıkla öldürmek, nefsi bir noktaya teksif etmek, zikir ve dualarla gaybî bilgileri elde etmeye çalışan sihirbaz grubunun gayesi, dinî, dünyevî ve şeytanî hâlleri temin etmek ve bununla da âlemde tasarrufta bulunmaktır. Riyâzeti de bu hâlleri temin etmek için yaparlar.⁴

İbn Haldun, riyâzetle gaybî bilgiler vermeleri hususunda tasavvuf ehlini iki grupta değerlendirir. Bunlardan birincisi, irâdeleri ellerinde olan maddi-manevî riyâzet metodlarıyla gaybî bilgi ve haberler kendilerine lütfedilenler, İkincisi de, irâdeleri ellerinde olmayan fakat gaybî bilgi ve haberler veren buhluller-meczuplar grubudur.

3.1.5.2.4.1.Maddi ve Manevi Riyâzetle Gaybî İdrak Edenler

İbn Haldun, ehl-i riyâzet ile tasavvuf ehlinin riyâzetle gaybî bilgilere ulaşmalarını, yöntem, metot ve gayelerinin farklı olması açısından değerlendirir. Tasavvuf ehlinin gerçekleştirdiği riyâzetin gayesini, gaybî bilgileri elde etmekten çok, tevhîd ve irfan ehline has manevî ve ruhî zevklerin kendilerinde de oluşmasını sağlamak olarak görür.⁵

¹Bu bölgelerdeki riyâzetin uygulanışını şu şekilde açıklar: “Mücâhede yaparak önce (kendilerinde mevcut bulunan) bedeni kuvvetlerin tümünü sinâî (teknik) bir ölümle öldürür, sonra nefsi boyayan bu kuvvetlerin izlerini silerler, daha sonra gelişme gücü daha da artsın diye nefsi-nâtıkayı zikir (dua) ile beslerler. Bu ise fikri cem' etmek, düşünceyi bir noktaya teksif etmek (fikren konsantre olmak) ve fazlaca aç kalmak suretiyle hâsıl olur. Kesinlikle bilinen şey odur ki, bedene ölüm geldiği vakit, his de hissi perde de gider ve nefsi gaip olan şeylere (mugayyebata) muttali olur.” Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 303.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 318.

³ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, *Mukaddime trc*, c.I s. 273.

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, Pirizade Mehmet Sahib Efendi Tercemesi, Edirne İl Müftülüğü Kütüphanesi, Bulak Baskısı 1274, s. 139.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 304.

İbn Haldun, istikâmet mücâhedesini gerçekleştirmek suretiyle keşf perdesi açılan ve gaybî bilgilere muttali olmak isteyen müridin, “irâde” ve “riyâzet” şartlarını yerine getirmesi gerektiğini belirtir.¹ Riyâzeti, “kalbin kötü, pis ve aşağı huylardan tasfiye edilmesi, nefse ait bütün tabii ve fitrî huyların itidal ve istikâmet üzere donatılması” şeklinde değerlendiren İbn Haldun bunu gerçekleştirmenin, bir zâhir bir de bâtın yönünün bulunduğunu belirtir.²

Zahirî yönden ilk olarak yapılması gerekenler, bedene rahatlık veren uykuyu, nefse hoş gelen şehvet ve gıdaları, duyguları tahrik ederek ihtirasa sürükleyen ve insanlarla birliktelikten hasıl olan mal, mülk ve makam nevinden olan şeyleri terk etmektir.³ Ayrıca İbn Haldun, zahîrî yönü oluşturan bu hususlardan, zehirli yılandan kaçır gibi kaçmak gerektiğini belirtir.⁴

İbn Haldun riyâzetin bâtînî yönünü, zâhirde sayılan durumların kalbe yerleşen ve yapışan eserlerini tahliye etmek olarak değerlendirir.⁵ Bâtînî yönün tasfiye ve tahliyesinin uzun soluklu bir mücâhede olduğuna değinen İbn Haldun, bu mücâhededede yaşın, ahvalin, mizaç ve kişiye galip olan kötü sıfatların değişik olmasından dolayı mücâhedenin de değişik olabileceğini, bunu da Allah (cc.)’in kendilerine bu hususları bilmeyi murat ettiği kimselerden başkasının muttali olamayacağını açıklar.⁶

İbn Haldun, gerek zahîrî gerekse bâtînî riyâzetin gerçekleştirilmesinde sūfînin bunu kademe kademe yapmasını, kendisini sıkıntıya sokmamasını hadis-i şeriflerle delillendirir. Peygamberimiz (sav)’in; “*Bir süvari ki ne yol alabiliyor ne de bindiği hayvana rahat veriyor.*”⁷ hadisinde belirtilen süvari gibi olmamayı, az da olsa devamlı yapılmasının gerekliliğine işaret eder.⁸

¹ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 79.

² İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 80.

³ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 80.

⁴ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 80.

⁵ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 39, 80.

⁶ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 80.

⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, “Salâtü’t-Tatavu”, *Hulâsatü’l-ahkâm fi mühimmâti’s-sünen ve kavâ’idi’l-İslâm*, thk. Hüseyin İsmail Cemal, Müessesetü’r-Risâle Yay, c. I, s. 598; Askalanî’ye göre İbn Mübarekin Abdullah b. Ömer’den mevkuf olarak rivâyet ettiği bu hadisin tam metni şöyledir: “*Din metindir, rıfk ile muamele edin, ibadet hususunda nefislerinize buğzetmeyin, Bir süvari ki ne yol alabiliyor ne de bindiği hayvana rahat veriyor.*” Bkz. Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalanî, *Fethu’l-Bârî*, Daru’l-Reyyan Yay, Kahire 1987, c. XI, s. 303. (Hadis no:6461-6468)

⁸ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 81.

Kur'ân ahlâkıyla ahlâklanana, sünnete sıkı sıkıya bağı, gaye ve maksatları sadece Allah (cc.) ve O'nun rızası olan insanların istikâmet üzere yaşadıkları bu hayat sürecinde kalblerinde hâsıl olan gayba dair keşfi haber ve bilgiler, onlarda bizzat değil, dolaylı olarak gerçekleşmiş olur. Onlarda bu bilgiyle birlikte vaki olan tasarrufa da kerâmet denilmektedir.¹ Keşfi bilginin kerâmet olarak kabul edilmesinde İbn Haldun'la Kuşeyrî'nin görüşleri birleşmektedir.

İbn Haldun, tasavvuf ehlinin riyâzetinin gayesini gayba muttali olmak, keşf ve kerâmet gibi hâllerle âlemde tasarrufta bulunmak olmadığını, şâyet gayelerinde bir sapma olur eşyada tasarrufta bulunmak ve gayba vakıf olma maksadı kendilerinde hasıl olursa, teveccühlerini Allah (cc.)' dan başkasına yönelttikleri için tevâhîden uzaklaşacaklarını ve şirke düşeceklerini belirtir.² Bunu da sūfîyenin “irfan için irfanı tercih eden ikinci bir ilaha kail olmuştur” sözüyle delillendirir.³ Sülûkun evreleri içerisinde Kur'ân ahlâkı ve sünnet-i seniyyeden en ufak bir uzaklaşmanın müridi vasıl olmak istediği gayeden uzaklaştıracağını, onu şeytanın oyuncağı hâline getireceğini belirten İbn Haldun, bu yolda ortaya çıkan kerâmet türü tasarruflardan bile yüz çevirmenin, selef-i salihînin yolu olduğunu belirtir.⁴ Dolayısıyla kula lütfedilen kerâmet cinsinden gaybî bilgi, onun kulluk bilincini artırdığı oranda kıymetlidir.

3.1.5.2.4.2.Buhlullar-Meczupların Gaybî İdrakleri

Toplum içerisinde yaşayan insanlardan bazıları vardır ki bunlar ne akıllıdırlar ne de delilere benzemelerine rağmen delidirler. Bunları buhlul/meczuplar olarak değerlendiren İbn Haldun, bunların nefs-i nâtıklarının yok olmadığını, delilerde olduğu gibi bozulmadığını fakat mükellefiyet gerektiren akıllarını yitirmelerine rağmen insanlık hakikatının gereklerini yitirmediklerini belirtir.⁵ Buhlulların doğuştan bu şekilde yaratıldıklarına değinen İbn Haldun⁶ bazı sūfîlerin de ilahi

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 304-305; İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 78-80.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c.I, s. 304-305; İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 79-81.

³ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 304.

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 304; İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 82-83.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 306.

⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 306.

şualara kapılıp cezbeye tutulmaları neticesinde akıllarını kaybederek mecnun-meczuplar zümresine dahil olacaklarını belirtir.¹

Manevi zevk ehli insanlara göre, velilere mahsus makamlar ve sıddıklara has hâllerin bulunduğu bu kişilerde akıl olmadığı için dinî mükellefiyete tabi değildirler. Her ne kadar teklifi gerektirecek akılları olmasa da bu insanların gaybî haberler vermeleri mümkün ve vakidir. İbn Haldun, tasavvuf ehlinin akılları üzerlerinde iken şatahat türü gaybî haberler vermeleri hâlinde bu kimselerin sorumlu olacağını belirtirken,² buhlul ve meczupların bu türden haberleri hususunda mükellef olamayacaklarını, zira onlarda aklın olmadığını belirtmiştir.³

İbn Haldun nefsi-nâtıklarının yitiren delillerle gaybî haber ve bilgi veren buhlullar arasındaki farkları da üç maddede özetler:

1. Buhlulların yöneliş ve gayeye sahip olduklarını, bu gayeyi gerçekleştirirken her ne kadar şartlarını yerine getiremeseler de ibadet ve dua hâli üzere olduklarını, delillerin ise gayelerinin olmadığını,
2. Buhlulların doğuştan itibaren bu hâl üzere yaratıldıklarını, delillerin ise bir müddet yaşadktan sonra bedenî bir kısım arızalardan dolayı akıllarını kaybettiklerini, nefsi-nâtıklarının bozulması ile de her şeylerini kaybettiklerini,
3. Buhlullerin halk arasında hayır ve şer birçok tasarrufta bulduklarını, delillerin ise böyle bir tasarruflarının olmadığını belirtir.⁴

İbn Haldun, fıkıh âlimlerinin buhluller hakkında aklî melekelerinin yerinde olmamasından dolayı manevî mertebelerinin de olamayacağı, ibadetsiz velilik olmaz görüşünü kabul etmemektedir. Veliliğin Allah (cc)'ın kendi katından ikramı ve lutfu olduğunu, bunu kullarından dilediğine verdiğini, bunun ibadet ve diğer yükümlülüklerle bağlı olmadığını belirtir.⁵

Gayb âleminde bilgi edinmeyi yöntem, ve gaye açısından değerlendiren İbn Haldun, bilginin hakikati yansıtmamasını da gaye ve metotta izlenen yolla

¹ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 72; İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 306.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 863.

³ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 306.

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 304.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 304.

değerlendirmektedir. Ayrıca gaybın sînâ bir kısım tekniklerle bilinemeyeceğini,¹ gayb âlemine yönelen nefislerde esneme, gerinme ve histen gaip olma gibi bir kısım fiziki değişikliklerin ortaya çıkacağını bu hâller kendilerinde bulunmadığı hâlde gaybden bilgi aldığını söyleyen insanların şöhret meraklıları olduğunu belirtir.²

3.1.6. Velâyet

Kur'ân ve hadislerde özelliklerinden bahsedilen ve bu bağlamda tasavvuf ilminin temel meselelerinden biri olan veli ve velâyet kavramları tarihî seyir içerisinde kendisine yüklenen misyonla tartışmaların da konusu olmuştur.

Velî sözlükte; dostluk kurmak, sevmek, yakınlık, korumak, himaye etmek, idare etmek, birinin işlerini üstlenmek, akrabalık bağı tesis etmek yardımcı olmak,³ yardım eden, koruyan, yardım edilen, korunan” anlamlarına gelir. Kelimenin çoğulu olan evliyâ Türkçe’de tekil anlamda da kullanılır.⁴

Tasavvuf kaynaklarında veli ve evliyâ kelimeleri sûflerin yaşamış oldukları coğrafi bölge, dönem, manevî hayatı yaşamada üstlenilen misyon veya takdir edilen görevi yerine getirme ve sûfinin hayatı algılama şekillerine göre farklılık arzettiği görülmektedir. Bundan dolayı veli ve evliyâ çeşitli isim ve lakâplarla nitelenmiştir. Kelâbâzî evliyaya gurebâ, fukarâ, seyyâhîn, nûriyye, Suriye’de cûiyye (açlar), Horasan bölgesinde şikeftiyye (mağarada yaşayanlar) gibi isimler verildiğini kaydeder.⁵ Velîler için kullanılan diğer başlıca isimler şunlardır: Ehlullah, iyâlullah, ârif, ehl-i ma’rifet, muhakkik, ehl-i hakikat, muhib, ehl-i mahabbet, âşık, abdal, budelâ, vâsıl, ehl-i vuslat, safî/asfiyâ, hakîm/hükemâ, ahyâr, nûkabâ, ebrâr, şüttâr, kutub, şeyh, mürşid, gavs, üstat, mürebbî, mürid, sâlik, derviş, ehl-i abâ, sâfiye, mutasavvife ve mütekâşifedir. Türkçe’de genellikle evliyâ zümreleri için “eren,

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 312,317.

² Ruhun gayb âlemiyle ittisalinde insan bedeninde oluşan değişiklikleri şu şekilde özetler: “Gaybı idrak etme ehliyetine ve İstidadına sahip olanlar, yaratılışlarına esas teşkil eden fitratın alameti de şudur: Gaybı idrak hassasına sahip olanlar, olacak şeyleri öğrenmeye teveccüh ettikleri vakit, kendilerine tabii hâllerinin dışına çıkma gibi bir hâl arız olur. Onlarda esneme, gerinme ve histen gaip olmanın ilk hâlleri gibi vaziyetler görülür. Bu husus, onlarda mevcut olan kuvvet ve zaafın değişmesiyle değişir, farklı şekiller alır. Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 312.

³ İbn Manzûr, *Lisani’l-Arab*, c. VI, s. 4921; Cevherî, *es-Sihah*, c. VI, s. 2528; Tahânevî, *Mevsuâtü Keşşaf*, c. II, s. 1806; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, c. XXXX, s. 241; İbrahim Paçacı, “Veli,” *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2007, s. 691.

⁴ Uludağ, “Veli,” *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2013, c. XXXXIII, s. 25-28.

⁵ Ebubekir Muhammed b. İshâk el-Buhârî el-Kalabâzî, *Kitabü’t-tarruf li-mezhebi ehli’t-tasavvuf*, Mektebetü’l-hancı Yayınları, Kahire 1994, s. 6.

ermiş, hak erenleri” gibi kelimeler kullanılmıştır. Türkistan ve Tataristan’da evliyâyâ “ışân” ve “ata” denir. Kuzey Afrika’da ise genellikle “mevlâ/mevlâyê, seyyid/sîd, sâlih/sulehâ” diye anılırlar.¹

Bu isimlerden bazıları İbn Haldun tarafında da kullanılmakla birlikte velâyeti tasniflendiren abdal, nükebâ, nücebâ gibi kullanımların Şîî kaynaklı olduğunu belirterek eleştirmektedir.²

Tasavvuf ehli içerisinde velâyet fikri hicri II. ve III. yy’da kullanılmaya başlanmıştır. Hâkim Tirmizî ile felsefî hüviyet kazanıp müstakil eserler oluşmuş,³ İbn Arabî ile de velilerin gruplaması ve görevleri detaylı bir şekilde açıklanmıştır.⁴

Allah (cc)’ın isimlerinden birisi olan “*el-Velî*” Kur’ân-ı Kerim’de, Allah’ın müminlere,⁵ müminlerin birbirlerine,⁶ kâfirlerin şeytana, şeytanın kâfirlere, kâfirlerin ve zâlimlerin birbirlerine⁷ dostluğu mânâlarında⁸ ve “Rabb”, koruyucu, yardımcı, Malik/efendi, yönetmek, iş başına geçmek, vâris, mirasçı, dost, çocuk ve vekil anlamlarında kullanılmıştır.⁹

Veli kelimesi ilk dönem sûfî kaynaklarında iki mânâda kullanılmıştır:

Allah tarafından durumu kontrol edilen, Hakk’ın kulunu koruyup gözettiği, bir an dahi kulunu nefesine bırakmayan anlamında,

Allah Teâlâ’nın emrettiği ibadet ve taatını koruyup gözetken, Allah’a ibadetinin arasını isyanla bozmayan anlamında kullanılmıştır.¹⁰

Bir kulun velilik makamında bulunması için iki vasfın onda bulunması vaciptir. Birincisi; Allah (cc)’a ibadetlerine devam ederek O’na kulluk vazifesinde kusur etmemesi, ikincisi; genişlikte ve darlıkta Allah (cc)’ın onu muhafazası altına alarak korumasıdır.¹¹ Veliliğin şartı da peygamberlerin fitratlarından getirdikleri

¹ Uludağ, “Veli,” *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2013, c. XXXXIII, s. 25-28; Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 116-157.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 594; c. II, s. 860.

³ Suat el-Hakîm, *el-Mucev’u’s-Sufî*, Daru’n-Nedre, Beyrut 1981, s. 1231.

⁴ Uludağ, “Veli,” *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2013, c. XXXXIII, s. 25-28.

⁵ Bakara 2/257; Hacc 22/78; Casiye 45/19.

⁶ Tövbe 9/71.

⁷ Enfal 8/72; Casiye 45/19.

⁸ Uludağ, “Veli,” *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2013, c. XXXXIII, s. 25-28.

⁹ Mehmet Sürmeli, *Kur’ân-ı Kerim’de Velâyet Kavramı*, Kalem Yayınları, Ankara 2003, s. 13-19.

¹⁰ Kuşeyrî, *er-Risale*, c. II, s. 416.

¹¹ Kuşeyrî, *er-Risale*, c. II, s. 416.

masumiyetin¹ velilerde mahfuziyet şeklinde gerçekleşmesidir.² Kuşeyrî'nin mahfuziyet olarak gördüğü bu durumu İbn Haldun ismetin ikinci derecesi ve iman-ı kâmil olarak değerlendirmektedir. İbn Haldun, zâhir ve bâtın temizliğe riâyete birlikte ahlâkî erdemlerin ilimden ittisafa dönüştüğü kimselerde Allah (cc)'ın koruması olacağını belirtmiştir.³

İbn Haldun, kalbî iman ve ona tabi olan amelden hasıl olan ve kalbi istila ederek güçlü ve sürekli bir keyfiyetle organları kendisine itaat ettiren imanın mümini koruyacağını belirtir. Ona göre bu imana sahip mümin büyük ve küçük günah ve vebale giremez. Böyle bir imanın mümini bir an bile yoldan sapmasına imkan vermeyeceğini belirtir.⁴ İbn Haldun'un, ismetin ikinci derecesi olarak vasıflandırdığı iman-ı kâmilî, Kuşeyrî'nin ifadesiyle mahfuziyeti, masumiyetten sonra zikretmesi velâyete verdiği önemi ortaya koymaktadır.

İlk dönem sûfîlerinde velinin mahfuz olması⁵ olarak açıklanan bu duruma İbn Haldun, iman-ı kâmil veya ismetin ikinci derecesi demektedir.⁶ İsmetin derecelendirilmesi ve nübüvvetten hemen sonra ismetin ikinci derecesi olan günahlardan korunma hâlinin zikredilmesi velâyete verilen önemi göstermektedir. Mahfuziyet veya imân-ı kâmil mertebesinde bulunan kişinin ilmî yetkinliğinin masumiyetin bir alt derecesi olarak tasnif edilmesi ve bu ilme, evliyâ ve siddîklerin ilmi denilmesi bu önemi ortaya koymaktadır.⁷

Velâyeti, Allah (cc)'ın kuluna lütfu olarak gören İbn Haldun,⁸ *Mukaddime*'de bu lütfun ibadet ve başka bir şey olmadan da gerçekleşebileceğini belirtirken,⁹ *Şifâu's-sâil*'de bunun gerçekleşmesini saflaşma ve hâlas bulma, kazanma ve çalışma yolu ile kalbe üfleme şeklinde vuku bulacağını belirtir.¹⁰ İbn Haldun'un¹¹

¹ Kuşeyrî, *er-Risale*, c. II, s. 416; İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 304.

² Kuşeyrî, *er-Risale*, c. II, s. 416.

³ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 825; İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 59.

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 825.

⁵ Kuşeyrî, *er-Risale*, c. II, s. 416.

⁶ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 59; İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 825.

⁷ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 59-60.

⁸ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 59-60; İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 306; Abdullah Abdürreşid Abdullah Abdülcelil, *İbn Haldun ve Erâuhû'l-İtikâdiyye Arz ve Nakd*, Doktora Tezi, Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Mekke 1999, s. 271.

⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 306.

¹⁰ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, 59-60.

¹¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 306.

açıklamalarındaki iki farklı bakış açısı irşad makamında bulunan ve kendisi örnek alınan veli ile irşad makamında olmayan veli arasındaki farkı açıklamak için olabilir.

İbn Haldun kalbi tasfiye ve tezkiye, ilim, ibadet ve Allah (cc)'ın lütfu ile kalbe doğan ilmin neticesinde ulaşılan velâyet mertebesinde vaki olan tasarruf yetkisine kerâmet ismi verilmektedir.¹

Kerâmetin vukuunun delâletini "*İçinizde muhaddes olanlar, (meleklerin kendileriyle konuştukları kimseler) vardır, hiç şüphe yok ki, Ömer onlardan biridir*"² hadisiyle açıklayan İbn Haldun, Hz Ömer ile Sariye (ra) arasında geçen hitapla³ zahir olan hususu da kerâmetin sihhatinin delillerinden birisi kabul eder.

Kerâmetin Rasulullahın vefatından sonra sahabe-yi kirâmın birçoğunda görüldüğünü belirten İbn Haldun, bu kerâmetlerden bazısının gaybi bilgiler⁴ ve haberler taşıdığını, örneklerle açıklar.⁵

İbn Haldun, veliden sadır olan kerâmetin, mucizenin altında olacağını, velinin gösterdiği bütün harikulâde fiilleri nebinin gösterebileceğini fakat nebide ortaya çıkan bütün harikulâde fiilleri velinin gösteremeyeceğini filozofların görüşlerine dayanarak açıklar.⁶ İbn Haldun, veliden sadır olan kerâmette tehaddi bulunup bulunmaması konusunda mucizeyle karıştırılabileceğinden dolayı hassas davranan

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 305.

² Buhari'de yer alan metinde, "*Sizden önceki ümmetler içerisinde muhaddes olanlar vardı. Ümmetimin içerisinde biri varsa o da Ömer'dir.*" şeklinde yer almaktadır. Bkz. Buharî, "*Fedailü's-Sahâbe, Menakıb-ı Ömer*" ve "*Kitabü Ehadîsü'l-Enbiyâ*"

³ Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Ma'arif Yay, Beyrut 1990, c. VII, s. 141; Hatib Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, thk. Muhammed Nasuri'd-din Elbânî, Mektebetü'l-İslâmî Yay, Beyrut 1979, s.1678; İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 306. "Ömer (ra.)'in "Ey Sariye, dağa, dağa! " demesi, böyledir. Sariye b. Züneyn, fetih hareketleri sırasında Irak'taki müslüman ordularından birinin komutanı idi. Müşriklerle tehlikeli bir meydan muharebesine tutuşmuş, işler iyi gitmeyince de hezimetini göze almayı düşünmüştü. Yakınında, sığınacağı ve arkasını dayayacağı bir dağ vardı. Bu manzara kaldırıldı ve Medine'de minber üzerinde hutbe okuyan Ömer'in önüne getirildi. O vakit Ömer derhâl, "Ey Sariye, orada dağ var!" diye bağırarak, Sariye bu sesi işitmiş ve Ömer'i şahsen de görmüştü. Hâlbuki, o, bu sırada Irak'ta savaş alanındaki yerinde bulunuyordu. Bu kıssa malumdur." Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 306.

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 305.

⁵ "Ebû Bekir (ra.)de kızı Aişe (ra.)'ye vasiyette bulunurken, kendisinden böyle bir keramet zuhur etmişti. Ebû Bekir, bahçesinden hasıl olan hurma irâdını kızına verirken, toplanmış hurmaların varisler için alikonmasını ona tenbih etmiş ve konuşmasına; "İki oğlan iki kızkardeş mirascın var" şeklinde başlamış, bunun üzerine Aişe, "kızkardeşim bir tanedir, o da Esmadır, öbürü kimdir", diye sormuştu. O da; "Öyle görüyorum ki, (Eşim Habibe) Bint Harice'nin karnındaki bebek kız olacak" demiş, daha sonra doğum olmuş ve bebeğin kız olduğu görülmüştü, (kendisine, Ümmü Gülsün adı verildi). Bu mesele, Muvatta'nın: "Verilmesi caiz olmayan şeyler" bölümünde anlatılmıştır. Sahabeye has bunun gibi daha bir çok vakalar vardır. Onlardan sonra gelen Salih kişilerin ve (ilk müslümanları) örnek alanların da bu nevi hâlleri mevcuttur." Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 305.

⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 281,437.

âlimlere karşı¹ kerâmette de tehatti bulunabileceğini belirtir.² İbn Haldun, kerâmette tehattiyi kabul etmekle birlikte kerâmetin zuhurunun velinin talebi doğrultusunda gerçekleşmediğini belirtir. Kerâmeti Allah (cc)'ın kuluna bir lütfu olarak görür. Bundan dolayı da ulu velilerin kendilerinden sadır olan kerâmetten hemen yüz çevirdiklerini, bunu kendileri için bir imtihan ve mekr (ibtıla) gördüklerini belirtir.³

İbn Haldun velilerin kerâmete iltifat etmemesini, Beyâzıd-ı Bestâmî'nin Dicle kenarından acilen karşıya geçmesi gerektiği bir durumda nehrin iki yanının birleştiğini, bu durum karşısında Beyâzı'd-ı Bestâmî'nin ortaya çıkan harikulâde hadise karşısında karşıya geçmek için gemiye binmesini ve “Ben (Allah'ın lütuf ve inâyetinden olan hazzımı ve) nasibimi bir akçe'ye satamam” sözünü naklederek açıklar.⁴

İbn Haldun, velînin velâyetini koruması için istikâmet üzere bir hayatın gerekli olduğunu, Kur'ân ahlâkıyla muttasıf olup sünnet-i seniyyeye tam bir bağlılıkla yaşaması gerektiğini belirtir. Kalbi tasfiye ve tezkiyeyle yakalanan fitrata uyumlu olma hâlinin, evrâd ve ezkârla tezyin edilmesini, seyr u sülûk esnasında ortaya çıkan şeytânî havâtıra iltifat etmeyerek yoluna devam etmesinin zorunlu olduğunu, aksi takdirde bulunmuş olduğu bu makamı kaybedebileceğini belirtir.⁵

İbn Haldun, bazı sûfilerin Medine'de keşf ve kerâmetin azalacağını, çünkü nebînin huzurunda mürid (ve velî) için hiçbir hâl (ve hâlet) kalmayacağını, hatta mürid peygamber şehri Medine'ye geldiği vakit orada kaldığı sürece sahip olduğu hâlî kendisinden alınacağını⁶ nakleder. Ravza-i Mutahhara'dan ayrıldıktan veya başka bir mekâna yöneldikten sonra kendilerinden alınan keşf ve kerâmet makamının tekrar avdet edeceğini⁷ belirtir.

Velâyetin ve velilerin gruplandırılmasını ve sınıflandırılmasını doğru bulmayan İbn Haldun, İbn Sina'nın *Kitabü'l-İşârât*'ına telmihte bulunarak, özellikle

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 279, c. II, s. 862; Bkz. Salih Sabri Yavuz, “İsfereyânî, Ebu İshak,” *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, c. XXII, s. 515-516.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 279.

³ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 913-914.

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 913-914.

⁵ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 81-84; İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 904.

⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 304-305.

⁷ İbn Haldun *Mukaddime*, Pirizade Mehmet Sahib Efendi Tercemesi, s. 141.

İbn Arabî ile şekillenen kutub, nükebâ ve nücebâ gibi anlayışların Şia'dan tasavvufa geçtiğini belirtir.¹

İbn Haldun, velâyeti sadece dinî boyutuyla değil, siyasal ve sosyal bağlamda da değerlendirerek, velâyet anlayışıyla gelişen kutb ve mehdî gibi kavramlar üzerinden siyasete yön vermeye çalışan insanların düştükleri hataları örnekleriyle açıklar.

Tasavvuf ehli içerisinde bazı kimselerin keşf, kerâmet ve harflerin esrârıyla geleceğe dair haberler ve bilgiler vermelerini ve bu sayede çevrelerine mürid toplayarak siyasal bir faaliyetle mevcut yönetimlere başkaldırıda bulunan dinî liderlerin umrandan uzak sınır boylarında yaşayan kimseler olduklarını, giriştikleri bu hareketin asabiyete dayanmamasından dolayı da başarılı olamadıklarını anlatır.²

İbn Kasiy, Sehl b. Selâme Ensarî ve Tuveyzirî gibi isimlerin velâyet ve mehdî gibi kavramları kullanarak iktidara karşı ayaklandıklarını anlatan İbn Haldun, bu kişilerin veveselerinden, siyasî başkanlık elde etme kuruntusu içerisinde hırsıyla yaşadıklarını, tabii yoldan siyasî başkanlığa ulaşamadıklarında başkaldırı yolunu denediklerini, fakat asabiyete dayanmayan bu hareketlerinin başarısız olduğunu, çünkü devletlerin yapısının köklü olup bu tür basit ayaklanışlarla yıkılmayacağını belirtir.³

İbn Haldun, bir kadı olarak meşru iktidarlara karşı bu türden faaliyetler içerisinde olan insanlar hakkındaki hükmünü de şu şekilde açıklar.⁴

1. Deli iseler tedavi edilmeleri,

¹ Bu durumu şu şekilde izah etmiştir: "Aynı şekilde mutasavvıflar arasında, kutb'a (pole) ve abdal'a (saints) inanma hususu zuhur etti. Mutasavvıflar bu kanaatlarıyla, Rafizilerin imam ve nükeba (Alevircisleri) hakkındaki akidelerini taklit etmiş gibi oldular."Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 594. Ayrıca, "Mutasavvıfların sözlerinde "kutb'a" (pole) kail olma hâli zuhur etti. Kutbun manası "ariflerin başkanı" (reisul-arifin, cheif gnostics) demektir. Onların itikadına göre Allah kutbun ruhunu kabz etmedikçe marifetteki makamında hiçbir kimse ona müsavi olamaz. Ruhunu teslim ettikten sonra, irfan ehlinden olan diğer bir zata makamını miras bırakır. İbn Sina Kitabul-ışarât'ın tasavvuf bölümünde bu hususa temas ederek, "Hakk'ın dergahı gâyet yüce olduğundan rastgele herkesin yolu ona varmaz, sıra ile tek tek muttali olma hâli müstesna, kimse gelişigüzel O'nu temaşa edemez", demiştir. Fakat bu söz ne akli bir hüccete ne de şer'i bir delile istinat etmez. Sadece hatabe (rhetorica) nevilerinden ibaret bir sözdür, imamların yekdiğerine varis olmaları konusunda Rafizilerin söyledikleri sözün aynısıdır. Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 859.

²İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 380-383.

³ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 380-383.

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 383.

2. Kargaşa çıkarmak için böyle davranıyorlarsa, darp ve katl ile tenkil edilmeli ve başları ezilmeli,
3. Maskaralıkları ortaya konmalı ve soytarılardan sayılmalıdırlar.

İbn Haldun, veli ve velâyet gibi tasavvufun derûnî kavramlarını kullanarak farklı gayeler peşinde koşan menfaatçi, fırsatçı, müteşeyyihleri tanıtarak İslâm toplumunun düşünce ufkuna katkı sağlamaya çalışmıştır.

3.2.Tahâllukla İlgili Problemler

İbn Haldun, varlıklar sınıfının en şerefli konumunda bulunan insanın yaratılışının saf ve temiz olduğunu ve yaşamış olduğu tabî çevre, ortam ve almış olduğu gıdaların onu hem bedensel olarak hem de ahlâken etkilediğini belirtir.

Âlemde asıl olanın adalet/hayır olduğunu, zulüm/şerrin ise küllî hayır içerisinde cüzî olarak bulunduğunu belirtir.¹ İnsanın yaratılış olarak hayrı da şerri de kabul edebilecek potansiyelde yaratıldığını belirten İbn Haldun, insanda gerçekleşen, hayır veya şer cinsinden şeylerin onun tabiatının oluşumuna katkı sunduğunu, devamlı işlenmesiyle meleke hasıl olduğunu belirtir.²

Fıtrat üzere yaratılan nefse hayır ve şerrin yerleşmesini, Peygamber Efendimiz (sav)'in "*Her çocuk fıtrat üzere doğar. Sonra anne ve babası onu Yahudi veya Hıristiyan veyahut Mecusi yaparlar ...*"³ hadisi ile delillendiren İbn Haldun, iyilik veya kötülükten hangisi nefse önce gelir yerleşirse nefsin diğerinden o nisbette uzaklaşacağını belirtir.⁴

İnsanın ahlâkî olgunluğunu elde etmesi öncelikle kesbîdir, yani kendi çabasıyla elde edilebilir. Ona göre, davranışlarımızın tesirleri ruhumuzu etkilemektedir. Ahlâkî fiillerimiz fazilet duygusuyla ruhumuza dönerler. Şer cinsinden olan fiillerimiz ise, geçici olarak ruhumuza gelir ve bu durum tekrarlanırsa orada iyice kökleşir ve zamanla iyi hasletlerimizi eksiltmeye başlar. Çünkü ahlâkî zaaflarımız artık ruhun tabiatı hâline gelmeye başlamıştır.⁵ İnsanın davranışlarıyla

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 708.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 326.

³ Buhârî, Cenaiz 92.

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 326.

⁵ Albayrak, "*İbn Haldun'un Medeniyet Tasarımı ve İnsan*," *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. XXI, Sayı

nefsi ve ruhu arasında bağ kuran İbn Haldun, iyi veya kötü davranış biçimlerinden hangisi ruha önce gelir ve devamlı tekrarlanırsa ruhun bunu meleke hâline getireceğini belirtir.

İnsan tabiatında, iyilik ve dürüstlüğü sevmeye ve arzulama duygusunun bulunduğunu belirten İbn Haldun,¹ insanların nefislerinde bulundurduğu kuvve-yi gadabiyeye ve şehviyyenin itidal ve istikâmet üzere olmasıyla ahlâkî olgunluğu yakalayacaklarını belirterek,² ahlâkî olgunlukla, mülk ve medeniyeti tesis etme arasında doğru orantı kurmuştur.³ Sosyal bir varlık olan insanın mülkü tesis etmesinin tabii olduğunu, mülk ve medeniyetin tesisinin de insanın ahlâkî gelişimiyle orantılı olduğunu belirtir.⁴

Varlıklar piramidinin en zirve noktasında bulunan insan⁵ bir taraftan rûhâniyet âleminde aldığı ilâhî emirlerle varlığını kemâle erdirirken,⁶ diğer taraftan sahip olduğu ahlâkını ve psikolojik özelliklerini geniş ölçüde kendisinden aşağı katmanda bulunan canlılarla paylaşmaktadır. Hatta bu paylaşma toprağa kadar inmektedir. Böylece insan diğer varlıklarla bütünleşmekte, yani insan diğer varlıkları, diğer varlıklar da insanı tamamlamaktadır.⁷

İbn Haldun hayır ve şer cinsinden davranışların insanda tezâhür etmesi açısından insanın psikolojisini etkileyen faktörleri iklim ve coğrafi konum, beslenme, şehir hayatı ve kırsal hayat olarak belirler.

3.2.1. İklim ve Coğrafi Yapının İnsan Davranışına Etkisi

İbn Haldun, teorisini oluştururken ilk önce coğrafi faktörleri ve doğal çevreyi tanımlamaya çalışır ve bunların yaşayan nüfusun karakterleri ve davranışları üzerine olan etkisine değinir. Doğal çevrenin, özellikle de iklimin insanların fiziksel

I, 2010, s. 12.

¹ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 49.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 440.

³ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 326.

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 326.

⁵ Albayrak, "İbn Haldun'un Medeniyet Tasarımı ve İnsan," *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. XXI, Sayı 1, 2010, s.12.

⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 326.

⁷ Albayrak, "İbn Haldun'un Medeniyet Tasarımı ve İnsan," *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. XXI, Sayı 1, 2010, s. 12.

görünümlelerini, rengini, karakterini, sıcaklığını, geleneklerini, politik ve ekonomik aktivitelerini etkilediğini açıklar.¹

İbn Haldun'a göre, geniş ve umumi mânâda insan, iklim şartlarına bağılı olarak toprağın mahsulüdür. Onun için de bulunduğı yere ve şartlara intibak eder, soğuk ve sıcak, verimi bol veya kıt araziye göre şekil alır. İklim ve toprak insanların bedenlerine tesir ederek onları siyah veya beyaz derili yaptığı gibi, ruhlarına da tesir ederek değışik huy ve özellikler kazandırır.²

Dünyayı yedi iklim bölgesine ayıran İbn Haldun, insanların yaşamış oldukları bölgede teneffüs ettikleri havaya göre farklı davranış biçimleri sergileyeceklerini belirtir. İklimdeki hararet insan nefesine tesir eder. Nefsin hararetiyle insan daha çabuk neşelenip keyiflenir. Ona göre havada bulunan ve insanı neşe ve zevke sevk eden sıcaklık aynı zamanda insanın irâdesine etki ederek kararsızlık duygusuna kapılmasına neden olur.³ Neşe ve sevincin tabiatını hayvanî ruhun yayılması ve genişlemesiyle açıklayan İbn Haldun, Sudanlılarda görülen hafifliğin, aceleciliğin, zevk ve keyfe fazla düşkün olmanın nedenini havada bulunan sıcaklığın nefse tesir etmesinde görür.⁴ Sudanlılarda görülen bu durumu beyinlerinin gelişmemiş ve bunun neticesinde akıllarının zayıf olması ile açıklamaya çalışan Calinos (ö. 201) ve Kindî'yi (ö. 252/866) eleştiren İbn Haldun, bu tesbiti özü ve aslı olmayan söz olarak değerlendirir.⁵

Deniz sahillerinde yaşayan insanların ahlâklarını sıcak iklim bölgesinde yaşayanların ahlâkına benzeten İbn Haldun, bunun sebeğini Güneş ısı ve ışınlarının denizden yansiyarak sahili ısıtmasına bağlar. Bundan dolayı Mısırlıların, sıcaklıktan dolayı ferahlık, hafiflik ve işlerin akıbetinden uzak gafil bir yaşam içerisinde olduklarını belirtir.⁶

Sıcak havanın insan psikolojisine etkisini, hamama giren kişilerde görülen zevk ve neşe ile açıklamaya çalışan İbn Haldun, sıcak havanın hayvanî ruhu

¹ Albayrak, "İbn Haldun'un Medeniyet Tasarımı ve İnsan," *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. XXI, Sayı 1, 2010, s. 12.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 267.

³ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 267.

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 267.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 267.

⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 267.

etkilemesi neticesinde hamama girenlerin neşelenerek şarkı ve türkü söylediklerini belirtir.¹

Sıcaklığın insan psikolojisine etkisi kadar soğuk havanın da etkili olduğunu, soğuk iklimlerde yaşayan insanlarda hüznün başlarını egecek derecede etkilediğini, kaygıdan işlerin akıbetini haddinden fazla düşündüklerini, aç kalma korkusunun onlarda daha fazla olduğunu belirtir.²

İklimleri umrana ve sosyal hayata uygunluk anlamında mutedil olan ve olmayan olarak ikiye ayıran İbn Haldun,³ beden, renk, ahlâk ve din bakımından en mutedil insanların (3.4. ve 5.)'i iklim bölgesinde yaşadıklarını, burada bulunan canlıların bile itidal hususiyetine sahip olduklarını belirtir.⁴ Hatta peygamberlerin bu bölgelerden en mutedil iklime sahip 4. bölgeye gönderildiğini, bu bölgenin haricindeki bölgelerde peygamber gönderildiğine dair bir bilginin bulunmadığını, bu bölgede gönderilmesinin sebebini de her şeyin bu bölgede itidal üzere olmasıyla açıklar.⁵ İbn Haldun'a göre bu iklim umran ve medeniyet için, ilimlerin artması, dinlerin zuhûru, ahkâm ve kanunların intizamı için en uygun iklimdir.⁶

Normal iklim şartlarında yaşayan insanlar mükemmeldirler. Onların evleri, giyimleri, sanat ürünleri son derece zariftir. Hayatları itibarıyla aşırıktan da uzaktırlar.⁷

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 267.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 267.

³ Albayrak, "İbn Haldun'un Medeniyet Tasarımı ve İnsan," *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. XXI, Sayı 1, 2010, s. 12.

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 258.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 258.

⁶ İzmirli İsmail Hakkı, "İslamda Felsefe Cereyanları," *Daru'l-Funûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Burhanettin Matbaası, İstanbul 1932, s. 6.

⁷ Bu yüzden peygamberler, üstün devletler, ilimler, şehirler ve ileri sanat dallarının hep o iklimlerde neşvü nemâ bulduğunu şu şekilde açıklar: "İmdi (güneyde ekvatoradan başlayıp peşpeşe kuzeye doğru giden yedi iklim içinde) dördüncü iklim umran bakımından en mutedilidir. Bunun civarında bulunan (güney ve kuzey taraflarından buna bitişik durumda olan) üçüncü ve beşinci iklim bölgeleri ise itidale çok yakındır. Bu iki iklimi takip eden (güneydeki) ikinci iklim ile (kuzeydeki) altıncı iklim itidalden ve normalden uzaktır. (Güneydeki) birinci iklim ile (kuzeydeki) yedinci iklim ise mutedil olmaktan çok daha fazla uzaktır. Bundan dolayıdır ki, ilimler, sanatlar, binalar, giyecekler, yiyecekler, meyveler, hatta hayvanlar ve canlılar, ortadaki bahis konusu üç iklimde (3 . 4. ve 5. iklimlerde) oluşan her şey, itidal (ve kemal) hususiyetine sahiptir. Beden, renk, ahlâk ve din bakımından en mutedil olan insanlar burada yaşarlar. Hatta nübüvvet (müessesesi bile) ekseriya burada mevcut olmuştur. (Fazla) güney ve kuzeyde olan iklimlerde peygamber gönderildiğine dair herhangi bir habere vakıf olmuş değiliz. Bunun sebebi, (sûret ve sîret) beden ve ruh bakımından insan nevinin en mükemmeli olma özelliğinin sadece nebilere ve resullere has olmasıdır. Yüce Allah buyurur: (Ey peygamberler zümresi, ve Muhammed ümmeti) "Siz insanlar için ortaya çıkarılan en hayırlı bir ümmetsiniz". (Ali İmran,

İklim ve havanın insan üzerindeki tesirini şehirler ve umranın oluşması açısından da değerlendiren İbn Haldun, semavî (tabî) afetlerden birisi olarak gördüğü, hastalıklardan selamette kalmak için yaşanılan tabi çevre ve havânın temiz olması gerektiğini belirtir.¹

İnsanların beden yapıları ve fiziki bünyelerinden başka huy ve karakterlerinin de iklim şartları ve coğrafi özellikler tarafından etkilendiğini belirten İbn Haldun² iklimin, insanların beslenme ihtiyaçlarını giderdikleri gıda maddeleri üzerinde de etkili olduğunu, tüketilen ürünlerin de insanların mizacına olumlu ve olumsuz etkileri olduğunu belirtir.³ Ilıman iklim bölgesi olarak bilinen yerlerde bulunan kurak ve verimsiz arazilerde yaşayan insanların gıda maddelerini temin etmede gösterdikleri gayret ve elde ettikleri ürünlere göre ruh ve davranışlarının farklı olacağını belirtir.⁴

3.2.2. Beslenmenin İnsanın Ruhuna ve Psikolojisine Etkisi

Havanın ruha neşe (ve güç) vereceğini belirten İbn Haldun,⁵ insanların beslenmeleri ve aldıkları besinlerin fizikî yapısı, ruhu ve psikolojisi üzerine etkisi açısından insanları üç gruba ayırmaktadır:

1. Verimsiz topraklarda, kurak ve çorak arazide yaşayanlar,
2. Verimli ovalarda ve düzlüklerde, ürünü bol topraklarda yaşayanlar,
3. Şehir ve kasabada yaşayanlar.⁶

Birinci grupta yer alan insanlar zor şartlarda yaşayarak gıda temini için çok çalışan, bundan dolayı da hareketli, çevik ve zinde insanlardır. Renkleri daha parlak, vücutları daha temiz, düzgün ve yakışıklı olan bu insanların huyları anormalliklerden

3/110). Böyle olması peygamberlerin Allah katından getirdikleri şeyleri insanların tam olarak kabul etmeleri içindir.” Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 258.

¹ İnsanın bedenî ve ruhî yapısını etkileyen hastalıklarla çevre ilişkisini İbn Haldun şu şekilde ifade etmektedir: “Hastalıklardan selamette kalmak için hava hoş olmalıdır. (Şehri, hava ve iklim şartlarından gelen tabii zararlardan da himaye ve muhafaza etmek gerekir). Zira hava durgun ve pis olursa veya bozulmuş sulara veya kokmuş gölcüklere veyahut da pis bataklık ve çökekliklere mücavir olursa, yakınlık sebebiyle bu yerlerdeki kokular çabucak şehre sirâyet eder. Bunun neticesi olarak da, orada var olan canlılar mutlaka hızlı bir şekilde hastalığa maruz kalır. Bu, müşâhede edilen bir husustur. Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 635.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 259.

³ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 269.

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 269.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 742.

⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 270.

uzak, bilgi ve idrak itibariyle zihinleri daha keskindir. Gıda olarak daha çok süt tüketen bu insanların beden ve huylarındaki güzellik, itidale yakınlık, çok çalışıp az gıda tktmelerine bağlıdır. ¹

İkinci grupta yer alan insanlar, ürünü bol, verimli arazide yaşadıkları için az çalışmakla kendilerine yetecek kadar yiyecek temin edebilmektedirler. Verimli yerlerde yaşayan insanlar farklı gıda maddelerini çok tkttikleri için vücutlarında biriken yağ ve etten dolayı yapılarında biçimsizlik, şişmanlık ve hantallık oluşur. Az çalışmayla verimli araziden elde ettikleri ürünleri çok tkten bu insanlar, zihin itibariyle geri zekalı, anlayışsız insanlardır. ²

nc grupta yer alan ve şehirde yaşayan insanlar da her ne kadar ikinci grupta olan insanlar gibi bol ve çeşitli gıda maddelerini çok tktseler de, bunlar yiyeceklerini tuzlamak, kurutmak, pişirmek vb. metotlarla terbiye ettikleri için gıda maddelerindeki katılık ve sertliği giderirler. Katılık ve sertliği giderilerek inceltirilip latifleştirilen gıdalar hazmı kolay hale gelir. Bundan dolayı tüketimdeki fazlalık onların bedenlerine etki etmez. Çeşitli muamelelerle malul ve terbiye edilen yiyecekler, şehir halkının ruh ve davranışlarında kibarlık ve zarif davranış sergileme olarak etki eder. ³

İnsanın huy ve davranışlarının şekillenilişini tüketilen hayvn besinlerle de alkalı olduğunu belirten İbn Haldun, deve eti ve sütü ile beslenen insanların i organlarının daha sağlam ve dayanıklı olması gibi huy ve karakterleri de sabırlı ve tahammlldr. Ayrıca iriyarı ve cüsseli hayvanların etlerini tüketen insanların nesillerinin de iriyarı ve cüsseli olduğunu belirtir. ⁴

İslm limleri Hıristiyanlarda kıskançlık duygusunun olmamasını, domuz etini çok tktmelerine bağlamakta, insanda bulunan huy ve karakterin tamamen kalıtsal olmayıp alınan besinlerin huy, ahlk ve karakterine etki ettiğini gözlemlemektedirler. ⁵

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 269.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s.269-274.

³ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 269-274.

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime trc*, c.I s. 269-274.

⁵ Hayvansal gıdaların insanın huy ve karakterine etkisini Süleyman Uludağ, domuz etini tüketenlerde görülen kıskançlık duygusunun azalmasıyla açıklamaktadır.İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 274.

İbn Haldun, yiyecek ve içecek tüketiminin insanların sadece huy ve karakterlerinde değil, dinî hayatı yaşama biçiminde etkilediğini belirtir. Kendisini az yemeye alıştıran insanlar ister kırsal bölgelerde isterse şehirde yaşasın dine ve ibadete daha düşkündürler. Şehir ve kasabada yaşayan insanlar has buğday ve et yediklerinden dolayı derin bir gaflet içerisinde katı kalbli olurlar. Bundan dolayı da şehirlerde kırsala göre âbid ve zâhid insanlar daha azdır.¹

İbn Haldun, insan bedeninin tek çeşit gıda ile hayatiyetini koruyabileceğini, gıda tüketiminde alışılanın dışında ani değişikliklerin bedenini telef olmasına neden olacağını belirtir. İster açlık, isterse tokluk yönünde yapılacak değişikliklerin tedricen uygulanması gerektiğini belirten İbn Haldun, kırk gün süreyle aç kalmaya sabreden insanların varlığına şahit olduğunu belirtmektedir.²

İbn Haldun, insanların az gıda almaları ve çok ibadet etmeleri ile keşflerinin açılarak gaybî bilgilere sürekli sahip olabileceklerini belirtirken, keşf perdesinin açılmasıyla birlikte istikâmeti korumanın gerekli olduğunu, istikâmeti koruyabilmek için de bazı ahlâkî niteliklere sahip olunması gerektiğini belirtir.

3.3. Ahlâkî ve Psikolojik Konularla İlgili Yaklaşımlar

Varlıklar sınıfının üst seviyesinde bulunan insan, madde ve mânâ âlemlerinin eserlerini üzerinde taşımasından dolayı nefsin ve ruhun çekim alanları içerisinde hayatını devam ettirmektedir. Beden ülkesini ruh süvarisine teslim ettiği takdirde insanî ve irfanî kemâle doğru yol olarak kendisinden beklenen olumlu davranışları ortaya koyar.³ Nefsin çekim alanı içerisine girdiği takdirde kendisinden beklenmeyen olumsuz davranışların ortaya çıkması mümkündür. İçerisinde yetişmiş olduğu çevre ve kültürel ortamın da etkisiyle bir kısım insani zafiyetler göstererek hata ve yanlış yapması mümkündür. Bazen bireysel bazen de toplumsal hayata yansıyan birey ve toplumun ahlâkî ve sosyal gelişimine etki eden bu hata ve yanlışların telafisi tövbe ile mümkün olmaktadır.

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 269-274.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 269-274.

³ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 55-57.

3.3.1.Tövbe

Tövbe lügatte; dönmek, bırakmak, vazgeçmek, pişman olmak, masiyeti terk edip itaate yönelmek, günah ve isyandan dolayı Allah'tan af dilemek, itaate yönelmek, kalpten (günahta) ısrar düğümünü çözmekle Allah'a dönmek, Allah'ın haklarını yerine getirmek anlamlarına gelmektedir. Allahu Teâlâ'nın isimlerinden birisi olan et-Tevvâb da tövbeleri çokça kabul eden anlamına gelmektedir. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de tövbe iki yönlü olarak kullanılmakta olup kulun Allah'a tövbesi, günah ve isyanlardan Allah'a dönmesi, Allah'ın kula tövbesi de onu bağışlaması, tövbeye muvaffak kılması, fazlı ve kabulüyle ona yönelmesidir.¹

Kur'ân-ı Kerîm'de tövbe kavramı 88 yerde geçmekte², 35 yerde Allah'a, diğerlerinde insanlara nispet edilmektedir. Naslarda tövbenin ve anlam yakınlığı içinde bulunduğu "rücû, inâbe, evbe, gufrân" ve af kavramlarının kullanılışları gözönünde bulundurulduğunda tövbenin bezm-i eleste Allah ile kul arasında yapılan ahdin tazelenmesini veya her insanın fitrat çizgisine dönmesini ve onu korumasını ifade ettiği anlaşılır.³

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Âdem'in, Hz. İbrâhim'in, Hz. Mûsâ'nın ve Hz. Muhammed'in tövbelerinden söz edilmekte,⁴ birçok âyette peygamberlerin mağfiret talebinde bulunduğu haber verilmekte ve bizzat Resûlullah'a Allah'tan mağfiret dilemesi emredilmektedir.⁵ Peygamberlerin günah işlemekten korunduğu bilinmekle birlikte, onların tövbe ve istiğfarda bulunması hususu nasıl bağdaştırılabilir? Resûl-i Ekrem hadislerinde; "*Bazen kalbimi bir perde bürür de günde 100 defa tövbe ettiğim olur. Ey İnsanlar Allah'a tövbe edinîz, ben günde yüz defa tövbe ediyorum.*"⁶ buyurmuştur.

¹ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, c. II, s.454; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. II, s. 77; Cevherî, *es-Sıhah*, c. I, s. 91; Tahânevî, *Mevsuatü Keşşaf*, c. I, s. 524; Cürçânî *Kitâbü't-Tarîfât*, s. 74; Suad el-Hakîm, *el-Mucemu's-Süfi*, Dâru'n-Nedre, Beyrut 198, s. 238; Cebecioğlu, *Tasavufî Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, s. 493; Bekir Topaloğlu, "Tövbe," *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2012, c. XXXXI, s. 278.

² Fuad Abdulbakî, *el-Mucem'ü'l-Müfehres*, s. 99.

³ Topaloğlu, "Tövbe", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2012, c. XXXXI, s. 278.

⁴ el-Bakara, 2/37, 128; el-A'râf, 7/143; et-Tevbe, 9/117; Hûd, 11/112.

⁵ en-Nisâ,4/106; Muhammed, 47/ 19; en-Nasr, 110/3

⁶ Müslim, Zikir, 41-42; Ebû Dâvûd, Vitir, 26.

Tövbe imanın bir tezahürü, Kur'ân'da işaret edildiği gibi nefsini kirlerden arındırma çabasıdır.¹ Günahlar, tövbe ve kalb arasında birbirinden ayrılması mümkün olmayan bir bağ vardır ve bu bağın akıl dünyasına hitabı ayna metaforu ile açıklanır. Bundan dolayı inancın kaynağı olan kalb hadislerde aynaya benzetilir. Ebû Hüreyre'den gelen bir rivâyette Hz. Peygamber bu konuda şöyle buyurmuştur: *“Mümin kul günah işlediğinde kalbinde siyah bir nokta belirir. Eğer pişman olarak bağışlanmasını dilerse nokta silinip kalbi cilâlanır. Günah işlemeye devam ederse siyahlık kalbini sarar. Cenâb-ı Hakk'ın, ‘Onların işlemekte oldukları kötülükler kalblerini kirletmiştir’ şeklindeki beyanında (el-Mutaffifîn 83/14) yer alan kir ve pas bundan ibarettir”*² İbn Haldun da eserlerinde kalp ile ayna arasında kullanılan bu benzetmeyi kullanmaktadır.³

Günahlar kul hakkıyla ilgili olmayıp sadece ilâhî haktan ibaretse ve bunların içinde kazâsı mümkün farz ibadetler varsa bunlar kazâ edilmelidir. Kul hakkına yönelik günahlara gelince bu konuda aslolan Hz. Peygamber'in şu tâlimatıdır: *“Müslüman kardeşinin malına veya şeref ve namusuna yönelik günah işleyen kimse altın ve gümüşün bulunmadığı gün gelmeden önce ondan helâllik dilesin. O gün, dünyada kötülük yapan kimsenin sevapları varsa haksızlığı kadar alınıp mağdura verilir, yoksa onun günahından alınıp berikine yüklenir”*⁴

Tövbe konusu günahlar doğrudan insanlara, toplum hayatına yönelikse bunların affa uğraması için mutlaka telâfi edilmesi gerekir. Buna göre sosyal hayatın bozulmasına yol açan günahların telâfisinin de sosyal bir nitelik taşıması gerekir. Tövbe edecek kimse haklarına tecavüz ettiği kişilerin haklarını iade etmeli, bu kişilerden alenen özür dilemeli ve kendisi gibi davranan kimseleri de uyarmalıdır. Emanet ve güven esasına dayalı olarak sosyal alanda ve kamu yönetiminde yetki ve sorumluluk üstlenen kimselerin suistimalde bulunması Kur'ân'da “hıyanet” kavramıyla ifade edilmektedir.

İnsan ne kadar günahkar olsa da Allah'ın rahmetinden ümit kesmemesi gerekir. Allah'ın rahmetinin geniş olduğunu unutmamalı ve her an O'na

¹ Topaloğlu, “Tövbe,” *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXXXI, s. 278.

² Tirmizî, *Tefsîr*, 74.

³ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 83.

⁴ Buharî, *Rikak*, 48; *Mezâlim*, 10.

yönelmelidir.¹ Ancak Allah'ın kesinlikle kabul edeceğini va'ad ettiği tövbenin, bilmeyerek kötülük yapıp sonra da çok geçmeden tövbe eden, günahına ısrar etmeyen kimselere ait olduğunu bilmelidir. Fenâlıkları yapıp da ölüm gelip çattığında ben şimdi tövbe ettim diyenlere ve de kafir olarak ölenlere tövbe yoktur.²

Tövbe tasavvufta çeşitli şekillerde tarif edilmiştir. Bu tarifler tövbenin yönünü ve niteliklerini göstermesi bakımından önem taşır.³

Tövbe, tasavvufî makamların ve menzillerin ilkidir. Bu sebeple “bâbü'l-ebvâb” (ana kapı) diye adlandırılır. Tasavvufî hayata tövbe kapısından girilir; takvâ, zühd, fakr, sabır, tevekkül ve rızâ gibi makamlarda tövbenin önemi artar ve bu durum sâlik son nefesini verinceye kadar devam eder. Sahih ve muteber bir şekilde tövbe etmeyen sâlikin mânevî hâlleri sahîh ve muteber sayılmaz. Bu makamdaki zafiyet ve eksiklik ondan sonra gelen bütün hâl ve makamları olumsuz yönde etkiler.⁴

İbn Haldun, müridin manevî makamları geçebilmesi için istikâmet üzere bir hayat yaşaması gerektiğini belirtir. İtaat ve ihlas üzere yaşayan müridde, tevhid ve irfan makamına ulaşıncaya kadar birtakım hâller ve sıfatlar hasıl olur. Bu hâller ve sıfatlar birbirini etkileyerek devam eder. Şâyet yaşadığı hâl ve makamda bir kusur ve aksaklık oluşursa bunun sebebi önceki hâl ve sıfattan kaynaklanan hatadan oluşmuştur. Bu durumda mürid nefisini hesaba çekerek bu hatasından dönmelidir.⁵

İbn Haldun'un eserlerinde referans gösterdiği sûfi kaynaklarına göre tövbe tartışmasız olarak makam kabul edilmektedir.⁶ Tövbenin makam olup olmaması noktasında bir tartışma olmasa da onun tarifi noktasında farklılıklar ortaya çıkmış ve her mutasavvıf tövbeyi kendi hâli ve meşrebine göre açıklamıştır.⁷ Serrâc, Sehl b. Abdullah'ın “Tövbe; günahını unutmamandır.”⁸ sözü ile Cüneyd'in “Tövbe; günahını unutmandır”⁹ tarifleri hakkında, birinci tarif için, “Sehl bu sözüyle, mürit (

¹ Zümer,39/53.

² Özköse, *Dervişin Günlüğü*, Ensar Yayınları, Konya 2008, s. 26.

³ Uludağ, “Tövbe,” *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXXXI, s. 284.

⁴ Uludağ, “Tövbe,” *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXXXI, s. 284; İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 850.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 850.

⁶ Kuşeyrî, *er-Risale*, c. I, s. 178; Serrâc, *el-Luma'*, s. 68.

⁷ Göztepe, *Tasavvufta Temel Kavramlar Hâller ve Makamlar*, s. 247.

⁸ Serrâc, *el-Luma'*, s. 68.

⁹ Serrâc, *el-Luma'*, s. 68.

tasavvufa yeni giren) lerle, bazen tövbe eden bazen tövbesini bozan günahkârları, Cüneyd ise hakikat mertebesine ulaşanların hâline işaret etmiştir. Çünkü bu mertebeye ulaşanların kalblerine Allah (cc)’ın azameti ve zikrinin devamı galip olduğu için günahlarını hatırlayamazlar”¹ açıklamasında bulunmuştur.

Kuşeyrî de “*Tövbe pişmanlıktır*”² hadisinden hareketle doğru, sağlıklı bir tövbenin şartlarını şu üç maddede özetler:

1. İşlemiş olduğu aykırılıklardan pişmanlık duymak.
2. Derhâl kayışı terk etmek.
3. İşlediği günahın benzerine dönmemeye azmetmek.³

Tövbe rûhî bir hadisedir. Kulun kusurunu Hakk’a götürmesi, günahlarını itirafla, pişmanlığını beyan edip O’na sığınmasıdır. Ne kadar âbid ve seçkin kul olsa da mümin işlediği günahları unutamaz, tövbesine güvenemez ve umursamaz bir tavır sergileyemez.⁴

İbn Haldun’a göre de sâlikin hakikat yolculuğunda ilerleyebilmesi bir makamdan diğer makama geçebilmesi için her an kendisini kontrol etmesi, nefis muhasebesi yapması zorunludur. Zira belirli amellerden belirli neticelerin hasıl olması zaruridir.⁵ Bundan dolayı müridin içerisinde bulunduğu hâl ve makama, irfânî durum ve istikâmetine göre de tövbesi farklılık arz edecektir. Mübtedinîn tövbesi müntehinin tövbesinden farklıdır. İbn Haldun bu farklılığı da Zünnûn-ı Mısırî (ö.245/860)’nin “Avâmın tövbesi günahlardan, havâssın tövbesi gafletten, ariflerin tövbesi de Allah’dan başka olan her şeydendir”⁶ sözleriyle açıklar.⁷

¹ Serrâc, *el-Luma*, s. 68.

² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beytül Efkar Yayınları, Riyad 1998, h no: 4012 s. 341; Ebu Abdullah Muhammed b. Yezîd b. Mace el-Kazvinî, *Sünen-i İbn Mace*, thk Şuayb Arnaûd, Daru’r-Risaletül-âlemiyye Yayınları, Beyrut 2009, Zühhd, 30.

³ Kuşeyrî, *er-Risale* s. 178-179; Özköse, *Dervişin Günlüğü*, s. 32.

⁴ Özköse, *Dervişin Günlüğü*, s. 28.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 850-852.

⁶ Kuşeyrî, *er-Risale*, c. I, s. 211.

⁷ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 90. İbn Haldun, Zünnun-i Mısırî’nin tövbeyi yaşanan hâle göre üç aşamada değerlendirdiğinden bahsetse de Kuşeyrî, Zünnun-i Mısırî’nin tövbeyi avâm ve havâs şeklinde ikiye ayırdığını nakleder. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risale*, c. I, s. 211. *Şifâu’s-sâil* muhakkiki Muhammed Mutî’ el-Hâfız, Zünnun-i Mısırî’nin üçlü tasnifinin Kuşeyrî Risalesinin muhtasarında zikredildiğinden bahsetmektedir. Bkz. Muhammed Mutî’ el-Hâfız, *Şifâu’s-sâil ve Tehzîbü’l-Mesâil* s. 90. Ayrıca İbn Haldun’un, Zünnun-ı Mısırî’ye isnad ettiği “âriflerin tövbesi Allah’tan başka her şey”den olması sözünü Serrac, Hüseyin en-Nuri’ye isnad etmektedir. Bkz. Serrâc, *el-Luma*, s. 68.

Tövbenin kendisiyle aşırı meşguliyet, kibir ve büyükmeye yol açarak kemâle giden yolu tıkamasından dolayı bazı sūfler tövbenin nihai amacını tövbeden bile tövbe etmek olarak görmüşlerdir.¹

İbn Haldun, bedevî Araplarda tövbenin algılanma biçimini, toplum içerisinde kabul görmeyen, yağma ve çapulculuktan, günah ve yanlış davranışlardan dönmek şeklinde anlaşıldığını belirtir.²

İbn Haldun, okuyucuların tövbeye önem vermelerini ve yerine getirmelerini tavsiye eder mahiyette sözlerini ismet sıfatıyla yaratılan ve günahı olmamasına rağmen Allah'tan bağışlanma dileyen Rasulullah'ın; “*Ey insanlar Allah'a tövbe edinîz. Ben günde yüz defa Allah'a tövbe etmekteyim*”³ hadisi ile tamamlar.⁴ Günah ve yanlışların farkında olarak pişmanlık duymak ancak murakabe edildiğinin bilincinde olanların göstereceği davranıştır.

3.3.2. Murâkabe

Toplumun yapı taşını oluşturan bireyin kendisini devamlı kontrol altında tutmasının sosyal hayata sağlayacağı huzuru önceleyen İbn Haldun, gerek sosyal hayatta, gerekse ibadet hayatında muhâsebe ve murâkabe hâlinde olmayı tavsiye etmektedir.

Murâkabe; Arapça gözetlemek, korumak, kontrol etmek demektir. Allah'ı kalb ile düşünmek.⁵ Allah'ın her zaman ve her yerde hâzır ve nazır olduğunu, bizleri görüp⁶ işittiğini bilinç olarak yaşamak, kalbi kötülüklerden korumak, mâsivâdan alâkayı keserek kalben Cenâb-ı Allah'a teveccüh etmek, Allah'ın ilminin bütün hâlleri muhît olduğunu düşünüp ibadete devam ile nefsi harekete geçirmektir.⁷

Bir kanaate göre murâkabenin hakikati, Allah'ı görür gibi ibadet etmektir.⁸ Bazı sūflere göre avâm ve havâssın olmak üzere murâkabe iki çeşittir. Avâmın

¹ Serrâc, *el-Luma'*, s. 68; Kemal Sayar, *Sûfî Psikolojisi*, Timaş Yay. 8. Baskı, İstanbul 2012, s. 30.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 602.

³ Müslim, *Zikir*, 42; Ebû Dâvûd, *Vitir*, 26; İbni Mâce, *Edeb*, 57.

⁴ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 90.

⁵ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 343.

⁶ Cürçânî, *Kitâbü't-Tarîfât*, s. 223; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 343.

⁷ Tahânevî, *Mevsuatü Keşşaf*, c. II, s. 1507; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi İstanbul 1983, c. II, s. 587.

⁸ Tahânevî, *Mevsuatü Keşşaf*, c. II, s. 1507.

murâkabesi; Allah'tan korkmak iken, havâssın murâkabesi, Allah'tan ümit etmektir.¹ Gizli ve açıkta Allah için ihlâslı olmak da havâssın murâkabesi sayılmıştır.² İbn Atâ'ya en faziletli taâtın ne olduğu sorulunca, "Her zaman Hakk'a murâkabeye devam etmek"³ karşılığını vermiştir. Zünnün-ı Mısırî'ye göre, murâkabenin alâmeti; "Allah'ın tercih ettiğini tercih etmek, O'nun yücelttiğini yüceltmek, küçülttüğünü küçültmektir."⁴

Kur'ân-ı Kerim'deki bazı âyet-i kerimeler zâhir ve bâtını murâkabe hâli için delil olarak kullanılmıştır.⁵ "Şüphesiz Allah, göğüslerin özünü (kalblerde olanı) bilir."⁶ Şüphesiz Allah her şeyi gözetleyendir.⁷ "Çünkü o, göğüslerin özünü (kalblerde olanı) hakkıyla bilendir."⁸ "Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin ona verdiği vesveseyi de biz biliriz. Çünkü biz ona şah damarından daha yakınız."⁹

Cibril hadisi olarak bilinen hadisteki ihsan kavramı murâkabenin delili olarak kullanılmakta ve murâkabe hâli ihsan kavramı ile açıklanmaya çalışılmaktadır.¹⁰ İbn Haldun da tasavvuf ilminde kendisine rehber edindiği Muhasibî ve Kuşeyrî gibi murâkabeyi ihsan makamı olarak değerlendirmektedir.¹¹ Ona göre ihsan makamı; "Araya gaflet hâlinin girmemesi şartı ile bütün ibadet ve amellerde, için dışı uygunluğunun denetimiyle yaşamaktır."¹²

Murâkabe hâlini kalbin fiili olarak gören İbn Haldun, kalbin fiillerinin şeriat ve adaletle ilgili organların fiillerine takdim edilmesi gerektiğini belirtir.¹³ İbn Haldun'un bu görüşü Muhasibî'nin, "Kalbin hareketleriyle amel, organların hareketleriyle olan amelden daha şereflidir"¹⁴ sözüyle örtüşmektedir. Ayrıca Muhâsibî, "Bâtını murâkabe ve ihlasla sağlamlaştıran kimsenin zâhirini Allah,

¹ Tahânevî, *Mevsuatü Keşşaf*, c. II, s. 1507; Tehânevî'nin avâmın ve havâssın murâkabesi şeklindeki tasnifini, Kuşeyrî, Nasrabadî'nin sözü olarak nakleder. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risale*, c. II, s. 331.

² Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 343.

³ Kuşeyrî, *er-Risale*, c. II, s. 331.

⁴ Kuşeyrî, *er-Risale*, c. II, s. 331.

⁵ Göztepe, *Tasavvufta Temel Kavramlar*, s. 396.

⁶ Ali İmran 3/119, 154.

⁷ Ahzab 33/52.

⁸ Enfal 8/43.

⁹ Kaf 50/16.

¹⁰ Yüksel Göztepe, *Tasavvufta Temel Kavramlar*, s. 396.

¹¹ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 47.

¹² İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 48.

¹³ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 48.

¹⁴ Hucvurî, *Keşfu'l-Mahcûb*, trc. Süleyman Uludağ, s. 175.

mücâhede ve sünnete uyma ile süsler”¹ diyerek bâtının zahire, zâhirin bâtına etkisi ve Allah’ın yardımını ile hidâyet etmesi vurgulamaktadır.²

Muhâsibî’nin vurguladığı batınî fiillerin zahiri davranışlara etkisi, İbn Haldun’un zâhir ve bâtın değerlendirmesinde de görülmektedir. Ona göre bâtını kontrol ederek istikâmet vasfını kazanan kalplerden sâdır olan amellerin nisbeti tek bir nisbettir ki, o da istikâmet üzere olmaktır.³

Muhâsibî’nin yolunu takip eden Cüneyd-i Bağdadî de tasavvuf yolunda zâhirdeki görüntüden ziyâde bâtının önemli olduğunu vurgulamakta ve “Zâhirine önem veren bir sûfî görürsen bil ki bâtını haraptır.”⁴ sözü ile bâtının murâkabe edilmesini,⁵ kalbin fiillerine öncelik verilmesini⁶ istemektedir.

Cerîrî (ö.311/ 923)’de takvâ ve murâkabeyi, keşif ve müşâhedenin ön şartı olarak görmekte ve “*Kim Allah’la kendisi arasında takvâ ve murâkabeyi hakim kılmazsa, keşif ve müşâhede hâline ulaşamaz*”⁷ sözü ile murâkabe hâlinin hangi hâl ve makamda bulunursa bulunsun gerekliliğine işaret etmektedir.

İbn Haldun murâkabenin gerçekleştiği ihsân makamı ile furkân arasında irtibat kurmaktadır. Her makamın furkânı olduğu gibi ihsân makamının da furkânı olacağını, bu furkânın da o makama has takvâyâ riâyet etmekle hâsıl olacağını, sâlikin doğruluğu veya eğriliğinin, amelinin sihatli veya fâsid oluşunun bu takvâ ile ortaya çıkacağını belirtir.⁸

Zâhir ve bâtın arasındaki alâkayı müridin bütün amellerinde nefis muhâsebesi yaparak davranış sergilemesi esasına dayandıran İbn Haldun, belli amellerden belli neticelerin hâsıl olacağını, neticelerdeki sakatlığın amel ve niyetteki bozukluktan ileri geleceğini belirtir.⁹ Bu yaklaşımıyla nefis muhâsebesi ve murâkabesinin önemine değinen İbn Haldun, hâl ve makamların insan nefsinde yerleşmesini amellerdeki ihlâs ve samimiyete dayandırır. Nefsî havâtır ve kalbî varidâtların doğruluğu ve

¹ Ebi Abdîrrahman Muhammed b. El-Hüseyn es-Sülemî, *Tabakatüs-Sûfiyye*, 3. Baskı, Daru’l-Kütübü’l-ilmîyye, Lübnan 2010, s. 60.

² Göztepe, *Tasavvufta Temel Kavramlar*, s. 396.

³ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 82-83.

⁴ Kuşeyrî, *er-Risale*, c. II, s. 329-331.

⁵ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 50.

⁶ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 50.

⁷ Kuşeyrî, *er-Risale*, c. II, s. 329-331.

⁸ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 156.

⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 851.

yanlışığını, kuvvetli veya zayıf oluşunu bulunduğu makam ve hâlden bir önceki hâlde meydana gelen hatadan kaynaklanacağını belirtir.¹

İbn Haldun, kalbî amellerin önemi üzerinde durarak, bâtına yönelen evliyânın her geçen asırda azaldığını, arzu ve isteklerin peşinden gidilerek havâtıra tabi olmakla, ruhların alçaldığını, hoşça giden arzular peşinden gidildiğinden tabiat ve cibilliyetin muhâlefeti nedeniyle onların yolunda yürümenin kalblere zor geldiğini belirtmiştir.

Zâhirde istikâmet üzere yaşamanın gerekliliğine, bâtında kalbin fiillerini her daim kontrol altında tutmanın önemine inanan İbn Haldun,² sosyal hayatta da murâkabenin varlığından bahsetmektedir. Gerek kalbî gerekse toplumsal murakabe ve muhasebe duygusuyla yaşayan insanlardan müteşekkil toplumların daha huzurlu ve mutlu yaşadıklarını belirtir. Ancak şehirlerde nüfus yoğunluğundan dolayı toplumsal murâkabenin kalktığını, bundan dolayı şehirlerde gayr-i ahlâkî yaşayışın arttığını vurgular. Dinî ve ahlâkî yapısı bozulan şehir halkının, insanlığının da bozulduğunu bunun neticesinde toplumsal yok oluşun başlayarak, hakiki mânâda mesh (şekil değiştirmesi)'in (hayvani vaziyete istihâle etme) vaki olduğunu belirtir.³ İdarecilerin gerekli yasal düzenlemelerle bu bozulmaya engel olmalarını, bu hususun onların sorumluluğunda olduğunu, aksi takdirde cari olan sünnetullahın tecelli ederek toplumun yok olacağını belirtir.⁴

3.3.3. Zühd

Dinî bir terim olarak kullanılan zühd kelimesi lügatte, “dünyaya rağbet etme ve hırslı olmanın zıddı, bir şeyi hakir görerek ondan yüz çevirmek, bir şeye yönelmeyi terk etmek, az olması⁵ anlamlarına gelmektedir. Hakikat ehlinin yanında tasavvufî terim olarak zühd, dünyadan yüz çevirmek, ahiret rahatını talep ederek dünya rahatını terk etmek gibi mânâlara gelmektedir.⁶

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 303.

² İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 70-78.

³ İbnHaldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 673.

⁴ İbnHaldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 671-673.

⁵ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, c. III, s. 1876; Tahânevî, *Mevsuatü Keşşaf*, c. I, s. 913; Cürcânî, *Kitâbü't-Tarîfât*, s. 120; Suad el-Hakim, *el-Mucem'u's-Sufî*, s. 531; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, s. 550.

⁶ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, c.III, s. 1876; Tahânevî, *Mevsuatü Keşşaf*, c. I, s. 913; Cürcânî, *Kitâbü't-*

Kur'ân-ı Kerim'de sadece Yusuf Suresi 20. âyet-i kerimede geçen/ وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ / "Yusuf'un satışı konusunda) rağbetsiz idiler" zahid kelimesi hakikat ehli tarafından kullanılan anlamıyla olmasa da,¹ tasavvufta, dünyaya dolu dizgin dalmamak manasında kullanımı esastır. Zira Kur'ân-ı Kerim'de bunu destekler tarzdaki âyet-i kerimelerin birkaçı şöyledir: "Ey inananlar! Eş ve çocuklarınızdan bir kısmı size düşmandır, onlardan sakının..."² / "Biliniz ki mallarınız ve çocuklarınız bir fitnedir."³ / "Dünya hayatı, gurur metaından başka bir şey değildir."⁴ / "Dünyanın metai azdır. Ahiret ise mutlakiler için daha hayırlıdır..."⁵ / "Dünya hayatı sadece bir oyun ve eğlenceden ibarettir."⁶ / "Ahiret dururken dünya hayatına mı razı oldunuz. Dünya hayatının geçimi, Ahirete nisbetle çok azdır."⁷ Âyet-i kerimeler dünya ahiret dengesini korumanın önemini vurgulamaktadır. Bundan dolayı ilk dönem İslâm toplumunda zühd hayatı üzere yaşamak önemli bir yere sahiptir.

Hicretin ikinci asrında halkın rağbet ettiği mal ve mülk, mevki ve makama karşı tavır alan, kendilerini ibadete veren insanların zuhuruyla birlikte⁸ zühd ve zühhâd kelimeleri alem olarak kullanılmaya başlanmış,⁹ zühd ve zahidâne yaşayışın esasları hakkında müstakil eserler kâleme alınmıştır.¹⁰

İlk dönem İslâm toplumunda sosyal yaşama biçimi olarak kabul edilen zühd veya zâhidâne yaşayış, tasavvufun müdevven ilim olarak tesis edilmesiyle birlikte her hâl ve makamda farklı anlamlar yüklenen ve dikkat edilmesi gereken bir kavrama dönüşmüş¹¹ ve tartışmasız makam olarak kabul edilmiştir.¹²

İbn Haldun, tasavvuf ve sûfî isimlerinin yaygınlık kazanmadığı sahabe ve selef döneminde insanların masivâdan alâkayı keserek Allah'a yöneldiklerini belirtir.

Tarîfât, s. 120; Suad el-Hakim, *el-Mucem'u's-Sufî*, s. 531; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, s. 550.

¹ Suad el-Hâkim, *el-Mucem'u's-Sufî*, s. 531.

² Tegâbün, 64/14.

³ Enfâl, 8/28.

⁴ Al-i İmran, 3/185.

⁵ Nisa, 4/77.

⁶ En'âm, 6/32.

⁷ Tövbe, 9/38.

⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 849.

⁹ Suad el-Hâkim, *Mucem'u's-Sufî*, s. 552.

¹⁰ Göztepe, *Tasavvufta Temel Kavramlar*, s. 262.

¹¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 851-853; İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 89-91.

¹² Serrac, *el-Luma'*, s. 72.

Halkın çoğunluğunun yöneldiği maddî lezzet, mal ve mevki hususunda isteksiz, dünyanın süs ve zinetinden yüz çevirerek halvete çekilen insanların yaşadığı bu dönem, zühd dönemi olarak adlandırılır.¹

İbn Haldun tasavvufî hayatın evrelerini sınıflandırdığı mücâhede konusunda ilk dönem tasavvufî kaynaklarda olduğu şekliyle zühdü makam olarak değerlendirir ve üç kısma² ayırır;

1. Avâmın zühdü, haramları terk etmek,
2. Havâsın zühdü, helallerden gereksiz olanları terk etmek,
3. Âriflerin zühdü, kulu Allah (cc)'la olmaktan men eden şeyleri terk etmek olarak açıklar.

İbn Haldun zühdü takvâ mücâhedesinde bulunan sûfînin yaşamış olduğu makamlardan birisi olarak görür. Zühdü istikâmet, mükâşefe ve müşâhede hâllerini yaşayanların dahi dikkat etmesi gereken bir makam olarak değerlendirir. Keşf ve müşâhede hâllerinin gerçekleşebilmesinin şartını takvâ ve istikâmet mücâhedesine,³ dolayısıyla zühde bağlamaktadır.

İbn Haldun'un zühd anlayışında, zâhidliğin belirtisi olarak kullanılan elbiselerin önemi yoktur, bazı tasavvuf meşrepleri tarafından benimsenen hırka giyme uygulamasının sahabe-yi kirâmın uygulamalarında olmadığını hatta Rasulullah'dan sonra en zâhid insanlar olarak gösterilen Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'in hayatlarında bu türden hadiselerle rastlanmadığını belirtir.⁴

İbn Haldun, insanların dindarlıkları ve zühdî hayat sürmeleriyle, yaşamış olduğu tabii çevre arasında bağ kurmakta ve şehirden uzak yerlerde yaşayan insanların daha dürüst ve saf bir hayat yaşadıklarını belirtmektedir.⁵ Bunun sebebini de, şehirli olmayan insan, bozulmamış ve insan eli değmemiş bir tabiat ve coğrafi bir muhit içinde yaşar. Onun gördüğü, işittiği, temas ettiği, tattığı, kokladığı, yediği, içtiği, giyindiği, ikamet ettiği ve kullandığı her şey tabiidir. Tabii, sade ve basit bir

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 849.

² İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 90-92. Zühd konusu Süleyman Uludağ tarafından tercüme edilen nüshada bulunmamakla birlikte Arapça tahkikinde mevcuttur. *Tasavvufun Mahiyeti* adlı eserde zühd kısmının olmamasını baskı hatası olarak görmek mümkündür.

³ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 70-78.

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 849.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 673.

fizîki muhit içinde yaşayan bedeviler yani şehirli olmayanların ruhlarına ve bedenlerine, içinde yaşadıkları çevrenin tabiiliği, basitliği ve sadeliği inikas eder. Bunun için onlar da hem ruh hem de beden itibariyle, içinde yaşadıkları çevre ve ortam gibi tabii, basit ve sade olurlar. Bu durum, ahlâki ve rûhî manada doğruluk, dürüstlük, samimiyet, namuslu olma, vakar, ciddiyet, sabır, tahammül, kanaat, cömertlik, yiğitlik, mertlik ve cesaret şeklinde; yekdiğerinin hak, hukuk, şeref, haysiyet ve itibarına saygılı olma biçiminde kendinî gösterir.¹

Şehirlerde zâhidâne yaşayışın az olması ve kırsal bölgelerden şehre yerleşen insanlarda görülen dinî yaşama biçiminin azalması ve bozulmasını, şehir hayatında kullanılan tüketim maddelerinin suni, meşguliyet ve sıkıntının çok ve sosyal çevrenin murâkabe yetkisini kaybetmesine bağlar.² Şöyle ki; şehirlilerin gıda maddeleri, yedikleri ve içtikleri şeyler ya tamamen veya geniş ölçüde sunidir. Onlar zevk duygularını içki, esrar, müskirat ve mükeyyifat gibi suni ve gayr-ı tabii şeylerle tatmin ederler. Tamamiyle yalancı ve netice itibariyle zararlı haz ve zevkler peşinde koşarlar. Fertler üzerinde tesirli olan içtimai murâkabe ve ayıplama müeyyidesi, nüfus kesâfeti sebebiyle şehirlerde ortadan kalktığından, orada her türlü ahlâk dışı işler daha rahat bir şekilde yapılır. Dinî bozulma, lüks ve konfora dayanan ruhun, refah ve rahatla ilgili renklere boyanması hadisesine bağlıdır. Artık eşyaya, menfaata ve maddeye tabi olan, hep bu gibi şeyler peşinde koşan, içinde yaşadığı cem'iyetin kötü zihniyeti ve pis telakkileri ruhuna akseden bir kişi dinen de bozulmuştur. Dinîn emir ve yasaklarına göre hareket etmek bir yana, onu olduğu gibi anlama kabiliyetini ve istidadını bile kaybetmiş olduğundan, tam ve kâmil manada dinî bir hayat yaşaması mümkün değildir.³

Zâhidâne yaşayış yerine, gösteriş ve ihtişam, rahat ve refah bir hayat yaşamayı mülkü tesis etmenin tabii sonucu olarak gören ve bu durumun şerî' emirlerle yasaklanmadığını belirten İbn Haldun, İran'ın fethinden sonra Hz Ömer'le Muaviye (ra.) arasında geçen konuşmayla delillendirmektedir.⁴

¹ Uludağ, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 674.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 673.

³ Uludağ, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 674.

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 440. Şöyle ki; *Suriye' ye gelen Hz. Ömer (ra.), kendisini karşılamaya gelen Muaviye (ra.)'yi sayı ve teçhizat (kemiyyet ve keyfiyyet) bakımından mülkün debdebesi, ihtişamı ve kıyafeti içinde görünce, bunu yadırgamış ve "Ey Muaviye, bu da kisralık mı yoksa?" (Bu kıyafetinle İran şahlarına benzemek mi istiyorsun?), demiş, o ise, 'Hayır ey*

Dünya ve dünya hâllerini tamamen âhiret için binek ve vasıta gören, vasıttan mahrum olanın maksada vusûlden de mahrum olacağını belirten İbn Haldun,¹ mülkün tesisi yolunda ortaya konulan zâhidâne yaşama biçimini, azamî düzeyde gerçekleşen bir zühd hayatı değil, asgari düzeyde gerçekleşen, (yani avâmın) zühd hayatı olarak görmektedir.

İbn Haldun'un, mevki, makam, dünyevi arzu ve isteklerden yüz çevirmek olarak gördüğü zühd hayatı,² çocukluk ve gençlik yıllarını geçirdiği Mağrib bölgesinin genel yaşama biçimiydi. Mağrib bölgesinde yaygın olan fıkıh, edebiyat ve zâhidâne yaşam arasındaki yakınlık³ genç yaşta devlet kademelerinde görev alarak siyasal hayattan bunalan İbn Haldun'un da, bir dönem yöneldiği yaşama biçimi oldu, fakat Şeyh Ebû Medyen medresesinde kendisini ilme ve zâhidâne yaşamaya adanmış İbn Haldun'un bu yönelişi kısa sürdü.⁴

İbn Haldun, Mısır'da bulunduğu dönem içerisinde gerek ailesinin deniz yolculuğunda yok olması, gerekse döneminde yaşanan siyâsî ve ulema arasındaki ihtilaflardan dolayı ikinci kez zâhidâne hayata yöneldi.⁵

3.3.4. Takvâ ve Verâ'

İslâmî terminolojinin temel kavramlarından birisi olan takvâ bütün tasavvufî eserlerde yerini almıştır. Takvâ kavramı lügatte; korkmak, sakınmak, kaygılanmak, korumak, korunmak, amel-i salihle nefsinin azaptan ve masiyetten korunmak,⁶ emirlere

Emirelmüminin, biz cephede düşmanla yüzyüzeyiz, harp ve cihad zineti ve teçhizatı ile düşmalara karşı övünmeye (ve üstün görünmeye) ihtiyacımız vardır', diye cevap vermiş. Bunun üzerine Hz. Ömer susmuş, hakkın ve dinin maksatlarından olan bir maksadı delil ve gerekçe olarak ileri sürdüğü için onu hatalı bulmamıştı. Şâyet mülkü kökten reddetmek kastedilmiş olsaydı, bahis konusu kivravari davranış ve o yolu tutma hususunda verilen cevap Hz. Ömer'i ikna etmezdi. Bilakis o, Muaviye'yi bu tutumdan tümü ile vazgeçirmeye teşvik ederdi, Hz. Ömer'in, kivravari davranıştan maksadı, mülkleri uğrunda İranlıların işledikleri batıl şeyler, yaptıkları zulümler, haksızlıklar, bu gibi yolları tutma ve Allah'tan gafil olma gibi hususlardır. Muaviye ona verdiği cevapta, bununla kastolunan şeyin, İranlıların kivravari tutumları ve batıl davranışları olmadığını, bununla güttüğü maksatın sadece Allah'ın rızası olduğunu anlatınca, Hz. Ömer sükut etmiştir. Bkz. İbn Abdilber, el-İstîâ'b fî esmâi'l ashâb, Beyrut 2006, c. II, s. 244; Bkz. İbn Haldun, Mukaddime, haz. Uludağ, c. I, s. 440.

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 439.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 849.

³ Özköse, *Mağrib'de Tasavvuf*, s. 38.

⁴ İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun*, s. 121.

⁵ İbn Haldun, *Rihletü İbn Haldun* s. 208

⁶ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, c. VI, s. 4902; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, s. 472.

sarılp nehyedilenden kaçınmak, nefsi günahlardan korumak¹ anlamlarında kullanılmaktadır. Cürcanî bu terimi, icap ettiren fiillerden kendinî uzak tutarak Allah'a ibadetle kendisini korumak² şeklinde tanımlar.

Cürcanî takvâ kelimesini itaat ve masiyet açısından iki yönlü değerlendirmektedir.³ İtaatte takvâ ile ihlasın kastedildiğini, mâsiyette takvâ denildiği zaman da terk etmek ve sakınmak anlamının kastedildiğini belirtir.

İbn Haldun'a göre tüm makam ve hâllerde dikkat edilmesi gereken, yaşanan manevî duruma göre farklı tarifleri yapılabilen kavramlardan birisi de takvâdır. Takva üzere yaşamanın önemini ısrarla vurgular. Mücâhede çeşitleri içerisinde ilk sıraya koyduğu takvâyı, tasavvufî hâller ve makamların sıhhatinin temel şartı olarak görür.⁴ Takvânın kalbde tedrici olarak hâsıl olması gibi neticelerinin de derece derece husûle geleceğini belirtir.⁵

İbn Haldun'a göre takvâ, kurtuluş ümidiyle zâhirde ve bâtında Allah'ın koymuş olduğu hudutlara riâyet etmek, O'nunla beraber olma edebiyetle bâtını hâllerini gözetmektir.⁶ Ayrıca, Allah'ın azabından korunmak ve sakınmak maksadıyla Hakk'ın koyduğu hudutlara riâyet etmek olarak da tarif eder.⁷

Takvâyı, zâhir ve bâtın yönünden ikiye ayıran İbn Haldun,⁸ İbn Ata (ö. 309/922)'nin "takvânın bir zâhir bir de bâtın yönü vardır. Zâhiri ilahi hudûda riâyet, bâtını niyet ve ihlastır"⁹ sözünü esas alarak takvânın zâhirini ilâhî emirlere muhalefet etmemek, edilmiş ise tövbe etmek, makam sevgisi, servet biriktirme, rahat yaşama arzusu ve mezheplere taassup derecesinde bağlılık gibi zâhire ait şeylerden vazgeçmek olarak açıklamaktadır. Bâtın yönünü ise zâhiri amellerin başlangıç ve sûdûr mahalli olan kalbe ait fiilleri işlerim veya farz olan bir şeyi terk ederim de hesaba çekilirim korkusu içerisinde murâkabe etmek olarak açıklar.¹⁰ Zâhir ve bâtın

¹ Tahânevî, *Mevsuatü Keşşaf*, c. I, s. 501.

² Cürcânî, *Kitâbü't-Tarîfât*, s. 68.

³ Cürcânî, "Kitâbü't-Tarîfât", s. 68.

⁴ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 75-77.

⁵ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s.156.

⁶ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 92.

⁷ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 75.

⁸ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 75-77.

⁹ Kuşeyrî, *er-Risale*, s. 229.

¹⁰ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 70-78.

yönüyle gerçekleşen takvâyı ibadetlerin başı olarak gören İbn Haldun, cennetteki derecelerin ilkini elde etmenin de takvâ ile gerçekleşeceğini belirtir.¹

İbn Haldun keşf ve müşâhede âleminin sırlarına sahih bir şekilde vakıf olmanın temel şartını takvâda görür. Takvâda kusur ve hata olursa bu durumu keşf ve müşâhedeyle olumsuz etkileyen ve sağlıklı bilgilerin elde edilmesine engel olan durum olarak değerlendirir.² Dolayısıyla o Cerîrî'nin "Kim Allah'la kendi arasında takvâ ve murâkabeyi hâkim kılmazsa o keşif ve müşâhede hâline ulaşamaz"³ sözünü prensip edinmiştir.

Takvâ ile verâ arasında irtibat kuran İbn Haldun, takvâ mücâhedesinin hakikatini verâ da görerek verâyı; şüphelilerden ve helâl olduğu halde harama düşme endişesinden helâlleri terk etmek olarak açıklar.⁴

Selef tarafından uygulanan takvâ ve verânın sadece zâhirî ibadet ve davranışlar değil, dinî nasları anlama ve yorumlama biçiminde de uygulandığını düşünen İbn Haldun, Ahmed b. Hanbel'in *hudus* lafzının *kelâm* hakkında kullanılmasından takvâ ve verâ icabı kaçındığını belirtmiştir.⁵

Takvânın hakikatinin verâ olduğunu hadislerden ve sahabenin hayatından örneklerle açıklayan İbn Haldun, takvânın esasını şüphelileri terk etmekte görmektedir. Nitekim hadiste "*Şurası muhakkak ki, haramlar apaçık bellidir, helâller de apaçık bellidir. Bu ikisi arasında (haram veya helal olduğu) şüpheli olanlar vardır. İnsanlardan çoğu bunları bilmez. Bu durumda, kim şüpheli şeylerden kaçınırsa, dinîni de, ırzını da temize çıkarmış olur.. Kim de şüpheli şeylere düşerse harama düşmüş olur, tıpkı koruluğun etrafında sürüsünü otlatan çoban gibi ki, her an koruluğa düşebilecek durumdadır..*"⁶ Diğer bir hadiste, "*Sana şüphe veren şeyi bırak şüphe vermeyene bak*"⁷ buyrulmuştur.

Takvâ ile verâ arasındaki irtibatı harama düşme endişesiyle helâlleri terk etmek olarak açıklayan İbn Haldun, İbn Ömer'in; "*Takvânın hakikati, mahzurlu*

¹ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 83-84.

² İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 83-84.

³ Kuşeyrî, *er-Risale*, s. 228.

⁴ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 75.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 839.

⁶ Buhari, İman, 39.

⁷ Buhari, Buyu, 3; Tirmîzî, Kıyamet, 60.

şeyleri işlerim endişesi ile işlenmesi mahzurlu olmayan şeyleri terk etmek” ve “Kul vicdanında rahatsızlık meydana getiren şeyleri terk etmedikçe takvânın hakikatine erişemez”¹ sözleriyle sahabenin hayatlarını bu esaslar üzerine sürdürdüğünü belirtir. Hz Ebûbekir (r.a)’ın “*Harama düşeriz endişesi ile helal babından yetmiş faslı terk ettik*” sözü ile helâller konusundaki hassasiyetlerini ortaya koyar.²

Hâller ve makamların birbirlerini tamamlayan hakikatler olduğunu belirten İbn Haldun, bireyin mânevî konumuna göre verâyı yaşaması gerektiğini belirtir. Buna göre verâ üç kısımdır:

1. Avâmın verâsı, şüpheli şeyleri terk etmek,
2. Havâssın verâsı, Allah’dan başka bir mülâhazaya dayanan hareketleri terk etmek,
3. Ariflerin verâsı, kalbe Allah’tan başka bir şeyin girmesine engel olmak.³

Takvâ ve verânın aslını ilahi emirlere riâyet etmek şeklinde değerlendiren İbn Haldun, ilahi emirlerle asabiyet arasında bir yakınlık kurmaktadır. Ona göre; “*Şer’î hükümlerde, dinî kanunlarda, halkın sevk, ahâlinin mükellef tutulması icabeden her işte mutlaka asabiyet gereklidir. Çünkü söylemiş olduğumuz gibi, mutalebe (Hak arama) o olmadan gerçekleşmez.*”⁴ buna göre dinî emirler asabiyet olmadan gerçekleşmez.⁵

İbn Haldun asabiyetin dinî emirler açısından kabul edilen ve edilmeyen yönlerini, insanın fitratından getirdiği kuvvetlerle açıklamaya çalışır. Şerait koyucunun, kötülediği kuvvetlerden maksadın tamamen söküp atılmak olmadığını belirten İbn Haldun o kuvvetleri hak olan hedefe yönlendirmeye gayret etmek gerektiğini belirtir.⁶

İbn Haldun’un takvâ, asabiyet ve mülk arasında ilişki kurduğu kavramlardan birisi de gadab kuvvetidir.⁷ Şeriat koyucu, *insandan söküp atmak maksadiyle "gadab"ı zemmetmiş değildir. Zira insandan "gadap kuvveti" zâil olacak olsa, ondaki*

¹ Müslim, Birr, 14; İbn Mace, Vera ve Takva, 24.

² İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil* s.75.

³ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s 90.

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 439.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 439.

⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 440.

⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 439.

"Hakk'a yardımcı olma" hususiyeti ortadan kalkar, cihad ve i'lâ-yı kelimetullah muattal olur, (zira Hakka destek olma ve cihad yapma sadece gadab kuvvetinin var olması sayesinde mümkün olmaktadır). Şârî', sadece şeytanın yolunda ve kötü maksatlar uğrunda kullanılan gadabı yermiştir. Eğer gadab böyle şeyler için olursa, şüphesiz ki, kötü olur. Şâyet gadab Allah'ta ve Allah için, yani Allah uğrunda ve Allah rızası için olursa, iyi bir şey olur. Bu mânâdaki gadab O'nun (sav.), şemailinden ve vasıflarındandır.

İbn Haldun'un takvâ, asabiyet ve mülk arasında ilişki kurduğu kavramlardan birisi de şehvet kuvvetidir.¹ Şârî'in, şehvetleri (arzuları) kötülemeden murat, bunları tümünden iptal etmek değildir. Zira bir kimsenin şehveti muattal olursa, bu, onun hakkında eksiklik olur. Şehvetten maksat, insanın bunu, mubah kılınan hususlarda ve birtakım maslahatlar ihtiva edecek şekilde kullanması, böylece ilahi emrilere itaat ederek faaliyette bulunan bir kul olmasıdır.²

İbn Haldun Allah'ın insana bahşettiği kuvvetleri yaratılış amacına uygun kullananların ve takva esasına dayalı hayat yaşayarak ilahi emirleri gözetenlerin asabiyeti gerçekleşeceğini ve Allah (cc.)'in bunlara mülk ve hilafeti nasip edeceğini belirtir.³

3.3.5. Tevekkül

Lügatte; itimat, güven, Allah'a dayanmak, vekil edinme, sadakat anlamında bir kelimedir. Gerekli tüm çabayı sarfederek, her türlü, tedbiri aldıktan sonra, işi tam bir inançla Allah'a havale etme, acziyeti ortaya koyup başkasına güvenme⁴ mânâlarına gelmektedir. Tevekkülün yeri kalbdir.⁵ Seriyü's-Sakafî, tevekkülü, güç ve kuvvetten sıyrılmak⁶, İbn Mesrûk, "hükümlerdeki kaza cereyanına tam anlamıyla teslim olmak"⁷ diye tarif eder. Tevekkülü ihsan makamında bulunma şartına bağlayıp muhsinlerin tevekkülünü, işi Allah'a döndürmekten ibaret görenler de vardır.

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 439.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 439.

³ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s.356; Albayrak, "İbn Haldun'un Medeniyet Tasarımı ve İnsan," *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2010 Sayı 21, s. 11.

⁴ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, c.II, s. 4910;

⁵ Cebecioğlu, *Tasavufî Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, s. 494; Göztepe, *Tasavvufta Temel Kavramlar Hâller ve Makamlar*, s. 300.

⁶ Sülemî, *Tabakatüs-Sûfiyye*, s. 54.

⁷ Kuşeyrî, *er-Risale*, c. I, s. 298-310.

Tevekkülde esas olan, kalbin ıstıraplı olmasıdır. İstırap hâlindeki kalbde tevekkül olmaz. Tevekkül makamındakilerin bir kısmı, Allah'ın huzurunda, ölü yıkayıcısı elindeki ceset gibi durur. Allah'a tevekkül edenin yâveri Hak'dır.¹

Tevekkül İlk dönem sûfîleri tarafından yüce bir makam olarak kabul edilmektedir.² Âyet-i kerime ve hadis-i şeriflerde iman ve tevekkül kelimelerinin bir arada bulunmasından dolayı,³ es-Serrâc tevekkülü imana yaklaştırmış ve üç aşamada değerlendirmiştir.⁴

1. Müminlerin tevekkülü
2. Havâssın tevekkülü
3. Havâssu'l-havâssın tevekkülü.

Kuşeyrî'de tevekkülün yerinin kalb olduğunu, kulda takdirin Allahu Teâlâ tarafından olduğu hakikati yerleştikten sonra zâhirdeki hareketin, kalbin tevekkülüne zarar vermediğini belirtir. Karşılaşılan zorlukların O'nun takdiri, kolaylıkların da O'nun kolaylaştırması ile olduğunu inanır.⁵ Kuşeyrî, Ebû Ali ed-Dekkâk'ın tevekkül hakkındaki sözlerini naklederken tevekkül ehlinin üç derecesi bulunduğunu, bunların;

1. Tevekkül sahibinin; Allah'ın vaadi ile sukun bulan ve bidâyet ehli avâmın sıfatı olduğunu,
2. Teslim sahibinin; O'nun (hâlini bildiğine kani olarak) ilmine iktifa eden ve vasıta ehli, havâssın sıfatı olduğunu,
3. Tefviz sahibinin; O'nun hükmüne râzı olan, nihâyet ehli durumundaki havâssu'l-havâssın sıfatı olduğunu açıklar.⁶

Tevekkül anlayışıyla peygamberler arasında da derecelendirmede bulunan ed-Dekkâk, tevekkülü enbiyânın sıfatı, teslimi İbrahim'in (as.) sıfatı, tefvîzi de Muhammed'in (sav.) sıfatı olarak görür.¹

¹ Cebecioğlu, *Tasavufî Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, s. 494; Göztepe, *Tasavvufta Temel Kavramlar Hâller ve Makamlar*, s. 305.

² Göztepe, *Tasavvufta Temel Kavramlar Hâller ve Makamlar*, s. 300.

³ İbrahim 14/ 12; Maide 5/11; Talak 65/ 3.

⁴ Serrâc, *el-Luma'*, s. 50.

⁵ Kuşeyrî, *er-Risale*, c. I, s. 295.

⁶ Kuşeyrî, *er-Risale*, c. I, s. 303.

İbni Haldun, ed-Dekkâk'ın avâm ve havâs derecelendirmesini aynen kabul ederken havâssul havâs yerine ârif kavramını yerleştirir ve müminlerin tevekkülünü Allah'ın vaadi ile sükûn bulmaya, havâssın tevekkülünü Allah'ın ilmi ile iktifa etmeye, ârifin tevekkülünü ise, Allah'ın hükmüne razı olmaya dayandırır.²

İbn Haldun'un tevekkül anlayışında duygu ve davranışları atıl bırakarak kendini hayata salıverme düşüncesi yoktur. Ona göre davranışlar duygulara, duygular da davranışlara etki ederek birbirini tamamlar. Bundan dolayı insanın yapması gereken elinden gelen bütün imkânları kullanarak iyinin ve güzelin ortaya çıkmasını sağlamaktır. İnsandaki kuvvetlerin atıl bırakılmayarak ilahi irâdeyle arzu edilen yöne kanalize edilmesindeki gerçek de tevekkülün gayretle tamam olmasıdır.

İbn Haldun müteşâbih âyetler ve özellikle gayb âlemine giren konularda aklın yetersiz kalacağını belirtir. Varlık âlemini tamamen kuşatmanın imkânsız olduğu gerçeğinden hareketle bu âleme ait hususları Allah'a havale etmeyi, O'nun bildirdikleri ile iktifa ederek teslim olmanın gereğine inanmaktadır.³ Tevhidin hakikatini anlama hususunda aklın sebepler zincirinde ne kadar yukarı çıkarsa çıksın âciz kalarak hayrete düşeceğini belirten İbn Haldun, teslimiyet gösterip emirlere tevekkül eden insanların hem dünyada hem de ahirette rahat edeceklerini belirtir. Bizim Allah hakkındaki bilgimiz o'nun bize bildirdikleri kadardır diyerek düşüncenin sınırlarını belirler.⁴

3.4. Seyr u Sülûk İle İlgili Yaklaşımlar

İstikamet mücâhedeyle tasavvuf yolunun bidâyetinde dikkat edilmesi gereken esasları yerine getiren mürid, zühd, takvâ, verâ, tövbe ve tevekkül ile zâhir ve bâtın yönünden nefsinin kontrol ederek ahlâkını güzelleştirirken, çıkmış olduğu bu yolculukta vuslata ermesi için nefsinin kemâle erdirecek bir kısım görevleri de yerine getirmesi gerekmektedir.

Tasavvuf ıstılahında cehâletten ilme, kötü ve çirkin huylardan güzel ahlâka, kendi vücudundan Hakk'ın vücuduna doğru hareket demek olan seyr u sülûkun⁵

¹ Kuşeyrî, *er-Risale*, c. I, s. 300.

² İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 91.

³ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 823.

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 824.

⁵ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 193.

gerçekleşmesinde bir kısım esaslara riâyet etmek gerekir ki bunlardan birincisi irâdedir.

3.4.1. İrâde

Takvâ mücâhededini geçen müridin istikâmet mücâhededinde karşısına çıkan ilk konu irâdedir. Sözlükte; “İstemek, dilemek, bir şeyi önce tasavvur etmek sonra onu yapmayı kastedmek, nefsin ulaşmak istediği şeye muhabbet ve kastederek iştiyâk duyması”¹ anlamlarına gelen irâde kelimesi tasavvufî terim olarak kullanıldığında, “Fiilleri zarurî olarak işlemeye sevk edecek azmin bütünü ile ortaya çıkması ve kalbi yakîn hâli üzere kalbi istilâ etmesidir.”² Yakîn hâlinin kendisini istilâ ettiği mürid bu durumda muhtar değil mecburdur.³

Fiiller ile irâde ve tasavvur arasında irtibat kuran İbn Haldun’a göre, fiillerin kaynağı irâdedir. İrâde tasavvurlara dayanmakta, tasavvurların kaynağı ise akılla idrak edilemeyecek kadar geniş durumdadır. Ancak tevhîd inancına sahip olup teslimiyet göstermekle bu durum anlaşılabilir. Aksi takdirde birçok insanın sebepler silsilesinde ayakları kayarak helake sürüklenecektir.⁴

Kulun fiilleri, huyları ve hâlleri ile irâdesi arasında irtibat bulunduğunu belirten İbn Haldun, huyların kulun yaratılışında mevcut olduğunu, tedavi edilmekle değişebileceğini, irâde ile ruhun güzel huylarla bezenebileceğini, hâllerin ise irâde dışında fakat irâdeye bağlı olarak gerçekleşen amellerin, temizlik ve saflık derecesine göre temizlik ve saflık kazanacağını belirtir.⁵

İbn Haldun hâllerin sıhhatinin amele, amelin sıhhatinin irâdeye bağlı olduğunu belirtir. Şayet amelin semeresi olan hâllerde kayma vaki olursa bu birbirini takip ederek irâdesi dışında devam eder ve düzeltilemez bir hâl olarak kalbde bozulmalar başlar. İbn Haldun, bu hastalığın tedavisi için sülûke yeniden başlanması gerektiğini, kesbi dahilindeki sıfatların yeniden kazanılması ile kalbteki

¹ Tahanevi, *Mevsuatü Keşşaf*, s. 132; Cürcani, *Kitabü't-tarifât*, s.15; İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s.79.

² İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s.79.

³ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 79.

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 821.

⁵ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 127.

düğümün çözülebileceğini ve Allah (cc)’ın rahmetine ilticâ edilerek düzelmenin irâde dahiline alınabileceğini belirtir.¹

İbn Haldun, Kuşeyrî’den nakille her işin başının irâde olduğu gibi, sâliklerin yolunun başlangıcının da irâde olduğunu,² fakat nihâyet makamına ulaşanların hâllerini muhafaza edebilmeleri için yine irâdelerini Hakk’ın irâdesi doğrultusunda kullanmaları gerektiğini belirtir.³

İrâde kelimesinden türetilen mürid kavramı, irâdesi olan ve istediği şeyi yapan anlamında kullanılırken tasavvuf ıstılahında bunun tam tersi olarak Hakk’ın irâdesi karşısında irâdesi olmayan anlamında kullanılmaktadır. Çünkü halkın âdeti gaflet üzere yaşayarak şehvetlerin peşinden gitmektir. Mürid ise bütün bunlardan soyutlanarak Hakk’ın istediği şekilde yaşamak durumundadır.⁴

Psikolojik bir durum olan irâdenin⁵ hakikatini seyr u sülûkun başlangıç evresinde Hakk’ı aramak maksadıyla kalbin harekete geçmesi olarak açıklayan İbn Haldun, nihâyet halinde ise her türlü korkuyu bir tarafa bırakarak muhabbet duygusuyla kalbin yanması, olarak tarif etmektedir.⁶ Kalbi istilâ eden bu sevgi ile mürid, yegâne düşüncesi olan sevgilisi uğruna her şeye rızâ gösteren âşik hâline gelir.⁷

İrâde, ibadet ve muhabbet arasında kurulan bu ilişkide irâdenin sağlam ve sihatli olması için bazı hususlara dikkat etmek gerekmektedir. Müridin manevi yolculuğunda dikkat etmesi gereken bu hususlar az yemesi az uyuması ve az konuşması, yani riyâzettir.⁸

3.4.2. Riyazet

İbn Haldun, riyâzeti; “Kalbin kötü, çirkin ve aşağı huylardan tasfiye edilmesi, nefse ait bütün tabii ve fitrî huyların itidal ve istikâmet üzere donatılması” şeklinde

¹ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 127.

² İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 79.

³ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 79.

⁴ Kuşeyrî, *er-Risale*, c. I, s. 351.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 821.

⁶ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 79.

⁷ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 85.

⁸ Göztepe, *Tasavvufta Temel Kavramlar Hâller ve Makamlar*, s. 381.

açıklarken, bunun bir zâhir bir de bâtın yönünden bahseder.¹ Kalbin terk edilmesi gereken zahir yönü; insanın genelde meylettiği, şeytanın da müminlerin kalbini çeldiği dünya süsleri ve lezzetleridir. Bunlar; mal ve mevki, halkla birliktelik, mide ve tenasül uzvuna ait arzular ve uyku gibi rahatı temin eden hususlardır.² İstikâmetten sapma eğilimi gösteren insanların istikâmet vasfını kazanıp bu durum kendilerinde makam hâline dönüşünceye kadar mücâdele etmeleri ve zehirli yılandan kaçarcasına bunlardan uzaklaşmaları gerekmektedir.³ Bâtın yönü ise, zâhir yönünde zikredilen hususların kalbe yerleşen eserlerini ve alâkalarını tedavi etmektir.⁴ Bu tedavi sürecinin uzun soluklu olduğunu, yaşın, ahvâlin, mizâcın ve kişiye galip olan kötü sıfatların değişik oluşundan dolayı mücâhedenin de değişik olabileceğini belirtir. İbn Haldun, *Mukaddime*'de bunu sağlamanın yolunu, himmeti cem' etmek, düşünceyi bir noktaya teksif etmek ve külliyyen Allah'a yönelmek şeklinde⁵ açıklar. İrâdenin bir noktaya teksif edilebilmesi için de yemek, içmek ve uyumak gibi bedeni rahatlatan şeylerin azaltılması gerekir.⁶

Gıda tüketiminde alışılanın dışında ani değişikliklerin bedenini telef olmasına neden olacağını belirten İbn Haldun, ister açlık isterse tokluk yönünde yapılacak değişikliklerin tedricen uygulanması gerektiğini belirtir.⁷ Bunun için mürid, riyâzetle kalbî tasfiye ve tezkiyeyi gerçekleştirirken bunu kademe kademe yapmalı kendisini sıkıntıya sokmamalıdır.⁸ Hadis-i şerifte Peygamberimiz (sav.)'in "*Bir süvari ki ne bindiği hayvana rahat veriyor ne de yol alıyor*"⁹ dediği adam gibi olmamalıdır. Ayrıca az da olsa ibadete devam hususunda "*Allah'ın en çok sevdiği amel devamlı olanıdır*"¹⁰ veya "*Kendinizi takat getireceğiniz amellerle mükellef tutunuz*"¹¹ hadisleri itidal üzere yaşamının gerekliliğini açıklamaktadır. Kur'ân ahlâkı ve edebiyi birlikte sünnet-i seniyye üzere yaşayan müridin kalbinde istikâmet hasıl olur

¹ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 80.

² İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 80.

³ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 80.

⁴ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 80.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 304.

⁶ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 85.

⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 269-274.

⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 273; İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 81.

⁹ Askalanî'ye göre hadisin tam metni şöyledir. "*Din metindir, rıfk ile muamele edin, ibadet hususunda nefislerinize buğzermeyin, Bir süvari ki ne yol alabiliyor ne de bindiği hayvana rahat veriyor.*" Bkz. el-Askalanî, *Fethu'l-Bârî*, c. XI, s. 303. (Hadis no:6461-6468)

¹⁰ Müslim, *Kitabü's-salat*, 30.

¹¹ Müslim, *Kitabü's-sıyâm*, 59.

ve âyet-i kerimede belirtilen, “*Nebi, siddik, şehid ve salihler zümresinden olup Allah’ın kendilerini nimetlendirdiği kimseler yoldaş olma bakımından ne güzel kimselerdir.*”¹ zümresine dahil olur.

İbn Haldun, açlığın zikirle beslendiği takdirde Allah hakkında irfan sahibi olma hâline yaklaşacağını, zikirden tecrit edildiği zaman nefsin şeytanlaşabileceğini belirtir.²

Tasavvuf ehlinin gerçekleştirdiği riyâzetin gayesini, tevhîd ve irfan ehline has manevî ve rûhî zevklerin kendilerinde de oluşmasını sağlamak olarak görür.³ İbn Haldun bâtinî riyâzetle yapılan uzun soluklu bu mücâhedenin, yaş, ahvâl, mizâc ve kişiye galip olan kötü sıfatların değişik oluşundan dolayı tedavisinin de farklı olacağını belirtir. Bu tedaviye ehil olan insanları da, Allah’ın bu hususları bilmelerini murat ettiği kişiler olarak görerek onların daha önce bu yollardan geçerek yolun tehlikelerini bildiklerini belirtmektedir.⁴

İbn Haldun, tasavvuf ehlinin riyâzetinin gayesini ne gayba muttali olmak, ne de keşf ve kerâmet gibi hâllerle âlemde tasarrufta bulunmak olduğunu belirtir. Şâyet gayelerinde bir sapma olursa, eşyada tasarrufta bulunmak ve gayba vakıf olma maksadı kendilerinde hasıl olursa, teveccühlerini Allah (cc)’dan başkasına yönelttikleri için tevhîdden uzaklaşacaklarını ve şirke düşeceklerini belirtir.⁵

Müridin sülûkunu tamamlamak için çıktığı bu yolculukta riyâzetini ehil insanlar gözetiminde uygun mekânlarda gerçekleştirilmesi gerekir ki bunu gerçekleştirmenin en iyi yollarından birisi hâlvettir.

3.4.3. Halvet

Seyr u sülûk yolunda müridin yerine getirmesi gereken esaslardan birisi de halvettir. Halvet, müridin ilk ciddi zorlu sınavıdır.⁶ Topluma karışmamak ve yalnız başına kalmak gibi anlamlara gelen halvet, Arapça, yalnız kalıp تنها bir köşeye

¹ Nisa 4/69.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 304.

³ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 304.

⁴ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 80.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 304-305; İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 79-81.

⁶ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatler*, İletişim Yay, İstanbul 1994, s. 31.

çekilmek demektir.¹ Tasavufta ise zihinsel konsantrasyonu ve bazı özel zikirlerle riyâzetleri gerçekleştirmek üzere, şeyhin müridini, karanlık, dış dünyadan soyutlanmış bir yere, belirli bir süre için koymasındır. Allah ile gizlice konuşmak, kalbi yanlış inançlardan ve kötü huylardan temizlemek ve kurtarmak da halvet olarak değerlendirilir.² Halvet şeyhin gözetim ve denetiminde gerçekleşir. Halvetin süresi zamana ve imkânlarla göre değişiklik gösterse de yaygın olan süre 40 gündür.³

Halvet mânâsında halktan uzaklaşarak gerçekleştirilen tefekkür hayatının bir diğer şekli de uzlettir.⁴ Uzlet uygulaması, hayat akışı içerisinde küçük zaman dilimlerinde iç murâkabe ve iç muhâsebe için yapılır.⁵

İbn Haldun halvetin, halktan ayrılarak her şeyden el etek çekmek, karanlık bir yerede kafasını cübbe veya örtüyle kapatarak tefekkür etmek, az yemek, az uyumak, az konuşmak ve devamlı zikirle meşgul olmak şeklinde gerçekleştiğini belirtir.⁶

İbn Haldun'a göre hayatın bütün alanlarında önemli olan helâl lokma halvet hayatında daha önemlidir. Bunun için halvete giren kişi kendisine yetecek miktarda helâl rızık ve lokma getirecek birisini vekil tayin etmelidir.⁷

Halvet hayatını müridin manevî yolculuğunda katettiği mesafeye göre değerlendiren İbn Haldun istikâmet mücâhedesinde bulunan müridin halvet halinde iken az yemek, az uyuma ve az konuşmayı itidâl derecesinde yapılmalıdır. Böylece bir şeyi yapmak veya yapmamak kalbe eşit olur ve kalbin tabî huyu hâline gelir.⁸ Mükâşefe ve müşâhede mücâhedesinde uygulanan halvette ise beşerî kuvvetler, hatta düşünceye varıncaya kadar bedenî kuvvetlerin köreltilmesi ve öldürülmesi hedef alınır. Böylece kişinin bedeni ölü ruhu diri hâle gelir.⁹

İbn Haldun halvet halinde müridin kalbine ârız olan neşe ve gevşeklik durumlarını şeyhiyle paylaşması gerektiğini, şeyhinden başka kimseye onlardan bahsetmemesini belirtir. Hatta mürid halvette gördüğü rüyaları dahi mürşidinden

¹ İbn Manzur, *Lisanü'l Arab*, c. II, s. 1255.

² Cebecioğlu, *Tasavvufî Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, s. 192.

³ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatler*, s. 31.

⁴ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatler*, s. 31.

⁵ Cebecioğlu, *Tasavvufî Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, s.505.

⁶ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 86.

⁷ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 86.

⁸ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 86.

⁹ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 86.

başka kimseye anlatmamalıdır. Mürid halvet halinde yaşadığı bütün bu neşe, seviç, üzüntü gibi manevi hâlleri daha önce bu yollardan geçmiş işin ehli mürşidin gözetiminde gerçekleştirmelidir.¹

Halvette dikkat edilmesi gereken hususları bu şekilde açıklayan İbn Haldun, gençlik yıllarında kısa bir zaman diliminde olsa uzlet ve inzivâyâ çekilmiştir. Uzlet hayatına ilmî tedvin ve telif niyetiyle girmiş, fakat dönemin siyâsî faaliyetleri bu uzletin devam etmesine izin vermemiştir. Hatıratında Şeyh Ebu Medyen tekkesinde başladığı bu inzivâ hayatını, “keşke ilimle başbaşa kalabilseydim” özlemiyle dile getiren İbn Haldun, ikinci kez Benî Selâme Kalesinde girdiği uzlet hayatından kendisine lutfedilen ilhamla *Mukaddime* gibi bir eserle çıkmıştır.²

3.4.4. Zikir ve Sema

Sözlük anlamı, “Bir şeyi anmak, hatırlamak, unutmamak”³ olan zikir kelimesi, dinî literatürde; “Allah’ı anmak ve unutmamak sûretiyle, gafletten ve nisyândan kurtulmak” mânâsına gelmektedir.⁴ Zikir; dil, kalb ya da her ikisiyle beraber yapılabilir. Zikrin en faziletlisi kalb ve dil ile yapılanıdır. Daha sonra sadece kalb ile yapılanı, ardından da sadece dil ile yapılanı sıra gelmektedir. Sevap bakımından en iyi zikrin Kur’ân tilâveti mi, kelime-i tevhîd (lâ ilâhe illellah) mi yoksa ism-i celâl (Allah) mi olduğu konusunda sûfiler arasında ihtilaf bulunmaktadır.⁵

Kur’ân’da mutlak mânâda zikretmeyi emreden âyetler vardır. Kur’ân da emredilen zikir, gafletin zıddı anlamındaki kalbî zikirdir. Allah’ın adının anılmasını emreden âyetler ise kalbî mânâda zikre muvaffak olamayanlara dil ile zikretme kolaylığı sağlamakta ve bir bakıma kalbî zikre hazırlık yaptırmaktadır.⁶

Kur’ân’da türevleriyle birlikte birçok âyette geçen zikir, kalbin temel fonksiyonlarından birisidir.⁷ Allah’ı dil ile hamd, tesbih ve tekbir şekliyle övmek;

¹ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 86-88

² İbn Haldun, *Rihletuhu Garben ve Şarkan*, s. 187; Uludağ, “İbn Haldun’un Hayatı”, *Mukaddime*, c. I, s. 36.

³ Zebîdî, *Tâcu’l Arûs*, c. XI, s. 376-378.

⁴ Süleyman Uludağ, *İnsan ve Tasavvuf*, Mavi Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 41-44.

⁵ Reşat Öngören, “Zikir”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2013, c. XLIV s. 409.

⁶ Özköse, *Dervişin Günlüğü*, s. 125.

⁷ Özköse, *Dervişin Günlüğü*, s. 125.

nimetlerini anmak, bunları kalble hissetmek ve tefekkür etmek; kulluğun gereklerini akıl, beden ve mal ile yerine getirmek; namaz kılmak, dua ve istiğfarda bulunmak, kevnî âyetler üzerinde düşünmek şeklindeki mânâların yanı sıra Kur'ân, önceki kutsal kitaplar, levh-i mahfûz, vahiy, ilim, haber, beyan, ikaz, nasihat, şeref, ayıp ve unutulmanın zıddı gibi anlamlarda da kullanılmıştır.¹

Hadislerde de zikrin önemine ve zikir ehlinin faziletlerine işaret edilmiş, zikir halkaları cennet bahçelerine benzetilmiştir. Ayrıca zikir maksadıyla bir araya gelen topluluğu ilâhî rahmetin ve meleklerin kuşatacağı, üzerlerine sekînet ineceği, Allah'ın da onları kendi nefsinde anacağı belirtilmiştir.² Allah'ın kulunu anması kulun zikirle kazanacağı şeref ve haysiyeti göstermektedir.³

İbadetlerin sıhhati için belli şartlar gerektiği hâlde zikir için hiçbir şart ileri sürülmemiştir. Gece gündüz, ayakta, oturarak, yatarak, abdestli abdestsiz zikir yapılabilir. En faziletli zikir kalb ve lisanla birlikte yapılan zikirdir, yani dilin kalbe olanı ortaya koymasıdır. Daha sonra kalb ile, ardından da dil ile yapılan zikir gelir. Ayrıca Allah'ı tesbih ve tâzime, hamd ve şükre dair sözleri söylemek dilin zikri, Allah'a inanmak, O'nun zât ve sıfatlarına delâlet eden delilleri, emir ve yasaklarının mâna ve hikmetlerini, yaratıklarının sırlarını düşünmek kalbin zikri, emredilene yerine getirip yasaklardan kaçınmak da organların zikri kabul edilmiştir.⁴

Hasan-ı Basrî (ö.110/728) zikredenler açısından zikrin iki çeşit olduğunu, kimseye hissettirmeden Allah'ı anmanın sevabının çok büyük olacağını, ancak haram karşısında Allah'ı hatırlayıp haramdan kaçınmanın daha da üstün olduğunu belirtmiştir.⁵ Halkı dine davet adına Allah'ı anma, dinini övme ve şerî hükümlerin güzelliklerinden söz etmek de dilin zikri olarak kabul edilmiştir.

Başka bir tasnife göre zikredenler açısından zikir üç kısma ayrılır: Zâhir ehlinin zikri, şeriatın edeplerine riâyet etmek ve ibadetleri yerine getirmektir. Tasavvuf ehlinin zikri, Allah'a vâsıl olma arzu ve talebidir. Âriflerin zikri, nefsinden

¹ Öngören, "Zikir," *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2013, c. XLIV, s. 409.

² Öngören, "Zikir," *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2013, c. XLIV, s. 409.

³ Özköse, *Dervişin Günlüğü*, s. 128.

⁴ Öngören, "Zikir", *İslam Ansiklopedisi*, c. XLIV s. 409.

⁵ Ebu Hâmid el-Gazzâlî, *İhyau Ulûmi'd-Dîn*, Daru's-Şa'b Yayınları, Kahire, c. III, s. 535.

ve onun tasavvurlarından fâni olup sırf nur olan âleme ererek sonsuza nazar etmektir.¹

Sûfilere göre zikirden maksat Allah'ın zâtı, sıfatları, isimleri, ihsanının bolluğu, takdirinin geçerliliği gibi hususlarda kalbin uyanıklığını sağlamak, Allah'ı kalbte hazır tutmak ve O'nu görüyormuş gibi murâkabe etmek, O'nun dışındaki herşeyi kalbden silmektir ki bu "ihsan" makamıdır.²

Tasavvuf eğitiminde nefislerin mânevî hastalıklardan nasıl kurtulacağını bilen şeyhler, müridlerin durumuna göre onlara en uygun zikri telkin ederek Hakk'a ulaşmalarına vesile olurlar.³

İbn Haldun, takvâ ve istikâmet mücâhedelerini aşarak keşf ve ittîlâ mücâhedesine erişen müridin, bu yolun ahvâlini ve tehlikelerini bilen mürşidine sınımsız sarılarak kendi irâdesini, kalbi nurla dolmuş şeyhinin irâdesine bırakması gerektiğini belirtir.⁴

İbn Haldun ile muasır olan bazı âlimler halvet halinde bulunan müridin farz ibadetleri ifa ederken mürşidin tavsiyeleri doğrultusunda sünnet olan bazı ibadetlerin terk etmesini eleştirirken⁵ İbn Haldun, müridin ilgisinin dağılmaması, zikrin kalbe ve ruha yerleşmesi için bu durumun mazur görülebileceğini belirtmiştir.⁶

İbn Haldun, kalbî perdelerin açılmasının aşamalarından birisi olan halvet hâlinde şeyhin müridi devamlı zikirle meşgul ettiğini, hatta zâhirî evrâdın fazlasından ve tilâvetten men ederek sadece farz ve revâtip sünnetleri yapmakla sorumlu tuttuğunu belirtir. Mürşid müridin hâline en uygun olan zikri, "Allah, Allah, Allah" veya "Lâ ilâhe İllâllah, Lâ ilâhe İllâllah, Lâ ilâhe İllâllah" okumasını ona tavsiye eder.⁷

Zikrin lisanıdan kalbe geçme aşamalarını tasvir eden İbn Haldun, zikirle meşgul olan lisanın hareketsiz kalmasıyla birlikte dildeki hayâlinin devam ettiğini,

¹ Öngören, "Zikir", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XLIV, s. 409.

² Serrac, *el-Luma'*, s. 291.

³ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s.143; Öngören, "Zikir", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XLIV, s. 409.

⁴ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 85-86.

⁵ Kara, "İbn Teymiyye'nin Tasavvuf İstılahlarına Bakışı", *Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 1986 Sayı I, c. I, s. 57.

⁶ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 85-86.

⁷ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 85-86.

daha sonra bu hayâlin eserinin de zâil olup suretinin kalbte bâkî kalacağını, bir müddet sonra da lafzın kalbteki suretinin de mahvolarak mânâsının kalacağını ve bu evreye gelen kalbin her şeyden vazgeçeceğini belirtir. ¹

Kuşeyrî, zikrin lisandan kalbe geçmesini seyr u sülûkta kemâl mertebesi olarak görürken,² İbn Haldun kalbî zikrin mükâşefe ve müşâhede hâline ulaştıracağını belirtir.³ Zikir sayesinde engellerin tamamını aşarak kalbi Allah (cc)'la birlikte olma derecesine ulaşan kişinin aynı zamanda büyük tehlikelerle karşı karşıya olduğunu belirten İbn Haldun, bu aşamada müridin kalbinde yaşamış olduğu neşe ve gevşeklik gibi hâlleri mürşidine devamlı anlatmasını, diğer insanlardan gizlemesi gerektiğini belirtir. Bu mertebeye gelen müridin karşılaşılabileceği tehlikeleri içe ve dışa yönelik olarak iki şekilde değerlendirir.⁴

İbn Haldun içe yönelik tehlikeleri; kendisini beğenmek, durumuna sevinmek ve kendini yeterli görmek olarak görürken, bu tehlikelerinde amele olan düşkünlük ile aşabileceğini söyler.

İbn Haldun dışa yönelik tehlikeleri; kalbde zuhur eden ilâhî latifeleri, neşe ve sevinçleri ifşa etmek, halka vaaz ve nasihate yönelmek ve bunun neticesinde halkın kendisine rağbet etmesinden hoşlanmak olarak görür. Bu durumlarla karşılaşan müridin amele olan ihtiyacını, İbn Haldun ömrü boyunca denizlerin bile kandıramayacağı derecede susamış olan kişinin durumuna benzeter.⁵

Zikri ruhun gıdası olarak gören İbn Haldun, zikirle ruhun neşv ü nemâ bulduğunu, his hicâbının kalkarak ruhun rabbânî mevhibelere, ledünni ilimlere ve ilahi fetihlere doğru açılarak melekût âlemine yaklaşacağını, başkaları tarafından idrak edilemeyen varlığın hakikatinin idrak edileceğini belirtir.⁶ Tehlikelerle dolu olan bu yolda daha önceden bu mertebeleri geçmiş mürşid-i kâmilin kılavuzluğunda ilerlemek gerekir.

¹ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 85-86.

² Kuşeyrî, *er-Risale*, c. II, s. 375.

³ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 86-88.

⁴ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 86-88.

⁵ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 86-88.

⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 304, c. II, s. 852; İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 85-86.

İbn Haldun'a göre riyâzet ehlinin his hicâbı zikirle açılır. Bunun sonucu olarak nefsinin zikirten tecrit etmeyi şeytani bir hâl olarak görür.¹ Daha sonra ibadetlerle hâller arasındaki ilişkiyi örneklendirmektedir.

3.4.5. Mürid-Mürşid İlişkisi ve İntisab

Mürid; Arapça, "isteyen" demektir. Allah'a vuslatı arzu eden, bir başka deyişle, Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak isteyen ve bu olgunluğun eğitimini verecek bir şeyhe bağlanan kişiye mürid denir.² Allah'ı Teâlâ dışında her şeyden yüz çeviren ile Allah (cc)'ın muradını muhafaza eden kişiye de mürid denilmektedir. Tasavvuf ehli yanında mürit kelimesi iki ayrı mânâda kullanılır;³

Âşık, yani cezbeye kapılan sâlik,

Muktedi, yani Allah (cc)'ın, basiretini hidâyet nuruyla nurlandırdığı, bununla daima noksanlarını görüp, kemâlî için çalışan, muradı olan Hakk Teâlâ'ya yaklaşmak için bir kararda duramayan kişiye denilir.

Ebû Osman Said b. Selam el-Mağribî (ö. 373/983-984), Allah Teâlâ dışında herşeyden kalbini öldüren, Allah'a olan yaklaşma arzusu ve iştiyâkından dolayı kalbindeki dünyevî şehvetlerden uzaklaşan kişiyi mürit olarak tarif eder.⁴ Kalbi istilâ eden bu sevgi ile müridin, yegâne düşüncesi, sevgilisi uğruna her şeye rıza gösteren âşık hâline gelmesidir.⁵

Kalbi sevgiyle dolup taşan, sevdiği uğruna herşeyden vazgeçebilen mürid matlubuna ve maksuduna yaklaşmak için daha çok ibadet ve taat eder.⁶ İbadetlerindeki ihlas ve samimiyetine göre de kalbine doğan hâller kuvvet ve zayıflık gösterir.⁷

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 304; İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 85-86.

² Cebecioğlu, *Tasavvufî Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, s. 350.

³ Tahânevî, *Mevsuatü Keşşaf*, c. II, s. 1515.

⁴ Tahânevî, *Mevsuatü Keşşaf*, c. II, s. 1515.

⁵ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 85.

⁶ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 79.

⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 850.

İbn Haldun, mürid kelimesinin iştikak olarak irâdesi olan kişi hakkında kullanılmasıyla birlikte tasavvuf ehli yanında irâdesi olmayan kişi için kullanıldığını belirtirken, Kuşeyrî'nin mürid tanımını ve tarifini benimsemiştir.¹

Müridin ibadetlere gösterdiği dikkat ve rikkat sayesinde kalbinde sevinç ve üzüntü cinsinden hâller oluşabileceğini, bu hâller karşısında müridin ibadetlerinde gevşeklik göstermemesi, hatta ibadetlerine eskisinden daha fazla ehemmiyet vermesi gerektiğini belirtir. Keşf hâlinin başlamasıyla birlikte müridin yaşamış olduğu mânevî hâlleri mürşidi ile paylaşması gerektiğini belirten İbn Haldun, aksi takdirde boş kuruntulara ve aldatmalara kapılarak yoldan çıkabileceğini, ibâha veya hulûl düşüncelerine kayabileceğini belirtir.²

İbn Haldun takvâ mücâhedesıyla zahirini düzelten ve ibadetlerin meleke hâline gelmesiyle güzel huyları kalbine yerleştiren müridin istikâmet mücâhedesıyla de amellerin kalbe yerleşen eserlerini, içe yapışan alakâlarını tedavi etmesi gerektiğini belirtir. Bu tedavi sürecinin yaş, mizaç ve hastalığın durumuna göre uzun sürebileceğini, bundan dolayı da işi bilen bu yolun hakikatlerine vakıf tedaviyi uygulayacak mürşidin gerekliliğine kani olmaktadır.³

Müridin maksuduna ulaşmada gösterdiği gayret ve çabayı kademe kademe ilerletmesi gerektiğine inanan İbn Haldun, bir anda her şeyi yapmak isteyen müridin kendisini sıkıntıya koyacağını ve yol alamayacağını belirtir. Hicaplara takılmadan keşf ve ittlâ mertebesine ulaşabilmesi için mürşidin gözetiminde merhale merhale ilerlemesi gerekir.⁴

İbn Haldun takvâ mücâhedesinin esaslarının kitaplardan öğrenilebileceğini, fakat kalbî yönelişlerin başlangıcı olan istikâmet mücâhedesinin kitaplardan öğrenilemeyeceğini belirtir. Keşf ve ittlânın ortaya çıkmasıyla birlikte, kalbin hâllerinin farklılık göstereceğini, bundan dolayı kâmil bir mürşide tabi olmanın gerekli olduğunu belirtir. Bu sayede mürid, mürşidinin emir ve tavsiyeleri doğrultusunda tevhid ve irfan makamına ulaşır.⁵

¹ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 79; Kuşeyrî, *er-Risale*, c. II, s. 351.

² İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 81; İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 850.

³ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 79.

⁴ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 81.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 850-851.

Arapça, “Doğru yolu gösteren, uyaran, irşad eden, rehber, kılavuz¹ anlamlarına gelen mürşid kelimesiyle kastedilen ilk zât Hz. Muhammed (s.a.v)'dir. İlk defa tehzib ve terbiye edilen zâtın Rasulullah (sav.) olduğunu belirten İbn Haldun’a göre, diğer halk ondan saçılan nurla terbiye olmuştur.² Diğer mürşidler, onun manevî mirasını elde etmeğe muvaffak olmuş kişilerdir. Tasavvufî terim olarak, tarikatta seyr u sülûkunu tamamlayıp irşada ehliyeti olan kişi,³ tarikat lideri anlamına da gelir. Aynı anlamda olmak üzere postnişin, şeyh, seccâdenişin ifadeleri de kullanılır. ⁴ Cürcânî, mürşidi; “sapıklıktan önce hak yola ileten, doğru yolu gösteren kişi,”⁵ olarak tanımlar.

Mürşid diğer bir ifadeyle şeyhler genelde yaygın tasnife göre üç kısımdır.⁶

1. Tâlim Şeyhi: Tasavvufî konularda bilgi veren muallim konumundaki sûfîlerdir.
2. Sohbet Şeyhi: Sohbetine herkesin katılıp sözlerini dinlediği hâl ve hareketleriyle örnek aldığı kişidir.
3. Tarikat Şeyhi: Mürid ve müntesiplerini bir annenin yavrusunu terbiye etmesi titizliği ile yetiştirmeye çalışan şeyhtir. Buna terbiye, irşad ve teslik şeyhi de denilir.

Başka bir tasnife göre de şeyhler;⁷

1. Hâl şeyhi: Gerçek anlamda tarikat ve tasavvufu yaşayıp yaşatan,
2. Kâl şeyhi: Sözde şeyh yani müteşeyyih,
3. Yol ve yal şeyhi: Mensuplarını birtakım çıkarları için çevresinde tutan sahtekâr ve menfaatçı şeyhler olmak üzere tasnif edilmiştir.

İbn Haldun eserlerinde muhtelif konularda hâl şeyhi ile yol veya diğer bir ifadeyle yal şeyhinin toplumsal yapı içerisindeki özelliklerini açıklamıştır.

¹ Yılmaz, *İslam Tasavvufu*, s. 474; Cebecioğlu, *Tasavvufî Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, s. 350.

² İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 78.

³ Yılmaz, *İslam Tasavvufu*, s. 474.

⁴ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvufî Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, s. 350.

⁵ Cürcani, *Ta'rifât* s. 221.

⁶ Yılmaz, *İslam Tasavvufu*, s. 474.

⁷ Yılmaz, *İslam Tasavvufu*, s. 474.

Şeyhlerin iki çeşit ilme sahip olduklarını belirten İbn Haldun, bunlardan birincisini, sülûkun keyfiyeti ile ilgili şartların tasvir edilmesine, bundan evvel takvâ ve istikâmet mücâhedelerinin ifa edilmesine ve bütün bu hususların ahkâmına dair ilim; ikincisini, sülûkun ruhunu ve hakikatin sırrını teşkil eden ilim olarak açıklar. Sâlike arız olan hâller ve zevke dayanan bu ilmi kelimeler ifade için yetersiz kalır.¹

İmânî ve irfânî tecrübede hâlin kâlden önemli olduğunu belirten İbn Haldun,² şeyhlerin özelliklerini, daha önce seyr u sülûk yolunda yürümüş, hâllerin nereden ve nasıl neş’et ettiğini, maksada ulaştırıran veya yol kesen hususların neler olduğunu, kudretin dahilinde bulunan amellere kudretin haricindeki hâllerin nasıl terettüp ettiğini, hâllerin safâ derecesini tayin eden amellerdeki temizlik miktarının ne olduğunu, ibtilâ, tecrübe ve temrinle öğrendikten sonra öğreten kişi olarak tarif eder.³

İbn Haldun, iyilik veya kötülük olarak nefse yerleşen ahlâkî davranışları boya tanımıyla açıklarken,⁴ marifet boyasıyla boyanmak isteyen sâlikin alacağı boyanın miktarını, niteliğini, nasıl konulacağını ve konma zamanını gösteren kişinin de şeyhi olacağını belirtir.⁵

Marifet boyasıyla boyanmak isteyen sâlikin yanlış boyalarla boyanıp boya mahâllini bozmaması için onu tezyin edecek mürşidin özelliklerini⁶ sünnet-i seniyyeye söz ve davranışta sıkı sıkıya bağlılıkla açıklamaktadır.⁷

İlk dönem tasavvuf ehlinin yolunun sünnete bağlılık ve dinin değer verdiği şeylere karşı saygılı davranma esası üzerine kurulu olduğunu belirten İbn Haldun, Beyâzid-i Bistâmî’nin, irfanıyla ün yapmış bir zâtı ziyaret etmek istediği, ancak mescide giderken o zâtın kible istikâmetine tüküdüğünü görünce ziyaret etmekten vaz geçmesi ve “Şeriatın âdâbından bir edebe riâyet hususunda emin olmayan kişi Allah’ın sınırları için hiç emin olmaz”⁸ sözünü naklederek, tasavvuf yolunun ahlâki ilkelere bağlılık olduğunu belirtmektedir.⁹

¹ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 149.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 824.

³ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 127-129.

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 672,728.

⁵ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 128.

⁶ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 149.

⁷ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 121.

⁸ Kuşeyrî, *er-Risale*, c. I, s. 58.

⁹ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 171.

Şeyh veya mürşidin söz ve davranışlarının şeriatın zâhirine uyumlu olması gerektiğini belirten İbn Haldun, sahv hâlini önemseyerek sekr hâlinde söylenen sözler üzerine hüküm verebilmek için sûfnin yaşayışına bakmak gerekir. Yaşayışı istikâmet üzere ise bu şatahâtlarının mazur görülebileceğini, yaşayışlarının şeriatın zâhirine uymaması durumunda ise fakihler tarafından gerekli hükmün verilmesi gerektiğini belirtmiştir.¹

İbn Haldun'un mürid ve mürşid ilişkisi ve intisab konusu hakkındaki görüşleri, çağdaşı olan Ebû İshak İbrahim eş-Şâtibî (ö.790/1338)'nin şeyhe bağlanmanın gerekli olup olmadığına dair sorduğu bir soruya cevaben kaleme aldığı *Şifâu's-sâil* adlı eserinde açıklanmaktadır. İbn Haldun verâya ait bilgilerin kitaplardan öğrenilebileceğini ve bu hükümleri yerine getirmenin farz-ı ayn hükmünde olduğunu belirtir. Farz-ı ayn olan bir hükmü yerine getirmek için de şeyhin, mürşidin emirlerini beklemeye gerek yoktur. Dolayısıyla bu mücâhedede mürşide ihtiyaç yoktur.²

İbn Haldun'un tasavvuf yolunda ikinci mücâhede hâli olarak gördüğü istikâmet mücâhedesini Kur'ân'ın ve Hz Peygamberin ahlâkıyla ahlâklanmaktır. Bu mücâhedede nefsin huylarını bilmek, kalbin renkten renge bürünmesini anlamak ve tedavi yollarını bulmak zordur. Bu yolun tehlike ve hastalıklarının tedavilerini tecrübe ile bilen daha önce bu yollardan geçmiş birisine uymak gerekli ve faydalıdır. Fakat farz ve zaruret derecesinde zorunlu değildir.³

İbn Haldun ilk iki mücâhedede şart görmediği şeyhi, mürşidi, mürebbiyi üçüncü mücâhedede şart, hatta vecibe görmektedir. Çünkü keşf ve müşâhede mertebesinde hicapların kalkmasıyla birlikte arz ve semâvâtın melekûtuna vakıf olma hâli ortaya çıkacağından dolayı bu mücâhedede mürşid şarttır. Bu mücâhedenin tehlikelerle dolu olduğunu, tehlikenin nereden ne zaman geleceğinin bilinmediğini belirtir. Tehlikelerle dolu bu yolculukta şeyhin emir ve tavsiyelerinin harfiyyen yerine getirmesi gerektiğini belirten İbn Haldun, şeyhin de müridinin her hâlini takip etmesi gerektiğini belirtir.⁴ Müridin bu yolculukta yaşadığı sevinç, üzüntü, irâde sağlamlığı cinsinden hissettiği hâlleri, hatta gördüğü rüyaları şeyhi ile paylaşması

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 862.

² İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 124.

³ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 124.

⁴ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 125-126.

gerektiğini belirten İbn Haldun, şeyhin de bu hâlleri yaşayan müridin her hâline vâkıf olması gerektiğini belirtir. Her insanın şahsına münhasır hâller yaşayacağını belirten İbn Haldun, hâllerin ve amellerin birbirini etkilemesinden dolayı bazen müridin yaşadığı asılsız hâlden dolayı ibâha yoluna kayabileceğini belirterek mürşidin bunu iyi takip etmesinin gerekliliğine inanmaktadır. İbn Haldun'a göre bu hâlleri yaşayan mürid şeyhinden başka kimseye bu hâllerinden bahsetmemeli ve sünnete her zamankinden daha fazla bağlanmalıdır.

İbn Haldun mürid ve şeyh arasındaki ilişkiyi bu şekilde açıkladıktan sonra şeyhlik makamının tevârüs ve intikali konusunda İbn Arabi ile tasavvuf literatürüne kazandırılan abdâl, kutub, nükebâ ve nücebâ terimleri ve bu terimlerin anlam çerçevesinde yetkinin bir sonraki şeyhe devredilmesini¹ kabul etmemektedir.² İbn Haldun, bazı mutasavvıflar tarafından kabul edilen “Allah’ın arza ve arzda bulunan herşeye vâris olacağı kıyamet gününe kadar şeyh dünyada eksik olmaz” görüşünü garip bir dava olarak görür ve “sâlik-şeyh” bazen bulunan bazen bulunmayan tabiatın cüz’î hadiseleri nevindendir. Bulununca sülûk doğru olarak yapılır, bulunmayınca, şart olmadığı için –Allah onu nasip edene kadar- sülûk terk edilir” demek suretiyle yeryüzünde şeyhsiz mürşidsiz bir zaman olmaz diyenleri reddetmektedir.³

3.6.Tahakkukla İlgili Problemler

Varlık aleminde kendisine ilkâ olan ruhla varlığın iki alanına nüfûz edebilen tek varlık insandır. İnsanı varlık alanları içerisinde en seçkin konuma getiren özelliğiye zâtı itibariyle rûhâniyet âlemine ait olan ruhudur. Ruhun bu bedende ve âlemde bulunmasının sebebi, içinde yaşadığı âlemi tanıyarak mevcûdâtın hakikati hakkında ilim ve marifet sahibi olmasıdır. Böylece kendisini yaratanın sıfatlarını ve eserlerini tanıyarak esas âlemini tasavvur edecektir.⁴ Akılla teklîfî kemâlin, kalb ve ruhla tekvînî kemâlin gerçekleştiği bu yolculukta ilk yapılması gereken ilâhî emirlere uyarak istikâmet üzere bir hayat yaşamaktır.

¹ Dilaver Selvi, “Sûfîlerin Ricâlî’l-Gayb Tanımı, Taksimi ve Buna Dayanak Yaptıkları Hadisler,” *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 32,(2013/2), s. 111-137.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 590-600.

³ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 148.

⁴ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 57.

İbadet ve taatiyle istikâmet üzere yaşayan mürit yaptığı her salih amelden mânevî zevk alarak bir makamdan diğer makama, bir hâlden diğer bir hâle geçer. İçerisinde bulunduğu hâl ve makamı yolun başlangıcı olarak görmesi gereken mürit, kalbine doğacak havâtırdan ancak ibadete devamlı kutulabilecektir. İstikâmet mücâhedesinin gereklerini yerine getirerek mükâşefe ve müşâhede hayatını yaşamayı kendisine gaye edinen mürid, tehlikelerle dolu bu yolculuktan ancak bu yolun esasını ve esrârını bilen kâmil bir mürşidle sâhil-i selâmete erecektir. İbn Haldun'un ihsân makamı olarak adlandırdığı, bütün amellerde murâkabe hâli, için dışı uygunluğu olarak değerlendirilen bu yaşama biçimi kurtuluş isteyenler için en mükemmel makamdır.¹ Beşeri kirlere kurtularak kalbi tasfiye ve tezkiye suretiyle gerçekleşen bu makamda perdelerin kalkmasıyla birlikte varlıklara ait suret ve hakikatler olduğu gibi ortaya çıkar.² Bunun için kalp aynasını daima temiz tutmak gerekir. Kalbe inikas eden bu görüntüler müridin gönlünde bazı duyguların oluşmasına sebep olur. Ümit ve korku, ferah ve hüzn, sahv sekr, marifet ve muhabbet, cem ve fark halleri olarak ortaya çıkan bu durumlar onun yolculuğuna engel olmamalıdır.

3.6.1. Kalbî ve Vîcdânî Olan Yaklaşımlar

Bedenî garizalar tabiatlarının gerektirdiği şeyleri elde ettiğinde nasıl haz alıyorsa kalb de kendi fitrat ve tabiatının icab ettirdiği şeyleri elde edince zevk alır. Kalbin fitrat ve tabiatının zevk aldığı şey ise ilimdir. İlimlerin en yüksek derecesi Allah ve sıfatları hakkında marifet sahibi olmak ve rububiyetin güzelliğini temâşa etmektir.³ Ahirette küllî olarak gerçekleşecek olan bu müşâhedenin dünya hayatındaki tohumu nüvesi marifetin tahakkukudur. Marifet ahiretteki müşâhedenin tohumu mesabesindedir.⁴

Kalbî tasfiye ve tezkiye ile dünya hayatında gerçekleşen marifetle kalb, tarifi imkansız zevkler elde edecektir. Fakat burası aynı zamanda büyük aldanişların ve yoldan uzaklaşmaların da yaşandığı bir konumdur. Bunun için müridin görevi, sağlam bir irâdeye sahip olmak, amel-i sâlihe sıkı sıkıya bağlı kalmak ve kalbine arız

¹ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 49.

² İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 59-61.

³ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 67-72.

⁴ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 67-72.

olan havf ve recâ, kabz-bast, sekr-sahv gibi hâlleri için ehli mürşidi ile paylaşmak olmalıdır.

3.6.1.1. Havf ve Reca

Havf ve recâ gerek itikadi konularda imanın sıhhatinin geçerlilik şartları arasında,¹ gerekse tasavvufta hâl ve makamların keyfiyetini izah ederken birlikte kullanılan bir kelimedir. Lügatte; “korkmak, kaygılanmak, endişe duymak, öldürmek, savaşmak, istenmeyen gerçekleşmesi ve sevilen şeyin kaybedilmesi, elde edilememesi,² anlamlarına gelen kelime tasavvuf ıstılahında, “yasaklanan ve isyan olan hususları işlemekten haya etmek ve elem duymak”³ anlamlarında kullanılır. Recâ kelimesi sözlükte; “ümit etmek, ümitsizliğin zıddı, emel, beklenti, istek, gayretle birlikte yaşanan korku”⁴ anlamlarına gelir. İstılahta; “gelecekte sevilen bir şeyin husule gelmesi hususuyla kalbin yaşaması, vaadin güzelliği ile kalbin sukun bulması”⁵ anlamlarına gelir.

Recâ'nın, gelecekle ilgili olması, temenni ile aynı anlama gelmesini çağrıştırıyorsa da, ikisi arasında fark vardır. Temenni oyalayıcıdır, sahibini çalışmaktan alıkoyar; recâ ise, bunun aksinedir. Bu yüzden temenni makbul değildir. “Şeytan, insanı ümniyye yani temennilerle oyalar.”⁶ âyeti bu hususu teyit eder. Recâ, dünyalık istemekle yorumlandığı gibi, Allah'ın cemâlini müşâhede etmeyi isteme, şeklinde de düşünülmüştür.⁷

Kur'ân-ı Kerim'de havf kökünden gelen veya aynı anlamdaki diğer mastarlardan türeyen fiil ve isimler 124 yerde geçmekte,⁸ bunların yarısına yakını dünyevî korku ve kaygıları, diğerleri ise Allah korkusu, azap korkusu, ahiret kaygısı, günah işleme endişesi gibi dinî kaygıları ifade etmektedir.⁹

¹ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler*, s. 221.

² İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, c.II, s. 1291; Cürçânî, *Kitâbü't-Tarîfât*, s. 107; Mustafa Kara, “Havf”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, c. XVI, s. 528-532.

³ Tahânevî, *Mevsuatü Keşşaf*, c. I, s. 766.

⁴ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, c. III, s. 1604; Cürçânî, *Kitâbü't-Tarîfât*, s. 114; Tahânevî, *Mevsuatü Keşşaf*, s. 843; Uludağ, “Recâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2007, c. XXXIV, s. 502.

⁵ Cürçânî, *Kitâbü't-Tarîfât*, s. 114.

⁶ Hacc 22/2.

⁷ Cebecioğlu, *Tasavvufî Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, s. 396.

⁸ Fuad Abdalbaki, *Mucemu'l-Müfehres*, s. 313.

⁹ Kara, “Havf”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XVI, s.528-532.

Hız. Peygamber ümmeti için birer tehlike olarak gördüğü şirk, fitne, deccal, dünya tutkusu, zenginlik gibi manevî tehlikelerle ilgili korku ve kaygılarını havf kelimesiyle ifade etmiştir.¹ Bundan dolayı ashâb-ı kirâmın zahirî amellerden ziyade bâtinî fiillere önem verdiklerini belirten İbn Haldun, sahabenin kalbî hastalıklara yakalanmamak için birbirlerinden yardım aldıklarını Hz Ömer örneğiyle açıklar. Hz Ömer'in, Huzeyfe (ra.) den kendisinin de münafıkların içerisinde olup olmadığını sorması ve bu hususta endişelenmesi, bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Hz Ömer kendi hâlini, Medine'de bulunan diğer münafıklar gibi iman ve inkâr bağlamında olmadığını zaten biliyordu, fakat onun endişesi bâtinî bir anda ortaya çıkan ve insanı mahveden gizli âfetlerdi.²

İbn Haldun, takvâ mücâhedesinde bulunmanın esasını, takvâ ve verâ hâli üzere yaşamak şeklinde değerlendirirken, verânın aslını da günaha girmek ve hesaba çekilmek korkusu üzerine hayatı idame etmek olduğunu belirtmiştir.³

Ebû Talib el-Mekkî'nin havf ile verâ arasında kurmuş olduğu ilişki, yani verâ hâlinin havftan kaynaklandığı, haramlarla birlikte haram olup olmadığı şüpheli olan davranışlardan, hatta helallerin ihtiyaç fazlası olanlarından bile uzak durmak anlamının,⁴ İbn Haldun tarafından da kabul gördüğünü, zira ona göre de verânın esasının günaha ve harama düşme endişesi ile helalleri bile terk etmek şeklinde anlaşıldığını söyleyebiliriz.⁵

İbn Haldun'un zahirî ve bâtinî ameller ile kalbî hâller arasında kurmuş olduğu ilişki havf ve recâda da ortaya çıkmaktadır ki, gerek takvâ ve istikâmet gerekse keşf ve ittîlâ mücâhedesinde bulunan müridin, her an istikâmet ve hakikatten ayrılma hâlinin kalbine arız olabileceği korku ve endişesi üzerine yaşaması gerektiğini belirtir.⁶

¹ Kara, "Havf", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XVI, s. 528-532.

² İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 40-41.

³ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 78.

⁴ Ebu Talib el-Mekkî, *Kütü'l-Kulûb fî Muameleti'l-Mahbub ve Vasfî Tarîkî'l-Mürîd ilâ Makâmî't-Tevhîd*, thk. Mahmud İbrahim Muhammed er-Rıdvânî, Mektebetü Darü't-Turâs Yayınları, Kahire 2001, c. I, s. 232; Kara, "Havf", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XVI, s.528-532.

⁵ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 78.

⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 851.

Havf hâlinin dengede tutulması, ifrat ve tefrite kaçılmaması gerektiğini belirten Ebû Talib el-Mekkî¹ ve Gazzâlî, havfin zayıf olmasının belirlenen hedefleri gerçekleştirmeye yetmeyeceğini, aşırı olmasının da arzu ve istekleri büsbütün öldüreceğini, akıllı, tabiatı ve mizacı bozacağını, kişiyi ümitsizliğe sevk edeceğini belirtir. Gazzâlî aşırı korkunun ümitsizliğe yol açan akıl ve beden sağlığına zarar veren ve mutlaka tedavi edilmesi gereken bir hastalık olduğunu belirtir.²

İbn Haldun, Mekkî ve Gazzâlî gibi insanda bulunan kuvvelerin dengede tutulmasını, özellikle takvâ ve istikâmet mücâhedesinde bulunan müridin sülûkunda yol alabilmesi için buna dikkat etmesi gerektiğini, bu yolda mesafe katettikten sonra keşf ve ittilâ mücâhedesinde matluba ulaşabilmek için bu kuvvelerin tamamen öldürülmesinin lüzumunu belirtir.³

Havf ve recâ, biri diğerini gerektiren iki manevî hâldir. Her mümin havf ve recâ hâlini yaşayabilir. Kur'ân okuyan bir kimsenin azap âyetleri gelince korkması havf, rahmet âyetleri gelince ümitlenmesi recâ hâlidir. Bazı sâliklerde recâ, bazılarında havf hâli baskın olabilir. Havf ve recâ müminlerin manevi hastalıklarını tedavide kullanılan iki ilaçtır ve hangisinin kullanılacağını hastanın durumu belirler. Bununla beraber kaynağı muhabbet ve rahmet olan recâ esası üzerine kulluk etmek korku esasına göre kulluk etmekten daha üstündür.⁴

İbn Haldun, gerek dinî ve ahlâki eğitim, gerekse yönetim ve idarede bireyi iyi ve güzele yönlendirmeyen baskı ve tehdidin sonuç itibarıyla kötü bir huy, çirkin bir ahlâk olduğunu, insanların mukavemetini kırarak onları mezellete sevk ettiğini belirtmektedir.⁵

3.6.1.2. Muhabbet

Sözlükte; “sevmek, meyletmek, irâde etmek, kalbin temennide bulunması,”⁶ anlamlarında kullanılan muhabbet kelimesi, tasavvufta; “Kulun gözüyle Allah'ın kendisine verdiği nimetlere, kalbiyle Allah'ın kendisine olan yakınlık, inâyet, hıfz ve

¹ Mekki, *Kütü'l-Kulûb*, c. I, s. 225-235.

² Kara, “Havf”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, c. XVI, s. 528-532.

³ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 78.

⁴ Uludağ, “Reca”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2007, c. XXXIV, s. 502.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s.330-332; c. II, s. 991-993.

⁶ Tahânevî, *Mevsuatü Keşşaf*, s. 1481.

yardımına, imanı ve yakîniyle Allah'ın kendisine hidâyet ve inâyet nasip ederek kendisini sevmesine bakarak Allah'ı sevmesidir.”¹ Muhabbet, Allah'ın kullarını ve kulların Allah'ı sevmesi olmak üzere iki yönlü gerçekleşir.²

Allah'ın kullarını sevmesi; onlara bol bol nimet ihsan etmesi, dünya ve ahirette sevap vermesi, ceza mahalli olan cehennemden onları emin kılması, günahıtan koruması, yüce hâller ve makamlar ikram etmesi, başkasına ve mâsivâyâ iltifat etmekten, sırrının ilgisini kesmesi, her şeyden tecerrüd edene kadar ve sadece rızasını talep eder hâle gelinceye dek ona ezeli inâyetini ulaştırması demektir.³

Kulun Allah'ı sevmesi; itaatkar müminin kalbinde peyda olan bir sıfat olup, sevgilinin rızasını talep etmek, O'nu görmek için sabırsızlanmak, O'na yakın olma arzusu içinde kararsız olmak, O olmadan başkası ile karar ve rahat bulmamak, O'nu zikretmeyi alışkanlık hâline getirmek, zikrinin dışında her şeyden teberri etmek ve uzaklaşmak, rahatını kendisine haram kılmak, karar ve sükûn hâlini kendinden kaçırmak, ülfet ve ünsiyet ettiği şeylerin hepsini kökten terk etmek, hevâ ve hevesten yüz çevirmek, sevgi sultanına yönelerek o sultanın hükmüne itaat etmek, Hak Teâlâyı kemâl sıfatlarıyla tanımak için, Allah'ı ululamak ve yüceltmek mânâsına gelmektedir.⁴

Serrâc muhabbet ehlini üç derecede inceleyip⁵ bunları;

1. Allah'ın kullarına olan in'âm ve ihsânından meydana gelen avâmın muhabbeti,
2. Kalbin Allah'ın celâline, ganî oluşuna, ilmîne ve kudretine nazar etmesinden doğan sâdıkların ve tahkik erbâbının muhabbeti,
3. Allah'ın illetsiz olan kadim sevgisini bilip ona nazar etmekten doğan âriflerin ve siddıkların muhabbeti olarak sıralamakadır.

İbn Haldun, muhabbet konusunu eserleri içerisinde çeşitli konulara serpiştirerek, muhabbetin kalble, marifetle ve irâdeyle bağlantısını açıklarken, es-Serrâc'dan etkilendiği görülmüştür.

¹ Serrac, *el-Luma'*, s. 86.

² Hucvurî, “*Keşfu'l-Mahcûb*”, trc. Süleyman Uludağ, s. 371.

³ Hucvurî, *Keşfu'l-Mahcûb*, trc. Süleyman Uludağ, s. 371.

⁴ Hucvurî, *Keşfu'l-Mahcûb*, trc. Süleyman Uludağ, s. 371.

⁵ Serrâc, *el-Luma'*, s. 56.

İbn Haldun, Allah Teâlâ'nın bâtinî fiillerin merkezi olan kalbin tabiatına kemâli sevme hususiyetini bahşettiğini, bundan dolayı da kalbin kemâli yakalamak için uğraşıp durduğunu belirtir. Bu rûhânî latifenin zevkinin ise ilim ve marifet tahsil etmekle gerçekleşeceğini belirten İbn Haldun, ilimlerin en şerefli olan Allah ve sıfatları hakkında tahsil edilen ilimleri kalbî zevklerin kemâli için tahsil edilen ilimler olarak görmektedir.¹

İbn Haldun muhabbet kelimesinin kökü olan “hubb” kelimesinin anlamlarından birisi olan ‘tohum’ anlamıyla², marifet ve ru’yet kavramları arasında bağlantı kurmakta ve muhabbetten kaynaklanan marifeti müşâhedenin tohumu olarak görmektedir. Dünyada marifet ve tecelli olarak kısmen gerçekleşen, âhirette hakiki mânâda gerçekleşecek olan müşâhedenin tohumunu, muhabbette görmektedir.³

Dünyada tohum mesabesinde yaşanan muhabbet ve marifetin, âhirette ilâhi cemali temâşâ olarak devam edeceğini belirten İbn Haldun, dünyada bu lezzeti tatmayanların âhirette de bundan mahrum kalacaklarını “*Kişi yaşadığı tarzda ölür ve öldüğü tarzda haşrolunur*”⁴ hadisini delil getirerek açıklar. Dünyada muhabbetullahın zevkini tadan insanların âhirette hissedecekleri haz ve lezzetin daha muazzam olacağını belirtmektedir.⁵

İdrakten hâsıl olan marifetin hazzının kalpte oluşacağını belirten İbn Haldun, âriflerin bu saadeti tercih ettiklerini Râbiatü'l-Adeviyye (ö. 180/796)⁶ ve Süfyânü's-Sevrî (ö. 161/778) örnekleriyle açıklar.⁷

İbn Haldun, muhabbet ile irâde ve rızâ arasında irtibat kurarak irâdeyi; müridin kalbini istilâ eden Allah sevgisi olarak açıklamış bu sevgiyle yaşayan

¹ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, 38, 67.

² Hucvurî, *Keşfu'l Mahcûb*, s. 367; Kuşeyrî, *er-Risale*, c. II, s. 487.

³ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 67-68, 87-88.

⁴ Müslim, *Cennet*, 83.

⁵ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 67.

⁶ Göztepe, *Tasavvufta Temel Kavramlar*, s. 517.

⁷ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 67. Muhabbet ve aşk hususunda çığır açarak sevgi eksenli tasavvufi düşüncenin zirvesinde bulunan Râbiatü'l-Adeviyye (ö. 180/796)'ye Süfyânü's-Sevrî (ö. 161/778), “İmanınızın hakikat-i nedir?” diye sorunca, Râbiatü'l-Adeviyye; “Allah'a cehennemden korkarak veya cennetini isteyerek ibadet etmek suretiyle kötü bir işçi gibi olmak istemedim. Sevdiğim ve özlediğim için O'na ibadet ettim.” demiştir. Cennet hakkında ne düşünüyorsun sorusuna, “Evvela câr, sonra dâr” demek suretiyle Allah'a olan sevgisini belirtmiştir. Bkz. İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 69; Göztepe, *Tasavvufta Temel Kavramlar*, s. 517.

müridin biricik sevgilisi uğruna her şeye rıza gösteren âşık hâline geldiğini belirtmiştir.¹

3.6.1.3. Sekr ve Sahv

Sekr, lügatte; “Yeme, içme ve bazı nedenlerin etkisiyle sürûr hâlinin akla galip gelmesiyle oluşan gaflet, bu gafletin insanı amel etmekten men etmesi, sarhoşluk, içecek, gadap ve aşkdan dolayı kişi ile akılı arasında ârız olan hâl” demektir.² Tasavvufta sekr, kalbe gelen vâridin etkisiyle, sâlikin ihsâstan sıyrılıp gaybete düşmesi, mahbubun cemâlini müşâhede eden sevenin sırrında ansızın oluşan dehşet hâlidir.³ Zıddı, ayıklığı ifade eden sahv hâlidir.

Sekr-i tabî ve sekr-i ilâhî olmak üzere iki türlü sekr vardır.⁴ Sekr durumundaki kişinin, şeriata aykırı sözlerine itibar olunmaz, zira o, sekr durumunda, akıl tavrından ayrılmış, üzerindeki vâridâtın etkisi ve yönetimi altına geçmiştir.⁵ Bu durumdaki dayanaksız sözlere, dikişsiz şatahât veya doğrudan şatahât denir.⁶

Lügatte, “sarhoşluk/sekr hâlinin geçmesi, uykudan uyanmak, bulutsuz gün⁷ anlamlarında kullanılan sahv kelimesi tasavvuf ıstılahında; kulun yitirdiği hislerini tekrar kazanması, vücuddan herbir cüzün kendi varlık alanına dönmesi ve aklın şuâsının âlem-i nefse dönerek, mâkûlâtı ve mahsûsâtı birbirinden ayırması, şeklinde tanımlanır.⁸ Bunun zıddı, sekr /sarhoşluk hâlidir. Sekri Hakk ile olanın, sahvi (uyanıklığı) de Hakk ile olur. Sekri karışık olanın, sahvi de karışıktır. Hâl olarak sahv ve sekr, zevk ve şürbden sonra gelir.⁹

İbn Haldun, sekr kelimesini gaybetle birlikte kullanmakta ve sekri, müşâhede hâlinde, tecellilerle müridin hislerini (duyarlılığını) kaybetmesi, sahvi da huzur

¹ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 85.

² Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. XII, s. 55; Cürcânî, *Kitâbü't-Tarîfât*, s. 125; Tahânevî, *Mevsûatü Keşşâf*, s. 961.

³ Cürcânî, *Kitâbü't-Tarîfât*, s. 125; Tahânevî, *Mevsûatü Keşşâf*, s. 961.

⁴ Tahânevî, *Mevsûatü Keşşâf*, s. 961; Cebecioğlu, *Tasavvufî Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, s. 424.

⁵ Tahânevî, *Mevsûatü Keşşâf*, s. 961; Cebecioğlu, *Tasavvufî Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, s. 424.

⁶ Cebecioğlu, *Tasavvufî Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, s. 424.

⁷ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. XII s. 55; Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, s. 125; Tahânevî, *Mevsûatü Keşşâf*, s. 961; Cebecioğlu, *Tasavvufî Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, s. 424.

⁸ Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, s. 125; Tahânevî, *Mevsûatü Keşşâf*, s. 961; Cebecioğlu, *Tasavvufî Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, s. 424.

⁹ Cebecioğlu, *Tasavvufî Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, s. 424.

kelimesiyle birlikte kullanmakta ve müşâhede örtüsünden kurtulup ayıklık hâline dönmek olarak açıklar.¹

Tasavvuf ehli tarafından sekr ve sahv hâllerinden hangisinin daha üstün olduğu hususunda tartışmalar yaşanmış, cezbe ve vecd hâllerine yatkın olan sûfiler sekr hâlini tercih ederken, Bayezid-i Bistâmî ve Hallâc-ı Mansûr'u bu yolun temsilcisi olarak kabul etmişlerdir. Temkinli bir sülûk hâlini savunanlar da sahvı tercih ederek sahv hâlinin temsilcisi olarak da Cüneyd-i Bağdâdî'yi kabul etmişlerdir.²

Selef-i salihînin yolunun şer-î ahkâma riâyet etmek, kerâmet, cezbe ve vecd hâllerine iltifat etmemek olduğunu belirten İbn Haldun, şayet bu türden hâdiseler vuku bulacak olursa selefîn bunu kendileri için engel gördüklerini belirtir, keşfi açılan insanlara da bu engellere takılmamalarını tavsiye ettiklerini söyler.³

İbn Haldun tasavvuf ehlinden sahv yolunu tercih eden Hasan-ı Basrî, Hâris el Muhasibî, Kuşeyrî,.. gibi sûfilerden övgüyle bahseder. Bunların sekr ve sekr hâlinde vâridâtın çokluğuyla ortaya çıkan şatahâta iltifat ve itibar etmediklerinden dolayı örnek alınmaları gerektiğini belirtir.

İbn Haldun'un sekr konusunda önemle durduğu ve üzerinde hüküm inşa ettiği konulardan birisi de şatahât konusudur.⁴ Arapça, "hareket, kıpırdama" anlamlarında kullanılan şatah kelimesi, konuşurken ölçüyü kaçırmayı ifade eder. Aşırı tecellî ve feyz gelen velîlerden, birtakım şeriata uymaz gibi görünen sözler zuhur eder. Dıştan bakınca, bu sözlerin hiçbir mânâsı yokmuş gibi görülür. Ancak, sûfî'nin ruhanî yükselişte ulaştığı farklı varlık alanı açısından, o sözler ele alınca, anlaşılmazlık durumu ortadan kalkar.⁵

İbn Haldun önde gelen sûfilerde tezâhür eden zahir itibariyle şerî ahkâma muhâlif gibi görünen, vehmedilen hususları, lafız, davranış uygunluğu, kabul ve red açısından hüküm itibariyle üç kısma ayırmaktadır;

¹ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 89.

² H. Kamil Yılmaz, "Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar", s. 226; Göztepe, *Tasavvufta Temel Kavramlar*, s. 201.

³ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 863.

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 863.

⁵ Serrac, *el-Luma'*, s. 454; Cebecioğlu, *Tasavvufî Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, s. 452.

1. Merdut Olanlar: Hissinde hâzır ve hâli kendisine mâlik olmayan (sekr ve gaybet hâli olmayan) bir kişide bu türden sözler sâdır olursa o kişi sorgulanır. Çünkü o kişinin sözünü tevil etmeyi gerektirecek, malum ve meşhur bir fazileti bilinmemektedir. Bundan dolayı fıkıh âlimleri Hâllac'ın, huzurda (şuurunu yerinde) hâline mâlik iken “ene'l-Hakk” demesinden dolayı katline fetva vermişlerdir.
2. Güzel Olanlar: Faziletleri ve şerî ahkâma uymalarıyla malum olanların vecd hâlinde, varidâtı kendisine malik olanların kasetmedikleri şeyleri söylemeleri, güzel bir maksatla yorumlanır. Bayezid-i Bistâmî ve benzeri kişilerde sadır olan şatahât gibi.
3. Müevvel olan lafızlar: Müteşâbih kelimelere benzeyen ve mânâsı herkes tarafından bilinmeyen, ancak irfan sahibi ilim ehline anlaşılabilen kelimeleri izah ve tefsir etmekten kaçınmak gerektiğini belirtir.¹

İbn Haldun'un, şatahât türü sözleri değerlendirmedeki temel kriteri, niyetinin hâline malik olup olmaması ve istikâmet üzere yaşayıp yaşamamasıdır. İstikâmet üzere yaşayanlarda, vâridâtın etkisiyle ortaya çıkan şatahâtın sûfinin irâdesi dahilinde olmadığını, bundan dolayı da kınanamayacağını, zira vecd hâlindeki sâlikin mükellef olmadığını, cebr hâlinde olmasından dolayı mâzûr sayılacağını belirtir.² İstikâmet üzere yaşayan sûfilerde, sekr hâlinde ortaya çıkan şathiyeler için, bu hâl kendilerinden kaybolup, sahv hâline döndüklerinde pişman olarak Allah'tan af diledikleri ve tövbe ettikleri de nakledilmektedir.³

Hallâc-ı Mansûr hakkında fıkıhçıların vermiş olduğu katl hükmü konusunda en iyimser davranan ve onu savunan sûfiler, Hâllac'ın sekr hâlinde iken sır olarak kendisine verilen bilgileri ifşa etmesinden dolayı böyle bir hükümle cezalandırıldığını söylerken,⁴ İbn Haldun, Hallâc'ın bu sözleri huzur hâlinde söylemesinden dolayı bu hükmün verildiğini ve en iyisini Allah (cc)'ın bileceğini belirtmektedir.⁵

¹ İbn Haldun, *Mukaddime trc*, c. II, s. 863.

² İbn Haldun, *Mukaddime trc*, c II, s. 863, Uludağ, “Şathiyeler”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXXVIII, s. 371

³ Serrac, *el-Luma'*, s. 453-468.

⁴ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s.121.

⁵ Uludağ, “Hâllac”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XV, s. 377-381, İbn Haldun, *Mukaddime*, haz.

İbn Haldun, gaybet ve sekr hâlinin istilasıyla sūffinin söylememesi gerekenleri söylemesi olarak adlandırdığı şatahâtla ilgili sözlere dalmanın mahzuru konusunda üç husus tespit eder.

1. Melekût âlemine ait keşf yolu ile öğrenilen idrakleri ve mânâları ifadeye sığdırmak çok zordur. İfade edilen bu terimler günlük dilde kullanılanlara uymaz. Günlük dilde kullanılan ifade ve mânâlar insanların kullandıkları ortak terimlerdir. İnsanların anlayamayacakları ifade ve mânâları kullanmak doğru değildir.
2. Esas olarak müşâhede ve mükâşefe sahibi olanlar peygamberlerdir. Bu hâl onlarda fitrî olarak mevcuttur. Peygamberler müşâhede âleminde edindikleri idrakleri insanların anlayacakları düzeye indirerek tebliğ etmekle görevlidir. Peygamberler müşâhede âlemine ait konulardan tebliğ edilmesi gerekenlerin haricinde konuşmazken, kendilerinde tebliğ görevi bulunmayan kişilerin bu konular hakkında konuşmaları gereksizdir.
3. Şeriat nazarında ilimlerin birisi mahzurlu, diğeri mahzursuz olmak üzere iki nevi olduğu, mükellefin dinî ve dünyevî hayatıyla ilgili olan ilimlerin mahzurlu olmadığı, hatta elde edilmesinin farz derecesinde önemli olanlarının elde edilmesi gerektiği, kişinin dinî ve dünyevi hayatıyla ilgili olmayan hususları terk etmesinin müslümanlığının güzelliği olduğunu belirterek müşâhedeyi talep etmek yerine selef âlimlerinin yolunu yaşamanın daha doğru olacağını belirtmektedir.¹

Sekr hâli, tecellinin neticesi olan zevk ve şürb hâllerinden sonra gerçekleşmiştir diyen İbn Haldun,² Kuşeyrî'nin, görüşünü esas almıştır.³ Kuşeyrî gerçek mânâda sekri yaşamadan sahv hâlinin yaşanmayacağını, sekri kuvvetli olanın sahvının da kuvvetli olacağını, ayrıca sahv hâlinde iken istikâmet üzere olanların Hak Teâlâ tarafından sekr hâlinde ilahî bir koruma altında bulundurulacağını

Uludağ, c. II, s. 863.

¹ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 103.

² İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 88-89.

³ Göztepe, *Tasavvufta Temel Kavramlar*, s. 209.

belirtmiştir. Sekri yaşamadan hissedilen sahv hâline hiçbir değer verilmemiş, sekr hâli içinde dahi şer'î emirlere uymak, sekrin sıhhatinin alâmeti olarak görülmüştür.¹

Kuşeyrî'nin, sahvın istikâmet üzere olmasıyla sekrin ilahi koruma altına alınması düşüncesi İbn Haldun'da hâllerle ibadetler arasında ilişkinin olması, hâllerin birbirlerinin neticesi olması, hâlin birinde ortaya çıkan bozukluğun gelecek hâllerde devam etmesi, şeklinde ortaya çıkmaktadır.²

İbn Haldun sekr ve sahv konusunda genellikle Kuşeyrî'nin görüşlerini benimserken, sekr hâlinde bulunan müridin temyizi konusunda Kuşeyrî'den farklı düşünmektedir. Kuşeyrî kişinin sekr hâlinde son haddine ulaşsa bile, temyizinde tamamen ihmalkârlığı yaşayamayacağını, namaz vakitlerinde ilâhi iradenin ona sahvı yaşatacağını belirtirken,³ İbn Haldun gaybet ehli olanların dinî hitaplarla muhatap olmadıklarını, cebir altında oldukları için mecbur ve mazur bulduklarını belirtir. Bunun için şer'î ahkâma ve selevin yoluna uyarak yaşayanlardan sâdır olan söz ve hâllerin güzel bir maksatla yorumlanması gerekir. Çünkü onlar hâllerine mâlik değillerdir.⁴

Sekr hâli sûfler için özlenen bir durumdur. Fakat bu hâlin kendine has birtakım tehlikeleri de vardır. Bunun için sekr hâlinin yüce bir hâl olduğunda hiç şüphesi olmayan sûflerin dahi, sekr hâlini değil, ondan sonraki sahv hâlini savundukları görülür. Bunun temel sebebi, bu hâli yaşayan bazı sûflerin şeriata muhâlif gibi gözükten sözleridir.⁵

3.6.1.4.Cem' ve Fark

Lügatte; "Toplamak, bir araya getirmek, dikkat ve irâdeyi bir noktaya teksif etmek"⁶ anlamlarına gelen cem', tasavvufta bir hâl olup fark veya tefrika ile birlikte kullanılır. Ruh, ilahi güzelliği seyre dalınca, zât-ı ilahi nurunun galebesi karşısında eşyayı birbirinden ayıran aklın nuru söner. Böylece hakîkatın ortaya çıkması ve batılın kaybolması sebebiyle kadîm (Allah) ile hâdis (mahlûk) arasındaki fark

¹ Göztepe, *Tasavvufta Temel Kavramlar*, s. 209.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c.II, s.850, İbn Haldun, *Şifâu 's-sâil*, s. 126.

³ Göztepe, *Tasavvufta Temel Kavramlar*, s. 203.

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 863.

⁵ Göztepe, *Tasavvufta Temel Kavramlar*, s. 209.

⁶ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. XX, s.450; Cebecioğlu, *Tasavvufî Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, s. 96.

ortadan kalkar ki bu hâle cem' denir. Daha sonra zatın yüzüne izzet perdesi çekilip ruhun zâttan uzaklaşarak halk âlemine dönmesi ve kadîm ile hâdis arasındaki ayrımın yeniden belirmesiyle tefrika hâli meydana gelir.¹ Tefrika ile eş anlamlı olarak kullanılan fark, düşünce ve arzuların dağınık bir hâlde bulunması (tefrika-i hâtır) demek olup kulun irâde ve gayretleriyle ilgili olan ibadet ve çalışma gibi konuları kapsar.² Fark veya tefrika irâdenin bidâyeti, cem' de nihâyeti olarak açıklanmaktadır.³

Cem' dağınık hâlde bulunan ilgi ve dikkati tek noktada toplamaktır. Buna göre dikkat ve ilgisini Allah'ta cem' eden, zikrinde yalnız Allah deyip ilâhî hakikati görür, başka bir şey görmez. İlgi ve dikkatini Hakk'ın dışındaki varlıklara çeviren ise yaratıklardan başka bir şey göremez.⁴

Cem' ile fark, ışık ile karanlığın birbirini takip etmesi gibi, daima birbirini izler, cem' hâli ortaya çıkınca fark kaybolur. Fark zâhir olunca cem' zâil olur. Birinin varlığı diğersinin yokluğudur. Sâlik için her ikisi de zaruridir. Çünkü fark olmayınca kulluk, cem' bulunmayınca da Hakk'ı tanıma (marifet) gerçekleşmez. Bu yüzden Fatıha suresindeki "*Ancak sana kulluk ederiz*" ifadesi farka, "*ancak senden yardım dileriz*" lafzı da cem'e işaret eder. Farkı olmayan cem' zındıklık, cem'i olmayan fark da atâlet olarak kabul edilmiş, cem' ve farkın birlikte bulunması hâli gerçek tevhîd şeklinde yorumlanmıştır.⁵

İbn Haldun, cem' konusunu farklı başlıklar içerisine serpiştirerek açıklamaya çalışmış, kimi zaman cem' hâlini kabul eder bir konumda bulunmuş, kimi yerde de cem' hâlini vahdet-i vücud düşüncesi içerisinde değerlendirip, hulûl düşüncesine yaklaştırarak karşı çıkmıştır.

İbn Haldun sûfilerin tarifleri çerçevesinde eşyayı Allah'tan görmeyi yani hem Allah'ı, hem varlıklar âlemini ayrı ayrı görmeyi fark makamı, eşyayı Allah'la

¹ Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, s. 81; Tahânevî, *Mevsûatü Keşşâf*, s. 574; Cebecioğlu, *Tasavvufî Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, s. 96.

² Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 232; Özköse, *Dervişin Günlüğü*, s.105.

³ Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, s. 81.

⁴ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 230.

⁵ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 231.

görmeyi cem' makamı, Allah'dan başka bir şey görmemeyi de cem'ü'l-cem' makamı olarak tarif eder.¹

İbn Haldun, ruhun zikirle gelişerek genişleyeceğini, ziyadeliğe kazanarak şuhûd hâline erişebileceğini, ruhun kendi zâtını idrak ederek, bilinir olmaktan görülür hâle gelebileceğini belirtir. Ruhun rabbânî mevhîbeler, ledünnî ilimler ve ilahî fetihlere doğru açılan bu yolda ilerleyerek ufuk-i âlâya, melekler âlemine yaklaşacağını belirtmesi, cem' hâliyle örtüşmektedir. Genellikle mücâhede ve keşif ehline ârız olan bu hâllerde başkaları tarafından idrak edilemeyen varlığın hakikatleri idrak edilmektedir.² Tevhîdde kemâli, tevhîdden bir sıfatın husule gelmesi, mabudun haricinde meşgul edici şeylerin kalbten boşaltılması ve müridin bu sıfatla muttasıf olarak rabbânîliğe inkılab etmesi olarak açıklayan İbn Haldun'un bu açıklaması da cem' hâlinin tarifi olarak görmek mümkündür.³

İbn Haldun, varlığın hakikatinin keşfedildiği cem' hâlinde elde edilen bilgilerin fark hâlinde kullanılmasının selefî uygulaması olmadığını, şâyet onlarda böyle bir hâl oluşursa bundan Allah'a sığındıklarını, hakkında konuşmaya memur edilmedikleri hiçbir şeyin hakikatini haber vermediklerini belirtmektedir.⁴

İbn Haldun, cem'i sülûk yolunda aşılması zor olan bir engel olarak görmekte ve bu engelin mutlaka aşılması gerektiğini, bu engele takılan sâlikin bütün kazancını kaybetmesinden korkulacağını belirtmektedir.⁵ Sûfîler de sürekli cem' hâlinde kalmayı tehlikeli görmüşler ve sürekli cem' hâli içerisinde kalan kimselerin, farklılıkları ortadan kalkması nedeniyle her şeyi Hakk görerek mülhîd olmakla karşı karşıya olduklarını belirtmişlerdir.⁶

İbn Haldun, yanlış düşme, hata işleme korkusundan dolayı ilk dönem sûfîleri tarafından konuşulmayan ve sır olarak saklanan idrake ait bilgilerin, daha sonraki dönemde konuşulmasını eleştirmektedir. Keşfin esasları üzerine bilgiler verilmesini

¹ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 89-90.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 852.

³ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 852.

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 852.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 858.

⁶ Göztepe, *Tasavvufta Temel Kavramlar*, s. 239.

de eleştiren İbn Haldun, bu düşüncenin zamanla hulûl ve ittihâd fikrine götürdüğünü belirtmektedir.¹

Kuşeyrî, kişinin bir çarpılma ve koparılma hâli ile halkı görmekten alıkonulması, kendi varlığı hakkındaki şuurunu kaybetmesi, sadece hakikat sultanından gelen ve kendisini istila eden tecellilerle meşgul bir vaziyette bulunmasını cem'u'l-cem'² olarak adlandırılırken, İbn Haldun, varidâtın etkisiyle mutasavvıfın cebir altında olmasının mecbur ve mazur görülmesi ile Allah'tan başka bir şeyi görmemesi hâlini birbirine benzetmektedir.³ Her ne kadar İbn Haldun hissedilen bu hâli cem'u'l-cem'olarak isimlendirmese de bu durum Kuşeyrî'nin tarifiyle örtüşmektedir.

İbn Haldun'un, bir taraftan kabul eder diğer taraftan reddeder durumda bulunduğu cem' düşüncesine karşı çıkmasının nedeni, ilahi tecellilerin kişide yansımından ziyade bu tecellilere takılarak istikâmetten ayrılma endişesi oluşturmaktadır. Ayrıca İbn Haldun, varlık sahasının akılla idrak edilemeyecek kadar geniş olmasından dolayı burada takılıp kalınmamasını istemektedir.

3.7. Marifetle İlgili Yaklaşımlar

Bütün ilimlerin kaynağı Rahman olmasından dolayı önemlidir. İslâmî ilimler ise hem konu hem de tedvin olarak önemlidir. Ancak marifet ilmi gerek konu gerek ilmi tedvin ve temin yönlerinden diğer ilimlerden daha şerefli ve değerlidir. Çünkü varlık aleminin hâlıkı, icad ve idare edeni olan Allah'tan daha mükemmel ve şerefli bir varlık yoktur. Rubûbiyetin esrârına, mevcûdâtın varlığının hikmetine vâkıf olmaya dair ilm-i ledün, ilham ve keşf yoluyla bilgi sahibi olmak, marifet nevilerinin en yücesi, en mükemmeli, en zevklisi ve kemal şuuruna erilmeye en layık olanıdır.⁴

İstikâmet üzere mükâşefe yolunda uzun süre tefekkür ve teemmüle dalanlar, marifete dair edindikleri az bir ilimle büyük sevinç ve coşku hissederler. Ancak tadanların bileceği ve kelimelere aktarılamayan bu sevinç, uzun soluklu mücâhede ve mükâşefe yolculuğunda elde edilen gayretin neticesinde sezilen cüz'i bir tattır.

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 858.

² Özköse, *Dervişin Günlüğü*, s. 111.

³ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 89.

⁴ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 63-65.

3.7.1. Mükâşefe

Arapçada; “Örtüyü kaldırmak, perde arkasındaki gaybi bilgilere muttali olmak, perdeyi ve örtüyü kaldırmak, kapalı olan bir şeyi açığa çıkarmak, var olan fakat niteliği bilinmeyen şey hakkında bilgi edinmek”¹ gibi anlamlara gelen keşf kelimesinden gelen mükâşefe, tasavvufta bazen biri diğerinin yerine kullanılan iki kelime olup² tasavvuf ıstılahı olarak; “Perdenin açılması ve yükselmesi suretiyle bazı şeylere muttali olmak, gizli olan birtakım hususların zâhir ve açık hâle gelmesi, gayb olan şeylerin meşhud olması, beden ve his perdesinin kalkarak, ruh âleminin seyredilmesi”³ anlamlarında kullanılmaktadır.

Sûfîler keşf terimini hem perde arkasında ve aklın ötesinde olduğu için gaib olan bazı şeyleri bilmek hem de Allah'ın tecellilerini temâşâ etmek anlamında kullanmışlardır. Çünkü her iki durum perdenin kalkması veya aralanması sonucunda gerçekleşir. İlk sûfîlerden itibaren firâset, feth, inkişâf, müşâhede, muhâdara, muâyene, yakîn ve ilham gibi terimler de buna yakın anlamlarda kullanılmıştır.⁴

İbn Haldun gayesine göre tasavvuf ilminin üçüncü esasının keşf ve ittılâ mücâhede olduğunu vurgular. Mükâşefeyi birbirini tamamlayan üç aşamada tarif eder. Birincisi mücâhede ve riyâzetle bedeni kuvvetlerin muattal hâle getirilmesi, ikincisi çileli bu yolculukta ölümden sonra hasıl olan şeylerin veya ona yakın olacak şeylerin vaki olması, üçüncüsü hicaplar kalksın, âlemlerin ve ilimlerin esrârı bütün açıklığı ile tecelli etsin diye rabbânî latife ile Hakk'ın hizasında durarak beşeri sıfatların mahvolması olarak açıklar.⁵

İbn Haldun, keşfin gerçekleşmesini, ruhun zâhir histen bâtına dönmesi ve bu süreçte zikirle gıdalanarak gelişen ruhun ilim hâlinden şuhûd hâline geçmesi ve ruhun kendi asli âleminde ufuk-ı âlâ'ya yaklaşması olarak açıklar.⁶

¹ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. 24 s. 213; Cürçânî, *Kitâbü't-Tarîfât*, s. 193; Uludağ, “Keşf,” *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2002, c. XXV, s. 315-317; Cebecioğlu, *Tasavvufî Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, s. 348; Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 235.

² Uludağ “Keşf”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXV, s. 315-317.

³ Serrac, *el-Luma*’ s. 546; Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 235.

⁴ Uludağ “Keşf”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXV, s. 315-317.

⁵ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 82.

⁶ Bu ilmin gerçekleşmesini şu şekilde açıklar; “*Bu keşfin sebebi de şudur; ruh, zahir histen bâtına, (dış idrakten iç idrake) dönünce, hissîn hâlleri zayıflar, ruh ise kuvvetlenir, (satvet ve) saltanatı galip olur. Neşv-ü nemâsi yenilenir. Bu hususta zikir (temrinleri) ona yardım eder. Zira ruhun neşv-ü nemâ*

İbn Haldun mükâşefeyi müşâhededen önce gerçekleşen bir hâl olarak görür ve “fikir dahil olmak üzere tüm beşeri kuvvetleri söndürerek perdelerin kalkmasını ve dünya hayatında rubûbiyet nurlarının müşâhede edilmesini temin emeliyle, aklın tüm düşünme gücünü Hazret-i Rububiyete tevcih etmek”¹ olarak açıklar.

İbn Haldun perdelerin açılması suretiyle elde edilecek keşf ve mükâşefe hâlinin gerçekleşmesini bazı şartlara bağlamaktadır. *Mukaddime*'de perdelerin açılmasını üç şarta bağlayan İbn Haldun, bu şartları;

1. Zikir temrinleriyle gerçekleşen inkişâf. Bunun da en efdali, insanı kötülüklerden ve arsızlıklardan uzaklaştıran namazdır.
2. Başlıca gıda maddelerini almaktan arınmakla gerçekleşen inkişâf. Bunun da başında oruç gelir.
3. Tüm bedenî ve ruhî kuvvetlerle Allah'a teveccüh etmekle gerçekleşen inkişâfla olur diye sıralamaktadır.

İbn Haldun *Şifâu's-sâil*'de keşf mücâhedesinin gerçekleşmesini şu beş şarta bağlamıştır:²

1. Takvânın husule gelmesi: “Allah (cc)'ın azabından korunmak ve sakinmek maksadıyla Hakk'ın koyduğu hudutlara riâyet etmek, ilahi emirlere muhâlefet etmemek, edilmiş ise tövbe etmek, böyle bir sonucu doğurabilecek, makam sevgisi, serveti çoğaltma ve rahat yaşama arzusu, mezheplere taassupla bağlılık gibi zahiri şeylerden sakinmek, zâhirî amellerin kaynağı olan kalbe ait fiilleri; haram olan bir şeyi işlerim veya farz olan bir şeyi terk ederek hesaba çekilirim diyerek murâkabe hâlinde bulunmakla”³ gerçekleşir. Takvâyı ibadetin başı olarak gören İbn

*bulması için zikir gıda mesabesindedir. Sürekli olarak gelişen ve ziyadelik gösteren ruh şuhûd hâline gelir. Hâlbuki daha evvel ilim hâlinde idi. (Bilinir olmanın üstüne çıkararak görünür hâle gelir). His hicabı açılır ve bizatihi kendisi için mevcut olan nefsin varlığı gerçekleşir. (Ruh, zatının hakikatini kavrar). Bu ise idrakın ta kendisidir. İşte bu durumda ruh, Rabbânî mevhibeler (ve lutuflara), ledünni ilimlere ve ilahî fetihlere doğru açılır. Hakikatinin tahakkuku itibariyle (ruhun) zâtı ufuk-ı â'lâya, melekler âlemine yaklaşır. Ekseriya bu keşif (remove), mücâhede sahibi olanlara arız olur. Bu sayede bunlar, başkaları tarafından idrak edilemeyen varlığın hakikatlarını idrak ederler.” Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 852.*

¹ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 92.

² İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 81-83.

³ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 75.

Haldun,¹ Cerîrî (ö.311/923)'nin “Kim Allah’la kendi arasında takvâ ve murâkabeyi hakim kılmazsa o keşif ve müşâhede hâline ulaşamaz”² sözünü esas alarak takvâyı keşf ve mükâşefeye ulaşmanın ön şartı olarak görmüştür.³

2. İstikâmetin husule gelmesi: Tasfiye edilen, hicapları ortadan kalkan ve hakikatlerin yansımaya elverişli hâle gelen kalb, karşısında duran cisimleri aksettiren aynaya benzer. İstikâmet vasfını kazanan kalb de böyledir. Kalb, bütün mevcûdâtın sûretleri ve mâ’lum olan şeylerin hakikatlerinin olduğu gibi tecelli ettiği aynaya benzer. Şayet kalb istikâmet vasfını kazanmazsa, kendisine emredileni yapma ve nehyedileni yapmama şeklindeki fiiller birbirinden farklı olur. Nasıl ki, dairesel, paralel kenar, iç bükey ve dış bükey aynada cisimlerin yansıması farklı ise istikâmet vasfını kazanmayan kalpte de yansıyan hakikatler birbirinden farklı olacaktır. Bunun için keşfin, hakikat-i aynıyla yansıtabilmesi için istikâmet şartının yerine gelmesi gerekmektedir.⁴
3. Tasavvufun hakikatlerini bilen şeyhe uymak: İbn Haldun bu mürşidi, mücâhede şekillerini tecrübe ederek Allah’a giden yolu katetmiş, kalbine nur doğmuş birisi olarak tarif eder. Bu şeyhin, müridini, yolun sarp ve engellerinden merhale merhale geçirerek Rabbânî rahmete eriştirmesi gerektiğini belirtir. Mürit de, kendisini sahil-i selâmete eriştirecek mürşidinin sözünü dinlemeli, deniz kenarında yanındakinin elini tutan âmâ gibi şeyhine sarılmalıdır. Kalbinde cereyan eden fetret (halel), mânevî neşe, gevşeklik, irâde sağlamlığı gibi hâlleri şeyhine arz eder, şeyhinden başkasından gizler, şeyhi de müridin karşı karşıya olduğu tehlikelere karşı onu uyarır.⁵
4. Halvete çekilmek: İbn Haldun keşf mücâhedesinden önce yerine getirilmesi gereken istikâmet mücâhedesinde, yeme, içme, uyuma ve

¹ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 82.

² Kuşeyrî, *er-Risale*, c. I, s. 329.

³ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 82.

⁴ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 82; İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 853.

⁵ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 84-87.

konuşmanın itidal üzere yapılması gerektiğini, ifrat ve tefrite kaçıldığı takdirde bedenî muvâzenenin bozulacağını belirtirken, keşf mücâhededinde bu hususların tamamen terk edilmesi, hatta düşünceye varıncaya kadar bütün beşerî kuvvelerin köreltilmesi ve öldürülmesi gerektiğini belirtmektedir. Beşerî kuvvelerin köreltilmesi ve öldürülmesiyle beden ölürken, ruh dirilmekte ve kalbin, Allah'tan başka her şeyden feragat etmesiyle keşf gerçekleşmekte, “Ölmeye önce ölünüz”¹ hadisiyle de bu hususa işaret edilmektedir.²

5. Sağlam bir İrade: İbn Haldun sağlam bir irâde ile kalbi istila eden sevgiyi kastetmektedir. Bu sevgi ile mürit biricik düşüncesi olan sevgilisi uğruna her şeye rıza gösteren âşık hâline gelir.³

İbn Haldun, Kuşeyrî'den etkilenerek mükâşefenin muhâdaradan sonra müşâhededen önce gerçekleştiğini belirtir. Mükâşefeyi huzurda bulunma hâli olarak açıklayan İbn Haldun, bu huzuru da, delili düşünmeye ihtiyaç göstermeyecek ve gayba ait niteliklerin perdelenmesine sebep olmayacak derecede açıklık olarak belirtir.⁴

İbn Haldun yukarıda belirtilen esasları istikâmet üzere gerçekleşen mükâşefenin ön şartı olarak görürken, bu şartlardan bir kısmını yerine getiren gayrimüslim ve simyacılar da keşfin gerçekleşeceğini belirtir. Fakat istikâmet şartına uymadan gerçekleşen bu tür keşiflerin hakikatin tersine zuhur edeceğini ve bu insanların hüsrandan başka bir şey elde edemeyeceklerini açıklar.⁵

İbn Haldun her hususta olduğu gibi keşf hadisesini de niyet ve gaye ile ilişkilendirmekte ve gayesi keşf olan riyâzet ehlinin nefsi tezkiye ve tasfiye yoluyla ulaştıkları keşfi sakıncalı bulmaktadır.⁶

Gayeleri Allah'ın rızası olan ehl-i keşf velilerin, himmetleri ve nefislerinde var olan kuvvetlerle varlıklar üzerinde tasarrufta bulunmaları ve eşyanın onların

¹ İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ ve müzilü'l-ilbas 'amme'stehere mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*, Mektebetü'l-Kudsî Yayınları, Kahire, s. 291.

² İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 84.

³ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 85.

⁴ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 69.

⁵ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 84.

⁶ Uludağ, “Keşf,” *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXV, s. 315-317.

irâdelerine boyun eğmesinin imkânını belirten İbn Haldun, kâmil velilerin kendilerinde zuhur eden bu hâle iltifat etmeyerek bunu kendileri için bir imtihan ve engel gördüklerini, bu durumdan Allah'a sığındıklarını belirtir.¹

İbn Haldun ilk dönem mutasavvıfların mükâşefe ilmine ait eserler ve konuşmalardan sakındıklarını, konuşmak zorunda kaldıkları durumlarda da îma yolu ile temsilî ve mücmel olarak konuşmayı caiz gördüklerini, bu hususları rubûbiyetin sırrı olarak görüp bu sırları koruma hususunda Allah'a karşı saygılı davrandıklarını belirtir.²

İbn Haldun, Muhasibî'nin *er-Riâyesi*'nde bahsettiği verâ ve bâtın fıkhi ile Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'de bahsettiği istikâmet ve keşf mücâhedelerinin Gazzâlî tarafından *İhya*'da birleştirildiğini ve Gazzâlî'ye göre keşf sahibi olmak isteyen müritlerin bu şartları yerine getirmesi durumunda mükâşefe ehli olabileceklerini belirtir.³ Ancak burada, Gazzâlî, Kuşeyrî ve onların tariflerini dikkate alan İbn Haldun'un keşfi değerlendiriş biçimleri arasında bir fark ortaya çıkmaktadır. Gazzâlî mükâşefeyi müşâhededen üstün görürken, Kuşeyrî ve İbn Haldun mükâşefeyi müşâhededen önce yaşanan bir hâl olarak görmektedirler. Dolayısıyla İbn Haldun'a göre müridin ulaşacağı nihai hâl müşâhededir.⁴

İbn Haldun mükâşefe ve müşâhede hâlinin oluşumunu tabii ve fitrî, tekellüfî ve keshbî olma açısından değerlendirmeye tabi tutarak, peygamberlerin fitrî olarak mükâşefe ehli olduklarını, onların mükâşefelerinin asıl olduğunu belirtir. Veli ve sıddıklarda hasıl olan keşfin ise tekellüf ve iktisabla elde edildiğini bundan dolayı da peygamberler ile velilerin mükâşefelerinde kıyas kabul edilmez farkların olacağını belirtir.⁵

İbn Haldun selef olarak nitelendirdiği Cüneyd-i Bağdadî, Muhasibî ve Kuşeyrî gibi âlimlerin keşfi kendileri için bir imtihan olarak gördüklerini, bu konuda konuşmaktan imtina ederek Allah'a sığındıklarını, fakat bazı sûfîlerin daha sonraki dönemlerde keşfin esasları ve hakikatleri konusunda konuşarak kitaplar

¹ Uludağ, "Keşf," *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXV, s. 315-317.

² İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 103-104.

³ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 84.

⁴ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 84; Uludağ, "Müşâhede", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2006, c. XXXII, s. 152-153.

⁵ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 84.

oluşturduklarını, bu eserlerdeki kanaatlerin ise birbirinden farklı olduğunu belirterek bu konulara girilmemesi gerektiğini belirtir.¹

3.7.2. Müşâhede

Müşâhede lügatte, “Muttali olmak, bilmek, şahit olmak, temâşa etmek, gözle görmek, kesin olarak haber vermek, bir mecliste hazır olmak, seyretmek, perdenin kalkması, zahir ve bâtın his ile idrak etmek”² anlamlarına gelirken, tasavvufta, “Gözüyle görüyormuş gibi şüpheye mahâl bırakmayacak şekilde Hakk’ın kalb gözüyle görülmesi, eşyayı Hakk’ın birliğine delil olarak görmesi ya da eşyada Hakk’ı müşâhede etmesi, Allah’ın zûhur ve tecellilerini görmek, seyir ve temâşa etmek”³ anlamlarına gelmektedir.

Müşâhede hissî bir görme ve algılama değil, mânevî ve ruhî bir keyfiyet olduğundan bu hâli yaşamayanların onun mahiyetini kavraması mümkün değildir. Müşâhede fenâ, cezbe ve vecd gibi tasavvufî hâller içinde gerçekleşir. Sâlik nefsinden fâni olup Hak’ta bâki olması nisbetinde bu hâli yaşar.⁴

Ebû Osman el-Mekkî (ö.297/910) müşâhedeği ardarda çakan şimşeklerle meydana gelen aydınlığa benzettir. *Kitâbü’l-Müşâhede* adıyla bir eser yazmış olan Ebû Osman müşâhedeği bazan “huzur”, bazen “yakın ilmi ve bunun hakikatleri”, bazan da “yakînin ziyadeleşmiş şekli olarak tarif eder.⁵

Cüneydi Bağdadî, “...Müşâhede sahibini malik bulunduğu marifet mahveder”⁶ sözüyle müşâhede hâli ile mahv hâli arasındaki ilişki kurarken, Kuşeyrî de müşâhede ile fenâ hâli arasında ilişki kurar.⁷

İbn Haldun benliğin eserinin tamamen yok olmasıyla müşâhedenin gerçekleşeceğini, keşf mertebelerinin en mükemmeli ve yükseğinin de müşâhede

¹ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 101-106.

² Cevherî, *es-Sihah*, c. II, s. 494; Cürçânî, *Kitâbü’t-Tarîfât*, s. 299; Tahânevî, *Mevsûatü Keşşâf*, c. II, s. 1545; Uludağ, “Müşâhede”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXXII, s. 152-153.

³ Cürçânî, *Kitâbü’t-Tarîfât*, s. 299; Tahânevî, *Mevsûatü Keşşâf*, c. II, s. 1545; Uludağ, “Müşâhede”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXXII, s. 152-153.

⁴ Uludağ, “Müşâhede”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXXII, s. 152-153.

⁵ Uludağ, “Müşâhede”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXXII, s. 152-153.

⁶ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 69. 119.

⁷ Göztepe, *Tasavvufta Temel Kavramlar*, s.135.

derecesi olduğunu belirtirken,¹ bedene tâbi cismânî kirler ve beşerî sıfatları da müşâhedeye engel durumlar olarak görmektedir.²

İbn Haldun müşâhedeyi, “Allah’ın (cc), sıfatları, fiilleri, melekût âleminin sırları konusunda en üst düzeyde marifet sahibi olmak”³ şeklinde değerlendirirken, müşâhede ile marifet arasındaki yakınlığa işaret etmiş ve marifetin en yüksek mertebesi olan bu “müşâhedeyi var olan şeylerin en şerefli, en değerlisi ve en önemlisi”⁴ olarak görmüştür. İbn Haldun’a göre ölümle kâmil mânâda gerçekleşecek ve ilahî cemâlî temâşayla devam edecek olan müşâhedenin dünyadaki tohumu marifettir.⁵

İbn Haldun müşâhede hâlinin ahirette kâmil manada gerçekleşmesinden dolayı dünyada bâtınî ilim ve irfan olarak isimlendirilen müşâhedeye talip olunmaması gerektiğini, Kuşeyrî ve İbn Arabî’den nakillerle açıklamaya çalışır.⁶ Kuşeyrî, “Müşâhedeyi istemeyiniz, zira Hakk’ı müşâhedede halk mahvolur.”⁷ sözüyle amacın müşâhede değil, istikâmet olması gerektiğini belirtir.

İbn Haldun, İbn Arabî’nin ilim, amel, marifet ve müşâhede arasında kurduğu irtibatı kabul ederek İbn Arabî’nin müşâhede hakkındaki görüşlerini şu şekilde nakletmektedir: “Esas mahâllinde olmayan müşâhedenin hazzı ve tabii makamında hasıl olmayan fenanın zevki hususunda acelecilik gösterenleri uyarmak için bu meseleden bahsettik.” yine başka bir sözünde; “Tabii mahâlline tehir etmek gereken şey burada hasıl olmuştur. Tabii mahâl amel etme mükellefiyeti bulunmayan âhret yurdu. Zâhirî amel sahibi olan ve Allah hakkında bâtınî ilim telakki eden bir kişi olarak müşâhedenin zamanı ahiret olsaydı (bu dünyada sadece amel ve ilimle meşgul olsaydın) senin için daha iyi olurdu. Çünkü o zaman hem cenneti isteyen nefsâniyetin itibariyle, hem de Rabbını isteyen rûhâniyetin itibariyle bu müşâhede senin için daha iyi ve güzel olurdu. Teklif âleminden ayrılıp yükselişler ve yücelişler âlemine vasıl olduğunda diktiğin ağacın meyvasını o zaman devşirirdin.”⁸

¹ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 68-69.

² İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 101.

³ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 70.

⁴ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 70.

⁵ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 70.

⁶ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 72-73.

⁷ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 70.

⁸ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, s. 73.

İbn Haldun rubûbiyeti müşâhede etmenin, peygamberlerin tabii hâli olduğunu ve onların bu fitrat üzere yaratıldıklarını, bundan dolayı da bu mesleğin gizli taraflarına vakıf olmanın onlar için zor olmayacağını belirtir. Taha suresi 50. âyetini “*O her şeye hilkatini vermiş, sonra hidâyet etmiştir*” müşâhedenin sırlarına vakıf olmanın peygamberler için zor olmadığını, onların fitratlarının bu iş için yaratıldığını, diğer insanlar için müşâhedeği engelleyen manilerin bulunduğu delili olarak açıklar.¹

3.7.3. Marifet

Sözlükte, “İrfan, bilmek, tanımak, ikrar etmek, bilgi, ilim, ustalık ve beceriklilik”² anlamına gelen marifet kelimesi, mastar olarak “bilmek, tanımak, ikrar etmek”, isim olarak “Bilgi” anlamında kullanılır. Marifet, ilimle eş anlamlı olarak kullanılmakla birlikte aralarında bazı farklar vardır. İlim, tümel ve genel nitelikteki bilgileri; marifet, tikel, özel ve ayrıntılı bilgileri ifade etmektedir.³ İlmin karşıtı cehil iken marifetin karşıtı inkârdır. Ayrıca ilim kesbî iken marifet vebîdir. Bundan dolayı ilim kelimesi her zaman marifetin yerini tutmamaktadır.⁴ Marifet teriminin tasavvufta kullanımı ve tarifî mürşidlerin içerisinde buldukları hâl ve makama göre farklılık arz etmektedir.

Sûfilere göre rûhânî tecrübeye dayanan ve mahiyeti itibariyle zihnî bilgidен tam anlamıyla farklı olan bu bilgi, ulemanın muhalefetine rağmen, sezgiye dayalı bir kesinliğe sâhiptir. Dolayısıyla gerçek bilgi veya mârifet, bizzat Allah'ın bahşetmesiyle, yâni yine Allah'la mümkün olur. Bu açıdan sûfiler mârifetin Allah vergisi olduğu, Allah'ın, yine ancak Allah'la, Allah'ın bildirmesiyle bilinebileceği noktasında fikir birliği etmişlerdir. Bu noktada genelde bütün sûfiler, özelde İbnü'l-Arabi, gerçek ve faydalı bilginin, amel, takvâ ve sülûk neticesinde bizzat Allah tarafından öğretilen, kişiyi gerçek mutluluğa ve Allah'a götüren bilgi olduğunu

¹ İbn Haldun, *Şifâü's-Sâil*, s. 98.

² İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, c. IV, s. 2898; Uludağ, “Marifet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2003, c. XXVIII, s. 54; Tahânevî, *Mevsûatü Keşşâf*, c. II, s. 1583; İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, MAS Matbaacılık İstanbul, s. 1965.

³ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. XXIV, s. 133; Uludağ, “Marifet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXVIII, s. 54; Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 234.

⁴ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. XXIV, s. 133; Uludağ, “Marifet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXVIII, s. 54; Cebecioğlu, *Tasavvufî Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, s.348.

vurgular. Üstelik İbnü'l-Arabî'ye göre, ebedî saadet yolu vasıtasıyla Allah'a götürmeyen her bilgi, "bilgi" şeklinde isimlendirmeye bile lâyık değildir.¹

İlk dönemlerden itibaren sûfîler, sûfî olmayan âlimlerin ulaştıkları bilgilerden farklı ve kendilerine has bir bilgiye sahip olduklarına inanmışlar, bu bilgiyi marifet, irfan, yakîn gibi yine kendilerine has terimlerle ifade edip bunun için bazen ilim kelimesini de kullanmışlardır. Ancak ilim terimini marifet anlamında kullandıklarında bunu tasavvufî terminolojiye ait bazı sıfatlarla niteleyerek "ledün ilmi, bâtın ilmi, esrâr ilmi, hâl ilmi, makam ilmi, fena ve bekâ ilmi, mükâşefe ve müşâhede ilmi" gibi tabirler oluşturmuşlardır. Bu tabirlerle marifet dedikleri ilahi esrâr ve hakikatlere, nefsin niteliklerine, varlıkların durumuna ve gayb niteliğindeki bazı hususlara ilişkin bilgiyi kastetmişlerdir.²

İbn Haldun hilkat âleminin en mükemmel varlığı olan insanın, zâtı itibariyle bilgisiz, kazanma itibariyle bilgili olduğunu,³ bilgi edinme açısından insanların farklı düzeyde bulduklarını, bir kısım insanların bilgilerinin madde âlemiyle sınırlı olduğunu, bazısının fitraten rûhâniyete ait bilgileri elde edebildiğini,⁴ varlığın hakikatine, marifete ait sahip olunan bilginin de, bâtın ilmi, ledün ilmi, ilhâmi ilim, keşfi ilim ve vehbî ilim terimleriyle isimlendirildiğini belirtir.⁵

İbn Haldun'a göre insan ruhunun yaratılışı gereği iki yönlü bilgi kaynağı vardır. Birincisi kesbî ilim,⁶ ikincisi de vehbî ilimdir. Vehbî ilim; ruhun kirlere

¹ M.Mustafa Çakmaklıoğlu, *Muhyiddin İbnü'l Arabî'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi Marifetin İfadesi Sorunu*, Doktora Tezi, Ankara Üniv. Sos Bil. Ent, Ankara 2005, s. 89.

² Uludağ, "Marifet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXVIII, s. 54.

³ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 775.

⁴ İbn Haldun, eğitilebilirlik açısından insanları üç grupta inceler : Birinci gruptaki insanlar, ruhani algı derecesine ulaşmaktan aciz olup, hep aşağı seviyeye, maddi ve hayal derecesindeki algılamalara yönelirler. Sınırlı kurallar çerçevesinde hafıza kuvvetlerine dayalı olarak bazı anlamlar oluştururlar. Fakat gerçekte bunların tamamı, çerçevesi dar ve hayal sınırlarını aşmayan şeylerdir. Çünkü bu alanda sınırlı kalan kişiler, belirli bir çerçevenin dışına çıkamazlar ve bu süreçte başlayan engellemeler, daha sonraki sürecin ya da insani yücelmenin gerçekleşmesini olumsuz etkiler. İbn Haldun'a göre cismanî beşer algısının sınırı buraya kadardır ve algılamalar bu sınırdan son bulur.Yine İbn Haldun'a göre ikinci gruptaki insanlar, ruhani düşünceye ve potansiyel olarak kendisinde var olan bedeni aletlere ihtiyaç duymadan algılamaya yönelirler. Bunun çerçevesi, beşeri idrakin ilk sınırlarından daha geniştir, aynı zamanda bu durumun başlangıç ve bitiş sınırı yoktur. Bunlar, ledünni ilim sahipleri, evliya ve âlimlerin algılamalarıdır. Üçüncü gruptaki insanlar ise, yaratılışları gereği, beşeri cismanîlik ve rûhânîlikten tamamen soyutlanarak herhangi bir vakitte fiilen en üst sınırdaki meleklerle dönüşmeye uygun olan yapıdadırlar.

⁵ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 57, 65.

⁶ İbn Haldun , ruhun dünya hayatı ve esfel âlem cihetiyle madde âleminde ilim ve marifet kazanmasını kesbi ilim olarak tarif etmekte ve bunun oluşumunu, madde âleminde zahiri duyu organlarını idrak konusu olan eşya üzerine teksif etmesi, suretler çıkarması ve bu suretlerden manalar edinmesi , bu

arındırılarak safiyetine kavuşması ve beşeri karanlıklardan kurtulması suretiyle rûhâniyet âleminden elde ettiği bilgi veya ruhun, kendisini rahmet meltemine bırakarak, saadet ve kemâl rüzgarının estiği noktada kalbin ilim ve marifet nurlarıyla parlamasıdır.¹

İnsanın sahip olduğu herbir kuvvenin, tabiatı icabı kemâle ulaşma, kemâli sevmeye, iştiyâk duyduğu hazzı ve lezzeti elde etme içerisinde olduğunu belirten İbn Haldun, idrak özelliğine sahip en mükemmel rabbâni latîfe olan ruhun (akıl ve kalb olarak da kullanılır) kemâlinin de zâtına ait âlemden ilim ve marifet elde etmekle gerçekleşeceğini, bundan büyük haz ve zevk duyacağını belirtir.²

En mükemmel rabbânî latife olan ruhun duyacağı zevkin de en büyük olması gerektiğini belirten İbn Haldun, duyulacak olan zevkin büyüklüğünün ilmin konusuna göre değişeceğini, gramer, şiir ve fıkıh gibi ilimler hakkında bilgi sahibi olmakla, Allah(cc)'ın sıfatları ve fiilleri hakkında bilgi sahibi olmanın bir olmayacağını belirtir.³

Allah (cc)'ın sıfat ve fiilleri, hakkında bilgi sahibi olmanın da ancak zâtı itibariyle rûhâniyet âlemine ait olan ruhun her ne kadar bilgi kazanma durumu olmadan bilgi elde etme özelliği olsa da zâtı cihetinden kemâle erebilmesi için mevcûdâtın hakikati hakkında ilim ve marifet elde etmesi gerektiğini belirten İbn Haldun,⁴ tek yönlü bilgiden ziyade iki yönlü bilginin gerekliliğine işaret etmektedir.

Ruhun madde âlemi cihetinden kemâlini tamamlayabilmesi için ilim ve amelin ona gıda mesabesinde olduğunu belirten İbn Haldun beden ruh üzerinde iki yönlü etkisinin varlığına işaret eder. Bunlardan birincisi, ruhun kemâle ermesini teşvik eden ona yardımcı olan iyi ve güzel ahlâk, İkincisi de, ruhun kemâle ermesine engel ve köstek olan kötü ve çirkin ahlâktır.⁵

İbn Haldun bedene ait davranış, hâl ve hareketlerin tesirinin ruha dönük olduğunu, kötü ve çirkin fiillerin ruhta kötü tesirler bırakıp insanı yaratılış gayesi

manaları terkip, tahlil ve kıyaslaması, bu manalar üzerinde tasarrufta bulunması olarak tarif eder. İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 59.

¹ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 59; İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 852.

² İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 65.

³ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 65.

⁴ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 56.

⁵ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 57.

dışına çıkararak esfel-i sâfilîn mertebesine indirdiğini, buna karşın iyi ve güzel davranışlarla ibadetlerin, ruhu kemâle yönlendirdiğini bu vesileyle ruhta iyi vasıfların kökleşerek bedene hakim olup dünyevî ve uhrevî saadeti yakalayacağını belirtir.¹

Tasavvuf ehlinin ibadet, fiil ve davranışlarının ruha tesirinin bu şekilde gerçekleştiğini, ibadet nevinden olan fiillerin makam, davranışların hâl olarak müride döndüğünü belirten İbn Haldun, ruhta kökleşen güzelliklerin müridi tevhîd ve marifet makamına ulaştıracağını şöyle izah eder;

“Aynen bunun gibi, mücâhede ve ibadet esnasında bir müridin ve sûfînin her mücâhedesinden mutlaka bir hâl neşet eder ve bu hâl o mücâhedenin neticesi olur. Bu hâl ya ibadet çeşidinden olup müridde (ve sâlikte) kökleşir ve bir makam (station) hâline dönüşür veya ibadet nevinden olmaz, hüzn - sevinç, zindelik - gevşeklik ve benzeri şeyler cinsinden olmak üzere nefis için hasıl olan bir sıfat (ve vasıf) olur. Mürid (ve sâlik) durmadan makamlarda yükselir, bir makamdan diğer bir makama çıkar. Nihayet saadet için matlub bir gaye olan tevhîd ve marifete (gnosis), ulaşır. (Bu mertebe için) Hz. Peygamber (sav.), "Allah'tan başka Tanrı'nın bulunmadığına şahadet ederek ölen bir kimse cennete girmiştir," buyurmuşlardır.”²

Tasavvufta, Allah (cc)'ın zâtı, sıfatları, fiilleri ve isimleri hakkında bilgi sahibi olmak marifetullah olarak isimlendirilirken, Allah (cc), insan ve âlem hakkında kapsamlı bilgi sahibi olmaya marifet denilmiştir.³ İbn Haldun'un belirttiği şekilde âlem ve insan (nefis) hakkındaki bilgi Allah'ı tanımanın aracı olması, kemâle ulaşmanın vasıtası olması açısından değerli kabul edilmiştir.⁴ İnsanın nefisini bilmesi Rabbi'ni bilmesinin başlangıcı, Rabbi'ni bilmesi nefisini bilmesinin neticesidir; yani insan nefsinin sıfatlarında arif olmadıkça Rabbi'nin sıfatlarını idrak edemez.⁵

Tasavvufi anlamıyla marifetten ilk defa bahseden ve Allah (cc)'ın tam olarak hakkıyla bilinemeyeceğini belirten Zünnûn-ı Mısırî, Allah'ın zâtı hakkında tefekküre dalmayı cehâlet olarak nitelemekte, marifetin hakikatinin hayret olduğunu

¹ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 57; İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 852.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c.II, s. 850.

³ Uludağ, “Marifet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXVIII, s. 54.

⁴ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 57; İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 757.

⁵ Uludağ, “Marifet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXVIII, s. 54.

vurgulamaktadır.¹ Zünnûn-ı Mısrî Allah'ın zâtı hakkında aklın hayrette kalacağını belirtirken İbn Haldun, tevâhidin delili olarak gördüğü sebeplerin müsebbibi, mucidi ve hâlıkı silsilesinde yukarı çıkıldıkça sebeplerin enine ve boyuna genişleyeceğini ve aklın idrak hususunda hayrette kalacağını belirtir.²

Mutasavvıflarca Hz. Ebûbekir' e atfedilen, "Allah hakkında marifet sahibi olmanın biricik yolu insanın O'nun hakkında marifet sahibi olmaktan aciz olduğunu idrak etmesidir"³ sözünü benimseyen İbn Haldun, marifette idrakten aciz kalmayı idrakin ta kendisi olarak kabul etmektedir.⁴

İbn Haldun marifetin diğer bir ifadesi olan keşfi bilgilere güvenilmemesi gerektiğini, idrakin muhdes ve mahluk olmasından dolayı mahdut ve sınırlı şeyleri idrak edebildiğini, ama Allah (cc)'ın yaratmasının sınırsız olduğu, varlık dairesinin idrak edilenden daha geniş olduğunun bilinmesi gerektiğini belirtir. Bunun için de Şari'nin yapılmasını emrettiği şeylerin yapılmasının kulun maslahatına olacağını kabul etmektedir.⁵

İbn Haldun marifet konusunda idrakle elde edilen bilgilerin zahir ilimle kıyaslanması durumunda, idrakle elde edilen bilgilere kesin gözüyle bakılmaması gerektiğini, idrakimizin üzerinde olan idrakin bizi, en güzele, şer'i emirlerle mükellef tuttuğunu dolayısıyla şeri emirlere uyulmasının asıl olduğunu belirtir.⁶

Bunun farkında olan sûfîler marifetin nakil ve akıl yoluyla elde edilen bilgileri geçersiz kılmadığını ve onların değerini azaltmadığını ifade etmiş, aksine marifetin sağlıklı ve geçerli olması için Kur'ân ve hadise aykırı düşmemesini şart koşmuşlardır. Zünnûn-ı Mısrî marifet nurunun takvâ nurunu söndürmemesi, zahirî ilme aykırı düşen bâtinî bir ilimden söz edilmemesi ve ilahi lutufların Allah'ın mahremiyet perdelerini yırtmaya sebep olmaması gerektiğini söylemiştir. Ebû Said el-Harraz, zahirî ve şer'î hükümlere aykırı düşen bütün bâtinî bilgileri ilke olarak geçersiz saymış, Ebû Süleyman ed-Dârânî marifetin sağlıklı olduğuna Kur' an ve

¹ Uludağ, "Marifet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXVIII, s. 54.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 821.

³ Uludağ, "Marifet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXVIII, s. 54.

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 82-824.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 823.

⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. II, s. 823.

hadisin şahitlik etmesini şart koşmuş, Cüneyd-i Bağdâdî sadece Kur'ân ve Sünnet çerçevesindeki marifetin geçerli olduğunu vurgulamıştır.

İbn Haldun keşfi bilginin şerî bilgiyi kontrol edemeyeceğini bilakis ona uygun olması gerektiğini belirtirken, aynı bilginin ilim ve sanat erbebinin bilgisini kontrol edebileceğini söylemiştir.

İbn Haldun irfan ehli marifet sahibi kişilerin ilim ve sanat sahiplerini ilimlerinde ve sanatlarında kontrol edip edememesi konusunda, "İlham nevinden olan ilim sahibine, varlıkların hakikatleri ve mevcûdâtın gizli sırları keşif yoluyla, olduğu gibi malum olmuştur. O bunları kalb gözü ile görmekte, böylece (bütün meslek erbabını) doğru olana iletmekte ve hatadan uzaklaştırmaktadır. Zira bunların tümü onun idrak sahasına girmektedir. Çalışılarak kazanılan ilimler onun ilminin gölgesinden başka bir şey değildir. O, Allah'ın kalbine attığı bir nur ve kalbin dört tarafını dolduran rabbânî bilgilerle beşerî idrak şekillerinin hepsine malik olmuştur." ¹ diyerek marifetle elde edilen kalbi bilginin diğer bilgileri denetlemede kullanılabileceğini belirtmiştir.

İbn Haldun, sûfiyyenin büyüklerinden olan kişilerin şeriatın zahirine sıkı sıkıya bağlı olduklarını, irfânî bir durumun ortaya çıkması durumunda bunu kendilerinde bir kusur görüp sustuklarını veya Allah (cc)'ın bu irfânî durumla onları imtihan ettiğini düşünerek yine O'na sığındıklarını, asıl olanın da bu olması gerektiğini belirtmesi, ² Zünnûn-ı Mısırî'nin tasavvuf yoluna girmek isteyenlerin marifet ehlinin yanında sukût etmelerini istemesi veya marifet iddiasında bulunmamalarını tavsiye etmesi ³ görüşüyle örtüşmektedir.

4. Mehdi Beklentisine Yönelik Yaklaşımları

Sözlükte "Doğru yolu bulmak, yol göstermek, rehberlik etmek" anlamındaki hüda (hedy, hidâyet) kökünden türemiş bir sıfat olup "Hidâyete erdirilmiş, kendisine doğru yol gösterilmiş kişi" demektir. ⁴ Kur'ân-ı Kerim'de hidâyet kökünden türeyen fiil ve isim kalıbında birçok kelime bulunmakla birlikte mehdi kelimesi yer

¹ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 209.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c.II, s. 863.

³ Uludağ, "Marifet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2003, c. XXVIII, s. 54-56.

⁴ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, c. VI, s. 4638; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. XL, s. 282.

almamaktadır.¹ Hidâyet kavramı Allah'a, Kur'ân'a ve Hz. Peygamber' e nisbet edilmekte, ayrıca "insanın hidâyeti benimsemesi" anlamında da kullanılmaktadır. "Hidâyet" kelimesi ve türevleri Kur'ân'da birçok kere kullanılmış olmakla beraber "mehdî" kelimesine rastlanmaz.² "el-Hâdî" ise aynı kökten Allah'a nispet edilen bir isimdir ve bütün istikâmetler Allah'tan geldiği için mehdi kelimesi de "Kendisine Allah tarafından yol gösterilen, yani hususî ve şahsî bir tarzda Allah'ın hidâyetine nâil olan" manasını almıştır.³ Terim olarak, "Dünyanın son zamanlarında ortaya çıkıp doğru inancı ve adaleti yeryüzüne hakim kılacağına inanılan kurtarıcı" anlamında kullanılmaktadır.⁴ İbn Haldun mehdiyi şu şekilde tarif eder: "Âhir zamanda mutlaka ehlibeytten bir adamın çıkarak dini teyid eder, adaleti hakim kılar, Müslümanlar kendisine tabi olur, bütün İslâm memleketlerini hakimiyeti altına alır ve ona Mehdî ismi verilir."⁵

İleride gelecek bir kurtarıcı (mesih, mehdi) inancı büyük dinlerde olduğu gibi ilkel dinlerde de görülmekte, bu inanç bir bakıma tarihte ve günümüzde bazı dinî ve siyasî hareketlerin güç kaynağını oluşturmaktadır. Kavramın içeriğindeki âhir zaman, hükümdarlık, dini yenileme, kurtarıcılık gibi ana özellikleri değişmemekle birlikte içinde bulunduğu dinin karakterine göre ayrıntılarda farklılıklar görülmekte, bu kavramı ifade eden kelimeler de dinlere ve kültürlere göre değişmektedir.⁶

Mehdilerin yaşayacakları ve faaliyetlerini gösterecekleri bölgeler mensubu buldukları dinlerin merkezi yayılma alanlarıdır. Dünyaya hakim olacakları söylenirse de yer isimleri dinlerin bilinen coğrafyalarının dışına çıkmaz.⁷

İslâmdan önce Arap şiirinde mehdi kelimesi iyiye hayra götüren anlamlarında,⁸ Hasan b. Sabit'in şiirinde Peygamber Efendimizi övmek için kullanılmıştır.⁹

¹ Fuad Abdulbakî, *el-Mûcem'ü'l-Müfehres* s. 900.

² Yusuf Şevki Yavuz, "İslam İnancında Mehdi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2003, c. XXVIII, s.371.

³ Mac Donalds, "Mehdî" , *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1987, c. VII, s. 474.

⁴ Ekrem Sarıkçıoğlu, "Mehdi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2003, c. XXVIII, s. 369.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 581.

⁶ Sarıkçıoğlu, "Mehdi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXVIII, s. 369.

⁷ Sarıkçıoğlu, "Mehdi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXVIII, s. 370.

⁸ Cevheri, *es-Sıhah*, c. VII, s. 2534; Ahmet Yöner, "Mehdilik Fikri ve Müslümanlar arasındaki İlk Tezahürleri," Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1998, s. 14.

⁹ Abda Ali Mehnâ, *Divânı Hassan b. Sabit*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye Matbası, Beyrut 1994, s. 14;

Hulefâ-yı Raşidîn'in yanı sıra Hüseyin b. Ali ve bazı Emevi halifeleri için kullanılan kelimeyle sözlük anlamı kastedilmiş, Allah'ın hak yola eriştirdiğine vurgu yapılmak istenmiştir.¹ Hz. Ali'yi diğer üç halifeden ayırmak için ona “*hâdiyyen mehdiyyen*” denildiği, Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehid edilmesinden sonra “*el-Mehdî İbnu'l-Mehdî*” şeklinde anıldığı aktarılmaktadır.² Hadis, fıkıh ve edebiyat alanlarında her bir fennin önde gelenlerine mehdi nisbeti kullanılırken, Abbasi halifesi Muhammed b. Abdullah'a ve Zeydîlerden birçok imama lakab olarak kullanılmıştır.³ İbn Haldun mehdi isminin Emevîlerden ziyade Abbasîler tarafından kullanıldığını belirterek bunun sebebinin devlet ricâlinin özel isimlerinin gelişigüzel kişilerin ve zümrelerin ağzına düşüp hor ve hakir görülmekten kurtarmak olduğunu belirtmiştir.⁴

Mehdi kelimesinin beklenen kurtarıcı anlamında hangi tarihten itibaren kullanıldığına dair kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte, Cemel ve Sıffîn hadiseleriyle başlayıp Kerbelâ ile zirveye ulaşan olaylar neticesinde yeni bir anlam kazandığı düşünülmektedir. Devrin siyasi olayları neticesinde ehibeytin hakkını savunarak toplumdaki sıkıntıların üstesinden gelmek ve toplumsal ümidi canlı tutma düşüncesi ancak olağanüstü niteliklere sahip bir “kurtarıcı” sayesinde gerçekleşebileceği ümidini canlandırmıştır.⁵

İslam toplumunda mehdîlik konusunda rivayet edilen hadisleri tahlil ederek bunlar hakkında konuşan ilk kişi İbn Haldun'dur. Daha sonra gelen Reşit Rıza, Muhammed Ferid Vecdî, Ahmet Emin, Mevdudî ve diğerleri İbn Haldun'u örnek alarak bu konu hakkında konuşmuşlardır.⁶ İbn Haldun mehdi konusunu, hadis kaynakları ve rivayetlerin değerlendirmesi, şianın sosyo-politik tesîri ve tasavvufi bakış yönleriyle incelemeye çalışır.

Ethem Ruhi Fığlalı, “Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XX, s. 189; Faruk Çiftçi, “*Hassan b. Sabit'in Hz. Peygamber İçin Söylediği Mersiyeler*”, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi 4(2004), s. 85.

¹ Yavuz, “İslam İnancında Mehdi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXVIII, s. 371.

² Fığlalı, “Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XX, s. 198.

³ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, c. XL, s. 292.

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime trc*, c. I, s.473.

⁵ Mehmet Özdemir, “Endülüste Bir Emevi Mehdisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXXIX, s. 116.

⁶ Hamud b. Abdullah b. Hamud et-Tuveycirî, *el İhticac bi'l-eseri alâ men Enkerel-Mehdî el-Muntazar*, er-Riâsetü'l-Âmmeme el-İdâretü'l-Buhûsu'l-İlmiyye Matbası, Riyad 1983, s. 48-51

Öğrencilik ve gençlik yıllarında döneminin meşhur hadis alimlerinden dersler ve icâzetler olarak hadis ilmine olan vukufiyetini ortaya koyan İbn Haldun, hadis kaynaklarında geçen mehdi kelimesi ve beklenen kurtarıcı anlamında kavramsallaştırılan mehdinin hadis kaynaklarından referansını Buharî, Müslim ve diğer hadis kaynakları olarak iki kısma ayırmaktadır.¹

İbn Haldun, Buharî ve Müslim hakkında ümmetin icmaı oluştuğunu bu iki kaynaktaki hadislerin adalet ve zabt yönünden diğer kaynaklara göre daha sağlam olduğunu, bundan dolayı bu iki kaynağa göre hareket etmek gerektiğini belirtir.² Buharî ve Müslim’de kıyametin alametlerinin sayıldığı on büyük alamet içerisinde Mehdi’den bahsedilmemesi bu iki kaynaktaki Mehdi düşüncesinin olmadığına delil gösterilmektedir.³

Buhari ve Müslim’de mehdi isminin geçtiği rivayetler olmamakla birlikte⁴ Mehdi’nin ortaya çıkacağını kabul edenler aşağıdaki hadislerle istidlal ederken İzmirli İsmail Hakkı, Buhari ve Müslim’deki bu hadisleri yorumlayarak bu hadislerin Beklenen Mehdi’ye işaret etmediğini açıklamıştır.⁵ : “*Meryem oğlu İsa (Aleyhisselâm) indiğinde siz nasıl olacaksınız (bilir misiniz?) (O indiğinde) İmamınız sizdendir.*”⁶ Buhari ve Müslim’in rivayet etmiş oldukları bu ve diğer hadislerde Mehdi ismi açıkça geçmemektedir. Buhari ve Müslim’in tahrir ettikleri hadis-i şerifteki: “*İmamınız sizdendir* ” sizin şeriatiniz, Hz. Muhammed’in şeriatı hakimdir demektir. İmamın Mehdi olması şart değildir. Müslim’de geçen hadis de Mehdi’ye asla delalet etmez. Bu sebeple bahsedilen hadislerle Mehdi’nin ortaya çıkacağı iddia edilemez.⁷ Müslimin rivayetinde yer alan ravilerden İbn Ebi’z-Zi’b: “*imamınız sizdendir nedir bilirmisiniz ? Rabbiniz Tebâreke ve Teâlâ’nın kitabı ve Rasûlüünün*

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 581.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 581.

³ Ahmet Serdaroğlu, “Mehdi Hakkında”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 1968, Sayı, 72-73. s. 127.

⁴ İzmirli İsmail Hakkı, “Mehdi Meselesi Muallim Ata Efendinin Üçüncü Sorusuna Cevap,” Sad. Ali Duman, *Hikmet Yurdu Dergisi*, Temmuz-Aralık 2010, s. 339-346; Avni İlhan, “Kütübü Sittedeki Hadislere Göre Mehdilik”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi VII*, İzmir 1992, s. 102; Ethem Ruhi Fırlı, “Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXV, s. 202.

⁵ İzmirli, “Mehdi Meselesi Muallim Ata Efendinin Üçüncü Sorusuna Cevap”, *Hikmet Yurdu Dergisi*, Temmuz-Aralık 2010, s. 339-346.

⁶ Buhari, *Enbiya*, 49; Müslim, *İman*, 244.

⁷ İzmirli, “Mehdi Meselesi Muallim Ata Efendinin Üçüncü Sorusuna Cevap” *Hikmet Yurdu Dergisi*, Temmuz-Aralık 2010, s. 339-346; İsmail Şık- Yusuf Gökalp, “Sosyal Teoloji Bağlamında Mehdilik Algısına Bir Bakış”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, Sayı III, 2014, s. 509-511.

sünnetidir.”¹ ifadesiyle mehdînin Kur’an ve sünnet olduğunu vurgulamıştır. Mehdi’ye Hz. İsa (as.)dır, diyenlerin dayandıkları “*Meryem oğlu İsa’dan başka mehdi yoktur.*”² hadisine gelince; bu hadis hakkında Elbânî “...*kıyamet ancak insanlardan en kötü olanların başına kopacaktır...*” kısmının sahih olduğunu diğer kısımlarının ise zayıf olduğunu belirtir.³ İbn Haldun’un yaptığı araştırmayı esas alarak hadis hakkında değerlendirmede bulunan İzmirli İsmail Hakkı’da hadisin zayıf olduğunu belirtir ve hadis hakkındaki araştırmaları şu şekilde sıralar. Ravileri arasındaki Yunus b. Abdi’l-A`lâ, İmam Şafî’den yalnızca rivayet ediyor. Şeyhü’l-İslam el-Harrânî, hadis zayıftır diyor. Hafız Zehebî, hadis cidden münkerdir, diyor. Diğer bir yoldan da Muhammed b. Halid münferit kalıyor. Hakim Muhammed b. Halid, mechuldür diyor. Muhammed b. Halid de Eban b. Salih’den rivayet ediyor. Eban da metruktur; her halde hadis zayıftır.⁴

Sahiheyn’in dışında mehdi hakkında rivayet edilen hadislerin alimler tarafından eleştirildiğini belirten İbn Haldun, hadis usûlunun genel bir kuralı olarak *cerh*’in *ta’dil*’den önce geldiğini, dolayısıyla ravide bulunan bir kusurun hadisin sihhat derecesini zayıflatacağını şu şekilde açıklar.⁵

*“Mehdîliği reddedenler ekseriya bu hadislere (ve bunların sihhat ve mevsukiyetine) itiraz etmektedirler. Ancak hadis alimleri arasında malum olan usûle göre cerh ta’dilden, menfi yönde yapılan tenkitler müsbet yönde yapılan tenkitlerden önce gelir. Şu halde senetteki ricalden biri hakkında; rivayette gaflete düşmek veya hafızası iyi olmamak, veya zaaf, veyahut da kötü bir görüşe (ve bir bid’ata) sahip olmak şeklinde bir ta’n ve tenkit bulduk mu, bu hususlar hadisin sihhatine ve mevsukiyetine sirayet eder ve o hadisi sakat hale getirir.”*⁶

İbn Haldun mehdî hakkındaki hadisleri daha çok ravileri açısından değerlendirir. Bu hadisleri rivayet eden ravilerin muhaddislerin kriterlerine

¹ Müslim, İman, 246.

² İbn Mace, Fiten, 24. Hadisin tam metni ise şu şekildedir. “*İşler gittikçe şiddetlenecek / sıkıntıya girecek, dünya gittikçe sırt çevirecek, insanlarda hırs gittikçe artacak, kıyamet ancak insanlardan en kötü olanların başına kopacaktır. Meryem oğlu İsa’dan başka mehdi yoktur.*” Bkz. İbn Mace, Fiten, 24.

³ İbn Mace, Fiten, 24.

⁴ İzmirli , “Mehdi Meselesi Muallim Ata Efendinin Üçüncü Sorusuna Cevap” *Hikmet Yurdu Dergisi*, Temmuz-Aralık 2010, s. 339-346; İsmail Şık- Yusuf Gökalp, “Sosyal Teoloji Bağlamında Mehdîlik Algısına Bir Bakış”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, Sayı III, 2014, s. 509-511.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 581.

⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 581.

uymamasından dolayı rivayet edilen hadislerle iman esası oluşturmanın mümkün olmadığına inanmaktadır. İbn Haldun, mehdî'nin kabul ve reddini iman ve inkar bağlamında değerlendiren rivayetin ifrad ve mübalağadaki aşırılığını mevzu olma hususunda yeter delil kabul etmiştir. İbn Haldun, Süheyfî (ö. 581/1185)'nin¹ kanaatlerine katılarak bu konuda en aşırı rivayetlerden birisi olarak gördüğü “*Mehdi'yi tekzib eden, onun zuhurunu inkar eden kafir olur, "Deccal'a inanmayan da kafir (ve kazib) olur*”² hadisini rivayet eden ravilerden Ebu Bekir İskaf'ın hadis alimleri tarafından muttehem ve uydurmacı bir kişi olarak kabul edildiğini belirtir.³

İbn Haldun Sahihayn'in dışında yer alan hadis kaynaklarındaki mehdinin nesebi hakkında rivayet edilen hadisleri yine aynı şekilde ravileri açısından değerlendirerek hadis alimlerinin raviler hakkındaki yorumlarından hareketle bu hadislerle imanî bir esasın oluşturulamayacağını belirtir. Ebu Davud ve Tirmizi'nin kendi senetleriyle rivayet ettikleri “*Dünyanın bir günden fazla ömrü kalmasa, (hadisin, Zaide b. Kudame, öl. 1 60/776, rivayetine göre:) yine de Allah o günü uzatır ve benden veya (diğer bir rivayette) ehlibeytimden olup da ismi ismime, babasının ismi de babamın ismine mutabık olan (yani Muhammed b. Abdullah namında) bir adamı, o gün içinde (Mehdi olarak) gönderir.*”⁴ hadis hakkında, Ebu Davud'un bu rivayeti hakkında sustuğu, bir şey söylemediği “*eserimde rivayet edip hakkında bir şey söylemediğim hadisler sâlih'dir*”⁵ şeklinde açıklama yapmasını esas alan İbn Haldun bu hadislerle inanç esasları oluşturulamayacağını belirtir. Ebu Davud'un hakkında açıklama yapmadığı ve onlar *Sâlih'dir*⁶ dediği hadisler hakkında,

¹ Ebü'l-Kasım Abdurrahman b. Abdilah b. Ahmed el-Has'amî es-Süheyli el-Malekî (ö. 581/1185), ashaptan Ebu Ruveyha el-Has'amî'nin soyundandır. Ebu Bekir İbnü'l-Arabî'den özellikle hadis, tefsir ve usul alanında faydalanır. Ebü'l Kasım İbnü'r-Remmak'tan dil ve edebiyat okuyan Süheyli, çağdaşı olan İbn Kurkûl ile hadis ve usulü konusunda karşılıklı fikir alışverişinde bulunur. *er-Ravyü'l-üniif* adlı eseriyle tanınır. Bkz. Özköse, *Mağrib'de Tasavvuf*, s. 230; Mustafa Sabri Küçükbaşçı, “Abdurrahman b. Abdullah Süheyfî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, c. XXXVIII, s. 30-32.

² Askalânî *Lisânü'l Mizân* adlı eserinde Kalabazî'nin *Meâni'l Ehbâr*'da bu şekilde mevzu bir haberi naklettiğini belirtmektedir. Bkz. Askalânî, *Lisânü'l Mizân*, thk. Abdulfettah Ebu Gudde, Mektebetü'l Matbuâ'tü'l İslâmiyye, Yay, Beyrut 2002, c. VII, s. 75; İbn Haldun'un Ebubekir b. İskâf'ın *Fevâidü'l-Ahbâr* adlı eserini kaynak göstererek naklettiği bu hadisi ulaşabildiğimiz kaynaklarda bulamadık.

³ İbn Haldun, *Mukaddim trc*, c. I s. 582.

⁴ Tirmizi, *Fiten*, 45.

⁵ Ebu Davud Süleyman b. el-Eşas, *Risaletü Ebi Davud ilâ Ehli Mekke fî Vasfi Sünenihî*, thk. Muhammed b. Lütfi es-Sebbâg, Mektebetü'l-İslâmî Matbası, Beyrut 1985, s. 28; Muhammed Zahid el-Kevserî, *Risaletü Ebi Davud es-Secistânî fî vasfi te'lîfihî li kitabîs-Sünen*, el-Emvâr Matbası, Kahire 1950, s. 6.

⁶ Hadis ilminde makbul hadislere de salih denir. Hadisler hakkında *ceyyid, kavî, ma'ruf, mahfuz, mücevved, şâhit* gibi terimler de “salih”le aynı anlama gelir. Salih râviler hakkında ta'dil lafzı olarak da kullanılır. Herhangi bir râvi hakkında “salih” veya “salihu'l-hadis” denmişse, o râvi ta'dilin en alt

araştırmacılarından bir kısmı olumlu düşünerek sahih kapsamında değerlendirirken hadis alimlerinin bir kısmı ve İbn Haldun zayıf hadis kapsamında değerlendirmektedir.¹

İbn Haldun, Tirmizî'nin kitabında naklettiği "*Ehlibeytimden olup da ismi ismime muvafık olan bir şahıs çıkıp Arapları hükmü altına almadıkça, dünya yıkılmaz, kıyamet kopmaz*"² hadisinin ravilerinden Asım'ın³ cerh⁴ edildiğini belirtir.⁵ Mehdî'nin kimliği ve zuhuru hakkında hadis kaynaklarında farklı rivayetlerin bulunması ve bunların bir kısmının tarihi vakıalarla uyuşmaması bu rivayetler hakkındaki eleştirileri haklı çıkarmaktadır.⁶

Bazı hadis kaynaklarında adı belirtilmemiş ve fakat İslâmın zaferi için uğraşan her iyi ve doğru kurtarıcı⁷ kişinin Mehdî olduğu ya da olabileceği düşüncesi

mertebesinde bulunuyor demektir. Bkz. Ahmet Gelişgen, "Sâlih", *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s. 576. Ayrıca salih kelimesi salih amellere yönlendirmeye yönelik zayıf hadisler içinde kullanılır. Bkz. Muhammed Sıddık el-Minşâvî, *Kâmusu Mustalahatü'l-Hadisü'n-Nebevî*, Daru'l-Fazilet Matbası, Kahire, s. 71.

¹ Cemal Ağırman, "Hadis Kaynaklarını Okuma Yöntemi ve Musanniflerin Dili," *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X/2 2006 Sivas, s. 72; Ayrıca Edu Davud ve eserleri hakkında yapılan değerlendirmelerde hadis kitabında "Kitabu't-Tereccul", "Kitabu'l-Hatem", "Kitabu'l-Mehdî" gibi bölümlerin hadis kitaplarına ilk defa Ebû Dâvud tarafından ilave edildiği belirtilir. Bkz. Şirin Gül, Mehmet Dinçoğlu, "Ebû Dâvud'un Sünen'i (Kaynakları ve Tasnif Metodu)", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, (2012), ss. 333-348.

² Tirmizî, "Fiten", 45.

³ Ebû Bekr Asım b. Ebi'n-Necûd Behdele el-Esedî el-Kûfî (ö. 127/745) yedi kıraat imamından biridir. Muâviye döneminde (661-680) Kûfe'de doğdu ve hayatını burada geçirdi. Âsım'ın kıraattaki tartışmasız güvenilirliğine karşılık hadisteki yeri hakkında değişik değerlendirmeler mevcuttur. Ebû Zûr'a ve Ahmed b. Hanbel onu sika kabul ederken Ebû Hâtim sadûk olarak nitelendirmiş, hadisle ilgili ezberlerinin yetersizliğine ve ayrıca sika olmasına rağmen hadiste fazlaca hata yaptığına işaret edenler olmuştur. Bkz. Mehmet Ali Sarı, "Asım b. Behdele", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, c.III, s. 475-476.

⁴ Yedi kıraat imamından birisi olan Asım hakkında Zehebi *Mizanında* şöyle der: Onun kıraatta güvenilirliği tesbit edilmiştir. Fakat o hadiste birinci derece güvenilirlik sıfatının dünündadır. Yahya el-Kettan, ben Asım adını taşıyanların hepsinin hıfzının kötü olduğunu gördüm, Nesei, o hafız değildir, demiştir. Darekutni, Asım'ın hadisleri hıfzında kusur vardır, der. Ebu Hatim bir yere yerleştirmek gerekirse onun yeri doğruların arasındadır. İbn Hıraş, Asım tarafından rivayet edilen hadislerde inkar edilen cihetler vardır, demektir. Zehebi bu nakilleri yaptıktan sonra, o bana göre hadisi güzel olan bir kişidir, der. Ahmed ve Ebu Zur'a, onun sika olduğunu söylediler. Zehebi şunu da eklemiştir. "Buhari ve Müslim ondan rivayet etmişlerdir, fakat asıl olarak, yalnız başına değil, başka ravilerinkiyle beraber". Ahmed b. Hanbel o, sika idi, fakat ben onun kıraatını tercih ederim, derken, İbn Sa'd o sikadır, fakat rivayetinde yanılmaları çoktur, demiştir. Ebu Hatim~ onun yeri, kendisine sika denilecek yer değildir, demektedir. Bkz. Ebi Abdullah Muhammed b. Ahmet b. Osman ez-Zehabî, *Mizanü'l-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, thk Ali Muhammed el-Becâvî, Daru'l-Marife Matbası Beyrut, c. II, s. 357-358.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 584. Avni İlhan, "Kütübü Sittedeki Hadislere Göre Mehdilik", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi VII*, İzmir 1992, s. 118.

⁶ Ethem Ruhi Fırlı, "Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXV, s. 202.

⁷ Ebu Davud, Melahim, 36; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 3/37

Hiz. Osman'ın Őehid edilmesinden sonra ortaya çıkan karıŐıklıklar, Hiz. Ali ve Hiz. Huseyin'in Őehid ediliŐleri ve geliŐen siyasi olaylar Mehdî dűŐencesinin İslam toplumunda yayılmasına katkı sađlamıŐtır.¹ Özellikle Őia içerisinde bulunan bűtűn gruplar ehlibeyt sevgisini istismar suretiyle mehdî inaniŐını kendi siyasi emel ve çıkarları için dinî bir kalkan gibi kullanmıŐ, Őii akaidinin kilit taŐlarından birisi haline dűnűŐtűrműŐlerdir.²

İbn Haldun Tirmizi'de geçen Mehdî hakkındaki hadisin Őiiler tarafından delil olarak kullanıldıđını, bu hadise gűre gaib imamın ahir zamanda zuhur ederek yeryűzűnű adâlatle dolduracađını dűŐűndűklerini,³ bundan dolayı onun çıkıŐını beklemeye devam ettiklerini belirtmektedir.⁴ İbn Haldun bu hadislerin senedindeki cerhden dolayı delil olarak kullanılamayacađını, bu hadisleri delil kabul eden Őiadaki bu bekleyiŐin toplumsal yapıyı kontrol ederek hakimiyet ve iktidarın ehlibeyte geçmesini temine yűnelik bir dűŐűnce olduđunu belirtir. İbn Haldun, Őia içerisinde Hiz. Ali'nin kendinden űnceki ű bűyűk halifeye űstűnlűđűyle (tevellâ-teberrâ) baŐlayıp, gaib ve masum imam inaniŐlarının zamanla hulul, tenasűh ve ricata dűnűŐtűđűnű belirtir.⁵ İbn Haldun, kaynađı Őiaya dayanan ve bazı Őii gruplar tarafından itikadileŐtirilen Mehdilik dűŐűncesinin, bir kısım Őii firkalar tarafından kabul edilmemesini sűnni dűŐűnce içerisinde reddedenler için delil kabul etmektedir.⁶

İbn Haldun ilk dűnem mutasavvıflar içerisinde mehdilik hakkında herhangi bir açıklamanın olmadıđını, sonraki dűnem sufiler içerisinde űzellikle vahdet-i vűcűd dűŐűncesinin yaygınlaŐmaya baŐlamasıyla birlikte mehdilik dűŐűncenin de sűnni İslâm toplumu içerisinde yaygınlaŐtıđını belirtir. űzellikle tasavvufta vahdet-i vűcűdla geliŐen kutup dűŐűncesinin Őiadan geçtiđini belirtir.⁷ İbn Haldun'a gűre İbn Arabi ile baŐlayan bu dűŐűnce⁸ zamanla tasavvufî yapılar içerisinde mehdilik hareketlerine kapı aralayarak ilâhi sıfatlarla donanmıŐ ve dűnyayı yűnetme gűrevini

¹ Ethem Ruhi Fıđlalı, "Mesih ve Mehdî İnancı űzerine", *Ankara űniversitesi İlahiyat Fakűltesi Dergisi*, c. XXV, s. 202.

² Ethem Ruhi Fıđlalı, "Mesih ve Mehdî İnancı űzerine", *Ankara űniversitesi İlahiyat Fakűltesi Dergisi*, c. XXV, s. 202.

³ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 435.

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 435.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 434-439;594.

⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 590-594

⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 590-594.

⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 590-594.

üstlenmiş siyasî bir otorite haline dönüşmüştür. Tasavvufî yapılar içerisinde çıkan mehdilik hareketleri bunun açık örnekleridir.¹

İbn Haldun her ne kadar mutasavvıfların kutub, nükebâ, nücebâ görüşleriyle, Şiiilerin mehdilik düşüncesine zemin hazırladıkları masumiyet ve tenasüh düşüncesi arasında etkileşim olduğunu belirtse de,² bunlar birbirine uymamaktadır. Şii gruplarca kabul edilen masum imamın uluhiyyeti, ölen imamların tenasühle tekrar döneceği, hatta bazı grupların masum bildikleri bu imamın ölümsüz olduğuna inanmaları Şii düşüncesini tasavvuf ehlinin inanç ve uygulamalarından ayırmaktadır.³

İbn Haldun'a göre gerek Şii dünyasında gerek tasavvuf çevrelerinde ortaya çıkan mehdi hareketlerinin sebebi, güçlü, istikrarlı, otoriter devlet yapılarının bulunmayışından kaynaklanmaktadır. Şayet İslâm toplumlarında onları bir araya getiren güçlü, adil ve istikrarlı bir lider ve devlet olursa bu tür hareketler ve taraftarları azalacaktır.⁴

İbn Haldun'un Sahiheyne dışındaki rivayetlerin tan edilmesinden dolayı reddettiği mehdilik meselesi, Sahiheynde rivayet edilen ismi ve vasfı belirtilmemiş fakat İslâm ümmetini bir araya getirecek lider hadisleriyle değerlendirildiğinde kabul edilebilirlik vasfı kazanmıştır. İbn Haldun'a göre bu liderin toplumu düşmüş olduğu bu girdaptan kurtarabilmesi için asabiyeti tesis etmesi gerekir.⁵

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 590-594; Ali Coşkun, "Osmanlı Dönemi Dinî Kurtuluş Hareketlerinin Sosyolojisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20, (2001), s. 115-143.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 590-594.

³ Ahmet Serdaroğlu, "Mehdi Hakkında", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 1968, c.VII, s. 127-128.

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 590-594; Ali Coşkun, "Osmanlı Dönemi Dinî Kurtuluş Hareketlerinin Sosyolojisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20, (2001), s. 115-143.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Uludağ, c. I, s. 590-594.

SONUÇ

Yer ve gök arasında canlı cansız bütün varlıkların en üstünü olma özelliğine sahip olarak yaratılan insan sorumlu ve sosyal bir varlıktır. İbn Haldun, sosyal bir varlık olan insanı, umranın temel unsuru olarak ele alırken, aynı zamanda varlık âlemindeki konumu itibariyle onu hâlifetullah olarak görür. Hâlifelik de ona ehil olmayı ve gereklerini yerine getirmeyi öngörür. Bunu en iyi yerine getirecek olan varlık da insandır. Çünkü insan irâde sahibi bir varlıktır. Sahip olduğu irâde, onu diğer varlıklardan üstün kılarken onlarla arasındaki ilişkiyi de düzenlemektedir. Kâinat insansız düşünülmemeyeceği gibi, insan da kâinatsız düşünülemez. O hâlde kâinattan bir parça olan insanın bu kâinatta bulunan diğer varlıklarla birleştiği ve hâlifetullah konumuna yükselerek ayrıldığı noktalar bulunması gerekir.

Varlık sahasında yer alan insanı, sahip olduğu idrak ve fikirle üstün bir konuma yerleştiren İbn Haldun, bir taraftan da onu, varlık alanlarını kâmil mânâda kuşatamamaktan, idrak edememekten dolayı acizlikle nitelemektedir. İdrak etmekten aciz kaldığı alanların başında gayb âlemi gelmektedir. Fakat burada bir istisnada bulunan İbn Haldun peygamberlerin yaratılış icâbı fitraten farklı özelliklere sahip olduklarını, fitratlarının gereği melekût âlemi ve müşâhede âlemine, iradî olarak an içerisinde nüfûz edebildiklerini belirtir. Bu âlemden aldıkları bilgileri insanların anlayabilecekleri idrak düzeyine indiren peygamberler kendilerine emredildiği şekilde açıklamalarda bulunurlar. İnsanların dünyevî ve uhrevî saadetleri ancak peygamberlerin getirdiği bu ilahi esaslarla sağlanabilir. İnsan ruhunun kendi öz vatanından gelen bu bilgiler bir taraftan onu varlık dünyasında kemâle doğru götürürken, diğer taraftan ahirette fayda verecek ikinci bir ilmin oluşmasına zemin hazırlayacaktır.

İbn Haldun'un fikh-ı bâtin olarak isimlendirdiği bu bilgi, iyiliklerin davranışa dönüşmesiyle oluşan karakterin kalbin hallerini etkilemesiyle ortaya çıkar. İbn Haldun'a göre kalb ve davranışlar birbirini devamlı olarak etkilemektedir. Davranışlardaki düzgünlük ve istikâmet, kalbe irfânî bilgi olarak yansiyarak daha iyi ve güzelin işlenmesini teşvik edecektir. Şayet davranışlarda bir eksiklik, yanlışlık ve hata oluşursa bu kalbin kazandığı irfani bilgi de sapmalara neden olacaktır.

Tasavvufî gelenek içerisinde kullanılan ayna metaforu İbn Haldun tarafından da kullanılmakta ve kalb, hakikatı yansıtan aynaya benzetilmektedir. Kalb aynası kirlerden ne kadar temizlenir ve saflık kazanırsa kendisine yansıyacak bilginin gerçekliği de o oranda açık olacaktır. Aynanın yüzeyi, parlaklık ve matlığından başka şekli yapısı hakkında da görüşlerini açıklayan İbn Haldun, Kur'ân ve sünnet doğrultusunda istikâmet vasfı kazanmamış amellerden ortaya çıkan bilgileri şekli bozuk aynada yansıyan görüntülere benzetmektedir.

Ruhun kendi varlık alanından kalb aynasına yansıyan bilgilerin sahipleri tarafından izhar edilmesinin doğru olmadığını belirten İbn Haldun, peygamberlerin dışındaki insanların gayb âlemine ait bilgileri diğer insanların idrak düzeyine indirmekten aciz olduklarını belirtir. Bundan dolayı müşâhede âlemine ait bilgileri açıklayan insanların genelde hata ettiklerini belirtir.

Tasavvuf yoluna giren insanların bu yolda dikkat etmeleri gereken ilk hususun istikâmet üzere yaşamak olduğunu belirten İbn Haldun, istikâmet vasfı kazanan kalbe keşf perdelerinin açılacağını belirtir. İstikâmet mücâhedesinin bilgilerinin kitaplardan öğrenilebileceğini belirten İbn Haldun, bu mücâhede mürşide bağlanmanın faydalı olacağına inanır, fakat çokda gerekli görmez. Keşf perdelerinin açılmasıyla birlikte kalbe arız olabilecek tehlikelerden dolayı bu mücâhede mürşidi gerekli görmektedir. Tasavvuf yolunun son mertebesi olarak gördüğü müşâhede mertebesinde ise bu yolun hakikatini bilen daha önce bu mertebelerden geçmiş kâmil bir mürşide bağlanmak farz ve zaruret derecesinde şarttır.

Keşf ve müşâhede makamlarında bulunmanın kişiye bir ayrıcalık ve üstünlük getirmeyeceğini veya getirmemesi gerektiğini belirten İbn Haldun, sahabe-yi kirâm ve bu yolun büyüklerinin hayatının bu minval üzere olduğunu belirtir. Keşf ve kerâmet hâllerini kullanarak veya bu haller kendisinde olmamasına rağmen, varmış gibi davranarak topluma yön vermeye çalışan insanların akıl sağlığından şüphe duymaktadır. Keşf ve velâyet şemsiyesi altında toplumun siyasal yapısına, devletin meşru yönetimine başkaldıran bu insanları siyasetin meşru zemininde rakipleriyle yarışamayan korkak insanlar olarak değerlendirir. Güçlü devlet ve yönetimlerin bu türden girişimlerde bulunan soytarılarla fırsat vermeyeceğini belirten İbn Haldun, bu

hareketlerin daha çok yönetim zaafiyetinin olduğu dönemlerde ortaya çıktığını belirtir.

İbn Haldun tasavvuf yolunun esasını, yapılan ve yapılamayan hususlarda nefis muhâsebesi yapmak, mücâhedelerden hâsıl olan zevklerden ve vecd hâllerinden söz etmek olarak görür. Tasavvuf ehline yaşanılan rûhî zevk ve vecd hallerinin yine kendileri tarafından kullanılan ıstılahlarla izah edildiğini bundan da onlara has bir ilmin oluştuğunu belirten İbn Haldun, ehli olmayan insanların onları anlamayacaklarını ve bu yola girmeyen şeriat ehlinin bu hususta konuşmadıklarını belirtir.

İnanç esasları açısından Eşarî yolu tercih eden İbn Haldun, mâverâ ve gaybî konularda aklın bunları idrak edemeyeceğine inanmaktadır. Bundan dolayı hayatı ve eserleri hep şerî esaslar üzerine kurulmuştur. Fakat onun akılcılık yönüne ve teliflerine bakıldığı zaman bireysel, toplumsal ve madde aleminin kendine has kanunları olduğunu ve bu kanunlar çerçevesinde aynı şeylerin tekrar etmesi neticesinde cari hukukunda tekrar edeceğini belirtmesiyle mutezilî bir duruş sergilemiştir.

Kendisine takdir edilen hayat süresi içerisinde idarî, siyasî, hukukî, sosyal ve ilmî faaliyet alanlarında bulunan İbn Haldun, Hakk ve adalet anlayışını kendisine rehber edinerek doğru bildiği hakikatleri yaşamaktan ve söylemekten kaçınmamış, kınayanların kınamasına aldırış etmeyerek Kur'an ve Sünnet üzere yaşamını sürdürmeye çalışmıştır. Nazarî tasavvuf ve siyasal düşüncelerin tasavvufî davranış adı altında topluma kabul ettirilmesi düşüncelerine getirdiği eleştiriler aynı zamanda kendisini eleştirilerin merkezine yerleştirmiştir. Düşünce ve davranışlarında amelî tasavvufu önceleyen ve bu hayat üzere yaşayanları rehber gösteren İbn Haldun, tasavvufî düşüncenin sınırlarını belirlemede kendisinden sonra gelen insanlara yol göstermiştir. İnsanın kendisiyle, diğer insanlarla ve kainatla uyumunu varlığının hakikatini idrak etmekte gören İbn Haldun, idrakin sınırını da idrakten aciz olduğunu idrak etmekte görmektedir. Acziyeti idrak etmenin idrakiyle yaşayan İbn Haldun ölümü tatmak suretiyle acziyeti hakikate dönüştürmüştür. Ölümüyle birlikte sûfiyye mezarlığına defn edilerek dünyada rehber edildiği insanlarla kabirde de komşu olmuştur. Allah rahmetiyle muamele eylesin. Ruhu şâd olsun.

KAYNAKLAR

- Abdulkakî Muhammed Fuad, *el-Mûcem'ü'l-Müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Daru'l-Hadîs Kahire 1988.
- Abdülcelil Abdullah Abdürreşid Abdullah *İbn Haldun ve erâuhû'l-İtikâdiyye Arz ve Nakd*, Doktora Tezi, Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Mekke 1999.
- Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ ve müzilü'l-ilbas 'amme'stehere mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*, Mektebetü'l-Kudsî Yayınları Kahire.
- Adivar Abdulhak Adnan, "İbn Haldun", *İslam Ansiklopedisi*, MEB, İstanbul 1987.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beytü'l-Efkar Yayınları, Riyad 1998.
- Akkad Abbas Mahmud, *el-İnsan fi'l-Kur'ân*, Hendâvî Yayınları, Kahire 2012.
- Albayrak Ahmet, "İbn Haldun'un Medeniyet Tasarımı ve İnsan," *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 2010.
- Askalânî Ebû'l-Fazl Şihabüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Bârî*, Daru'l-Reyyan Yayınları, Kahire 1987.
- Aşkar Mustafa, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Ay Mahmut, "İşârî Tefsirlerde Hakikat-i Muhammediyye Anlayışı," *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010.
- Ayverdi İlhan, *Kubbealtı Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, MAS Matbaacılık İstanbul, s. 1965.
- Basuğuy Bedrettin, "Selâhattin Eyyübî Döneminde ilmî Hayat ve Dönemin Gelen Âlimleri", *I. Uluslar Arası Sosyal Bilimler Sempozyumu 13-15 Ekim Elazığ*, 2016.
- Bedevî Abdurrahman, *Müellifât İbn Haldun*, Yayına hazırlayan; Meclisi a'lâ li's-sekâfe, Kahire 2006.
- Bedir Murtaza, "İbn Haldun'un Gözüyle Nakli İlimler", *Geçmişten Geleceğe İbn Haldun: Vefatının 600. Yılında İbn Haldun'u Yeniden Okumak*, İsam, İstanbul 2006.

- Bozkurt Mustafa, “Fahredden Râzî'nin Varlık Anlayışı” *Fırat Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14:2 (2009).
- Buhârî Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cu'fl, *Sahîhu'l-Buhârî*, Beytu'l-Efkâr, Riyad 1998.
- Cebecioğlu Ethem, *Tasavufî Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, Otto Yayınları, Ankara 2014.
- Cevherî Ebû Nasr İsmail b. Hammad, *es-Sıhah Tacü'l-Lügati ve Sıhahi'l-Arabiyye*, Daru'l-İlmi'l-Melâyin, Beyrut 1994.
- Cuma' Muhammed Lütfi, *Târîh'u Felâsifetü'l-İslam fi'l-Meşrik ve'l-Mağrib*, Merkezü'l-Arabî Li'l-Ebhâs ve Dirâsetü's-Siyâsiyye Yayınları II. Baskı Beyrut 2015.
- Cürcânî Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif, *Kitâbü't-Tarîfât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1985.
- Çağrıncı Mustafa, “İbn Sayyad,” *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999.
- Çakmaklıoğlu M. Mustafa, *Muhyiddin İbnü'l Arabî'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi Marifetin İfadesi Sorunu*, Ankara Üniv. Sos Bil. Ent. Doktora Tezi, Ankara 2005.
- Çetin Abdurrahman, “Şâtibî Kasım Firruh” *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2010.
- Çollak Fatih, “eş Şatibiyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2010.
- Çubukçu İbrahim Ağah, “İslam Müelliflerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazzali'nin Yeri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi Ankara, 1958-1959.
- Davutoğlu Ahmet, “İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci Ve Yeniden Yorumlanması” *Divan Dergisi*, Sayı 1(1996/1).
- Demirli Ekrem, “Vahdeti Vücut”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2012.
- Demirli Ekrem, *Sadrettin Konevîde Bilgi ve Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Dinî Kavramlar Sözlüğü, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2007.

- Ebu Davud, Süleyman b. el-Eşas, *Risaletü Ebi Davud ilâ Ehli Mekke fî Vasfi Sünenihî*, thk. Muhammed b. Lütfi es-Sebbâg, Mektebetü'l-İslâmî Matbası, Beyrut 1985.
- Ebû Reyyan Muhammed Ali, *İlmi'l-keîâmî'l-Haldunî beyn Lübâbü'l Muhassal ve'l-mukaddime*, Daru'l-marifeti'l-câmi'yye Yayınları, İskenderiyye 1996.
- Ebû Zeyd Muni Ahmed, *el-Fikru'l-Kelâmî inde İbn Haldun*, el-Müessesetü'l-Camiyyetü lil-Dirâsât, 1. Baskı, Beyrut 1997.
- el-Fârûkî İsmail Râci, *İslam Kültür Atlası*, trc. Mustafa Okan Kibaroglu, İnkılab Yayınları , İstanbul 1999.
- el-Malikî İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc el-mezheb fî magrifeti Ulemâ eg'yan el-mezheb*, thk.Muhammed Ebû'n-nur, Daru't-turas Yay. (Wakfiye.com-Mektebetü'l-Vakfiye).
- Eraydın Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İFAV 1994.
- ez-Zebîdî Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk ez-Zebîdî el-Bilgrâmî el-Hüseynî, *Tacu'l-Arus Min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Matbaatü Hükümeti'l-Kuveyt, Kuveyt 1987.
- Ferruh Ömer, *Tarihu'l-fikri'l-Arabî ilâ Eyyami İbn Haldun*, Daru'l-İlmi lil Âlemîn Yayınları, Beyrut 1983.
- Fuat Abdulmunim Ahmed, *İbn Haldun ve Risâletü lil-Kudât*, Daru'l-Vatan Matbası Riyad 1996.
- Gazzalî Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *İhyau Ulûmi'd-Dîn*, Daru'ş-Şa'b Yayınları, Kahire.
- Gökbulut Süleyman, "İlim Tasniflerinde Tasavvufun Yeri", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı 19, Yıl 2007.
- Göztepe Yüksel, *Tasavvufta Temel Kavramlar Haller ve Makamlar*" Cumhuriyet Üniversitesi Sivas 2012.
- Hakkı İzmirli İsmail, "İslamda Felsefe Cereyanları," *Daru'l-Funûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Burhanettin Matbaası, İstanbul 1932.

- Hucvurî Ebû'l-Hasen Ali b. Osman b. Ebi Ali el-Cüllabi, *Keşfu'l-Mahcub*” trc. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2010.
- Husrî Sâtî, “*İbn Haldun Üzerine Araştırmalar*”,trc. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları , İstanbul 2001.
- Izutsu Toshihiko, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1975.
- İbn Manzûr Ebû'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahmed el-Ensari er-Rüveyfii, *Lisanü'l-Arab*, Daru'l-Maarif.
- İbn Haldun Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tunusî, *et Tarif bi İbn Haldun ve rihletuhu garben ve şarken*, Daru'l-Kitâbi'l-Bennani, Beyrut 1979.
- İbn Haldun, “*et-Tarif*” trc.Vecdi Akyüz “*Bilim ve Siyaset Arasında Hatıralar*” Dergah Yayınları İstanbul 2011.
- İbn Haldun, “*Rihletü İbn Haldun,*” thk. Muhammet Tavit et Tanci, Daru'l Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- İbn Haldun, “*Şifâü's-Sail ve Tehzîbü'l-Mesâil*” thk. Muhammed Muti' el-Hâfız, Dâru'l-Fikri'l-Muasır, Beyrut 1996.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, trc Pirizade Mehmet Sahib Efendi, Edirne İl Müftülüğü Kütüphanesi, Bulak 1274.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2012.
- İbn Haldun, *Şifâü's-sâil*, trc Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1998.
- İbn Hâtib Ebû Abdullah Zü'l-vizâreteyn Lisanüddin Muhammed b. Abdullah b. Said es-Selmani el-Endelüsi, *el-İhâta fî Ahbâri Gırnata*, Daru'l-Emel Yayınları, Cezayir 2009.
- İbn Hazm Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endülüsü el-Kurtubi, *Cemheretü Ensâbi'l-arab*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Daru'l-Mearif Yayınları, Kahire.

- Kalabâzî Ebû Bekir Tacü'l-İslam Muhammed b. Ebû İshak İbrahim b. Ya'kub el-Buhari, *Kitabü't-taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, Mektebetü'l-hancı Yayınları, Kahire 1994.
- Kara, Mustafa, *İbn Teymiyye'nin Tasavvuf İstilahlarına Bakışı*, Uludağ Ün. İlahiyat Fak. Sayı 1, 1986.
- Karaçam İbrahim, *Kur'ân-ı Kerim'in faziletleri ve okunma kaideleri*, İFAV Yayınları 23. Bsk, İstanbul 2012.
- Kaya Mahmut, "Kasîdetü'l-Bürde", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001.
- Kevserî Muhammed Zahid, *Risaletü Ebi Davud es-Secistânî fî vasfî te'lîfihî li kitabis-Sünen*, "el-Emvâr Matbası, Kahire 1950.
- Kevserî Muhammed Zahid, *Risaletü Ebi Davud es-Secistânî fî vasfî te'lîfihî li kitabis-Sünen*, "el-Emvâr Matbası, Kahire 1950.
- Kılıç Cevdet, "Varlık Probleminin Zihinsel Gelişimi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9:1(2004).
- Koçyiğit Talat, "Kütüb-i Sitte", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2003.
- Kurtubî Ebu ömer Yusuf b. Abdullah b. Abdi'l-Berr el-Kurtubî en-Nemerî , *el-İsti'â'b fî esmâi'l-ashâb*, Daru'l-fıkr Yayınları, Beyrut 2006.
- Kuşeyrî Ebû'l-Kâsım Zeynüislam Abdülkerim b. Hevazin b. Abdilmelik, *er-Risaletü'l-Kuşeyriyye*, Daru'l-Mearif, thk. Abdulhalim Mahmud, Mahmud b.el-Şerif, Kahire.
- Mehnâ Abd Ali, *Divânı Hassan b. Sabit*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye Matbası, Beyrut 1994.
- Mekkî Ebû Talib, *Kütü'l-Kulûb fî Muameleti'l-Mahbub ve Vasfî Tarîkki'l-Mürid ilâ Makâmi't-Tevhîd*, thk. Mahmud İbrahim Muhammed er-Rıdvânî, Mektebetü Darü't-Turâs Yayınları, Kahire 2001.
- Merçil Erdoğan, "Tevkî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2012.
- Muftâh Ceylânî b. et-Tuhâmî, *Felsefetü'l-İnsan inde İbn Haldun*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye Yayınları, Beyrut 2011.

- Nassar Nâsıf, *el Fikri'l Vakî inde İbn Haldun*, Daru'l-Talâti, Beyrut 1981.
- Nebhân Muhammed Faruk, *el-fikrul haldunî min hilâlli-mukaddime*. er-Risâle Yayınları, Beyrut 1998.
- Nevâl Musa, *Masâdiru İbn Haldun fi't-tasavvuf*, Yüksek lisans tezi, Ebûbekir Belkaid Üniversitesi, Tilemsen 2014.
- Nicholson Reynold A., trc. Abdullah Kartal, “*Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi Bir Araştırma*”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı VII, 1998.
- Okumuş Ejder, “*İbn Haldun'un Osmanlı Düşüncesine Etkisi,*” İslâmî Araştırmalar Dergisi, Sayı 15, 2002.
- Özköse Kadir, *Dervişin Günlüğü*, Ensar Yayınları. Konya 2008.
- Özköse Kadir, *Mağrib'de Tasavvuf*, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları Sivas 2013.
- Pakalın Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi İstanbul 1983.
- Rudânî Ebu Abdulah Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Süleyman, *Cemu'l-Fevâid min Câmi'il-usûl ve Mecma'iz-zevâid*, (Büyük Hadis Külliyyatı) trc. Naim Erdoğan, İz Yayıncılık, 1996.
- Sayar Kemal, *Sufi Psikolojisi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2012.
- Serrâc Ebu Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed , *el-Lüma* trc. Hasan Kamil Yılmaz, Altınoluk Yay. Ank. 1996.
- Serrac Ebu Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed, *el-Luma'*, thk Abdulhalim Mahmud, Daru'l-Kütübü'l-Hadis, Mısır 1960.
- Suat Hakim, *el Mucem'u's-sûfiyye*, Nedre Yayınları, Beyrut 1981.
- Suyutî Ebu'l-Fazl Celalüddin Abdurrahman b. Ebu Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *Bügyetü'l-Vüat fi tabakâti'l-lügaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahîm, İsa el-Babî el-Hâlebî Matbası, 1965.
- Sülemî Ebû Abdurrahman Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed, *Tabakatü's-Sûfiyye*, Daru'l-Kütübü'l-ilmîyye, Lübnan 2010.

- Sürmeli Mehmet, *Kur'ân-ı Kerim'de Velâyet Kavramı*, Kalem Yayınları, Ankara 2003.
- Şatibi Kâsım bin Fîrruh bin Ebû'l-Kâsım Halef bin Ahmed , *Hırzû'l-emani ve vechü't-tehâni*, tsh: Muhammed Temîm ez-zug'bî, Mektebetü Daru'l-hedy Yay, 5. Baskı, Medine-i Münevvere 2010.
- Şeker Fatih M., “Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudûr Teorisi,” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 2012.
- Şemseddîn Abdülemîr, *El Fikrül terbiyiyi inde ibn Haldun ve l Ezrak* , Daru İkra, Beyrut 1984.
- Şihabuddin Ziyauddin Receb, “*ed- Durru'l-mesûn bi tehzîbi Mukaddimeti İbn Haldun*,” Daru'l- Feth, el-İmaretü'l-Arabiyyeti'l-Müttehide, 1995.
- Tahânevî Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid, *Mevsuatü Keşşaf Istilahâtü'l-Fünûn ve'l-Ûlûm*, Mektebetü Lübnan, Lübnan 1996.
- Topaloğlu Bekir, “Tövbe” *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2014.
- Tuveycirî Hamud b. Abdullah b. Hamud, *el İhticac bil-Eseri ala men Enkerel-Mehdî el-Muntazar*, Riâsetü'l-Âmme el-İdâretü'l-Buhûsu'l-İlmiyye Matbası, Riyad 1983.
- Türker Ömer, “Mukaddime’de Aklî İlimler Algısı: İbn Haldun’un Bireysel Yetenekler Teorisi,” *İslami Araştırmalar Dergisi*, Sayı XV 2006
- Ûde Emin Yusuf, “Tasavvuf Kavramının Kökeni ve Anlamları Hakkında Bir İnceleme”, trc, Mehmet Yıldız, *Akademi Dergisi*, 2017.
- Uludağ Süleyman, “İbn Haldun”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara
- Vafî Ali Abdülvâhid, *Abkariyyat-ü İbn Haldun*, Mektebat-ü Ukaz, Suudi Arabistan 1984.
- Yılmaz Hasan Kamil, “*Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler*”, Ensar Neşriyat İstanbul 1994.
- Zühaylî Vehbe Mustafa, *et-Tefsîru'l-vecîz a'lâ hâmiş el-Kur'ân el-A'zîm ve ma'hu esbâb en-nuzûl ve kavai'd et-terfîl*, Daru'l-Fikr Yayınları, Dimeşk 1996.

ÖZ GEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : **Mahmut CEYHAN**
Uyruğu : **T.C.**
Doğum Tarihi ve Yeri : **1972/ Sivas Şarkışla**
e-posta : **ceyhan_sah@hotmail.com**

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi	1996
Yüksek Lisans	Cumhuriyet Üniversitesi	2018

İŞ TECRÜBESİ

Tarih	Kurum	Görev
2013	Kayseri Kocasinan Müftülük	Şb Müdürü

YABANCI DİL BİLGİSİ

Yabancı Dilin Adı KPDS () YÖKDİL (57) TOEFL () EILTS ()