

İbn Haldun'un Medeniyet Tasarımı ve İnsan

Ibn Khaldun's Imagination of Civilization and Human

Yrd.Doç.Dr. Ahmet ALBAYRAK^a

^aDin Psikolojisi AD,
Karadeniz Teknik Üniversitesi
Rize İlahiyat Fakültesi, Rize

Yazışma Adresi/Correspondence:
Yrd.Doç.Dr. Ahmet ALBAYRAK*
Karadeniz Teknik Üniversitesi
Rize İlahiyat Fakültesi,
Din Psikolojisi AD, Rize
TÜRKİYE/TURKEY
ahmetalbayrak1@yahoo.com

ÖZET Klasik İslâm Düşüncesi'nde insanın psikolojik özelliklerinden en fazla bahseden düşünürlerden birinin İbn Haldun olduğunu söyleyebiliriz. Her düşünür gibi İbn Haldun da, kendisine özgü bir biçimde geliştirdiği medeniyet tasarımıyla doğal olarak insanı merkeze yerleştirmiştir. Ona göre insan, tabiatı gereği medenidir. İnsan medeniyet kurar, geliştirir ve zaman zaman medeniyetin gerilemesinde rol oynar. Dolayısıyla hâkimiyet ve mülk (iktidar) insanın fitrî bir özelliğidir. Onun 'umran' adını verdiği ilim, sadece sosyoloji veya tarih felsefesini değil, aynı zamanda psikoloji ve sosyal psikoloji ilmini de kapsamaktadır. Çünkü umran kavramı, grup psikolojisi veya toplumsallaşma anlamında insan toplumunun ilmi anlamına gelmektedir. Kendisi de umranın konusunu, 'insana özgü umran' ve 'insana özgü toplum' şeklinde açıklamıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn haldun, umran, medeniyet, insan, karakter, ahlâk, anlam

ABSTRACT We may say that Ibn Khaldun is one of the thinkers who have the most mentioned the psychological features of human being in the Classic Islamic Philosophy. As any thinker, Ibn Khaldun put human into place the center of his the imagination of civilization. According to him, human is civilized as required his nature. Human is found civilization and is develop it and also play a part in recession of civilization. Consequently sovereignty and property [mulk] (government) are the nature features of human. Umran science that he was called not only contains Sociology and Philosophy of History but also Psychology and Social Psychology. Because the term of umran means that the science of human community as significance the psychology of group or become socialized. At the same time, he explained the subject of the term of umran as 'umran peculiar to human' and 'society peculiar to human'.

Key Words: Ibn khaldun, umran, civilization, human being, character, ethics, meaning

Journal of Islamic Research 2010;21(1):7-20

Medeniyet, aynı inanç ve idealleri paylaşan insanların ortak platformudur. Bu platformun temel dinamiği, varoluştaki içkin ve aşkın olan hakikatin yorumlanış biçimidir. Medeniyetin tarihi ögesi zaman boyutu oluşturur. Bu boyut, insanın medeniyeti anlaması, hissetmesi ve yaşamasında objektif bir zemindir. İnsan için sübjektif zemin ise, medeniyetin sosyolojik ögesi olan mekân boyutudur.

“Çizmemden bir çivi eksik olsa Roma Medeniyeti'nden şüphe ederim.” diyen Sezar, medeniyetin hayatımızın her safhasını kapsadığını ifade et-

mektedir. Medeniyet, objektif ya da sübjektif olsun, bütün öğelerin birlikteliğinin tezahürüdür. Dinin öğeleri nasıl bir bütünlüğü oluşturuyorsa, bir dinin yön verdiği medeniyet de hayatta boşluk kabul etmez. İnsanın duygu ve düşünceleri, yapıp ettikleri, ahlâkî yapısı, hayata bakış açısı, estetik değerleri, edebiyat, eğitim, iktisat vs. her şey medeniyet havuzunda var olur. Bir anlamda medeniyet, insan ve toplum için bir mihenk taşıdır.

Her peygamber, hakikatin yeryüzünde yansıması olan medeniyetin yeniden gerçek yapısına kavuşmasına, insanlığın kültür ve irfan mirasını mevcut durumun yapısı dikkate alınarak özümsemesine çalışmıştır. Yani, İslâm Dini'nin kaynağı Allah iken, İslâm Medeniyeti'ni meydana getiren temel öge insandır.

İnsan, kendi içine kıvrılabildiği ölçüde medeniyetin kurucu unsuru olmaya adaydır. İnsan medeniyeti doğurur ve geliştirir. Aynı zamanda bir medeniyet havzası da kendi insan prototipini oluşturur. Böylece insan veya insan toplulukları, kendilerini tanıma ve tanımlamada en geniş ve en kapsamlı bir kimlik kodlamasına ancak kendi medeniyetleri sayesinde kavuşabilirler. Bir başka ifadeyle insan geliştikçe medeniyet ilerler, medeniyet ilerledikçe insan gelişir. Dolayısıyla güçlü bir medeniyet ancak kendisinde hakikatin pek çok yönünü yansıtabilen kültürlü insanlarla temsil edilebilir.

İbn Haldun'un, insan ve kâinat düzleminde hakikati keşfetmek üzere zengin ilmî birikimiyle yola çıkmış bir şahsiyet olduğunu söyleyebiliriz. O, "*Kitâbu'l-Unvan el-İber*" isimli eserine yazmış olduğu Mukaddime'sinde, insanlık tarihi ile ilgili yorum ve teorilerini insan problemi etrafında geliştirmiş önemli bir medeniyet teorisyenidir.¹ Ona göre insan, varoluşun çekirdeğidir. Dolayısıyla İbn Haldun'un, 'evreni anlamak insanı anlamaktır, insanı anlamak evreni anlamaktır' ilkesinden hareket ederek insan-evren ilişkisinde bütüncül bir perspektife sahip olduğunu söyleyebiliriz.²

"İbn Haldun'a göre toprak-su-hava-ateş unsurlarında sıra ile birinden öbürüne geçildikçe letafet ve incelik artmakta, kesafet ve yoğunluk azalmaktadır. Ateşten başlanarak geriye gidilmesi halinde ise durum bunun tersi olmaktadır. Topraktan iti-

baren yukarıya çıkıldıkça veya ateşten başlanarak aşağıya inildikçe, her unsurun öbür unsura istihale etmek istidadına sahip olduğu, hatta bazen istihale ettiği görülmektedir. Yukarıya çıkıla çıkıla nihayet eflâk âlemine, yani semalar âlemine çıkılmaktadır. Burası hepsinden daha latîf ve daha az yoğundur."³

Bu görüş insan-evren ilişkisinde insanın yaratılış unsurlarını dikkate almaktadır. Buna göre tekâmül veya gelişim, insanın düşünce ve ruhî olgunluğuna göredir. İbn Haldun'a göre geçmiş çağların insanları, beden gücü ve boy bakımından çağdaş insanlarınkinden farklı değildir.⁴

İnsan, kendine has birtakım özelliklerle diğer canlılardan ayrılır. Bu özellikler şöyle sıralanabilir:

1. Fikrin ve aklın neticesi olan ilimler ve sanatlar.
2. Nüfuzlu bir hakeme ve kuvvetli bir otoriteye duyulan ihtiyaç.
3. Maişet için çabalamak.
4. Umran, toplumla ünsiyet etmek ve birlikte yaşamak.⁵

İbn Haldun, Aristo'nun yaklaşımıyla paralel olarak insan ruhunu balmumuna veya boş bir levhaya benzetme düşüncesine sahiptir. Bu düşünce kendisinden sonra Leibniz ve Locke tarafından yeniden ele alınmıştır.⁶ Ona göre insan ruhu, doğuştan iyi ve kötü her etkiyi kabul edebilecek yapıdadır.⁷ İbn Haldun, insan eğitiminde çevre şartlarının etkisini daha çok vurgulamaktadır: "İnsan alışkanlıklarının çocuğudur, alışkanlık ikinci bir tabiattır, insanoğlu öğrenen bir cahildir, anne babası tarafından yetiştirilmeyen insanı zaman eğitir, içinde yaşadığı çevre insanın tabiatının yerini alır, âdetler insan tabiatını ve karakterini belirler." gibi sözleriyle çevre faktörünü önemseydiğini görmekteyiz.

İBN HALDUN DÜŞÜNCESİNE GENEL BAKIŞ

İbn Haldun, sosyal bilim perspektifine sahip bir âlimdir. Sosyoloji, Sosyal Psikoloji, hatta belirli yönleriyle Psikoloji, Tarih, Siyaset, Eğitim, Ekonomi Sosyolojisi, Kent Sosyolojisi, Tarih Sosyolojisi,

Siyaset Sosyolojisi gibi bilim dallarının öncülerinden biri olduğu kabul edilebilir.⁸

İbn Haldun'a göre, insanların birlikteliği, dünyanın bayındırlığı umran anlamına gelir. Tabiatı gereği medenî olan insan için umran zorunludur.⁹ Dolayısıyla insan türü ve bekası için bir arada yaşama ihtiyacından doğan en büyük medenî topluluk, İbn Haldun'a göre şehirdir ve umranın anlamı da budur.¹⁰ Cemil Meriç, İbn Haldun'dan hareketle umran kavramını, geniş manasıyla medeniyet, yani bir kavmin yaptıklarının ve meydana getirdiklerinin/oluşturduklarının bütünü, içtimaî ve dinî düzen, âdetler ve inançlar olarak tanımlamaktadır.¹¹ Ancak Uludağ, İbn Haldun'un umrana yüklediği anlamın medeniyet kavramından daha kapsamlı ve epistemolojik değerinin daha fazla olduğunu söyler.¹²

İbn Haldun, bedevî ve hadarî olmak üzere umranı iki kategoride inceler ve medeniyetin bu aşamalar sonucunda oluştuğunu belirtir. Bedevîlik¹³ yani badiye hayatı, ne çöl hayatını ve ne de köy veya kır hayatını ifade etmekte, belki de bunların hepsini içermekte, bedevilerin oturduğu ve dolaştığı her bölgeyi, göçebelikten yarı göçebelğe ve hatta kısmen göçebe köylü hayatına kadar her durumu içine almaktadır.¹⁴ Bugün sosyo-kültürel anlamda bu kavramı kısmen 'köylülük' ile ifade edebiliriz. Bedevi umranın ayrıca üç alt kategorisi de vardır.¹⁵

Hadarî umran ise şehir hayatına karşılık olmaktadır. Hadarîlik¹⁶ de bugün 'şehirlilik' olarak ifade edilebilir.

İbn Haldun umran olgusunun insanın ve hayatın gelişimi açısından fonksiyonel olduğunu söyler. Böylece insanlar, iyi yaptıkları ve belli ustalıklar kazandıkları belli bir işte uzmanlaşmaya yönelirler.¹⁷ İnsanın sürekli çalışarak bir hedefe yönelmesiyle kaliteli bir hayat ve kültür meydana gelir. İbn Haldun ünlü eserinde göçebelikle şehirlilik arasındaki farklardan detaylı olarak bahseder. Bedevilerin saflıklarını daha çok koruduklarını, şehirlilerin ise zamanla yozlaşabildiklerini, medeniyetin zirveye ulaşmasıyla birlikte zevâle doğru yaklaştığını ve bu çöküşün dairesel olarak yeniden bir oluşu başlattığını belirtir.

İbn Haldun, insanın gelişimi ve ihtiyarlaması ile medeniyetin gelişimi ve çöküşü arasında birebir ilişki kurmaktadır. Çünkü o toplumu ve kültürü canlı bir varlığa, yani organizmaya benzetmektedir. Ona göre, ister bedevîlik, ister hadarîlik tarzında olsun, umranın sayılarla belirlenebilir şekilde hissî bir ömrü vardır. Nasıl ki insanda kırk yaş, ondaki bedensel gelişmenin son noktası ise ve bir süre duraklama ve ardından gerileme devri başlıyorsa umrandaki hadaret ve yerleşik kültür de aynen böyledir. Çünkü onun da bir sınırı (limiti) vardır.¹⁸

Her düşünürün insan, evren ve hakikat hakkındaki görüşlerinde kendi yaşadığı tecrübelerin izlerini bulmamız mümkündür. İbn Haldun'un yazdıkları genelde, hem kendi psikolojik özelliklerinin bir yansıması, hem de hayatında karşılaştığı farklı kişilik yapıları sergileyen insanları ve toplumları iyi gözlemlemesine dayanan müşahedeleridir.¹⁹ 14. yüzyıl kuzey Afrika'sında yaşayan İbn Haldun'un genelde Akdeniz havzasında geçen hayatındaki dönüm noktaları,²⁰ fikirlerinin olgunlaşmasında etkili olmuştur. Eserlerinde ve özellikle Mukaddime'de hayatının ilk safhasında geçirdiği pratik ve pragmatik tecrübelerinin etkisi gözlenmektedir.²¹ Onun çok yönlü ilgileri olmasının da etkisiyle gelişen karmaşık hayatından hoşnut olmadığını, asıl kişiliğini olgunlaşma yaşı olarak kabul edilen kırk, kırk beş yaşlarından sonra bulduğunu söyleyebiliriz. Kırk beş yaşında İbn Selâme Kalesi'ne yerleşene kadar siyasî ve idarî karışıklıklar içinde geçen ve menfaat ve maslahatına uygun olan her vesileden ve vasiyadan rahatlıkla faydalanmasını bilen,²² adeta bugünkü ifade ile makyavelist bir tutum sergileyen İbn Haldun, hayatının ikinci yarısında ise siyasî entrikalardan uzak, huzurlu ve istikrarlı bir hayat yaşama imkânına kavuşmasıyla birlikte, Cemil Meriç'in "Tunuslu filozof bir kartal gibi yükselir bulutlara."²³ dediği gibi kendisini ilme ve telife vermiştir.²⁴

Ülken'in de belirttiği gibi, İbn Haldun felsefi modernizm anlamında ilerleme düşüncesine karşıdır. Ona göre her şey hareket ettiği noktada nihayet bulur ve yeniden başlar.²⁵ Bir başka ifadeyle İbn Haldun doğrusal değil çevrimsel tarih görüşüne sahiptir. Bu durum, Muhammed İkbâl'in, İbn Hal-

dun'un Mukaddime'sinin bütün ruhunun Kur'an-ı Kerim'den aldığı ilhama dayandığı²⁶ şeklindeki ka-
naatini oluşturan temel faktörlerden biridir.

İslâm âlimlerine göre tarih, çevrimsel²⁷ (cycle) bir şekilde gelişir. Tarih bu yüzden tekerrür etme eğilimindedir. Ancak tarih, aynı aktörler ve olaylar şeklinde tekrarlanmaz. Ancak mekân bilinci ve insan tabiatı her zaman aynıdır. İşte İbn Haldun'un insan ve çevresi ile ilgili yoğunlaştığı nokta burasıdır. Yükseliş ve düşüş, Allah'ın iradesi içinde insanların fitrata olan yakınlık ve uzaklığına göre değişir. İbn Haldun'un dairesel tarih anlayışı, çağının bedbin yapısından veya kaderci olmasından değil²⁸, İslâm'ın dinamik evren anlayışından kaynaklanmaktadır.

Yine Kur'an'a göre milletler topluca değerlendirilir ve kötü hareket ve davranışlarının cezasını hem bu dünyada, hem öte dünyada çekerler.²⁹ İbn Haldun'un üzerinde önemle durduğu düşüncelerinden birisi de budur. O bu noktaya, Fındıkoğlu'na göre, insan ömrü ile toplum ve medeniyetin ömrünü analogi ile yaklaştırarak, bir başka ifade ile biyolojik determinizm anlayışını içtimai determinizmle devam ettirerek ulaşmıştır.³⁰ Böylece o, bütün kanunları "bir"e irca etme niyetini de ortaya koymuştur.³¹ İbn Haldun, olaylar arasındaki nedensellik bağı, tabii ve toplumsal kanunlardan ilahi kanunlara doğru yükselen bir spiral şeklinde düşünmekte ve bunların uygulanış alanları ve düzeylerinin farklı oluşuna karşın hepsini ilahî kanunda birleştirmektedir.³² Dolayısıyla onun nedenselliğinin temelinde sosyolojik değil, moral ve dinî faktörlerin bulunduğunu söyleyebiliriz.

■ MEDENİYETİN KURUCU ÖGESİ OLAN İNSANIN PSİKOLOJİK YAPISI

KOLEKTİF ŞUURA SAHİP OLAN İNSAN

İbn Haldun'a göre insan toplumsal bir varlıktır ve başkalarıyla birlikte yaşamak zorundadır. Çünkü insan beslenmeye muhtaç bir tabiatla ve gıdayı elde etmek için harekete geçme içgüdüğü ile yaratılmıştır. İnsan bu ihtiyacını kendisi tek başına karşılayamaz. Yine insan, hem diğer insanlardan hem de insan dışı varlıklardan korunabilmek için yardımlaşmaya muhtaçtır. Dolayısıyla insan başka-

larıyla bir arada yaşama tecrübesini geliştirmelidir.³³

"İnsanın toplumsal eğilim ve yeteneklerine özel bir önem atfeden İbn Haldun 'asabiyet' kavramı ile dile getirdiği kaynaşma, birleşme, dayanışma, üstünlük kurma ve böylece güçlü ve güvende olma isteğini, bütün tarihi ve toplumsal olayların temelindeki psikolojik faktör olarak kabul eder."³⁴ Bir başka ifadeyle asabiyet, insanların hayatlarına anlam katan yüksek bir değer ve inanç uğruna gerektiğinde hayatlarını çekinmeden ortaya koyabilme duygusu ve davranışdır.³⁵

İbn Haldun'un asabiyet kavramı, insanın kolektif şuurunu ifade etmesi açısından önem kazanmaktadır. Onun medeniyet tasarımının temel kavramlarından olan ve insanın nesebine ve asabiyetine (aslına) bağlılığını ifade eden asabiyet kavramı³⁶, psikologlar tarafından kolektif şuur, kolektif ruh gibi kavramlarla ifade edilmektedir.³⁷ Sosyologlar ise komünal ruh, dayanışma duygusu, sosyal bağlılık, dayanışma, yakın akraba bağı gibi terimler kullanmaktadırlar.³⁸

Allah, insanların geldiği soyuna ve yakınlarına karşı şefkat duygusu vermiştir. İnsanın tabiatında bağlılık duygusu vardır. Bunun sayesinde insanlar arası dayanışma ve yardımlaşma olmaktadır.³⁹ Umranın tabiatında da yardımlaşma vardır.⁴⁰ Asabiye-
tin en büyük özelliği, kabile veya topluluğu oluşturan bireyler arasında kuvvetli bir birlik, sağlam bir dayanışma, sürekli bir yardımlaşma ve doğadan gelen bir koruma duygusu, bilinci ve inancının olmasıdır.⁴¹

İbn Haldun'a göre nesep ve sebep (mükteseb) asabiyeti olmak üzere iki türlü asabiyet vardır. Asabiyeti oluşturan gücün, yüksek bir değeri, inancı ifade eden manevî bir motif, bir ideal olduğundan şüphe yoktur; ancak bu değer nesep asabiyetinde bir sülale, kabile veya kavmin üstünlüğü inancına dayandığı halde sebep asabiyetinde değerler, inançlar sisteminin (din, ideoloji) yüceliği hususunda beslenen imana dayanır. İbn Haldun tarihte, daha çok nesep esasına dayalı asabiyet görülmeyle beraber, İslamiyet'in ortaya çıkışından sonra bu çeşit asabiye-
tin terk edilerek din, inanç esasına dayalı sebep asabiye-
tinin ağırlık kazandığını ve kazanma-

sı gerektiğini, bu nevi asabiyetin öncekinden kat kat daha güçlü olduğunu açıkça ifade eder.⁴² Nitekim Helmut Ritter, 'kabile kardeşi' kavramının İslâm'la birlikte 'din kardeşi' kavramına dönüştüğünü söyler.⁴³

Asabiyet psikolojik anlamda bir davranış biçimidir. Ancak bu davranış, birbirini sevebilen, imkânları, sıkıntıları ve mutlulukları birbiriyle paylaşabilen insan topluluğu ortaya koyabilmektedir. Dolayısıyla bu davranış biçimi kolektif olmaktadır. Ortaklaşa yaşayış ve örgütlenme belirli bir ortak düşünceyi doğurmakta, bu düşünce yine ortaklaşa yaşayış ve örgütlenmeyi pekiştirmektedir.⁴⁴ Kısaca asabiyet, kolektif his ve bilinçten doğan ortak hareket etme anlayışıdır.⁴⁵

İbn Haldun'un asabiyet ve toplumsallaşma ile ilgili bu düşünceleri Maslow'un insan güdülleri teorisine şekillenen piramidiyle de karşılaştırılabilir. Bilindiği gibi, Maslow'a göre insanın fiziksel ihtiyaçları birincil güdülleri, emniyet ve güven içerisinde yaşama, ait olma, başkalarını sevme ve sevilme ve bir ortamda başarı elde etme gibi psiko-sosyal ihtiyaçları ikincil güdülleri oluşturmaktadır. Maslow'a göre insan sosyal iletişimde başarı sağlayamadan, kendisine saygı duyması ve dolayısıyla kendisini gerçekleştirme mümkün değildir.⁴⁶ İşte asabiyet kavramında Maslow'un üzerinde durduğu hem birincil, hem de ikincil güdülerin açılımı vardır. Ayrıca karakterlerin gelişmesinde sosyal duygunun önemine İbn Haldun gibi Adler de vurgu yapmaktadır.⁴⁷

Asabiyet kavramının sosyolojik açılımı da İbn Haldun düşüncesinde önemlidir.⁴⁸ Çünkü İbn Haldun bu kavramla, bir medeniyet oluşumu için sebep (mükteseb) asabiyetine dayanan bir millet oluşumuna da işaret etmektedir. Çünkü bir toplumda ideallerle donanmış ve her türlü fedakârlığa hazır insanlar yetişebilirse, o toplum millet halinde yaşayabilir ve böylece medeniyetin gelişimine katkılarda bulunabilir.

Aynı zamanda İbn Haldun, bir dinin ilk yayılış sırasında, özellikle peygamberliğin ilk yıllarında, insanlarda yeni fikir ve itikatlara karşı tabii bir direnme olacağından bunu ortadan kaldıracak kadar bir nesep asabiyetinin gerekli olduğunu, ancak bu ilahî tebliğ kalplere yerleştikten sonra artık ne-

sep asabiyetine gerek kalmayacağını, çünkü çok daha kuvvetli olan inanç asabiyetinin oluşacağını da belirtir.⁴⁹

Lacoste, "Müslüman dinini ve yasasını, imparatorluğu oluşturan ulusun varlığını malzeme olarak alan bir öz gibi görebiliriz."⁵⁰ şeklindeki ifadesiyle, medeniyet ve millet ideali çerçevesinde İbn Haldun'un dinî düzen ile iktisadî ve toplumsal yapılar arasındaki karmaşık ilişkileri açıklamayı başardığını söyler.

SOSYAL ÇEVRE VE İNSAN İLİŞKİSİ

İbn Haldun, kültürün ve medeniyetin gelişmesi için gerekli olan ilimlerin ancak bir umranın ve yüksek bir hadaretin bulunduğu yerde gelişeceğini vurgulayarak⁵¹ medeniyetin, bedevîlerle değil, hadarî olan insanlarla yükseleceğini belirtmektedir.⁵² Sanatlar da sadece hadarî umranın ilerlemesi ve kemâle ermesi sayesinde mükemmelleşir.⁵³ İbn Haldun da bilmektedir ki İslâm medeniyeti bir şehir medeniyetidir. İslâm'ın doğuş yıllarında Arabistan'da şehir hayatının karşılığı bedevîliktir.⁵⁴ Serjeant, İslâm'ın bedevîliğin değil, hadar'ın yani yerleşik bölgelerdeki kabilelerin dini olduğu iddiasına delil olarak Kur'an'ın Tevbe Suresi'ndeki 97. âyeti göstermektedir: "*Bedevîlerin küfür ve nifakları her yönden daha ileridir.*" Yazara göre Kur'an bedevî çölünü inançsızlık ve isyanda şiddetli bir bölge ("*el-A'rabü eşeddü küfran*") olarak nitelendirmektedir.⁵⁵

Şehirde fikirler kök salar, bilgiler artar, düşünceler değişir veya zedelenir, böylece insanlar hem bilgi hem de kültürle beslenirler.⁵⁶ Yani şehir bizim enerjimizi alır ama karşılığında bizi şehirli olduğumuz için besler. Şehir ve medeniyet, etimolojik olarak da anlaşıldığı üzere, her ikisi de insanın sosyal yapıya ve istikrarlı bir yönetime duyduğu ihtiyacın bir ifadesidir.⁵⁷

İbn Haldun'a göre şehirlielerin sorumluluğu daha büyüktür.⁵⁸ Çünkü medeniyetin çöküşü onların görevlerini hakkıyla yapmaması, şehirde yaşamalarına rağmen şehirli değerlerini yavaş yavaş kaybetmeleri ile hızlanmaktadır.

İbn Haldun, insan için kemâle ermenin hedefini sosyo-kültürel anlamda şehirli (hadarî) olmak şeklinde belirler. Ancak bu ideale karşın hadarîlik-

teki mülk siyasetine de pek sıcak bakmaz. Hilafet tarzındaki idare şeklini mülk ve saltanata tercih etmesi, bedevîlerin karakter ve kişilik özelliklerinden kaynaklanmaktadır.⁵⁹

İbn Haldun'a göre hadarîlerin kanunî hükümleri sıkı bir şekilde tatbik etmeleri, metanetlerini bozar ve mukavemetlerini kırar.⁶⁰ Çünkü bu kanunlardaki müeyyideler haricidir, yani insanın tabiatına yabancıdır. Onun için insanın dayanma ve direnme gücünü tahrip eder. Şer'î kanunlar ise metanet ve mukavemeti bozmaz; çünkü bunlardaki müeyyideler zâtîdir, yani kalpteki imana dayanır.⁶¹

İbn Haldun şehir insanının hadarî özelliğini ön plana çıkarmış, ancak aynı zamanda şehir insanına ağır eleştiriler de yöneltmiştir. Şehir insanının karakterini anlatırken, onların haris, mağrur, korkak, tembel, rahatına düşkün, bencil, müsrif olduklarını ifade eder. Ahlâkî bakımdan olumsuz sayabileceğimiz pek çok sıfatı şehir insanına yakıştırabilir. Ona göre uygarlık, yaşamakta olan insanî değerleri yozlaştırabilmektedir.⁶² Hadarîlerde insanî meziyetler ve ahlâkî özellikler bozulmuş olduğundan onlar hilekâr, kurnaz, menfaatine düşkün ve cimridirler.⁶³ İbn Haldun, lüks ve israfa düşkün hadarî insanlarda zenginliğin de etkisiyle dine olan ilginin azaldığına dikkati çeker.⁶⁴

İbn Haldun'un bu eleştirileri, Freud'un medeniyetin insanın doğal yapısını bozduğu şeklindeki görüşüyle paralel gibi gözükmemektedir. Ancak Freud'un medeniyete karşı duruşu ile İbn Haldun'un medeniyetin zirve dönemlerinde insan psikolojisinde ve insanın ahlâkî yapısındaki kırılmaları yorumlaması birbirinden farklıdır. Freud, ilkel haz egosunun sınırlarının toplum veya medeniyet tarafından çizilmesine tavır almaktadır.⁶⁵ Freud'a göre, "egonun ehlileştirilmediği vahşi bir içgüdüsel dürtünün doyumunun vereceği mutluluk duygusu, ehlileşmiş bir içgüdü'nün doyumuyla olandan kıyaslanamayacak kadar daha yoğun olacaktır."⁶⁶ İbn Haldun ise, medeniyetin aktif olarak yaşanması gereken bir alan olarak hadarîliğin devamının zorluğuna dikkat çekmektedir. Freud'un tavrı teorik ve temelde olanı hedeflerken, İbn Haldun'un tavrı ahlâkî problemlere yöneliktir.

İbn Haldun'un hadarî insanlarda bir takım faktörler sonucu dine olan ilginin azaldığı şeklindeki görüşünü destekleyen çağdaş yaklaşımlar bulmak zor değildir. Örneğin, Sosyolog Carli, nüfusun artması ve şehrin imkânlarının gelişmesiyle ortaya çıkabilecek ahlâkî yozlaşmayla birlikte dine ilginin azalacağını, pozitivist tavırların ve bireyciliğin artacağını ifade eder.⁶⁷ İzzetbegoviç de Carli'nin yaklaşımıyla paralel olarak, şehrin büyümesiyle ahlâkî tavırların değişebildiğini ve dinî eğilimlerin azaldığını belirten düşünürlerdendir.⁶⁸ Ancak çağdaş yaklaşımlarda şehir kavramının ele alınışı ve şehrin insanın ahlâkî kimliği üzerindeki etkisi hakkındaki tartışmalar ile İbn Haldun'un yaklaşımları arasında paralel görüşler kadar farklılıkların da olabileceği dikkate alınmalıdır.

İNSANIN AHLÂKÎ YETKİNLİĞİ

İbn Haldun'a göre, insanın ahlâkî yönündeki gelişimi sonrasında millet ilerlemeye başlar. İnsanın ahlâkî yapısında ve toplumun değerlerinde fark edilebilir bir gelişme olursa bu durum maddî gelişmeyi tetikler. "Liderliğe ve siyasi iktidarlara aday olan bir kavimde ve millette önce iyi hasletler, güzel vasıflar, sağlam bir ahlâk anlayışı gelişmeye başlar."⁶⁹ Buna göre insanların ahlâkî değerlere olan hassasiyetleri artıyorsa o millet ilerliyor demektir.

İbn Haldun, bir hafız olarak Kur'an'dan aldığı ilhamla tevhidî perspektifini ahlâk düşüncesinde de ortaya koymuştur: "Âlemde küllî olan adalet, cüz'î olan ise zulümdür."⁷⁰ Zulüm yapacak olan insandır. İnsanın ahlâkî problemleri dolayısıyla yeryüzünde fitne ve zulüm meydana gelmektedir. Ancak bu zulmün niteliği ve niceliği zalim insan sayısına göre değişecektir. Sünnetullah gereği gündelik hayatta mümkün değilse de teorik olarak yeryüzünde ahlâkî problemler ortadan kalkacak olsa cüz'î olan küllî olanda eriyecek demektir. Her şeye rağmen Allah kâinata ve insanlara adaletiyle hükmeder. Ahlâkî anlamda yetkinliğe ulaşan insan da adaletle hükmetmek ve böylece küllî olana ulaşmak durumumdadır.

Ancak İbn Haldun'a göre birtakım psikolojik faktörler, insanı adalet yolundan geri bırakmakta ve ahlâkî açıdan değersizleştirmektedir. Bu faktörlerin başında gurur gelmektedir. Ahlâk psikolojisi

açısından baktığımızda gururun temel sebeplerinden biri, insanın 'âciz' olduğu bilincinden uzak yaşamasıdır. Gurur, kendisiyle barışık olmayan, özgüvenden yoksun insanların kalesidir. Aynı zamanda gurur, kişiliği belirginleşmemiş, olgunlaşma sürecinde yarı yolda kalmış insanın kişiliksizliğini gizleme çabasıdır. Böylece insan, kendisini var olduğundan daha büyük gösterme ve bu amaç için eksikliklerini örtme gayretiyle hareket etmektedir.

İnsandaki gururun artmasını sağlayan önemli faktörlerden biri de, elde edilen başarılarıdır. Aslında gurur, başarının en büyük düşmanı yani başarıyı engelleyecek önemli bir engel olduğu halde, herhangi bir başarı kazandıktan sonra insan her nasılsa kendisiyle gurur duyabilmektedir. İbn Haldun gururun daha çok kendisinde kemâl bulunduğunu vehmeden veya sahip olduğu için ilim veya sanat sermayesine halkın muhtaç olduğunu zanneden kimselerde görüldüğünü söyler: "Bu durumdaki kimseler gururlu olurlar, makam sahibine boyun eğmezler, kendinden yüksek olana yaltaklanmazlar ve halktan üstün olduklarına inandıkları için başkalarını küçük görürler. Beşer tabiatında ilahlaşma (egoizm) hususiyeti ve temayülü mevcuttur. Kahr, galebe ve tasallut müstesna, bir insanın diğer birinin üstünlüğünü kabul etmesi çok ender vaki olur. Kahr, galebe ve tasallutun tümü de makam zımında bulunur."⁷¹

Yüksek düzeyde servet sahibi olan insanlar da İbn Haldun'un nazarında muteber değildir.⁷² Çünkü bu insanların çoğu boyun eğme ve yaltaklanma hali içindedir. Dolayısıyla boyun eğmesini ve yaltaklanmasını bilmeyen insan servet sahibi olamaz. İzzet ve yüksek seciye sahibi olmayı huy edinen birçok kimsenin makam sahibi olamadıklarını, bu kimselerin kendi emekleriyle yetinmek zorunda kaldıklarını, hatta zarurete düşüklerini görmekteyiz.⁷³

İbn Haldun'a göre din, insanı ancak gurur ve kıskançlıktan uzak durabildiği ölçüde olgunlaştırabilir ve dönüştürebilir. Bu çerçevede o, mülke hâkim olma anlamında siyasetten en uzak olan milletin Araplar olduğunu söylerken, onların devlet sahibi olma ihtimalini ortadan kaldırmamaktadır.

Bu noktada vurguladığı en önemli şey, din ve ahlaktan gelen ilkelerle insanın ve toplumun dönüşebileceği gerçeğidir. Din ve ahlâk varsa, insan için vicdanî anlamda bağlayıcı ve vazgeçirici bir faktör var demektir. Böylece Arapların karakterlerindeki kibir ve rekabet kendilerinden uzaklaşabilir. Çünkü kıskançlık ve rekabeti yasaklayan, gururun etkisini insanda zayıflatan din, insanı dönüştürmeye başlamıştır.

İnsanın ahlâkî olgunluğunu elde etmesi öncelikle kesbîdir, yani kendi çabasıyla elde edilebilir. "Kemâl hiç kimseye verasetle intikal etmez"⁷⁴ diyen İbn Haldun, duygu ve düşüncelerimizin niteliğine ve yapıp-ettiklerimizin neticesine göre kemâle ulaşabileceğimizi vurgular. 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 zaafılarımız artık ruhun tabiatı haline gelmeye başlamıştır.⁷⁵

Nefis terbiyesi, ahlâkî yetkinliğe ulaşmanın en temel yoludur.⁷⁶ İbn Haldun medeniyet kurucusu olan insanda⁷⁷ nefsin safiyetine önem vermektedir. Onda zühd ve takvayı ön planda tutan Muhasibî'nin etkisinin yoğun olduğunu söylemek mümkündür.⁷⁸ İbn Haldun'a göre nefis olması, insanın varlık merkezidir ve Rabbânî lâtife⁷⁹ veya ruhânî olan bir zâttır. Nefs, beden ve ondaki idrak vasıtalarıyla donatılmış olmasına rağmen arınabilmesi için bedenden ve bedene ait idraklerden mutlaka kurtulması gerekir. Böylece nefsin zâtı saf akıl haline dönüşür ve insanın vücudu bilfiil kemâle erer. Bu suretle nefis, bedendeki idrak vasıtalarından hiçbir şeye muhtaç olmadan ve doğrudan idrak eden ruhânî bir zât olur.⁸⁰

Allah, nefse düşünebilme kabiliyetini kazandıran idraki yaratmıştır. İnsan nefsi, bu idrakle beşerî ilimlerin hazinesi olmaktadır.⁸¹ Böylece nefis, idrakler ve onlara dayanan melekelerle sürekli yeniler ve hayat bulur.⁸²

İbn Haldun'a göre varlıklar piramidinin en zirve noktasında yer alan insan, 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.⁸³

COĞRAFİ ORTAMIN İNSAN KARAKTERİNE ETKİSİ

Günümüzde karakter kavramı, Hipokrates ve Aristo'nun yaklaşımından farklıdır.⁸⁴ Bu kavramın kişilik kavramıyla örtüştüğü yönler olsa da, daha çok kişiliğin ahlâkî yönüne karakter denilmektedir.⁸⁵ Kişiliğin tabii bir ögesi olan karakter, kişiye özgü davranışların bütünü olup insanın bedensel, duygusal ve zihinsel etkinliğine çevrenin verdiği değerdir.⁸⁶ Dolayısıyla insanın karakteri kişisel özellikleri ile içinde yaşadığı çevrenin değer yargılarının bileşkesinden oluşur.⁸⁷

Doğuştan veya sonradan kazanılan farklı karakter özellikleri değişmez yapılar değildir. Ayırcı karakter ise, sosyal niteliği olan bir kavramdır ve hayatın problemleri karşısında insanın ruhunda meydana gelen çeşitli ifade şekilleri sonucu ortaya çıkar.⁸⁸

İbn Haldun, teorisini oluştururken ilk önce coğrafi faktörleri ve doğal çevreyi tanımlamaya çalışır ve bunların yaşayan nüfusun karakterleri ve davranışları üzerine olan etkisine değinir. İbn Haldun, doğal çevrenin, özellikle de iklimin insanların fiziksel görünümelerini, rengini, karakterini, sıcaklığını, geleneklerini, politik ve ekonomik aktivitelerini nasıl etkilediğini vurgular.⁸⁹

İbn Haldun'a göre insan, genel olarak iklim şartlarının bağlı olduğu toprağın ürünüdür. İklim ve toprak insanların bedenlerine etki ettiği gibi ruhlarını da etkiler, onların farklı huy ve özellikler kazanmalarına sebep olur. Sudanlılar (Zenciler) buna en iyi bir örnektir. Bu insanlar genellikle hafif meşrep, aceleci, telaşlı, zevk ve eğlenceye düşkün olurlar. Her nağmede dans etmeye meyillidirler. Bunun sebebi, neşe ve sevincin sıcaklığın etkisiyle hayvanî ruhun yayılması ve genişlemesiyle, hüznün ve üzüntünün ise hayvanî ruhun yoğunlaşmasıyla meydana gelmesidir.⁹⁰

Havanın sıcak olduğu diğer bölgelerdeki insanlarda da benzer özellikler görülebilir ama soğuk

iklimlerde yaşayan insanlarda hüznün, kaygının, gelecek korkusunun ve aç kalma korkusunun daha fazla olduğunu ifade eder.⁹¹

İbn Haldun iklimleri, umrana ve sosyal hayata uygunluk anlamında mutedil olan ve olmayan diye iki kategoride ele almaktadır. Birinci ve yedinci iklim bölgesi umrana elverişli değildir. Çünkü biri çok sıcak, diğeri çok soğuktur. Her iki kutuptan ortaya doğru gelindikçe iklimin tedricilik göstermesi, bu bölgelerin mutedil olmasını gerektirir. İkinci ve altıncı iklim bölgelerinin, üçüncü ve beşinci iklim bölgelerine bitişik olan kısımları da umranın gelişmesine elverişlidir. Umrana en elverişli olan bölgeler ise üçüncü, dördüncü ve beşinci bölgeler olup, özellikle Akdeniz sahillerini içine alan dördüncü bölge müstesna bir yere sahiptir. Zaten peygamberler de bu bölgelerden çıkmışlardır.⁹²

İklim şartlarındaki uygunluk insanların beden ve ruh yapılarına yansımaktadır. Normal iklim şartlarında yaşayan insanlar mükemmeldirler. Onların evleri, giyimleri, sanat ürünleri son derece zariftir. Hayatları itibarıyla aşırılıktan da uzaktırlar. Bu yüzden peygamberler, üstün devletler, ilimler, şehirler ve üstün sanat dalları hep o iklimlerde neşvünema bulmuştur. Örnek olarak Arap, Rum, İran, Yunan, Hint ve Çin halkı verilebilir.⁹³

Coğrafi çevrenin etkisiyle meydana gelen sonradan kazanılmış bu özellikler, çevrenin değişmesiyle tedrici olarak değişebilmektedir. Dolayısıyla iklimin uygun oluşu veya olmayışı, insanın yaratılışında bulunan kabiliyetlerin gelişmesi ve olgunlaşmasını sağlayan veya engelleyen temel faktördür.

İnsan vücudu ile toprak, su, hava ve ateş olarak bilinen ana unsurlar arasındaki ilişki, kadim hekimlerden bu yana bilinmekte olan bir şeydir.⁹⁴ Ancak İbn Haldun'un 'yedi iklim teorisıyla' çevreye (ahval) verdiği önemin değeri, Montesquieu'den çok önce, coğrafi çevre ile sosyal çevre arasındaki ilişkileri tahlil etmesi ve coğrafi çevre ile din ve karakter arasındaki ilişkinin psikolojik ve sosyolojik analizlerini yapmış olmasıyla ortaya çıkar.⁹⁵ Bu bağlamda Hipokrates ile başlayan çevre-iklim teorisini İbn Haldun ile önem kazanmıştır. Montesqui-

eu ile Bodin'in de bu teoriyi güçlendirdikleri söylenebilir.⁹⁶

Tarihsel gelişimin sürekliliğini önermeleri, İbn Haldun ve Vico'nun görüşleri arasında benzerlik olduğunu akla getirmektedir. Mukaddime'deki toplumların geçirdiği aşamaları betimleyen evreler, 'ihtiyaçlar, rahatlık, lüks-israf' evreleri Vico'nun altı evresinin öncülüğünü yapmaktadır. Vico'ya göre insanoğlu ilkin ihtiyaç hisseder, sonra tatmin arar, daha sonra rahatlığa yönelir, daha sonra da kendisini süsle bezemeğe başlar, giderek lüks içinde bozulur ve sonuçta çılgınlaşır ve özünü harcar. Bu bağlamda İbn Haldun'un öne sürdüğü devletlerin uğradıkları beş aşamalı gelişim teorisi⁹⁷, Vico'nun görüşlerinde başka bir planda yeniden gündeme gelmiştir. Ayrıca Vico, "insanların doğası ilkin kaba, sonra sert, sonra yumuşak, sonra narin, en sonunda yoz olur" diyerek İbn Haldun'u çağrıştıran gelişim panoraması çizmektedir.⁹⁸

BESLENMENİN İNSAN KARAKTERİNE ETKİSİ

İbn Haldun, insan varlığının devamını onun içgüdüsel arzularına değil, besin ve yaşama araçları için gerekli olan doğal ihtiyaçlarına bağlamaktadır. İnsan beslenmeden yaşayamaz. İhtiyaç duyduğu besini elde etmek için de gücü yetersizdir.⁹⁹

İbn Haldun, beslenmenin hem fiziksel hem de ruhsal açıdan insan karakterinde etkili olacağı düşüncesini taşır ve insanları beslenmelerine göre üç gruba ayırır:

- Verimsiz, kurak ve çorak arazide yaşayanlar,
- Verimli ovalarda ve düzlüklerde yaşayanlar,
- Şehir ve kasabalarda yaşayanlar.¹⁰⁰

Birinci grupta bulunan insanlar, geçim yönünden refah içinde değillerdir. Gıdaları genel olarak süt ve etten ibarettir. Gıda temini için sürekli hareket etmek zorundadırlar. Bu yüzden zinde, canlı ve çeviktirler. Renkleri daha parlak, vücut yapıları daha düzgün, şekilleri daha güzel ve daha yakışıklı olurlar. Bedensel mükemmellikleri, onların huy ve ahlâkına da tesir eder. İfrat ve tefritten uzak olurlar. Bilgi elde etme ve idrak güçleri daha keskin-dir.¹⁰¹

İkinci gruptaki insanlar, verimli topraklarda yaşadıkları için daha az çalışarak kendilerine yetecek kadar yiyecek temin edebilirler. Bu yüzden bol ve çeşitli ürünlere sahiptirler. Çok miktarda alınan bu çeşitli gıdalar, içerdikleri enzimlerden dolayı ölçsüz bir büyümeye, şişmanlığa, hantallığa ve vücudun deforme olmasına neden olurlar. Bu durumu uçuk, soluk, donuk bir renk takip eder. Bolluk içinde olan bu insanlar, çoğunlukla zihin itibarıyla geri zekâlı, anlayışsız, beden olarak da kaba olurlar.¹⁰²

Üçüncü grupta yer alan ve şehir ve kasabalar da yaşayan insanlar da bolluk içindedirler. Fakat onlar gıdalarını pişirme, tuzlama, kurutma gibi birtakım terbiye metotlarıyla inceltirler ve gıdalardaki kabalığı ve sertliği gidererek hazmı kolay hale getirirler. Böylece yiyecek maddelerinde bulunan zararlı enzimler azalır, vücuda fazlalık yapan ve zarar veren maddeler aza indirgenir. Dolayısıyla şehirliilerin bedenleri daha latif, nazik ve yumuşaktır. Huy ve davranış bakımından şehir halkının daha kibar ve daha nazik oluşu da bu yüzdendir.¹⁰³

İbn Haldun'a göre gıda tüketimi oranının etkisi, din ve ibadet hayatında da görülebilir. Çölde yaşadığı için fazla yiyecek bulamayanlar ya da şehirde yaşadığı halde kendini açlığa alıştıranlar, dine ve ibadete daha düşkünlüdürler ve aktif bir dini yaşayışa sahiptirler.¹⁰⁴

İbn Haldun, aç kalmanın ve perhiz yapmanın hem beden hem de akıl ve ruh sağlığı açısından gerekli olduğu düşüncesindedir. Kendini açlığa alıştıranlar, diğerlerine göre daha saf, daha temiz, daha düzgün ve her yönden daha pratik olurlar.¹⁰⁵

İNSAN BİLİNCİNİN ANALİTİK VE SEZGİSEL OLUŞU

İbn Haldun'a göre insan, zâtı itibarıyla cahil, kesb itibarıyla âlimdir. 'Oku' hitabı ile başlayan âyet ('Alak, 96/1-5), insanın fitraten cahil olduğunu, sonradan Allah'ın öğretmesiyle bilgili hale geldiğini ifade etmektedir.¹⁰⁶ İnsan ancak algılama yetisi güçlendirilebildiği ölçüde bilgi sahibi olabilecektir.¹⁰⁷ Bu bilgilenme süreci sadece akla dayanan vasıtalı bir idrak biçimi midir? İbn Haldun Gazzâlî'de olduğu gibi, birbirinden farklı iki temel bilinç şeklinin varlığını kabul etmektedir. Bunlar, insanda duyulara ve akla dayanan analitik idrak biçimi ile

benlik bütünlüğüyle vasıtasız olarak kavranan bütüncül idrak biçimidir.¹⁰⁸

İbn Haldun sezgisel ve bütüncül bilinç kavramını, tasavvufi anlamda *hâl* kavramının içeriğiyle izah etmektedir. Ona göre bu idrak şekli, insanı hayvandan ayıran temel özelliklerden biridir.¹⁰⁹

“Onun insan tasavvuru, analitik, rasyonel ve vasıtalı olan bilinci yoluyla kesin bilgi (*yakîn*), sanı (*zan*), şüphe (*şek*) ve tasavvur (*vehim*) gibi bilgi tiplerini; bütüncül, sezgisel ve vasıtasız olan bilinci yoluyla da sevinç (*ferah*), üzüntü (*hüzün*), iç daralması (*kabz*), iç ferahlığı (*bast*), hoşnutluk (*rıza*), öfke (*gazab*) gibi iç durumları algılamaya yönelik donanımları içermektedir. O, her durumda sezgisel ve bütüncül olan algı tipinin sûfi ve mistikler tarafından gelişmeye açık bir tarzda ele alınan bir algı biçimi olduğunu ifade etmektedir.”¹¹⁰ İnsanda bu bilinç türlerinden ikisi de zaman zaman aktif durumda olmaktadır. Bir insanda hangi bilinç türü daha çok etkin ise, o insanın varoluşu yorumlaması ona göredir. Ancak bu yaklaşım, diğer bilinç türünün tamamen pasifize olduğu anlamına gelmez.

“Psikolojik nedensellik ve bilinçdışı güdülenmeyi kabul eden İbn Haldun, psikolojik bir olgunun, genellikle daha önce var olan ve biri diğerini izleyen tasavvurlardan meydana geldiğini belirtir.”¹¹¹ Ruhta ve zihinde meydana gelen tasavvurların sebepleri İbn Haldun’a göre meçhuldür. İnsan bu tasavvurların başlangıç ve son noktalarını bilmekten âcizdir. Çünkü tasavvurların alanı, nefisten daha geniştir. Tasavvurlar nefsin derecesinin üstünde bulunan akla aittirler. Bunun için nefis, bunların çoğunu idrak edemez.¹¹² Ancak tamamını idrak edemiyor olsak da bu tasavvurlar vardır. “Belki de bizim idrak vasıtalarımızdan ayrı bir idrak çeşidi daha vardır. Çünkü idraklerimiz muhdes ve mahlûktur.”¹¹³ İşte nefsin yetersiz kaldığı bu noktada sezgisel idrake ihtiyaç duyulmaktadır.

İbn Haldun’a göre ilim bu gayretlerin sonucunda elde edilendir. Çünkü ilim ya mahiyetlere ait tasavvurlar veya tasdiklerdir. Tasavvurdan maksat, henüz hüküm ifade etmeyen bir idraktır. Tasdikten maksat ise, bir şeyin diğer bir şeyde meydana çıkmasına karar vermektir.¹¹⁴

İNSANIN HAKİKAT ARAYIŞI

İbn Haldun’a göre hakikatten gelen anlam, sadece kişinin kendi varlığının anlamı üzerinde yoğunlaşması gereken bir kavram değildir, aynı zamanda insanoglunun geçmişine de bu anlam çerçevesinde bakılması gereklidir. İbn Haldun, tarihin bir yüzeyel (zahirî) yanı, bir de iç yanı (derinliği) bulunduğunu söylemektedir. Gerçek tarih ve tarihçilik, tarihin içinde saklanan anlamı incelemek ve düşünmektir. İbn Haldun’a göre sadece olaylar değil, bu olayların derununda saklı anlamları ve meydana geliş nedenlerinin de bilinmesi önemlidir. Dolayısıyla İbn Haldun’a göre her bir tarihi oluş, aynı zamanda hakikatin farklı bir tezahürü demektir.

İnsanın hakikat arayışında aşması gereken çeşitli safhalar vardır.¹¹⁵ Bunlardan bir tanesi, bilişsel perspektifin ötesinde ilmin özünü idrak edebilmektir. Herhangi bir ilimde bilgin olmak için gereken ilk bilgileri, o ilmin kaide ve kurallarını ve ilimde incelenen meseleleri asıl ve esaslarından, başka bir deyimle küllî olan usullerinden fer’î olan meselelerini çıkarabilmekle olur. Herhangi bir ilimde bu hususlarda meleke kesp edilmedikçe o ilimle meşgul olan kimse onu iyice kavramış ve bilmiş sayılmaz. Bu meleke fehm, anlam ve ezberlemeden başka bir şeydir.¹¹⁶

İnsan hakikati aramalıdır, ancak bu arayış zihnî ilkelere göre yapılırsa sonuç alınması mümkün değildir. Hakikat dil veya mantık kaideleriyle değil, ancak insandaki tabii fikir ile idrak edilebilir.¹¹⁷ Ancak bunun için insanın bütün vehimlerinden uzaklaşıp Allah’ın rahmetine bel bağlaması gerekmektedir.

İbn Haldun’a göre “insan fitratı, duyular ve akıl üstü bir alanda bilgi ve tecrübe elde etmeye, yücelip tamamen ruhanîleşmeye kabiliyetli bir özelliktedir.”¹¹⁸ Ancak insanlarla gayb arasında bir perde çekilmiştir. Dolayısıyla hakikat insan için gaybîdir. Sadece Allah’ın bir lütuf olarak uykuda veya velâyet halinde gayba vâkıf kaldığı kişiler istisna teşkil ederler.¹¹⁹ “Doğuştan verilmiş gaybı idrak hassasına sahip olanlar, olacak şeyleri öğrenmeye teveccüh ettikleri vakit, kendilerinde tabii hallerinin dışına çıkmak gibi bir hal ârız olur. Onlarda esneme, gerinme ve histen gaib olmanın ilk halleri

gibi vaziyetler görülür. Bu husus onlarda mevcut olan kuvvet ve zaafın değişmesiyle değişir, farklı şekiller alır. Bir kimsede bu alamet yoksa gaybı bilme işi ile onun hiçbir ilgisi mevcut değildir.”¹²⁰

Hakikat ve gaybın idraki İbn Haldun'a göre doğuştan verilmiş ilâhî bir yetenekle mümkündür. “Gayb, hiçbir şekilde sanatla idrak edilemez. His âleminden ruh alemine dönme istidadı, fitraten kendilerinde mevcut olan havas müstesna, gaybı bilmek için kimseye yol yoktur.”¹²¹ Dolayısıyla keşfe bağlı haller, sûfiler için meydana gelmektedir. Sûfiler, gaybî haber verme ve başkasının kalbinde olanı bilme haline feraset ve keşf adını vermektedirler. Kendileri için vaki olan tasarrufa da keramet ismi verilmektedir. Onlar hakkında bu türlü şeylerin meydana gelmesi konusunda inkâr edilecek ve yadırganacak hiçbir şey yoktur.¹²²

Bu görüşlerine rağmen İbn Haldun, bazı insanların da çeşitli riyazetler ve temrinler yoluyla da hakikate ulaşabileceğini söylemektedir.¹²³ Ona göre, mücadelede yolunda gayret eden kişiler *keşf* ile donanırlar. Bu sayede başkalarınca idrak edilemeyen varlığın hakikatlerini idrak ederler. Yine olayları meydana gelmeden önce his ve idrak ederler. Himmetleri ve nefislerinin kuvvetleri sayesinde süflî varlıklarda birtakım tasarrufta bulunurlar.¹²⁴ Bundan dolayı insan ümidini kesmeksizin mücadeleye ve hakikati aramaya devam etmelidir; ancak her şeye rağmen Allah'ın özel kulları arasına giremiyorsak, ölüm anında bizim ile hakikat arasındaki perde kalkacağını ve böylece nefsimizin gayb olan hakikate muttali olacağını bilmeliyiz.¹²⁵

SONUÇ

İbn Haldun'a göre insan, medeniyetin temel kurucu ögesidir. Merkezde ‘mükemmel insan’ olarak Rasulullah (s.a.v.) yer alır. Bütün zaman kesitlerinde yaşayan insanlar için ana cazibe kaynağı ise Asrı Saâdetdir. Müslüman hangi mekânda ve zamanda olursa olsun fitrat eksenine bağlı olarak ilâhî bir niteliği temsil eder.

İnsanların doğuştan her türlü olumlu ve olumsuz etkilere açık olarak yaratıldığına inanan İbn Haldun, insanlarda meydana gelen bedensel, ruhsal ve sosyal farklılıkların temel nedeninin iklim ve fiziksel çevre olduğu görüşüne sahiptir. Bu faktör önce bedenlere ve renklere, daha sonra ruhlara ve karakterlere etki eder. Bundan dolayı insanın yaratılıştan getirdiği kabiliyetlerin gelişmesini ve olgunlaşmasını sağlayan veya engelleyen faktör, uygun çevre ve iklim şartlarının olup olmayışıdır.

İbn Haldun'un yeterince anlaşılabilmesi, Akdeniz havzasının Kuzey Afrika kıyılarında İslâm'ın yorumlanış biçiminin günümüze taşınması anlamına gelecektir. Akdeniz'in diğer bölgesi Endülüs'te yetişen İbn Arabî'nin görüşleri ile arasına bir okyanus giriyor olsa da hakikatin farklı coğrafyalardaki farklı tezahürleri İslâm Medeniyeti'nin yorumlanışı ve bilgi birikiminin gelecek nesillere aktarılışı açısından önemlidir.

İbn Haldun'a herhangi bir bilimin penceresinden bakmak, körün fili tanımlamasına benzecektir. Belki bir bilimin ele aldığı konulara göre Mukaddime'de çok sayıda malzemeye ulaşılabilir; ancak ideal olan ve bugünkü insanlığın idrakine sunulması gereken bakış açısı, Mukaddime'deki gibi, ilimlerin senteziyle bir bütün şeklinde olmalıdır. Söz konusu tevhidî perspektifin oluşturulabilmesi için disiplinler arası ortak çalışmalara ihtiyaç olduğu bilinmektedir. İbn Haldun nasıl Mukaddime'nin her bölümünü bir âyeti kerime ile Kur'ân'a bağlıyorsa, okumalarımızı ve idraklerimizi ilâhî merkeze ayarlı hale getirmeliyiz. Yoksa Ernest Gellner gibi nice kişiler, İbn Haldun'a antropolog gibi nice sıfatlar vermeye devam edeceklerdir.

Teşekkür

* Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi; Makalemin hazırlanmasında benimle notlarını paylaşan meslektaşım Doç. Dr. Nebi Gümüş Bey'e teşekkür ediyorum.

KAYNAKLAR

1. Makalemizin özet bölümünde İbn Haldun'u bir düşünür olarak tanımladık. M. M. Şerif'in İslâm Düşüncesi Tarihi isimli eserinin 3. cildinde İbn Haldun "Filozoflar" tasnifinde yer alıyor olsa da, Muhsin Mehdi'ye göre o, İslâm Felsefesi geleneğinde felsefi araştırma olarak kabul edilmiş alanlarda kayda değer bir eser yazmamıştır. Dolayısıyla çağdaşları ve sonraki İslâm Felsefesi öğrencileri tarafından Fârâbî, İbn Sinâ, İbn Rüşd gibi bir filozof olarak görülmemiştir. bk. Muhsin Mehdi, "İbn Haldun", çev. Mustafa Armağan, ed. M. M. Şerif, İslâm Düşüncesi Tarihi içinde, İnsan Yay., İstanbul 1991, C. III, s. 109, [s. 109-124].
2. Zeynüddin Aslan, "İbn Haldun'a Göre Karakter Değişmelerinde Çevre (Ahval) Faktörü" (Basılma-mış Doktora Programı Seminer Çalışması), Uludağ Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1996, s. 19.
3. Süleyman Uludağ, İbn Haldun, Mukaddime, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1988 (2. bsk), C. I, s. 365, 17 nolu dipnotta çevirenin açıklaması; Sonraki dipnotlarımızda bu esere sadece 'Mukaddime' şeklinde atıf yapılacaktır.
4. Satı el-Husrî, "İbn Haldun Sosyolojisi", çev. Mehmet Bayyigit, Selçuk Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 4 (1991), s. 230, [s. 223-230].
5. Mukaddime, C. I, s. 265-266.
6. Ünver Günay, "İslâm Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun", Atatürk Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 6 (1986), s. 75, [s. 63-104].
7. Mukaddime, C. I, s. 420.
8. İbrahim Erol Kozak, İbn Haldun'a Göre İnsan, Toplum ve İktisat, Pınar Yay., İstanbul 1984, s. 18-19, 219; Sezgin Kızılcık, Sosyoloji Teorileri, Mimoza Yay., Konya 1992, C. I, s. 1.
9. Huriye Tevfik Mücahid, Farabî'den Abdüh'a Siyasi Düşünce, çev. Vecdi Akyüz, İz Yay., İstanbul 1995, s. 193.
10. Umran hakkında daha geniş bilgi için bk. Mukaddime, C. I, s. 143; Neşet Tok, İlm-i Umran, İbn Haldun'da Toplum Bilimsel Düşünce, Akçağ Yay., Ankara 2002 (2. Bsk), s. 75-132; Ahmet Arslan, İbn-i Haldun, Vadi Yay., Ankara 1997, s. 90-165.
11. Cemil Meriç, "Kendi Semasında Tek Yıldız-ı", Fikirde ve Sanatta Hareket Dergisi, sy. 100 (Nisan 1974), s. 35, [s. 32-36].
12. Uludağ, "Giriş", Mukaddime, C. I, s. 144.
13. Bedevîlik ve hadarîlik hakkında daha geniş bilgi için bk. Mukaddime, C. I, s. 130, 145, 415; Mustafa Fayda, "Bedevî", DİA, İstanbul 1992, C. V, s. 311-317; Ali Bulaç, "Bedevîlik-Hadarîlik", Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, Risâle Yay., İstanbul 1990, C. I, s. 142-144; Z. Fahri Fındıkoğlu, İçtimaiyat, İstanbul Üniv. İktisat Fakültesi Yay., İstanbul 1961, s. 100-101; Ali Dölek, "İbn Haldun'da Sanatın Sosyal Yönü ve Şiir Sanatı", Kayıtlar Dergisi, sy. 17 (Mart 1992), s. 24, ss. 23-29; Ayrıca Garaudy'nin bedevi ve yerleşik hayatı karşılaştırırken, eserinde belirtme de İbn Haldun'u yorumladığını söyleyebiliriz: Roger Garaudy, İslâm'ın Vadettikleri, çev. Salih Akdemir, Pınar Yay., İstanbul 1984, s. 20-21.
14. Günay, "İslâm Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun", s. 78; Meriç, "Kendi Semasında Tek Yıldız-ı", s. 35.
15. bk. Mukaddime, C. I, s. 304-307.
16. bk. 12 nolu dipnot.
17. Mücahid, Farabî'den Abdüh'a Siyasi Düşünce, s. 195-196.
18. Mukaddime, C. II, s. 866.
19. Mahmoud Dhaoadi, "The Part İbn Khaldun's Personality Traits and His Social Milieu Played in Shaping His Pioneering Social Thought", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 2 (1998), s. 23-47; Hilmi Ziya Ülken, İçtimai Doktrinler Tarihi, İstanbul Üniv. Neşriyatı, İstanbul 1941, s. 37; Günay, "İslâm Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun", s. 65.
20. Hayatının ayrıntıları için bk. Uludağ, "Giriş", Mukaddime, C. I, s. 17-68; Uludağ, İbn Haldun, T. Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1993; Uludağ, "İbn Haldun", DİA, İstanbul 1999, C. XIX, s. 538-543, Fındıkoğlu, İçtimaiyyat, C. II, s. 56-58; Ülken, İçtimai Doktrinler Tarihi, s. 36-37; Harun Han Şirvani, İslâm'da Siyasi Düşünce ve İdare, çev. Kemal Kuşçu, İrfan Yay., İstanbul 1965, s. 126-127; Kızılcık, Sosyoloji Teorileri, C. I, s. 2-5; Mücahid, Farabî'den Abdüh'a Siyasi Düşünce, s. 185-192; Münir Koştaş, "İbn Haldun'un Mukaddimesine Dair Bazı Müşahedeler-İ", Din Öğretimi Dergisi, sy. 14 (Ocak, Şubat, Mart 1988), s. 94-98, [s. 93-101].
21. Buradan hareketle Goldziher onu, pragmatik yöntemi tarihe uyarlayan ilk kişi olarak kabul eder. bk. Ignace Goldziher, Klasik Arap Literatürü, çev. A. Yüksel, R. Er, İmaj Yay., Ankara 1993, s. 164.
22. Uludağ, "Giriş", Mukaddime, C. I, s. 42.
23. Cemil Meriç, Bu Ülke, İletişim Yay., İstanbul 1992, s. 230.
24. Uludağ, "Giriş", Mukaddime, C. I, s. 48.
25. Ülken, İçtimai Doktrinler Tarihi, s. 39.
26. Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, ed. M. Saeed Sheikh, Institute of Islamic Culture Publ., Lahore 1996 (3. bsk), s. 111.
27. Ayrıca bk. Zeki Velidi Togan, Tarihte Usûl, İstanbul 1969 (2. bsk), s. 162.
28. Ülken, İçtimai Doktrinler Tarihi, s. 39; Günay, "İslâm Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun", s. 101.
29. Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, s. 110.
30. Uludağ, "Giriş", Mukaddime, C. I, s. 116; Duane Elgin de Voluntary Simplicity isimli eserinde, İbn Haldun'a benzer şekilde, medeniyetlerin gelişme sürecini yılın dört mevsiminde yaşananlara benzer bir şekilde değerlendirmektedir. Medeniyetin ilkbaharı olan birinci dönem, yükseliş ve inanç dönemi, ikinci dönem yaz mevsimi ve medeniyetin zirve ürünlerinin ortaya çıktığı akılcılık dönemi, sonbahar mevsimi gibi düşünce geçilen üçüncü dönem, sosyal konsensüsün zayıfladığı sinizm dönemi ve son olarak kış mevsiminin ağır şartları altında çöküşün yaşandığı ve ümitsizliğin hâkim olduğu dördüncü dönem. Veli Sırım, "Batı Uygarlığının Sonu 2020", Özgür ve Bilge Dergisi, sy. 9 (Ekim 2002), s. 34-35, [s. 32-37].
31. Uludağ, Mukaddime, C. I, s. 366-367, çevirenin 17 nolu dipnot bilgisi.
32. Mustafa Armağan, "Kanun Kavramının Semantik Değişimi", Bilgi ve Hikmet Dergisi, sy. 12 (Güz 1995), s. 133, [s. 133-140].
33. Mukaddime, C. I, s. 271-273.
34. Hayati Hökelekli, "İslam Geleneğinde Psikoloji Kültürü", İslâmî Araştırmalar Dergisi, C. 19, sy. 3 (2006), s. 415, [s. 409-421].
35. İbrahim Erol Kozak, "İbn Haldun ve Tarihi Materyalizm", Yönelişler Dergisi, sy. 28 (Ocak 1984), s. 21, [s. 17-22].
36. Asabiyet kavramı hakkında bk. Mustafa Çağrıncı, "Asabiyet", DİA, İstanbul 1991, C. III, s. 453-455; Abdurahman Kurt, "Asabiyet", Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, Risâle Yay., İstanbul 1990, C. I, s. 82-83; Fındıkoğlu, İçtimaiyyat, C. II, s.101; Kızılcık, Sosyoloji Teorileri, C. I, s. 15-20; Ahmet Arslan, İbn-i Haldun, s. 115-130; Mefail Hızlı, "Mukaddime'de Psikoloji" (Basılmamış Lisans Tezi), Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi, Bursa 1984, s. 12-18; İbrahim Keskin, "İbn Haldun'da Sosyal Değişme ve Sosyal Değişme Kavramları" (Basılmamış Lisans Tezi), Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi, Bursa 1995, s. 32-36.
37. Hızlı, "Mukaddime'de Psikoloji", s. 12.
38. Kızılcık, Sosyoloji Teorileri, C. I, s. 15.
39. Mukaddime, C. I, s. 452; Ayrıca bk. Mücahid, Farabî'den Abdüh'a Siyasi Düşünce, s. 199.
40. Mukaddime, C. II, s. 886.
41. Uludağ, "Giriş", Mukaddime, C. I, s. 121.
42. Kozak, İbn Haldun'a göre İnsan, Toplum, İktisat, s. 59; Kozak, "İbn Haldun ve Tarihi Materyalizm", s. 21.
43. Kozak, İbn Haldun'a göre İnsan, Toplum, İktisat, s. 252, 103 nolu dipnot.
44. Ümit Hassan, İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi, Ankara Üniv. Siyasal Bilgiler Fak. Yay., Ankara 1977, s. 197.

45. Uludağ, "Giriş", Mukaddime, C. I, s. 121; Kızılçelik, Sosyoloji Teorileri, C. I, s. 15.
46. Abraham Maslow, İnsan Olmanın Psikolojisi, Kuraldışı Yay., İstanbul 2001, s. 200-228; Norman L. Munn, Introduction to Psychology, Houghton Mifflin Company, Boston 1962, s. 154-157.
47. Alfred Adler, İnsanı Tanıma Sanatı, çev. Şelâle Başar, İstanbul 1985 (4. bsk), s. 132-134.
48. bk. Akif Kayapınar, "İbn Haldun'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 15 (2006) [İbn Haldun Özel Sayısı-I], s. 83-114.
49. Kozak, İbn Haldun'a göre İnsan, Toplum, İktisat, s. 60-61; "İbn Haldun ve Tarihî Materyalizm", s. 22; Çağrı, "Asabiyet", s. 454; Tahsin Sınay, "Mukaddime'nin İçeriği", Yönelişler Dergisi, sy. 4 (Temmuz 1981), s. 32-33, [s. 27-36]; Meriç, "Kendi Semasında Tek Yıldız-II", s. 17.
50. Yves Lacoste, İbn Haldun, Üçüncü Dünyanın Geçmiş, Tarih Biliminin Doğuşu, çev. Mehmet Sert, Sosyalist Yay., İstanbul 1993, s. 177.
51. Mukaddime, C. II, s. 1018-1019; Koştaş, "İbn Haldun'un Mukaddimesine Dair Bazı Müşahedeler-II", Din Öğretimi Dergisi, sy. 15 (Haziran 1988), s. 28, [s. 23-28].
52. Mücahid, Farabî'den Abdüh'a Siyasi Düşünce, s.198.
53. Mukaddime, C. II, s. 941.
54. R. B. Serjeant, "Arabistan'da Toplumsal Tabakalaşma", İslam Şehri içinde, çev. Elif Topçugil, Ağaç Yay., İstanbul 1992, s. 177 vd.
55. Serjeant, "Arabistan'da Toplumsal Tabakalaşma", aynı yer; Ahmet Turan Alkan, "İslam'ın Köylü ve Şehirli Pratiği üzerine Notlar", Türkiye Günlüğü Dergisi, sy. 26 (Ocak-Şubat 1994), s. 29, 1 no.lu dipnot, [s. 25-29]; İkbâl de bedevîlikle ilgili olarak bu âyete atıf yapmaktadır: İkbâl, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, s. 111.
56. Gülzar Haydar, Şehirlerin Ruhu, çev. Gürkan Sekmen, İnsan Yay., İstanbul 1991, s. 59.
57. Haydar, Şehirlerin Ruhu, s. 87.
58. Lacoste, İbn Haldun, Üçüncü Dünyanın Geçmiş, Tarih Biliminin Doğuşu, s. 151.
59. Kamil Coşkun, "İbn Haldun'da Mülk Kavramı", Bilim ve Sanat Vakfı Mecmua, sy. 2, 1997, s. 10, [s. 3-10].
60. Mukaddime, C. I, s. 425.
61. Mukaddime, C. I, s. 428.
62. Arslan, İbn-i Haldun, s. 137-151.
63. Süleyman Uludağ, İbn Haldun, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1993, s. 69.
64. Mukaddime, C. I, s. 347.
65. bk. Sigmund Freud, Civilization and Its Discontents, çev. Joan Riviere, Dover Publ., New York 1994.
66. Freud, Civilization and Its Discontents, s. 13.
67. Nurettin Şazi Kösemihal, Sosyoloji Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul 1968, s. 100.
68. Ali İzzetbegoviç, Doğu ve Batı Karşısında İslam, çev. Salih Şaban, Nehir Yay., İstanbul 1994, s. 87-88.
69. Coşkun, "İbn Haldun'da Mülk Kavramı", s. 5.
70. Mukaddime, C. II, s. 919.
71. Mukaddime, C. II, s. 921-922.
72. İbn Haldun'un servet hakkındaki görüşleri için bk. İbrahim Erol Kozak, "İbn Haldun", DİA, İstanbul 1999, C. XX, s. 2, 6-7. [s. 1-8].
73. Mukaddime, C. II, s. 918, 920-921.
74. Mukaddime, C. II, s. 921.
75. Mukaddime, C. II, s. 936-937.
76. Misveveyh'in şu eseri, İbn Haldun'un nefis hakkındaki görüşleriyle paralellik arz etmektedir: Ahmad İbn Muhammad Miskawayh, The Refinement of Character (Tahdhîb al-Akhlâq), çev. Constantine K. Zurayk, The American University of Beirut, Beirut 1968.
77. Muhsin Mehdi, umran ile ilgili bütün konuların ruh bilimiyle ilgili olduğunu söylemektedir. Mehdi, "İbn Haldun", s. 117.
78. İbn Haldun'un düşüncelerinin Muhasibî'nin eserleriyle derinlemesine karşılaştırılmasının İbn Haldun'u anlamada bizlere farklı bakış açıları sunacağı kanaatindeyim. (AA)
79. İbn Haldun insanın zahirî varlığını ceset veya beden kavramı ile tanımlarken, bir binek olarak bedene indirilen ve emanet edilen varlığa Rabbânî lâtiife demektedir. Allah bu lâtiife bedenini mâlikî kılmış ve onun kuvvetini tüm vücuda yaymıştır. Ona göre ruh, kalb, akıl, nefis kelimeleri Rabbânî lâtiife ifade ederken aynı mânaya işaret etmektedirler; ancak bununla birlikte bunların delâlet ettikleri başka mânalar da vardır. İbn Haldun, Tasavvufun Mahiyeti (Şifâu's-Sâil), çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1984 (2. bsk), s. 102.
80. Mukaddime, C. I, s. 380.
81. Mukaddime, C. II, s. 1275.
82. Mukaddime, C. II, s. 1017.
83. Mukaddime, C. I, s. 352 (Uludağ'ın dipnot yorumuyla birlikte).
84. Guy Palmade, Karakter Bilgisi, çev. Afif Ergunalp, Anıl Yay., İstanbul 1963, s. 3.
85. G. Kerschensteiner, Karakter Kavramı ve Terbiyesi, çev. H. Fikret Kanad, Millî Eğitim Bak. Yay., Ankara 1977, s. 15-32, John Frederick Dashiell, Fundamentals of General Psychology, Houghton Mifflin Company, Massachusetts 1949, s. 623; Mahmut Tezcan, Kültür ve Kişilik, Bilim Yay., Ankara 1994, s. 18-19.
86. Selçuk Budak, Psikoloji Sözlüğü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2000, s. 427.
87. Özcan Köknel, Kaygıdan Mutluluğa Kişilik, Altın Kitaplar Yay., İstanbul 1984 (5. bsk), s. 22.
88. Adler, İnsanı Tanıma Sanatı, s. 128-129.
89. Kızılçelik, Sosyoloji Teorileri, C. I, s. 13; Mukaddime, C. I, s. 472-474; C. II, s. 920, 937-938.
90. Mukaddime, C. I, s. 340.
91. Mukaddime, C. I, s. 341.
92. Mukaddime, C. I, s. 331-332.
93. Mukaddime, C. I, s. 333, 336.
94. Palmade, Karakter Bilgisi, s. 25.
95. Günay, "İslâm Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun", s. 83.
96. Kızılçelik, Sosyoloji Teorileri, C. I, s. 13.
97. Tahsin Görgün, "İbn Haldun", DİA, İstanbul 1999, C. XIX, s. 551, [s. 543-555].
98. Hassan, İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi, s. 22-23.
99. S. M. Batseva, "İbn Haldun'un Tarihî Felsefî Öğretisinin Toplumsal Temelleri", çev. Vahap Erdoğan'dan naklen, Turan Dursun, "Çevirenin Önsözü", İbn Haldun, Mukaddime, Ankara 1977, C. I, s. 20.
100. Mukaddime, C. I, s. 344.
101. Mukaddime, C. I, s. 343-344.
102. Mukaddime, C. I, s. 345-346.
103. Mukaddime, C. I, s. 346.
104. Mukaddime, C. I, s. 346-347.
105. Mukaddime, C. I, s. 349.
106. Mukaddime, C. II, s. 1010-1011.
107. Ayrıca bk. Ömer Türker, "Mukaddime'de Akıl İlimler Algısı: İbn Haldun'un 'Bireysel Yetenekler Teorisi'", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 15 (2006) [İbn Haldun Özel Sayısı-I], s. 33-50.
108. Hökekleli, Din Psikolojisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1993, s. 316; Ayrıca beynimizin her iki lobunun farklı işlevleri olduğu, sağ lobun sezgisel algı biçiminin, bütünsellik, hayal ve duygu dünyasının, sol lobun ise analitik algı biçiminin, muhakeme ve fikir dünyasının gelişmesinde etkili olduğu şeklindeki tespitler için bk. Robert E. Ornstein, Yeni Bir Psikoloji (Doğu ve Batı Psikolojilerinin Çatışma Bir Sentezi), çev. Erol Göka, Feray Işık, İnsan Yay., İstanbul 1990, s. 59-80.
109. Mukaddime, C. II, s. 1113-1114; Bu konuda ayrıca bk. Zafer Erginli, "Temel Tasavvuf Klasiklerinde Hâl Kavramına Toplu Bir Bakış", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, C. VIII, sy. 1 (2008), s. 158, 163; [s. 153-198].
110. Mukaddime, C. II, s. 1113-1114; Erginli, "Temel Tasavvuf Klasiklerinde Hâl Kavramına Toplu Bir Bakış", s. 163-164.
111. Hökekleli, "İslam Geleneğinde Psikoloji Kültürü", s. 416.
112. Mukaddime, C. II, s. 1074.
113. Mukaddime, C. II, s. 1076.

114. Mukaddime, C. II, s. 1162.
115. bk. İmam Gazzâlî, Hakikat Bilgisine Yükseliş (Mearicü'l-Kuds fi Medarici Marifeti'n-Nefs), çev. Serkan Özburun, İnsan Yay., İstanbul 1995.
116. Mukaddime, C. II, s. 1288-1289; Ayrıca meleke hakkında bk. Ali Dölek, "İbn Haldun'da Sanatın Sosyal Yönü ve Şiir Sanatı", Kayıtlar Dergisi, sy. 17 (Mart 1992), s. 26, [s. 23-29]; Sınav, "İbn Haldun'un Bilimleri Bölümlemesi", s. 35.
117. Mukaddime, C. II, s. 1291.
118. Hökeleki, Din Psikolojisi, s. 315.
119. Mukaddime, C. I, s. 785.
120. Mukaddime, C. I, s. 402-403.
121. Mukaddime, C. I, s. 402.
122. Mukaddime, C. I, s. 393.
123. İbn Haldun, Tasavvufun Mahiyeti, s. 123-138.
124. Mukaddime, C. II, s. 1116.
125. Mukaddime, C. I, s. 392.