

# İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 16 • 2006

Sahibi	TDV İslâm Araştırmaları Merkezi
Başkan	Prof. Dr. M. Âkif Aydın
Genel Sekreter	Dr. M. Kâmil Yaşaroğlu
Yayın Kurulu Başkanı	Prof. Dr. İsmail E. Erünsal
Yayın Kurulu	Doç. Dr. Adnan Aslan, Prof. Dr. M. Âkif Aydın, Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Prof. Dr. Feridun Emecen, Doç. Dr. Tahsin Görgün, Dr. Salime Leyla Gürkan, Prof. Dr. Ömer Faruk Harman, Prof. Dr. Hayreddin Karaman, Dr. Seyfi Kenan, Doç. Dr. Talip Küçükcan, Doç. Dr. Şükrü Özen, Doç. Dr. M. Sait Özervarlı, Doç. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Doç. Dr. Recep Şentürk
Yayın Danışma Kurulu	Prof. Dr. Anke von Kügelgen (Universität Bern) Prof. Dr. Oliver Leaman (University of Kentucky) Prof. Dr. Jorgen S. Nielsen (The University of Birmingham) Prof. Dr. İlyas Ba-Yunus (State University of New York) Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (Hacettepe Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Akyıldız (Marmara Üniversitesi)
Yayına Hazırlayanlar	Doç. Dr. Recep Şentürk, Doç. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Dr. Casim Avcı, Dr. Salime Leyla Gürkan, Dr. Eyyüp Said Kaya, Dr. Sedat Şensoy, Dr. Cengiz Tomar
Kitâbiyat	Doç. Dr. Adnan Aslan, Dr. Casim Avcı, Dr. Seyfi Kenan, Doç. Dr. Şükrü Özen
Tashih	Mehmet Günyüzlü
Dizgi	Ender Boztürk
Baskı	TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

*İslâm Araştırmaları Dergisi* yılda iki sayı yayımlanan hakemli bir dergidir.  
Dergide yer alan yazıların ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlarına aittir.

Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662  
Üsküdar-İstanbul  
Tel. (0216) 474 08 50 Fax. (0216) 474 08 74  
www.isam.org.tr

© İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006  
ISSN 1301-3289

# İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 16 • 2006

## İçindekiler

- Mit ve Gerçek Arasında: Arap Dünyasında İbn Haldûn Yaklaşımları 1  
CENGİZ TOMAR
- The Legacy of Ibn Khaldun in Iran 27  
TAGHI AZADARMANI
- The Concept of Change in the Thought of Ibn Haldun and  
Western Classical Sociologists 43  
MUHAMMAD DHAOUADI
- Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya  
Düzeni İçin Yeniden İbn Haldûn? 89  
RECEP ŞENTÜRK
- İbn Haldûn ve İslâm Reformu: Bir Kavramsallaştırmaya Doğru 123  
SYED FARID ALIYAS
- Sosyal Bilimlerde Bir Yenilenme İmkânı Olarak İbn Haldûn 137  
FARUK YASUÇİMEN - LÜTFİ SUNAR
- İbn Haldûn'un Toplum Metafiziğinin Güncelliğİ ve Günümüzde  
Toplum Araştırmaları Açısından Önemi 169  
TAHSİN GÖRGÜN
- İbn Haldûn'un Gelişme Teorisi Günümüz İslâm Dünyasının  
Düşük Performansını İzahta Yardımcı Olur mu? 205  
M. UMER CHAPRA

## Kitâbiyat

- Ömer Yılmaz, *İbrahim Kûrânî-Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*  
SÂFİ ARPAGUŞ 245
- Muharrem Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi*  
MÜBARİZ CAMALOV 249
- Murat Sülün, *Kur'an-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*  
İSMAIL ÇAUSKAN 253
- Filibeli Ahmed Hilmi, *Hikmet Yazıları* (haz. Ahmet Koçak)  
MAHMUT ÇINAR 258
- Steve Woolgar, *Bilim: Bilim İdesi Üzerine Sosyolojik Bir Deneme*  
(çev. Hüsamettin Arslan)  
BEHRAM HASANOV 261
- Osman Güner, *Sünnet'ten Topluma: Toplum ve Kültür Yazıları*  
MUSTAFA MACİT KARAGÖZOĞLU 265
- Bilal Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*  
NECMETTİN KIZILKAYA 269
- Ali Ayten, *Psikoloji ve Din: Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri*  
ALİ KUŞAT 274
- Michael R. Licona, *Paul Meets Muhammad: A Christian-Muslim Debate on the Resurrection*  
SÜLEYMAN TURAN 278
- Halil İbrahim Şimşek, *Mehmed Emîn-i Tokâdî: Hayatı ve Risaleleri*  
SEMA ÖZDEMİR 284
- ## Vefeyât
- Hattat Ali Alparslan  
MUHİTTİN SERİN 287

## Mit ve Gerçek Arasında: Arap Dünyasında İbn Haldûn Yaklaşımları

Cengiz Tomar\*

*Between Myth and Reality: Approaches to Ibn Khaldun in the Arab World*

Ibn Khaldun is one of the most discussed thinkers in the modern Arab world. The most important reasons for this are that he lived in a time of crisis that resembles the one that Muslims find themselves in at the present time, that his thoughts have found approval from Western scientists and that they possess modern characteristics. It is for these reasons that the thoughts of Ibn Khaldun, from the 19<sup>th</sup> century on, have given rise to a wide variety of interpretations, including pan-Islamism, nationalism, socialism and other ideologies that have found interest in the Arab world. In this article, after examining the heritage of thought bequeathed by Ibn Khaldun to Arab culture, starting from the time in which he lived, we will try to evaluate interpretations of *al-Muqaddimah* in the modern Arab world.

**Key words:** Ibn Khaldun, Muqaddimah, Arab Nationalism, Arap Thought.

İbn Haldûn modern Arap dünyasında en çok tartışılan, hakkında yüzlerce kitap ve makale yazılan ve hatta Arapça gazetelerin köşe yazılarında üzerine en sık yorum yapılan düşünürlerdendir. Şüphesiz bunun en önemli sebeplerinin başında İbn Haldûn'un yaşadığı dönemin (XIV-XV. yüzyıllar) genellikle Arap düşüncesinin çöküş devri olarak kabul edilmesi ve bunun günümüz Arap-İslâm dünyasının yaşadığı kriz ile özdeşleştirilmesi gelir. Zira İbn Haldûn, İslâm dünyasında ilmî gelişmenin durduğu ya da gerilediğin kabul edilen bir dönemde ufukta parlayan tek yıldız olarak değerlendirilirken Batı karşısında kendisini ezilmiş olarak hisseden günümüz Arap ve İslâm dünyası siyasi platformda yeni Selâhaddîn-i Eyyûbî'ler, ilmî platformda ise İbn Haldûn'lar beklemektedir.

Bu noktada İbn Haldûn'un Arap dünyasında bu kadar çok tartışılmasının diğer bir nedeni de hemen hemen bütün bilimsel buluşların Batılılar tarafından

---

\* Dr., MÜ Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.  
Katkılarından dolayı Dr. Casim Avcı'ya medyûn-u şükranım.

yapıldığı bir dünyada, onun ilmî başarılarının Batılılarca da tescil edilmiş olmasıdır. Zira İbn Haldûn XIX. yüzyılda Batılılar tarafından keşfedildikten sonra, modern Arap dünyasında da üzerinde çalışılmaya başlanmıştır. Arapça kaleme alınmış herhangi bir edebiyat tarihi incelendiğinde, Arap edebiyatı ve düşüncesinin İbn Haldûn ile sonlandırıldığı ve daha sonra XIX. yüzyıla atlandığı görülmektedir. Nitekim geçen yüzyılın bu alandaki en önemli şahsiyetlerinden Ömer Ferrûh, meşhur eserini *İbn Haldûn'a kadar Arap Düşüncesi Tarihi*<sup>1</sup> olarak isimlendirirken âdeta Arap düşüncesinin -modern dönemler istisna edilecek olursa- İbn Haldûn ile hitâma erdiğini vurgulamak istemiştir.

İbn Haldûn, Arap dünyasında ilk olarak İbn Hacer el-Askalânî, İbn Arabşah, Makrîzî, İbn Tağrıberdî, Muhammed el-Esedî ve İbnü'l-Ezrak el-Girnâtî gibi önemli şahsiyetler ile daha sonraki yüzyıllarda Makkarî ve Cebertî gibi tarihçiler tarafından incelenmiştir. Bundan sonra bir müddet unutulmuş İbn Haldûn, XIX. yüzyıldan itibaren Arap dünyasında etkisini tekrar hissettirmiş ve üzerine çalışmalar yapılmaya başlanmıştır.

XIX. yüzyıldan bugüne, Arap dünyasında yoğun olarak tartışılmaya devam eden İbn Haldûn'un, Arap kültür hayatında ne kadar görüş varsa o kadar da farklı yorumu bulunmaktadır. İbn Haldûn'u "iyi bir Arap milliyetçisi", "Arapların parlak geçmişinin en iyi temsilcisi ve çağımız Arap gençliğinin örnek alacağı bir dâhi" olarak değerlendiren menkıbevî yaklaşımların yanı sıra, paradoksal bir biçimde "Araplığı aşığılayan ve Araplara saldıran Berberî bir yazar" olarak görenler de vardır. İbn Haldûn hayranları onu aşırı abartılı olarak kutsarken, tam aksine, İbn Haldûn karşıtları da Arap milliyetçiliği XIV-XV. yüzyıllarda varmışçasına onu yermektedir. Bu iki zıt görüş arasında İbn Haldûn yorumları oldukça geniş bir yelpazede yer almaktadır. İbn Haldûn'u sosyalist olarak değerlendiren yorumlar da modern Arap düşüncesinde önemli bir yer tutmaktadır. Onu "hurafelere inanan bir gerici" olarak nitelendirenlerin yanı sıra, "Arap milliyetçiliğinin ilk teorisyeni" olarak görenler de bulunmaktadır<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ömer Ferrûh, *Târihu'l-fikri'l-Arabi ilâ eyyâmi İbn Haldûn* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1972).

<sup>2</sup> Bu konudaki literatür için bk. Aziz el-Azmeh, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study of Methods* (doktora tezi, 1977), University of Oxford, St. Antony's College, s. 392-396.

Arap dünyasında İbn Haldûn üzerine son tartışmalar ise, onun “umrân” teorisini İhvân-ı Safâ risalelerinden aldığı ve aslında İbn Haldûn’un Arap milliyetçileri tarafından yaratılan bir “mit” olduğu yönündedir<sup>5</sup>. Yine bazı çağdaş Arap yazarlar XIV. yüzyılda yaşayan İbn Haldûn ile çağdaş Arap düşüncesindeki İbn Haldûn arasında büyük bir fark olduğu görüşündedir<sup>4</sup>. Bu çalışmada Arap düşüncesinin İbn Haldûn’la sonlanmadığı, aksine fikirlerinin halefleri tarafından nasıl işlendiği incelendikten sonra, modern Arap dünyasında İbn Haldûn ve *Mukaddime* okumaları değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Öncelikle bir müteârife hâline gelen ve İbn Haldûn’un, Osmanlılar hariç, İslâm dünyasında tamamıyla unutulduğu görüşü üzerinde durmak gerekmektedir. Bu hükmün Arap dünyasında İbn Haldûn’dan sonra yazılan eserler incelenmeden alelacele verildiği anlaşılmaktadır. Zira İbn Haldûn, öncelikle İbn Hacer el-Askalânî ve Makrîzî gibi öğrencileri tarafından tartışılmış; fikir ve teorileri hem öğrencileri hem de halefleri tarafından vefatından sonra da işlenmiştir.

Makkarî (ö. 1041/1632), *Nefhu’t-tib min gusni’l-Endelüsi’r-ratib* adlı eserinde uzun bir biyografisini sunduğu ve şiirlerinden örnekler verdiği İbn Haldûn’u överken<sup>5</sup> ona yöneltilen en şiddetli tenkitler talebesi İbn Hacer el-Askalânî’den gelmiştir (ö. 852/1449). İbn Hacer’in bu eleştirileri Sehâvî (ö. 902/1497) gibi daha sonraki tarihçiler tarafından tekrarlanmıştır. İbn Hacer, bir taraftan hocasının iyi bir tarihçi olduğunu diğer taraftan da sadece meşrik’in tarihinden haberdar olduğunu ifade etmektedir<sup>6</sup>. İbn Haldûn’u öven Makrîzî’ye (ö. 845/1442) itiraz eden İbn Hacer, hocası İbn Haldûn’un Câhız tarzında kelime oyunları yapmaktan başka herhangi bir özelliği bulunmadığını zikretmektedir<sup>7</sup>.

Hocasını Mısırlıların alışık olmadığı bir biçimde kadılık yapmakla da suçlayan İbn Hacer, İbn Haldûn’un ilk defa kadılıktan azledilmesinin sebebini sahte evrak düzenlemek olarak açıklamaktadır. İbn Hacer’e göre Mağripliler

<sup>5</sup> Bk. Mahmûd İsmâil, *Nihâyetü ustûra, nazariyyâtü İbn Haldûn muktebese min Resâli İhvâni’s-Safâ* (Kahire: Âmir li’t-Tibâa ve’n-Neşr, 1996).

<sup>4</sup> Hasan Hanefî, *Mine’n-nakl ile’l-ibdâ’* (Kahire: Dâru Kubâ’, 2000), I, 146-151.

<sup>5</sup> Makkarî, *Nefhu’t-tib min gusni’l-Endelüsi’r-ratib* (nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), IV, 172; Abdurahman Bedevî, *Müellefâtü İbn Haldûn* (Trablus: Dâru’l-Arabiyye, 1979), s. 300-318.

<sup>6</sup> M. Abdullah İnân, *İbn Haldûn hayâtühü ve türâsühü’l-fikrî*, Kahire: Müessesetü Muhtâr, 1991, s. 101; Abdurahman Bedevî, s. 333.

<sup>7</sup> Şemseddin es-Sehâvî, *ed-Dav’ü’l-lâmi’* (Beyrut: Dâru’l-Mektebeti’l-Hayat, ty), III, 14; M. Abdullah İnân, s. 102; Abdurahman Bedevî, s. 331.

onun kadı olmasını Mısırlıların cahilliklerine yormuşlar ve kadılığı artık çok itibarlı bir müessesese olarak görmemeye başlamışlardı. Bunlarla de yetinmeyen İbn Hacer, hocasını kişisel olarak da ahlâksızlıkla suçlamaktadır. İbn Haldûn'a karşı bütün bu suçlamalarda bulunan İbn Hacer, hocasından icazet almak amacıyla günümüze de ulaşan bir istida yazmıştır; İbn Haldûn da bu istida üzerine İbn Hacer'e icazet vermiştir<sup>8</sup>. İbn Hacer'in talebesi Sehâvî de *el-İlân bi't-tevbîh li-men zemme't-târih* adlı eserinde İbn Haldûn'dan etkilenmekle birlikte, hocası İbn Hacer'in tenkitlerini tekrarlamıştır<sup>9</sup>.

İbn Hacer'in aksine, hocasından övgüyle bahseden Makrîzî'nin eserlerinde İbn Haldûn etkisi açıkça görülmektedir. Orta Çağ İslâm tarihçileri arasında İbn Haldûn'un metodunu eserlerine yansıtan en önemli tarihçinin Makrîzî olduğunu söylemek mümkündür. Bu mânâda İbn Haldûn'un metotlarını tarihçiliğe uygulamak açısından Makrîzî, hocasını geçmiştir. Braudel'in deyimiyle, tarihin yüzey akıntıları olan ve hızla değişen siyasî olayları araştırdığı gibi, tarihin dip akıntıları olan ve çok yavaş ilerleyen ekonomik ve sosyal yapıları da incelemeye çalışmıştır. Yazdığı eserlere bakıldığında Makrîzî, dönemin tarihçileri arasında hemen göze çarpmaktadır. Hocasından sitayişle söz eden Makrîzî, "İnsan muradına ancak, bir benzeri daha yazılmayan *Mukaddime* ile erişebilir. O, ilim ve marifetin özüdür. Hadiselerin ve haberlerin hakikatini tarif eder. Sözleri, eşi bulunmayan pırlantadan daha güzel, meltem ile serinleşmiş sudan daha latiftir"<sup>10</sup> demek suretiyle *Mukaddime*'yi övmektedir.

Ancak bundan daha önemlisi İbn Haldûn'un Kahire'deki ikameti esnasında âlim, tarihçi ve talebelerinden teşekkül eden "İbn Haldûn ekolü" içerisinde Makrîzî'nin önemli bir yerinin olmasıdır<sup>11</sup>. Sadece eserlerine bir göz atmak dahi Makrîzî'nin tarihçiliği üzerindeki İbn Haldûn etkisini görmek için yeterlidir. Makrîzî'nin tarihle ilgili eserlerinin yanı sıra, genel İslâm tarihi problemlerini tartışan, diğer İslâm tarihçileri tarafından gözardı edilen İslâm dünyasına komşu devletlerin tarihleri ile İslâm âleminin iktisadî ve sosyal tarihini ilmî metotlarla inceleyen eserleri de bulunmaktadır<sup>12</sup>. Bu çalışmalar arasında 808

<sup>8</sup> M. Abdullah İnân, s. 102-108.

<sup>9</sup> Şemseddin es-Sehâvî, *el-İlân bi't-tevbîh li-men zemme't-târih* (nşr. Franz Rosenthal, Beyrut, ts. [Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye], s. 128-129, 177; M. Abdullah İnân, s. 220-227.

<sup>10</sup> Abdurahman Bedevî, s. 331.

<sup>11</sup> Eymen Fuâd Seyyid, "Makrîzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXVII, 448; F. Rosenthal, "al-Maqrîzî", *Encyclopaedia of Islam (Second Edition) (EI<sup>2</sup>)* (İng.), VI, 193.

<sup>12</sup> Eymen Fuâd Seyyid, "Makrîzî", *DİA*, XXVII, 450.

(1405) yılına kadar Mısır'da meydana gelen kıtlıklar ve bunların yarattığı ekonomik ve sosyal problemleri inceleyen *İğâsetü'l-ümme bi-keşfi'l-ğumme*, Mısır'da Sultan Berkuk dönemine kadar basılan paraları konu alan *Şüzûrû'l-ukûd fî zikri'n-nukûd*, ilk dönem İslâm tarihinin en önemli siyasî problemlerinden olan Emevî-Abbâsî (Hâşimî) çatışmasını inceleyen *en-Nizâ ve't-tehâsum fî mâ beyne Benî Ümeyye ve Benî Hâşim*, ölçü ve tartılardan bahseden *Risâle fi'l-euzân ve'l-ekyâli's-şer'iyye* ve Kıptilerin tarihini konu alan *Târihu'l-Akbât*, Habeşistan'daki İslâm hâkimiyetini anlatan *el-İlmâm bi-ahbâri men bi-arzi'l-Habeşe min mülûki'l-İslâm*, Mısır'a yerleşen Arap kabilelerini konu alan *el-Beyân ve'l-i'râb bi-men nezele arza Mısır mine'l-Arab*<sup>13</sup> gibi o döneme kadar İslâm tarihçilerinin ilgilenmediği konular ile iktisadî ve sosyal tarih alanlarını inceleyen eserler sayılabilir. Makrîzî'nin Mısır tarihini ele alan *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk* adlı eserinde dahi siyasî tarihin yanı sıra iktisadî ve sosyal konulara geniş yer verilmiştir.

Makrîzî'nin eski çağlardan itibaren Mısır'da meydana gelen kıtlık, pahalılık, doğal afet ve felaketlerden bahseden *İğâsetü'l-ümme bi-keşfi'l-ğumme* adlı eserini<sup>14</sup> içerik açısından incelediğimizde İbn Haldûn'un Makrîzî üzerindeki etkisi açıkça görülmektedir. Eserinin özellikle meydana gelen felaketlerin sebeplerinden bahsettiği kısmında İbn Haldûn'un tesiri oldukça fazladır<sup>15</sup>. Makrîzî, İbn Haldûn'a ait "ahvalü'l-vücûd" ve "tabiatü'l-umrân"<sup>16</sup> gibi kavramları bu bölümde aynen kullanmıştır. Kıtlıkların ve tahribatın sebepleri, Makrîzî'ye göre, idarî ve dinî makamların rüşvetle tayini, cehaletin artması, toprak icar fiyatlarının yükselmesi, paraların değerinde meydana gelen düşmeler gibi ekonomik ve sosyal problemlerdir<sup>17</sup>. Daha sonra toplumu sınıflara (tabaka) ayıran Makrîzî; ehl-i devlet, büyük tüccarlar, esnaf ve küçük tüccarlar, çiftçiler ve köylüler, ilim talep edenler, âlimler ve ecnâdü'l-halkanın da içinde bulunduğu fakirler, zanaatkârlar, çok yoksullar ve dilencilerden oluşan bir toplum yapısı sunmaktadır. Bütün bu sınıfların malî durumlarından bahseden<sup>18</sup> Makrîzî, daha sonra kendi döneminde para ve

<sup>13</sup> Eymen Fuad Seyyid, "Makrîzî", *DİA*, XXVII, 450; F. Rosenthal, "al-Maqrîzî", *EP* (İng.), VI, 193.

<sup>14</sup> Makrîzî, *İğâsetü'l-ümme bi-keşfi'l-ğumme* (nşr. Mustafa Ziyâde-Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2002; *Mamluk Economics, A Study and Translation of al-Maqrîzî's Ighathah* (trc. Adel Allouche), Salt Lake City 1994.

<sup>15</sup> Makrîzî, *İğâsetü'l-ümme*, s. 41-62.

<sup>16</sup> Makrîzî, s. 41.

<sup>17</sup> Makrîzî, s. 41-72.

<sup>18</sup> Makrîzî, s. 72-75.



fiyatları incelemektedir<sup>19</sup>. Nihayetinde konuyla ilgili çözüm önerileri sunan Makrîzî'ye göre en önemli çözüm, paralardaki altın ve gümüş oranlarının sabitlenmesiyle enflasyonun önlenmesidir<sup>20</sup>. Makrîzî'nin bu eserinde kullandığı devletin tabiatı, yükselişi ve çöküşü, vergiler, umranın tahrip olmasında zulmün rolü gibi tabirler *Mukaddime* ile birebir benzerlikler taşımaktadır<sup>21</sup>. *Mukaddime* ile *el-İğâse* arasında sadece içerik açısından değil, üslup açısından da benzerlikler bulunmaktadır. Her iki müellif de her bölüme okuyucuyu muhatap alarak ve ona dua ederek başlayıp kısaca o bölümle ilgili gerçekleri ortaya koyduktan sonra, felsefî bir tefsir ve tarihî örneklerle konuyu açarak her bölümü bir ayetle bitirirler<sup>22</sup>. Şüphesiz İbn Haldûn'un Makrîzî'ye tesiri daha tafsilatlı olarak çalışılmaya muhtaçtır.

İbn Haldûn'un etkisi, XV. yüzyılda Suriye'de yaşamış, ancak hayatı hakkında fazla bir bilgi bulunmayan Muhammed el-Esedî'nin (ö. 854/1450'den sonra)<sup>23</sup> *et-Teyşir ve'l-i'tibâr* adlı eserinde de görülmektedir. Memlûklerin son döneminde Mısır'da ve özellikle de Suriye'de iktisadî problemler nedeniyle ortaya çıkan sosyal huzursuzlukları önlemek amacıyla kaleme alındığı anlaşılan eser, bir reform çağrısı niteliğindedir<sup>24</sup>.

Eserine umran ile başlayan müellif, eski çağlardan itibaren umranın önemini verdiği örneklerle sıraladıktan sonra, Müslümanların katkılarını anlatmıştır. Kitabının hemen başında devletin ve sultanın toplum ve medeniyet için gerekli olduğunu ifade eden<sup>25</sup> Muhammed el-Esedî'ye göre insanoğlu beş şeye muhtaçtır. Bunlar gıda, su, elbise, barınma ve cinsel ihtiyaçlardır. Ancak insanoğlu bütün ihtiyaçlarını tek başına karşılayamaz. Bu ihtiyaçlar ancak yardımlaşma ve dayanışma yoluyla giderilebildiği için toplumda iş bölümü vardır<sup>26</sup>.

Esedî'ye göre lüks ve debdebe, bir devletin gücünün zirvesidir. Bundan sonra ise bozulma (fesâd ve halel) başlar<sup>27</sup>. Müellifin İslâm tarihinin Eme-

<sup>19</sup> Makrîzî, s. 76-80.

<sup>20</sup> Makrîzî, s. 80-86.

<sup>21</sup> M. Abdullah İnân, s. 110.

<sup>22</sup> Makrîzî, neşredenlerin girişi, s. 2.

<sup>23</sup> Halil Sahillioğlu, "Esedî, Muhammed b. Muhammed", *DİA*, XI, 369.

<sup>24</sup> Muhammed el-Esedî, *et-Teyşir ve'l-i'tibâr ve't-tahrîr ve'l-ihtibâr fî mâ yecibü min hüsni't-tedbir ve't-tasarruf ve'l-ihdiyâr* (nşr. Abdülkâdir Ahmed Tuleymât), Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1968 (Bu eserden beni haberdar eden Doç. Dr. Cengiz Kallek'e teşekkür ederim).

<sup>25</sup> Muhammed el-Esedî, s. 41.

<sup>26</sup> Muhammed el-Esedî, s. 41.

<sup>27</sup> Muhammed el-Esedî, s. 43-44.

vîler, Abbâsîler ve Fâtımîler dönemini bir yükselme devri olarak; kendi yaşadığı Memlûkler dönemini ise bir çöküş dönemi olarak gördüğü anlaşıl-maktadır<sup>28</sup>. Esedî, devletlerin gücünü siyasî başarılarına göre değil iktisadî zenginliklerine, gelir ve gider oranlarının yüksekliğine ve yaptıkları imar faaliyetlerine göre değerlendirmektedir<sup>29</sup>. Memlûkler dönemindeki bozulmanın tarımın ihmali, aşırı vergilendirme, çiftçilere yapılan zulüm ve devlet görev-lerinin parayla satılması<sup>30</sup> gibi iktisadî ve sosyal sebeplerle husule geldiğini ifade ettikten sonra, çözüm önerileri sunmaktadır. İkinci bölümde devletin bekası için halka (raiyye) iyi muamele edilmesi, şehirlerin imarı ve fakir aile-lere yardım edilmesinin gerekliliği üzerinde durulmaktadır<sup>31</sup>. Üçüncü bölümde pahalılık, harpler, zulüm ve fitneler ile devleti bunlardan kurtarmanın yol-larından bahsedilirken, özellikle paralardaki altın ve gümüşün değerleriyle oynanması (tağşiş) fesadın ana kaynağı ve umranın çöküşü olarak ifade edilmiştir. Zira Esedî'ye göre toplum ve medeniyet ancak para ile mümkün olur. Dünyadan yüz çevirerek zühde dalanlar dışında, her insan için para gereklidir<sup>32</sup>.

Bundan sonra pahalılık üzerinde duran müellif, bunun sebeplerini de himaye, karaborsa, baskı ve yasaklamalar ile ziraatin ihmali olarak açıklıyor. Müellifin ilginç önerilerinden birisi de kıtlıkları ve fiyat artışlarını önlemek için Mısır'ın günlük, aylık ve yıllık tahıl tüketiminin hesaplanması ve buna göre ekim yapılmasıdır<sup>33</sup>. Müellifin oldukça ilginç çözüm tekliflerinden birisi de İbn Haldûn'un izlerini taşımaktadır. Esedî ağır ve çok çeşitli vergiler nede-niyle yabancı tüccarların Mısır'la ticaret yapmaktan kaçındıklarını ve vergisi daha az olan ülkelere yöneldiklerini; bunun da Mısır'ın iktisadını zayıflat-tığını düşünerek vergilerin hafifletilmesini ve çeşidinin azaltılmasını öner-mektedir.<sup>34</sup> Özellikle mal toplamanın ve bu malı dondurarak umrana katkıda bulunmamanın fesadın artmasındaki rolünü de vurgulamaktadır.<sup>35</sup>

Arap dünyasında İbn Haldûn geleneğinin meşrık kolunu Makrîzî, İbn Tağriberdî (ö. 874/1470) ve Muhammed el-Esedî gibi müellifler oluştururken

<sup>28</sup> Muhammed el-Esedî, s. 46, 54-78.

<sup>29</sup> Muhammed el-Esedî, s. 74-76.

<sup>30</sup> Muhammed el-Esedî, s. 92-96.

<sup>31</sup> Muhammed el-Esedî, s. 97-109.

<sup>32</sup> Muhammed el-Esedî, s. 113.

<sup>33</sup> Muhammed el-Esedî, s. 141-143.

<sup>34</sup> Muhammed el-Esedî, s. 83-84.

<sup>35</sup> Muhammed el-Esedî, s. 47.

mağrip kolunu ise İbnü'l-Ezrak el-Gırnâtî (ö. 896/1491) ve halefleri teşkil etmektedir. Endülüs'ün Hıristiyanlar tarafından geri alınması (reconquista) esnasında, Maleka (Malaga) ve Gırnata'da (Granada) kadılık görevinde bulunan ve Müslümanların içinde bulunduğu durumun pek de iç açıcı olmadığını gören İbnü'l-Ezrak el-Gırnâtî, Endülüs'ün son kalesi durumundaki Gırnata'nın düşüşünü önlemek için büyük çaba göstermiştir. Hıristiyanlar karşısında Müslümanları içine düştükleri bunalımdan kurtarmaya çalışan İbnü'l-Ezrak el-Gırnâtî, *Bedâiu's-silk fi tabâii'l-mülk* adlı eseri de bu maksatla telif etmiştir. Eser tamamıyla *Mukaddime* örnek alınarak hazırlanmakla birlikte, bazı ilaveler ve şerhler yapılmıştır<sup>36</sup>.

Eseri neşreden Ali Samî en-Neşşâr tarafından Müslümanların siyaset felsefesine dair telif ettikleri en önemli eser olarak tanıtılan *Bedâiu's-silk*, bu alanda İslâm fikir tarihinin *Mukaddime*'den sonra en önemli halkalarından biri olarak kabul edilmektedir.<sup>37</sup> Neşşâr'a göre temelde *Mukaddime*'ye istinat eden eser, İbn Haldûn'un fikirlerini geliştirmiş, siyaset sosyolojisi alanında İbn Haldûn'dan daha ileri adımlar atmış, onun nazariyeleri ile kendi görüşlerini bir sentez hâline getirirken *Mukaddime*'de geniş yer verilmeyen, siyaset ahlâkı üzerinde durmuştur. Neşşâr, İbnü'l-Ezrak'ın, faydalandığı kaynakları zikrederek ahlâklı davrandığını ifade ederken, İbn Haldûn'un ise kullandığı kaynakları özellikle zikretmemek suretiyle etik davranmadığını ima etmiştir<sup>38</sup>.

İbnü'l-Ezrak kitabının ilk bölümlerinde İbn Haldûn'un nazariyelerini özetlemiş ve daha sistematik bir hâle getirmiştir. *Mukaddime*'deki bazı konuları da şerhederek, kendi görüşlerini de ilave etmiştir<sup>39</sup>. İbnü'l-Ezrak, umranın gerekliliği, insanın tabii olarak medenî olması, umranı, bedevî ve hadârî olarak ikiye taksim etmesi, bedevîlikten hadârîliğe geçiş, bedevîlerin hayra daha yatkın olması, asabiye kavramı, riyâset ve devletin gerekliliği gibi konuları İbn Haldûn'dan alarak özetlemiş, şerh etmiş ve yer yer muhalefet etmiştir<sup>40</sup>. İbn Haldûn'un anlaşılmasında İbnü'l-Ezrak çok önemli bir yere sahiptir. Zira İbn Haldûn kullandığı pek çok ıstılahı açıklamamıştır. Bunun üzerine modern müellifler bu kavramları kendi dönemlerindeki anlayışlara

<sup>36</sup> Tahsin Görgün, "İbnü'l-Ezrak el-Gırnâtî", *DİA*, XXI, 36.

<sup>37</sup> İbnü'l-Ezrak el-Gırnâtî, *Bedâiu's-silk fi tebâii'l-mülk* (nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr, Bağdat: Vizâretü'l-İ'lâm, 1977), I, 5.

<sup>38</sup> İbnü'l-Ezrak el-Gırnâtî, I, 6.

<sup>39</sup> İbnü'l-Ezrak el-Gırnâtî, I, 20.

<sup>40</sup> İbnü'l-Ezrak el-Gırnâtî, I, 1-150.

göre açıklamak suretiyle anakronizme düşmüşlerdir. Yaşadığı dönem ve toplum yapısı itibarıyla İbn Haldûn'a oldukça yakın olan İbnü'l-Ezrak, bu kavramların özellikle siyaset felsefesi ile ilgili olanlarındaki kapalılıkları giderdiğinden önemlidir.

İbn Haldûn'un Mağripteeki mirası İbnü'l-Ezrak'ın ardından uzun müddet ele alınmamış gibi görünüyor. Ancak İbnü'l-Ezrak'tan faydalanan eserler dolaylı olarak *Mukaddime*'den yararlanmışlardır. Bunlar Ğâlî b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî (ö. 1872), Muhammed b. Muhammed el-Allâf el-Abdalâvî (ö. 1894), Ebu'l-Abbas Ahmed b. el-Hâşimî (ö. 1910) ve Ebu Osman b. Said b. Abdullah el-Dekkâlî'dir<sup>41</sup>.

XIX. yüzyıl öncesinde Osmanlı devlet adamı ve tarihçilerin, *Mukaddime*'ye önem vermeleri ve onun etkisi altında kalmaları karşısında, Arap müelliflerin İbn Haldûn'u unutmaları daima tartışma konusu olmaktadır. Bunun en önemli sebeplerinden biri İbn Haldûn ve talebelerinin ölümünün ardından Memlûk Devleti'nin Osmanlılar tarafından yıkılmasıyla birlikte tarihçiliğin ekseninin Suriye ve Mısır'dan İstanbul'a intikal etmiş olmasıdır. Bundan sonra Kahire bir başkent olmaktan çıkarak eyalet merkezi hâline gelmiştir. Zira tarihçilik hem siyasî haberlere hem de maddî açıdan sarayın desteğine muhtaçtı. İletişim imkânlarının son derece kısıtlı olduğu bu dönemde Arap eyaletlerinden önemli bir tarihçinin çıkması da bu nedenlerle oldukça zordu. Nitekim bundan sonra sarayın yakınında bulunan Osmanlı tarihçileri bu görevi yerine getirmişler ve dolayısıyla İbn Haldûn ve *Mukaddime*'yi tetkik etme görevi de onlara düşmüştür. Zaten Osmanlı döneminde telif edilen Arapça tarihleri incelediğimizde bunların büyük kısmının padişahlardan ve devletin umumî tarihinden özetle bahsettikleri ya da hiç bahsetmedikleri ve daha ziyade mahallî hadiseleri anlatmakla yetindikleri görülmektedir. Bu, Arap tarihçilerinin haber kaynağı olan payitahta ve resmî yazı dili olan Türkçeye uzaklıklarıyla alakalıdır. İkinci bir husus, bunların asıl mesleklerinin daha ziyade esnaflık gibi işler olmasıdır. Bu da onların padişahın inâmina, yani malî desteğine uzak olmalarıyla açıklanabilir. Nitekim bu dönemde Mısır'da eser telif eden tek büyük tarihçi olan Cebertî (ö. 1240/1825), tarihinin ilk sayfalarında İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sine "Onu kim okursa ilimle dolu bir denizle ve marifenin nefis mücevherleriyle karşılaşır" şeklinde atıfta bulunmakta ve eserinde İbn Haldûn'un etkisine rastlanmaktadır<sup>42</sup>. Üçüncü

<sup>41</sup> İbnü'l-Ezrak el-Gurnâtî, I, (neşredenin girişi), 24-28.

bir husus ise İbn Haldûn'un genellikle kriz dönemlerinde daha popüler olmasıdır. Yukarıda zikredildiği gibi İbn Haldûn'dan etkilenen âlimlerin pek çoğu şu ya da bu şekilde kriz dönemi müellifleridir.

İbn Haldûn XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin krizde, Arap milliyetçiliğinin yükselmekte olduğu bir dönemde Arap dünyasında tekrar incelenmeye başlanmıştır. Onun fikirleri özellikle Cemâleddin-i Efgânî'nin (ö. 1897) düşüncelerinde önemli bir yer tutmaktadır<sup>43</sup>. İbn Haldûn'un asabiye kavramını siyasette önemli bir unsur olarak gören Efgânî, İslâm devletlerinin çözülerek yıkılmasını asabiye'nin zayıflamasına bağlamaktadır. Ona göre siyaset için gerekli tüm iyi unsurları uhdesinde barındıran asabiye, devleti güçlü kılan en önemli ayaktır. Efgânî'ye göre zayıf Arap kabileleri İslâm'ın yarattığı asabiye ile seksen yıl gibi kısa bir sürede güçlü bir devlet kurmuşlardır. Asabiye, toplum için asgarî bir gerekliliktir ve din, asabiye'nin oluşumunda önemli bir etkidir. Gruplar hâlinde yaşayan insanlar barınma ve güvenlik gibi gerekçelerle çatışırlar. Bu durum gruplar içerisinde dayanışmaya yol açar ve böylece milletler doğar. Millî dayanışma zor durumlarda gerektiğinde ortaya çıkar ve zorunluluk ortadan kalkınca dağılır<sup>44</sup>.

Urabî isyanında rol oynayan Mısırlı gazeteci Abdullah en-Nedim (ö. 1896) de İslâm'ın Batı karşısında gerilemesini, Avrupalıların dil birliği sağlayarak kendi dışındakilere karşı mücadele etmesine ve Müslümanların geçmişte kendilerinde var olan asabiye'yi kaybetmelerine bağlamaktadır. Nitekim o, kurtuluşun Müslümanların kendi aralarındaki asabiye'yi tekrar tesis etmekle mümkün olabileceğini ifade etmekteydi<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> Cebertî, *Târîhu acâibi'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr* (Beirut, ts. [Dârü'l-Fârîs]), s. 11; *Abd al-Rahman al-Jabarti's History of Egypt* (ed. Thomas Philipp-Moshe Perlmann, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1994), Text volumes I, 7.

<sup>43</sup> Efgânî'nin hayatı ve düşüncesi için bk. Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamâl al-dîn al-Afghânî*, Berkeley: University of California, 1968; M. Ebû Reyye, *Cemâlüddîn el-Efgânî* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1980); Abdülbâsit Muhammed Hasan, *Cemâlüddîn el-Efgânî ve eserühü fi'l-âlemi'l-İslâmiyyi'l-hadis* (Kahire: Matbaatü't-Takdîm, 1982); Abdülvehhâb el-Mar'aşlî, *et-Tecdid fi'l-fikri'l-İslâmiyyi'l-muâsir: Cemâlüddîn el-Efgânî* (İskenderiye: Dârü'l-Ma'rîfeti'l-Câmiyye, 1983); Muhammed Amâre, *Cemâlüddîn el-Efgânî* (Kahire: Dârü'l-Müstakbeli'l-Arabiyye, 1984); Hayreddin Karaman, "Efgânî, Cemâleddin", *DİA*, X, 456-466.

<sup>44</sup> Silvia G. Haim, *Arab Nationalism, an Anthology* (Berkeley: University of California, 1976), s. 12-14.

<sup>45</sup> Haim, s. 15-16.

XX. yüzyıl başlarındaki hilâfet tartışmalarında da İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinden etkiler bulmak mümkündür. İslâm ile siyaset arasında bir bağlantı bulunmadığını ileri süren ve hilâfet karşıtı görüşleriyle tanınan Ali Abdurrâzık, *el-İslâm ve usûlü'l-hükûm* adlı eserinde İbn Haldûn'un hilâfetle ilgili görüşlerinden istifade etmiştir<sup>46</sup>.

XX. yüzyıl başlarından itibaren İbn Haldûn ve *Mukaddime*'si hakkında pekçok araştırma yapılmaya başlanmıştır. Bunlardan bir kısmı sadece İbn Haldûn'u öven ve onun Batılılardan önce pek çok bilimin temellerini ortaya koyduğunu ifade etmek için yazılan menkıbevî eserler olduğundan, bunlara burada değinilmeyecektir<sup>47</sup>.

Arap dünyasında İbn Haldûn'la ilgili kapsamlı ilk eserlerden biri olan *Felsefetü İbn Haldûn el-ictimâiyye*'yi<sup>48</sup> telif eden Tâhâ Hüseyin, İbn Haldûn'a ağır eleştirilerde bulunmuştur. Müellif İbn Haldûn'un, Tunus'taki eğitiminin ve hocalarından pek bahsetmemesine şüpheyle yaklaşırken, onun okuduğunu iddia ettiği kitapların da o dönemde Tunus'ta bulunmasının zor olduğunu ileri sürmektedir. İbn Haldûn'un bu kitapları Mısır'a geldikten sonra gördüğünü ve Ezher ulemâsından daha aşağı olmadığını kanıtlamak için *Mukaddime*'de zikrettiğini belirtir. İbn Haldûn'un Mâlikî fıkıhı ile ilgili olarak okuduğunu zikrettiği İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ının Mâlikî fıkıhı değil, fıkıh usulü kitabı olduğunu, yine otobiyografisinde bir cildinin kendisinde bulunduğunu iddia ettiği *el-Eğânî* adlı eserin, *Mukaddime*'sinde bir nüshasının elinde bulunduğunu ifade etmesini bu kitabı hiç görmediğine kanıt olarak göstermektedir<sup>49</sup>.

Tâhâ Hüseyin, İbn Haldûn'un kelâm, mantık ve felsefe okuduğundan bahsederken hiçbir kitap ismi vermemesini, esasında felsefesinin ancak Kahire'de kaldığı yıllarda oluştuğuna delil olarak gösterip<sup>50</sup> aslında onun Mısır'ın bir ürünü olduğunu tebarüz ettirmek istemiştir. İbn Haldûn'u desiselerle dolu bir siyasî hayat sürmek ve hainlikle tavsif eden Tâhâ Hüseyin,

<sup>46</sup> Ali Abdurrâzık, *İslâm'da İktidarın Temelleri: el-İslâm ve usûlü'l-hükûm* (trc. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1995), s. 28-29, 52-53, 67, 72, 103.

<sup>47</sup> Bu eserler için bk. Azmeş, s. 392-393.

<sup>48</sup> Tâhâ Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn el-ictimâiyye* (trc. M. Abdullah İnân, Kahire: Matbaatü'l-İ'timâd, 1925).

<sup>49</sup> Tâhâ Hüseyin, s. 11-12.

<sup>50</sup> Tâhâ Hüseyin, s. 12.

onun bu desiselerini Kahire’de yapamayacağını görünce, mecburen kendini ilmi hayata verdiği düşünmektedir<sup>51</sup>.

Tâhâ Hüseyin’in gözünde mahir bir siyasetçi olan İbn Haldûn, bu siyasî yeteneğini hizmetinde bulunduğu devlet ya da hanedanların lehinden ziyade, kendi şahsî çıkarları doğrultusunda kullanmıştır<sup>52</sup>. Ona göre İbn Haldûn, otobiyografisini yazan ilk Arap müellif olarak kendini göstermek ve övmek için bu eseri telif etmiştir. Zira ondan önce yazılan *Rihletü İbn Cübeyr* ve *Rihletü İbn Battûta* gibi eserler, müellifin hayatından ziyade seyahat ettiği ülkeleri tavsif ederken, *Rihletü İbn Haldûn*’da yazarın hayatı anlatılmaktadır. Ona göre İbn Haldûn söz konusu eserinde yaptığı siyasî hatalara bahane bulmak yoluna gitmemiş; zira bunların hata olduğunu dahi kabul etmemiştir<sup>53</sup>.

İbn Haldûn’un samimi ve takva sahibi bir Müslüman olduğu yönündeki görüşlere karşı çıkan Tâhâ Hüseyin, onun nazarında İslâm’ın, inanılması ve farzlarının ifa edilmesi dışında, siyasî hayatına hiçbir etkisinin olmadığı kanaatindedir<sup>54</sup>. Ona göre aşırı derecede kendine güvenen İbn Haldûn, eserlerinde kendisinin dâhi olduğunu ifade etmekten çekinmemiştir. Tâhâ Hüseyin’in nazarında aşırı ferdiyetçi bir kişi olarak İbn Haldûn, vatan ya da aile tanımaz; vatan onun için geçimini temin edebildiği ve iltifat gördüğü her yerdir. İbn Haldûn’u kendisine aşırı güvenen, mütekebbir, dini ve ahlâkı kendi büyük hırsları için kullanan bir kişi olarak tanımlayan Tâhâ Hüseyin, bu yönüyle İslâm tarihi boyunca ona denk tek kişinin Fâtûmî veziri Ebü’l-Kâsım el-Mağribî olduğunu ifade etmektedir<sup>55</sup>.

İbn Haldûn’un kişiliğine yönelik eleştirilerinin ardından eserlerini inceleyen Tâhâ Hüseyin, tarih alanında yazdığı *el-İber*’in Berberîlere ait kısmının, müellifin bizzat Berberîlerin içinde yaşadığından, orijinal bilgiler ihtiva ettiğini düşünmektedir. “Bu sebeple eserin bu bölümünde diğer bölümlerde olduğu gibi hurafelere rastlanmaz. Berberîler hakkında verdiği bilgiler hususunda modern döneme kadar hiçbir müellif onunla yarışamaz. Ancak eserinin diğer bölümlerinin daha önce yazılan İslâm tarihlerinden hiçbir farkı yoktur”<sup>56</sup>. Tâhâ Hüseyin’e göre İbn Haldûn’un üslubu kendisine göre Arap

---

<sup>51</sup> Tâhâ Hüseyin, s. 18.

<sup>52</sup> Tâhâ Hüseyin, s. 23.

<sup>53</sup> Tâhâ Hüseyin, s. 23-24.

<sup>54</sup> Tâhâ Hüseyin, s. 25.

<sup>55</sup> Tâhâ Hüseyin, s. 25-26.

<sup>56</sup> Tâhâ Hüseyin, s. 27.

edebiyatının çöküş devri olan Memlûk dönemi özelliklerini taşımakta olup hatalarla doludur. “O, bir felsefe oluşturmakla birlikte, felsefesine uygun bir dil kullanamamıştır. Dili fıkıhçıların ve nahivcilerin diline benzeyip muhtasar olduğundan fazlaca muğlaktır”<sup>57</sup>.

Tâhâ Hüseyin, bazı müsteşriklerin iddia ettiği gibi İbn Haldûn’un tarihi bir bilim dalı hâline getirdiği fikrini reddetmektedir. Ona göre insan *Mukaddime*’yi okuduğunda, burada ortaya koyduğu fikirlerle mümâsil bir tarih beklemekte, ancak *el-İber*’in diğer tarihlerden, bazı şekli özellikler dışında, hiçbir farkı olmaması sebebiyle dehşete kapılmaktadır. Tâhâ Hüseyin, *Mukaddime*’de dile getirilen ve bilim tarihinde bir devrime yol açmasını beklediği fikirlerin, İbn Haldûn’un tarihinde (*el-İber*) tatbik edilmediğini görerek sükutuhayale uğramış görünmektedir<sup>58</sup>.

*Mukaddime*’de çoğu zaman gerçekçi gözlemlere dayanarak hüküm veren İbn Haldûn, Fâtımîlerin ve İdrisîlerin nesebinin Hz. Peygamber’e uzandığını kabul ederken, Abbâsîlerin ve onlara yaranmak isteyen tarihçilerin bilinçli olarak bunu tahrif ettiğini ifade etmektedir. Buna delil olarak da “Eğer bunların nesebi Hz. Peygamber’e istinat etmeseydi başarılı olamazlardı. Zira Allah yalancılara lanet eder” gibi bir açıklama getirmektedir<sup>59</sup>. Tâhâ Hüseyin, İbn Haldûn’un Muvahhidîlerin hizmetinde bulunması sebebiyle, şahsî menfaat sağlamak amacıyla onların nesebini, hiçbir ilmî esasa dayanmadan, sahih olarak kabul ettiğini de ifade etmektedir<sup>60</sup>.

Tâhâ Hüseyin, İbn Haldûn’un tarih metodunun temelden yanlış olduğunu ifade ederken esas olanın tarihteki vakaları izah etmek olduğunu ve tarih felsefesinin bir bilim olarak kabul edilemeyeceğini ileri sürmektedir<sup>61</sup>. Tâhâ Hüseyin’e göre toplumu inceleyen İbn Haldûn, ilm-i umranı tek başına bir disiplin olarak görmemekte ve sadece tarihe yardımcı bir bilim dalı olarak izah etmektedir.<sup>62</sup> İbn Haldûn’un bazı olayların sebeplerini açıklamakta metafiziğe yöneldiğini ifade eden Tâhâ Hüseyin, buna örnek olarak otuz yıldan kısa bir sürede gerçekleşen İslâm fetihlerini mucizeye bağlamasını vermektedir<sup>63</sup>.

<sup>57</sup> Tâhâ Hüseyin, s. 29.

<sup>58</sup> Tâhâ Hüseyin, s. 35.

<sup>59</sup> Tâhâ Hüseyin, s. 47.

<sup>60</sup> Tâhâ Hüseyin, s. 47.

<sup>61</sup> Tâhâ Hüseyin, s. 48-49.

<sup>62</sup> Tâhâ Hüseyin, s. 58-60.

<sup>63</sup> Tâhâ Hüseyin, s. 61.



Tâhâ Hüseyin'e göre İbn Haldûn felsefeye yeni bir boyut katmış olmakla birlikte onu sosyolojinin kurucusu olarak adlandırmak abartılıdır. Zira o, toplumu sosyolojik açıdan incelememiş ve sadece toplumu tarihin konusu yapmıştır<sup>64</sup>. Tâhâ Hüseyin, İbn Haldûn'u bazı tabiatüstü güçlere, hurafelere ve sihre inanmakla da suçlamaktadır. İnsanın kendisini çeşitli dünya zevklerinden alıkoyarak ilahî hikmete yaklaşabileceğini, bilim adamlarının ulaştıkları hakikatlere bu yolla da varılabileceğini; kâmil insanların rüya yolu ile geleceğe taalluk eden haberlere ulaşabileceklerini, pek çok sihir kitabı okuduğunu da ifade eden İbn Haldûn, kendisinin de bunlardan bir kısmını denediğini ve başarılı olduğunu bizzat belirtmektedir. İbn Haldûn'a göre sırasıyla peygamberler, veliler, sûfiler ve kâhinler gelecekle ilgili haber verebilirler<sup>65</sup>.

Tâhâ Hüseyin, İbn Haldûn'un zihniyetinin bedevîliğe daha yatkın olduğunu söylerken onun bedevî kabilelerle ilgili söylediklerine atıf yapar. İbn Haldûn'a göre bedevî kabilelerin en büyük özelliği devlete vergi vermeyi zül sayarak reddetmeleridir. İbn Haldûn bunun kabilelerin güç ve kudretlerinin bir belirtisi olduğunu zikreder. Tâhâ Hüseyin, bunun İslâmî anlayışa ters olduğunu ve Müslümanlar nazarında devlete vergi vermenin toplumun yararına olan ortak projelere iştirak etme anlamına geldiğini ifade ederek, İbn Haldûn'un bedevî zihniyetinden müteessir olduğunu ileri sürmüştür<sup>66</sup>. Tâhâ Hüseyin, bunun sebebinin İbn Haldûn'un İslâm tarihine bir bütün olarak bakmamasında ve sadece kendi çevresinde vuku bulan hadiselerle göre yorum yapmasında aramaktadır<sup>67</sup>. O, *Mukaddime* müellifinin İslâm'ın ilk üç asrındaki hadiselerle, kendi yaşadığı dönemin penceresinden bakarak anakronizme düştüğünü de iddia etmektedir<sup>68</sup>.

Tâhâ Hüseyin'e göre İbn Haldûn bütün devletlerin kuruluşunu araştırdığını iddia etmekle birlikte, sadece Arap ve Berberî kabilelerinin devletin oluşumundaki rolünü bilmektedir. Bu nedenle ulaştığı sonuçların büyük kısmı sadece Arap ve Berberîler tarafından kurulan devletler için geçerlidir<sup>69</sup>. Ona göre *Mukaddime* müellifi, devletlerin tesisinde nesep asabiyesinin rolünü abartmaktadır. Halbuki vatanseverlik ruhuyla kan bağı olmaksızın

---

<sup>64</sup> Tâhâ Hüseyin, s. 62.

<sup>65</sup> Tâhâ Hüseyin, s. 78-79.

<sup>66</sup> Tâhâ Hüseyin, s. 93.

<sup>67</sup> Tâhâ Hüseyin, s. 94.

<sup>68</sup> Tâhâ Hüseyin, s. 94.

<sup>69</sup> Tâhâ Hüseyin, s. 98-99.

kurulan ve büyük işler başaran pek çok devlet vardır<sup>70</sup>. Tâhâ Hüseyin, İbn Haldûn'un daha ziyade hanedanları dikkate aldığını ve bu hanedanların hâkimiyeti altındaki halkları ihmal ettiğini ileri sürerken, Mısır'ın İslâm fethinden İbn Haldûn dönemine kadar sekiz farklı hanedan tarafından yönetilmiş olmakla birlikte, "Mısır halkının (el-ümmetü'l-Mısriyye) aslını hiçbir değişikliğe uğramaksızın koruduğunu" ifade etmiştir<sup>71</sup>. İbn Haldûn'un devletlerin kuruluşunu bedevî kabilelerin asabiyesine bağlayarak indirgemeci bir yorumda bulunduğunu düşünen müellif, devletlerin kuruluşunda başka unsurların da önemli olduğunu misallerle açıklamaktadır<sup>72</sup>.

Tâhâ Hüseyin, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinde Araplarla ilgili sarfettiği düşüncelere şiddetle karşı çıkmıştır. Ona göre, daha önce de Araplar hakkında kötü sözler söyleyen filozoflar olmakla birlikte, İbn Haldûn bunların hepsini aşarak Arapları aşağılayıcı fikirleri sistematik hâle getirerek bir teori oluşturmuş ilk filozoftur<sup>73</sup>. İbn Haldûn, Arapların ancak basit şeylerde başarılı olabileceğini iddia ederken, buna delil olarak onların Suriye, Irak, Mısır ve Kuzey Afrika gibi dağlık olmayan yerlere hâkim olabildiklerini göstermektedir. Ancak Arapların dağlık ve zor bir bölge olan İran'ı fethettiklerini ve burada uzun yıllar hâkim olduklarını gözardı etmektedir<sup>74</sup>.

İbn Haldûn'un "Araplar bir bölgeye hâkim olduğunda orası harap olur, taşta ihtiyaçları olduğunda saray ve köşkleri yıkarlar ve taşlardan hiçbir şey yapmazlar. Mağlupların mallarını kuvvet zoruyla gasp ederler. Bunlar soyguncu ve eşkiyadır" derken bu fikirlerine Kuzey Afrika'nın XI. yüzyılda Araplar tarafından tahrip edildiğini örnek olarak gösterdiğini ifade ederek onun bu tarihî hadiseyi tahlil edemediğini ileri sürmektedir. Zira bu göçü Fâtumî halifesi Berberileri cezalandırmak amacıyla yaptırmıştı ve bu kabileler bedevî idiler (A'râb). İbn Haldûn Suriye, Mısır, Irak, İran ve İspanya fetihlerini görmezlikten gelmektedir. Oysa Araplar tarafından fethedilen bu bölgeler harap olmamıştı<sup>75</sup>.

Tâhâ Hüseyin'in iddiasına göre İbn Haldûn Arapların dinî bir tesir olmaksızın devlet kuramayacaklarını ileri sürmektedir. Dinî motivasyonun önemini inkâr etmeyen Hüseyin, İslâm öncesi Yemen'de kurulan Arap devletinin İbn

<sup>70</sup> Tâhâ Hüseyin, s. 99.

<sup>71</sup> Tâhâ Hüseyin, s. 99.

<sup>72</sup> Tâhâ Hüseyin, s. 99.

<sup>73</sup> Tâhâ Hüseyin, s. 100.

<sup>74</sup> Tâhâ Hüseyin, s. 102.

<sup>75</sup> Tâhâ Hüseyin, s. 102.

Haldûn tarafından ihmal edildiğini düşünmektedir<sup>76</sup>. İbn Haldûn'un hanedanlara yüz yirmi yıl ömür biçmesini de eleştiren Tâhâ Hüseyin, onun döneminde dahi yüz yirmi yıldan daha uzun süre hüküm süren pek çok devlet ve hanedanın olduğunu ifade etmektedir<sup>77</sup>.

Tâhâ Hüseyin'in bazı eleştirilerinde haklılık payı bulunmakla birlikte, *Mukaddime*'yi bir Mısır milliyetçisi gözüyle okuduğu, eseri bütüncül bir gözle incelemeyip seçmeci bir tavır takındığı ve kendi döneminin, yani XX. yüzyıl başlarının bakış açısıyla *Mukaddime*'yi değerlendirerek anakronizme düştüğü görülmektedir. Nitekim daha sonra Sâtî' el-Husrî, Tâhâ Hüseyin'in bu eleştirilerinin büyük bir bölümünü cevaplandıracaktır.

Arap milliyetçilerinin bir kısmı tarafından yapılan İbn Haldûn'a yönelik eleştiriler, Tâhâ Hüseyin'in bu eserinin ardından yoğunluk kazanmış ve İbn Haldûn'un Tâhâ Hüseyinci yorumları 1950'li yıllara kadar etkisini sürdürmüştür. Baas ideolojisinin önemli ideologlarından ve 1930'lu yıllarda Irak millî eğitim bakanı olan Samî Şevket, Arap ulusunu aşağıladığını düşündüğü İbn Haldûn'un *Mukaddime*'si gibi kitapların yakılması gerektiğini ifade etmiştir<sup>78</sup>.

Ahmed el-İskenderî de Tâhâ Hüseyin'in İbn Haldûn hakkındaki görüşlerinden etkilenmiş görünüyor. Tâhâ Hüseyin'in kitabının Arapçaya çevrilmesinden dört yıl sonra yazdığı makalesinde onun eleştirilerini tekrarlamakla birlikte bazı ilaveler de yapmıştır. Ahmed el-İskenderî İbn Haldûn'un siyaset, iktisat ve toplum ile ilgili yeni kavramlar getirdiğini belirtmekle birlikte, umran kavramını İhvân-ı Safâ risalelerinden, coğrafya ile ilgili kısımları Batlamyus ve eski coğrafyacıardan; kelâm, felsefe ve tasavvufu ile ilgili bölümleri kendisinden önceki müelliflerden ve siyasetle ilgili fasılları ise el-milel ve'n-nihal kitaplarından aldığını iddia ederek geniş bir alıntı listesi vermektedir<sup>79</sup>. Makalesinin ikinci bölümünde İbn Haldûn'un Araplarla ilgili görüşlerinin kötü niyetli olduğunu düşünen İskenderî, onun bu düşüncelerinin sebebini Berberî devletlerin hizmetinde çalışmış olması, Arapların devletini istila eden Memlûklerin hizmetinde bulunması ile bedevî Arapların XIV. yüzyılda Mağrip'te yaptıkları zulümlere bağlamaktadır<sup>80</sup>.

<sup>76</sup> Tâhâ Hüseyin, s. 103.

<sup>77</sup> Tâhâ Hüseyin, s. 123-124.

<sup>78</sup> Sâmi Şevket, *Hâzihî hiye ehdâfünâ* (Bağdat 1939), s. 43-44; Samir al-Khalil, *Republic of Fear The Politics of Modern Iraq* (New York: University of California Press, 1989), s. 177.

<sup>79</sup> Ahmed el-İskenderî, "İbn Haldûn", *Mecelletü'l-Mecma'i'l-lugati'l-Arabiyye bi-Dimaşk*, IX (1929), s. 424-431.

<sup>80</sup> Ahmed el-İskenderî, "İbn Haldûn", s. 462-463.

Arap iktisat düşüncesini inceleyen Muhammed Sâlih ise, İbn Haldûn'un dini, medeniyetin unsurlarından biri olmaktan çıkardığını ifade ederek onu bedevîliği tavsiye eden, medeniyet düşmanı bir düşünür olarak tavsif etmekteydi<sup>81</sup>. Mısırlı ilim ve fikir adamı Muhammed Ferid Vecdi de "İbn Haldûn fi'l-mîzân" adlı makalesinde İbn Haldûn'un fikirlerini Mes'ûdî, Turtûşî gibi kendinden önceki müelliflerden aldığını bizzat itiraf ettiğini belirttikten sonra, *Mukaddime*'nin ne tarih felsefesi ne de sosyoloji kitabı olduğunu, sadece hatalarla dolu bir eser olduğunu iddia etmiştir<sup>82</sup>.

Suriyeli yazar Muhammed Kürd Ali ise, tarihi incelerken aklını kullanan nadir kişilerden olduğunu ifade ettiği İbn Haldûn'un, tarihle ilgili görüş bildirip sonuç çıkararak diğer İslâm tarihçilerinin hepsini aştığını düşünmektedir. Tarih felsefesi ve sosyolojinin bir Arap tarafından inşa edilmesini, Arap ilminin en şerefli noktası olarak gören Muhammed Kürd Ali de Araplarla ilgili görüşlerinden dolayı İbn Haldûn'u eleştirmekten çekinmemiştir<sup>83</sup>.

Tâhâ Hüseyin ve diğer Arap milliyetçileri tarafından İbn Haldûn'a yöneltilen eleştirilere paradoksal bir biçimde, başka bir Arap milliyetçisi Sâti' el-Husarî tarafından cevap verilmiştir. Osmanlı döneminde aldığı eğitim nedeniyle erken yaşlarda İbn Haldûn'un eserleriyle tanışan Sâti' el-Husarî, onun asabiye teorisini modernize etmiştir. İbn Haldûn'un asabiye teorisini milliyetçiliğin en önemli dayanağı olarak gören el-Husarî, ulusal bağın ancak asabiye ile mümkün olabileceğini düşünmekteydi<sup>84</sup>. Alman milliyetçilik ekolü ile İbn Haldûn'un asabiye teorisini meczeden el-Husarî, ırkçılığı reddetmekte ve asabiye'nin oluşumunda dinin rolünü bir dereceye kadar kabul etmektedir<sup>85</sup>.

Sâti' el-Husarî'nin, *Mukaddime*'de tarih ve kâhinliğe bir bölüm ayıran İbn Haldûn'u eleştirenlere cevabı, daha önce Herodot'un ve Titus Livius gibi Romalı tarihçilerin de eserlerinde bu gibi şeylere yer vermeleridir<sup>86</sup>. Müellifin münecimliğe dair görüşlerine gerekçe olarak Hıristiyanlık öncesi ve sonrasında Orta Çağ'da Avrupalı pek çok müellifin de münecimlere başvurduğunu

<sup>81</sup> Sâti' el-Husarî, *Dirâsât an Mukaddimeti İbn Haldûn* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1953), s. 593.

<sup>82</sup> Sâti' el-Husarî, *Dirâsât*, s. 597.

<sup>83</sup> M. Kürd Ali, "İbn Haldûn", *Mecelletü'l-Mecmai'l-lugati'l-Arabiyye bi-Dimaşk*, XXII (1947), s. 397-402.

<sup>84</sup> Bassam Tîbi, *Arab Nationalism: A Critical Enquiry* (ed. ve trc. Marion Farouk Sluglet-Peter Sluglett, New York: St. Martin Press, 1990), s. 139-140.

<sup>85</sup> Bassam Tîbi, s. 143-147.

<sup>86</sup> Sâti' el-Husarî, *İbn Haldûn Üzerine Araştırmalar* (trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001), s. 26-35.

ifade ederek tarih felsefesinin kurucularından birisi olarak kabul edilen J. Bodin'i (ö. 1594) buna örnek olarak zikretmektedir. Sâti' el-Husarî bütün bu hususların eleştirilebilir olmakla birlikte, İbn Haldûn'un değerini düşürmeyeceği kanaatindedir<sup>87</sup>.

Sâti' el-Husarî İbn Haldûn'u üç nedenden dolayı sosyolojinin kurucusu olarak kabul etmektedir: O, toplumun bağımsız bir ilmin konusu olması gerektiğini vurgulamış ve bu ilme umran adını vermiştir. İçtimaî hadiselerin birtakım sebep ve illetlerden kaynaklandığına inanmış ve bu sebep ve illetlerin toplumun tabiatından neşet ettiğini ifade etmiştir. İbn Haldûn sosyal olayların illiyet (causality) kanununa ve determinizme bağlı olduğunu ifade etmiştir<sup>88</sup>. Sâti' el-Husarî, İbn Haldûn'un "Nesillerin hâllerinde görülen farklılık, sadece geçim yollarının farklılığından ileri gelir" derken sosyal olayları iktisadî faktörlerle açıklayarak Marx'tan çok önce tarihi maddeciliğin temellerini ortaya koyduğunu iddia etmektedir<sup>89</sup>. Ona göre, toplumu canlılara benzeten İbn Haldûn, H. Spencer ve Rene Formes'in teorileri uyarınca uzviyetçi (organicisme) ekolün öncüsüdür. Sâti' el-Husarî, *Mukaddime*'de psikolojik teorilere ve doğal mekanizme de pek çok örnek bulunduğunu ifade eder<sup>90</sup>.

Sâti' el-Husarî'ye göre İbn Haldûn, daha önce yapıldığı gibi, tarihin konusunu hanedanın veya sarayın, devletler arasındaki savaşlar ve barışların tarihi olmaktan çıkararak toplum hayatında meydana gelen tüm değişimleri kapsayan bütüncül bir bilim hâline getirmiştir. Buna göre iktisadî durum, ilimler ve sanatlar da tarihin konusu olmuştur<sup>91</sup>. Ona göre İbn Haldûn, kültür tarihinden bahseden ilk düşünür olarak kendisinden önce gelen tüm tarihçileri aşmış olduğu gibi, kendisinden sonra dört asır boyunca yaşayan tüm tarihçilerden de üstündür<sup>92</sup>.

el-Husarî, İbn Haldûn'un devlet teorisinin özgün bir teori olmayıp daha önceki düşünürler tarafından ortaya konulduğunu ifade etmektedir. İbn Haldûn'un özgünlüğü Hobbes'tan üç asır önce insanoğlunun sürekli kavga hâlinde olduğunu belirtip bunun için toplumu yöneten ve bu kavgaları önleyen idarecilerin bulunmasının gerektiği ilkesi üzerine bu teoriyi oturtmasıdır<sup>93</sup>.

---

<sup>87</sup> Sâti' el-Husarî, *İbn Haldûn*, s. 41-44.

<sup>88</sup> Sâti' el-Husarî, *İbn Haldûn*, s. 111-116.

<sup>89</sup> Sâti' el-Husarî, *İbn Haldûn*, s. 119-120.

<sup>90</sup> Sâti' el-Husarî, *İbn Haldûn*, s. 121.

<sup>91</sup> Sâti' el-Husarî, *İbn Haldûn*, s. 127.

<sup>92</sup> Sâti' el-Husarî, *İbn Haldûn*, s. 128.

<sup>93</sup> Sâti' el-Husarî, *İbn Haldûn*, s. 144-146.

el-Husarî'ye göre İbn Haldûn sosyal baskı ve zorlama kavramını Emile Durkheim'den beş asır önce ifade etmiştir<sup>94</sup>. Ona göre İbn Haldûn'un *Mukaddimesi*'nde C. Darwin'den çok önce evrim teorisini çağrıştıran unsurlar bulunmaktadır. İbn Haldûn'un düşüncesinde "Hayvanlar âlemi genişlemiş, çeşitli türleri ortaya çıkmış; var olmadaki tedricilik yoluyla akıl ve fikir sahibi insana varıp dayanmıştır. O noktaya, kendisinde his ve idrak toplanmış olan; ama fiilen henüz düşünme ve muhakeme etme noktasına gelmemiş bulunan maymunlar âleminde çıkmıştır (âlemü'l-kırade). İnsanlar sahasının ilk sınırı işte bu nokta olmuştur". Bu ifadeler bütün açıklığıyla tedricî evrim fikrini içermektedir. Eserin doğuda yapılan baskılarında bu ifade tahrif edilerek maymunlar âlemi (âlemü'l-kırade) yerine (âlemü'l-kudret) yazılmıştır. Sâtî' el-Husarî, *Mukaddime*'nin pek çok yerinde evrimden ve bunun son aşaması olarak insanın maymundan türediğinden bahsedildiğini örneklerle açıklamaktadır. Tabiatdaki tedricilik İhvân-ı Safâ risalelerinde de görülmekle birlikte, İbn Haldûn'un maymunu diğer hayvan türleriyle insanı birbirine bağlayan bir tür mesabesinde görmesi, bu düşünceye özgünlük kazandırmıştır<sup>95</sup>.

Sâtî' el-Husarî, asabiye teorisinin İbn Haldûn'un ortaya koyduğu en önemli ve özgün teori olduğu kanaatindedir. Ona göre İbn Haldûn'un toplumla ilgili görüşlerinin ana eksenini oluşturan asabiye, genel olarak sosyolojide ve özelden de siyaset sosyolojisinde bir sistem husule getirmiştir<sup>96</sup>. İbn Haldûn'un birden fazla asabiyeden oluşan büyük asabiyesine bileşik asabiye, diğer asabiyelere de basit asabiye adını veren Sâtî' el-Husarî, bunun Emile Durkheim'in bileşik cemiyetler (societes composees) ve halka cemiyetler (societes polyegmentaires) kavramlarıyla ilişkilendirmiştir<sup>97</sup>.

Yine İbn Haldûn'un "Her hâlükârda asabiye, içinde bulunduğu zamanın verdiği imkâna göre ya müstakil ya da destek yoluyla mülk sahibi olur" görüşünden hareket ederek H. Taine'in "tarihte 'ân'ın tesiri" (le moment) kavramını hatırlatmaktadır. el-Husarî'ye göre İbn Haldûn'un "el-vaktü'l-mukârin" kavramı Taine'den beş asır önce tarihi etkileyen âmillerden olan "ırk" ve "ortam"a üçüncü bir etken olan "an"ı da eklemiştir<sup>98</sup>. Sâtî' el-Husarî, *Mukaddime*'de yer alan ve insanı hayvanlardan ayıran en önemli özelliklerden biri

<sup>94</sup> Sâtî' el-Husarî, *İbn Haldûn*, s. 155.

<sup>95</sup> Sâtî' el-Husarî, *İbn Haldûn*, s. 165-177.

<sup>96</sup> Sâtî' el-Husarî, *İbn Haldûn*, s. 195.

<sup>97</sup> Sâtî' el-Husarî, *İbn Haldûn*, s. 215.

<sup>98</sup> Sâtî' el-Husarî, *İbn Haldûn*, s. 215.

olan fikir ve el kavramının, Batı'da ancak XX. yüzyılda Bergson tarafından ortaya konulduğunu ifade eder<sup>99</sup>.

Batı'da iktisadın bir bilim dalı hâline gelmesi XVIII. yüzyılda gerçekleşmiştir. Ancak bundan dört asır önce iktisadî hadiselerin sabit birtakım kanunlara tâbi olduğunu keşfeden İbn Haldûn'un bu kanunları bulmak için çaba gösterdiği belirtilmektedir. el-Husarî, *Mukaddime*'de sistematize edilen iktisadî konuları iktisat sosyolojisinin öncüsü olarak görmektedir<sup>100</sup>. İbn Haldûn iktisadî hadiselerin sosyal olaylara tesirlerinin farkına vararak bu konuda çalışmalar yapmıştır. Arz-talep kanunu ve bunun fiyatlarla olan ilişkisini ortaya koyan müellif, talep artışına neden olan sosyal hadiseleri incelediği gibi, fiyat artışlarının toplum üzerindeki tesirlerine de önem vermiştir. İbn Haldûn insanların talep artışı olan malları üretmeye yöneldiklerini ifade etmiştir<sup>101</sup>. Sâtî' el-Husarî, İbn Haldûn'un emlak fiyatları ile ilgili değerlendirmesinin ünlü İngiliz iktisatçısı Ricardo'nun rant nazariyesiyle aynı olduğunu ifade ederek<sup>102</sup> sosyal olayların sebeplerini iktisadî zaruretle açıklamaması nedeniyle Marksizm'le benzerlikleri olduğu düşüncesindedir<sup>103</sup>.

İbn Haldûn'un Araplar hakkındaki görüşlerine yapılan tenkitleri cevaplandıran Sâtî' el-Husarî, *Mukaddime* müellifinin Arap kelimesini a'râb yani bedevî mânâsında kullandığını ve sadece bedevî Arapları değil, bedevî Berberî kabileleri de tavsif ettiğini ifade etmektedir. Ona göre bu suçlamalar İbn Haldûn'un Berberî kökenli olduğu faraziyesinden kaynaklanmaktadır<sup>104</sup>.

Tâhâ Hüseyin'in İbn Haldûn'u bir ilim olarak tarih ve sosyoloji'nin kurucusu kabul etmemesini doğru bulmayan Sâtî' el-Husarî, *Mukaddime* yazarının tarihî olayların sebep ve sonuçlarını incelediğini, tarihin gidişatında kanunlar olduğunu ve bu kanunları ortaya koymaya çalıştığını ifade etmiştir<sup>105</sup>. Pek çok Batılı araştırmacı İbn Haldûn'u sosyolojinin gerçek kurucusu olarak görmekteyken, Tâhâ Hüseyin'in İbn Haldûn'u devletten başka herhangi bir sosyal birliğe işaret etmediği, sosyal olaylar ile ferdî olguların farklı olmadığı, sosyolojiyi tek başına bir bilim olarak incelemeyip tarihi araştırmak için

<sup>99</sup> Sâtî' el-Husarî, *İbn Haldûn*, s. 283-284.

<sup>100</sup> Sâtî' el-Husarî, *İbn Haldûn*, s. 398-399.

<sup>101</sup> Sâtî' el-Husarî, *İbn Haldûn*, s. 399-400.

<sup>102</sup> Sâtî' el-Husarî, *İbn Haldûn*, s. 403.

<sup>103</sup> Sâtî' el-Husarî, *İbn Haldûn*, s. 407.

<sup>104</sup> Sâtî' el-Husarî, *Dirâsât*, s. 556-559.

<sup>105</sup> Sâtî' el-Husarî, *Dirâsât*, s. 562-567.

kullandığı gibi gerekçelerle sosyolojinin kurucusu olarak kabul edilemeyeceği görüşünü reddeden Sâtu' el-Husarî, *Mukaddime*'nin sadece bir bölümünün devlete hasredildiğini, diğer tüm bölümlerinin toplumu incelemeye yönelik olduğunu ifade etmiştir. İbn Haldûn'un tarihi çalışırken ilm-i umranı bulduğunu, ancak onu ayrı bir bilim dalı olarak gördüğünü; tarihi, zamandan bağımsız çalışmanın modern sosyolojinin metotlarına aykırı olduğunu ifade ederek cevaplamıştır<sup>106</sup>.

Sâtu' el-Husarî, Tâhâ Hüseyin'in İbn Haldûn'u vatan fikrini tanımayan, nerede itibar görürse orayı vatan kabul eden bir kişi olarak nitelendirmesine itiraz ederek İbn Haldûn'un döneminde henüz milliyetçiliğin olmadığını ve Tâhâ Hüseyin'in anakronizme düştüğünü ifade etmektedir<sup>107</sup>. Tâhâ Hüseyin ve Sâtu' el-Husarî arasındaki tartışma, Arap milliyetçisi iki müellifin de İbn Haldûn'la ilgili birbirine taban tabana zıt fikirlerinde aşırıya kaçmış olmalarından kaynaklanmaktadır. Tâhâ Hüseyin, İbn Haldûn'u Arap düşmanı olarak gördüğünden, hemen hemen bütün görüşlerine itiraz etmiş, İbn Haldûn hayranı olan Sâtu' el-Husarî de bu eleştirilerden uygun bulduklarını cevaplandırmış, İbn Haldûn'u hemen hemen bütün bilim dallarını Batılılardan önce keşfeden bir Arap düşünürü olarak nitelemiştir.

1950'li yıllara gelindiğinde Arap dünyasında İbn Haldûn tartışmaları, yükselen sosyalizmin de etkisiyle, yeni bir döneme girmiştir. Bu aşamada İbn Haldûn'un fikirleri genellikle Marksizm ile karşılaştırılmıştır. Allâl el-Fâsî *en-Nakdü'z-zâtî* adlı eserinde İbn Haldûn'un umrânü'l-beşerî olarak isimlendirdiği mefhumun iktisat, maliye, siyaset, ahlâk ve sosyolojiyi kapsadığını ifade ettikten sonra, *Mukaddime*'deki iktisatla ilgili düşüncelerini Marksizm ile karşılaştırmaktadır. Ona göre İbn Haldûn'un düşüncesinde tarihte husule gelen değişmeler tesadüfî değildir. Bunlar arasında sebep-sonuç ilişkisi vardır. Tarih bir düzendir ve bu düzen içtimâî hayattan oluşmaktadır. Bu içtimâî düzende ilerleme, gelişme ve yıkılma vardır. Sorun bu düzenin nasıl açıklanacağıdır. Tarihin düzeninde iktisadın rolü nedir?<sup>108</sup> Allâl el-Fâsî, Marx'ın tarihin açıklanmasında iktisadın rolünü üç noktada topladığını ifade etmektedir. Bunlar tarihin kanunlara tâbi olduğunu kabul etmek, toplumda iktisadî faktörlerin diğer âmillerin üzerinde olduğuna ve diyalektiğe yani tarihî olaylar arasında sebep-sonuç ilişkisinin bulunduğuna inanmaktır. İbn Haldûn'un

<sup>106</sup> Sâtu' el-Husarî, *Dirâsât*, s. 570-573.

<sup>107</sup> Sâtu' el-Husarî, *Dirâsât*, s. 578.

<sup>108</sup> Allâl el-Fâsî, *en-Nakdü'z-zâtî* (Kahire: Matbaatü'l-Âmire, 1952), s. 167.



“Toplumlar arasında mücadelenin temeli geçim meselesidir” diyerek Vico ve Marx’ı öncellediğini ve tarihin açıklanmasında iktisadî ekolü kuran ilk düşünür olduğunu ifade etmektedir<sup>109</sup>.

Allâl el-Fâsî’ye göre İbn Haldûn tarihî olayların gelişiminde ve toplumların bedevîlikten hadârîliğe geçişinde iktisadî amilleri en başa koyarken, lüks ve konfora alışmak gibi ekonomik etkenlerin devletlerin yıkılma sebeplerinin en önemlilerinden biri olduğunu kabul etmektedir. Ona göre Marx’la İbn Haldûn arasındaki tek fark, *Mukaddime* müellifinin tarihin gidişatında iktisadî amilleri en başa koymakla birlikte, diğer ikincil sebepleri de ihmal etmemesidir. Bu nedenle İbn Haldûn, Marx’tan daha ileridedir<sup>110</sup>.

S. Muhammed el-Cizevî, “İbn Haldûn’da Sosyalizm Düşüncesi”<sup>111</sup> adlı makalesinde sosyalizmin temellerini Müslüman bir Arap düşünür İbn Haldûn’un *Mukaddimesi*’nde ararken, Mahmud İsmâil Marksist düşüncenin tarih boyunca düşünürler tarafından geliştirildiği, Marx’ın ise bu düşünceleri sistemleştirdiği kanaatindedir. Ona göre İbn Haldûn’un Marksist düşüncenin gelişimine büyük katkısı olmuştur<sup>112</sup>. Müellif, İbn Haldûn’un olayları incelemede Marx’ı, hadiseleri fikirlere dönüştürmede Braudel ve Montesque’yu geçtiğini ifade etmektedir. İbn Haldûn tarihî maddecilik ve diyalektiğin öncülerindedir. Onun insanların farklılıklarını geçim yollarında araması, bunun en açık delilidir. Şayet tarihî maddeciliğin en önemli köşe taşı iktisat ise, İbn Haldûn’un *Mukaddimesi*’nde iktisat ve toplum üzerindeki etkisi hakkında yazdıkları önemlidir. Özellikle Marksist teorinin en önemli öğelerinden olan artı değer teorisi, İbn Haldûn’da da yer almaktadır<sup>113</sup>. Mahmud İsmâil’e göre sınıfsal çatışma da *Mukaddime*’de yer almaktadır. İbn Haldûn’un toplumu ve tarihi sürekli olarak bir hâlden diğer bir hâle geçişle tavsif etmesi de tarihî diyalektiğin tohumlarını taşımaktadır. Mahmud İsmâil, tarihî diyalektiğin Hegel ve Marx’tan önce İbn Haldûn tarafından keşfedildiği kanaatindedir<sup>114</sup>. Ona göre İbn Haldûn, umranın zevalini toplumun lüks ve konfora alışmasına bağlayarak burjuvazinin toplumların çözülmesindeki rolünü vurguladığı

<sup>109</sup> Allâl el-Fâsî, s. 167-168.

<sup>110</sup> Allâl el-Fâsî, s. 168.

<sup>111</sup> S. Muhammed el-Cizevî, “el-Fikrû’l-iştirâkî inde İbn Haldûn”, *el-Aklâm*, III/11 (1967), s. 3-20.

<sup>112</sup> Mahmûd İsmâil, *Fikretü’l-târîh beyne’l-İslâm ve’l-Marksîyye* (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1988), s. 24.

<sup>113</sup> Mahmûd İsmâil, *Fikretü’l-târîh*, s. 24-25.

<sup>114</sup> Mahmûd İsmâil, *Fikretü’l-târîh*, s. 25-26.

gibi, Marx'tan önce medeniyetin teşekkülünde emekçi sınıfların rolüne değinmiştir<sup>115</sup>.

Seksenli yıllarda İbn Haldûn'u Marx'ın öncüsü olarak gören Mahmud İsmâil, herhalde Sovyetler Birliği'nin çökmesinden ilham alarak doksanlı yıllarda bu fikirlerini oldukça değiştirmiş görünüyor. Arap dünyasında İbn Haldûn'la ilgili son tartışmalar Mahmud İsmâil'in İbn Haldûn'un nazariyelerinin önemli bir kısmını İhvân-ı Safâ risalelerinden iktibas ettiğine dair yazılardan sonra başlamıştır. Bu tartışmalar Mahmud İsmâil'in 1996 yılında yayımladığı *Nihâyetü ustûra nazariyyâtü İbn Haldûn muktebese min Resâil-i İhvâni's-Safâ* adlı eseriyle tekrar alevlenmiştir. Müellife göre İbn Haldûn, nazariyelerinin büyük kısmını İhvân-ı Safâ risâlelerinden iktibas etmiş ve bilinçli olarak bunu gizlemeye çalışmıştır. Mahmud İsmâil, İbn Haldûn'un bu iktibaslarının kendisinden önce bazı müellifler tarafından fark edildiğini ifade etmektedir. Eserine İbn Haldûn'un ahlâkından başlayan müellif, onun siyasî entrika ve desiselerini bu bölümde ortaya çıkardıktan sonra,<sup>116</sup> *Mukaddime* ile İhvân-ı Safâ risalelerinin metinlerini karşılaştırmıştır.

Bu iki metnin karşılaştırılması sonucunda Mahmud İsmâil'e göre umranın coğrafi çerçevesi, coğrafyanın insan tabiatı üzerindeki etkisi, beşerî umranın kabul ettiği geçim, toplumda işbölümü, artı değer, ahlâkın iktisada etkisi, üretim gibi iktisatla ilgili fikirleri, umran teorisi, insanın doğuştan medenî olması, bedevî ve hadârî toplumların özellikleri, toplumsal sınıflar, millet ve toplumların tasnifi, tabii çevre ve iklim ile iktisadî vaziyetin topluma etkisi gibi antropoloji ve sosyolojiyi ilgilendiren görüşleri tamamıyla İhvân-ı Safâ risalelerinden alınmıştır<sup>117</sup>.

Mahmud İsmâil'e göre İbn Haldûn tarihle ilgili görüşlerinin büyük kısmını da İhvân-ı Safâ'dan iktibas etmiş olmakla birlikte, bazı örneklerle konuyu daha tafsilatlı bir hâle getirmiştir. İbn Haldûn tarihin konusu ve yararı, tarih felsefesi, asabiye ve devlet nazariyeleri, tarihin sürekli değişim gösteren bir canlı organizma şeklinde izah edilmesi, devletlerin yükseliş ve çöküşünün sebeplerini İhvân-ı Safâ risalelerinden almış, Mağrip ve Kuzey Afrika tarihiyle ilgili kendi gözlemlerini de ilave ederek süslemiştir<sup>118</sup>. Mahmud İsmâil, bu

<sup>115</sup> Mahmûd İsmâil, *Fikretü't-târih*, s. 26-27.

<sup>116</sup> Mahmûd İsmâil, *Nihâyetü ustûra*, s. 40-42.

<sup>117</sup> Mahmûd İsmâil, *Nihâyetü ustûra*, s. 43-65.

<sup>118</sup> Mahmûd İsmâil, *Nihâyetü ustûra*, s. 66-77.

görüşüne mantıkî bir delil de sunmaktadır. Ona göre bütün tarihçilerin İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de beyan ettiği görüşlerini kendi tarihi *el-İber*'de tatbik etmediğinde ittifak etmeleri de bunu destekleyen mantıkî bir çıkarımdır<sup>119</sup>.

Mahmud İsmâil'e göre büyük bir siyasî tecrübeye sahip olan İbn Haldûn, *Mukaddime*'de bu deneyimlerinden istifade etmekle birlikte, beşerî umranın bir lidere muhtaç olduğu, mülk ve hilâfet arasındaki farklar, teokratik nizamın tabiatı gibi pek çok siyasî görüşü İhvân-ı Safâ risalelerinden aktarmıştır<sup>120</sup>. Müellife göre İbn Haldûn'un ilim ve marifet ile pek çok görüşünün temelini İhvân-ı Safâ risaleleri oluşturmaktadır. Felsefeye karşı olumsuz görüşler bildirmekle birlikte akılcılık, metafizik, ilimlerin tasnifi, küllî akıl ve cüzî akıllar gibi pek çok felsefî unsuru İhvân-ı Safâ risalelerinde aynıyla bulmak mümkündür<sup>121</sup>. Mahmud İsmâil, *Mukaddime*'de ilâhiyatla ilgili zikredilen kısmın da tamamıyla İhvân-ı Safâ risalelerinden alındığını iki metni karşılaştırarak ifade etmektedir<sup>122</sup>.

Sonuç olarak, Mahmud İsmâil, İbn Haldûn'un umran ilmini kendisinin ortaya çıkardığına dair görüşün hiç şüphesiz doğru olmadığını düşünmekte; İbn Haldûn'un bir gün bu gerçeğin ortaya çıkacağını tahmin ettiğinden "Benden önce bunları hiç kimsenin yazdığını görmedim. Bunları bilmiyorlar mıydı acaba? Sanmıyorum, belki de bunları yazdılar da bize ulaşmadı" demek suretiyle buna işaret ettiğini ileri sürmektedir<sup>123</sup>.

Mahmud İsmâil, *Mukaddime* -İhvân-ı Safâ risaleleri ilişkisinin bugüne kadar ortaya çıkmamasını ise bu risalelerin fazla çalışılmamasına ve *Mukaddime*'de sistematik bir hâlde bulunan bu ifadelerin risalelerde dağınık olarak bulunmasına bağlamaktadır.<sup>124</sup> Bununla birlikte onun kendisinden önce İbn Haldûn-İhvân-ı Safâ ilişkisinden bahseden eserlerden hiç söz etmemesi câlib-i dikkattir. Mahmud İsmâil'in bu görüşleri Arap dünyasında yankı bulmuş; Arapça yayımlanan gazete ve dergilerde bir kısmı bu görüşü destekleyen diğer kısmı ise karşı olan pek çok makale neşredilmiştir<sup>125</sup>.

<sup>119</sup> Mahmûd İsmâil, *Nihâyetü ustûra*, s. 66.

<sup>120</sup> Mahmûd İsmâil, *Nihâyetü ustûra*, s. 78-83.

<sup>121</sup> Mahmûd İsmâil, *Nihâyetü ustûra*, s. 85-109.

<sup>122</sup> Mahmûd İsmâil, *Nihâyetü ustûra*, s. 110-120.

<sup>123</sup> Mahmûd İsmâil, *Nihâyetü ustûra*, s. 121.

<sup>124</sup> Mahmûd İsmâil, *Nihâyetü ustûra*, s. 122-123.

<sup>125</sup> Bu makaleler için bk. Mahmûd İsmâil, *Hel intehet ustûretü İbn Haldûn? Cedelün sâhin beyne'l-akâdemiyyin ve'l-müfekkiriye'l-Arab* (Kahire: Dâru Kubâ', 2000).

İbn Haldûn'la ilgili yorumların oldukça abartılı olduğunu düşünen diğer bir ilim adamı Hasan Hanefî, *Mukaddime* müellifini, felsefenin bir bilim dalı olmadığını kanıtlamak maksadıyla eserinde bir bölüm ayıran ve nakli akla üstün tutan bir fakih olarak nitelemektedir<sup>126</sup>. İbn Haldûn'un felsefeye olan düşmanlığında Eş'arîliğin önemli payının olduğunu düşünen Hasan Hanefî, onun çağımızda lüzumundan fazla itibar gördüğünü iddia etmektedir. Ona göre bunun temel sebebi Batılıların İbn Haldûn'u övmeleri, Doğulu Marksistlerin İbn Haldûn'u bir Marksist gözüyle okumaları; Batılı müsteşriklerin de onu sosyolojinin esaslarını ortaya koyan kişi olarak kabul etmeleridir. Hanefî, tarihî İbn Haldûn'un, modern İbn Haldûn'un tam zıddı olduğunu ve modern dünyada yaratılan İbn Haldûn mitinin tamamen bir inşa olduğunu düşünmektedir<sup>127</sup>.

Yukarıda verdiğimiz bütün örneklerden İbn Haldûn'un modern Arap dünyasında aktüel eğilimlere göre çeşitli okumalara tâbi tutulduğu görülmektedir. XX. yüzyıl başlarında Arap milliyetçiliğinin yükseldiği yıllarda, İbn Haldûn'un fikirleri daha ziyade milliyetçilik açısından tartışılmış; onu Arap milliyetçiliğinin teorisyeni olarak görenlerin yanı sıra, Arap düşmanı bir Berberî olarak yorumlayanlar da olmuştur. 1950'li yıllardan itibaren Arap dünyasında sosyalizmin etkisinin artması, *Mukaddime*'nin de Marksist ve sosyalist okumalarına yol açmıştır.

İbn Haldûn üzerine araştırma yapanların bir kısmı *Mukaddime*'de yer alan bazı spesifik görüşleri nedeniyle onu Makyavelli, Montesque, Durkheim, Vico ve Marx gibi Batı düşüncesinde önemli yeri olan düşünür ve filozofların öncüsü olarak fikirlerinin orijinal ve çığır açıcı olduğunu; bu yönüyle Müslüman ve Arap bir düşünürün Batılılardan dört-beş asır önce sosyoloji, tarih felsefesi ve iktisat gibi disiplinleri ortaya koyduğunu ileri sürerken, bir kısmı da İbn Haldûn'un teorilerinin orijinal olmadığını, daha önceki İslâm düşünürlerinden alıntı olduğunu ve bir İbn Haldûn mitinin yaratıldığını iddia etmişlerdir.

M. Âbid el-Câbirî'nin de işaret ettiği gibi İbn Haldûn hakkındaki bu zıt görüşlerin temel olarak iki sebebi vardır: Bunlardan birincisi İbn Haldûn'un ortaya koyduğu düşüncelere günümüzün bakış açısıyla yaklaşılması ve onun kullandığı istihlamlar ve tabirlere müellifin kastettiğinin dışında modern içerikler

<sup>126</sup> Hasan Hanefî, *Mine'n-nakl ile'l-ibdâ'*, I, 146-148.

<sup>127</sup> Hasan Hanefî, s. 149-151.

yüklenmesidir. Bunun en önemli sebeplerinin başında İbn Haldûn'un kullandığı pek çok mefhumun oldukça muğlak ve şerhe muhtaç olması ve bu tabirlere günümüz müellifleri tarafından yeni mânâların verilmesidir<sup>128</sup>. İkinci neden İbn Haldûn'un düşüncesinin genellikle bir bütün olarak incelenmemesi ve *Mukaddime*'de yer alan bir cümle ya da paragrafın alıntılanarak buradan büyük yorumlara gidilmesidir. *Mukaddime*'den yapılan bu alıntılar, İbn Haldûn'un genel konteksti düşünülmezsizin modern yorumlara tâbi tutulmakta ve çoğunlukla yanlış ve aşırı görüşlere varılmasıyla sonuçlanmaktadır<sup>129</sup>.

---

<sup>128</sup> M. Âbid el-Câbirî, *Fikrû İbn Haldûn el-asabiyye ve'd-devle* (Dârülbeyzâ: Dârü'n-neşri'l-mağribiyye, 1984), s. 7.

<sup>129</sup> M. Âbid el-Câbirî, s. 7.

## The Legacy of Ibn Khaldun in Iran

Taghi Azadarmaki\*

This article attempts to demonstrate the legacy of Ibn Khaldun in Iran. We will show how his presence, thoughts, and works have left an influence on this country. Despite the fact that he lived in the 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> centuries, his thoughts are appropriate for discussion in the 20<sup>th</sup> century and have become sources of scientific and political judgments. In this article the evolution and importance of two intellectual traditions are examined: *Orientalism* and *the return to self*. In the first phase, the depiction of his thoughts arose from the rational and political paradigm and the tradition of Orientalism through an interaction with Western development. In other words, Ibn Khaldun's thoughts were created with regard to Western development. The thought of Ibn Khaldun is important for explaining why Iran has distanced itself from the historical perspective rather evolving, developing and achieving a better status. With regard to the rational tradition of return to self, it can be claimed that Ibn Khaldun's thoughts have been applied for reintroducing the historical past rather than moving toward the future.

**Key words:** Ibn Khaldun, Social Theory, Islamic Sociology, the Return to Self, and Orientalism

This article discusses the relationship of time, the kind of books used and the method of using them, as well as the works and rational viewpoints of those who study Ibn Khaldun in social sciences in Iran. The main theory of the author is that the people who set forth the thought of Ibn Khaldun in Iran are affected by the intellectual paradigms of Orientalism, Islamism and return to self<sup>1</sup>, with few recognizing him as a social philosopher belonging to the current time. Thus Ibn Khaldun has been introduced as a thinker who provi-

---

\* Dr., Tahrân Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi.

<sup>1</sup> This concept has been introduced by African and Asian intellectuals after failure of the modernization in these societies. Frantes Fanon in Africa, Sayyed Jamalleddin and Ali Shariati in Iran have focused on this concept and try to criticize Westernization.

des a base for a return to Iranian culture, history and thought. Thus, the paradigms of Orientalism, Islamism and return to self have played two different roles: first, according to the Orientalists, Ibn Khaldun is a path that leads toward discussing Islamic civilization<sup>2</sup>; secondly, he provides a possibility for understanding cultural self-awareness and restoration.

In this article, the points mentioned with regard to the first and second roles are significant because of the science and knowledge introduced by Iranians and Muslims in history as well as Ibn Khaldun's assistance in comprehending Iranian society and culture. The main issue that is dominant in Iranian thought, which has arisen from a paradigm of awareness of regression, is the reason for Iranian underdevelopment and regression in comparison to the West. If we look at the second role of Ibn Khaldun, there are two schools of thought among Iranian thinkers and intellectuals. The first group believe in return to self through cultural amendment. The major figure in this group is Ali Shariaty<sup>3</sup> (1372/1994) who had published many books and given many lectures to large audiences from 1960 to 1976. The second group emphasizes cultural separation. Allameh Tabatabai is the main figure in this category. Although a cleric, he spent most of his time elaborating his ideas in modern ways. In one of his most influential books, *Principles of Islamic Philosophy*, he compares the ideas in Islam with those from other perspectives and shows how the Islamic ideas are strong and scientific<sup>4</sup>.

Tradition/ The Case	Time	The Issue	Type of Intellectuals	The Status of Ibn Khaldun's Thoughts
<b>1- Tradition of Orientalism</b>	From 17th century AD.	Attaining information on historical background	Tourists, travelogue writers, governmental intellectuals	Explicator for the reason for Islamic civilization falling into decadence
<b>2-Tradition of Return to Self</b>	Current century	Getting information on the possibility of return to self	Independent, free intellectuals who are aware of present crisis	Historians, sociologists, and theoreticians

<sup>2</sup> Sadegh Anvar, *Elme Tarikh dar Islam (The science of History in Islam)*, (Tehran: Ersahd Pbulication, 1364 (1986), 21-65.

<sup>3</sup> Ali Shariaty, *Jahanbini va ideology (Islamic View and Ideology)*, (Tehran: Sherekate sahami enteshar, (1372/1994).

<sup>4</sup> Seyyed Mohammad Hosain Tabatabaei, *Osole Falsava va Raveshe Realism (the Principles of Philosophy and Realism method)*, (Ghom: Sadra publisher, 1354 (1976).

## Two Intellectual Traditions on the Iranian World

The importance of referring to classic thinkers is something ingrained in Iranian society and the world of thought. Such references started in the 13<sup>th</sup> century and continued with the formation of social movements and the Constitutional Revolution over the subsequent centuries. In the beginning, the tradition of Orientalism and in the end the tradition of return to self led scholars to give importance and study the thoughts and works of well-known thinkers, in particular those of Ibn Khaldun. While explaining these two intellectual traditions, I will make suggestions of ideas and view points about Ibn Khaldun.

### 1. The Tradition of Orientalism

As part of both global and Iranian modernization, which has recently begun, the process of Orientalism has today been introduced into discussion in various guises. The main elements of this process include: Considering Iran's interaction or contradiction with Islam, offering a historical understanding of Iran, the importance of Iranian civilization and culture, in addition to other issues. There are two periods in this regard:

#### The First Phase

This phase is the beginning of state attempts for enlightenment and renovation in Iran. On the one hand, this phase started at the beginning of Safavid dynasty, which coincided with the formation of an international economic system and has continued up until now. On the other hand, some believe that modern Iran was accompanied by the formation of an enlightenment process<sup>5</sup>. This process was more affected by the conditions of the Constitutional Revolution, but the adoption of Orientalism process reaches almost 250 years back. In the first stage, the Iranian world was examined through the eyes of European thought, to begin with mostly French and English, and finally with German thought. The production of resources and the compilation of many books by Iranian intellectuals and politicians all go to support this tendency. Among these authors, three of them, such as Maraghei, the author of *Haji Baba-yeh*

---

<sup>5</sup> Seyyed Javad Tabatabaei, *Ibn Khaldun va Olume Ejtemaei (Ibn Khaldun and Social Sciences)*, (Tehran: Tarhe No, 1374/1996), 12-13.



*Esfahani*, Edward Brown, the author of *Three Years in Iran*, and Montesqueu, who wrote the *Iranian Letters*, are the most important <sup>6</sup>.

In this period, the observation of the Iranian world through Western eyes was emphasized. With regard to comparative aspects, the Iranian world was called traditional and historic, while the Western world was seen as contemporary and modern. In short, the Iranian world was considered to be historical and one of the component elements of world civilization.

### **The Second Phase**

The second phase was a period of social and scientific classification. In this period the ideas from the thinkers of the first phase were conceptualized by universities and technological institutes. So here the discussion was on the relation between Western civilization and science as compared to Iranian and Islamic civilization and science. This aspect can be seen in the thoughts of many thinkers and authorities. Bahar and Foroughi are among the many compilers of scientific and philosophical histories in this group. If, in the first phase, the writings of tourists and biographers about the past of Iran and about Westerners' lives in the country were considered to be important, in this phase, the historians of science, civilizations and ideas were given priority, among whom were writers, poets, people who were acquainted with the West, curators of museums, people who were acquainted with the civilization, linguists, and many more, These were the people who were given great importance. For example, Bahar<sup>7</sup> and Foroughi<sup>8</sup> are two well-known authorities of this phase.

The founders of such discussions were philosophers. From the beginning of the Reza-Shah renovation period, from 1924 to 1941, some of the Iranian intellectuals and researchers tried to explore Iranian history of science, civilization and philosophy. The main belief was that the history of Iran had started from the beginning of the kingship of Reza-Shah, the first king of the Pahlavi dynasty. As a result, science of history became important. However,

---

<sup>6</sup> Taghi, Azadarmaki, *Elm va Modernite dar Iran (The Science and Modernity in Iran)*, (Tehran: Tahghighat va Tose Ensani, 1385 (2006) 20-111)

<sup>7</sup> Mohammad Taghi Bahar, *Tarikhe Ahzab (The History of Parties)*, (Tehran: Mosavar publication, 1321 (1943), 20-93.

<sup>8</sup> Mohammad Ali Foroughi, *Sayre Hekmat dar Orupa (The Nature of Philosophy in Europe)*, (Tehran: Zavar publisher, 1344 (1966).

there was an extremist Iranian nationalism political movement that objected to Islam; a new intellectual and political belief was formed. This belief gained later major cultural and intellectual support. New concepts, new discussions, training of new social manpower, compilation of various books, establishment of many research centres, and many other activities were the outcome of this belief in contemporary Iran. Supporters of this intellectual tradition had no way to express their concerns unless they first propounded thought and philosophical history in the world. In other words, they had to describe Iranian civilization and the cultural situation in relation with the world of thought on the whole. Books were compiled in this regard. This kind of attitude also existed in other Islamic and Arabic countries. Han al-Fakhori and Al-jar wrote in this connection:

From the definition which has been presented in the first chapter of this book, it is obvious that philosophy in its prevalent meaning belongs to Greece. And that which they were using in Greece had no usage in Indochina, Egypt or other ancient Eastern civilizations; if there was any these ideas had been adopted from Greece. So the historian of Eastern philosophy uses a more common name for this discipline and instead of saying "ancient Eastern philosophy" says: "Eastern thought" or "Eastern spiritual life."<sup>9</sup>

One of the main elements in referring to Islamic and Iranian civilization has been a comparative look between the East and West. This comparative look exists in most compilations. For example Al-Fakhori and Al-Jar have compared and explained the differences between the East and West:

...and the reason is that the historian of philosophy comes across definitions in Eastern civilizations that do not exist in Western ones. Also while studying the West, he comes across definitions which the Eastern philosopher never thought about. The great importance that Westerners attach to the mind in solving problems, which Emil Berhieh calls "mind worship", has no precedence in the East. In justifying his statement, Berhieh points out the problematic relation between mind and divine revelations, especially in the West, which became clear after Christianity and Islam came to the West. There was no such an issue for the East. This issue was raised in the West when Christianity and Islam, and before them, Judaism, found their way to the West, and encountered a philosophy which had been created and formed in Greek lands<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Han Al-Fakhori, and Khalil Al-Jar, *Tarikhe Falsaphe dar Islam (The History of Philosophy in Islam)*, Translated by Abdolhamid Ayati, (Tehran: Ketabe Zaman publisher, Second Edition, 1980 (1358), p. 11.

<sup>10</sup> Ibid.

At this period, *Al-'Ibar* of Ibn Khaldun was used as a reference to express the background and situation of Islamic civilization. The consideration of Ibn Khaldun as a historian has its roots in the kind of attention foreign thinkers gave to him:

For decades Europeans have been acquainted with Ibn Khaldun's works and have discussed his thoughts and view points. However, in Iran and even in other Islamic countries, except for a few groups, those who are interested in philosophy have only recently become acquainted with and attached importance to "The Introduction of Ibn Khaldun", a Western work.<sup>11</sup>

*The Introduction* was translated into Farsi a few years ago and still, except for an unpublished PhD thesis and a few short articles, there is no material available with regard to this thinker in Iran.

As a result, the translation of "Ibn Khaldun's World View" should be looked on as a positive step, especially as it is one of the best ways for taking a new look at this man and his works.<sup>12</sup>

Those who talk about the science of history in Islam have used resources related to Ibn Khaldun in this regard:

In discussing the introduction of the science of history, most Islamic scholars have arrived at a consensus that the rise of the science of history was accompanied by the rise of Islam and, in fact, the fact that Islamic history has been compiled is thanks to pious thinkers who tried to bring together the historical aspects of Islam: "The existence, goal and the method of the science of history in Islam dates back to the beginning of the rise of Islam and we can find it in the Holy Qur'an and the Prophetic sayings. These indications are, unavoidably, general and brief, and are focused around the relationship between God and human history, with an emphasis on the instability of the human life in this world, as well as an emphasis on the religious, moral and practical profits of history; these are presented in a frame that offers advice and gives examples and suggests patterns. Moslems are ordered to think about the transformations of terrestrial life, about the rise and fall of kings, God's punishments and rewards to ancient nations, apparent in their fortunes and misfortunes."<sup>13</sup>

Researchers such as Ayinehvand have called Ibn Khaldun an Islamic historian because he started from history and the science of history in *Al-'Ibar* and *An Introduction to Al-'Ibar*.

---

<sup>11</sup> Eve Lacost, *Jahanbiniye Ibn Khaldun (Ibn Khaldun's World View)*, trans. Mahdi Mojafari, (Tehran: The University of Tehran Publisher, 1976 (1355), 11.

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Sadegh Anvar, *Elme Tarikh der Islam*, 13.

Some others, such as Georgi Zeidan in *The History of Islamic Civilization* have used information related to the characters of civilization like mosques, customs, the manner of state government, working from the aforementioned book, *Al-'Ibar*<sup>14</sup>. Gustav Loubon also explains the Islamic and Arabic history of civilization to clarify the situation of Islamic civilization in particular and the civilization and culture of Arabs in general by referring to *Al-'Ibar* of Ibn Khaldun<sup>15</sup>; however, Ibn Khaldun also discusses Iranian governments and in particular, the Barmakie dynasty.

## 2. The Tradition of Return to Self

Although this tradition has roots among the intellectuals of the Qajar period and mostly attained its significance at the time of the Constitutional Revolution, it was categorized in the Pahlavi dynasty. Many Iranian nationalist and religious intellectuals have conducted their studies based on this tradition. The clearest narration of this tradition started from the 1950's and continues today. Assuming that the Iranian world has been shaped in contrast to the Western one, with an emphasis on Iran's regression, in this phase the main intention is to explain the reason for this backwardness and its persistence. On the other hand, the main issue in this phase is to answer for Iran's with the formation of intellectuals of a new generation, many books, articles and historical research have been compiled and conducted.

There have been two parallel attempts to clarify the reasons for Iran's regression: (1) describing "backwardness", (2) putting the secrets and reasons for backwardness into plain words. The first one is the description of backwardness in a contemporary situation, supposing some of the societies are still in past time and the people of these societies have no sense of the modern. There are two indicators to explain the reasons for this: Iran's past situation and the West's new situation. Iran has moved backwards because it was the cradle of civilization in the past and in the new era, in comparison with the dominant Western civilization, it is fragile. Here various proofs of this regression have been presented.

The main attempt in this regard is to give an idea about positive historical characters. The works and thoughts of intellectuals such as Molavi means that

---

<sup>14</sup> Jorgi Zaidan, *Tarikhe Tamaddon dar Islam (The History of Civilization in Islam)*, trans Ali Javaher Kalam. Amir Kabir Pub, (Tehran, Markaz Publisher, Third Edition, 1965 (1345).

<sup>15</sup> Ghostav Lobon, *Islam va Tamaddone Arab (Islamic and Arab Civilization)*, trans. Seyyed Hashem Hossani, (Tehran: Eslamiyeh Publisher, 1347 (1968), 323.

there was a positive and fruitful past. This point of view has led to a comparison of thoughts and viewpoints of Iranian and Muslim intellectuals with others such as. (a comparison between Aboureyhan Birooni's and Ibn Khaldun's view points; and between Ibn Khaldun's and Teda Skocpoll's social theories<sup>16</sup>. Another attempt<sup>17</sup> emphasized the impossibility of renovation and argued that there were barriers to development and renovation rather than conditions for development and renovation<sup>18</sup>.

Table: Comparing Two Traditions<sup>19</sup>

Case/ Time Period	The First Phase of the Iranology Tradition	The Second Phase of the Orientalism Tradition	Return to Self Tradition
<b>Time</b>	800 A.H. up to now	From the 13th century A.H.	The Qajar Dynasty period, the Constitutional Revolution, contemporary period
<b>The Issue</b>	The Iranian world in comparison with the Western world	The Entity of the Iranian world: traditional and extremist Iranian nationalism	Iranians' backward move
<b>Political Period</b>	Safavids and the Europe in 15th and 16th centuries AD.	The First Pahlavi	The Constitutional Revolution and Four Contemporary Decades
<b>Books</b>	Haji Baba-yeh Esfahani	Historical studies	Inheritor of exploitation, Westernization
<b>Cultural Authorities</b>	Mourieh, Monteskiou Maragheii	Bahar, Froughi	Asad-Abai, Hedayat, Al-eh Ahmad, Shariati, and Motahhari

<sup>16</sup> Taghi Azadarmaki, "Moghayese bane edehaye ejtemaei Ibn Khaldun va Bironi (Comparison between Ibn Khaldun and Al-Birouni's social Ideas)" *Ettelaate Siyasi*, 18 June 1987, (1366), 23-32.

<sup>17</sup> Eve Lacost, *Jahanbiniye Ibn Khaldun*.

<sup>18</sup> Mohsen Mahdi, *Falsafeye Tarikhe, motaleye dar bonyanhaye falsafi elme Ibn-Khaldun (Philosophy of History, A study in the philosophic foundations of the science of Ibn-Khaldun's philosophy of culture)*, trans. Mazid Masoudi, (Tehran: Bonghahe Tarjome va Nashere Ketab, 1360 (1981)).

<sup>19</sup> In order to understand such attempts, one should refer to research conducted in Iran: papers that have been presented, theoretical research, and master and PhD dissertations in human

## The Status of Ibn Khaldun in Two Intellectual Traditions

There are two different understandings of Ibn Khaldun's thoughts emanating from the two traditions described above; these are as follows:

### 1. Ibn Khaldun from the Perspective of the Orientalist Tradition

Affected by the Orientalist tradition, Ibn Khaldun's thoughts led to the compiling and publishing of various books and articles. The translation of the "Introduction" (the book) and then "the Philosophy of History", written by Mohsen Mahdi<sup>20</sup>, became a reference book for many other compilations and translations. In 1975, "The World View of Ibn Khaldun" by Lacost was translated. Afterwards, social science researchers and students started to make judgments about Ibn Khaldun based on these references. From 1961 on, the study of sociology has been established at universities in the country with the "Introduction" of Ibn Khaldun being one of the resource books in this field. Now the thought of Ibn Khaldun has become an indicator to reach back to the historical-cultural past of Iranians and Muslims. In this regard, Ibn Khaldun is a figure who raises awareness about the civilization background in Islamic and Arabic countries.

Practical uses that are derived from his thought include: 1) the fact that we have to face up to realities like "Islam", "the East" and civilization background has now gained attention. His thoughts have been also used to explain: 2) ethnic superiority, 3) the importance of geographical elements, and 4) the regression of Islamic civilization. We will talk about the fourth one. Ibn Khaldun is known as the theoretician for the degeneration of civilizations. Some see him as belonging to a situation of regression in Islamic civilization. Therefore, they try to present him as an intellectual to explain the process of the fall and degeneration of civilizations rather than as a supporter for the theory of change and development.

The extent to which he has been affected by his time, by a collapsing society, and by his strong emphasis on social and historical investigation in this society have caused him to be known as a degeneration theoretician more

---

science fields. The most frequent titles and subjects refer to barriers to development and renovation in Iran rather than describing proper conditions for renovation. The author refers to this as "the paradigm of backwardness" in Iran.

<sup>20</sup> Mohsen Mahdi, *Falsafeye Tarikhe, motaleye dar bonyanhaye falsafi elme Ibn Khaldun (Philosophy of History, A study in the philosophic foundations of the science of Ibn Khaldun's philosophy of culture)*, trans. Mazid Masoudi, (Tehran: Bonghahe Tarjome va Nashere Ketab, 1360(1981).

than as a theoretician for the establishment of society or government. Thinking along the lines of degeneration has caused him to find his utopia in tribal life. This is the outcome of his understanding of society as an institution and his belief in a lack of social movement. As a result, there is no concept of development in his thought. In other words, although Ibn Khaldun, by concentrating on the issue of history, has probably made a great discovery in the Islamic Arabic history of thought if the mind is considered in different periods, he can barely continue the discussion. His emphasis on a cognitive basis at the same time as expecting unconditional obedience of the rules of Shariah, became barriers for achieving a philosophy for human beings and a transformation of historical thought into philosophy:

“History and philosophy were not placed on the human axis. Although Ibn Khaldun attempts to present a scientific history and, although his sociological and anthropological scheme for historical investigation has a philosophical perspective, since history is an implemented philosophy and philosophy is a thoughtful history, his attempts were unable to lead to a historical philosophy.”<sup>21</sup>

Nassar continues his analysis the doubts that have been created about whether the text of Ibn Khaldun’s *Introduction* is historical or not:

Probably [he] objects that Ibn Khaldun’s theory cannot inspire a political and social intellect, since his theory belongs to the past of history. It is not accidental that some reformist scholars prefer to adhere to the Ebn-eh Tamimeh’ viewpoint...This almost prevalent objection is based on some misunderstandings. No one seeks to deny the medieval characteristics of Ibn Khaldun’s thoughts; but at the same time it should be understood whether this medieval characteristic is completely divorced from the new world, as the Arabs insist. In fact, there is serious evidence that supports this idea, for example that socioeconomic, sociopolitical, and socio-cultural changes in the world of trade are strictly under the domain of material and thought structures, in which there have been no changes after the medieval period. Technical development is one thing while spiritual change is something else altogether. Ibn Khaldun’s thoughts are interesting for the contemporary Arab thinker due to the fact that they belong to a social historical reality which still exists. From this aspect, Ibn Khaldun’s thoughts cause such a person to be aware of a reality in which they live and deepens their historical thought, showing them the way. Sociological thought enlightens the Arab sociologist, thus making it maybe not more useful, but at least not less useful than other methods that are used to study societies other than the Arab communities.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Nasef Nasar, *Vagheyatgharai va Ibn Khaldun (Realism and Ibn Khaldun)*, trans. Yousef Rahim (Tehran: Lou. Markaze Nashere Daneshgahi, 1988 (1366), 12-59.

<sup>22</sup> Nassar, 1987:2.

As a result Ibn Khaldun's social theory is limited to the formation of civilizations and their disintegration. This belief has been mentioned in many works about him:

Ibn Khaldun knows civilization as a living creature, which is born, grows up, being fed, and reaches youth, blossoms, and step by step goes toward old age, becoming weak, and then dying.<sup>23</sup>

With this approach, by introducing elements and components of civilization, the government, religious or customary law, morals, vocation, technology, population, wealth, and their rise and decline have had great importance attached to them<sup>24</sup>.

## 2. Ibn Khaldun in the Return to Self Tradition

The second approach to Ibn Khaldun is through his *The Introduction, or Moghademeh*. At this phase, he has been introduced as an intellectual who can be considered to be a path to the cultural past and the formation of an independent scientific entity. Before, little attention was given to the thoughts and viewpoints of Ibn Khaldun. But here he is introduced as a historical scholar and sociologist.

### (1) Ibn Khaldun as a Historian

In order to map out the science of historical studies, some intellectuals and historians in Iran and Islamic countries have referred to what Ibn Khaldun calls "The History Science" and his critique on the ancients' historiography<sup>25</sup>. They have tried to show Ibn Khaldun as one of the main authorities among Muslim historiographers. The difference between Ibn Khaldun and his predecessors is his in-depth examination of history rather than merely making an emphasis on Islamic history. This is the reason why he is known as a scholar of the science of historical studies. Lacost claims that the text of *The Introduction* is more appropriate for discussion in the field of history:

---

<sup>23</sup> Ezzattollahe Radmanesh, *Nazariyate Ibn Khaldun darbareye, Tarikhe va Tamaddon (The Ideas of Ibn Khaldun on Philosophy, history and civilization)*, (Tehran: Ghalam Publisher, 1358(1980), 17.

<sup>24</sup> Ezzatollah Radmanesh, 1358 (1980), 17.

<sup>25</sup> H. R. Gib and M Halmi and Gholman Hovar and Sami Addahan, *Tarikhneghari dar Islam (Histography in Islam)*, trans. Yaghoub, (Tehran: Azand, Nasher Gostar Publisher, 1361 (1984).



...We can place the contents of The Introduction in contemporary points of view. It is Ibn Khaldun who gives us an idea about the major past events of lands which are known as "The Third World."<sup>26</sup>

## (2) Ibn Khaldun as a Sociologist

Some sociologists in Iran have attempted to introduce Ibn Khaldun as a sociologist. Such scholars differentiate between ideology and science and recognize each one as being related to their particular fields. This attitude is one reflected in the book of *Hamkari Hozeh va Daneshghah*. It has argued that Ibn Khaldun have tried to explain the nature of civilization and the way which the society has changed from the tribal to urban stage. It has mentioned that he discussed the roles of different social and political factors in the failure of a civilization<sup>27</sup>. Therefore, it is possible to use his thoughts to express particular group relations (tribals and urbanized ones). His theory can be used to justify many past socio-political events such as tribal relations and translate many undeveloped and non-technical events with a little reworking. Today governments, parties and armies are less based on kinship and tribal relations; however it seems that there is a kind of social relationship without which they cannot conduct their functions. Despite the fact that the compilers of the aforementioned book claim that it is possible to use Ibn Khaldun's theory to understand human societies, they have not done anything in this regard.

## (3) Ibn Khaldun as a Social Theoretician

From this perspective, Ibn Khaldun is known as a theoretician with an evolutionary approach. This has been presented in different texts in Iran:

This section is applicable to theories that in some way believe in diversity or have entered diversity into sociological issues. The starting point is Ibn Khaldun. At first, it should be explained that, concerning the importance of Ibn Khaldun's opinions about history and the philosophy of history, and his characteristic translation of diversity, his opinions can be used to justify diversity in sociology or in discussions and critiques of sociologists who adhere to diversity<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Eve Lacost, 1975:15

<sup>27</sup> Daftare Hamkari Hoze va Daneshghah, *Moghademei be Jameshenasi Islami (Introduction to Islamic Sociology)*, (Tehran: Samt Publication, 1373(1995).

<sup>28</sup> Gholamabbas Tavassoli, *Nazariyahe Jameshenasi (The Theories of Sociology)*, Second Edition, (Tehran: Samt Publisher, 1370(1992), 23-34.

A kind of diversity theory can be found in Ibn Khaldun's works. It seems that Ibn Khaldun, in his analysis and his historical understanding, has reached a kind of diversity which Spencer mentioned in the 19<sup>th</sup> century. In criticizing previous historians, Ibn Khaldun says:

One of the hidden mistakes of history is to forget the principle that the situations of nations and generations are changed by a transformation of circumstances. This is like a chronic illness which is hidden and covered; this change is not something that is carried out, but rather occurs with the passing of long centuries and only a few who are acquainted with the alternations of nature can understand this change. The reason why this occurs is due to the nature of the society, customs and traditions of nations, their styles and religion which do not sustain uniformity, and change with the passing of time and transformation from one situation to another<sup>29</sup>.

In his book, Tavassoli tries to prove that Ibn Khaldun believes in diversity; from his point of view the main elements for diversity in society range from traditional kinds (tribal life) to city life (development). His emphasis on prejudice is evident in this regard. In his evolutionary view, Ibn Khaldun emphasizes the main characters in social change from a traditional structure (primitive) to a modern one<sup>30</sup>. From this aspect, some claim Ibn Khaldun desired to change society from a traditional one to a modern one. The reason why he is called a sociologist is this concept of "prejudice". Right or wrong, researchers have tried to match this aspect with the Durkheim's theory of social union and to give it a sociological burden. Radmanesh says:

Arab researchers and scholars, and all who have studied and conducted research on the works of Ibn Khaldun's works and have analyzed his "Introduction" have interpreted "prejudice" differently. We have analyzed his main theories and conceptions in an interesting manner and define his pure theories and concepts at the end in order to clarify the goals of Ibn Khaldun unambiguously along the rules which he himself established.<sup>31</sup>

### **Disadvantages in Practicing Ibn Khaldun's Thoughts in Iran**

There are some disadvantages in using the social ideas of Ibn Khaldun among Islamic intellectuals, such as:

---

<sup>29</sup> Gholamabbas Tavassoli, *Nazariyahe Jameshenasi*, 202.

<sup>30</sup> Nasef Nasar, 1366 (1988), 12-59

<sup>31</sup> Ezzatollahe Radmanesh, 1358 (1980), 20.

1 – His ideas were introduced when Western thinkers, such as Sorokin and others talked about him. Therefore, Ibn Khaldunian thinkers are dependent on Western thinkers. Whatever has been said about his ideas in Islamic societies is also dependent on the West.

2 – I think that what has been introduced about Ibn Khaldun that has been taken from *The Introduction* is not consistent with his entire work, in which should be included his history, *al-'Ibar*.

3– The ideas of Ibn Khaldun should be presented from an aspect of Islamic culture and he should be presented as the follower of Al-Farabi and others.

4 – Society needs to know more about Ibn Khaldun's ideas. Therefore, we should introduce his ideas in a way that is appropriate for a wider audience.

5 – We need to have greater clarification about some of Ibn Khaldun's concepts, such as *asabiayh*, *omran*, and so on.

6 – A lack of attention to historical analysis has caused problems: There have been hardly any researchers who tried to prove or disprove Ibn Khaldun's theory of historical changes. As a result even *Al-'Ibar* was translated after 1989. *The Introduction* is the most applied resource book for reference to Ibn Khaldun's thoughts. There have been few cases where Ibn Khaldun has been considered as a sociologist. Since the basis of his works is historical investigations, social researchers in Iran are less inclined to conduct historical studies; rather they tend to look for conceptual topics. Consequently, Ibn Khaldun has been referred to in Iran mostly in order to discuss the meaning of prejudice, the change from tribal life to city life, the importance of economics and religious and social relations. On the other hand, most attempts by followers of Ibn Khaldun in Iran have been focused on teaching his thoughts and theories taken from his *The Introduction*, rather than practicing his intellectual system during social and cultural analyses and investigations.

## Conclusion

As we have pointed out above, Ibn Khaldun, as a social intellectual, has been considered from the perspective of the Orientalist paradigm, with an emphasis on understanding the reasons for Iranian's backwardness for the last four decades; this is something that has continued up until now. In this

regard, he is for the most part an intellectual who reports on Islamic civilization and the decline of culture and his theory is capable of explaining Muslim backwardness. Although there have been many attempts to set forward his theory of social change, there has been no serious research carried out about his thoughts for amending the developmental process of the country.

Discussing the thoughts of Ibn Khaldun in a frame work of the Orientalist paradigm not only provides a possibility to explain the reasons for Iranian backwardness - as part of Islamic civilization - but also emphasizes those elements that are related to the civilization and culture. Also his thoughts, while they emphasize the reasons for Iran's move backward, explain the civilizational and cultural background of Muslims and Iranians.

Ibn Khaldun is also discussed from a perspective of return to self in Iran. Emphasizing the importance of Islamic and Iranian history, the history of science and thought, sociology and social theories to clarify social and intellectual change is the main component of return to self. Concerning this, some have tried to bring his name forward while discussing Islamic thought in science, philosophy and sociology. In such a situation, the Iranian sociologists Tavassoli<sup>32</sup> and Azadarmaki<sup>33</sup> have also called him the founder of the world and Islamic sociology.

We can see a new future for Ibn Khaldun's ideas. In this era of postmodern ideas and multiculturalism, there is a chance for Muslim thinkers to return to Ibn Khaldun's ideas to critically analyze and explain the social and political situation of their society. Hence, in this direction, it might enable us to get a new sense of social ideas in contrast to the present perspectives.

---

<sup>32</sup> Ghollamabbas Tavassoli, *Nazariyahe Jameshenasi*.

<sup>33</sup> Taghi Azadarmaki, *Jameshenasi Ibn Khaldun (Sociology of Ibn Khaldun)*, (Tehran: Tabyan 1375(1995), 153-180.



## The Concept of Change in the Thought of Ibn Khaldun and Western Classical Sociologists\*

Muhammad Dhaouadi\*\*

This paper makes a comparative analysis and discussion of the notion of social change in Ibn Khaldun's 'umran science, on the one hand, and that of his counterparts among the Founding Fathers of Western sociology, on the other. In this regard, many similarities and differences are found between the author of the *al-Muqaddimah* and Comte, Marx, Durkheim and Weber. As to the evolution of human societies, they did not, however, see eye to eye. While the European sociologists saw human societies evolution in a linear pattern, Ibn Khaldun found the evolution of Arab Muslim societies cyclic in nature. Furthermore, Ibn Khaldun had found a strong link between the wide spread of extreme materialism/luxury in Arab Muslim societies and their weakness and inevitable collapse. This link is hardly found in the works of the Founding Fathers of Western sociology. On the convergence side, both Ibn Khaldun and those Western sociologists agree that social change is a necessary feature of human societies which very often lead societies from simple states to more complex ones: bedouin to sedentary, traditional to modern, Gemeinschaft to Gesellschaft, etc.

Key words: Ibn Khaldun, 'Umran, Social Change, Western Sociology.

### The Nature of the Study and its Objectives

March 16, 2006 marked the sixth centenary of Ibn Khaldun's death in 1406. On this occasion we thought it relevant to make an attempt to explore Ibn Khaldun's sociological thought regarding the concept of change as expressed in such modern terms as progress, social change, evolution, development and the typology of human societies. The latter is seen here as a ma-

---

\* This essay is an extended and a modified version of the author's article "Ba'du Awjuh al-Tashabbuh wa al-Ikhtilaf Bayna al-Tafkir al-Arabi al-Khalduni wa al-Tafkir al-Gharbi", *Shu'un al-Arabiyya*, 26 (1983): 98-109.

\*\* Prof., Sosyoloji, Tunus Üniversitesi.

nifestation of the different nature of change as it occurs within and between societies.

In order to put Ibn Khaldun's sociological thought in focus, we will attempt to compare it, for the most part, with the sociological thought of contemporary Western classical sociologists.<sup>1</sup> To be more precise, our ultimate aim in this study is fourfold:

a) to outline the main features of Ibn Khaldun's sociology of change, which is yet to be explored. Therefore, greater emphasis will be given, throughout this essay, to Ibn Khaldun's thought on the phenomenon of change in societies.

b) to assess the relevance of his sociological thought on change as compared to that of Comte, Spencer, Durkheim and Weber.

c) to underline the determinants of sociological thought on this matter, both of the author of the *Muqaddimah* and that of his Western counterparts.

d) to see how their theory-building stands up to the modern criticism of the Grand Theories of social change.

### **Societies, Change and Sociologists**

Despite numerous factors, such as time, space and culture, which have made the orientation, as well as the interest, of these two types of sociologists quite different<sup>2</sup> from each other, they have nevertheless been found, as will be shown, to share a common preoccupation with the study of change.

---

<sup>1</sup> In Western sociological references, distinction is made by some authors (A. Etzioni and E. Etzioni (eds.), *Social Change*, New York: Basic Books, 1964) between classical and modern sociologists. The former refers to Western sociologists of the 19th century, while the latter (modern) refers to those of the 20th century. Here we stretch the term classical to encapsulate some eminent Western sociologists whose lives overlapped a short period of this century. Emile Durkheim (1917) and Max Weber (1920) are case in point. Furthermore, our focus on this category of sociologists is justified by the fact that their sociology has shaped, to a great extent, the orientation of contemporary Western sociology (R. Appelbaum, *Theories of Social Change*, Chicago: Markham Publishing Co., 1970, 128). Thus, the understanding of the sociological outlook on evolution, social change, development, etc. of the earlier founders of the Western sociology becomes basic for any meaningful assessment of this field of knowledge.

<sup>2</sup> Modern Western sociological thought has been largely preoccupied with the problems of industrial society, while Ibn Khaldun dealt significantly with the Bedouin/sedentary dualism which characterized the Arab society of his own time.

The concern of sociologists with the phenomenon of change in societies is more than legitimate. It is evident that no human society can be totally immune from change. Change is the life and death force throughout human history, in all societies and civilizations. The process of change has proved capable, at times, of transforming societies either into superior or decaying human collectives and gatherings. Since society is the focus of the attention of all sociologists, their study of the phenomenon of change becomes, therefore, central and irresistible.

Studying and theorizing on evolution, social change and the development of human societies constitute, thus, a continuity of interest of a cross-cultural nature in the sociological tradition. As will be seen, Ibn Khaldun's *Muqaddimah* makes, on the one hand, frequent references to these aspects of societies and civilizations. On the other hand, the issues of evolution, progress, social change etc. have also been a major preoccupation for contemporary sociologists since the time of Comte.

### **The Issue of Change in Khaldunian and Western Sociological Thought**

On the one hand, Western sociology has paid great attention to social change, development, modernization and the evolution of societies since its birth in France in the 18th century. Comte's<sup>3</sup> Law of the Three States is an example of how human societies could evolve. Spencer's notion of Linear Evolution<sup>4</sup> is another example illustrating the great interest among the founders of Western sociology in the phenomenon of change.<sup>5</sup> This interest has intensified, especially since the Second World War. The West, in particular,

---

<sup>3</sup> Comte, as the founder of Western sociology, was heavily evolutionist in his outlook on change and development in civilizations. Appelbaum writes "If Comte saw the development of civilization as evolutionary in the sense of uniform progress toward human perfection, he also saw it as evolutionary in the sense of smooth, continuous change; the laws of social change were seen as merely a form of Positive Sociology - Order and Progress - making the second the result and consequence of the first, according to the maxim: Progress is the development of Order" (Appelbaum, *Theories of Social Change*, 20). One must add here that Comte's evolutionist view was shared by earlier Western social thinkers like Henry Sumner Maine, Lewis Henry Morgan, Tonnies and Spencer. See also R. Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique* (Paris: Gallimard, 1967), 79-140.

<sup>4</sup> J. H. Abraham, *Origins and Growth of Sociology* (London: Penguin Books, 1973), 194-197.

<sup>5</sup> Of the 20th century American sociologists who have been interested in the study of change in contemporary societies one can mention a few striking figures: Parsons, More, Levy, Etzioni and Lerner.



has accumulated an impressive quantity of sociological literature on social change, development/underdevelopment, modernization etc.; the number of books, journals, reports surveys and monographs dealing with these aspects of change is considerable.<sup>6</sup>

On the other hand, Ibn Khaldun appears to have been captivated by the rapid phenomena of change which took place in the fourteenth century in the Maghreb of the Arab world. He writes;

The situation in the Maghreb, as we can observe, has taken a turn and changed entirely. The Berbers, the original population of the Maghreb have been replaced by an influx of Arabs that began in the eleventh century. The Arabs outnumbered and overpowered the Berbers, stripped them of most of their lands, and also obtained a share of those that remained in their possession. This was the situation until the middle of the fourteenth century; civilization both in the East and the West was visited by a destructive plague which devastated nations and caused the population to vanish. It swallowed up many good things of civilization and wiped them out... when there is a general change of conditions, it is as if the entire creation has been changed and the whole world has been altered, it is as if it were a new and repeated creation, a world brought into existence anew. Therefore, there is a need at this time that someone should systematically set down the situation of the world among all the regions and races, as well as the customs of sectarian beliefs that have changed for their adherents. In this book of mine, I shall discuss as much as is possible here in the Maghreb.<sup>7</sup>

As such, change and its related phenomena can be considered as a major continuing concern for sociologists, regardless of time, space or culture. This implies that a society, any society, must be sociologically conceived as an ongoing process-system<sup>8</sup> and not a given (stagnant) system. Change is, therefore, in the very nature of human societies. We shall see in this essay that Ibn Khaldun's *Ilm al-Umran al-Bashari* (Science of Human Civilization) and Western classical sociology have dealt with and studied the dimensions of change.

---

<sup>6</sup> The following document is just one example of known publications about development, social change, modernization etc.: P. Jacquemot et al., *Economie et sociologie du Tiers-Monde: un guide bibliographique et documentaire* (Paris: L'Harmattan, 1981).

<sup>7</sup> Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, trans. F. Rosenthal, ed. N.J. Dawood (Princeton NJ: Princeton University Press, 1974), 29-30.

<sup>8</sup> W. Buckley, *Sociology and Modern Systems Theory* (Eaglewood Cliffs NJ: Prentice-Hall, 1967), 73.

### Is There a Khaldunian Sociology?

Comte, Spencer, Durkheim and Weber are known as the founders of contemporary Western sociology. The question ought to be raised here as to the nature of Ibn Khaldun's social thought. In other words, does the social knowledge found in the *Muqaddima* qualify as "sociological" in the modern sense of the term?

The answer must be sought in such modern works as dictionaries, encyclopedias and textbooks of sociology. These sociological references define the discipline of sociology as the systematic study of human society.<sup>9</sup> Methodologically speaking, sociology is also referred to as empirically and theoretically based knowledge.

The application of these common definitions of the discipline of sociology to the *Muqaddima* would mean that Ibn Khaldun was, among other things, a sociologist. The *Muqaddima* is a systematic analysis of Arab society before and during the time of Ibn Khaldun.

First, it is a boldly perceptive work on the dynamics of Arab society at large. The *Muqaddima* is seen, in fact, by some as the only global scientific sociological study<sup>10</sup> carried out to date by an Arab scholar.

Second, the sociological knowledge in the *Muqaddima* has been inspired directly by the author's own observations as well as by his experiences<sup>11</sup> in life in the Arab Muslim civilization of his time.

Third, the *Muqaddima* is rich in sociological grand theories on Arab society in particular: How did it rise and fall? What were the roles of *al-asabiyya* and religion in its making and its disintegration? Why do the vanquished always tend to imitate their conquerors? How did the Arab State systematically follow the short-lived cycle patterns of growth and development? As

---

<sup>9</sup> "Sociology: a social science concerned with the systematic study of human society", *Encyclopedia of Sociology* (Guilford CN: Duskhin Publishing Group, 1974), 278.

<sup>10</sup> A. Shrait, *al-Fikr al-Akhlaqi inda Ibn al-Khaldun* (Algiers: SNED, 1975).

<sup>11</sup> Ibn Khaldun appears to have used documental statistics in checking the validity of his conclusions on a category of people who as a rule do not become wealthy. He writes "I discussed this with an excellent man. He disagreed with me about it. But some salaries from the account books of the government offices in the palace of al-Ma'mûn came into my hand. They gave a good deal of information about income and expenditure at that time. Among the things I noticed, were the salaries of the judges, prayer leaders and muadhhdhins. I called the attention of the person mentioned to it, and he realized that what I had said was correct". Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, 309.

such, Ibn Khaldun's sociology ought to be regarded as a school of sociological thought in its own right among modern sociological schools. Because of its specific Arab nature, it may still offer a better understanding of many issues found in today's Arab societies than any foreign sociological school of thought.<sup>12</sup>

Finally, Ibn Khaldun himself describes his sociological work in this way:

In this work, I have commented on civilizations, on urbanization and on the essential characteristics of human social organization in a way that explains to the reader how and why things are as they are... As a result, this book (the *Muqaddima*) is unique, as it contains unusual knowledge and familiar hidden wisdom...<sup>13</sup>

The author of the *Muqaddima* was quite aware that he had made a breakthrough by setting a firm basis for the New Science ("sociology"). He writes:

We, on the one hand, have been inspired by God. He has led us to a science whose truth we have ruthlessly set forth. If I have succeeded in completely presenting the problems of this science and in showing how it differs in its various aspects and characteristics from all other crafts, this is due to Divine guidance. If on the other hand, I have omitted some points, or if the problems have become confused with something else, the task of correcting the rest is for the discerning critic; but the merit is mine; I have cleared and marked the way.<sup>14</sup>

### **Ibn Khaldun's New Paradigm**

Furthermore, it can be legitimately stated that Ibn Khaldun's New Science constituted a new paradigm for the study of socio-historical phenomena. In the introduction to his *Muqaddima*, he showed the errors made by Muslim historians in their explanations of historical events. He made it clear that none of the known historical perspectives could adequately account for the historical events in question. In Kuhn's terms, there was then a real paradigm-crisis<sup>15</sup> in the Arab Muslim historiography. The birth of *Ilm al-Umran al-Bashari*, as articulated in the *Muqaddima*, was the alternative paradigm which provided a better comprehension, especially of the history of Arab so-

---

<sup>12</sup> Shrait, *al-Fikr al-Akhlaqi inda Ibn al-Khaldun*, 208

<sup>13</sup> Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, 8-9.

<sup>14</sup> Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, 42.

<sup>15</sup> T. Kuhn, *The Structures of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1969).

cities and civilizations. One can understand in this sense why the *Muqaddima* (the "Introduction") is classified by its author as Book I of the three books<sup>16</sup> which make up his entire work. The remaining two books<sup>17</sup> are basically about the history of the Arabs, the Berbers, and the Non-Arabs. In calling the *Muqaddima* Book I, Ibn Khaldun made his point explicit regarding its extreme importance as an essentially new framework; a new paradigm for any real grasping of the dynamics of the history both of Arab and non-Arab societies and civilizations.

### The Backgrounds of Khaldunian and Western Sociologies

The two sociologies in question here are, therefore, separated by time, space and culture, as mentioned earlier. On the one hand, Western sociology as a modern discipline was born in the late 18th century in Europe, principally through Auguste Comte's writings. Therefore, he is considered by Western sociological circles as the founder of modern sociology.<sup>18</sup> On the other hand, Khaldunian sociology saw the light basically in the fourteenth century in the Maghreb (North Africa) first, and then in the Mashreq (the Middle East). But in both cases, the development of these two sociologies was, to a certain degree, a response to the conditions which the Arab and the European societies were facing. Western European and then American sociologies have been greatly shaped by and preoccupied with the forces of the new industrial and urbanized societies of Western civilization, while Ibn Khaldun's sociology echoes deeply the moving forces at work in his time in the Arab world, both in its Western and Eastern parts: *al-asabiyya*, "Bedouinity", political instability, affluence (*al-taraf*), urbanization etc.

The continuing decline of Arab-Muslim civilization after Ibn Khaldun's death resulted in, among other things, the stagnation and poverty of religious philosophical and social thought. The closing of the gate of *Ijtihad* just a few

---

<sup>16</sup> This was the way Ibn Khaldun himself divided his work. See Ibn Khaldun, *The Muqaddima*, 8-9.

<sup>17</sup> As a historian Ibn Khaldun does not appear to have done any better than other Muslim historians like al-Tabari. See M. Talbi, "Manhajiyatu Ibn Khaldun al-Tarikhiyya wa Atharuha fi Diwan al-Ibar", *al-Hayat al-Thakafia*, 5/9 (1980): 6-26.

<sup>18</sup> In our view, the birth of sociology as a systematic discipline that studies human societies saw the light when Ibn Khaldun completed the finishing touches to his *Muqaddima*. As such, he is the uncontested pioneer in this field. Consequently, Auguste Comte should be more accurately considered the founder of modern Western sociology and not of Sociology as such.

decades after Ibn Khaldun's death, was to be seen a symptomatic manifestation of this civilization's continuing weakness and disintegration. Consequently, Ibn Khaldun stands out as a unique phenomenon in the field of social thought in Arab culture and in other civilizations that predated him. The perceptive depth of his sociological analysis of Arab society is still unparalleled by any scholar or thinker known to us in the entire history of the Arab-Muslim world. The famous British historian, Arnold Toynbee, saw Ibn Khaldun's unique thought as being matched by no one, not only in the Arab-Muslim civilization, but in the entire history of the social thought of humankind. He wrote:

In his chosen field of intellectual activity he appears to have been inspired by no predecessors and to have found no kindred souls among his contemporaries and to have kindled no answering spark of inspiration in any successors, and yet in his Prolegomena (the Muqaddima) to his Universal History he has conceived and formulated a philosophy of history which is undoubtedly the greatest work of its kind that has ever yet been created by any mind in any time and any place.<sup>19</sup>

With Western industrial civilization expanding its occupation to many parts of the world, there came a Western cultural domination of the Arab World, not least in the discipline of sociology. French, British and American sociological theories, notions, concepts and methodologies dominate the vision of 20th century Arab sociology. The latter can at present hardly claim that it has its own identity, as had the Khaldunian sociology. The actual influence of Ibn Khaldun on contemporary Arab sociologists is still negligible. The absence of a distinct Arab sociology today is only one aspect of what we call "Cultural Underdevelopment"<sup>20</sup> in the Arab world. Furthermore, dependency on Western sociology is hardly a more reliable alternative for understanding the dynamics of Arab society. More and more frequently researchers<sup>21</sup> admit that the explanations of social sciences are culturally and situationally (according to specific circumstances, conditions etc) determined. So the literary or semi-literary application of Western-made social science theories on Arab societies has no strong scientific legitimacy. Unlike the natural

---

<sup>19</sup> A. Toynbee, *The Study of History* (London: Oxford University Press, 1956), 3: 322.

<sup>20</sup> See this author's articles: "al-Takhalluf al-Akhar fi al-Maghrib al-Arabi", *al-Mustaqbal al-Arabi*, 47 (1983): 20-41; and "al-Takhalluf al-Thaqafiyy al-Nafsi ka-Mafhum Bahth fi al-Alam al-Arabi wa al-Alam al-Thalith", *al-Mustaqbal al-Arabi*, 83 (1986): 25-42.

<sup>21</sup> See R. Boudon, *La Place du désordre: Critique des théories du changement social* (Paris: Presses Universitaires de France, 1984).

sciences, social sciences theories and paradigms are greatly conditioned by socio-culturo-historical forces, as well as by the world view<sup>22</sup> prevailing in the milieu where they are born. In other words, they have an in-built bias. As such, the generalization of their application in different socio-cultural historical contexts often makes their validity questionable. As an illustration of this outlook, we examine now how the Khaldunian and Western sociologies have approached the issue of the typology of the societies they have studied.

### **The Dualist Sociological Typology and the Study of Change**

Certainly, Ibn Khaldun's *Muqaddima* offers plenty of references, as well as an analysis of the dynamics of change and evolution in Arab societies and civilization at large, although the Maghrebian societies were the main field of his studies,<sup>23</sup> his observations and his sociological theory-building. Furthermore, in his attempt to lay down the general laws governing the transformations of human societies, Ibn Khaldun relied basically on the Arab society as a whole in the Maghreb as well as that in the Mashreq. His sociological typology or classification appears, therefore, to echo the type of change the Arab society had undergone up until that time. From his study of the latter, before and mainly during the fourteenth century, this great Arab historian and sociologist came up with a sociological classifying model of Arab societies which closely resembles the models used by contemporary Western sociologists. In their studies of change in societies, both Ibn Khaldun and Western sociologists have resorted to a pattern of sociological typology which can best be described as dualist in nature.

While the author of the *Muqaddima* used, on the one hand, the Bedouin/sedentary model in typologizing the entity of Arab society, contemporary Western sociologists have, on the other hand, made use of a number of terms that are very similar to Ibn Khaldun's, such as traditional/modern, rural/urban, pre-industrial/industrial, *Gemeinschaft-Gesellschaft* and so on, as shown in Table I.

---

<sup>22</sup> See Z. Sardar, "Islamisation of Knowledge or the Westernization of Islam", *Afkar Inquiry*, 1/7 (1984): 17.

<sup>23</sup> Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, 30.

Table I: The Use of Dualist Typology in Khaldunian and Western Sociologies

Ibn Khaldun	Bedouin/Sedentary society
Tonnies	Gemeinschaft/Gesellschaft society
Durkheim	Mechanic/Organic solidarity society
Cooley	Primary/Secondary group society
Redfield	Folk/Urban society
Howard Becker	Sacred/Secular society
D. Lerner	Traditional/Modern society
Parsons	Pattern variables (Particularism/Universalism oriented society)

The classification of societies into two sub-categories, as shown above, in sociological thought both from the East and West (in spite of the fact that there are several centuries separating them) can be viewed as a sign of scientific sociological maturity.<sup>24</sup> While Ibn Khaldun's "New Science" was established on a set of new principles, ideas, visions and methodology of history and society, which has given the spirit of his *Muqaddima* a quite modern outlook, Western contemporary sociologists have, for their part, theorized and used different research methods under the influence of Positivist science. Some argue,<sup>25</sup> however, that continuity in the usage of the dualist-sociological typology<sup>26</sup> model of human societies has not been solely a result of sociological sophistication.

### The Nature of Social Phenomena and Sociological Typology

One can legitimately ask what led Ibn Khaldun, as well as contemporary Western sociologists, to seek this dualist typology of societies. There are three questions that arise from such an approach: 1) Were the social realities of the societies they studied actually dualist in nature (Bedouin/sedentary, rural/urban etc.)? 2) Is this dualist typology determined by the nature of the methodology

<sup>24</sup> The spirit of Positivist modern science considers the classification (typology) of a large phenomenon (like society) into subphenomena (Bedouin/sedentary, traditional/modern, etc.) as an essential scientific methodology which improves our understanding of society (as a complex phenomenon) by analyzing and reducing its entity into its fundamental components and parts. See also Y. Lacoste, *Ibn Khaldun* (Paris: Maspero, 1965) where he argues that mature socio-historical Positivist thought and analysis began with the *Muqaddima*.

<sup>25</sup> J. McKinney, *Constructive Typology and Social Theory* (New York: Appleton-Century-Crofts, 1966), 101.

<sup>26</sup> McKinney makes no mention of Ibn Khaldun's pioneering dualist typology of the Arab society's entity as an important contribution to the study of social phenomena as well as to theory building. McKinney, *Constructive Typology*, 105-115.

of *Ilm al-Umran al-Bashari* and Western sociology? 3) Can this dualist classification be related to such factors as the philosophical civilizational/cultural worldview of both types of sociologists discussed here?

Certain modern sociologists who have raised the issue of the use of the sociological dualist typology in studying human societies tend to attribute it, in part, to the very nature of social phenomena. McKinney, for instance, links it to the following:

1. To distinguish fundamentally different types of social organizations in order to establish a range with which transitional or intermediate forms can be comprehended.
2. The polar extremes of the dualist typology are ideal types of analysis.
3. The continuum is seen as a vital notion in the comparative analysis of social phenomena. The types establish the outer limits, or standards, by means of which the processes of change or intermediate structural form can be comprehended from the perspective of the continuum.<sup>27</sup>

Dualist topologies, like Ibn Khaldun's Bedouin/sedentary, Durkheim's mechanic/organic solidarity, Tonnies' *Gemeinschaft* /*Gesellschaft* etc., are considered by McKinney as important scientific<sup>28</sup> methodological tools which can greatly help in the understanding of the complex phenomenon of society. In this sense, the use of topologies in social sciences should be seen, on the one hand, as a sign of their growing maturity and, on the other hand, as an essential sociological tool for social theory-building.<sup>29</sup>

### **Dualist Sociological Typology as a Reflection of the Social Milieu**

One can assume at the outset that the use of a dualist sociological classification of societies, both by Ibn Khaldun and his counterparts in the Western world, is a direct result of the existing social realities of the societies they have studied. Was not the Bedouin/sedentary typology a realistic sociological description of the two sub-entities of the Arab society of Ibn Khaldun's time? Do not the topological terms of contemporary Western sociologists, referred to above, reflect the contemporary sociological realities of these societies?

---

<sup>27</sup> McKinney, *Constructive Typology*, 105-15.

<sup>28</sup> See footnote no. 25.

<sup>29</sup> McKinney, *Constructive Typology*, 105-15.



It is in this respect that the phenomenon of “sociological terminology” ought to be sought in the archaeology<sup>30</sup> of social reality. The more closely the new man-made sociological terms describe the true nature of the social facts in question, the more their credibility and validity, in theoretical as well as in empirical terms, will be. Contemporary Western sociologists and Ibn Khaldun’s dualist sociological classifying systems of the social reality of societies do not appear, however, to be only the outcome of their own observations of the reality of the societies they have dealt with. They seem, rather, to be influenced as well by the subjective dimension of the sociologist as a human social observer and as a social theorist. This shows, once again, that scientific neutral objectivity in the social sciences is a difficult task.<sup>31</sup> Even some of the best sociologists, like Ibn Khaldun, Durkheim, Weber,<sup>32</sup> Spencer and others could not avoid becoming entangled by the nature of the obstacles facing the student of social phenomena.

### **The Subjective Side of Ibn Khaldun’s Typology**

The source of the *Muqaddima*’s dualist sociological typology can be related also to personal and emotional factors. Ibn Khaldun lived between the 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> centuries; a period in which he witnessed the weakening of Arab Muslim civilization. He saw various symptoms and signs of its crumbling and decline. This was particularly true for him on the Maghrebian scene, where he spent most of his active life and produced his best ideas, especially in the field of the social sciences.<sup>33</sup>

As an Arab-Muslim scholar, committed to Islamic values and philosophy, Ibn Khaldun could not help but be strongly and deeply saddened by the decay of that civilization, which had a special place in his own heart. In order

---

<sup>30</sup> M. Foucault, *L’archéologie du savoir* (Paris: Gallimard, 1969).

<sup>31</sup> See Boudon, *La Place du désordre*. The book is a well-articulated criticism of the scientific foundations of the Western sociology’s theories of social change. None of the theories discussed in the book can be described without reservations as scientific. The main reason given throughout this rigorous critique is the complex nature of the social phenomena, on the one hand, and the imposed socio-cultural psychological prejudices which make scientific objectivity and neutrality in studying social phenomena a difficult task, if not impossible, for the sociologist.

<sup>32</sup> Boudon, *La Place du désordre*, 158-61.

<sup>33</sup> As is known, Ibn Khaldun’s fame is attributed basically to his *Muqaddima* and not to his historical writings in *Kitab al-Ibar*.

to understand the forces leading to its disintegration at the sedentary stage of its evolution he had to come to grips also with the forces involved in its initial Bedouin “take-off” phase. As such, the Bedouin sedentary extremities of society’s life-span became the focus of his study of Arab society as a whole. It is there, so to speak, that the decisive action which shaped the fate of Arab civilization is to be found. On the one hand, our great Arab sociologist made it clear that the rise of the Arab-Muslim civilization was the result of a combination of true Bedouin forces (*al-asabiyya*, bravery etc.) and of the new forces (Muslim brotherhood, etc.) which Islam had brought with it to the New Society. On the other hand, Ibn Khaldun identified a number of objective and subjective causes which tended to lead to the weakening and ultimate collapse of Arab Civilization. Looking at these two polar stages (Bedouin/sedentary), so important in the making as well as in the disintegration of Arab societies, made the adoption of a dualist sociological typology by Ibn Khaldun suitable for his study of the dynamics of Arab society.

Furthermore, the phases of *al-badawah* (“Bedouinity”) and *al-hadarah* (“sedentarization”) appeared to have also captured Ibn Khaldun’s attention and thought, both psychologically and socially. On the emotional level, the author of *al-Ibar*<sup>34</sup> had more sympathy with the Bedouin life-style pattern. He saw the Bedouin as essentially good by nature, as well as moderate in their materialistic orientation. These Bedouin traits are similar to those of the Islamic religion. Islam is described in the Qur’an as the religion of *al-fitrah* (innate human goodness) and also of moderation.

On the social side, both the Bedouin society and the new Muslim society had a strong sense of solidarity. *al-asabiyya* was the social bond for the former, while the concept of “Muslim brotherhood” had become the bidding factor of the new multi-ethnic society. Based on this, one may be in a position to suggest that Ibn Khaldun’s pro-Bedouin attitude cannot be divorced from an Islamic influence<sup>35</sup> on his thinking. The Bedouins are viewed by him as

---

<sup>34</sup> This refers to the whole work of Ibn Khaldun including the *Muqaddima*. Its long title is as follows: The Book of Lesson (Ibar) and Achievements of Early and Subsequent History, Dealing with the Political Events Concerning the Arabs, Non-Arabs, and the Supreme Rulers who were Contemporary with Them. Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, 91-122.

<sup>35</sup> Ibn Khaldun’s remarkable positivism and rationalism throughout his *Muqaddima* did not lead him to put aside the influence of what Z. Sardar (*The Future of Muslim Civilization*, London: Croom Hel, 1979, 23) has called the Absolute Frame of Reference: Knowledge originating in the Qur’an as well as in the Sunnah. This implies that human knowledge, from an Islamic

simple people by nature, ready to adhere to new religious beliefs. This is because of their uncorrupted and innately-good human nature (*al-fitrah*), which the Qur'an constantly praised.

With this background in mind, one can also explain Ibn Khaldun's well known negative attitude toward the sedentaries. The latter are perceived as rich people fond of luxury. He found that a sedentary, over-materialistic environment corrupts human nature and, consequently, undermines the basis of Islamic values. For Ibn Khaldun, however, the hardening of materialistic life in the "sedentarization" phase of human civilization was not only the predestined end of civilization as an objective phenomenon; it was, above all, a painful blow to the Arab-Islamic civilization which he held so dear.

### **The Roots of the Dualist Sociological Typology of Western Sociologists**

Like Ibn Khaldun, classical Western social theorists and sociologists, such as Comte, Spencer, Durkheim and Weber also appear to have been influenced by socio-historical and subjective factors in their adoption of a dualist sociological typology as they theorized on the nature of societies and the way in which they are changed and transformed. Among the socio-historical factors which are assumed to have played a significant role in the shaping of dualist sociological typology are the following:

1. The study of non-Western societies, particularly by evolutionist<sup>36</sup> Western anthropologists, led to the discovery of other social patterns which were often described as "primitive", "underdeveloped", "strange" and at best "exotic".
2. The dualist typology of human societies by Western social scientists as traditional/modern, developed/underdeveloped, pre-industrial/industrial and

---

view, can never be an absolute knowledge. It is rather relative in nature. Ibn Khaldun has repeatedly manifested this attitude toward the relativity of human knowledge; he often uses the expression "Allah knows better" throughout the six sections of his *Muqaddima*.

<sup>36</sup> The following describes well the nature of evolutionary framework and its research interest: "With the dramatic emergence of Charles Darwin's fully developed theory of biological evolution on the European intellectual scene in 1859, interest in the 'primitive' peoples of the world increased as the possibility of applying evolutionary concepts to the realm of cultural and social materials was eagerly explored". D. Hunter and Ph. Whitten (eds.), *Encyclopedia of Sociology* (New York: Harper and Row Publishers, 1976), 13.

so on seems to have been profoundly influenced by the Darwinist philosophy of the evolution<sup>37</sup> of human societies. According to this view, the growth pattern of human societies resembles that of organic living beings. Human beings, the Darwinist argument affirms, have evolved through the ages from a simple primitive state to their actual more complex one. So, evolution, whether of humans or of society, is conceived as having two extremes: primitive/advanced. Based on this evolutionary outlook of development, the adoption of a dualist sociological typology as a framework of Western classical sociological analysis of societies is an expected outcome. Western sociologists and anthropologists alike have been influenced not only by the Darwinist perspective<sup>38</sup> in their use of this typology, but also by their belief in the notion of the Linear Evolution of human societies.

3. The global transformation which Western societies began to witness in the field of science and industrialization, particularly during the 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> century, has had its impact on the very conceptualization with which these social scientists have approached the study of the patterns of growth and development of human societies. The new dynamics of Western civilization, with its new vigour and imposing accomplishments, must have induced some unrestrained psychological biased attitudes in Western sociological and anthropological studies of human societies and civilizations. Spencer, for one, is a case in point. His somewhat categorical assertion that the evolutionary process of societies is inevitable and non-interruptible cannot be easily supported by the historical record. The same goes for his concept of Linear Evolution. The broad intellectual orientation of what is called today in the West the "Sociology of Development" has been strongly affected by these unfounded premises.

Some assumptions, like the "evolution of societies" as a basic intrinsic natural process of continuous advancement, which is seen to be only a matter of time,<sup>39</sup> have not stood the test of research over a long period of time in social sciences. By the early 1970's evolutionary-oriented theories of develop-

---

<sup>37</sup> This is particularly true of Spencer and Comte.

<sup>38</sup> Applebaum, *Theories of Social Change*, 16-30.

<sup>39</sup> This is shown clearly in Comte's position on development and progress: "Taking the human race as a whole, and not any one people, it appears that human development brings after it, in two ways, an ever-growing amelioration, first, in the radical condition of Man, which no one disputes; and next in his corresponding faculties..." quoted in Appelbaum, *Theories of Social Change*, 19-20

ment were being questioned and their trial<sup>40</sup> continues unabated in intellectual circles. The critics point out that the process of development and change must be viewed as contingent both on multiple internal and external factors of the society in question. It is clear, then, that the subjective side has played its part in the analysis by Western anthropologists and sociologists of the dynamics of Western and non-Western societies.

### **Ibn Khaldun's Sociological Concept of Change**

The concept of change appears to mean, both for Ibn Khaldun and for evolutionist Western sociologists, the transformation of society from a simple state to a more complex one. For the author of the *Muqaddima*, the simplicity of the Bedouin society can be traced to the material scarcity<sup>41</sup> which characterizes it. The Bedouin does not usually possess more than the necessary material possessions which fulfill his daily needs and guarantee his own survival. Furthermore, the presence of strong *al-asabiyya* and courage, the readiness to adopt religious beliefs, and the capacity to preserve the innate goodness of human nature<sup>42</sup> are seen, on the one hand, as features of this simple type of human society. On the other hand, the complexity of the sedentary society is fundamentally induced by the society's materialistic affluence (*al-taraf*). Bedouin-blood based *al-asabiyya* appears in the affluent society to take other forms, such as common interest. Ibn Khaldun affirms that both religiosity and bravery are greatly undermined by sedentary environmental conditions. As such, economic factors play a crucial role in shaping society's character and life-style.

According to our great Arab sociologist, the sedentary phase of Arab society's evolution is associated with the ultimate decline of civilization. Affluence and luxury (*al-taraf*) create many social and non-social ills. Among them is what is called by modern sociologists the "socio-cultural breakdown" of societies. Ibn Khaldun was far ahead, in this sense, of Durkheim in poin-

---

<sup>40</sup> A. Abu Zaid, "al-Darwiniyya fi al-Mizan", *Alam al-Fikr*, 2/4 (1980): 70-83

<sup>41</sup> This is in line with Ibn Khaldun's famous principle of economic determinism to society's dynamics and lifestyle: "It should be known that differences of condition of many people are the result of the different ways in which they make their living." Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, 91.

<sup>42</sup> Mahmoud Dhaouadi, "Mafhumu al-Tabi'ah al-Bashariyyah fi al-Fikr al-Khalduni", *al-Mus-taqbal al-Arabi*, 277 (2002): 70-78.

ting to the relation between the increasing rate of deviant/criminal behaviour and Arab society's weakening socio-cultural bond due to excessive sedentary culture and luxury. Ibn Khaldun writes:

Corruption of the individual inhabitants is the result of painful and trying efforts to satisfy their needs caused by their luxurious customs; the result of the negative qualities they have acquired in the process of satisfying (those needs), and the damage the soul suffers after it has obtained them. Immorality, wrong-doing, insincerity and deceit for the purpose of making a living in a proper or improper<sup>43</sup> manner has increased among them. The soul comes to think about (making a living), to study it, and use all possible deceit for that purpose. People are now devoted to lying, gambling, cheating, fraud, theft, perjury, usury... Thus, the affairs of people are disordered, and the affairs of the individual deteriorate one by one, the city becomes disorganized and falls into ruin.<sup>44</sup>

This perceptive observation is a fundamental Khaldunian contribution to the study of crime, a domain which is yet to be explored.<sup>45</sup> It remains to be emphasized once again, in concluding this section, that Ibn Khaldun's general perspective of change, as well as the causes of deviance, are to a great extent materialistically and culturally determined. As an example, the transformation of Arab society from a Bedouin (simple) to sedentary (complex) state was achieved to a large degree through the working of religio-cultural materialistic forces.<sup>46</sup>

### **Ibn Khaldun and Marx**

With this key statement that the economic forces have a decisive role in shaping the very nature of human societies, Ibn Khaldun can rightly be considered as a forerunner of Marxist thought. The substance of the above observation is hardly any different from that of Marx: "The method of production in the material matters of life determines in general the social, political and intellectual processes of life."

It must not be concluded, however, that the author of *Das Kapital* and that of the *Muqaddima* see eye-to-eye on all levels. Trying to entirely "mar-

---

<sup>43</sup> These terms should remind us of the modern terms "legitimate and illegitimate means" of contemporary sociology of crime and deviance

<sup>44</sup> Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, 286.

<sup>45</sup> There is no known study in the domain of crime/deviance in the sociology of Ibn Khaldun.

<sup>46</sup> See footnote no. 42.

xise” Ibn Khaldun’s thought is a plain distortion of his multi-factored<sup>47</sup> explanatory vision of social phenomena. In other words, it is an attempt to de-Islamize and westernize his original thinking.

An illustration of the difference between these two great thinkers is the following: while Marx saw materialistic forces as the only real mover and mobilizer of human societies, Ibn Khaldun also gave a crucial role to the importance of non-materialistic factors in the making as well as in the disintegration of societies and civilizations. His well-known assertion that the Arabs would not have been able to build an empire without some form of religion is a case in point. “Bedouins can acquire royal authority only by making use of some religious colouring, such as prophethood, or sainthood or some great religious event in general.”<sup>48</sup>

### **The Islamic Nature of Ibn Khaldun’s Thinking**

On the one hand, there have been attempts on the part of contemporary Western scholarship to de-Islamize (or westernize) Ibn Khaldun’s model of thinking. The fascination of Western thinkers with his intellectual vision has been essentially the result of the Positivist, empiricist and rationalist bent of this great Arab sociologist’s mind. Western admiration of these traits is well established. It goes with the logic, as well as with the perceptions, of the modern Western outlook.

On the other hand, Western scholars interested in Ibn Khaldun’s work are nonetheless puzzled by certain aspects of the author of the *Muqaddima*. Yves Lacoste,<sup>49</sup> for instance, has great respect for the originality of Khaldunian thought. But he fails to reconcile Ibn Khaldun’s manifest orthodox Islamic personality with his imposing Positivist intellectual work. In other words, Lacoste perceives a sort of dualism of “split vision” in Ibn Khaldun as a solitary giant intellectual of the Middle Ages. The presence of both sound Positivism and strong religious faith in the personality of the scientist is not well received by the modern Western scientific outlook. Lacoste was certainly forcing a Western point of view on Ibn Khaldun as a Muslim social scientist and,

---

<sup>47</sup> Fahmi Jad’ân, *Usus al-Taqaddum inda Mufakkir al-Islam fi al-Alam al-Arabi* (Beirut: Arab Foundation for Studies and Publishing, 1979), 87.

<sup>48</sup> Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, 120.

<sup>49</sup> Lacoste, *Ibn Khaldun*.

consequently, on his Islamic epistemology, which had guided the framework of his well-articulated work. As such, Lacoste's work, despite its rigour and its debt to Ibn Khaldun's thought, is a non-objective effort on his part to westernize the Maghribian sociologist's ideas. From an Islamic perspective, Ibn Khaldun's work falls into the main stream in terms of how Muslim scientists and scholars should behave in their attempts to understand the phenomena of the universe. Like classical Muslim scientists and scholars, Ibn Khaldun used the *aql-naql* mind in writing his *Muqaddima*. It is a mind which combines the Revealed knowledge with human reasoned knowledge.

The Positivist approach to the study of phenomena is a cornerstone in Islam. It is not, therefore, restricted only to the modern outlook of Western civilization. The Qur'an, being the first reference of Muslim civilization, has:

1. adopted a positivist, rationalist, observationalist and "down-to-earth" approach in explaining phenomena, as well as in advancing its arguments to humankind.
2. devoted about one-sixth of its verses to emphasise directly or indirectly the key importance of science to human beings.
3. rarely resorted to philosophical arguments or explanations in trying to convince the non-believers of the existence of the unique God.

The *Muqaddima* speaks loudly of the influence of the Muslim holy book on Ibn Khaldun as a Positivist social scientist and as a believer in the invisible and in the mystical.

Shrait has argued that Ibn Khaldun's eminence in medieval civilization has to be linked to his adherence to the pure Islamic intellectual tradition to which he was exposed in the Muslim Maghreb. The Muslim Mashreq, Shrait points out, was less immune from the widespread distorting influences from mythical, magical and metaphysical Greek, Israelite, Persian or Christian doctrines and beliefs. The purer Islamic cultural context in the Maghreb must have played a significant role, according to Shrait, in producing the clarity, the Positivism and the originality of Ibn Khaldun's sociological thought.

### **Classical Western Sociologists and the Concept of Change**

The actual conceptualization of the phenomenon of change by Western classical sociologists such as Comte, Spencer, Tonnies, Durkheim and others basically is similar to that of Ibn Khaldun. The typical pattern of the evoluti-



on (the nature of the process of change) of human societies is reduced to their transformation from a simpler to a more complex state, although several different<sup>50</sup> sociological terms are used by these sociologists to express society's simplicity or complexity. For the simplicity of societies, the concepts used tend to convey approximately the same thing as Ibn Khaldun's term (Bedouin); the simple life-style of primitive societies. Mechanic, traditional, rural, folk and Gemeinschaft societies are essentially societies characterized by simplicity in terms of population density, available material resources, means of social and cultural control and so on. As a result, the sense of social solidarity within such human social gatherings closely resembles the one prevailing among the Arab Bedouin communities in terms of the strong *al-asa-biyya* as described by the author of the *Muqaddima*.

The process of social solidarity in these types of societies does not usually need formal organizational efforts to maintain their social solidarity, stability and their social order. The normative order<sup>51</sup> is the preserver of integration in such communities. Along the same lines, Tonnies' concept of Gemeinschaft is a typical illustration of the classical Western sociologists' sympathy with the spirit of simpler communities. Here, close human and informal relations, reciprocal cooperation and so on are expected to prevail among its individuals and groups. Tonnies subjective bias in favour of the Gemeinschaft<sup>52</sup> community type closely resembles that of Ibn Khaldun toward the Bedouin society.

With regard to complex societies, classical Western sociologists have used, as seen earlier, such terms as "modern", "industrial", "urban" etc. to describe them. The notion of the complexity of this type of society has been commonly measured by population density, diversity of cultural values ("multiculturalism"), affluence, economic growth, industrialization and communication development.

Furthermore, these sociologists have resorted to such concepts as the differentiation<sup>53</sup> of structures and the means of social control of a society as a

---

<sup>50</sup> See Applebaum, *Theories of Social Change*, 128.

<sup>51</sup> See Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, 319.

<sup>52</sup> See Abraham, *Origins and Growth of Sociology*, 248-55.

<sup>53</sup> Durkheim in particular used the term "differentiation" in his book: *De la Division du Travail Social*. See Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, 328-29. See also the following works: F. R. Allen, *Socio-Cultural Dynamics* (New York: MacMillan Col, 1971), 139-59; N. Smelser, *Essays in Sociological Explanations* (Eaglewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1968).

yardstick of the society's complexity. The more differentiated the general structure of a society is, the more complex it becomes, and vice versa.

Durkheim's concept of "Organic Solidarity" was seen as a better mechanism as compared with "Mechanic Solidarity".<sup>54</sup> The former permits the new modern industrial social order to function, progress and maintain its equilibrium.

Table II: The Concept of Change in Ibn Khaldun and Classical Western Sociologists

The Sociologist	His attitude toward Simple Society	His attitude toward Complex Society
Ibn Khaldun	Great sympathy with Bedouin society.	Resentful of sedentary materialistic-oriented (Ettaref) society.
Durkheim	Mechanic Solidarity: Society is normatively controlled well but he is not very enthusiastic about it for the well being of society.	Organic Solidarity society is favoured as an evolutionary entity of society, but his fear and anxiety about the spread of Anomie are more than obvious.
Weber	Traditional simple society is appreciated because of the spread of informal relations.	Society of Rationalization, Bureaucracy, Materialism and Formal relations are the cause of many of his manifest worries regarding the future of this type of society.
Tonnies	Gemeinschaftliche society is seen with great sympathy because of the spread of simplicity and informal human relations.	Gesellschaftliche society is resented because of the spread of formal relations and increasing alienation among its members.

In spite of the importance of this Durkheimian notion and its continuing use by modern sociologists, Durkheim himself did not appear to be entirely at ease with its capacity to maintain modern social order, particularly where complexity and differentiation processes are intense and speedy. His famous concept of Anomie expresses, in a sociological manner, his own fear and anxiety concerning the menace that threatens the nature of modern industrial,

<sup>54</sup> E. Gellner, *Muslim Society* (London: Cambridge University Press, 1981), 686-90.

differentiated and materialistic society. As a result, the Anomie<sup>55</sup> has been widely used in modern times, not only by sociologists, in the analysis of weak social integration, social problems and other crises from which modern complex societies have been suffering. Nonetheless, the French sociologist was not, despite being an evolutionist, the only pessimistic Western sociologist vis-à-vis the dangerous potential inherent in the future of modern Western societies.

The German sociologist, Max Weber, was no less concerned or troubled by the implications of the continuous spread of Positivist science, rationalization and bureaucracy on the human and sacred dimensions<sup>56</sup> of these modern societies.

Weber's mixed feelings about modern Western societies since his own time greatly resemble those of Ibn Khaldun toward sedentary society or civilization. Table II depicts some of the similarities and the differences (in terms of simple or complex societies) between these Western sociologists and Ibn Khaldun.

### **The Three Revolutions and the Process of Development**

Both the Industrial and the Scientific Revolution, which were witnessed first by Europe, later spreading to other parts of the world, have been crucial forces that have transformed contemporary societies and equipped them, particularly in the West, with modern structures. A direct result of these two revolutions in the West has been the crystallization of a third type, which we may call the "Materialistic Revolution".<sup>57</sup>

Historically, the Western Industrial Revolution had to some degree certain links with Western colonial expansionism around the world. On the one hand, this was in response to the pressing need for the raw material required by industrialization. On the other hand, Western expansionism has to be seen also as a behavior that aims at securing strategic politico-military gains on the world scene.

---

<sup>55</sup> See Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, 374.

<sup>56</sup> Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, 522-29; Abraham, *Origins and Growth of Sociology*, 271-88.

<sup>57</sup> Z. Sardar argues that Rationality (as a dominant pattern of thought in society) is often correlated with materialism as a social prevailing feature. The materialism of modern Western societies has been the outgrowth not only of the rational-scientific thinking but also that of the Industrial (materialistic in Nature) Revolution. Sardar, *The Future of Muslim Civilization*, 27-29.

With these crucial historical events, a decisive shift in the balance of power took place between the new powerful Western societies and those societies which had fallen victim, directly or indirectly, to their subsequent domination.<sup>58</sup>

Consequently, the colonial status of these countries has been maintained as they remain on the periphery of the process of participation in science, industrialization and development (economic or other). The emergence of the Third World phenomenon was to a large extent the outcome of these circumstances. The impact of these three revolutions has been, in general, of a materialistic nature. That is to say, the grip of materialism has affected more and more contemporary human societies. The Western Scientific Revolution has changed the values of modern man as well as his perception of the world and of himself (so it could be seen as a “cultural revolution”). Nonetheless, its wide orientation has been based essentially on a materialistic philosophy and its applications.

Furthermore, the processes both of economic growth and industrialization have radically hardened the materialistic existence of modern man. The spread of these three materialistic revolutions throughout Western societies has had side effects on nearly every aspect and condition of contemporary societies, not only in the West, but all over the world. Again, Ibn Khaldun’s theory of change in societies (from a Bedouin to a sedentary state) closely resembles that of Western sociologists on two levels: (1) they both, as stated before, view society’s transformation pattern as evolving from a simple to a more complex modern/industrial form; (2) they both appear to virtually agree on the links between materialism and the evolution of societies. In other words, societal change (society’s transformation from the simple to the complex) could not take place without the presence of at least a minimum of materialistic forces.

### **Ibn Khaldun’s View of Civilization’s Dialectics**

The Islamic cultural revolution, which transformed the simple Bedouin Arab society into an Islamic society, more complex and greater in size, could not have accomplished those impressive civilizational milestones without the presence of basic materialistic acquisitions. But regardless of the nature of the principal forces involved in the transformation of human societies from simple

---

<sup>58</sup> P. Bairoch, *Le Tiers-Monde dans l'Impasse* (Paris: Gallimard, 1971).

structures to more complex ones, sociologists have not been able (as seen earlier) to ignore society's processes of sedentarization, urbanization, industrialization, etc.

Ibn Khaldun, for one, was a bitter critic of the sedentary phase of civilization, though he was born and socialized in urban milieus. Furthermore, he spent most of his active life in urban settings.

In sedentarized people he saw the dialectical process of materialism come to the fore. On the one hand, civilizational dimensions, in a sociological sense, cannot grow or continue to flourish without some materialistic foundations. On the other hand, civilization will weaken and disintegrate because of excessive materialistic domination (*al-taraf*) in human civilizations. In this way, Ibn Khaldun was strongly convinced that sedentary civilizations will ultimately wither. Thus, the materialistic forces (in their *al-taraf* form) are basically the determinant factors that undermine the basic foundations of a civilization. This is a good explanation as to why Ibn Khaldun looked pessimistically on the destiny awaiting the sedentary process of human societies and civilizations.

### **A New Society is Problematic**

As shown earlier, most of the Western sociologists discussed here were not as sure as Ibn Khaldun of the inevitable predestined end which awaits civilizational growth, its organization and its social structures, once the phenomena of the Division of labour, rationalization and materialism become common features of human civilization. Durkehim's position on this issue, as we have already seen, had many worries and anxieties with regard to the future of the New Industrial Society, whose social order is regulated by the Organic Solidarity mechanism.<sup>59</sup>

Max Weber seems to have had a gloomier outlook of the destiny of the new Bureaucratic/Rationalized society. He was clearly troubled by such a society, in which bureaucracy and rationalization affect practically all public and personal relations, not only in the West, but in all modern and modernizing societies of the contemporary world. The German sociologist appears to have been haunted by the resulting loss of human spiritualism and tender-

---

<sup>59</sup> Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, 374.

ness when the rational/bureaucratic/scientific/materialistic trend<sup>60</sup> continues to dominate all features of society; he had witnessed the beginning of this, particularly in the German society of his own time.

All three sociologists, Ibn Khaldun, Durkheim and Weber, expressed anxiety, fear and pessimism towards the advanced phase (sedentary, industrial, bureaucratic) of their own societies, but for slightly different reasons. Thus, societal complex evolution was problematic for all of them.

### **The Notions of Political Society and Social Darwinism and the Limited or the Linear Evolution of Society**

It should be clear by now that Ibn Khaldun's comparative socio-historical approach to the study of Arab society and civilization led him, as stressed earlier, to recognize the phenomena of social change, growth and evolution of human societies as a fact.<sup>61</sup> The author of the *Muqaddima* does not hesitate to affirm that the transformation of society from the Bedouin stage to the sedentary phase is indeed an example of evolution in the life of societies. Sedentarization, he observed, was often the goal of the Bedouins<sup>62</sup>, and not vice versa.

On the issue of evolution, Ibn Khaldun does not see eye-to-eye with these other sociologists. Contrary to Spencer, our Arab sociologist believed in the notion of limited growth and the evolution of Arab societies.

The difference between the Khaldunian and the Western sociological schools regarding whether the evolution of societies is limited or linear can be traced to the different realities of Arab and Western societies at the time. The theories of Ibn Khaldun and Western sociologists about societies echo profoundly those social realities. The concept of limited evolution can, to a large degree, find its explanation in Ibn Khaldun's view of Arab society as a political society. That is, its present and future are deeply shaped by its unstable political forces.

---

<sup>60</sup> Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, 568; where Weber shows that the spread of bureaucracy, rationalization and science will have more dangerous effects on the human dimensions of Man in Socialist countries than in Capitalist ones.

<sup>61</sup> Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, 30, 94, 95, 285-89.

<sup>62</sup> Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, 93.

Accordingly, Arab states and governments were found to be very precarious and fragile. Change in this type of society takes place vertically rather than horizontally.<sup>63</sup> Change is rotated from one head of a tribe to another. Thus, the phenomenon of change does not have a chance to widen its impact and affect the grass roots of the population. In other words, there are only a few individuals whose political regimes perish with their own disappearance in this Khaldunian society.

Seen this way, the growth and evolution of Arab societies depended very much on political variables. Consequently, such societies were conceived of only as limited and cyclical in nature.

Social Darwinism,<sup>64</sup> as has been pointed out, was the new ideology that has shaped the Linear Evolutionary vision of society's progress and advancement among Western evolutionist sociologists, since the time of Comte and Spencer. Western civilization's broad progress and expansion inside and outside its frontiers have only reinforced the idea of Linear Evolution among Western social thinkers and sociologists.

Furthermore, one can also relate the logic of Ibn Khaldun's sociological thought on Arab society's limited growth and evolution to his own dialectical approach in his socio-historical analysis of social phenomena. For him, dialectics is the clear future of the nature of human societies' dynamics. On the one hand, the starting point in the movement of societies and civilizations toward growth and evolution is bedounity (primitiveness). On the other hand, the end result to this movement is the sedentary phase (*al-hadara*) where materialistic affluence (*al-taraf*) prevails. But the latter is far from being a permanent stable phase of Arab societies and civilization.

Ibn Khaldun was strongly convinced that *al-hadara's* own dynamics lead, sooner or later, to its disintegration and breakdown.<sup>65</sup> Based on this, the

---

<sup>63</sup> See Jad'an , *Usus al-Taqaddum*, 87.

<sup>64</sup> Among the classical sociologists, this exemplified in particular Comte and Spencer's vision of the evolution of societies.

<sup>65</sup> Ibn Khaldun based his argument on two reasons: a. the metaphysical reason is summarized in the Qur'an "Everything on it (earth) perishes" - this includes civilizations. So, there are periods of decline and collapse in the life-span of human civilizations. Thus, the growth and evolution of societies and civilizations are not evolving processes, but rather they are interruptible processes. b. The author of the *Muqaddima* was convinced by the historico-empirical reason from the historical record , as well as from his own observations of the Arab scene, that human civilizations would not be able to go forward all the time.

nature of the dynamics of human societies and civilizations is, therefore, a dialectical one. And as such, it cannot be linear. Thus, the evolution and growth of Arab societies are cyclical and limited in nature.

### **The Place of History in Both Sociologies**

In any comparative attempt to understand both sociologies concerning social change, development and evolution one should not neglect to identify the internal as well as the external factors which may have determined and influenced the nature of the sociologists' visions and sociological theories about society. Sociological knowledge, is in our view, essentially psycho-socio-culturally determined.

On the one hand, it is an established fact that Ibn Khaldun's attempt to understand Arab society and its civilization initially used a historical perspective.<sup>66</sup>

His New Science (*Ilm al-Umran al-Bashari*: "Sociology") was, to a large degree, accidental. And there is nothing surprising about this when one examines the entire history of the development of human science.<sup>67</sup>

As such, the author of the *Muqaddima* can be rightly described as a historian and a sociologist at one and the same time. On the other hand, the Western classical sociologists do not appear to have given significant attention to the past historical record of human collectivities in their understanding and analysis of human societies and civilizations. This was particularly true of their vision of Western societies. They<sup>68</sup> perceived them as better suited to the ongoing evolutionary processes than other societies.

These sociologists were rather preoccupied with the present and the future of Western societies than with their past. The Linear Evolutionary concept can be seen as a result of this analytical framework.

---

<sup>66</sup> As mentioned earlier in this chapter, Ibn Khaldun initially set out to reform or correct the historical methodology of his predecessors among Arab-Muslim historians.

<sup>67</sup> Many scientific inventions and discoveries occur by chance that is without any conscious planning on the part of the researchers or the scientist.

<sup>68</sup> This is more applicable to Comte and Spencer's positions on the evolutionary process in Western societies.



## **The Notion of Development and Its Ethics in Western Social Scientists**

Modern Western theories of growth, development, underdevelopment, modernization etc., can be described as materialistic in nature. For instance, the GNP has become a common yardstick for sociologists, political scientists and, of course, for economists, in comparing societies on the developmental scale.

For instance, any normal development take-off in Third World societies has been reduced to economic matters. It is argued that without the economic basis there can be no realistic hope for the improvement of the conditions of underdeveloped countries. They cannot build schools, hospitals, roads, factories, etc. The rapid pace of development in the Arabian Gulf region is a vivid illustration of what the economic power of the petro-dollar has been able to do in the development of these societies.

But the impact of materialistic development on human societies has not always been rosy. Rather it has proved in modern times that it can be ugly as well. A great many of the individual and collective ills of modern societies have been attributed by many modern Western social scientists to the hardening materialistic syndrome in their own societies. The weakening of social solidarity, the increasing rate of divorce, the high rate of crime, the high rate of suicide in the younger generations, the non-empathetic attitude toward the elderly, the hippies' movement etc., are all common phenomena which are partly explained by the over-dominance of the ethics of individualist materialism in those societies.

In spite of this, there are hardly any significant modern works in social scientific<sup>69</sup> circles that have seriously raised the question of the ethics of the predominantly materialistic model of development which continues to spread around the globe. On this issue (materialistic or balanced development) Ibn Khaldun's ethics are explicitly opposed to those of most modern Western social scientists. In any case, there is an urgent need today for developmental

---

<sup>69</sup> Among the classical Western sociologists discussed here, one does not find apparent worries or anxieties related to the spread of materialism in modern Western societies. Weber's concern, for instance, can be clearly traced to the effects of science, rationalization and bureaucracy on human dimensions in the New Societies. Likewise, Durkheim's worries about the spread of the phenomenon of Anomie cannot be easily linked to his hostility toward materialism as such in new industrial societies.

social scientists to take a closer look<sup>70</sup> at the forces that can help improve the qualitative side of the materialistic orientation of the social development of modern societies.

### **Qualitative and Quantitative Development**

As has been emphasized many times in this essay, Ibn Khaldun's sedentary phase (*al-hadara*) is seen as the ultimate end of the evolution of Arab and human societies and civilizations.

Humanity's long historical record does not seem to contradict Ibn Khaldun's observations. Furthermore, Islam's manifestly hostile position with regard to excessive materialism (*al-taraf*) strengthened Ibn Khaldun's belief in the validity of his cyclic theory of civilizations. The Islamic faith has stood against all materialistic domination, be they exercised by individuals, groups or societies. In fact, Ibn Khaldun does compare and consolidate his own theory of human civilization's downfall with the Qur'anic statement, spelled out in the *Muqqaddimah*: "When we decide to destroy a population, we first send a definite order to those among them who are given the good things of this life and yet transgress; so that the word is proved true against them: then We destroy them utterly."<sup>71</sup>

Regardless of whether the primary factors which have led to the rise of human civilization be of a spiritual and cultural nature (as in the case of the Arab-Muslim civilization) or of a socio-scientific-materialistic character (as in the case of modern Western civilization), it remains reasonable to state that nearly all civilizations throughout history have had the tendency to become more and more materialistically dominated as they grow and evolve.

The growth pattern of modern Western civilization is a case in point. Contemporary materialistically oriented Western science, industrialization and technology have scored a remarkable and sweeping victory over the authority of the Church. The impact of materialism has taken precedence over spiritual symbols in new Western societies. So is born the phenomenon of what

---

<sup>70</sup> Two books are worth mentioning here. Their ideas are signs of hopes as far as "Development" with a Human Face is concerned: Henry Birou, *Pour un autre développement* (Paris: PUF, OCDE, 1982); F. Perroux, *Pour une philosophie du nouveau développement* (Paris: L'UNESCO, 1981).

<sup>71</sup> al-Isra 17/16.

we may call “the quantitative logic of things” in these Western industrially and scientifically expanding societies. None of the sciences, including the social sciences, would be credible if they did not follow the imperatives of this quantitative logic. The analysis of modern sociologists of the evolution and progress of societies is measured more and more in terms of quantitative indicators. The traditional qualitative dimensions of human societies, such as spiritual symbols, morality, the extended family etc., have frequently come to be perceived as indicators of backwardness.

Thus, Ibn Khaldun’s outlook on the advancement and progress of society is largely opposed to that of his Western counterparts. While he did not see the possibility of a lasting development of society without religious ethics, modern Western sociologists have not, on the whole, viewed that relation as a necessary one. As underlined throughout this essay, Ibn Khaldun remains strongly against excessive quantitative materialistic development, but not against development as such. The kind of development which he seems to favour may be referred to as qualitative development. Among its important features are: the preservation of the primitive (innate) goodness of human nature, strong social solidarity and religious ethics.

The author of the *Muqaddima* appears to believe that primitive human nature is basically good. Consequently, the human personality will have a greater chance of being decent as long as it remains closer to the good nature of primitivity. These assumptions explain again Ibn Khaldun’s sympathy both with the Bedouins and with Islam as a religio-social system. While the Bedouins are seen as good by their very simple nature, Islam is referred to as the religion of *al-fitra* (innate primitive goodness) itself. Furthermore, the Bedouin society and the Muslim Umma (community) share a similar stand on materialism.

The Bedouin individual does not have any more materialism than what is necessary for basic survival. The ethics of the Muslim Umma consistently disapproves of any excessive involvement in materialism. Finally, both types of societies enjoyed a strong sense of solidarity. On the one hand, *al-asabiyya* was the basis of solidarity of the Bedouin society. On the other hand, the bond of Islamic Brotherhood was the new foundation of solidarity for Muslim society at large.

Given the Bedouin/Islamic systems with the similarities just outlined, Ibn Khaldun saw a safer alternative for society’s evolution and development in Islam. Compared with Bedouinity, Islam as a system has more to offer for the

qualitative development of society. On the materialistic side, the Islamic faith asks for the practice of moderation, not the severe restrictions by which the Bedouins were obliged to live. While the Bedouin community is a somewhat inwardly closed system, Islam, as a religio-social system, is outwardly open to all humans, regardless of their language, colour, creed etc. This is surely a qualitative dimension of society's development. Furthermore, Islam has clear principles in favour of the actualization of human development in its broad sense. Science<sup>72</sup> is a key pillar of the Islamic faith. It is through science that Muslims can uncover a great many riddles of this universe and use them for their well being. The Bedouin system has hardly anything to offer on the usefulness of science for the development of humans and their society.

But, as we may interpret Ibn Khaldun's view, the development process of human societies cannot survive if it is not monitored and controlled by religious ethics; these can help to maintain the social order of a civilization, keeping it in balance. This is exactly the nature of Islamic Ethics - to strike the middle range of things and never be dominated by extremes: "Those who when they spend, are not extravagant and not niggardly, but hold a just (balance) between those extremes."<sup>73</sup>

Viewed in this way, Islam as a system can be appropriate for a qualitative (balanced) evolution and for the development of societies and civilizations.<sup>74</sup> The quantity/quality dimensions of development in modern societies have been a much-debated issue. Critics of modern socio-psychological dilemmas tend to attribute these to a lack of balance in the quantity/quality processes, something which modern societies have been experiencing since the Industrial/Scientific Revolutions.

Schumachers's notion of "Small is Beautiful"<sup>75</sup> is probably the clearest vision in modern times favoring a qualitative human development. For the author of "Small is Beautiful", the materialistic dimensions of development and growth must remain small or at least moderate, so humanism and spiritualism will not be overrun by savage materialism. Balancing out the equilibrium

---

<sup>72</sup> It is estimated that 750 (one-eighth) of the Qur'an's verses speak highly of science and knowledge.

<sup>73</sup> al-Furqān 25/67.

<sup>74</sup> The importance of Muslim civilization for the future of human civilization lies in its balanced position between matter and spirit. See Sardar, *The Future of Muslim Civilization*, 27-29.

<sup>75</sup> E. E. Schumacher, *Small is Beautiful* (New York: Harperturech/Harper & Row, 1976).

between the quantity/quality sizes of the social order of human communities leads, according to Schumacher, to more meaningful human societies and consequently to happier individuals.

### **Development and Materialism in Both Sociologies**

As pointed out in this essay, Ibn Khaldun's thesis on affluence (*al-taraf*) is explicitly categorical: excessive materialism has negative effects not only on human civilizations and societies, but on the personality<sup>76</sup> of the individual as well. In such civilizations and societies, the individual tends to become more egoistic.<sup>77</sup> His own materialistic interests take priority. Ibn Khaldun sees the *al-taraf*-caused tendency as the primary reason for the increased rate of deviance and crime<sup>78</sup> in materialistic societies.

Under the pressure of satisfying his materialistically oriented needs, Ibn Khaldun's sedentary individual often appears to be ready to do away with his society's means of social control. Thus, the breakdown (Anomie) of the socio-cultural rules in sedentary societies is strongly linked in the Arab society of Ibn Khaldun's time to the materialistic over domination<sup>79</sup> of the individual and not to the multicultural value systems as argued by any contemporary Western sociologists. As such, the author of the *Muqaddima*'s view of the cause of crime and deviance may be applicable, to a large degree, to modern materialistic/individualistic Western societies. Merton's theory of deviance makes reference to the spread of materialistic cultural values in American society as a predominant cause for an innovative type of deviance, particularly among Afro-Americans. Yet, among most modern sociologists one rarely encounters a clear ethical position on materialism and society's well-being like the one expressed in the *Muqaddima*.

The attitude of Ibn Khaldun and that of Western sociologists toward materialism may be explained as a reflection of the general cultural values system that prevails in each of the two civilizations. As mentioned, the spirit of Islam is, on the one side, categorically against excessive materialism. Furthermore, the spread of luxury in Ibn Khaldun's time systematically led to the

---

<sup>76</sup> Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, 289.

<sup>77</sup> Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, 286.

<sup>78</sup> Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, 286-88.

<sup>79</sup> Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, 286.

collapse of the Arab states, as well as to the weakening of their civilization. On the other hand, in modern times the impact of Christianity has declined in the West, while Western societies have appeared to be doing well or better under the umbrella of materialism.

These two different social contexts, have, consequently, led to two distinct sociological views concerning materialism. Ibn Khaldun's condemnation of excessive materialism and the generally favorable (or indifferent) attitude of Western classical sociologists toward excessive materialism must be, therefore, understood accordingly. However, Ibn Khaldun's condemnation of luxurious lifestyles cannot be solely restricted to his own empirical observations of the history of Arab societies, which speak of their weakness and disintegration once they are overrun by wild materialism.

Ibn Khaldun's view on the negative side effect of *al-taraf* on human civilization was inspired by his religious outlook. Thus, backed by two data sources (the empirico-historical and the metaphysical influences) which support each other in the *aql - naql* mind, the author of the *Muqaddima* can find no grounds to be optimistic about the destiny awaiting materialistically oriented societies. As such, his denunciation of luxury civilization is no longer a matter based only on his own subjective judgement; it is, rather, a social fact of his milieu in his own time.

The rather enthusiastic vision of Western sociologists of their materialistic civilization appears to be rooted in factors that are in conflict with those of Ibn Khaldun. Increasing materialism in the West has led, since the Industrial Revolution, to the continuous growth and dominant power of Western civilization. Furthermore, the decline of Christianity and the rise of the scientific ideology have left practically no room for the bulk of contemporary Western sociologists to seriously question the basic materialistic foundations of their own civilization.

### **The Nature of the Relative Knowledge of Social Sciences**

This discrepancy between the two sociologies vis-à-vis materialism, is just one socio-cultural value among many, and its impact on the dynamics of societies and civilizations should solicit some fundamental remarks on the nature of the social sciences<sup>80</sup> themselves:

---

<sup>80</sup> "Social Sciences" is used here to include psychology as well.

1. Social science concepts, theories, methodologies etc., are greatly affected and determined by the influential multiple forces of the social milieu where the social scientist happens to be doing his work and his theory building.

2. The scientific explanation of the social sciences is, thus, bound to be relative in nature. Its credibility and validity are essentially local and partial. In other words, social science observations, laws and theories that are worked out in one community, in one society or in one civilization, ought not to be blindly generalized elsewhere, as social entities appear to always preserve certain features of their particularism and localism.

3. Recent critics have made it clear that classical as well as modern Grand Theories of social change have the tendency to stretch their explanatory power too far beyond the specific milieu they have studied. This trend has been seen as a major cause of the failures of numerous attempts to promote meaningful social change in the Third World by applying Western oriented modern theories.

It is against this background that we now take a look at the new scientifically inspired assessment of the foundations of both modern and classical theories of social change. In so doing, we intend not only to underline the flaws pointed out by the critics of these theories, but also to identify some principal causes that have led to the crisis of modern social sciences and how that crisis can be diffused.

### **A Typology of the Theories of Social Change**

As an area of social theorization and empirical investigation, the study of the processes of social change has come a long way. With its more sophisticated methodology and techniques in studying these phenomena, modern sociology, for one, has contributed to the evolution of sociological knowledge in this field. New theories have emerged and some old ones have been refined.<sup>81</sup> Generally speaking, we can identify today two types of sociological models which are used by modern sociologists in order to understand and explain social change. Some of these are what are often referred to as the Grand Theories. On the other hand, there are the smaller type theories, or

---

<sup>81</sup> See what Trevor Roper has modified in Weber's theory of The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism in Boudon, *La Place du Desordre*, 156-61.

what Merton has called Middle Range Theories. Ibn Khaldun, Comte, Spencer, Durkheim and Weber's theories of social change obviously belong to the first category. These sociological theories have dealt essentially with the broader grand causes which can transform an entire society or a whole civilization. For the author of the *Muqaddima*, Islam was the crucial determinant impetus that set in motion the global change which Middle Eastern, North African and Asian societies underwent during Islam's earlier expansion. Likewise, it was through his thesis of the Protestant Ethic that Weber explained the transformation of Western societies into a Capitalistic system. As far as Durkheim is concerned, the transformation of contemporary Western societies took place due to a set of processes. The process of industrialization required a process of specialization. The latter has led, in turn, to the social phenomenon of the Division of Labour. All these processes have enabled the new industrial societies to function via a new type of social solidarity: Organic Solidarity. Furthermore, such modern theoretical models as Structuralism, Marxism, Functionalism and Culturalism are considered as Grand Paradigms<sup>82</sup> suitable to study the macro-phenomena of social change.

### **Boudon and Popper's Criticisms of Grand Theories of Social Change**

The French sociologist Raymond Boudon has published<sup>83</sup> a rigorous and systematic critical evaluation of contemporary theories of social change, not only of the discipline of sociology, but also in the fields of economics, political sciences, demography and psychology. In examining modern Grand Theories of social change one by one, he concluded that these theories lack scientific foundations.<sup>84</sup> To use Karl Popper's terminology, they are not falsifiable.<sup>85</sup> Boudon points out that these modern theories have the tendency to be nonlinear and too general in their explanation of social change in contemporary societies. Weber, McClelland and Hagen have emphasized the values-ideas factor as the deterministic force of social change. Likewise, Marxists, Structuralists, Functionalists, Culturalists and Developmentists have argued that the phenomena of social change can be explained according to their own

---

<sup>82</sup> Appelbaum, *Theories of Social Change*.

<sup>83</sup> Boudon, *La Place du Desordre*, 156-61.

<sup>84</sup> Boudon, *La Place du Desordre*, 10-11.

<sup>85</sup> B. Magree, *Popper* (Glasgow: Fontana Paperbacks, 1982). See in particular ch. 3: "The criterion of demarcation between what is and what is not science".



grand perspectives. The unscientific spirit, according to Popper, lies in the pretension of each of these perspectives to be able to account for all features of social change.

Boudon, for his part, imposes certain restrictions on the explanatory capacity of scientific theories of social change: “il n'existe de theories scientifique du changement social que partielles et locales.”<sup>86</sup> In other words, the “scientificity” of these theories is only partial and valid for the local phenomenon in question. This vision of the “scientificity” of the theories of social change is greatly influenced by Karl Popper's perspective of the nature of science itself. Popper contends that a scientific theory can never be accorded more than provisional acceptance. He argues that even this cannot properly depend upon verification of the kind made in terms of the “orthodoxy” of Bacon and Mill and their followers. For Popper, induction as a methodological tool of research can never lead to universal laws that can establish that all “A's” are “B”. Such universal statements, though unprovable, remain in principle disprovable. According to this principle of falsifiability, a theory holds until it is disproved. Based on this, falsification and not verification is the appropriate criterion of the observational as well as the experimental procedures for science.

As such, Popper affirms that social theories founded on mistaken notions of certainty, such as “scientific” Marxism, breed distorted blueprints for total global change. These theoretical models are holistic in nature. The individual has no role to play in these holistic frameworks and he simply agrees to cater to the needs of the whole.

As an alternative to the outlook of Grand Theories, Popper and Boudon have used the concept of Methodological Individualism, which “seeks to understand all collective phenomena as due to the actions, interactions, aims, hopes and thoughts of individual men and as due to traditions created and preserved by individual men.”<sup>87</sup>

Having ignored the limitation of the explanatory power of scientific theories, the Grand Theories of social change find themselves, according to Boudon, in a City of the Dead. “Les grandes theories du changement social qui

---

<sup>86</sup> Boudon, *La Place du Desordre*, 184.

<sup>87</sup> A. Bullock and O. Stallybrass, *The Fontana Dictionary of Modern Thought* (London: Fontana Books, 1983), 486.

ont inspire le positivisme et le marxisme, le culturalisme et le structuralisme, le fonctionnalisme ou le developmentalisme peuplent une sorte de cimetière des morts.”<sup>88</sup>

Furthermore, contemporary Grand Theories of social change remain silent with regard to both the role of chance and subjectivity in the phenomenon of social change. Boudon emphasizes that chance<sup>89</sup> does exist, and there is no use denying it under the pretext that chance is not a scientific concept - or that it is not significant.

The important role of the individual's subjectivity in the explanation of social movements is in line with the Weberian vision of the forces involved in social change. Thus, attempts by modern social scientists and thinkers to explain the history of mankind through the notions of class struggle, structural contradictions, power conflicts etc., have led, according to Boudon, to these theorists either inventing concepts that are entirely devoid of any meaning or being proven wrong by the facts themselves.

### **The Middle Range Theories of Social Change**

Middle Range theories mean here those theories that have mainly resulted in recent decades from social science research which has been carried out on particular cases and forms of social change of specific communities or societies. As such, their scope for explaining social phenomena is bound to be largely confined to the studied milieu in question. Nevertheless, sociological studies of social change of a small-scaled nature have proven that accurate prediction of the trend of microscopic social change remains a difficult task for the social scientist.<sup>90</sup> Such a state of affairs ought to raise the following questions: (1) Is the nature of social phenomena too complicated, so that it is almost impossible to be mapped out and understood (even when they are small in scope) in its entirety by social scientists? or (2) Are modern techniques and methods of social sciences still premature? (3) Should the notion of determinism in its rigid nature, as in the case of the exact sciences, be considered inappropriate for application to the explanation of human and social phenomena?

---

<sup>88</sup> Boudon, *La Place du Désordre*, 185.

<sup>89</sup> Boudon, *La Place du Désordre*, ch. 7.

<sup>90</sup> Boudon, *La Place du Désordre*, 34-35, where Caplow and his research team are quoted as saying the following about the findings of their recent study (1972) of social change in Middletown: “The only coherent trend of these findings is the incoherence of partial trends.”

### **The Reassessment of Orthodox Science and Rigid Determinism**

Popper and Boudon are firmly opposed to rigid determinism when it comes to the laws governing man's behaviour and social phenomena. Popper himself has gone one step further and argued for the principle of indeterminism in all sciences.<sup>91</sup>

Another philosopher, Schrag, has come out against rigid reductionism. The latter, he stresses, has led to confusing human knowledge in the fields of the human and social sciences. The numerous modern visions of human beings as homo-politicus (Lasswell); homo-sociologus (Dahrendorf); homo-significant (Barthes)<sup>92</sup> are clear signs of this disarray which still afflicts these sciences.

With this in mind, Popper, Boudon and Schrag appear to agree that any potential reform in human sciences and society would require (a) a self-criticism of those concerned regarding their epistemology, their assumptions, their concepts, their methods and the theories which they have used and constructed while studying humans and human society. Such a self-assessment would help identify at least some of the causes which have led them astray in their pursuit of understanding the complex phenomena with which they deal; (b) The vision of modern science has to be rehabilitated. Science must no longer restrict the criterion of human knowledge validity only to quantifiable data. Among other things, science must accept the subjective components of human beings as real forces which must be taken into account in the explanation of both human and social phenomena. In other words, science must abandon the principle of rigid materialistic determinism and replace it with a multi-dimensional one, yet one that is more flexible, which is more suitable to the understanding of the complex phenomena in question.

### **Ibn Khaldun and the Stand of Western Classical Sociologists on Determinism and Science**

Both Classical Western sociologists and Ibn Khaldun had scientific ambitions in their sociological theory building. Durkheim was probably the most deterministic sociologist of his kind among the founders of Western soci-

---

<sup>91</sup> Karl Popper, "Indeterminism in Quantum Physics and in Classical Physics", *British Journal of the Philosophy of Science*, 1/2 (1966): 117-33, 1/3(1966): 173-95.

<sup>92</sup> O. Schrag, *Radical Reflections on the Original of Human Sciences* (West Lafayette: Purdue University Press, 1980), 1-2.

ology. He believed strictly in the “social facts” (*les faits sociaux*) as the only force which can explain scientifically the social phenomena in society.

Comte’s enthusiasm for *la Physique Sociale* and social determinism were similar to those held by the author of *Le Suicide*. Comte went as far as considering sociology as humanity’s “new religion”. Spencer, for his part, could not hide the strong faith in the discipline of sociology and evolutionary determinism which had led him to believe uncritically in the concept of the “Linear Evolution” of human societies.

Ibn Khaldun, as mentioned earlier, was quite aware that he was making a scientific breakthrough in a new field (*Ilm al-Umran al-Bashari* = Sociology) while writing his *Muqaddima*.

As such, his sociological thought claimed to have scientific spirit in its analysis and comprehension of Arab society and civilization. His systematic treatment in the *Muqaddima* clearly has a deterministic sociological outlook. Like Comte, Spencer and Durkheim, Ibn Khaldun believed that society has its own social laws which alone regulate and determine the nature of social phenomena. The role of the individual’s psyche in the dynamics of society appears to be insignificant for all four sociologists. Thus, they are essentially social determinists. Yet, like other Muslim scholars and scientists, Ibn Khaldun did appear to believe in the limitations of human science versus the superior unlimited Divine Knowledge. The nature of the latter is absolute on all levels, while the scope of human knowledge is always short-sighted and relative. The repeated expression *Allahu a’lam*: “Allah knows best” and other similar statements are present throughout the *Muqaddima*. Such a phenomenon is unlikely to be found in the sociological writings of Comte, Spencer or Durkheim.

On the one hand, modern Western sciences, including the social sciences, have emerged and asserted themselves as a revolt against the authority of the Church and all other spiritual and metaphysical forces. Consequently, modern Western scientists have become strongly committed to the logic and truth of the quantitative rational sciences.

On the other hand, Ibn Khaldun did not seem to have any conflict with his Islamic faith while he was laying down the foundations of his New Science. On the contrary, he referred to Qur’anic verses, as seen before, to support his sociological observations. Ibn Khaldun’s implicit “relativisation” of the credibility of human knowledge and science makes his position closer to

that of Boudon and Popper. Yet, his reason for adopting this stand is different from theirs. While his view of the limitations of human science and knowledge is of an Islamic nature,<sup>93</sup> theirs can be said to be the outcome of their own systematic and scientific analysis and research in their fields.

### **Some of the Roots of the Crisis of Modern Theories of Social Change**

The general failure, particularly that of the Grand Theories of social change as described here, may be traced to three main sources:

1. The flaws of these theories are part of today's general malaise that afflicts modern social and human sciences. In other words, the crisis of the theories of social change is not a phenomenon isolated from the broader crisis of the science of Man and his society. Schrag depicts the state of human and social sciences this way:

There is today a widespread awareness that a crisis in the human sciences has taken place. Philosophers and social scientists alike have expressed increasing concern about this apparent lapse of the sciences of Man into a situation of crisis. Regrettably, however, no clear and consistent account of the nature of this crisis and the factors that have occasioned it has been forthcoming. Indeed, the varied and conflicting accounts of the nature and source of the encroaching crisis have become infected with a conceptual crisis of their own.<sup>94</sup>

2. These theories are predominantly the work of Western social scientists. In spite of the claims of objectivity and neutrality, Western ethnocentrism and ideology are bound to surface and interfere<sup>95</sup> in their making. In other words, they cannot be value-free. In their attempt both to account for the state of underdevelopment in the Third World and in their proposed strategies on how these countries can overcome the challenge of development, the theories, particularly those of liberal Western social scientists, remain on the whole si-

---

<sup>93</sup> al-Isra 17/85: "They ask Thee Concerning the Spirit of (the soul)". Say: "The Spirit (Co-meth) by command of my Lord: of knowledge it is only a little that is communicated to you (o men!)"

<sup>94</sup> O. Schrag, *Radical Reflections*, 2.

<sup>95</sup> In our view, this can be related to two factors: (1) objectivity and neutrality are a nearly impossible task to be realized by social scientists, as Weber and others have pointed out. (2) Given the dominant position enjoyed by Western civilization since the 17th century, it is expected that (because of their superiority complex) Western social scientists will be more inclined to show bias and ethnocentrism in theorizing about development/underdevelopment in non-Western societies.

lent as to the “underdeveloping” role<sup>96</sup> which was played and is being played by Western impact on those societies during and after the period of traditional colonization. Studying and theorizing about the developing nations without any worthwhile mention of the nature (dominant/dominated) of the contact between the West and these societies can lead only to distorted knowledge. Social scientists ought to be, by training and profession, the first to address themselves to the study of this unbalanced (superior/inferior) interaction and its subsequent long-term effects on the processes of development/underdevelopment of the two parties in question.

3. Weber’s position on the nature of the difficulties involved in research and theorizing in human and social sciences is well known. For this German sociologist it is almost impossible for social scientists not to suffer from short-sightedness, prejudice and bias in studying social phenomena. Thus, objectivity and neutrality in the field of the human and social sciences remain always an Ideal Type project. Many Western theorists of social change do not appear to have taken Weber’s observations seriously. They went about producing completely or partially inspired Western-oriented theoretical models of development<sup>97</sup> as if they were scientific and suitable for application in all societies regardless of their different historico-culturo-social backgrounds and characteristics. This tendency has proved to be ill-founded, not only by Boudon’s thesis articulated in his book *La Place du Desordre*, but also by the widening consensus among the specialists of social sciences, which stress more and more the specific nature of social change in contemporary societies.<sup>98</sup>

### **The Concept of Methodological Individualism and the Explanation of Social Phenomena**

In order to improve the credibility of theories concerned with the explanation of social phenomena, Popper and Boudon have used the notion of Met-

---

<sup>96</sup> This is in contrast to the Western Marxist social scientists, who have usually made colonialism, in its traditional or new form, a central theme of both development and underdevelopment. Gunder Frank’s writings are good illustration.

<sup>97</sup> Daniel Lerner, in his book *The Passing of Traditional Society* (New York: Free Press, 1964) is convinced that the Western model of development is the only model for the modernization of Middle Eastern societies.

<sup>98</sup> Birou, *Pour un autre développement* and Peroux, *Pour une philosophie du nouveau développement*.

hodological Individualism. The latter states that collective phenomena should be explained as the outcome of the actions, interactions, hopes, aims and thoughts of individual men and not only, as claimed by some Grand Theories, by the means of production, the pattern structures, the values, etc. of human societies. The implications of the use of this notion can be put as follows.

When social phenomena are seen as the result of both social and individualistic determinants, the way is then set for the recuperation of the fundamental concept of dialectics in social science theories. The abolition or the under-use of such a concept can only impoverish the credibility and validity of social knowledge. It may be argued here that the trend of the rapidly increasing specialization<sup>99</sup> in modern social sciences, as in the exact sciences, has led to the phenomenon of one-dimensional explanatory paradigms and theories that offer narrow and rigid explanations for Man's behaviour as well as for collective phenomena.

As already mentioned, Ibn Khaldun, Comte, Spencer and Durkheim are not exempt from neglecting the individual's role in the dynamics of social phenomena. Being social determinists, they were unable to see adequately that social phenomena are the result not only of social forces but of individualized input as well. Weber's position on this is clearly different. His concept of *Verstehen* is very close to Popper and Boudon's notion of Methodological Individualism. Both notions consider that social action cannot be accounted for without taking into account the individual's impact on it.

The implications of Weber and Popper Boudon's vision of the foundations of social action are twofold:

1. On the one hand, the social sciences have to reassess their general negative position towards such concepts as free will, Man's dualism (e.g. mind and matter according to Descartes) which have become, in modern times, more or less confined to philosophical studies. What is required of the sciences of Man, society and culture is a New Positivism that should commit itself to the principle of studying quantifiable and non-quantifiable factors and forces that may affect Man's behaviour as well as collective social action.

---

<sup>99</sup> There is no doubt that specialization is a pragmatic tool for the advancement of the enterprise of science. However, the fragmentation of scientific knowledge may not be of any help for the understanding of or policy making about such multi-dimensional phenomena. Such a specialized one-dimensional outlook of things may in fact cause more harm than good. As such, modern narrowly specialized knowledge can be risky both in theory and practice.

2. On the other hand, to improve their coherence and trustworthiness, the social sciences must adopt a multidisciplinary analytical approach to the phenomena they study. This would enhance the social scientists' comprehension as well as their sound prediction of social events. This does not mean, however, that the adoption of multidisciplinary will magically lead to a complete and perfect understanding of social realities. That goal, it should be emphasized, appears to remain beyond human reach, not only in the social sciences, but in the fields of the natural sciences as well. In other words, the enterprise of science is an ongoing process. Its discoveries are never ultimate truths. The experience of science has proved in modern times that scientific findings, theories etc., are always vulnerable to modifications, reformulations and even radical transformations.

Thus, in evaluating the credibility of classical as well as modern social theories of social change we should keep in mind that credibility does not guarantee absolute and final truths about the phenomena of social change. Our realistic criterion should simply be this: the closer these theories can get to the Idea Type<sup>100</sup> (in the Western sense) comprehension of nature and the scope of the social change in question, the more credibility they ought to have.

### **Final Remarks on Social Science Theory Building**

In addition to what has just been outlined on the nature of the social sciences and the various obstacles facing the growth of sound theory building, we would like to end this chapter by proposing certain principles which should, in our opinion, enhance the state of social science theory construction:

1. The social scientist must have first-hand interaction with the broader social realities as well as with the special characteristics that may distinguish the society he studies from other societies. Without the social scientist's commitment to this, any theorizing or knowledge on social phenomena will be of little, if any, value. On the one hand, Ibn Khaldun's widely recognized contribution to the sociological understanding of the dynamics of Arab society is

---

<sup>100</sup> The Ideal Type notion in social sciences implies that either (a) social laws are flexible due to the impact of various other factors (the individualistic ones, etc) involved or (b) human and social determinants can never be completely mapped out by social scientists. This is in line with Montesquieu's view: there are certainly social laws, but they are by their nature unlike the rigid laws that govern natural phenomena.



often attributed to his firm commitment<sup>101</sup> to this principle. On the other hand, the neglect, by a number of modern social scientists and researchers, of the role of particular cultural, social historical and economic factors in the understanding of the processes of social change in societies led Boudon to conclude that modern Western theories of social change are void of scientific foundations.

2. It must be stressed here that the social scientist cannot have a scientifically meaningful interaction with the society he investigates unless the general conditions of the society encourage freedom of thought and promote scientific social science research. The social sciences, in particular, cannot grow or flourish in societies where rigid customs, rigid social structures, oppression, dictatorship and authoritarianism prevail. The social sciences can prosper and mature only in open societies. Today's poor state of these sciences in the Third World must be related in part to those constraints.

3. We think that the credibility of sociological theory building depends, to a large extent, on two essential pre-requisites:

a. The explanation per se of the social phenomena under investigation must become a scientific challenge to the social scientist. In other words, the phenomenon in question must continuously preoccupy and stimulate his scientific thought.

b. In order for a social phenomenon to be carefully and seriously handled by the social scientist, we believe it is important that it becomes their personal or semi-personal problem, and not just an objective phenomenon simply to be studied. There is a difference, in our view, between a sociologist who examines the social phenomenon as a spectator and the sociologist who studies it both as an insider (being personally involved in it) and as a challenge to their scientific thinking. On the one hand, research and findings made by sociologists of the first category are often superficial, and thus, unable to contribute and enrich sociological theorizing with credible scientific scope and imagination. On the other hand, the type of relation the second category of sociologists have with the social phenomenon triggers in them greater motivation and determined commitment so that they are in a better position to set

---

<sup>101</sup> *The Muqaddima's* sociological concepts, observations, theories, etc., are derived from the broader as well as the more specific social realities of both the Magribian and the Mashriqian societies.

the grounds for the establishment of more original and credible theory building regarding the social phenomena being studied.

The solid foundations of Ibn Khaldun's theories on Arab society have to be linked to the presence of the two conditions (a) and (b). On the one hand, Ibn Khaldun was not satisfied with the explanations of historical events given by earlier Muslim historians about various human societies and civilizations. Thus, he had to come up with better explanations. That was indeed a challenging scientific task for the author of the *Muqaddima*. On the other hand, the deteriorating state of the Arab Muslim civilization manifestly caused him personal anxieties, worry and sadness. In our opinion, these two dimensions have to be taken into consideration in any serious attempt to account for Ibn Khaldun's breakthrough in the social sciences and his perceptive social theory building on the dynamics of Arab society.



## Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldûn?

Recep Şentürk\*

**Sociology of Civilizations: Why Ibn Khaldun Again for a Multi-Civilizational World Order?**

This article argues that similar to the Ottoman social thinkers, who applied Ibn Khaldun's "science of civilization" to their times, we should also use his legacy to understand the changing relations among civilizations at the age of globalization. Ibn Khaldun (d. 808/1406) developed a theory of civilization ('umrân) which served as the foundation for his "science of civilization" ('ilm al-'umrân) both of which must be understood within his cultural milieu. Civilization has thus served as an analytical unit for his macro-sociology. This new science adopted a relational and dialectical approach to explain change and continuity in the internal structure of the civilizations as well as their relations with each other. By developing such a science Ibn Khaldun was responding to his social environment which housed several civilizations: Judaism, Christianity and Islam. Following Islamic law, he took as an axiom that human society in the world would produce a multitude of civilizations. Ibn Haldun's "science of civilization" was a tool to empirically explore the relations among civilizations and Fıh was a tool to normatively order these relations. As a jurist and historian, Ibn Khaldun mastered both. Yet the deep connection and the interaction between the two systems of knowledge he mastered has yet to be explored.

**Key words:** Ibn Khaldun, Civilization, Fıh, Hegel, Fukuyama, Huntington, Pirizâdey, Society, Hegemony, Pluralism.

Günümüzde "medeniyet" başta tarih, sosyoloji, siyaset bilimi ve uluslararası ilişkiler olmak üzere sosyal bilimlerin popüler analiz birimlerinden biri hâline gelmiştir. Din ve kültür olarak da adlandırılan analiz birimlerine, günümüzde artarak medeniyet denmektedir. Mesela İslâm, Hıristiyanlık ve Yahudilik disipline ve bakış açısına bağlı olarak hem din hem kültür hem de medeniyet olarak adlandırılmaktadır. Farklı sosyal bilimlere mensup birçok akademisyen, medeniyetlerarası ilişkileri yorumlamaya, açıklamaya ve bu ilişkilerin geleceğini tahmine çalışmaktadır. Günümüzdeki kadar yaygın olmasa da, eskiden beri medeniyetlerarası ilişkiler her zaman tarihçi ve toplumbilimcilerin

---

\* Prof. Dr., İSAM/Fatih Üniversitesi, Kamu Yönetimi Bölümü.

özel ilgi alanlarından biri olagelmıştır. Bu arada yöntemle ilgili tartışmalar da devam etmektedir: Medeniyetleri ve medeniyetlerarası ilişkileri nasıl tahlil edeceğiz? Başka bir ifadeyle medeniyet araştırmalarında hangi kuramları ve yöntemleri kullanacağız? Bu makale, İbn Haldûn'dan (1332/732-1406/808)<sup>1</sup> günümüze, medeniyetlerarası ilişkilere dair kuramları karşılaştırmalı olarak inceleyerek yukarıdaki soruların cevabını arayacaktır. İbn Haldûn'un en önemli katkısı umran ilmi olduğu hâlde, günümüzdeki medeniyet tartışmalarında kendisinden istifade edilmemesinin doğurduğu eksiklik de böylece bir derece giderilmiş olacaktır.

Osmanlı düşüncesinde İbn Haldûn başta bir medeniyet kuramcısı olarak ele alınmıştır. Osmanlı düşünürleri onun medeniyet kuramını çağlarına uygulamaya çalışmışlardır<sup>2</sup>. Biz de İbn Haldûn'u çağımıza uygulamalıyız. Ancak günümüzde böyle bir çaba gözlenmemektedir. Hatta İbn Haldûn mirasına sahip çıkmak isteyenler bile büyük düşünürün en temel kuramı olan medeniyet kuramı yerine, ikincil öneme sahip ilgilerini gündeme taşımaktadır. Bunun en güzel örneği İbn Haldûn'un doğumunun 650. yıldönümü anısına 1983'te yayımlanan ve onun medeniyet anlayışı üzerinde durulmayan *Journal of Asian and African Studies*'in özel İbn Haldûn sayısıdır<sup>3</sup>. Aynı şekilde, Mısırlı Sosyolog Ali Abdülvahid Vâfi, *Mukaddime*'nin tahkikli neşrine yazdığı tanıtım bölümünde İbn Haldûn'un antropoloji, sosyoloji ve pedagoji gibi modern bilimlere öncülük yaptığından bahsettiği hâlde, medeniyet kuramına katkıları üzerinde durmamaktadır.

Bu makale, İbn Haldûn'un mensubu olduğu fıkıh ilminin medeniyet anlayışı ile kurucusu olduğu umran ilmi arasındaki bağlantıya dikkat çekerek medeniyet alanındaki çalışmalara katkıda bulunacak, birisi umran ilmi, diğeri fıkıh ilmi ile alakalı iki öneride bulunacaktır.

<sup>1</sup> İbn Haldûn'un kendi kaleminden hayatı için bk. Abdurrahman İbn Haldûn, *et-Ta'rif bi-İbn Haldûn ve rihletühû şarkan ve garben*, thk. Muhammed Tâvî et-Tancı (Kahire: Lecnetü't-telif ve't-tercûme ve'n-neşr), 1951. Bu otobiyografik eserin Türkçe çevirisi için bk. İbn Haldûn, *Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Dergâh Yayınları), 2004.

<sup>2</sup> Cornell Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism and "Ibn Khaldunism" in Sixteenth Century Ottoman Letters", *Journal of Asian and African Studies*, XVIII, 3-4 (1983), s. 198-220.

<sup>3</sup> Bruce Lawrence'in editörlüğünü yaptığı bu sayı için bk. *Journal of Asian and African Studies*, XVIII/3-4, 1983. Bu sayıya Bruce Lawrence, Franz Rosenthal, Miriam Cooke, Kalman Bland, Cornel Fleisher, Warren Fustfeld, Jon W. Anderson ve Gordon D. Newby katkıda bulunmuştur. Ancak bu makalelerden hiçbirinin İbn Haldûn'un umran kuramını ve İbn Haldûn'un medeniyet kuramına yaptığı katkıyı ele almaması dikkat çekmektedir.

**Birinci öneri:** İbn Haldûn'un medeniyet yaklaşımını küreselleşme çağındaki dünyamızda medeniyetlerarası ilişkilerin yapısını ampirik olarak açıklamada kullanalım. Medeniyetleri, medeniyetlerarası ilişkileri, onların iç ve dış çatışmalarını ve medeniyetlerin dönüşümünü ampirik olarak incelerken, İbn Haldûn'un medeniyetler sosyolojisini kullanmanın çok önemli faydaları olacaktır. Bunlardan en önemlisi İbn Haldûn kuram ve yöntemi, yaşadığımız çok medeniyetli dünyayı gerçekçi bir şekilde anlamaya yarayacak kavram ve yöntem eksikliğinin giderilmesine katkıda bulunacaktır. Böylece görüşlerine katılmayan birçok muhalifin yaptığı gibi, bir alternatif öne sürmeden Huntington'u sadece eleştirmekle kalmış olmayacağız. Küreselleşen dünyada medeniyetler ve medeniyetlerarası ilişkileri açıklamak ve yorumlamakta kullanabileceğimiz yeni bir kavramsal araca veya paradigmaya sahip olacağız. Böyle bir ihtiyacı gidermede, medeniyeti ilk defa bağımsız bir bilimin konusu hâline getirmeye çalışan İbn Haldûn'dan daha güzel bir başlangıç noktası düşünülemez.

**İkinci öneri:** Küreselleşme çağında giderek yoğunlaşan medeniyetlerarası ilişkileri normatif olarak düzenlerken, fıkıh yaklaşımından yararlanalım. Günümüzde medeniyetlerarası ilişkileri düzenleyecek küresel bir normatif düzen eksikliğinin sıkıntılarına şahit olmaktayız. Batı medeniyeti Orta Çağ boyunca, bırakın farklı medeniyet ve dinleri bir arada tutmayı, Hıristiyanlığın farklı mezheplerini bile bir arada tutacak çoğulcu bir normatif düzen geliştirememiştir. Orta Çağ'daki bu teolojik başarısızlık, günümüzde seküler sosyal bilim ve hukuk alanında da göze çarpmaktadır. Huntington'un yaklaşımı bunun en güzel örneğidir. Fıkıh yaklaşımı, İslâm'ın ortaya çıkışından Osmanlı'nın yıkılışına kadar Müslümanlar tarafından çok medeniyetli toplumları idare etmek için kullanılmıştır. Biraz sonra daha ayrıntılı olarak ele alacağım gibi, Huntington'un kaçınılmaz bir çatışmanın eşiğinde gördüğü dokuz medeniyetten altı tanesi uzun asırlar boyunca tamamen veya kısmen İslâm idaresi altında ve çatışmadan hayatını sürdürmüştür.

## 1. Temel Tartışma: Medeniyet mi, Medeniyetler mi?

Medeniyetlerarası ilişkiler hakkında konuşmadan önce, şu soruya eğilme zorunluluğu bulunmaktadır: Tek bir medeniyet mi vardır, yoksa insanlığın birden çok medeniyeti mi vardır? Bu konuda hem münferit düşünürler hem de medeniyetler farklı tutumlar sergilemişlerdir. Bazı medeniyetler kendileri dışındaki medeniyetlerin varlığını kabul etmemiştir. İkinci önemli soru, bugüne kadar birden çok medeniyetin var olduğunu kabul etsek bile, bundan sonra

acaba Batı medeniyeti bütün insanlığın yegâne medeniyeti olarak mı görül-  
melidir, yoksa diğer medeniyetler de var olmaya devam edecekler midir?

Tarihin hiçbir döneminde tüm dünyaya tek bir medeniyet hâkim olmamıştır. Her ne kadar bazı medeniyetler diğer medeniyetleri yok ederek tüm dünyaya hâkim olmaya çalışsa da, insanlık daima birden çok medeniyete sahip olagelmiştir. Günümüzde de -sayıları konusunda görüş birliği olmasa da- dünyada birçok medeniyet vardır. Ancak sosyal ilişkilerin yapısını değiştiren gelişmeler, medeniyetlerarası ilişkileri de etkilemiş ve onları da değişime uğratmıştır. İbn Haldûn bu görüştedir; kendi zamanındaki medeniyet değişim ve çatışmalarını anlamaya çalışmıştır<sup>4</sup>. Huntington da medeniyetlerin çokluğu görüşünü benimsemektedir ve çalışmalarında günümüzde medeniyetlerarası ilişkilerin değişen yapısını araştırmaktadır.

Çok medeniyetli toplum, ancak “açık medeniyet” anlayışına dayalı olarak mümkün olabilir. Diğer medeniyetlerle ilişkiler açısından medeniyetler ikiye ayrılır: 1. Açık medeniyetler: Diğer medeniyetlere hayat hakkı tanıyan ve onlarla barışa dayalı ilişkiler geliştirerek birlikte var olmayı benimseyenler. 2. Kapalı medeniyetler: Başka medeniyetleri yok ederek tüm dünyaya hâkim olmaya çalışan medeniyetler. Hiçbir kapalı medeniyet tarihte hedefine ulaşmamıştır. Endülüs, Babürlüler ve Osmanlı tecrübelerinin açık bir şekilde ortaya koyduğu gibi, İslâm medeniyeti “açık medeniyet”tir; çünkü başka medeniyetlerin var olma hakkını kabul etmektedir. Tarihte Batı, Hıristiyanlığa dayalı bir “kapalı medeniyet” kurmuştur. Ancak günümüzde Batı medeniyeti, sadece bir Hıristiyan medeniyeti olmaktan çıkıp açık medeniyet olma mücadelesi vermektedir. Batı medeniyetinin “Yahudi-Hıristiyan medeniyeti” (Judeo-Christian civilization) olarak yeniden çerçevelenmeye çalışılması bunun göstergesidir. Ancak diğer medeniyetlerle, özellikle İslâm medeniyetiyle ilişkilerin geleceği üzerinde önemli tartışmalar yaşanmaktadır.

### **Hegel'den Fukuyama'ya: İnsanlığın Tek Medeniyeti Vardır**

Bazı Batılı kuramcılara -ve onları takip eden Batı dışı düşünörlere- göre, tek bir medeniyet vardır. Bu medeniyete farklı aşamalarda, çeşitli milletler ve

<sup>4</sup> İbn Haldûn'un çalışması sadece İslâm toplumu ve medeniyeti ile sınırlı değildir. Çünkü o bir dünya tarihi yazma hedefini taşıdığını daha kitabının başında belirtir. İbn Haldûn'un Yahudi medeniyetinin tarihine dair görüşlerinin ele alındığı bir makale için bk. Kalman Bland, “An Islamic Theory of Jewish History: The Case of Ibn Khaldun”, *Journal of Asian and African Studies*, XVIII/3-4 (1983) s. 189-197.

kültürler katkıda bulunmuştur. Ama sonunda bu medeniyet, evrimini Batı medeniyeti ile tamamlamıştır. Günümüzde bu görüşün önde gelen kuramcısı Fukuyama'dır<sup>5</sup>. Fukuyama büyük harfle "Tarih" denilen bir olgunun varlığını kabul etmektedir. Tarih şuurlu bir süreçtir, Batı liberalizmine ulaşarak evrimini tamamlamış ve sona ermiştir. Artık bundan sonra tek bir medeniyet var olacaktır: liberal Batı medeniyeti. Diğer medeniyetler, medeniyetin evriminin farklı aşamalarında katkıda bulunmuş olsalar bile, günümüzde miatlarını doldurmuşlardır. Büyük harfle Tarih ve Medeniyet kuramının temelinde Batı üstünlüğü ideolojisinin yattığı gayet açıktır. İnsanlığın Batı tarafından temsil edilen tek bir medeniyeti vardır ve bundan dolayı medenileşmek isteyen dünya toplumları kendi medeniyetlerini bırakıp Batı medeniyetini kabul etmek zorundadır.

Fukuyama'ya göre büyük harfle Tarih, "Bütün zamanların, bütün insanların deneyimlerini kapsayan eşsiz ve bağlantılı bir süreçtir"<sup>6</sup>. Bu süreç, liberal demokrasiyi hedefleyerek (directional) asırlarca ilerlemiş anlamlı ve tutarlı bir süreçtir. Liberal demokrasinin ortaya çıkmasıyla bu evrim süreci tamamlanmış, böylece tarih, yani insanlığın evrimi sona ermiştir. Fukuyama, Hegel ve Marks'ın da büyük harfle Tarih'in yani belli hedefe doğru evrim yoluyla ilerleyen tek bir evrensel insanlık tarihinin varlığını kabul ettiğini belirtir. Ancak tarihçilerin çoğunluğunun büyük harfle Tarih anlayışına karşı çıktıklarına da dikkat çeker<sup>7</sup>.

Fukuyama'ya göre insanlık artık tamamen Batı medeniyetinin kontrolü altına girmiş ve diğer medeniyetler yok olmuştur. Çünkü Batı medeniyeti artık daha geliştirilemeyecek bir mükemmeliyete ulaşmıştır. Hegel, Marks ve nihayet Fukuyama'ya göre insanın ortaya çıkışından beri tarih çizgisel evrim şeklinde ilerlemektedir. Ancak bu evrim sonsuz ve önu açık değildir. Hegel'e

<sup>5</sup> Fukuyama'nın medeniyet ve tarih ile ilgili görüşleri için bk. Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1999).

<sup>6</sup> Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev. Zülfi Dicleli (İstanbul, ts.: Semavi Yayınları), s. 10.

<sup>7</sup> Fukuyama, *Tarihin Sonu*, s. 11-12. Fukuyama şöyle yazar: "20. yüzyılın en keskin zekâları, tarihin bağlantılı ve anlaşılabilir bir süreç olması gerektiği iddiasını şiddetle eleştirdiler ve hatta insan varlığının herhangi bir yanının felsefi kavrayışa açık olabilebileceğini bile reddettiler. Biz Batılılar demokratik kurumlarda genel ilerlemenin olanakları konusunda son derece karamsarız. Karamsarlığımız bir rastlantı değil, 20. yüzyılın ilk yarısındaki, iki büyük dünya savaşı ve totaliter ideolojilerin yükselişi gibi gerçekten korkunç politik olayların ürünüdür. Bilimin atom silahlarını meydana çıkararak ve çevre tahribatına yol açarak nasıl insanlık için bir tehdit hâline geldiğini gördüğümüz için de karamsarız..." (Fukuyama, *Tarihin Sonu*, s. 11).



göre liberal demokrasi, Marks'a göre ise sosyalizm insanlığın evriminin son aşamasıdır. Çizgisel evrim veya sürekli ilerleme düşüncesini savunanlar Hegel, Marks veya Fukuyama ile sınırlı değildir. Auguste Comte'a göre de insanlığın evriminin son aşaması, "insanlık dini"ne ulaşmasıyla son bulur.

Burada bizim için önemli olan büyük harfle "Tarih", "çizgisel evrim" ve "sürekli ilerleme" düşüncesine sahip olan düşünürlerin Batı medeniyetini tarihin, evrimin ve ilerlemenin son aşaması olarak göstermeleridir. Bu yaklaşıma göre Batı medeniyeti aşılamayacak ve daha iyisi mümkün olmayan bir mükemmeliyete ulaşmış veya ulaşma yolundadır.

Diğer medeniyetler için bunun anlamı, Batı medeniyetinde kendi istikballerini görmek ve Batılılaşma yolunda gayret göstermektir. Çünkü bu yaklaşıma göre, Batı-dışı medeniyetler evrim aşamalarının birinde takılmış kalmış, durağan yapılarıdır. Dolayısıyla, insanlığın aşılması ve daha güzelinin üretilmesi imkânsız olan tek bir medeniyeti vardır: Batı medeniyeti. Diğer medeniyetlerin miatları dolmuştur. Çünkü tarihin sonu Batı medeniyetidir:

İnsan toplumlarının gelişmesinin sonsuza kadar sürüp gideceğine ne Hegel ne de Marx inanıyordu. Daha çok, insanlık en derin özlemlerine uygun düşen bir toplum biçimine ulaştığında gelişmenin sona ereceğini kabul ediyorlardı. Yani her iki düşünür de "tarihin sonu"nu varsayıyordu. Hegel için bu liberal devlet, Marx içinse komünist toplumdur. ... Her ikisi de daha çok, gerçekten bütün büyük sorunlar nihai olarak çözülmüş olacağı için, temel ilke ve kurumların gelişmesinde daha fazla ilerleme olmayacağı görüşündeydi<sup>8</sup>.

Bu alıntıda "evrim", "ilerleme" ve "kapalı/sonlu tarih" ve "kapalı medeniyet" anlayışlarının birbirine ne kadar bağlı olduğu dikkat çekmektedir. Bütün bu kavramlar âdeta Batı-merkezciliği temellendirmek için kullanılmaktadır.

Görüldüğü gibi, bu yaklaşımı savunanlar farklı "son"lar tasavvur etseler bile, senaryoların tamamı aynı coğrafyadadır: Medeniyetin son durağı Batı'dır. Artık tarih ve medeniyet, Batı'dadır; Batı-dışı coğrafya, tarih ve medeniyetin dışında kalmıştır.

Fukuyama ve onun esinlendiği Hegel ile Marks örneğinde ortaya koymaya çalıştığımız tek medeniyet yaklaşımını savunanlar, aslında bu düşünürlerle sınırlı değildir. Ancak burada amacımız, "kapalı medeniyet" yaklaşımını önden gelen temsilcileri üzerinden kısaca ortaya koymaktır; yoksa bütün savunucularını tanıtmak değildir.

---

<sup>8</sup> Fukuyama, *Tarihin Sonu*, s. 10-11.

Aslında “döngüsel tarih” modeli ile “ilerlemeci tarih” modeli arasındaki gerilim çok eskilere dayanmaktadır. Tarih felsefesi araştırmacıları Yahudilik ve Hıristiyanlığın, başta Eflatun ve Aristo’da olmak üzere, eski Yunan’daki döngüsel tarih anlayışını, ilerlemeci tarih anlayışıyla değiştirdiklerini savunmaktadır. Bu değişim sürecinde özellikle St. Augustinus’un (354-430) önemli bir rol oynadığı kabul edilmektedir.

İşte Wartenburg’a göre Yahudilik ve Hıristiyanlık, insanî-toplumsal yaşama ilişkin olarak antik çağın tanımadığı yeni ve özel bir zaman anlayışı getirmiştir ki bu zaman anlayışı, daha sonra ne ölçüde laikleşmiş olursa olsun, Batı düşüncesinin ürettiği hemen tüm “tarih felsefeleri”ne sinmiş olarak her dönemde karşımıza çıkacaktır<sup>9</sup>.

Böylece toplum ve tarih araştırmalarında, doğa araştırmalarında kullanılan “döngüsel zaman” kavramından farklı olarak “çizgisel zaman” anlayışı benimsenmiştir. Modern dönemde tarih kuramı din ile bağıını koparmış olmasına rağmen, ilerlemeci tarih anlayışı bir zihin kalıbı ve düşünme şekli olarak günümüzde de devam etmektedir. Büyük harfle Tarih ve tek bir insanlık medeniyeti düşüncesi, çizgisel zaman ve ilerlemeci tarih anlayışı olmadan gerçekleşemezdi.

### **İbn Haldûn’dan Huntington’a: İnsanlığın Birden Çok Medeniyeti Vardır**

İnsanlığın tek bir medeniyeti olduğu yaklaşımını savunan yukarıdaki düşüncenin aksine, dünyada birçok medeniyetin var olduğunu savunan düşünürler de vardır. Tarihte bu yaklaşımın önde gelen savunucusu İbn Haldûn’dur. Günümüzde ise Huntington bu görüşü savunmaktadır. Ancak iki düşünür arasındaki temel fark, medeniyetlerarası çatışma potansiyelinin kaçınılmaz olup olmadığı ve çatışmanın sebepleri konusunda ortaya çıkmaktadır.

Çağımızın gelişen ulaşım ve iletişim imkânları, âdeta mesafeyi öldürdü ve medeniyetlerarası ilişkilerin yapısını ciddi bir değişime uğrattı. Eskiden olduğu gibi, sadece coğrafi olarak birbirine komşu olan medeniyetler değil, bütün medeniyetler birbiriyle yoğun bir ilişki içine girmiş durumdadır. Bu yüzden günümüzde medeniyetlerarası ilişkiler yumağını çok iyi anlamak ve takip etmek, giderek artan bir önem kazanmaktadır. İkinci önemli değişim de, günü-

---

<sup>9</sup> Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi* (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992), s. 20.

müzde medeniyetler arasındaki ilişkilerin yoğunluğunun eskisiyle mukayese edilemeyecek derecede artmasıdır. Diğer yandan artan ve yoğunlaşan bu ilişkilerin sonuçlarını, artık eskiden olduğu gibi sadece sınır boylarında yaşayanlar değil, herkes giderek daha fazla hissediyor.

Sözünü ettiğimiz küresel gelişmeler, toplumbilimcilerin medeniyetlerarası ilişkileri anlamak ve geleceklerini kestirebilmek için araştırmalar yapmalarını geçmiş tarihî dönemlerden daha önemli kılmaktadır. Ancak medeniyet nedir ve medeniyetlerarası ilişkiler nasıl açıklanmalıdır konusunda, toplumbilimciler arasında ciddi görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Biz bu yazımızda İbn Haldûn'un umran kuramını günümüzdeki diğer medeniyet kuramları ile mukayese edeceğiz ve İbn Haldûn'dan hareketle günümüz dünyasındaki medeniyetlerarası ilişkileri anlamaya çalışmanın sağlayacağı avantajları göstermeye çalışacağız.

Yukarıda sözünü ettiğimiz gelişmeler neticesinde, artık orta ve modern çağlardaki tek bir medeniyete mensup homojen toplumların yerine, "çok medeniyetli toplum"lar geçmektedir. "Çok kültürlü toplum" (multi-cultural society) ifadesi, toplumbilimciler tarafından yaygın olarak kullanıldığı hâlde, "çok medeniyetli toplum" (multi-civilizational society) ifadesi daha önce literatürde kullanılmamıştır. Ancak günümüzde medeniyetlerin iç içe geçtiği bir dönem bundan daha güzel tarif edecek bir ifade az bulunur. Artık diğer medeniyetler "orada" değil, yanı başımızda ve âdeta mahalle komşumuz durumunda. Mesafenin ve coğrafi sınırların öneminin azalmasıyla artık dünya medeniyetleri hem makro hem mikro düzeyde birbirinin içine geçmiş durumdadır.

Çok medeniyetli bir toplum ve dünya düzeninin anlaşılmasında, İbn Haldûn mevcut medeniyet kuramları içinde açıklama gücü en fazla olandır. Bu yüzden içinde yaşadığımız tarihî dönemeçte, çok medeniyetli bir dünya düzeninin kurulması arayışlarında İbn Haldûn'un medeniyetler sosyolojisi, son derece yararlı bir temel oluşturabilir. İbn Haldûn'un medeniyet anlayışının birbiriyle yakından irtibatlı iki kaynağı vardır: fıkıh ve umran ilmi. İbn Haldûn aldığı eğitim, meslek hayatında bir Mâlikî fakihî, kadısı ve zaman zaman Mâlikî başkadısı (kâdılkudâtı) olarak görev alıp geçimini temin etmesi hasebiyle, fıkıh geleneğine mensuptur. Aynı zamanda kendisi umran ilminin kurucusudur.

Çok medeniyetli toplumun örneklerinden biri de Osmanlı olmuştur. Osmanlı idaresinde, farklı medeniyetlere mensup topluluklar tek bir siyasî yapı içinde birlikte yaşamışlardır. İstanbul'u fetheden Fatih Sultan Mehmet, İstan-

bul'un Ortodoks Hıristiyanların merkezi olarak devam etmesini istemiştir. Bu yüzden Patrikhane'nin İstanbul'da faaliyetini sürdürmesine müsaade etmiştir. Osmanlılar bununla da kalmayıp İstanbul'da Ermeni Patrikliği'ni ve Hahambaşılığını kurdurarak İstanbul'u farklı dinlerin ve onların temsil ettikleri medeniyetlerin merkezi hâline getirme siyaseti gütmüştür. Böylece İstanbul İslâm, Hıristiyan ve Yahudi medeniyetlerinin dünyadaki en önemli merkezi hâline gelmiştir. Bu yapılanmanın kalıntıları günümüzde de devam etmektedir.

Fıkıhta temellenen Osmanlı millet sistemi, birçok medeniyeti asırlar boyunca bir arada yaşatmayı başarabilmiştir. Fıkıhta "millet" olarak isimlendirilen ve müstakil bir sosyokültürel birim olarak görülen her sosyal grup, aynı zamanda bir medeniyeti temsil etmektedir. Fıkıh yaklaşımına göre, İslâm'ın öngördüğü medeniyetler topluluğuna üye olmak için aranan tek şart, "zarûriyyât" olarak adlandırılan aksiyomatik normatif ilkeleri ve hakları kabul etmektir. Söz konusu bu ilkelere "külliyyât", yani evrensel ilkeler de denilmektedir<sup>10</sup>. "Zarûriyyât", evrensel planda insan ilişkilerini düzenleyen aksiyomatik, yani herkesin tartışmasız kabul ettiği ilkelere dir. Bu ilkelere İslâm'ın diğer medeniyetlere empoze ettiği ilkelere olmayıp evrensel olarak kabul edilen ilkelere dir. Dolayısıyla, medeniyetler topluluğuna katılmak isteyen bir medeniyetten beklenen, zaten önceden kabul ettiği ilkelere uymayı taahhüt etmekten ibarettir; yoksa yeni birtakım değerleri kabul etmesi şartı aranmaktadır. Fıkıha göre, söz konusu aksiyomatik ve evrensel ilkeler insanın can, mal, din, akıl, aile ve şerefine dokunulmazlığını garanti altına alan temel insan haklarından oluşur. Medeniyetler, paylaştıkları "zarûriyyât" alanının, yani evrensel değerlerin dışında, farklı değerlere sahip olabilirler. Böylece fıkıh, evrensellik ve izafiliği bağdaştırmayı başarmıştır. Bir yandan farklı kültürel kimlikleri korurken, diğer yandan onların bir arada yaşamasını mümkün kılacak ortak normatif zemini inşa etmiştir.

Bu noktada İbn Haldûn'un düşüncesinin fıkıhla olan kuvvetli alakasını bir kere daha hatırlamamız gerekmektedir. İbn Haldûn bir Mâlikî fakihidir ve onun tarih ile medeniyet düşüncesinin, sahip olduğu fıkıh formasyonu ile yakın alakası vardır<sup>11</sup>. Nitekim İbn Haldûn hayatının büyük bir kısmında geçimini Ez-

<sup>10</sup> Söz konusu evrensel ve aksiyomatik ilkeler, altı dokunulmazlık hakkı üzerine kurulmuştur: hayatın, malın, dinin, aklın, onurun, ailenin ve neslin dokunulmazlığı.

<sup>11</sup> Gibb, ilk defa 1935'te basılan İbn Haldûn hakkındaki yazısında onun bir Mâlikî fakihisi olmasının düşüncesi üzerindeki tesirinin önemini göstermeye çalışmıştır. Aynı vurguyu *Mu-kaddime*'nin İngilizce mütercimi Franz Rosenthal ve Bruce Lawrence de yapmaktadır. Gibb'in İbn Haldûn'u bir Mâlikî fakihisi olarak ele almak gerektiği hakkındaki görüşleri için

her gibi döneminin önde gelen eğitim kurumlarında fıkıh dersi vererek ve Mâlikî kadılığı veya başkadılığı yaparak sağlamıştır. İbn Haldûn, Endülüs'ten Fas'a, Mısır'dan Suriye'ye çok dinli, çok kültürlü ve çok medeniyetli toplumlarda yönetici ve aydın elitin bir parçası olarak yaşamıştır. Bundan dolayı çok medeniyetli bir toplumsal düzen *Mukaddime*'de tartışmasız bir veri olarak alınmış, İslâm medeniyetinin, diğer medeniyetleri ortadan kaldırarak bütün dünyaya hâkim tek medeniyet olması gibi bir düşünceye yer verilmemiştir.

Bu kuramsal yaklaşımdan ve tarihî tecrübeden günümüzde de medeniyetlerarası ilişkileri anlama, düzenleme ve geleceğini tahmin etme konusunda yararlanmak mümkündür. Günümüzde gücü elinde tutan Batı medeniyeti, Orta Çağ'da İslâm medeniyetinin yaptığı gibi, diğer medeniyetlere değerlerini muhafaza ederek hayatlarını idame ettirme hakkı tanıyacak mıdır? Yoksa onlarla çatışmaya girip Batı medeniyetini tüm dünyaya hâkim kılmaya, diğer medeniyetleri yok etmeye mi çalışacaktır? İşte bu noktada medeniyetlerarası ilişkileri, Batı medeniyetinin hegemonyasından uzak bir şekilde yeniden anlayıp düzenleme konusunda İbn Haldûn'un önemi ortaya çıkmaktadır.

Medeniyetsel çoğulculuğa dayalı İbn Haldûn'cu yaklaşım, başta küresel düzeyde gücü elinde tuttuğu hâlde, medeniyetlerarası çatışmayı önleyecek kavramsal ve kurumsal araçları henüz etkin bir şekilde geliştirememiş olan Batı medeniyetine yararlı olacaktır<sup>12</sup>. İbn Haldûn; Toynbee, Huntington ve Fukuyama gibi Batılı medeniyet kuramcılarından farklı bir medeniyet yaklaşımına sahip olduğundan, bize bu imkânı sunmaktadır. İbn Haldûn'un medeniyet ve medeniyetlerarası ilişkiler yaklaşımını daha yakından incelemek bunu ortaya çıkaracaktır.

---

bk. Hamilton A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, ed. Stanford Shaw-William R. Polk (London: Routledge-Kegan Paul Limited, 1962), s. 166-175. Gibb'in makalesinin Türkçesi için bk. Hamilton A. R. Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine İncelemeler*, çev. Kadir Durak v.dğr. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991), s. 183-192. Franz Rosenthal'in, din ve bilimin henüz ayrılmadığı İbn Haldûn'un kendi çağında anlaşılması gerektiğini vurguladığı yazısı için bk. Franz Rosenthal, "İbn Khaldun in His Time", *Journal of Asian and African Studies*, XVIII/3-4 (1983), s. 166-178. Bruce Lawrence'in İbn Haldûn'un İslâm dini ile bağlantısının önemini vurguladığı yazıları için bk. Bruce Lawrence, "Preface", *Journal of Asian and African Studies*, XVIII/3-4 (1983), s. 154-165, Bruce Lawrence, "İbn Khaldun and Islamic Reform", s. 221-240.

<sup>12</sup> Medeniyet konusu üzerinde eser vermiş büyük düşünürlerin kendine has bir medeniyet tanımını vardır. Bu nedenle İbn Haldûn'un medeniyet kavramını, Ziya Gökalp veya Huntington'un medeniyet kavramı ile eşanlamlı olarak görmemek gerekir. Böyle bir yaklaşım anakronizme götürür. Bu makalenin maksadını aşacağından, medeniyet anlayışlarının genel bir mukayesesine girmiyoruz, sadece bir nokta üzerinden (medeniyetler mi, medeniyet mi?) mukayese ile kendimizi sınırlı tutuyoruz. Başka bir ifade ile, tek bir toplumda çok medeniyetli bir toplum düzeni kurulmasına hangi kuram imkân sağlıyor, hangisi sağlamıyor?

## 2. İbn Haldûn'un Medeniyetler Sosyolojisi ve Makro-Fıkıh

Çok medeniyetli bir dünyada yaşayan insanların medeniyetleri anlaması ve aralarındaki ilişkileri düzenlemesi zorunlu bir ihtiyaçtır. Böyle bir çaba, makro düzeyde yürütülecek bir toplumbilim analizini gerekli kılmaktadır<sup>15</sup>. İslâm tarihinde bu sorun hem tarihçileri hem de fukahayı meşgul etmiştir. Bu olumlu yaklaşımın temelinde İslâm'ın çoğulculuğu onaylaması yatmaktadır. Ancak aynı dönemde çok kültürlülük ve çok medeniyetlilik Batı'da yadsınmış ve korku kaynağı olmuştur. İbn Haldûn'un çabası da makro düzeyde gerçekleştirilmiş bir analizdir. Böyle bir analizin gerçekleştirilebilmesi için önce analiz birimlerinin inşa edilmesi gerekir.

Bu maksatla İbn Haldûn genellikle şu üç terimi kullanmıştır: “medeniyet”, “umran” ve “içtima”. İbn Haldûn bunların aynı kavramı ifade etmek için kullanılan müteradif kelimeler olduğunun altını çizmiştir. Bu üç kelime aslında, bizzat İbn Haldûn tarafından da vurgulandığı gibi, İbn Haldûn'dan önce de kullanılmaktaydı. Bu üç terime ilaveten İbn Haldûn millet terimini de kullanmaktadır. İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de umran ve içtima terimlerini daha çok tercih ettiği, hükemaya ait bir terim olduğunu söylediği medeniyet kelimesini fazla kullanmadığı dikkat çekmektedir. Umran ve içtima terimleri daha çok sosyal yapıyı vurgulamak için kullanılırken, millet terimi daha çok kültürel veya dinî yapı vurgulandığı zaman kullanılmaktadır.

Dolayısıyla -zaman zaman ifade edilenine aksine- medeniyet kelimesi, Batı dillerindeki “civilization” kelimesinin tercümesi olarak 19. yüzyılda dilimize girmemiştir. Yine aynı şekilde, “içtima” kelimesi de sosyoloji kelimesinin tercümesi olarak ortaya çıkmamıştır. Hem medeniyet hem de içtima kavramları çok önceden İslâm ve Türk düşüncesinde mevcuttu. Şimdi bu iddialarımızı temellendirmek için İbn Haldûn'un eserine ve onun Şeyhülislam Pirizade Mehmed Sahip Efendi (1674-1748) tercümesine müracaat edebiliriz.

İbn Haldûn *Mukaddime*'de birinci kitabın birinci babındaki ilk mukaddimeye şöyle başlar:

<sup>15</sup> Toplumbilimde genellikle iki seviyede analiz yürütülür: mikro (birey ölçeğinde) ve makro (grup ölçeğinde). Mikro analiz fertlerin sosyal ilişkileri, davranışları veya amelleri üzerinde durur. Makro analiz ise, grupların ve kurumların davranış ve ilişkilerini analiz eder. Mikro analizin ünitesi birey, makro analizin ünitesi “hükmi sosyal eylemci” (corporate social actor) dir.

الباب الأول من كتاب الأول في العمران البشرى على الجملة وفيه مقدمات. الأولى في ان الاجتماع الانساني ضرورى. ويعبر عنه الحكماء بقولهم : الانسان مدنى بالطبع، أى لابد له من الاجتماع الذى هو المدنية فى اصطلاحهم وهو معنى العمران.<sup>14</sup>

Birinci kitabın 'birinci bölümü genel olarak beşerî umran hakkındadır. Burada bazı öncüller (mukaddemât) vardır. Bu öncüllerden ilki şudur: İnsanın toplu hâlde yaşaması zorunludur. Hükemâ (filozoflar) bunu şöyle ifade ederler: İnsan tabiatı gereği medenî (toplumsal) bir varlıktır. Yani, insanın topluma (içtima) kesin ihtiyacı vardır; toplum (içtima) onların ıstılahında 'medeniyet'tir. O da umran manasınadır.

Bu alıntı göstermektedir ki İbn Haldûn, "umran", "medeniyet" ve "içtima" (günümüzdeki ifadesiyle "toplum") kavramlarının eşanlamlı olduğunu altını çizmektedir. Şimdi bu kısmın Pirizade tarafından Osmanlıcaya yapılan tercümesine bakalım:

Fasl-ı Evvel: Ma'mure-i âlemde sâkin olan tavaif-i benî Âdem'in memleketlerde ve ülkelerde içtimaları beyanındadır. Bu fasılda birkaç mukaddime vardır. Evvelki mukaddime efrâd-ı beşerin rub'-ı meskûnde içtima üzere sükûn ve ikâmetleri zarûri olmak beyanındadır. Yani tavaif-i benî Âdem hayvanat gibi yalnız sâkin olmak mümkün olmayıp beher hal sükûn ve ikâmetlerinde birbirleriyle cem' olmak müktezâ-yı tabiatlardır. Hatta hükema bunların bu içtimalarından insan, medenî bi't-tab'dır deyü ta'bir ettiler ki anların ıstılahlarında medeniyet insanın memâlik-i âlemde ictimâlarından ibarettir. Nitekim lugat-ı Arabî'de medine insanın kesret ve fert ile müctemi olduğu şehirlere ıtlak olunduğu gibi bu hususun beyanı öyledir ki...<sup>15</sup>

Burada medeniyet kelimesinin düşüncemizde Tanzimat'la ortaya çıkmamış bir kavram olduğu açıkça görülmektedir. Çünkü *Mukaddime*'nin dünyada ilk tercümesini yapan Şeyhülislam Pirizade Mehmed Sahip Efendi, 18. yüzyılının ilk yarısının sonunda vefat etmiştir. Ancak yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, klasik dönem İslâm düşünürleri, medeniyet kavramı yerine daha çok müteradif diğer kavramları kullanmayı tercih etmişlerdir.

<sup>14</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, nşr. Ali Abdülvâhid el-Vâfi (Kahire: Dârü nehdati Mısır, 1401), I, 337.

<sup>15</sup> İbn Haldûn, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, trc. Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi (Bulak: Matbaa-i Âmire, 1275), s. 48-49.

Osmanlının son döneminde ise medeniyet teriminin kullanılması daha fazla revaç bulmuştur. Bu arada medeniyet teriminin, aşağıda ayrıntılı bir şekilde izah edileceği gibi, anlam kaymasına uğradığını ve Batılı bir içerikle doldurulduğunu da unutmamak gerekmektedir. Aynı akıbeta millet terimi de uğramıştır.<sup>16</sup>

Yukarıdaki iktibastan hareketle medeniyet kavramının tarihi, toplumbilimsel analizde kullanılan bir tahlil ünitesi olarak en az İbn Haldûn'a ve hatta ondan önceki hükemaya kadar götürülebilir. Buradaki hükemadan maksat, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi filozoflardır. Onların eserlerinin ayrıntılı bir şekilde araştırılması yoluyla medeniyet kavramına ne anlam yüklediklerini ve bu kavramı nasıl kullandıklarını ortaya çıkarmak gerekmektedir. Ancak bu ayrı bir araştırma konusudur.

İbn Haldûn'a göre toplum hâlinde yaşama zorunluluğunun üç temel sebebi vardır: Gıda, güvenlik ve "üns" yani dostluk ihtiyacı. İnsanlar bu ihtiyaçlarını, ancak toplumsal hayat yoluyla karşılayabilirler. Bu yüzden toplum hâlinde yaşamaya mecburdurlar. Medeniyet bu üç ihtiyaca cevap verdiği için zorunludur. Toplum hâlinde yaşamayan insanlar, bu ihtiyaçlarını başka türlü karşılayamazlar. Dolayısıyla meşhur Filozof İbn Tufeyl'in kurguladığı Hay bin Yekzan, vakıada mümkün değildir. Toplum kuran insanların, toplumsal çatışmaları önleyecek güçlü bir yöneticiye ve devlete ihtiyaçları zorunludur. Aksi takdirde insanlar birbirlerini şiddet kullanarak yok ederler. Ama tarih göstermektedir ki, bu yöneticinin peygamber olması veya yönetimin vahiy kaynaklı bir hukuka dayanması, tarihî olarak zorunlu değildir; çünkü geçmişte bu tür toplumlar da var olmuştur.

---

<sup>16</sup> Tekabül ettikleri toplumsal vakia ortadan kalkan kavramların mevcudiyetleri sadece soyut zihinsel düzeyde kalarak devam edebilir. Bu da her zaman mümkün olmayabilir. Ya da bu kavramlar anlam kaymasına uğrayarak başka bir olguyu ifade etmek için kullanılmaya başlarlar. Millet ve medeniyet kavramı bu duruma iki ilginç örnek teşkil etmektedir. Millet terimi, klasik İslâm düşüncesinde dinî bir cemaati ifade ettiği hâlde, anlam kayması sonucu günümüzde çoğu zaman ırk, ulus veya kavim manasına da kullanılmaktadır. Bu değişimde en önemli etken Osmanlı Millet Sistemi'nin yıkılmasıyla, millet kavramının klasik toplumsal düzende tekabül ettiği vakianın ortadan kalkmasıdır. Aynı şekilde günümüzde yaygın olarak kullanılan medeniyet terimiyle kastedilen, İbn Haldûn veya Pirizade gibi klasik âlimlerin kastettiği "içtima" veya "umran" olmayıp belli bir gelişmişlik düzeyidir. Millet ve medeniyet kavramlarının günümüzdeki anlamlarını klasik metinlerdeki kullanımlarına veya geçmişteki kullanımlarını günümüze yansıtmak anakronizme götürür. Günümüzde de medeniyet kavramının tanımı hakkında görüş birliği yoktur. Dolayısıyla, hangi düşünürün medeniyet kavramını kullanıyorsak bunu açıkça belirtmek kargaşayı önleyebilir.



Ancak bütün insanların benzer bir toplum düzeni kurması zorunlu değildir. Aksine insanlar farklı toplum düzenleri kurarlar. Çünkü medeniyet veya toplum kurma süreci “irâdî”dir. Buna karşılık hayvanların toplum kurması “ilhâmî”dir<sup>17</sup>. Bundan dolayı hayvanların sosyal örgütlenmesi tek tiptir. İnsanların medeniyet ve toplumları farklılık arz eder. Allah insanlara akıl ve irade vererek onların kendi toplumsal düzenlerini kendilerinin kurmasını dilemiştir. İnsanlar akıllarıyla düşünerek nasıl bir toplum kurmaları gerektiğini araştırır ve bunu iradeleriyle gerçekleştirirler. Allah hayvanlara akıl ve irade vermediğinden, ilham yoluyla onları yönlendirmiştir. Dünyanın neresinde olursa olsun, aynı ilhamı alan hayvanlar benzer toplum düzeni kurarlar. Ancak İbn Haldûn’un ilgisini çeken şey, irâdî süreçle kurulan ve çeşitlilik arz eden beşer toplumlarıdır.

Buradan hareketle İbn Haldûn’un beşerî iradeyi her istediğini yapabilen tek kurucu öge olarak gördüğünü düşünmemek gerekir. Beşerî iradenin aşamayacağı, iktisadî, siyasî ve psikolojik sınırlamalar vardır. İbn Haldûn’un eserinde yapı ve eylemci (structure ve agency<sup>18</sup>) arasındaki gerilim bariz bir şekilde yansıtılmış, ancak biri diğerine feda edilerek kaderci veya determinist bir tutuma düşülmemiştir. Eylemciyi dışlayan determinist yapısalcı yaklaşım, ilhâmî bir sürecin sonucu olan ve dünyada her yerde aynı olan hayvan toplumlarına uygulanabilir. Ancak insan toplumlarında yapı ve eylemci karşılıklı bir etkileşim içerisindedir. Tarih ve toplumun karmaşık süreçleri içerisinde insan iradesi -sınırlı da olsa- bir role sahiptir.

Tarih ve toplumun kanunları içerisinde hareket eden beşerî iradenin ürünü olan medeniyeti, müstakil bir ilmin konusu hâline getirme çabası İbn Haldûn’a aittir. Kendisi daha önce muhtelif ilimlerde sadece bir mesele olarak ele alınan bir problemi, ayrı bir ilim hâline dönüştürdüğünü övünerek belirtir. Mesela, İbn Haldûn’a göre kendisinden önce mütekellimîn (kelâmcılar) ve fukaha, toplum ve medeniyet konusunu ilimleri içinde bir mesele olarak ele almışlardır. İbn Haldûn’a göre, mütekellimler toplum kurmayı nübüvvetin ispatına bir delil olarak kullanırken<sup>19</sup>, fukaha medeniyeti korumayı fikhın amacı

<sup>17</sup> Burada “ilhâmî” kavramı “irâdî” kavramının zıddı olarak kullanılmaktadır ve Allah’ın hayvanlara ilham ettiği davranışları ifade etmektedir. İlhâmî yerine günümüzde “içgüdüsel” terimi kullanılmakta ve hayvanların hareketleri içgüdüsel olarak nitelenmektedir.

<sup>18</sup> Bu konuda bk. William H. Sewell, “A Theory of Structure: Duality, Agency and Transformation”, *American Journal of Sociology*, 98 (1992), s. 1-29. Çağdaş sosyolojide “structure” ve “agency” ilişkisi şeklinde ele alınan bu konu, önemli tartışma alanlarından biri olup birçok sosyoloğu meşgul etmiştir.

<sup>19</sup> Mütekellimlere göre ideal bir toplum ancak ilahî vahye mazhar olmuş bir peygamber tarafından kurulabilir. Aynı şekilde, ideal toplum vahye dayalı normlarla yönetilir. Dolayısıyla,

olarak görmüştür. Ayrıca İbn Haldûn, fukahanın toplumsal ihtiyaçların karşılanmasında zorunlu olan toplumsal iletişim için dilin rolü üzerinde de durduklarına dikkat çeker. Örnek vermek gerekirse, İmam Şâfiî'nin *er-Risâle*'si, Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sı ve Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsûl*'ü çok ciddi oranda dil ve yorum tartışmalarına ayrılmıştır. Adı geçen eserlerde hem kutsal metinlerin hem de insanlararası konuşmaların nasıl yorumlanacağı konusunda açıklamalar vardır.

İbn Haldûn'un umran kuramı ile fukaha düşüncesi arasındaki bir benzerlik de analiz seviyesinde göze çarpar. İbn Haldûn *Mukaddime*'de çoğunlukla makro düzeyde analiz yapar. Fukaha da insan amelini hem mikro hem makro düzeyde analiz eder. Makro düzey analizinin ünitelerinin inşa edilmiş tarzında benzerlik ve farklılıklar olabilir. Fıkıhta millet kavramı, farklı kültürlerle sahip medeniyetleri ve toplumları ifade etmek için kullanılır<sup>20</sup>. İbn Haldûn millet kavramının yabancıysa değildir. Ancak o, kültürden ziyade ekonomik ve siyasî yapılanma ve bu yapılardaki tarihî değişim safhalarını kriter olarak kullanan bir tasnif geliştirmiştir. Bu nedenle içtima ve umran terimleri İbn Haldûn'un maksadına daha uygundur.

Böylece İslâm geleneğinde medeniyetin farklı boyutlarını vurgulayan iki yaklaşım tasnifi ortaya çıkmıştır: Fıkıhçıları, kültürel yaklaşımı ve İbn Haldûn'un umran ilminin iktisatçı ve siyasetçi yaklaşımı. Bir Mâlikî fakihî ve tarihçi olan İbn Haldûn her iki yaklaşımı da kullanmıştır.

İbn Haldûn'un fıkıhçılığının kendisine birçok açıdan tesir ettiğini görmek mümkündür. Ancak konumuzla ilgili olarak aşağıdaki hususlar dikkati çekmektedir:

1. Zahir-Bâtın ayrımı: Fıkıh insan davranışını konu edinir. Davranışların ve toplumsal olayların zahir (gözlemlenebilen) ve bâtın (gözlemlenemeyen) boyutları arasında ayrım yapar. Bu ayrım ontolojik, epistemolojik ve metodolojik bir ayrımdır. Fıkıh her amelin zahiri ve bâtını olduğunu kabul eder. Burada "bâtın"dan maksat, insan davranışının gözlemlenemeyen boyutudur; yoksa kimse tarafından bilinmeyen gizemli veya ezoterik yanları değildir<sup>21</sup>.

---

mütetekimlere göre peygamberlere insanların toplum kurma sürecinde zorunlu ihtiyacı vardır.

<sup>20</sup> Fıkıhçılar kültür, daha doğrusu din farkına göre tasnif ettikleri medeniyetler arasındaki çatışmayı, millet sistemi yoluyla önlemişlerdir.

<sup>21</sup> İbn Haldûn'un tarihin bâtınını veya derûnî boyutunu anlama çabası hakkında bk. Yves Lacoste, *Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of Third World* (New York: Verso, 1984), s. 149-150.

Aynı şekilde, İbn Haldûn'un buradaki bâtın vurgusunun Bâtınîlikle hiçbir alakası yoktur<sup>22</sup>. Mesela niyet, fukahanın tamamının kabul ettiği gibi, amelin bâtınuna aittir. Hatta zahir fıkıh ve bâtın fıkıh diye iki branştan bahsedilir. İbn Haldûn da tarihin zahir ve bâtını olduğu için tarih ilminin tarihin zahiri ile, umran ilminin de tarihin bâtınıyla uğraştığından bahseder. Burada çok katmanlı bir varlık anlayışı benimsendiği göze çarpmaktadır:

Çünkü tarih “zahirinde” geçmiş dönemlerden, devletlerden ve eski çağlarda yaşamış nesillerden haber vermekten öte bir şey değildir. Tarih, “bâtınında” ise akıl yürütme (nazar), araştırma (tahkik) ve olguların sebep-sonuç zinciri içinde açıklanmasıdır ve ilkeleri çok dakiktir<sup>23</sup>.

2. Analiz düzeyi: Makro düzey toplumsal analiz, mikro düzey toplumsal analizle birlikte ve onu tamamlayıcı olarak sürdürülür. Fıkıh hem insanların birey olarak hem de milletlerin grup olarak amelleri ve ilişkileri üzerinde durur. İbn Haldûn da benzer bir şekilde umran ve içtima üzerinde durur; umranın farklı safhalarını ve birbiriyle ilişkilerini inceler.

3. Yöntem: İbn Haldûn usul-i fıkihta kullanılan birçok yöntemi, umran ilminde de uygulamıştır. Bunlardan en önemlisi kıyas metodudur. İbn Haldûn gözlemlenemeyen olayların gözlemlenebilen olaylarla mukayese edilmesi gerektiğini savunur<sup>24</sup>.

Buraya kadar anlattıklarımızdan hükema, fukaha ve mütekellimînin medeniyet ve toplum hakkında makro düzeyde araştırmalar yürüttükleri; ancak bunu bağımsız bir bilimin konusu olarak görmedikleri ortaya çıkmaktadır. İbn Haldûn'un katkısı, daha önce sadece bir mesele olarak ele alınan toplum ve medeniyetin önemini fark edip yeni bir ilmin konusuna dönüştürmesidir.

Ancak şunu altını çizerek belirtmek gerekir ki, İbn Haldûn'un medeniyet anlayışı ile kendinden önceki, çağdaşı ve sonraki düşünürlerin medeniyet anlayışları arasında farklılıklar olabilir. Bu nedenle özellikle günümüzde medeniyete yüklediğimiz anlamla, İbn Haldûn'un medeniyete yüklediği anlamı aynı saymak bizi yanılgıya düşürebilir. Böyle bir yaklaşım çok açık bir anakronizm örneği oluşturur.

---

<sup>22</sup> İbn Haldûn'un bilim anlayışı hakkında bk. Zaid Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldûn* (New York: Routledge and Curzon, 2003).

<sup>23</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 282.

<sup>24</sup> İbn Haldûn böylece tarihî olaylara ait bazı hurafe yakıştırmalardan uzak durmanın mümkün olacağını savunmaktadır.

Nitekim Müslüman ve Batılı İbn Haldûn yorumcularının İbn Haldûn'u yanlış anlamalarının temelinde de anakronizm yatmaktadır. Günümüzde birçok yorumcu, İbn Haldûn'u pozitivist toplumbilimin öncüsü veya kurucusu olarak görmektedir ki, bu çok büyük bir yanılıdır. İbn Haldûn, her ne kadar söz konusu bilimlere öncülük yapmış olsa da, pozitivist bir yaklaşım sergilememiştir. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi o, tarihin hem zahir hem de bâtın iki seviyesi olduğunu kabul ederek pozitivismi aşmıştır.

Daha önce de işaret edildiği gibi, İbn Haldûn'un düşüncesi ile modern medeniyet anlayışı arasındaki fark, lafzî bir fark olmaktan öte, içerik farkıdır. Aynı terimler kullanılsa bile, onların delalet ettiği anlamlar farklıdır. Bu farklılıkların ortaya çıkarılması gerekmektedir. Aslında farklılık sadece Batılı düşünürler ve İbn Haldûn arasında değildir. Müslüman aydın ve akademisyenlerin de bugün medeniyete yükledikleri anlam ile İbn Haldûn'un yüklediği anlam arasında önemli farklılıklar olabilir. Bu farklılıkların İbn Haldûn odaklı mukayeselerle ortaya konulması gerekmektedir. Anakronizmin yol açtığı kavram kargaşası hem Batılı hem de Müslüman yorumcularının İbn Haldûn'u yanlış anlamalarına yol açan en temel sebeptir.

Diğer yandan dikkat edilmesi gereken bir başka husus da milletlerin, yani dinlerin ve dinî toplulukların bir medeniyet olarak isimlendirilmesidir. Dinî topluluklara klasik İslâm düşüncesinde millet denir. Ancak günümüzde millet kavramı yerine, medeniyet kavramı kullanılmaktadır. Mesela İslâm milleti yerine, İslâm medeniyeti denilmektedir. Hatta son zamanlarda Batı medeniyeti için "Judeo-Christian civilization" yani Yahudi-Hıristiyan medeniyeti tabiri yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır. Noam Pianko, Mordecai Kaplan'ın Yahudiliği ilk defa medeniyet terminolojisini kullanarak tanımlamasının modern Yahudi düşüncesine önemli bir katkı olduğunu belirtmektedir<sup>25</sup>. Aynı şey İslâm, Hıristiyanlık ve Budizm için de geçerlidir. Bu dinler de medeniyet olarak yeniden kurgulanmışlardır. Bunun en güzel örneği Huntington'un dünyayı büyük ölçüde dinlere dayalı bir şekilde farklı medeniyetlere ayırmasıdır. Huntington'un medeniyet dediği birimlerin büyük bir kısmını fukaha millet diye isimlendirmişti.

Fukaha ve Huntington'un yaklaşımının ortak özelliği, kültürel ve dinî ağırlıklı olmasıdır. Ancak İbn Haldûn umran kavramını daha çok siyasî ve

<sup>25</sup> Noam Pianko, "Reconstructing Judaism, Reconstructing America: The Sources and Functions of Mordecai Kaplan's "Civilization", *Jewish Social Studies*, new series: 12/2 (2006), s. 39-55.

ekonomik bir zemin üzerine oturtmaktadır. Bedevî ve hadarî umran bütün kültürlerde ve dinî toplumlarda var olabilir. İbn Haldûn'un ölçütü sosyal, siyasî ve ekonomik örgütlenme tarzıdır.

Ancak İbn Haldûn, fukaha ve Huntington'un yaklaşımlarının ortak bir yanı vardır: Hiçbir topluluk medeniyet dışı değildir. Fukahaya göre her toplum mutlaka bir millete mensuptur. İbn Haldûn'a göre her toplum bir umran sahibidir: bedevî umran veya hadarî umran<sup>26</sup>. Huntington'a göre de dünyadaki bütün insanlar bir medeniyete mensuptur. Böylece dünyadaki sosyal ilişkileri makro düzeyde analiz etmek ve o ilişkileri düzenlemek olan umran, medeniyet veya millet kavramları sayesinde mümkün olmaktadır.

Bununla birlikte, klasik İslâm düşüncesinde milletler ve umranlar, sosyal ve hukukî olarak birbirine eşit kabul edilirken, Huntington Batı medeniyetinin üstün değerlere sahip olduğunu söylemektedir. Huntington'a göre Batı medeniyeti demokrasi ve insan hakları gibi değerlere sahiptir; diğer medeniyetler ise bu değerden ya tamamen yoksun veya gelişmeye muhtaçtır. Huntington her ne kadar bütün insanların bir medeniyeti olduğunu kabul etse de onları Batı medeniyetine eşit görmemekte, Batı'nın kültürel üstünlüğünü vurgulamaktadır.

### **Umran İlmî ve Medeniyetin Avâzı-ı Zâtîyyesi**

Yukarıda da işaret edildiği gibi, tarih ilminin iki katmanı vardır: zahir ve bâtın. Zahir seviyesinde tarih ilmi "ihbar" denen "anlatı" yöntemini kullanarak geçmişteki olaylardan, medeniyet ve devletlerden bahseder. Bâtın seviyesinde ise "nazar" (düşünme, kuramsallaştırma), "tahkik" (araştırma), "ta'lil" (sebeplere sonuç ilişkisine dayalı açıklamada bulunma) yöntemlerini kullanarak yorumlamada bulunur.<sup>27</sup> İbn Haldûn, umran ilminin siyasetbilim (siyaset-i medeniye) ve retorik (hitabet) ile konuları açısından benzeştiğini; ama aralarında önemli farklılıklar olduğunu altını çizer.

<sup>26</sup> İbn Haldûn'a göre "bedâvet" ve "hadâret" umrana arız olan değişken iki özelliktir. Aşağıda medeniyetin "araz"larını ele alırken bu konu üzerinde daha ayrıntılı bir şekilde duracağız. Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 287. Dolayısıyla, İbn Haldûn'a göre bedevîlerin de kendilerine has bir medeniyeti vardır. Bu yaklaşımın, medeniyeti belli bir "gelişmişlik" seviyesine ermiş toplumları tanımlamak için kullanan yaklaşıma zıt olduğu aşîkârdır.

<sup>27</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 276.

İbn Haldûn döneminde ilimler kullandıkları yönteme göre “hatâbî” ve “burhânî” diye ikiye ayrılıyordu. Tarih ilmi genellikle hatâbî ilimler arasında sayılıyordu. Burhânî ilimler arasında felsefe, usul-i fıkıh ve kelâm vardı. İbn Haldûn’a göre umran ilmi, her ne kadar zahiri itibarıyla, “anlatı” gibi “hatâbî” (retorik) yöntemi kullansa da, bânîni itibarıyla aklî (burhânî) yöntemi kullanan bir ilimdir.

İbn Haldûn cevher ve araz ayırımına dayalı geleneksel metafiziği benimser. Ona göre medeniyetler bütün dünyada temel nitelikleri itibarıyla benzer yapısal özellikler taşır. İbn Haldûn bu özellikleri “avânız-ı zâtîyye” olarak isimlendirmiştir. İbn Haldûn, *Mukaddime*’de çalışmasının amacını şöyle izah etmektedir:

Onda [Mukaddime’de] umranın ve temeddünün (medeniyet kurmanın) hâllerini ve insan toplumunda ortaya çıkan zatî nitelikleri (avânız-ı zâtîyye) olayların illet ve sebepleriyle sana faydalı olacak şekilde açıkladım.<sup>28</sup>

İbn Haldûn aşağıda saydığı medeniyetin zatî arazlarının “sebeb” ve “illet”lerini aklî delillerle açıkladığını vurgulamaktadır: Devlet ve millet, şehir ve köy, izzet ve zillet, kesret ve kılet, ilim ve sanat, kesb ve izâat, değişen yaygın hâller, bedv ve hadr, şimdiki durum ve beklenen durum (vaki ve muntazar)<sup>29</sup>.

Malum olsun ki tarih ilminin hakikati âlemin umranı demek olan içtima-ı insanîden ve bu umranın tabiatına arız olan tevahhuş, teennüs, asabiyyat, insanların birbiri üzerinde hegemonya kurması, ve bundan neşet eden mülk, devletler ve onların mertebeleri, beşerin kesb, maaş, ulum ve sanatlar gibi çabaları ve amelleriyle kazandıkları şeyleri ve tabiatı icabı söz konusu umranda ortaya çıkan halleri haber vermektir<sup>30</sup>.

Yukarıdaki alıntılarda sözü geçen medeniyetin arazlarını kabaca maddeleştirirsek şöyle bir liste ortaya çıkmaktadır: Devlet, millet: din, şehir, köy; izzet: yükselme; zillet: geri kalma; kesret: nüfus artışı; kılet: nüfus azlığı; bedv: göçebe hayat; hadr: yerleşik hayat; vaki: şimdiki durum; muntazar: gelecek; tevahhuş: yalnızlık; teennüs: kaynaşma; asabiyyat: toplumsal birlik şuuru; teğallub: galibiyet, üstünlük, hegemonya; mülk: otorite; kesb: kazanç; izâat: kaybetme; maaş: geçim yolları; ulûm: ilimler; sanâ’i: sanatlar.

İbn Haldûn’un yaşadığı dönemde bir ilim dalı mevzuununun zatî arazlarını incelediğinden, *Mukaddime*’deki bablar medeniyetin avânız-ı zâtîyyesine göre

<sup>28</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 286.

<sup>29</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 287.

<sup>30</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 328.

belirlenmiştir. Böylece yukarıda saydığımız konular belli bir düzen içinde teker teker ele alınmıştır.

Cevherin özelliği değişmemek, buna karşılık arazların özelliği değişmektir. Bu açıdan umran, dinamik bir yapıya sahiptir, çünkü arazları devamlı bir değişim içindedir. Bundan dolayı umran ilminin konusu sabit ve katı değil, tam tersine akıcı ve değişkendir. İbn Haldûn bunun altını şöyle çizmektedir: Tarih ilmindeki gizli hatalardan biri de, asırların değişmesi ve günlerin geçmesi ile toplumlar ve nesillerde ahvalin tebeddülünü göz önünde tutmamaktır. Bu son derece gizli ve şiddetli bir hastalıktır<sup>51</sup>.

İbn Haldûn'a göre beşer umranı ve insanın içtimâi müstakil bir ilmin konusudur. Bu ilmin meseleleri, medeniyet ve topluma zatından dolayı ilişen avâız (ilintiler) ve ahvaldir. Nitekim, vaz'î ve aklî bütün ilimlerin yaptığı da bundan ibarettir<sup>52</sup>; onlar da mevzularının zatî arazlarını araştırırlar.

İbn Haldûn'un, umran ilminin -aralarındaki konu benzerliğinden dolayı- hitabet ve siyaset-i medeniyye ilimleriyle karıştırılmaması gerektiğine dikkat çektiğinden bahsetmiştik<sup>53</sup>. Yukarıdaki açıklamalardan sonra, bu ilimlerle umran ilmi arasındaki konu farkı açıklık kazanmış oldu. Çünkü umran ilmi, medeniyetin bütün zatî arazlarını araştırırken, siyaset-i medeniyye sadece siyaseti araştırmaktadır. Hitabet ile umran ilmi arasındaki fark, yukarıda değindiğimiz gibi, konu açısından değil, yöntem açılarından; çünkü hitabetin belli bir konusu yoktur. Hitabeti diğer ilimlerden ayırt eden özelliği, ispat yöntemidir.

İbn Haldûn'a göre umran ilmine ait meseleler burhânî ilimlerden olan felsefe, kelâm ve usul-i fıkıhta da geçmektedir. Hükema ve ulema ispat-ı nübüvvet konusunda, beşerin varlığını sürdürebilmek için yardımlaşmaya muhtaç ve bu yüzden bir yöneticiye ihtiyacı olduğunu iddia ederler. Benzer şekilde, usul-i fıkıhta lügatların varlığı ispatlanırken, insanların toplumsal hayat ve dayanışmanın tabiatı gereği maksatlarını ifade etmeye muhtaç oldukları, ifadelerdeki farklılıkların buradan kaynaklandığı öne sürülür. Bunun gibi, fukaha da şerî hükümleri makasit ile talî eder, yani makasit illeti (sebebi) üzerine hüküm inşa eder. Buna göre zinanın yasaklanması nesli korumak, katlin yasaklanması insan türünü korumak içindir. Zulüm insan türünün fesadına ve medeniyetin harabına götürür. Bütün bu makasit, İbn Haldûn'a göre mede-

<sup>51</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 320.

<sup>52</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 321.

<sup>53</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 332.

niyeti koruma temeline dayalıdır. Bundan dolayı fukahanın medeniyetin niteliklerine dair kuramsal düşünce yürütmesi ve kuramlar geliştirmesi zorunludur<sup>34</sup>.

Medeniyetler arazlarıyla var ya da yok olur. Arazların varlığı medeniyetin varlığına, medeniyetin varlığı da arazların varlığına bağlıdır. Bir medeniyet çökmüşse onun ilim ve sanatları da çöker. İlim ve sanatlar medeniyet olmadan yaşayamaz. İslâm medeniyetinin günümüzdeki durumuna bu açıdan bakabiliriz.

### **Medeniyet, Güç ve Çatışma: Gücün Doğası Hegemonyayı Gerektirir**

Medeniyetin zafî arazları arasında mülk önemli bir yer tutar. İbn Haldûn'a göre mülkün tabiatı, infiradı yani gücün tamamını tek başına elinde tutmayı, günümüzdeki ifadesiyle hegemonyayı gerektirir<sup>35</sup>. Bu kaçınılmaz eğilim, mülk üzerinde iddiası olan güçler arasında ister istemez çatışmaya yol açar.

İbn Haldûn umran kuramını iki seviyeli bir diyalektik üzerine kurmuştur: iç çatışmalar ve dış çatışmalar.

1. İç çatışmalar ve elitlerin devridaimi: İbn Haldûn, medeniyet içi çatışmaların dinamiklerine büyük önem vermiştir. Her medeniyette yönetici sınıf statüsü devamlı bir çatışmanın konusudur. Bu çatışmalarda asabiyet çok önemli bir rol oynar. Bir yönetici sınıfının statüsünü devamlı olarak koruması mümkün değildir. Yönetici elitler sürekli olarak devridaime uğrarlar.

2. Dış çatışmalar ve medeniyetlerin devridaimi: İbn Haldûn, medeniyetlerin macerasını incelerken, sadece iç dinamiklerle yetinmemiş, dış dinamikleri, bir medeniyetin çevresindeki medeniyetlerle ilişkilerini de bir değişken olarak hesaba katmıştır. Medeniyetler tek başlarına var olamayacaklarından, devamlı olarak başka medeniyetlerle ilişki içindedir. Bu ilişki zaman zaman çatışmaya dönüşür. İbn Haldûn medeniyetlerarası çatışmayı, değer farklılığına değil, başka medeniyetler üzerinde hegemonya kurma çabasına bağlar.

Güçlü medeniyet, gücünü giderek daha da genişletmek ve dünyadaki gücün tamamına sahip olmak eğilimindedir. İbn Haldûn'a göre zayıf medeniyetler

---

<sup>34</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 332-333.

<sup>35</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 539.



güçlüleri ideoloji, kıyafet ve âdetleri başta olmak üzere birçok alanda taklit ederler<sup>36</sup>. Ancak bu ilişki tarzı sonsuza kadar devam etmez. Aksine, konumlar zamanla değişir. Güçlü medeniyet zayıflar, zayıf medeniyet güçlenir. Böylece dünya medeniyetleri devridaim eder.

İbn Haldûn'a göre İslâm medeniyeti ile diğer medeniyetlerarasında tabii oldukları toplumsal ve tarihî kanunlar itibarıyla bir farklılık yoktur. Bütün medeniyetler aynı kanunlara göre işlerler. Dinî farklılıklar zorunlu olarak medeniyet içi siyasî ve ekonomik çatışmalara dönüşmez.

Ancak bazı açılardan İslâm medeniyeti diğer medeniyetlerden farklıdır. Bu farklılıkların başında, İslâm medeniyetinin naklî (temelde vahye dayalı) ilimlere dayanıyor olması gelir. İbn Haldûn aklî ilimlerin bütün medeniyetlerde ortak olduğunu vurgularken, naklî ilimlerin (tefsir, hadis, fıkıh, kelâm) özellikle fıkıh ilmi ve isnat sisteminin İslâm medeniyetine has olduğunu altını çizerek belirtir<sup>37</sup>. Naklî ilimleri ve onların birbiri ile olan irtibatını saydıktan sonra şöyle bir tespitte bulunur: "Bu naklî ilimlerin hepsi İslâm milletine ve ehline hasır"<sup>38</sup>. İbn Haldûn, Mağrip'te umranın azalması ve isnatların kesintiye uğraması ile ilim çarşılarının kesata uğradığını belirtmiştir.

### 3. Çok Medeniyetlilik Probleminin Geçmişi ve Geleceği

Günümüzde inkâr edilemez bir şekilde hayatımızı etkileyen çok medeniyetlilik problemi karşısında nasıl bir tavır takınacağız sorusu, dünyanın gündemini meşgul etmektedir. Zamanımızda bu mesele karşısında iki farklı tavır takınıldığını gözlemleyebiliriz. Birincisi, en güçlü medeniyetin yani Batı medeniyetinin bütün dünyaya hâkim kılınması, diğer medeniyetlerin yok edilmesi veya hâkimiyet altına alınması. İkincisi ise bütün medeniyetlerin eşit bir ilişki içinde olduğu yeni bir dünya düzeninin kurulması. Batı tecrübesi genellikle birinci seçenek doğrultusundadır. İslâm tecrübesi ise ikinci seçenek doğrultusundadır. İslâm tecrübesi, medeniyetlere yaşama hürriyeti tanıyan, âdeti medeniyetler federasyonu diye isimlendirebileceğimiz politik bir yapı geliştirerek yönetimi altındaki medeniyetleri içselleştirmiştir. İbn Haldûn bu bağlamda nerede durmaktadır?

<sup>36</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 510.

<sup>37</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1026-1027. "Ve hâzih'l-'ulûmü'n-nakliyye küllühâ muhtasatun bi'l-milleti'l-İslâmiyye ve ehlihâ".

<sup>38</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1027.

Yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız gibi, İbn Haldûn medeniyetleri konu edinen müstakil bir ilmin kurucusudur. Buna rağmen, günümüzde medeniyetlerarası ilişkiler tartışılırken, İbn Haldûncu yaklaşım kullanılmamakta, hatta gündeme bile getirilmemektedir. İbn Haldûn'un siyaset, iktisat, sosyoloji, tarih ve benzeri alanlardaki çalışmaları hayranlıkla karşılandığı hatta bu bilimlerin kurucusu veya öncüsü olduğu söylendiği hâlde, medeniyet tartışmasında İbn Haldûn'a yer verilmemesi son derece dikkat çekicidir<sup>59</sup>.

Acaba bu durum, İbn Haldûn'un medeniyet ve medeniyetler arası ilişkiler konusunda günümüze söyleyecek bir şeyi olmadığından mı kaynaklanmaktadır? Yoksa İbn Haldûn'un yaklaşımı başat paradigmaya ters olduğu için mi geri plana itilmektedir? Umran ilmi, günümüzde bize bir şey vaat etmekte midir? Yoksa düşünce tarihindeki seçkin yerine mi konulmalıdır? Makalemizin bundan sonraki kısmında bu soruları ele alacağız.

İbn Haldûn'un kurduğu ilmin günümüzdeki potansiyel işlevini keşfedebilmek için onun nasıl bir dünyanın ürünü olduğunu ve o dünya ile içinde yaşadığımız dünya arasındaki benzerlikleri irdelemek gerekmektedir. Bizce İbn Haldûn'un böyle bir projeye girişmesinde, Mağrip'ten Meşrik'a (bugünkü ifadesiyle, İspanya, Kuzey Afrika ve Orta Doğu'ya) içinde yaşadığı çok medeniyetli bir toplumdaki çatışma ve değişimler çok önemli bir rol oynamıştır. Her toplumbilimci gibi, İbn Haldûn da yaşadığı toplumda olan biteni anlamaya çalışmıştır. Dolayısıyla İbn Haldûn'un düşüncesi, böylesine çoğulcu bir sosyal tecrübeyi yansıtmaktadır.

Biz de bugün içinde yaşadığımız toplumu anlama ve onun geleceğini tahmin etme konumundayız. Günümüz dünyası giderek artan bir şekilde daha fazla çoğulcu hâle gelmektedir. Bu açıdan baktığımızda, İbn Haldûn'un içinde yaşadığı ve eserine konu edindiği dünya ile günümüzdeki dünya arasında benzerlikler vardır. Bu benzerlikler sebebiyle İbn Haldûn'un umran ilmi, çok medeniyetli çağdaş toplumsal tecrübeyi anlamlandırmada kullanılabilecek bir potansiyele sahiptir.

İbn Haldûn'un medeniyet yaklaşımı çoklu mantığın ürünüdür. Orta Çağ boyunca Batı'da medeniyetlerarası ilişkiler "ikili mantık" (dual logic) açısından ele alınırken, İslâm dünyasında "çoklu mantık" veya "çok-değerli mantık"

<sup>59</sup> Bu konudaki tartışmalar için bk. Aziz Al-Azmeh, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship* (London: Third World Centre, 1981); Aziz Al-Azmeh, *Ibn Khaldun* (New York: Routledge, 1982).

(multi-valued logic) kullanılmıştır. Daha açık bir ifadeyle, Batı dünyasındaki güçler dünyayı “biz ve öteki” diye ikiye bölerken, Müslümanlar çok medeniyetli ve kültürlü toplumlar inşa etmişlerdir. Günümüzde de çoklu mantığa dayalı bir toplumbilimsel yaklaşımla medeniyetlerarası ilişkileri anlamaya çalışmamız gerekmektedir. Yoksa dünyayı, Batılı ve Batılı olmayan tarzında ikiye bölerek yorumlamaya çalışmak, ciddi problemlere yol açacaktır. İkili mantık indirgemecidir. Hem ben hem de ötekini homojenleştirmeye çalışır. Halbuki ne ben ne de öteki homojendir.

Çok-değerli mantık ise tek bir ben yerine bizler, tek bir öteki yerine ötekiler ile çalışır. Bu durum bütün medeniyetlerin eşit olduğunun kabul edilmesini gerektirir. Söz konusu bu eşitlik, teolojik inançlar düzeyinde değil, toplumsal ilişkiler düzeyinde gerçekleştirilmesi gereken bir eşitliktir. Teolojik düzlemde farklı medeniyetler her zaman bağdaştırılması mümkün olmayan farklı hakikat iddialarına sahiptir. Bu iddiaları bağdaştırmaya çalışmak, çoğulculuk ideali ile çelişir; çünkü bütün dünyaya hâkim tek bir teoloji üretmeye götürür. Onun yerine, mutlak hakikatle ilgili dinî ve teolojik tartışmaları bir kenara bırakıp, toplumsal düzey üzerinde yoğunlaşmak daha uygun olacaktır.

İbn Haldûn'un medeniyetlere yaklaşımında bu çoğulculuk açık bir şekilde görülmektedir. Medeniyet kurmanın iradî bir süreç olduğunu vurgulayan İbn Haldûn, insan iradesinin ve aklının her zaman aynı sonuca götürmediğinin de altını çizmektedir. Vahye dayanmayan medeniyetlerin de mümkün olduğunu kabul etmesi, onun çoğulcu yaklaşımının bir göstergesidir. Halbuki daha önce de işaret edildiği gibi, onun yaşadığı dönemdeki Müslüman düşünürler, vahye dayanmadan insanların toplum ve medeniyet kurmasının imkânsız olduğunu savunmaktaydılar.

İbn Haldûn döneminde Endülüs'ten Doğu Türkistan'a kadar uzanan İslâm coğrafyasında Müslümanların yönetimi altında birçok medeniyet barış içinde yaşamaktaydı. Söz konusu medeniyetleri bir arada tutan kavramsal yapı ve medeniyetlerarası ilişkileri düzenleyen hukukî yapı, fıkıh tarafından şekillendirilmişti. Günümüzde millet sistemi olarak adlandırılan bu sistemde her millet aynı zamanda -günümüzdeki ifadesiyle- bir medeniyeti temsil ediyordu: Katolik, Ortodoks, Kıptî, Yahudî, Mecusi, Hindu, Budist<sup>40</sup>. Kendisi bir fıkıh

<sup>40</sup> Adı geçen topluluklar günümüzde, daha önce de işaret ettiğimiz gibi din, kültür veya medeniyet olarak ele alınıp incelenmektedir. Uygarlıklar tarihi disiplininde Osmanlıların millet dediği bu sosyal yapılanmalar birer medeniyet olarak incelenmektedir. Sosyal bilimlerde de aynı yaklaşım giderek yaygınlaşmaktadır. Bu konudaki tartışmalar için Huntington'un yukarıda adı geçen eseri yanında bk. Arnold Joseph Toynbee, *A Study of History* (London: Oxford

âlimi ve kadı olan İbn Haldûn birçok medeniyet ve hukuku içeren bu çoğulcu hukuk düzenini *Mukaddime*'de bir veri olarak almıştır. Fakat söz konusu çok medeniyetli düzen, özellikle Osmanlı'nın çökmesiyle yok olmuştur.

Günümüz şartları göz önünde bulundurulduğunda, İbn Haldûn'un medeniyetler sosyolojisi, hâlâ geçerliliğini koruyor mu, sorusu haklı olarak akla gelebilir. Kanaatimce, mevcut dünya düzenini değişmez bir veri olarak görmek, tarihe aykırıdır. İbn Haldûn'u yetiştiren çok medeniyetli toplumsal ve siyasî düzen ortadan kalkmış olabilir ama, benzer bir düzenin ileride yeniden kurulamayacağını kimse bilemez. Ayrıca çok medeniyetlilik bir problem olarak insanlık önünde durmaktadır. Bu yüzden İbn Haldûn'un medeniyetler sosyolojisi birçok açıdan geçerliliğini korumaktadır.

Medeniyetlerarası ilişkilerle ilgilenen kişiler, günümüzde iki kampa ayrılmış bulunmaktadır. Bir kısmı dünyada tek bir medeniyet olduğunu -ki bu da Batı medeniyetidir- ve diğer medeniyetlerin miadını doldurmuş olduğunu öne sürmektedir. Bu gelenek çok gerilere gitmekle beraber, en son temsilcileri arasında Huntington, Fukuyama ve Bernard Lewis vardır. Tarihte bu tezi savunanlar kökten dinci Batılı Evangelik Hıristiyanlar olmuştur. Aydınlanma çağından itibaren Batılı laik aydınların büyük çoğunluğu da bu tezi sahiplenmişlerdir. Birinci grup Batı'nın Hıristiyan medeniyetini, ikinci grup ise laik medeniyetini dünyadaki diğer medeniyetlerden üstün görmüş; çatışma yoluyla onların üzerinde hâkimiyet kurma yolunu savunmuşlardır. Ünlü toplumbilimci Max Weber ve Karl Marks da bu kategoride yer almaktadır. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*<sup>41</sup> adlı kitabının başında Weber, Batı medeniyetinin niçin üstün bir medeniyet olduğunu gösterme çabasını sergiler. Batı medeniyeti üstündür ve bu yüzden kapitalizmi doğurmuştur; Batı-dışı medeniyetler gelişme özelliği yitirip durağanlaştığı için kapitalizmi doğuramamıştır. Marks ise evrimci şemada Batı'yı en üste koyar, Doğu'yu despotizmle tanımlar. Marks, Doğu'yu üretim ilişkileri açısından "Doğu Üretim Tarzı" adıyla özel bir kategori olarak tanımlar ve çağdaş medeniyetin dışında görür. Doğu ve Batı üretim tarzı ve sınıflar açısından farklıdır; Batı gelişmiştir ve Doğu, Batı'nın izinden gitmek zorundadır. Görüldüğü gibi, dünyada tek bir medeniyet

---

University Press, 1962); *Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1986-87).

<sup>41</sup> Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trc. Talcott Parsons (London: Unwin Hyman, 1989). Türkçe tercümesi için bk. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, trc. Zeynep Aruoba (İstanbul: Hil Yayın, 1997).

olduğunu savunanlarca, Batı sömürgeciliği dinî ve laik argümanlar vasıtasıyla bir medenileştirme misyonu olarak meşrulaştırılmıştır.

Diğer yandan Richard Bulliet, Richard Falk, John Esposito ve benzerleri medeniyetler çatışması tezine karşı çıkmaktadır. İspanya ve Türk hükümeti önderliğinde başlatılan medeniyetler ittifakı projesi de bu bağlamda değerlendirilebilir. Bu yaklaşımın tarihteki en önemli dayanağı İbn Haldûn'dur ama, İbn Haldûn'un ismi bu tartışmalarda geçmemektedir. İbn Haldûn, medeniyetlerin asla çatışmayacağını iddia etmemiştir ama, Huntington veya Lewis gibi farklı değerlerin çatışmaya yol açacağı tezini kabul etmemiştir.

İbn Haldûn'a göre medeniyetler -kültürel değerleri farklı olduğu için değil- "mecd", yani hegemonya mücadelesi içine girdikleri zaman çatışırlar<sup>42</sup>. Yükselen medeniyetler, diğer medeniyetler üzerinde "mecd" (hegemonya) kurmak isterler. Her güçlü medeniyet, mecdinin sürekli ve sınırsız olmasını ister. İbn Haldûn'a göre medeniyetlerin sınırsız güç kazanma çabası onların çatışmasına yol açar.

Huntington, dünya düzeninin nasıl yeniden yapılacağından bahsettiği eserinde, günümüz dünyasında dokuz medeniyet olduğundan bahsetmektedir: Batı, Latin Amerika, Afrika, İslâm, Çin, Hint, Ortodoks, Budist ve Japon. Huntington bu medeniyetlerin aralarındaki değer farklılıklarından dolayı kaçınılmaz olarak çatışacağı tahminini yürütmektedir. Dikkat edilirse bu medeniyetlerden altısı İbn Haldûn zamanında tamamen veya kısmen Müslümanların yönetiminde yaşamaktaydı: İslâm, Afrika, Hint, Ortodoks, Budist ve Endülüs tecrübesinde olduğu gibi kısmen Batı. Huntington'un sözünü ettiği medeniyetlerden sadece Çin, Japon ve Latin Amerika medeniyetleri İslâm yönetimi altında değildi. Huntington'un iddia ettiği gibi, medeniyetler arasındaki kültür ve değer farklılıkları kaçınılmaz olarak çatışmaya dönüşmek zorundaysa, Müslümanların yönetimi altında adı geçen medeniyetler nasıl oldu da asırlarca birlikte yaşayabildiler?

Bugün bu tarihî tecrübede yatan ders araştırılmalı ve oradan hareketle medeniyet içi ve medeniyetlerarası barışçı bir dünya düzeninin kavramsal temelleri yeniden nasıl kurulabilir sorusuna cevap aranmalıdır. Başka bir ifadeyle, Huntington'un dünyayı Batı ve Batı-dışı diye ikiye bölen basit ikili mantığa (dual logic) dayalı dünya düzeni vizyonuna karşılık, bütün dünya medeniyetlerini bünyesinde barındıracak çok değerli mantığa (multi-valued

---

<sup>42</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 539, 542.

logic) dayalı bir dünya düzeni vizyonu İbn Haldûn'dan hareketle kurulabilir. Fıkıh, çok değerli mantık üzerine kurulmuş bir düşünce sistemi sunması itibarıyla, bu dönüşümde önemli bir ilham kaynağı olabilir.

Günümüzde çok medeniyetli bir dünya düzeni arayışında olanlar, özellikle de medeniyetler ittifakı tezini ortaya atanlar, kavramsal bir temel ve örnek bir tarihî tecrübe ararlarsa, İbn Haldûn'un mensubu olduğu fıkıh geleneği ile kurucusu olduğu umran ilmine müracaat etmek zorundadırlar. Çünkü Batı düşünce geleneğinde çok medeniyetlilik problemini çoğulcu bir bakış açısından hareketle çözmeye yarayabilecek bir kaynak bulmak zor görünmektedir. Birçok Batılı aydın, Orta Çağ'da olduğu gibi bugün de çok medeniyetliliği bir tehdit olarak görmektedir. Huntington bunlardan sadece bir tanesidir. Bu aydınlar, yukarıda bahsettiğim birinci tutumu benimseyerek, Batı medeniyetinin güç kullanarak diğer medeniyetleri hâkimiyeti altına alması gerektiği tezini savunmaktadırlar. Söz konusu aydınlar, farklı değerlere sahip medeniyetlerin barış içinde bir arada yaşamalarının mümkün olmadığını kanaatindedirler.

Günümüzde Bernard Lewis ve Huntington gibi tanınmış temsilcileri bulunan medeniyetler çatışması tezi, Batı'nın tarihî tecrübesini yansıtmaktadır. Batı tecrübesi Orta Çağ'da Hıristiyanlığın tek bir mezhebini, aydınlanma döneminden sonra ise tek bir ideolojiyi Batı'ya ve tüm dünyaya hâkim kılma mücadelesinden oluşmaktadır. Ne Orta Çağ'da yaşamış olan Batılı teologlar ne de modern dönemde yaşamış olan laik düşünürler çok medeniyetlilik problemini çoğulcu bir yaklaşımla çözecek kavramsal bir altyapı oluşturabilmişlerdir. Bu yüzden sık sık bir yandan Batı içinde çatışmalar yaşanırken, diğer yandan Batı ve Batı dışı medeniyetler arasında çatışmalar yaşanmıştır. Söz konusu bu çatışmaların odak noktasında İslâm medeniyeti devamlı olarak yerini aldı. Batı'daki laikleşme hareketi İslâm medeniyetiyle olumlu ilişkiler kurulmasına -kuvvetli bir kavramsal temel hazırlayamadığından- çok az katkıda bulundu.

“Medeniyetler çatışması” deyiimi Huntington'a ait değildir. Basil Mathews isimli bir misyoner 1926 yılında şu başlıkla bir kitap yayımladı: *Young Islam on Trek: A Study in the Clash of Civilizations*<sup>45</sup>. Mathews'un kitabının başlığında “medeniyetler çatışması” ifadesine yer vermesi çarpıcıdır. Mathews'a göre savaştı ve barbar bir din olan İslâm, asla akıl ve bilimle bağdaşmaz<sup>44</sup>.

<sup>45</sup> Basil Mathews, *Young Islam on Trek: A Study in the Clash of Civilizations* (New York, Friendship Press, 1926).

<sup>44</sup> Aynı yaklaşımın 2006 yılında Papa Benedict tarafından çarpıcı derecede benzer ifadelerle tekrarlanması çok medeniyetlilik problemi karşısında Batılı tutumun aynı tavrı sürdürdüğünü göstermesi bakımından ilginçtir.

İslâm'ın liberal bir reform gerçekleştirmesi imkânsızdır tezini savunan Mathews'dan çok kısa bir zaman önce, Arnold Toynbee benzer bir isimle başka bir kitap yayımlamıştı: *The Western Question in Greece and Turkey: A Study in the Contact of Civilizations*<sup>45</sup>. Mathews'un geçen yüzyılın başında çok medeniyetlilik karşısında ortaya koyduğu menfi tavır günümüzde de birçok çevrede hâkim görüş ve politika olarak varlığını sürdürmektedir.

Dünyayı farklı medeniyetlere ayırma ve uluslararası ilişkileri medeniyet birimini kullanarak anlamaya çalışma yöntemi, 1950'lerden sonra yerini modernleşme ve kalkınma teorilerine bırakmıştır. Daniel Lerner bu akımın önde gelen temsilcilerindendi<sup>46</sup>. Bu yaklaşım dine önemsiz, modernleşmeyle beraber kendiliğinden ortadan kalkacak olan; fakat hâlen modernleşmeye karşı başarısız bir direniş gösteren geçici bir faktör olarak bakmıştır. Bununla beraber modernleşme teorisi, Batı dışı dünyanın medeniyetin tek temsilcisi olan laik Batı kültürünü giderek artan bir şekilde benimseyeceği gibi çok açık bir Batı üstünlüğü ve yayılmacılığı varsayımı üzerine kurulmuştu. Lewis'in aynı dönemde iyimser bir yaklaşımla yazdığı *The Emergence of Modern Turkey* adlı kitabı da modernleşme teorisinin bir yansıması olarak görülebilir<sup>47</sup>. Lewis'e göre Müslümanların yapacağı en güzel şey, İslâm medeniyetini terk edip Batı medeniyetini gönüllü olarak benimsemektir.

1990 sonrası Lewis ve Huntington'la birlikte medeniyetleri küresel zeminde çatışan aktörler olarak görme yaklaşımı uluslararası ilişkiler ve siyasetbilim kuramında yeniden canlandı. 1993'te Samuel Huntington *Foreign Affairs*<sup>48</sup> dergisinde meşhur makalesini ve peşinden 1996'da kitabını yayımladı: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*<sup>49</sup>. Huntington'un ortaya koyduğu yaklaşıma göre başta Müslümanlar olmak üzere, Batı dışı dünya, yanlış değerlere sahiptir ve kendilerini düzeltmeleri de kolay kolay mümkün değildir. Lewis de aynı yaklaşımı paylaştığını gösteren makale ve kitaplar kaleme almıştır<sup>50</sup>. Lewis'e göre de Müslümanlar yanlış yoldadır ve

<sup>45</sup> Arnold Toynbee, *The Western Question in Greece and Turkey: A Study in the Contact of Civilizations* (Boston: Houghton Mifflin, 1923).

<sup>46</sup> Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* (New York: The Free Press, 1958).

<sup>47</sup> Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

<sup>48</sup> Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs*, 72/3, 1993, s. 22-49.

<sup>49</sup> Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon-Schuster, 1996).

<sup>50</sup> Bernard Lewis, *What Went Wrong?: Western Impact and Middle Eastern Response* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

bir türlü İslâm medeniyetini bırakıp Batı medeniyetini benimseme konusunda başarılı olamamışlardır.

Richard Bulliet, *The Case for Islamo-Christian Civilization* adlı kitabıyla Lewis ve Huntington'u eleştirerek karşı bir tez ortaya attı<sup>51</sup>. Bulliet'in yaklaşımına göre, İslâm ve Hıristiyanlık, tarihî tecrübeleri itibarıyla, medeniyetler çatışması tezine malzeme olarak kullanılamaz. Tam tersine İslâm ve Hıristiyanlığın tarihî tecrübeleri birbirinden ayrıştırılmayacak şekilde iç içe geçmiştir. Bulliet, söz konusu kitabında İslâm ve Hıristiyanlığın tarih boyunca çok yakın bir alışveriş içinde olduklarını, günümüzde de olumlu bir ilişkiye sahip olabileceklerini göstermeye çalışmaktadır. Bulliet'e göre bu yakınlığın derecesi o kadar ileri düzeydedir ki, İslâm ve Hıristiyanlık tek bir medeniyet olarak görülebilir. Bulliet'in çalışması genel olarak çok medeniyetlilik problemini açıklamak ve çözmek amacıyla ziyade, İslâm ve Hıristiyan medeniyetleri arasındaki yakınlığı gösterme hedefine yöneliktir.

Burada temel maksadımız medeniyetler çatışması tezini savunanlar ve bu teze karşı çıkanların kimler olduklarını ve iddialarını nasıl temellendirdiklerini göstermek değildir. Esas maksadımız, medeniyeti küresel bir aktör olarak siyaset bilimi ve uluslararası ilişkiler kuramına ilk defa sokan umran ilminin kurucusu İbn Haldûn'un yaklaşımının bu tartışmalarda neden hiç kullanılmadığına dikkat çekmektir. 1990'lardan bu yana devam eden medeniyetler çatışmasıyla alakalı tartışmaya İbn Haldûn gözüyle henüz bakılmamıştır. Hem Müslüman hem de Batılı siyasetçi, aydın ve bilim adamları bu konuda ilginç bir ihmal sergilemişlerdir. Özellikle Müslüman araştırmacıların konuyu ele alırken İbn Haldûn yaklaşımını hiç kullanmamış olması son derece dikkat çekicidir.

Buraya kadar çok medeniyetli dünya düzeni karşısında olumlu ve olumsuz tavırları mukayeseli bir şekilde kısaca tanıtmış olduk. Bu tartışmada İbn Haldûn, çok medeniyetliliğe olumlu yaklaşan bir medeniyetin temsilcisi ve bir toplumbilimci kimliğiyle seçkin bir yere sahip olması gerektiği hâlde, kendisine gereken önem verilmemektedir. Halbuki yukarıda göstermeye çalıştığımız gibi, İbn Haldûn küreselleşen dünyada çok medeniyetliliğe olumlu yaklaşan ve çok medeniyetli bir dünya düzeninin kuramsal zeminini oluşturma konusunda çaba harcayanlara sağlam bir teorik zemin sunmaktadır.

<sup>51</sup> Richard Bulliet, *The Case for Islamo-Christian Civilization* (New York: Columbia University Press, 2004).



#### 4. Medeniyetlerarası İlişkiler

Aralarındaki büyük farklılıklara rağmen, sonuçta İbn Haldûn ve Huntington medeniyetlerarası ilişkilere ve çatışmaya medeniyetlerin geleceğini belirleme bakımından büyük önem atfetmektedir. Bu yaklaşım bir medeniyetin tarihini sadece o medeniyetin iç çatışmaları ve buhranları ile açıklamaya çalışan yaklaşımdan son derece farklıdır. Halbuki günümüzde yaygın olan söyleme göre, İslâm medeniyeti sadece kendi iç dinamiklerine atfedilen sebeplerden dolayı “geri kalmış” bir medeniyet olarak görülmektedir. Bu yaklaşım, İslâm medeniyeti tarihini tamamen kendi iç dinamikleriyle açıklamaya çalışmakta ve İslâm medeniyetinin son birkaç yüzyıldır maruz kaldığı dış saldırı ve sömürüyü hesaba katmamaktadır. Halbuki İbn Haldûncü yaklaşıma göre, medeniyetlerin gelişimini birbiriyle bağlantılı bir şekilde belirleyen iç ve dış sebepler birlikte ele alınmalıdır. İbn Haldûn'un bu yaklaşımından hareketle baktığımızda, günümüzde yaygın olarak kullanılan ve sadece iç dinamiklere dayalı bir açıklama önermekten öte geçemeyen “geri kalmışlık” söylemi, teorik zeminini büyük ölçüde kaybetmektedir. Buna göre İslâm medeniyeti geri kalmamış; fakat Batı medeniyetiyle asırlardır devam eden çatışmada mağlup olmuş ve kolonize edilmiştir.

İbn Haldûn'dan hareketle İslâm medeniyeti ve Osmanlı kemale erdiği için çökmüştür, denebilir. Çünkü İbn Haldûn'a göre, günümüzdeki yaygın kanının aksine, geri kalmışlık değil, aşırı gelişmişlik müreffeh toplumlarda savaş ruhunu ve dış saldırılara karşı kendini savunma kabiliyetini zayıflatır. Nitekim İslâm medeniyeti aşırı geliştiği dönemlerde dışarıdan gelen barbar saldırılara karşı koyamamıştır. Endülüs, Bağdat ve en son Birinci Dünya Savaşı bunun örnekleri arasındadır.

İbn Haldûn'a göre zayıf medeniyetler, güçlü medeniyetleri taklit eder. Bir medeniyet her alanda güçlü olabilir mi? Nitekim günümüzde İbn Haldûn'un medeniyetin arazları dediği niteliklerin bir kısmında Batı medeniyeti, bir kısmında İslâm medeniyeti güçlü görünmektedir. Dolayısıyla hangi medeniyetin güçlü olduğunu teorik tartışmalar değil, fiiliyattaki durum belirlemektedir. Kitleler fiiliyattaki duruma bakarak hangi medeniyetin güçlü olduğuna karar vermekte ve onu taklit etmektedir.

İslâm dünyası kültürel ve dinî değerler açısından Batı'dan güçlüdür; ama askerî, teknolojik ve ekonomik açıdan zayıftır. Bu nedenle Batı ve İslâm medeniyetleri arasındaki çatışmanın nihaî galibi henüz tam olarak belli değildir ve gerilim sürmektedir. Bir yandan İslâm, dünyada ve özellikle Batı'da en

hızla yayılan din olmayı sürdürürken, diğer yandan ironik bir şekilde Batılı ordular İslâm dünyasının bazı bölgelerine fiilî müdahalede bulunmakta ve hatta İslâm dünyasını yer yer işgal etmektedir. Başka bir ifadeyle İslâm kültürel fetih, Batı ise askerî fetihte bulunmaktadır.

Hem kültürel hem teknolojik gücü elinde bulunduran taraf aynı olsaydı, belki de Batı ve İslâm çatışması şimdiye kadar çoktan sona ererdi. Nitekim İslâm dışı medeniyetlere karşı Batı medeniyeti hem kültürel hem teknolojik üstünlük kurarak mutlak galibiyet elde etmiştir. Aynı galibiyeti İslâm medeniyeti karşısında elde edememekten dolayı şaşkın bir sabırsızlık sergilemektedir.

Diğer yandan Batı medeniyeti manevî ve ahlakî alandaki iddialarını giderek daha fazla feda edip kültürel açıdan daha zayıf bir konuma düşmektedir. Buna karşılık İslâm dünyasında giderek artan İslâm'a dönüş sayesinde, maneviyat gücü artmaktadır. Bu bağlamda bazı Batılılar İslâm'ın manevî gücünü taklit ederken, bazı Müslümanlar da Batı'nın maddî gücünü taklit etmektedir. Daha somut bir ifadeyle, günümüzde İslâm Batı'da en hızlı yayılan din olma konumu sürdürürken, İslâm dünyasında da Batılılaşma hızlı bir şekilde devam etmektedir. Dolayısıyla tam bir üstünlük kurma hiçbir taraf için mümkün olmamaktadır. Bir tarafın kesin galibiyeti yukarıda sözünü ettiğimiz mevcut dengeyi bozulmasıyla ortaya çıkacaktır.

İbn Haldûn'a göre hiçbir medeniyetin yükselişi veya çöküşü ebedî değildir. Kısaca İbn Haldûn'un medeniyetler sosyolojisine göre tarihin temel dinamiği, medeniyetlerin devridaimidir. Başka bir ifadeyle, çizgisellik tarihte imkânsızdır: Ne daimî yükseliş ne de daimî çöküş söz konusu değildir. Onun yerine iniş ve çıkışlar söz konudur.

İbn Haldûn'un umran kuramından hareketle Batı medeniyetine bir göz attığımızda, iki önemli tespitte bulunmak mümkündür: Birinci tespitte göre, Batı medeniyeti veya diğer adıyla modern medeniyetin yükselişi de diğer medeniyetlerin yükselişi gibi sonludur. Onun sonsuza kadar devam edeceğini düşünmek, tarihin temel kanunlarına terstir.

İkinci tespitte göre ise, Batı medeniyetinin sonu, kemale erdiği zaman gelecektir. Artan refah, modern toplumların savunma gücünü zayıflatacaktır. Sömürge konumunda olan medeniyetler yükselecektir.

Batı medeniyetinin kültürel, askerî, teknolojik ve ekonomik üstünlüğü sürdürdüğü müddetçe dünyadaki diğer medeniyetlerin mensupları onu taklit etmeye devam edecektir. Dolayısıyla çözüm, güç dengesini değiştirmektir. Ni-

tekim İslâm medeniyetinin güçlü olduğu dönemde, diğer medeniyetlerin mensupları İslâm medeniyetini taklit etmişlerdi. Batı'nın yükselişi ile birlikte, Müslümanlar da dahil olmak üzere, bütün dünya medeniyetleri Batı'yı taklitte birbirleri ile yarışmışlardır.

Ancak Batılılaşma ve modernleşme çabaları Batı dışı toplumlarda devamlı olarak başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Tartışmalı Japonya örneği dışında, Batı dışı toplumlardan Batılılaşma veya modernleşme çabalarını başarıyla tamamlayan tek bir örnek göstermek mümkün değildir. Batılılaşma daha çok sembolik ve kültürel üstyapı kurumlarının Batılılaşması olarak gerçekleşmiştir. Altyapı kurumları ise Batı merkezli dünya ekonomik düzeninin icaplarına göre şekillenmiştir.

Zayıf medeniyetin, güçlü medeniyeti taklidi sonunda medeniyetlerarası bağımlılık doğurur. Nitekim günümüzde Batı dışı medeniyetler, Batı medeniyetine birçok bakımdan değişen düzeylerde bağımlı hâldedir. Bunun en çarpıcı örneği ise entelektüel veya fikrî bağımlılıktır. Batı dışı medeniyetler sadece yeni teknoloji ürünlerini değil, düşünce ürünlerini de Batı'dan ithal etmek durumundadır.

### **Sonuç: İbn Haldûn Paradoksu veya Medeniyetlerin Deveranı**

İbn Haldûn'un umran ilmi bir paradoks üzerine kurulmuştur. "İbn Haldûn paradoksu"na göre, medeniyetler geri kaldıkları veya zayıfladıkları için değil, tam tersine ilerlemenin en son noktasına erince çökmeye başlar. Buna göre, yukarıda ortaya koymaya çalıştığım gibi, İslâm medeniyeti ve onun son büyük temsilcisi Osmanlı aşırı refaha erdiği, başka bir ifadeyle gelişmesinin sınırlarına eriştiği için çökmüştür. Batı medeniyeti de gelişmesinin son sınırlarına erdiği zaman çökmeye başlayacaktır. Refah seviyesi yükselen medeniyetlerin paradoksal bir şekilde savaşçılıkları ve kendini savunma kabiliyetleri zayıflar. Buna göre üstün başarı bir medeniyetin sonu demektir. Eski bir deyimimiz bu yaklaşımı yansıtır: Her kemalin bir zevali vardır.

İbn Haldûn'a göre medeniyetler tarihi paradoks ve ironilerle doludur. En temel paradoks ise medeniyetlerin kemalinin zevale dönüşmesidir<sup>52</sup>. Buna "medeniyetlerin devridaimi" ya da "uygarlıkların sürekli dönüşümü" denebilir. İbn Haldûn'a göre dünya hâkimiyeti peşindeki medeniyetlerin devridaimi, medeniyet içi iktidar mücadelesi veren yönetici sınıfların devridaimi gibi kaçınılmaz bir süreçtir. Beşerî irade bu tarihî kanuna karşı duramaz ve onu değiştiremez.

---

<sup>52</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 542.

İbn Haldûn'un umran ilminin medeniyete maddî yaklaşımı ile fukahanın manevî veya kültürel yaklaşımı birbirini bütünlemektedir. Umran ilmi makro düzeyde siyasî ve ekonomik ilişkileri analiz ederken, fıkıh makro düzeyde kültürel ilişkileri analiz etmektedir. Umran ilmi medeniyetlerarası ilişkilerin empririk analizini yaparken, fıkıh ilmi normatif bir yaklaşımla medeniyetlerarası ilişkileri düzenlemeye çalışmaktadır. Bu açıdan fıkıh sadece Müslümanların hayatını düzenleyen normlar üretmez, tam tersine İslâm yönetimi altında yaşayan gayrimüslim toplulukların (milletlerin) birbirleriyle ilişkilerini de sınırlı bir şekilde de olsa düzenler. Bu çerçevede zimmî olarak isimlendirilen gayrimüslimler medeniyetsel kimliklerini korurlar ve o kimlikle Müslüman ve diğer gayrimüslimlerle ilişki içine girerler. Aslında İbn Haldûn'un belirttiği gibi, umran ilminin bir açıdan fıkıh kökenli olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, bu iki yaklaşımın geleneksel İslâm ve Türk düşüncesinde birlikte kullanıldığını tespit etmek zor olmayacaktır.

Günümüzde de benzer bir şekilde İbn Haldûn'un yaklaşımından hareketle toplumbilimsel makro analiz yürüterek medeniyetlerarası ilişkileri incelemek mümkündür. İbn Haldûn'un kurucusu olduğu umran ilmi ve mensubu olduğu fıkıh ilmi, günümüz dünyasında yoğunlaşan medeniyetlerarası ilişkileri yapıcı bir yaklaşımla yeniden yorumlamak, daha çoğulcu ve barışçı bir yaklaşımla yeniden şekillendirmek isteyenlere ışık tutabilir.

İbn Haldûn'a göre büyük harfle Tarih yoktur; bu yüzden sona ermesi de imkânsızdır. Fukuyama'nın iddiasının tersine "Tarih" sona ermemiştir ve Batı medeniyeti dünyadaki diğer medeniyetlerin hayatına son verememiştir. İbn Haldûn'un umran ilmi penceresinden geleceğe bakarsak tarihte ve günümüzde olduğu gibi, gelecekte de çok medeniyetli bir dünyada yaşamaya devam edeceğiz. Yine İbn Haldûn perspektifinden bakıldığında Batı medeniyetini tüm dünyaya hâkim kılma çabaları, tarihteki örnekleri gibi başarısızlığa uğrayacaktır denilebilir.

Kısaca gelecekte medeniyetlerarası ilişkiler, tarihte olduğu gibi çizgisellikten uzak, helezonik ekseninde iniş-çıkışlarla ilerleyen paradokslar ve ironilerle dolu olacaktır. Eğer İbn Haldûn'un döngüsel tarih anlayışı ve çok medeniyetli dünya kuramı gerçeği yansıtıyorsa istikbal, büyük harfle "Medeniyet" değil, küçük harfle "medeniyetler" yaklaşımına sahip olanla düşünürlerin doğruluğunu gösterebilir. Bu süreçte, umran ilmi (medeniyet bilimi), medeniyetlerarası ilişkileri açıklayıp anlamada, fıkıh ilmi de söz konusu ilişkileri düzenleme bize ilham kaynağı olabilir.



## İbn Haldûn ve İslâm Reformu: Bir Kavramsallaştırmaya Doğru\*

Syed Farid Alatas\*\*

### Ibn Khaldun and Muslim Reform: Toward a Conceptualization

Muslim revival has been studied mainly as a modern phenomenon and as a reaction to Western imperialism and colonialism, and the modernization of the Muslim world. Muslim revival, however, is a much older phenomenon that dates back to the first century of Islam, which saw the first extremist groups to emerge in the Muslim world. An important theoretical resource for the study of Muslim revival is the work of 'Abd al-Raḥmān Ibn Khaldūn. While Ibn Khaldūn is well-known in both the Muslim world and the West, he has been seen more of a precursor of the various modern social sciences and as source of historical data and information, rather than as a resource for the development of theoretical perspectives. This paper introduces Ibn Khaldūn's theory of state formation as a theory of Muslim revival founded on the concept of *taghyir al-munkar* and makes some remarks concerning the relevance of this theory to the study of Muslim revival.

Key words: Ibn Khaldun, Modernity, Muslim Revival.

### Giriş

Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn et-Tûnisî el-Hadramî (H.732-808/M. 1332-1406) (hicri takvime göre) 1 Ramazan'da Tunus'ta doğdu. Aslen Yemen'in Hadramut bölgesinden olan aile, İspanya'nın Araplar tarafından fethinin ilk dönemlerinde Endülüs'te İşbiliyye'ye (Sevilla) yerleşmişti. Endülüs'ün elden çıktığı dönemde ise ataları İspanya'yı terk ederek 7. (13.) yüzyılda Tunus'a yerleşti.

İbn Haldûn Arap-İslâm dünyasının siyasî bölünme ve kültürel gerileme döneminde yaşadı.<sup>1</sup> Rağbet gören bir devlet görevlisiydi ve Mağrip (Kuzey

\* İngilizce'den çeviren Tahsin Özcan.

\*\* Doç. Dr., Sosyoloji Bölümü, National University of Singapore, Singapore.

<sup>1</sup> İbn Haldûn'un çalışmalarına göre, genel olarak iki tür bilgi kategorisi vardır. Birinci kategori geleneksel bilimlerdir (el-ulûmü'n-nakliyye). Bu, insan zihninin ürettiği bilgiden ziyade,

Afrika) ile Endülüs'teki değişik mahkemelerde görev yaptı. Bununla birlikte, son yıllarında resmî görevlerinden ayrıldı ve tarihin bilimsel bir incelemesi üzerine giriş olarak *Mukaddime*'nin telifine hız verdi. 1378'de tamamlanan *Mukaddime*, İbn Haldûn'un iddiasına göre yeni bir ilmi, onun deyimiyle "ilmü'l-umrâni'l-beşerî" (insanların sosyal organizasyonu ilmi) veya "ilmü'l-ictimâi'l-insânî"yi (insan topluluğunun ilmi) oluşturmaktadır.<sup>2</sup>

*Mukaddime*, İbn Haldûn tarafından tarihi doğru bir şekilde araştırmak için öğrenilmesi gereken temel prensipleri tayin eden bir çalışma olarak tasarlanmıştır. Burada, İbn Haldûn tarihî metotlardan veya tarihçilikten bahsetmemekte, daha ziyade "mevcut olan şeylerin sebepleri ile kaynaklarının ustalıkla bir şekilde izahını yapan ve olayların nasıllığına ve nedenliğine dair derin bir bilgiyi" ihtiva eden bir bilime işaret etmektedir.<sup>3</sup> Mevcut tarih çalışmalarının problemleri, onların sadece hatalarla ve mesnetsiz varsayımlarla kuşatılmış olmaları değil, aynı zamanda da rivayetlere karşı körü körüne bir güvene sahip olmalarıdır. Rivayetlere bağlı tarihçiler, kendilerinden önceki tanınmış tarihçilerin çalışmalarına istinat ederler ve toplumlarda meydana gelen değişimleri göz ardı ederler. Hadiselerin kökenini araştırmazlar ve onların yaklaşımlarına karşı eleştirel değildirlir; gerçek ile muhayyel olanı tefrik etmekte başarısız olurlar ve sadece kendi önlerine konulan şeyleri aktarırlar.<sup>4</sup>

Öte yandan *Mukaddime*'nin amacı, bu değişimleri, özellikle devletlerin yükseliş ve çöküşleriyle ilgisi açısından, mümkün ve muhtemel olanı muhayyel olandan tefrik edecek eleştirel bir yaklaşım vasıtasıyla anlamaktır. Bu amaçla İbn Haldûn sosyal organizasyon şekilleri, dayanışma ve otorite çeşit-

---

vahye dayalı olan bilgiye işaret eder. Buna dahil olan ilimler Kur'an'ın yorumlanması (tefsir) ile Kur'an ve sünnetten elde edilen İslâm hukuku ve bu ilmin prensipleri (el-ulûmü's-şer'iyye; fıkıh ve usul-i fıkıh), Hz. Peygamber'in hadisleri (ilmü'l-hadîs) ve teolojidir (ilmü'l-keîâm). Bunlar İslâm'a ve müslümanlara mahsus ilimlerdir. İkinci kategori ise akli ilimlerdir (el-ulûmü'l-akliyye), yani insanın aklını, duyularını ve gözlemlerini kullanması sonucu elde edilen ilimlerdir. Bu ilimler arasında mantık ilmi (ilmü'l-mantık), fizik (el-ilmü't-tabîî), metafizik (el-ilmü'l-ilâhî) ve ölçülerle (mekâdir) ilgili olan ilimler, yani geometri (ilmü'l-hende-se), aritmetik (ilmü'l-aritmetik), müzik (ilmü'l-müsîkî) ve astronomi (ilmü'l-hey'et) yer alır. Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime* (Beyrut: Dârü'l-kalem, 1378/1981), s. 435-37, 477-78. İngilizce çevirisi için bk. Ibn Khaldun, *Ibn Khaldun: The Muqaddimah – An Introduction of History*, I-III, çev. Franz Rosenthal (London: Routledge & Kegan Paul, 1967).

<sup>2</sup> *Mukaddime* dışında İbn Haldûn'un eserleri *Kitâbü'l-Mübtede' ve'l-haber fi eyyâmi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men 'âsarahüm min zevi's-sultâni'l-ekber*; Fahreddin er-Râzî'nin *el-Muhassal* isimli eserinin özeti olan *Lûbâbü'l-Muhassal fi usulî'd-dîn* ve kendi otobiyografisi olan *et-Ta'rif bi-Ibn Haldûn ve rihletühû garben ve şarkan*.

<sup>3</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 4; *The Muqaddimah* (Rosenthal), I, 6.

<sup>4</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 4-5; *The Muqaddimah* (Rosenthal), I, 7-9.

leri gibi olguları hesaba katarak bir teori geliştirmiştir. *Mukaddime*'deki tartışma, aşağıdaki başlıklar çerçevesinde mütalaa edilebilir:<sup>5</sup>

1. Genel olarak sosyal organizasyon (umran) ve bunun kısımları
2. Bedevî topluluğu (el-umrânü'l-bedevî)
3. Devlet, sultanlık (mülk) ve hilafet otoritesi
4. Yerleşik toplum (el-umrânü'l-hadarî)
5. Zanaatlar, geçim sağlama yolları (el-meâş)
6. İlimler (el-ulûm) ve bu ilimlerin tahsili

*Mukaddime*, Araplar ile Müslümanlar yanında Mısırlılar, Yunanlılar, Romalılar ve Persliler gibi diğer toplulukların da tarihini ele alan *Kitâbü'l-İber*'i oluşturan toplam üç kitabın ilkiydi.<sup>6</sup> *Mukaddime*'nin orijinalitesi açısından aynı derecede önemli olan bir husus, onun bağımsız bir çalışma görülmesi ve genellikle de bu şekilde okunur hâle gelmesidir.

### **Devletlerin Yükseliş ve Çöküşlerinin Teorileştirilmesi**

*Mukaddime*'de İbn Haldûn, tarihin araştırılması ile ilgili bir dizi meseleyi ele almaktadır. Bunlar arasında metodolojik olanların yanında, epistemolojik meseleler de yer alır. Yine de müstakil anlamda onun asıl ilgilendiği konu devletlerin, özellikle de Mağrip ve Meşriktaki Arap devletlerinin yükseliş ve çöküşlerinin izahıdır. Bu teorileştirme ile ilgili esas olgu ve kavramlar, sosyal organizasyonların temel şekilleri, yani göçebe veya bedevî ve yerleşik (hadarî) toplumlardır. Aynı şekilde otorite kavramını, özellikle de hilafet ve sultanlık (mülk) otoritesini ve bunların dayanışma (asabiye) üzerindeki farklı etkilerini de ayrıntılı olarak ele alır. Bu şekilde ilk dönemleri ile son günleri mukayese edildiğinde, yönetici hanedanın gücündeki farklılığı izah eder. Çölün yerleşik toplum ile şehir hayatının insan kaynağı olması anlamında bedevîleri, yerleşik halkın bir önceki aşaması olarak görür. Başka bir ifadeyle, yerleşik topluluk göçebe hayat tarzının amacıdır.<sup>7</sup> Teorisi açısından temel bir kavram da "asabiye" kavramı veya kabile dayanışmasıdır. Ancak güçlü bir "asabiye"ye sahip olan bir topluluk, "asabiye"si zayıf olan bir topluluk üzerinde hâkimiyet kurabilir.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 41; *The Muqaddimah* (Rosenthal), I, 85.

<sup>6</sup> İbn Haldûn, s. 6; *The Muqaddimah* (Rosenthal), I, 11-12.

<sup>7</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 371; *The Muqaddimah* (Rosenthal), II, 291.

<sup>8</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 139; *The Muqaddimah* (Rosenthal), I, 284.



Burada asabiye, ortak bir soya sahip olduklarına inanan bir grubun üyeleri arasındaki dayanışma duygusuna işaret eder. Bedevîler arasında asabiye ne kadar büyük olursa, yani asabiye duygusu ne kadar güçlü olursa şehirlerde ve çevresindeki yerleşik halka galip gelerek kendi hanedanlarını kurma kapasiteleri de o derece yüksek olur. Göçebe kabile mensupları tarafından yeni bir hanedanın kurulması, daha önce de olduğu gibi, bu kabileye mensup olanların artık yeni yönetici sınıfı oluşturması anlamına gelir. İşte asabiyenin azalmasına sebep olan şartları oluşturan şey, bir şehir yerleşimindeki yönetici sınıf statüsü varsayımının ta kendisidir. İbn Haldûn'un da belirttiği gibi, kabile mensuplarının ikinci nesli, "mahrumiyetten lüks hayata, herkesin ortak olduğu şan ve şeref anlayışından bir kişinin bütün şerefine kendisine ait olduğunu iddia ettiği ve diğerlerinin bu şerefe sahip olmak için gayret göstermeyecek kadar tembel oldukları bir duruma ve haysiyetli bir yaşamdan onur kırıcı bir bağımlılığa doğru olacak şekilde çöle mahsus davranışları terk ederek yerleşik kültür istikametinde" değişim geçirirler. "Bu şekilde grup hissiyatının gücü bir dereceye kadar kırılmış olur." Üçüncü nesil ile birlikte asabiye tamamen ortadan kalkar.<sup>9</sup> Asabiyenin azalması veya ortadan kalkması yahut kabile mensupları arasındaki dayanışmanın zayıflaması, askerî gücün ve iktidarı sağlayan uzlaşma zemininin azalmasına yol açar. Hanedan artık şehirleşme öncesi aşamada bulunan, asabiyeleri sağlam ve en sonunda daha zayıf durumdaki yerleşik olanların yerine geçecek olan yeni bedevî kitleler tarafından yapılacak saldırılara açıktır.

### **Bir İslâmî Uyanış Teorisi**

İbn Haldûn'un *Mukaddime*'si, devletin yükseliş ve çöküşünü izah eden bir çalışma olarak meşhurdur. Bununla birlikte, nadiren tartışılan bir husus, bu teorinin aynı zamanda bir dinî uyanış teorisi de olduğu gerçeğidir. Belki de bunu ilk defa teşhis eden İspanyol filozof Ortega y Gasset'tir (1883-1955). İbn Haldûn'a tahsis edilen bir denemede Ortega, İbn Haldûn'un devletlerin yükseliş ve çöküşü hakkındaki teorisinin Arabistan'daki Vehhabî hareketine de uygulanabileceğini iddia eder. Bu hareketin gelişmesi de İbn Haldûn tarafından meydana konulan tarihî kanunlara göre gerçekleşmiştir. İbn Suûd, kabilesinin desteğini almış ve Necid bölgesini işgal etmiştir. Aşırı ilgi gören bir dinî ideoloji olan Vehhabîliği de kullanmıştır. Ortega, Vehhabîliği püritanizmin

---

<sup>9</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 171; *The Muqaddimah* (Rosenthal), I, 344-45.

bir şekli olarak görür ve aşırılığına da işaret eder. Bununla birlikte, Vehhabîlerin püritanizmi ile bizzat İslâm'ın kendisini aynileştirmek de hatalıdır. Yine de İbn Haldûn'un teorisinin Suûdî devletinin yükselişini ve Vehhabî uyanış hareketinin bundaki rolünü izaha elverişli olduğuna dair teşhisinde isabetlidir.<sup>10</sup> Bu konuya sonraki bölümde tekrar döneceğiz.

İbn Haldûn, dinî liderlerin bedevîlerin birliğinin sağlanmasındaki rolünden bahseder:

Aralarında kendilerini Allah'ın emirlerini yerine getirmeye ve kötülüklerden kurtulmaya çağıran, iyi hasletleri benimsemelerine sebep olan ve bütün güçlerini hakkin yayılmasını sağlamak için teksif etmelerini sağlayan bir peygamber veya bir veli bulunduğu (sosyal bir organizasyon olarak) tam anlamıyla yekvücut olurlar, üstünlük ve muazzam bir otorite elde ederler.<sup>11</sup>

Dolayısıyla, asabiye kavramının işaret ettiği dayanışma, tamamıyla kan bağına bağımlı değildir. Din de aynı şekilde bu tür bir dayanışmanın güçlenmesine yardımcı olur ki bunun en güzel örneğini bizzat İslâm'ın yükselişi oluşturmaktadır.

Şehirleşme öncesi bedevîler ile yerleşik hayata geçmiş olan kabileler arasındaki çatışma, sadece şehir ve şehrin meydana getirdiği lüks ve prestijden kaynaklanmaz. Bedevîler bir reform arzusu ile harekete geçerler. Mantık, devrimsel hareketlerin dönemsel dalgalarından birinin kötülüklerin değiştirilmesi (tağyîrû'l-münker) konusunda kararlı olmasıdır.<sup>12</sup> Başka bir ifadeyle münkerin, yani şehir hayatının aşırılıklarının, geçici de olsa, etkin bir şekilde ortadan kaldırılmasını sağlayan şey, hanedanın bedevîler tarafından mağlup edilmesidir. İbn Haldûn'un dünyasında toplumu bu aşırılıklardan koruyan döngüsel bir değişim vardır.

Bu reform döngüseldir. Bir kabile bir hanedanı mağlup eder, yeni bir hanedan kurar ve şehri yağmalamaya can atan kabilelerin desteğine sahip olan reform zihniyetli bir lider tarafından devrilinceye kadar hâkimiyetini sürdürür. Ahlâkî düşüklüğün artışına yol açan temel sebep, şehir hayatının lüksüdür.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> José Ortega y Gasset, "Abenaldûn nos revela el secreto", *Revista del Instituto Egipcio de estudios Islámicos en Madrid*, 19 (1976-1978), s. 111-112 (Bu makale ilk defa 1934'te *El Espectador* 7: s. 9-53'te yayımlandı).

<sup>11</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 151; *The Muqaddimah* (Rosenthal), I, 305-6.

<sup>12</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 159; *The Muqaddimah* (Rosenthal), I, 323.

<sup>13</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 172; *The Muqaddimah* (Rosenthal), I, 347-51.

İbn Haldûn'un dünyasında, sıradan halk bir yanda yer alan hâkim otoritenin baskıcı politika ve yönetimi ile diğer yandaki mevcut düzeni ortadan kaldırmaya kararlı dinî liderlerin yönlendirdiği kana susanmış kabile halkının fetih ihtimali arasında sıkışıp kalmıştır.

İbn Haldûn'un kendisi bu döngünün ebedî olarak tekrar edeceğini kabul etmiştir. Fakat Osmanlılarda, İran'daki Kaçar hanedanında ve Yemen'de devlet örneklerinde ortaya çıktığı üzere döngünün ortadan kalkmasına yol açacak gelişmeleri tahmin etmemiştir. Devlet otoritesinin temeli, artık kabileye dayalı olmadığından, döngünün işleyişi inkıtaa uğramıştır.

Ernest Gellner'in İbn Haldûn'un teorisini David Hume'un "Dinin Salınımı Teorisi" ile bir şekilde birleştirdiği bilinmektedir. Gellner'in İbn Haldûn'un modelini Kuzey Afrika tarihine uygulayışında özellikle ilginç olan şey, orijinal modele pek bir şey kazandırmayan kabilelerin döngüselliğiyle ilgili yukarıda anlatılanlar değil, aksine Gellner'in İbn Haldûn'un sosyolojisini David Hume'un "Dinin Salınımı Teorisi" ile birleştirme teşebbüsüdür. Hume dinin politeizmden monoteizme doğru tekdüze doğrusal bir çizgide geliştiğini kabul etmeyerek politeizmden monoteizme ve tekrar geriye politeizme doğru bir değişimin var olduğu salınım teorisini tercih eder. İnsan zihninde politeizm ile monoteizm arasında bir med-cezir mevcuttur.<sup>14</sup> Politeizmden monoteizm istikametindeki salınım, rekabetçi bir yüceltme ile tetiklenir. Dindar kişiler, tanrılar mabedindeki ilahlardan birine senada bulunmak için birbirleriyle rekabet ederler; ta ki bu ilahın tek ve yegâne ilah statüsüne sahip olduğu kabul edilsin. Hume'un verdiği bir örnek İbrahim, İshak ve Yakub'un Tanrısı'nın yüceltilerek Yehova'ya ve dünyanın yaratıcısına ulaşılmasıdır. Bununla birlikte böyle bir Tanrı, artık çok uzakta ve ulaşılamaz olarak görülür. Aracılık için yarı tanrılar ve ara varlıklara ihtiyaç duyulur. Fakat "bu putperest dinler günden güne daha kaba ve daha avami kavramlara düşer oldukça"<sup>15</sup> sarkaç tekrar monoteizme yönelir.

Gellner'in de belirttiği gibi, Hume'un teorisi aşırı psikolojik temellidir.<sup>16</sup> Sosyal faktörlere işaret etmemektedir. İbn Haldûn'un modeli Hume'un dinin sarkaçvari salınım teorisinin sosyal temellerini temin eder; şehir yerleşimi mukaddesatçı üniteriyen (tek tanrıcı) püritanizme yol açarken, göçebeliliğin

<sup>14</sup> David Hume, *The Natural History of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1976), aktaran Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), s. 9.

<sup>15</sup> Hume, *The Natural History of Religion*, aktaran: Gellner, *Muslim Society*, s. 10.

<sup>16</sup> Gellner, *Muslim Society*, s. 16.

nasil olup da aziz/ermiş yönelimli hiyerarşik bir sistem ortaya çıkardığını açıklar.<sup>17</sup> Salınım artık sosyal bir temele de sahiptir.

Gellner'in çalışması muhtemelen İbn Haldûn'un teorisine bir İslâmî reform teorisi olarak bakan yegâne ciddi teşebbüs olmakla birlikte, bunda da birtakım problemler mevcuttur. Gellner, Hume'un modelinin aşırı psikolojik olduğunu kaydeder.<sup>18</sup> Gellner'in Hume ile İbn Haldûn'u telif etmesi, aşırı psikolojik olduğu kabul edilen bir teoriye sosyal temel kazandırır. Bununla birlikte yapmadığı şey, İbn Haldûn'un dinî değişim veya reform (tağyîrû'l-münker) kavramını ortaya koymak veya bu tür bir değişimin sosyal temelini ayrıntılı olarak ele almaktır. Gerçekten de sosyal bir temele sahip olan şey, sadece bu dinî değişim değildir. Sosyal olanın alanı bunun da ötesine geçer. Dinî değişim süreci; savaş ve çatışma, devleti yöneten elitin ve rejimin değişimi ve yeni bir yönetici kabilenin üstünlük kazanmasını da içeren daha geniş bir sosyal değişimin parçasıdır.

### **Vehhabî Devletinin Yükselişi**

Osmanlı Devleti, Hicaz ve Arabistan'ın doğusu üzerinde hâkimiyet tesis etmekle birlikte, Arap Yarımadası'nın Necid diye bilinen iç bölgelerinde bunu gerçekleştirememişti. Bunun sonucunda, kendi emirleri tarafından idare edilen bu bölgedeki kasaba ve vahalarda yaşayan kabile halkları, bağımsızlık ve otonomilerini muhafaza etmişlerdir.<sup>19</sup> Suûdî Devleti'nin nihai yükselişinde kilit rol oynayan aktörler olan Muhammed b. Suûd ile Muhammed b. Abdülvehhab (1703-1792) günümüze kadar devam eden bir ittifak oluşturmuşlardı.

Benî Vâil'in yerleşik bir kolu olan Suûd ailesi Dır'îye'de küçük bir yerleşim birimi kurmuştu. Muhammed b. Suûd'un (ö. 1765) kendisi bir kabile reisi, toprak sahibi ve simsardı. Bariz bir kabile kökeninden mahrum oluşları ve büyük bir ekonomik güce sahip olmayışları nedeniyle Suûd ailesinin otoritesi Dır'îye ile sınırlıydı.<sup>20</sup> Bununla birlikte Arap Yarımadası'ndaki rolleri, Suûd ailesi ile Necid'de çok sayıda vahaya yayılmış yerleşik bir kabile olan Benî Temîm'e mensup Muhammed b. Abdülvehhab'ın kurucusu olduğu Muvah-

<sup>17</sup> Gellner, *Muslim Society*, s. 41-42.

<sup>18</sup> Gellner, *Muslim Society*, s. 16.

<sup>19</sup> Madawi Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), s. 14.

<sup>20</sup> Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, s. 16.

hidûn hareketi arasındaki ittifak neticesinde, büyük oranda yaygınlık kazandı. Medine, Basra ve Ahsâ'da (Lahsâ) dinî bir eğitim aldıktan sonra İbn Abdülvehhâb kendi köyü olan Uyeyne'ye dönerek fikirlerini yaymaya başladı.<sup>21</sup>

Muhammed b. Abdülvehhâb ile takipçileri, kendilerini "Muvahhidûn" veya "Ehl-i Tevhid" olarak adlandırdılar.<sup>22</sup> İbn Abdülvehhâb kendisini Arapları yeniden İslâm'ın gerçek tevhit öğretisine yönlendirecek kişi olarak görüyordu. Onun döneminde sadece evliyalara değil, aynı zamanda ağaçlara ve diğer varlıklara karşı da tazim oldukça yaygındı. Bütün bunlar küfrün ve şirkin tezahürleriydi ve İbn Abdülvehhâb kendi rolünü Allah'ın birliğini vurgulayarak bu tür uygulamaları kökten yok etmek ve insanları İslâm'ın gerçek inanç ve uygulamalarına döndürmek şeklinde tayin etmişti.<sup>23</sup>

Uyeyne halkı tarafından aşırı olarak değerlendirilen kurallar ve cezalar uyguladı. Bunlar arasında zina ile itham edilen bir kadının cesedinin halk tarafından taşlanması (recmedilmesi) gibi uygulamalar da vardı. Nihayet sürgün edildi ve Muhammed b. Suûd tarafından şevkle karşılandığı Dır'iye'ye gitti.<sup>24</sup> 1744'te, İbn Abdülvehhâb Muhammed b. Suûd ile ittifak yaparak kendi görüşlerini yaymaya, saldırılar yapmaya, türbeleri ve mezar taşlarını tahrip etmeye başladı. Bu faaliyetler Orta Arabistan'da ilk Vehhâbî emirliğinin kuruluşuyla neticelendi. Daha sonra da bu kademe kademe genişleyerek Dır'iye'nin dışında Muhammed b. Suûd'un oğlu Abdülaziz'in (1765-1803) liderliğinde Riyad, el-Harc ve el-Kasım'ı; Suûd b. Abdülaziz (1803-1814) yönetiminde de Mekke ile Medine'yi içine aldı.<sup>25</sup>

Maiyetlerindeki muharip güçlerin kaynağını nüfusun hem göçebe hem de yerleşik unsurlarının dahil olduğu ve ütöpik Vehhâbî fikirlerinin bir araya getirdiği yarı kabilevî bir konfederasyon oluşturmakla birlikte, savaşan bir güç için genel olarak yerleşik halka bağımlıydı. Siyasî düzlemde, Vehhâbî hareketi 1818'de mağlup ettiği yönetici güç olan Osmanlı Devleti'ne muhalefet şeklini almıştı.<sup>26</sup>

---

<sup>21</sup> Al-Rasheed, *History of Saudi Arabia*, s. 16.

<sup>22</sup> John Habib, *Ibn Sa'ud's Warriors of Islam: The Ikhwan of Najd and Their Role in the Creation of the Sa'udi Kingdom 1910-1930* (Leiden: Brill, 1978), s. 3-4.

<sup>23</sup> Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, s. 17.

<sup>24</sup> Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, s. 17.

<sup>25</sup> Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, s. 21.

<sup>26</sup> Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, s. 23.

Suûdî-Vehhâbî ittifakının göçebe veya bedevî nüfusu içine çeken politik-dinî bir fenomen olarak Haldûnvari mahiyeti, “İhvan”ın ortaya çıkışıyla yeneden zuhur etmeye başladı. 20. yüzyılın ilk on yılına kadar genellikle İbn Suûd olarak bilinen Suûdî Arabistan Krallığı'nın kurucusu olan Abdüzzaziz b. Abdurrahman es-Suûd (1880-1953), ordusunu oluşturmak için temelde şehirlilere istinat etti. Bizzat kendi ailesi içinden isyanla karşı karşıya kalan İbn Suûd, askerî destek için aşiretlere yöneldi.<sup>27</sup> İbn Suûd Arabistan'daki muhtelif aşiret konfederasyonları arasından ortak olarak İhvan adıyla bilinen bir aşiret askerî gücü kurdu. Muhtelif kabilelerin mensuplarını İhvan'ı oluşturmak için bir araya getiren şey, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın öğrettiği şekliyle Hanbelî mezhebine bağlı olarak oluşturulan İslâm anlayışı üzerine oturan kabile ötesi bir ideolojydi.<sup>28</sup> İhvan, İbn Suûd'un Arap Yarımadası'nın 1924'te Suûdî Arabistan'ı oluşturan ve Mekke, Medine ve Cidde'yi de içine alan kısmını ele geçirmek için ihtiyaç duyduğu askerî desteği sağladı.

Bununla birlikte, bu geniş bölgede kontrolü ele geçirdikten sonra İbn Suûd, İhvan'ın bağlılığının azalmasıyla birlikte, bölgeyi yönetme sorumluluğunun zorluğu ile karşı karşıya kaldı. İhvan, İbn Suûd'un modernizasyon çabalarına karşıydı ve 1927'de başlayan bir isyan ancak 1930'da Necid vahalarındaki ahali ile İngilizlerin yardımı sayesinde bastırılabilirdi.<sup>29</sup> Bununla birlikte İbn Suûd, İhvan'ı ortadan kaldırmadı. Bunun yerine onları affetti ve rejime ortak ederek birtakım haklar verdi.<sup>30</sup> Başka bir ifadeyle, neticede İhvan'ı etkisiz hâle getiren şey, savaştan ziyade yönetime dahil edilmesiydi.<sup>31</sup>

Suûdî Devleti'nin yükselişi ve konsolidasyonu ile İhvan'ın bundaki rolü İbn Haldûn terimleriyle ifade edilebilir.

İbn Haldûn'a göre, “asabiye” kavramı ile ifade edilen sosyal bağlılık, ancak kısmen aşiretlerin sosyal organizasyonlarındaki hısımlık bağlarından hasil olur. Bütün kabile gruplarının akrabalık bağına bağlı, güçlü veya zayıf asabi-yeleri olmakla birlikte, din de aynı şekilde bu tür bir sosyal bağlılığa yol açar-

<sup>27</sup> Habib, *Ibn Sa'ud's Warriors*, s. 15; Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, s. 59.

<sup>28</sup> Habib, *Ibn Sa'ud's Warriors*, s. 16.

<sup>29</sup> Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, s. 69.

<sup>30</sup> Habib, *Ibn Sa'ud's Warriors*, s. 154.

<sup>31</sup> Bender bin Sultan, *al-Watan*, 1 Haziran 2004, MEMRI tarafından yapılan çevirisi için bk. <<http://www.memri.org/bin/articles.cgi?Page=countries&Area=saudi-arabia&ID=SP72504>>, aktaran Joshua Teitelbaum, “Terrorist Challenges to Saudi Arabian Internal Security”, *Middle East Review of International Affairs (MERIA) Journal*, 9/3 (2001) <<http://meria.idc.ac.il/journal/2005/issue3/jv9no3a1.html>>

bilir. Arapların kendilerini hâkimiyet altına alarak bir sosyal organizasyon hâlinde birleştirmek için İslâm'a muhtaç olmaları örneğinde görülen şey de budur.<sup>32</sup> Fakat asabiye'nin bu sosyo-psikolojik yönünün de ötesinde, maddî tezahürleri bulunmaktadır. Bunu izah için İbn Haldûn'un "mülk" (sultanlık otoritesi) kavramına işaret etmek gerekecektir. Bu sadece liderlik değildir. "Liderlik, reis (sahip) olmak demektir ve lidere itaat edilir; fakat o başkalarını kendi yönetimini kabule icbar edecek güce sahip değildir. Sultanlık otoritesi üstünlük ve zorla yönetme gücüne sahip olmak anlamına gelir."<sup>33</sup>

Sultanlık otoritesini elde etmek için bir ön şart, asabiye nedeniyle kabile reisine takipçileri tarafından itaat etmektir. Fakat bunu sağlayan şey sadece bir psikolojik bağlılık değildir. Asabiye, şef tarafından kullanılan otoriteye işaret eder ki bu da onun maddî varlığına ilave olarak, ticaret ile yağma ve talandan elde edilen kazançlardan kaynaklanır.<sup>34</sup> Öyleyse İbn Haldûn'a göre asabiye: 1) Akralık bağlarına, 2) İslâm gibi şefin mülk için olan isteklerini meşrulaştıran ortak bir dil sağlayarak sosyal bağlılığı temin eden bir dine, 3) Şefin ticaret, ganimet, yağma ve fetih gücüne işaret eder.

Vehhabî öğretilerinin şekil verdiği bir asabiye'nin elverişliliği sayesinde İbn Suûd'un Arap kabilelerini İhvan altında birleştirdiği doğrudur. İbn Haldûn modeline göre, hanedan bir kez yerleştikten ve mensupları yönetici sınıfın farklı pozisyonlarını deruhte ettikten sonra asabiyede azalmanın şartları gerçekleşmiş demektir. Bunun gerçekleşmesinin en azından iki genel yolu vardır. Bu yollardan birinde, hanedanı kuran kabile mensuplarının ikinci nesli "çöl tabiatından yerleşik kültüre, mahrumiyetten lüks hayata, herkesin ortak olduğu şan ve şeref anlayışından bir kişinin bütün şerefini kendisine ait olduğunu iddia ettiği ve diğerlerinin bu şerefe sahip olmak için gayret göstermeyecek kadar tembel oldukları bir duruma ve haysiyetli bir yaşamdan onur kırıcı bir bağımlılığa doğru" değişim geçirir. "Bu şekilde grup hissiyatının gücü bir dereceye kadar kırılmış olur." Üçüncü nesil ile birlikte asabiye tamamen ortadan kalkar.<sup>35</sup>

Asabiye'nin azaldığı bir diğer belirgin yol ise "yöneticinin halkı üzerinde tam kontrolü sağladığı, diğerlerini hariçte tutarak bütün yönetim yetkisinin kendisinde olduğunu iddia ettiği ve onların buna hissedar olmalarını engelle-

<sup>32</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 151; *The Muqaddimah* (Rosenthal), I, 305-6.

<sup>33</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 159; *The Muqaddimah* (Rosenthal), I, 284.

<sup>34</sup> Yves Lacoste, *İbn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World* (London: Verso, 1984), s. 107.

<sup>35</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 171; *The Muqaddimah* (Rosenthal), I, 344-45.

meye çalıştığı” durumudur.<sup>36</sup> Başka bir ifadeyle, bir kabile grubu bir hanedan kurduğunda ve otoritesi meşru bir hâle geldiğinde, yönetici asabiye ile bağlarını koparır. Bu durumda yükselen yönetici, kendi halkının desteğiyle değil de daha çok onun tebaası hâline gelen diğer kabile gruplarının yardımıyla yönetimini icra eder. Yönetici kendisine destek veren kabilenin güç kazanmasını engellemeye teşebbüs eder. Bu şartlar altında bir kabile şefinin asabiyeyi sürdürme imkânı azalır.

Azalan “asabiye”den bahsettiğimiz zaman, bir şefin artık; 1) Akrabalık ve/veya diğer bağlara müracaat ederek, 2) Ya lüks şehir hayatından ya da yöneticinin “asabiye” ile bağını kesme teşebbüsünden kaynaklanan sosyal bağdaki bozulma nedeniyle kabile desteğini sağlayamayacağı şartlara işaret ediyoruz demektir.

Suûdî Arabistan’daki asabiyenin gerilemesi, ikinci şekil vasıtasıyla meydana gelmiştir. İbn Suûd yetkinin kendisinde olduğunu iddia etti ve İhvan’ın isyanı ile karşı karşıya kaldı. Daha sonra da Necid vahalarında meskûn olanlar ile İngilizlerin desteğini sağlayarak kendi asabiyesi ile alakasını kesti. İhvan’ın asabiyesi İbn Suûd kendilerine rejimde siyasî ve idarî konular verdiğinde daha da azaldı.

Çağdaş Muvahhidûn devletinin Fas’ta, 12. yüzyıldaki selefinin kaderini paylaşmadığını ve ideolojik yaygınlık açısından global bir fenomen hâline geldiğini kaydetmek ilginçtir. Bu, büyük oranda Suûdî Arabistan’ın zengin petrol kaynaklarına sahip oluşunun yol açtığı tarihî kaza nedeniyledir. Her şeyin ötesinde, petrolün mevcudiyeti Suûdluların kabileyeye dayalı askerî güçle alakalarını kesmelerine, yani İbn Haldûn’un öngördüğü döngünün kaderinden kaçınmalarına ve Vehhabî fikirlerinin global olarak yayılmasını zorlamalarına imkân sağlamıştır. Şayet Suûdîler böyle bir servete sahip olmasalardı, ideolojilerini bu şekilde yaymaları mümkün olmayacaktı. Yine de, 12. yüzyıldaki Muvahhidûn devleti örneğinde, Haldûnî döngüden kaçış mümkün olmamıştır.

### İbn Tûmert

Suûdî-Vehhabî örneği bize İbn Haldûn’un kendi örneğini, yani Mağrip’teki Muvahhidûn hanedanını hatırlatmaktadır. Muvahhidler (1147-1275) Murâbıtların (1053-1147) yerine geçmiş ve onların yerini de Merînîler (1213-1524) almıştır.

<sup>36</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 175; *The Muqaddimah* (Rosenthal), I, 353.



Bu hanedanların her biri Berber kabilelerinin desteğiyle kurulmuş; Murâbitları Sanhâce, Muvahhidleri Masmûde ve Merînîleri Zenâtelere desteklemiş ve genel olarak İbn Haldûn'un önerdiği modele göre çökmüşlerdir.

Murâbitlar devletlerini Sanhâce isimli güçlü Berber kabilelerinin desteğinden istifade ederek kurmuşlar, şehirleri genişletmiş ve yeni şehirler oluşturmuşlar, daha sonra da bölgedeki diğer muhtemel muhalif kabilelerle birlikte Sanhâcelerin desteğini sağlamışlardır. Fakat Murâbitlar sonunda İbn Tûmert yönetiminde dinî bir reform hareketi olarak başlayan ve Masmûde isimli Berber kabilelerinin desteklediği Muvahhidler tarafından mağlup edilmişlerdir. Muvahhidler de sonunda yerlerini Zenâte isimli Berber kabilelerinin desteklediği Merinîlere bırakmışlardır.<sup>37</sup>

Muvahhidûn hareketi İbn Tûmert tarafından başlatıldı. İbn Tûmert, Atlas Dağları'nda yerleşik bir Berber kabilesi olan Masmûde'ye mensup bir kişiydi. Bir cami kandilcisinin oğlu olarak gençliğinde takvası ile meşhur olmuştu. Genç yaşta hacca gittiğinde, diğer insanların ibadetlerdeki gevşekliğine karşı gösterdiği tepki Mekke halkının öfkelenmesine yol açmış ve bunun sonucunda şehirden uzaklaştırılmıştı. Bağdat'a giderek burada dinî ilimleri tahsil etti. İbn Tûmert, Eş'arî mezhebine ve Gazzâlî'ye mütemayil olmakla birlikte, etrafında dinî uygulamalarla ilgili olarak gördüğü şeylere tepkisi, kendi zamanında hâkim olan Sünnî mezheplerin öğretilerine aykırı bir tevhit anlayışı ortaya koymaktaydı.

Yirmi sekiz yaşında Murâbitların yönetimindeki Fas'a dönerek fikirlerini yaymaya başladı. Onun tecrübesi kendisinden yüzyıllar sonra gelecek olan Muhammed b. Abdülvehhâb'inkinden farklı değildi. Fez uleması İbn Tûmert'in görüşlerinin ifrata vardığı kanaatindeydi. Sebep olduğu hadiselerin neticesinde birçok şehirden çıkarıldıktan sonra, kendi kabilesi olan Atlas Dağları'ndaki Masmûde'ye sığındı.<sup>38</sup> 1128'de vefat etti; fakat vefatı takipçilerinin başında yer alan Berberî dostu Abdülmümin isimli şahıs tarafından iki yıl boyunca gizlendi. Bu, İbn Tûmert'in güçlendirdiği asabiyyeyi, halefi gücünü sağlamlaştırıncaya kadar canlı tutmak için Abdülmümin'in benimsediği taktik bir hareketti.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Robert Montagne, *The Berbers: Their Social and Political Organisation* (London: Frank Cass, 1931), s. 14-15.

<sup>38</sup> M. Shatzmiller, "Al-Muwahhidûn", *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., VII, 801-2.

<sup>39</sup> İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn* (Beyrut: Müessesetü'l-'lâmî li'l-matbûât, 1391/1971), VI, 228-29. Fransızca çevirisi için bk. İbn Khaldun, *Histoire des berbères et des dynasties mu-*

Bu asabiyeyle istinat ederek gerçekleştirdiği mücadele nihayet başarılı olarak Murâbitlara galip geldi. Yeni Muvahhidûn hanedanı böylece bütün Kuzey Afrika ve Endülüs'e hâkim oldu.

İbn Tûmert'in düşüncesi Eş'arî mezhebi ile İmamiyye Şîası'nın masum imam doktrininin alegorik bir yorumundan (tevilinden) ibaretti.<sup>40</sup> İbn Tûmert tevil ve usul-i fikhin terk edildiği bir bölgede yaşamıştı. Fıkıh, artık değişmez olarak görülmeye başlanmış ve hukukî meselelerin ilk kaynaklara göre izah edilmesi yönünde bir çaba kalmamıştı. Bölgedeki hâkim mezhep olan Malikîlik bunun yerine furû'-u fikhin çalışılmasını desteklemekteydi.<sup>41</sup> Entelektüel meselelerle ilgili bu durum, o dönemde İslâm dünyasında yaygın bir konsensüs hâline gelmiş olan bakış açısına göre kesinlikle problematik olmakla birlikte, İbn Tûmert'in tepkisi aşırıydı. Kendi çağdaşlarının dinî kanaatlerini küfür olarak görüyordu. Kur'an'ın literal olarak yorumlanmasının kaçınılmaz olarak tecsime veya antropomorfizme götürdüğünü iddia ediyordu. Bu tür yorumları savunanlar kâfirdiler ve toplumdan uzaklaştırılmaları gerekirdi.<sup>42</sup> Bu bakış açısı hâkim hanedan olan Murâbitlara karşı savaşı meşrulaştırdı.

İbn Haldûn'un da söylediği gibi, dinî bilgisi sayesinde İbn Tûmert, Masmûde arasındaki takipçilerini yönlendirebilmişti. Zenâte'nin çölde daha köklü bir topluluk ve bu nedenle savaş gücü olarak daha çetin olmakla birlikte, Masmûde'nin İbn Tûmert kumandasında sahip olduğu dinî çağrıdan yoksun bulunduğunu kaydetmektedir.<sup>43</sup>

### **Sonuç: İbn Haldûn Modelinin Günümüz Açısından Değerlendirilmesi**

Günümüzde bu tür bir döngüsel mantık mevcut olmamakla birlikte, İbn Haldûn'un İslâmî uyanış teorisinden alınabilecek genel dersler vardır. Bunlar aşağıdaki şekilde ifade edilebilir:

1. Dinî uyanış, rejim değişikliği bağlamında, yani yeni bir yönetici sınıf ortaya çıktığında meydana gelir ve dolayısıyla bağlılıkların yeni bir düzenlenişidir.

*sulmanes de l'Afrique septentrionale*, çev. Le Baron de Slane (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1968), II, 174.

<sup>40</sup> İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, VI, 226, 228; *Histoire des berbères*, II, 164, 173. Ayrıca bk. Dominique Urvoy, "La Pensée d'Ibn Tumar", *Bulletin d'Etudes Orientales*, 28 (1974), s. 19-44.

<sup>41</sup> A. Bel, "Almohades", *The Encyclopaedia of Islam*, I, 314.

<sup>42</sup> Bel, "Almohades", I, 315.

<sup>43</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 158; *The Muqaddimah* (Rosenthal), I, 322.

2. Dinî uyanış kabilecilik, sınıf ve etnisitenin ötesine geçen bir tür üst asabiye olarak fonksiyon icra eder ve yine de onların içinde mündemiçtir. Örneğin, İslâmî bir asabiye bütün kabilelerin ötesine geçer; fakat aynı zamanda da dine bağlı olan en güçlü kabilenin asabiyesine bağımlıdır. Karşılıklı ilişki içindeki asabiyelerle ilgili aynı mantık, kabilevî olanın haricindeki dayanışma formlarına ve bunların dinle ilişkilerine de uygulanabilir.

3. Dinî uyanış şeklindeki değişimin kaynağı daha basit geçim şekilleri ile lüksün daha az bulunduğu yaşam tarzlarının karakterize ettiği toplumsal gruplardan neşet eder.

4. Dinî uyanış, daha az kurumsallaşmış bir din temelli dayanışma (asabiye) ile kurumlar tarafından düzenlenen şehir merkezli dindarlık arasındaki çatışmanın bir neticesidir.<sup>44</sup>

5. Dinî coşku ile din temelli dayanışma arasında müspet bir bağ mevcuttur.

6. Dinî deneyim, ferdî ve psikolojik tezahürlerinin ötesinde, bir tür asabiye fonksiyonu olduğu ölçüde sosyolojik bir fenomen olarak anlaşılabilir. Spickard'ın da belirttiği gibi, İbn Haldûn'un yaklaşımı, fertler üzerine temellendirilmemiştir.<sup>45</sup>

“Tağyîrû'l-münker” kavramı gelişmemiş olarak kalmıştır. İbn Haldûn modelindeki bütün rejim değişikliği örneklerinin “tağyîrû'l-münker” olarak adlandırılmayacağı görülecektir. Bizzat İbn Haldûn, İbn Tûmert'ten sitayişkâr ifadelerle bahsetmekle birlikte, biz alternatif bakış açılarını da dikkate alabiliriz. Bu, yine de “tecdîd”, “gulûv” ve “ıslah” gibi kavramlar ışığında, İbn Haldûn'un metinlerin daha yakından okunmasına ihtiyaç duyacaktır.

---

<sup>44</sup> Ayrıca bk. J. V. Spickard, “Tribes and Cities: Towards and Islamic Sociology of Religion”, *Social Compass*, 48/1 (2001), s. 109. Spickard'ın çalışması bu makalenin konusu ile ilgilidir; ancak bir reform teorisinden ziyade, alternatif bir din sosyolojisini detaylandırmakla meşgul olmaktadır.

<sup>45</sup> Spickard, “Tribes and Cities”, s. 108.

## Sosyal Bilimlerde Bir Yenilenme İmkânı Olarak İbn Haldûn

Faruk Yalıçimen\*

Lütfi Sunar\*\*

### Ibn Khaldun as a Source of Renewal in Social Sciences

Much research has been conducted on the social theories of Ibn Khaldun. Again, to the same extent, his methodology and his different approaches have been studied by comparing them with his work, *Kitab al-'Iber*, from a historical point of view. But as some of the sections in al-Muqaddimah are quite difficult and as there is a lack of knowledge about the cultural and scientific history of the Mağrib, his contributions as a scientific and philosophical historian, or more correctly as a metaphysicist, have been overlooked and not examined as they should have been. Thus, for this reason, the overall approach that follows his scientific methodology has been neglected. In particular, this overall approach was put forward with Ibn Khaldun's study of 'umran. One of the greatest problems encountered in trying to understand him today is that the work of Ibn Khaldun is evaluated not within his own time, but rather in a modern context. To try to understand Ibn Khaldun in the paradigm of existing social sciences is problematic, as the disintegration of social sciences themselves is reflected in such an effort and results in a non-integrated concept.

This paper will examine two basic problematics. The first of these is the thought presented in Ibn Khaldun's al-Muqaddimah and the methodology followed as a potential alternative approach to the crisis of disintegration that is being experienced in modern social sciences. The second problematic is the possibility of the 'umran theory of Ibn Khaldun, who thought that he was living in a period of decline, as a perspective that will allow contemporary Muslims, who are in a similar decline, to once again write world history.

**Key words:** Ibn Khaldun, 'Umran Theory, Social Sciences, Renewal.

Günümüzde modern sosyal bilimlerin bakışı genellikle pozitivisttir. Pozitivizm uygulanan bilimsel verideki gibi olduğunu kabul eden bir düşüncedir. Ona karşı gelişen ve post-modern olarak adlandırılan düşünce ise aslında tepki olmanın ötesinde bir anlama sahip değildir. Pozitivist düşünce bilimi salt bir olgusal gerçeklik düzeyine indirgemekte ve gerçekliği de fiziki gerçeklikle sınırlamaktadır. Her ne kadar bunun tarihsel, toplumsal ve iktisadi temelleri olsa da biz bu

\* Bilkent Üniversitesi Tarih Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi.

\*\* Araş. Gör., İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.

makalede buna eğilmeyerek hakikat yitiminin ve pozitivist bilim anlayışının modern batılı ve daha sonra da Müslüman toplumların belleğinde, yaşayışında ve kendilik algısında ne tür değişimlere yol açtığını ve buna metodolojik bir çıkış yolu olarak İbn Haldûn'un ilmî uğraşını ve onun umran teorisini inceleyeceğiz.

### Modernite ve Modern Bilimler

Kökenleri Rönesansa kadar giden modernlik dünya tarihinde yeni bir dönem imlemektedir. Bu dönemde Avrupa'nın güç ilişkilerinde yakaladığı üstün konum neticesinde yeni bir üretim biçimi, siyaset tarzı, toplum tasarımı, iktisadi düzen olarak modernlik ortaya çıkmıştır<sup>1</sup>. Bu şekilleniş modernizm olarak adlandırılan zihniyetin/dünya görüşünün ortaya çıkmasına zemin hazırlamış; klasik bilim sistemindeki bazı temel önermeler yanlışlanmış, ve böylece insan-insan, insan-tanrı ve insan-doğa ilişkileri dönüşmeye başlamıştır. Modern bireyde ve toplumda ortaya çıkan değişimlerin arka planında değişen hakikat algısı bulunmaktadır. Bunu en güzel özetleyen ise modernizmin düşünsel kurucularından biri olan Kant'ın "Aydınlanma nedir?" sorusuna verdiği yanıtır: "Aydınlanma insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir *ergin* olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu *ergin* olamayıp durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışdır"<sup>2</sup>. Yani aklını kullanmama veya aklını vesayet altında kullanma suçu. Böylece, aydınlanma ile artık insanlığın çocukluk dönemi bitmiş, ergenlik dönemi başlamıştır. Bu aydınlanmacı söylem üçlü bir sacayağı üzerinde durmaktadır: (1) İlerleme fikrine merkezi bir rol biçen bir tarih ve toplum anlayışı; (2) akıl ve deneyle ulaşılan bir tek boyutlu hakikat anlayışı; (3) hakikate ulaşma yetisine sahip ve tarihin hâkim öznesi olan "rasyonel birey" anlayışı.

Modern Batı'yı öncesi dönemden (Batılı popüler bir deyimle "Karanlık Ortaçağ"dan) ayıran olgu hiç şüphesiz din olgusudur. Hıristiyan bir bakıştan modern bir bakışa geçilirken din ve onun belirlediği kurallar hayat içerisinde farklı bir konuma oturtulmuştur. Yani insan-tanrı-doğa üçgeninde insan artık Hıristiyanlıkta kökleri Antik Roma düşüncesinden tevarüs edilen insan mer-

<sup>1</sup> İsmail Coşkun, "Modernliğin Kaynakları: Rönesans Üzerine Bir Değerlendirme", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, sy. 6 (2003), s. 45-71; Marshal Berman, *Katı Olan Herşey Buharlaştırıyor: Modernite Deneyimi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000); Norbert Elias, *Uygurlaşma Süreci*, I-II (çev. Ender Ateşman, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004).

<sup>2</sup> Immanuel Kant, "Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt (1784)" (çev. Nejat Bozkurt), *Toplum-bilim*, sy. 11 (Temmuz 2000), s. 17.

kezci<sup>3</sup> bakıştan hareketle üçgenin tepesine konmuş ve diğer ikisi ona göre tanımlanmıştır. Böylece dinin insan hayatında oynadığı rolü artık bilimsel bilgi oynamaya başlamıştır. Bilimsel bilginin uygulanışında birçok kez eski dinsel pratiklerin yapılış tarzının bulunduğunu keşfetmek ilk başlarda şaşırtıcı olabilir. Ancak modern bilim dinin fonksiyonuna, bilim adamları da din adamlarının oynadığı role taliptirler. Bu aslında modern bilimin tanırsız bir dünya tasavvurunu oluşturan nasıl yeni bir pagan din olarak ortaya çıktığını görmemize yardımcı olur<sup>4</sup>. Dinin hayat içerisinde ki meşruiyet kaynağı olma durumu modern toplumlarda bilim tarafından devralınmıştır. Ahmet Kara'nın belirttiği gibi "Her soruyu cevaplayacağına, her düğümü çözeceğine ve en doğruyu söyleyeceğine inanılan yegane yol gösterici bir bilim, olsa olsa bir *bilim dini* olabilirdi"<sup>5</sup>. Bu modern bilim mekanik bir şekilde geniş bir zaman, geniş bir mekân ve sınırsız mekanik tasarımlarla kendini ifade ediyordu.

Fakat daha başlangıcından beri modern fiziğin mekanik evren tasarımına ve ondan yola çıkılarak geliştirilen toplum tasarımına karşı şüpheler mevcuttur. Son zamanlarda sosyal bilimler kökleri Nietzsche ve Heidegger'e dayanan modernlik eleştirileri (post-modernizm) çerçevesinde topluma mühendisçe müdahaleyle, kontrol ve disiplin arzusuyla ve toplumun bütünlüğünü parçalamakla suçlamaktadır. Post-modern eleştirilere asıl ruhunu veren şey, onun gerçekliğe yaklaşımı olmuştur: Dayandıkları kozmos, karmaşık, anarşik, heterarşik ve belirsizdir. Daha önce gerçekliğin kontrolü ve yeniden tasarımı gibi olguların doğurduğu krize tepki olarak post-modernler gerçekliğin birebir temsil edilemez olduğunu öne sürmektedirler. Post-modernlere göre gerçeklik ile tekabülîyet olmadığından, nesnellik prensibi geçerliliğini yitirmektedir. Böylece, sosyal bilimlerde değer yargılarından bağımsızlık da mümkün değildir. Post-modern bilimsel paradigma her şey mübah (anything goes) anlayışıyla hakikate yer bırakmamaktadır. Yani modernitenin hakikati denetleme arzusu, post-modernite'de hakikati yok etmeye dönüşmektedir.

---

<sup>3</sup> Hıristiyanlıkta tanrıların insan şeklinde ikonlaştırılması eski bir Roma inanışının yeniden oluşması anlamına gelmekle birlikte *insan merkezci* (*antropocentrism*) hakkında da önemli ipuçları sunmaktadır. Yani Hıristiyanlık tanrısını insan şeklinde tasavvur eden ve ona birtakım insan özelliklerini atfeden bir din olarak *insan merkezli* (*antropocentric*) özellikleri özünde taşımaktadır.

<sup>4</sup> Christopher Dawson Aydınlanma Çağı'nın kavramlarının dinsel karakterini anlatmak için olan Mably, Condillac, Morelly, Raynal ve Sieyès önemli temsilcilerinin çoğunun rahip olduklarını belirtmektedir. Christopher Dawson, *İlerleme ve Din* (İstanbul: Açılım Kitap Yayın, 2003), s. 176-177.

<sup>5</sup> Ahmet Kara, *İktisat Kuramında Pozitivizm ve Postmodernizm* (Ankara: Vadi Yayınları, 2001), s. 18.

## Sosyal Bilimlerdeki Arayışlar: Medeniyete Dayalı Farklılaşmanın Yansıması

Sosyal bilimler bir grup üyesi olan insanın yaptığı faaliyetleri kuşatan siyaset, sosyoloji, iktisat, tarih, coğrafya, pedagoji, hukuk gibi bilimlere verilen addır. “Sosyal bilimler” kavramı, bilindiği gibi modern Batı uygarlığı içinde, belli bir dönemde, belirli şartların ürünü olarak ortaya çıkmıştır ve başka medeniyetlerde “sosyal bilimler” yoktur. Sosyal bilimler başlangıcından beri tabii bilimlere bir özenti içerisinde ve bu sebeple de pozitivisttir<sup>6</sup>. Aynı durum sosyal bilimlerdeki tıkanmaya bir çare aramak maksadıyla Wallerstein’in başkanlığında toplanan Gulbenkian Komisyonu’nun “*Sosyal Bilimleri Açın*” isimli atölye çalışmasının raporunda da belirtilmektedir: “Sosyal bilimler modern dünyaya ait bir girişimdir. Kökleri, onaltıncı yüzyıldan beri tam olgunluğa erişen, kuruluşunda onun da kendine düşeni yaptığı ve parçası olduğu modern dünyada, gerçeklik hakkında, bir biçimde ampirik olarak doğrulanan sistemli, dünyevi bilgi üretme çabasına dayanır.”<sup>7</sup> Bu sosyal bilimleri besleyen bilimsel arka plan yukarıda bahsedilen modern, seküler arka plandır.

Günümüzde Batı’daki bilimsel arayışların tıkanıdığı temel nokta da genelde yeni ve farklı bir ontolojik tasavvur olmaksızın epistemolojik değişimlerin yapılmasıdır. Dünya görüşü olarak da adlandırabileceğimiz sosyal bilimsel zemin değiştirilmeksizin bu sorunların aşılması mümkün değildir. Zira sorunun kaynağı birinci kısımda açıklandığı gibi sosyal bilimlere zemin teşkil eden dünya görüşüdür<sup>8</sup>. Böylece yapılan eleştiriler sağlam bir zemine kavuşarak alternatif sistemler önerememekte ve sonu gelmez bilgi tartışmalarından sonuç/netice çıkmamaktadır. Batı’da yapılan en cesur öneriler üçüncü yol seçenekleridir ki onların da tıkanmışlığı aşması mümkün değildir. Yapılması gereken farklı varlık tasavvurlarına kapı aralamak olmalıdır.

Recep Şentürk’ün belirttiği gibi farklı medeniyetlerin zihniyet dünyaları toplum problemleri karşısında farklı tavır alışlara sahiptirler. Zira bir medeniyet içinde iş gören ve “bilimsel” olan bilgiler başka medeniyete aktarıldığında dayanılan ontolojik ve epistemolojik temeller sebebiyle “bilimselliğini” ve

<sup>6</sup> Sosyal bilimler konusunda detaylı bir tartışma için bk. Brian Fay, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi Çokkültürlü Bir Yaklaşım* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001).

<sup>7</sup> Immanuel Wallerstein v.dğr., *Sosyal Bilimleri Açın* (çev. Şirin Tekeli, İstanbul: Metis Yayınları, 2000), s. 12.

<sup>8</sup> Dünya görüşü kavramını muhtemel medeniyetsel uzanımları için bk. Ahmet Davutoğlu, “Medeniyetlerin Ben-İdrâki”, *Divan*, 2/3 (1997).

açıklayıcılığını yitirmektedir.<sup>9</sup> Müslümanların günümüz dünyasında karşılaştıkları toplum problemleri karşısında tavır alabilmeleri için kendi medeniyet birikimlerine başvurmaları ve kaynaklarını yeni bir gözle yeniden okumaları gerekmektedir. Zira “tavır alışsal farklılaşma, medeniyetsel farklılaşma ile bağlantılıdır; her medeniyetin toplum problemlerini açıklama ve düzenleme konusunda takındığı tavır, diğer medeniyetlerden farklıdır.”<sup>10</sup> Makâlemizin konusu olan İbn Haldûn bu çerçevede en sık ziyaret edilecek ilim adamlarından birisidir. Fakat bu medeniyet birikiminin değerlendirilmesinin ve yeniden kurulmasının önündeki temel engel de yine İslam dünyasındaki ilim adamlarının bu birikimin farkında olamamaları ve batılı bir bakışla incelemeleridir. Bunu aşmak için İslam ilim geleneğinin bütüncül olarak tevarüs edilmesi gerekmektedir. Bu tevarüsün sorunsuz bir şekilde gerçekleşebilmesi için bir sonraki bölümde daha detaylı olarak anlatılan İslam dünyasında tecrübe edilen batılılaşma travmasının etkilerinin anlaşılması ve aşılması gerekir.

### **İslam Dünyasında İlmî Kopuş: Batılı Bilginin Yayılması ya da Bilginin Batılılaştırılması**

Modern Batı düşüncesinin siyasal, ekonomik, askeri ve kültürel baskınlığından dolayı geliştirdiği ‘geçerli tek bir epistemolojinin var olduğu yanılsaması’ diğer imkânları dışlayıcı bir durum ve anlayış geliştirmektedir. Modern bilimin doğurduğu değişimler sadece bazı insanların veya bir uygarlığın tanrı ve doğa ile olan ilişkilerini bozmakla kalmamış onun yaratıcı yıkımı batılı bir kaynaktan tüm dünyaya her düzeyde sömürgecilik, denetim, otorite olarak yansımıştır. Tanrı ile bağını koparmış, meşruiyeti kendinden menkul, ilahi olanı reddeden bu medeniyetin elde ettiği güç diğer medeniyetlerin yıkımı ve yok oluşuna sebebiyet vermiştir.

Korkut Tuna’nın belirttiği gibi Batı dışı toplumlar “şöyle veya böyle dünyadaki ilişkilerin birörneklediği, adeta tek kalıba döküldüğü bir sırada; masmus gibi gözükken bilgi ve teknoloji meselesinin arkasından geleni gözden

<sup>9</sup> Recep Şentürk, *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), s. 33-34.

<sup>10</sup> Şentürk’e göre bu farklılaşmayı ortaya çıkaran noktalar şunlardır: (1) felsefi/teorik altyapılar (paradigma): ontoloji, epistemoloji, metodoloji; (2) Sosyal entelektüel açıdan bilimsellik/geçerlilik kazanması; (3) Bilginin kendi içinde örgütlenişi; (4) Sosyal hayatla ilişkisi; (5) Değişme ve süreklilik göstermesi; (6) İlgili-yoğun alan farklılaşması. Şentürk, *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*, 41.



kaçırdığı için, anlayamadığı ve istediği gibi yönlendiremediği toplum içi ve toplumlar arası ilişkiler içinde” bocalayıp durmaktadır.<sup>11</sup> Yine Tuna’nın ifadesine bakarak şunu gözden kaçırmamız gerekmektedir: “Dünya egemenliğini elinde tutan ve bunu sağlayan ilişkileri denetleyen Batı’nın, bu ilişkileri ve sağladığı nimetleri paylaşmazken, bunu sağladığı kabul edilen bilgiyi kitleselleştirmek istemesi, çelişkili bir durum ortaya koymaktadır.”<sup>12</sup> Zira bilginin ve bu bilginin elde edilme yollarının kitleselleşmesi ile bir egemenlik elde edilmektedir. Bu noktadan İlhan Kutluer’in dile getirdiği gibi bilimsel dünya görüşünün özellikle modern dünyada modern bilimsel metod ve argümanlarla kendilerine bir yer açmaya çalışan Müslümanları egemenlik altına aldığı söylenebilir.<sup>13</sup> “Bu süreçte bilimsel olarak görülüp alınanlar hususunda herhangi bir sakınca görülmemesi de bilginin batılı karakterinin göz ardı edilmesine yol açmıştır. Böylece farklı düzeylerde değerleri değiştiren ve batılı bakışı empoze eden bir tavır olarak ithal bilginin istilasına uğrayan toplumlar zamanla nasıl bir tehlikeyle karşı karşıya kaldıklarının daha fazla farkına varabilmislerdir.”<sup>14</sup>

Bugün Müslüman bilim adamları iki tip bilgiye sahiptirler: İşlevsel ve işlevsel olmayan. Sahip oldukları işlevsel bilgi Batı tipi bilim sisteminin bilgisidir. Bu bilgi ya doğrudan Batı kurumlarında ya da kendi ülkelerindeki Batıcı kurumlarda edinilen basit, pratik bir bilim modeli üstüne temellenmiştir.<sup>15</sup> “Müslüman bilginlerin sahip oldukları işlevsel olmayan bilgi türü ise İslamî değerlerle ilgilidir. ... [O]nlar Batı bilim sisteminin ve felsefi-sosyolojik dünya görüşünün bir parçasıdır. Bu bütüncül sistem onların bilim ve teknolojiyle İslamî değerleri bütünlenecek bir başka bilim modeli fikrini kavrayamamalarına neden olmaktadır.”<sup>16</sup> Batılılaşma sürecinde ya modern dünyaya uyulması gerektiği ya da dünyada bir yerimizin olmayacağı anlayışı o kadar kesin ve tartışılmaz bir durum yaratmıştır ki kimse katılmak istenilen dünyayı –katılamama veya bu çabalarındaki başarısızlıklar açısından– eleştirmeye yanaşmadığı gibi bütün eksiklik ve başarısızlıkların kendilerinden kaynaklandığı, çabalarının veya bu işi yürüten kadroların yetersiz olduğu kabul edilmektedir.

<sup>11</sup> Korkut Tuna, *Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine* (İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1993), s. 82.

<sup>12</sup> Tuna, *Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine*, s. 85.

<sup>13</sup> İlhan Kutluer, “*Bilimsellik*” *Üzerine* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1983).

<sup>14</sup> Tuna, *Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine*, s. 7.

<sup>15</sup> Tuna, *Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine*, s. 81.

<sup>16</sup> Tuna, *Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine*, s. 82-83.

Bu süreçte en çok rastlanan olgulardan birisi de geçmişe dönük bir çaba olarak geleneksel klasik eserlerin cari söylemin ve bilimsel anlayışın ışığında yabancı bir gözle değerlendirilip bir sistem haline sokulmak istenmesidir. Böylece sadece bu gün değil geçmiş dahi müstemlekeleştirilmekte ve bu klasiğe yaslanarak gerçekleştirilebilecek farklı alternatifler sunma olanakları da elden çıkmaktadır. Bunun çözümü ancak toplumların kendi geçmişleri ile sağlam bir bağ kurarak miraslarına sahip çıkmaları ile mümkündür. Böylece Batı dışı toplumlar aslında batılı bilimlerdeki parçalanmış hakikat anlayışını aşabilecek bir birikime sahip olabilirler. “Sosyal ve bilimsel batılılaşma sürecinin ilim dünyamızda yarattığı buhranı aşabilmek öncelikle sözkonusu süreci anlamamızı, sebep ve etkilerini araştırmamızı gerektirmektedir.”<sup>17</sup> Geline bu nokta kendine has yöntemlerle, farklı kaynaklarından beslenmiş yeni bir bilimsel anlayışın oluşturulması mecburiyetini gündeme getirmektedir. Böylece bu gün karşımızda duran sorun sadece bilimin nasıl üreteceği sorunu değil aynı zamanda farklı medeniyetlerin bir medeniyet olarak ayakta kalmasını ve kendisini yeniden üretebilmesini sağlayacak bilginin üretimidir.

### **Anakronik Yanılgılar ve Modern İbn Haldûn Okumaları**

Bu noktada İbn Haldûn’u ve onun içinde bulunduğu düşünsel çerçeveyi kendi orijinal anlam kümesi içerisinde anlamlandırmak son derece önemlidir. Zira günümüzde yaşanan en büyük sorunlardan biri de yukarıda belirtildiği üzere modern bilgi anlayışı temellendirilirken, bunun dışında kalan başarıların ancak modern bilgiye katkısı açısından bir yere oturtulması veya esas süreç içinde dekoratif bir unsur olarak gösterilmesidir. Günümüzdeki egemenlik ilişkilerine bağlı olarak önce modern bilgi dışındaki bilgiler aşamalandırılarak ve/veya belli özelliklerinin altını çizilerek modernite ile taçlanan bir doğrultu oluşturmaktadır. Böylelikle modernite öncesi Batı dışı başarılar zikredilerek genel tarihi çerçevede bütünlük ve yansızlık sağlanmış gibi görünse de aslında bu başarılar Batı’yı Batı yapan gelişmenin malzemesi durumuna getirilmektedir. Hentsch’in dile getirdiği gibi doğunun bilimleri ve bilimsel buluşlarının modern bilimsel sistem içerisinde hammadde gibi kullanılması söz konusudur.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Şentürk, *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*, s. 21.

<sup>18</sup> Thierry Hentsch, “Ötekinin Kullanımı”, *75. Yılında Türkiye’de Sosyoloji* (der. İsmail Coşkun, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1991).

Entelektüel camia İbn Haldûn ismine neredeyse hane halkı mesabesinde yakınlık kesbetmiştir. Çeşitli vesilelerle sosyologlar, iktisatçılar, tarih felsefecileri, benzer şekilde liberaller, Marksistler, Arap milliyetçileri ve faşistler İbn Haldûn'un kendilerinin olduğunu iddia etmişlerdir.”<sup>19</sup> İbn Haldûn hakkında karşılaştırmalı çalışmalar yapmak bir gelenek halini almış ya da başka bir ifadeyle gelenekteki yerini almıştır. Onun fikirleri Batı'nın önde gelen entelektüellerinin fikirleriyle karşılaştırılmış ve ilmi çalışmaları batılı bilimlerle ilişkilendirilmeye çalışılmıştır. Yves Lacoste'a göre bunun altında yatan pratik sebep şudur: “*Mukaddime*'nin 19. yüzyılda yeniden keşif ve çevirisi, Batı Avrupa'da sosyoloji ve tarih biliminin yükselişiyle aynı zamana denk gelmiştir. Pek çok yazar, İbn Haldûn'un çalışmasıyla kendi uğraşları arasındaki benzerliklere şaşırıp hayretler içerisinde kalmış ve bu yüzden, Mağripli tarihçinin eseriyle modern sosyolog ve tarihçilerin çalışmalarını karşılaştırmaya yönelmişlerdir.”<sup>20</sup> Gerçekte böyle karşılaştırmalar, *Mukaddime*'deki fikir, model ve teorilerin anlaşılmasına farklı boyutlar katmıştır. Ancak bu karşılaştırmalar birtakım imkânlar yanında bazı sorunları da beraberinde getirmiştir. Bu sorunların en önemlisi İbn Haldûn'u bugünün gündemi içerisine yerleştiren anakronik okuma biçimidir. Takip eden paragraflarda tipik olması bakımından bazı örnekler incelenecektir.

Çok az düşünür İbn Haldûn'u modernleştirmede Zeki Velidi Togan kadar ileri gidebilmiştir. Togan'a göre İbn Haldûn döngüsel tarih felsefesini kurarak İtalyan Filozofu Vico, Alman ekspiresyonist Oswald Spengler ve İngiliz Arnold Toynbee'nin mübeşşiridir. Ayrıca ona göre İbn Haldûn coğrafi amillerin millet hayatındaki etkisini vurgulayarak Montesquieu'nun; ve toplumların yaşamındaki değişimlerin yasalarına eğildiği için de sosyoloji ilminin kurucusu kabul edilen August Comte'un da selefidir. Dahası Togan'a göre İbn Haldûn, “toplumların inkişafında iktisadi amillerin başlıca müessir olduğunu ileri sürerek muasır materyalist nazariyenin de mübeşşiri olmuştur.”<sup>21</sup> Benzer şekilde Togan, İbn Haldûn'un bir asabiyetin mülke ulaşabilmesi için kaynağını dinden almak zorunda olmadığına dair fikrini hakkıyla okuyamamış ve onu “dindar bir müslüman olduğu halde, dünyayı dinden ayırmayı bilmiş” seküler bir müverrih olarak tanıtmış ve İbn Haldûn'a kendi gününün meselelerinde sözcülük

<sup>19</sup> Aziz al-Azmeh, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism* (London: Third World Center for Research and Publishing, 1981), V.

<sup>20</sup> Yves Lacoste, *The Birth of History and the Past of the Third World* (London: Verso Editions, 1984), s. 135.

<sup>21</sup> A. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usûl* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1985), s. 161-162.

yapma işlevini yüklemiştir. Bu vecd halini andıran hayranlık her ne kadar iyi niyetin bir sonucu olarak İbn Haldûn'u taltif etmek amacıyla söylense de aslında onu ait olduğu kültür ve medeniyet bağlamından koparmaktadır.

Ne büyük çelişkidir ki, bu yaklaşım ondan kurtulmaya çalışanları dahi içine çekebilmiştir. Örneğin Ümit Hassan, İbn Haldûn literatüründeki bu çelişik durumu anlamaya çalışmış ve temel sorun olarak *Mukaddime*'nin bir bütün olarak ele alınmamasını tespit etmiştir. Ancak, kendisi "Birikim (accumulation) bilimi olmaktan çıkarılarak bir bölümlenme-tasnif (classification) bilimi henüz olamadığı bir çağda özel olarak tarihi, genel olarak 'bilim'i teolojiden kurtarma yolunda temel bir aşamayı gerçekleştiren İbn Haldûn'a günümüz tarihçisi 'Tarih biliminin gerçek kurucusu' diye bakacaktır"<sup>22</sup> derken İbn Haldûn'un teoloji ve bilim arasında bir ayırım yaptığını düşünerek eleştirdiği durumla malûl olmuş ve literatürde eksikliğini vurguladığı bütünselliğe ne kadar ihtiyaç olduğunu bizzat göstermiştir.

İbn Haldûn'un anakronik bir şekilde yanlış anlamlandırıldığı en önemli nokta da onun dinle kurmuş olduğu ilişkinin yorumlanmasıdır. İbn Haldûn'un ilmi görüşünün dinle ilişkisine dair Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu oryantalist literatüre hâkim iki görüş olduğunu beyan eder. Birinci görüşe göre, İbn Haldûn'un ele aldığı her ictimai mesele Kur'an'daki ayetlerin hikmetleriyle dolayısıyla tanrı iradesiyle bağlantılıdır. İkinci görüşe göre ise, İbn Haldûn samimi bir müslüman terbiyesinin ona verdiği bir üslup ile âlemde olup biten olayları gözleme dayalı olarak rasyonalist, realist bir şekilde yorumlamıştır. Bunu yaparken de konu ile ilgili Kur'an ayetlerini gerek tepki çekmemek gerekse kendini fikirlerini meşrulaştırmak adına bir araç olarak kullanmıştır.<sup>23</sup> Fındıkoğlu birinci görüşün temsilcileri olarak H.A.R. Gibb ve G. Richter'i; ikinci görüşün temsilcileri olarak ise Gumplovicz ve A. Von Krenmer'i gösterir.

Bu historiyografik ayırım genel hatlarıyla geçerliliğini hâlâ korumaktadır. Örneğin birinci kategoriye dahil edilebilecek olan Bruce Lawrence'a göre, İbn Haldûn agnostik bir rölativisttir. Şöyle der Lawrence: "İnanç, sürekli surette ve gerekli olarak İslamî dünya görüşünün cüzlerine dayandığından, ister müslüman isterse gayri müslim olsun teolojik bir pozitivist nazarında İbn

<sup>22</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldûn'un Metodu ve Siyaset Teorisi* (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998), s. 20.

<sup>23</sup> Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *İbn Haldûn'da Tarih Telakkisi ve Metod Nazariyesi* (İstanbul: Üçler Basımevi, 1951), s. 69-71.

Haldûn, İslam'ı birçok tarihi modaliteden biri olarak mükerrer değişimlerin döngüsel şablonunda yeniden inşa eden agnostik bir rölativisttir."<sup>24</sup> Dahası Lawrence, onu İslamî bir pozitivist olarak vasıflandırmıştır. İbn Haldûn'un İslam algısı Mu'tezile çizgisine yakın ve rasyoneldir. "İbn Haldûn'a göre İslam, rasyonel bir ilahi planın tarihî eklemlenişidir; öyle ki, gözleri olup görenler ve vahyedilmiş olanı sabırla inceleyenler tarafından anlaşılabilir."<sup>25</sup> Benzer bir şekilde, ama İslamî terminolojiyle daha uyumlu bir üslup içinde Zeki Velidi Togan, İslam'ın hâkim mezheplerini referans göstererek "Her şey Allah tarafından vucûda geliyorsa da, Allah herşeyi muayyen bir kanuna göre yapma adetini icad etmiştir. Bu, onun kendi iradesinin neticesi ise de, Allah o adeti kolay kolay terk etmiyor"<sup>26</sup> demiş ve kutsal öğretinin tarihteki sebep-sonuç ilişkisini anlayabilmek adına geniş imkânlar açtığını vurgulamıştır. Bu görüşlerden ikincisini destekleyen Fuat Baalı "İbn Haldûn Tanrı'ya, tüm tarihin akışını tayin eden açıklayıcı bir prensip olarak başvurmamıştır"<sup>27</sup> demektedir. Baalı'ye göre İbn Haldûn samimi bir Müslümandır, ancak dini inancının ilmi çalışmaları üzerinde belirleyici bir etkisi olmamıştır. Dahası "İbn Haldûn, Kur'an'ı bir malumat kaynağı olarak görmüş, farklı farklı ayetleri her bölümün sonuna salt ritüel bir amaç güderek koymuştur. Bu ise zamanın yazım geleneğini taklitten başka birşey değildir."<sup>28</sup> Zeki Velidi Togan<sup>29</sup> ise yelpazeyi biraz daha genişleterek, "El-Birûnî, İbn Miskeveyh, Şems İci ve İbn Haldûn gibi âlimler için din asla esas faktör değildir. Onlar için din, daha ziyade maneviyattan ibarettir" demiştir.<sup>30</sup> Özellikle İbn Haldûn içinse "dindar bir müslüman olduğu halde, dünyayı dinden ayırmayı bilmiş" ifadesini kullanmıştır.<sup>31</sup> Bu iki görüş de oryantalist bakış açısının ürünüdür. Ancak birinci görüşün metod itibarıyla, İbn Haldûn'un tarihi olaylar arasındaki sebep sonuç ilişkisini onun İslam'ı yorumlama şekliyle paralellik kurarak açıklaması önemlidir. İddialarının muhtemel uzanımları bir yana, Muhsin Mahdi "İslam tarih düşün-

<sup>24</sup> Bruce B. Lawrence, "Introduction: Ibn Khaldun and Islamic Ideology", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* (Leiden: E. J. Brill, 1984), s. 8.

<sup>25</sup> Lawrence, "Introduction", s. 8.

<sup>26</sup> Togan, *Tarihte Usûl*, s. 145-146.

<sup>27</sup> Fuat Baalı, *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought* (New York: State University of New York Press, 1988), s. 16.

<sup>28</sup> Baalı, *Society, State and Urbanism*, s. 21.

<sup>29</sup> Togan'ın her iki kategoride gösterilmesi bir çelişki değildir. Bu zamanın alimlerinin kafa karışıklığını gösteren çelişkili bir örnektir. Biz her iki fikri de burada verecek durumu ironik bir dil ile göstermek istedik.

<sup>30</sup> Togan, *Tarihte Usûl*, s. 137.

<sup>31</sup> Togan, *Tarihte Usûl*, s. 163.

cesinin İslam felsefesiyle paralel geliştiğini...”<sup>32</sup> iddia ederek bu hususu vurgulamıştır. Zaten Fındıkoğlu da, İbn Haldûn’un sosyal hadiseler ve ilahi irade arasında kurduğu ilişki göz önünde bulundurulduğunda “onun, hakkında modern metodoloji doktrinleri zaviyesinden verilecek hükümlere tesir edeceğini söyleyerek”<sup>33</sup> önemli bir uyarı yapmıştır. Fındıkoğlu’na göre, İbn Haldûn’un toplum ve tarih görüşü İslam din ve medeniyeti çerçevesi içindedir.<sup>34</sup>

İbn Haldûn’u kimi zaman övmek kimi zaman ise fikirlerinin boyutlarını kavrayabilmek adına yapılan karşılaştırma ve eklemlemeler genellikle onu sosyal bilimlerin ve modern birçok akımın babası olarak tavsif ederek bitirilmiştir. Literatürdeki bu nostaljik, yarı romantik ve reaksiyoner eğilimden rahatsız olan Franz Rosenthal bu durumu *Mukaddime* çevirisinde yazdığı incelemede “öncü sendromu” (forerunner syndrome) olarak adlandırmıştır.<sup>35</sup> Gerçekten de bir sendrom haline dönüşen bu tür yaklaşımlar son zamanlarda İbn Haldûn üzerine yazan birçok yazarın da eleştirdiği bir husus olmuştur.

Sosyal bilimcileri böylesi bir yaklaşıma iten sebepleri anlamak günümüz araştırmacısı açısından İbn Haldûn’u anlamak ve mesajını bütünsel ve sahih olarak kavramak için son derece önemlidir. Gerçekten de, literatürdeki çabalar *Mukaddime*’yi bütünsel olarak anlamlandırabilecek bir yaklaşımdan mahrumdur. Azmeh’e göre her ne kadar İbn Haldûn literatürü birbiriyle çelişir şekilde kompartımanlara ayrılabilir olsa da, aslında tüm bu çalışmaların oryantalizm<sup>36</sup> gibi ortak bir noktası vardır ve bu yüzden İbn Haldûn’u anlayamazlar.<sup>37</sup> Doğunun değerlerini ancak batılı bir ölçüye tahvil ederek ifadelemeye sebep olan oryantalist bakış sadece ecnebilere özgü değil kendi fikir dünyasına yabancılaşmış yerli düşünürleri de kapsamaktadır.

<sup>32</sup> Muhsin Mahdi, *Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture* (Chicago: The University of Chicago Press, 1964), s. 137.

<sup>33</sup> Fındıkoğlu, *İbn Haldûn’da Tarih Telakkisi ve Metod Nazariyesi*, s. 69.

<sup>34</sup> Fındıkoğlu, *İbn Haldûn’da Tarih Telakkisi ve Metod Nazariyesi*, s. 67.

<sup>35</sup> Franz Rosenthal, “İbn Khaldun in His Time” (ed. Bruce Lawrence, *İbn Khaldun and Islamic Ideology* (Leiden: E. J. Brill, 1984), s. 14-15.

<sup>36</sup> Edward Said’in çığır açıcı “Oryantalizm” çalışmasında söylediği gibi oryantalizm jeopolitik bir duyarlılığın estetik, akademik, ekonomik, sosyolojik, tarihsel ve filolojik metinlere dağıtılmasıdır. Oryantalizm sadece temel coğrafi bir ayrımın üstünde düşünmek değil, akademik buluşlar, filolojik yeniden inşalar, psikolojik çözümlemeler, doğa ve sosyoloji tanımlamaları aracılığıyla gerek yarattığı gerekse sürdürdüğü tam bir çıkarlar kümesinin üzerinde durmaktadır. Oryantalizm siyasal, entelektüel, kültürel ve ahlaki iktidarla karşılıklı etkileşim içinde biçimlenen bir söylemdir. Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979), s. 12.

<sup>37</sup> Azmeh, *İbn Khaldun in Modern Scholarship*, s. vi-vii.

İbn Haldûn ve *Mukaddime* örneğinde “gizli ve içselleştirilmiş oryantalist” bakış açısı<sup>38</sup>, eseri ait olduğu otantik kültür-medeniyet bağlamının dışına çıkarmış ve sosyal bilimlerin inceleme nesnesi haline getirmiştir. Dolayısıyla sosyal bilimler metoduna tabi tutularak yapılan çalışmaların ortaya çıkardığı devasa literatür bize *Mukaddime*'nin sorunlu bir okumasını vermektedir. Buradaki en büyük problem İbn Haldûn çalışmalarının batılı sosyal bilimlerin insana ilişkin anlama ve anlamlandırma çabalarında girdiği bir çıkmaza denk gelmesidir. Çünkü, sosyal bilimler disiplinlerinin zaman içerisinde birbirine referans vermeyen kompartımanlara ayrılarak her birinin kendine özgü bir gerçeklik alanı üretmesi, ele alınan konuların parçalara ayrılmasına ve bu nedenle bütünsel bakışın yakalanamamasına sebep olmuştur. Netice itibariyle oryantalist bir çaba olarak İbn Haldûn'u sosyal bilimler içinde anlamak ondaki bilginin bütünsel boyutunu kavrayabilmekten bizi mahrum bırakmış hatta ironik bir şekilde İbn Haldûn modern disiplinlerin öncüsü ilan edilerek sosyal bilimlerin geriye dönük hem mutlaklaştırılması hem de meşrulaştırılmasında bir araç olarak kullanılmıştır. Halbuki, modern disiplinlerle birçok benzerliklerin yanı sıra İbn Haldûn'un teori ve modellerinde İslam medeniyetine özgü muhteva ve üslubu da görebilmekteyiz.<sup>39</sup> Dahası onun fikirlerinin tümünün etrafında döndüğü genel bir mantıktan bahsedebiliriz.

Kanaatimizce Azmeh bu bakışın sebeplerinin biri olan anakronik okuma problematiğini doğru olarak tesbit etmiştir. Bu tesbit iki katmanlı olarak incelenmelidir. Bu katmanlardan biri sosyo-psikolojik yaklaşım ve diğeri de kültür-medeniyet katmanıdır. Bunlardan birincisi modern sosyal bilimleri sorgulanamaz bir biçimde insan aklının ulaşabileceği ve bilginin nihai formlarının üretilebileceği müteakim araçlar olarak kabul etmenin; ikincisi ise, sınırsız spekülasyon imkânı tanıyan entellektüel ve teorik çalışmaların muhtemel bir paradigmlar arası uyumsuzluk ihtimalini göz ardı etmesinin sonuçları olarak tarif edilebilir. Her iki katmanı da besleyen toplumsal ve entelektüel arka plan batıda oluşan sosyal bilimler karşısında duyulan komplekstir. Bu kompleks ile İslam dünyasından araştırmacılar İbn Haldûn'u çoğunlukla Montesquieu, Comte ve Machiavelli gibi pek çok düşünürle karşılaştırmış ve genellikle onun

<sup>38</sup> Hasan Bülent Kahraman buradan hareketle oryantalizmin sadece dışarıdan gelen bir şey olmadığını, batılı bir oryantalizme maruz kalmasa da bazı toplumlarda modernleşme, batılılaşma sürecinde iç toplumsal dinamiklerin oluşturup hazırladığı örtülü oryantalizmlerin de mevcut olduğunu söylemektedir. Hasan Bülent Kahraman, “İçselleştirilmiş, Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm”, *Doğu – Batı Düşünce Dergisi*, sy. 20 (2002), s. 153-181.

<sup>39</sup> Neşet Toku, *İlm-i Umran: İbni Haldun'da Toplumbilimsel Düşünce* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1999), s. 16.

*Mukaddime'de* ortaya koyduğu model ve teoriler bakımından karşılaştırılan diğer düşünürlerin öncüsü ya da onlardan üstün olduğu vurgulanmıştır. Elbet-teki Sosyolojinin öncü isimlerine göre İbn Haldûn'un bir çok şeyi daha erken bir zamanda söylemiş olduğunu belirtmek tek başına sorunlu bir yaklaşım değildir. Ancak bunun "ondan bizde de var" türü bir kompleksle ve İbn Haldûn'un düşünsel bütünlüğünü parçalayacak biçimde parçacı yaklaşımlarla gerçekleşmesi sorunludur.

Bu sıralanan örnekler ve durumlar meseleye sosyal bilim perspektifiyle bakmanın bilim adamlarını nasıl bocalattığını ve içinden çıkılmaz hallere sürüklediğini göstermesi açısından önemlidir. Tarih ve toplumla bağları koparan bu yabancılaşmayı bizzat İbn Haldûn okumaları ve değerlendirmeleri üzerinden göstermek meselenin vahametini anlamak açısından hayatidir. Hâlbuki tarih, toplum ve gelenek ancak kendi bütüncüllüğü içerisinde değerlendirilirse anlamlı sonuçlar ve çıkış yolları sunabilir. Bugün batıda bilimsel sahada hakikat parçalanmasından kaynaklanan büyük bir sıkıntı yaşanırken; özellikle sosyal bilimler sahasında bunu aşmak üzere çeşitli arayışlar ve sorgulamalar gittikçe artan boyut ve derinlikte ortaya çıkarken bu modası geçmiş teorilere klasikleri yamamak büyük bir açılım imkânını kaçırmak olacaktır. Elbette ki klasiklere bu güne yol gösterebilir diye, bu günün soruları ve sorunları çerçevesinde başvurulur. Ama klasiğin bir bütüncüllüğü olduğu göz ardı edilirse sadece bulunan cevaplar klasiklere onaylatılmış olur. İbn Haldûn ve *Mukaddime* bağlamında ona farklı bir gözle bakmayı denemek ve bu gün sosyal bilimler sahasında yaşanan krize ne tür bir çözüm bulunabileceğini onun umran ilminden hareketle analiz etmek faydalı olabilir.

### **İbn Haldûn'un İlim Anlayışı ve Umran Teorisi**

İbn Haldûn'un en çarpıcı yönü toplumsal değişimin dinamiklerini açıklarken akli deliller getirmesi, efsanevi hikâyelere itibar etmemesi ve maddi dünyanın tabiatına ait şartlara çokça itibar etmesidir. Ancak literatüre hâkim pozitivist ve seküler İbn Haldûn okuması, Umran İlminin insan iradesiyle şekillenen boyutuna yoğunlaşmış ve böylelikle İbn Haldûn'un İslam düşüncesindeki tevhid inancını bu yeni ilme nasıl esas yaptığını göz ardı etmiştir. Halbuki tevhid inancı metinde bazen içkin halde bulunurken bazen de doğrudan vurgulanmıştır. İbn Haldûn'un ilim anlayışı, bütüncül bir kâinat algısı, tarih düşüncesi ve toplum metafiziği üzerinde yükselmektedir. Bu üç unsur İbn Haldûn'un *Umran ilmi*'nde



sistematize edilmektedir. Bu ilmi oluşturan üç unsurun müşterek değer noktası ise İslam düşünce geleneğindeki tevhid prensibidir.

Umran kelimesi “a-m-r” fiilinden müstak bir isim olup bu fiil birinci, ikinci ve dördüncü bablarının her birinden türeyebilir. Masterları “amâr, amârât, amr ve ûmr” şeklindedir. Uzun zaman yaşamak ve kalmak, çok zaman yaşamak, ev yapmak, bina etmek, imar etmek gibi manalara gelir. İsim olarak “imâra” ve “amâra” kelimeleri kabile veya ondan daha küçük boy manasındadır.<sup>40</sup> Kendine özgü mevzuu ve prensipleri olan Umran ilmi'nin genel konusu insan ictimaidir. Özel konusu ise bedevî ve hadarî umrandır. Başka deyişle; “umran'a arız olan vahşilik, ehlileşme, asabiyetler, insanların yekdiğerine galip olma yolları gibi haller ve bundan meydana gelen mülk, hanedanlıklar, bunların mertebeleri, kazanma, geçinme, ilimler ve sanatlar gibi insanların iş ve çalışmalarıyla edinmiş oldukları meslekler ve bu gibi şeylerden olmak üzere tabiatı icabı umrandan doğan diğer ahvaldir.”<sup>41</sup> İbn Haldûn'dan önceki filozoflar umran ilmine mevzuu itibariyle yaklaşmışlar, ancak onu müstakil bir ilim olarak tam manasıyla izah edememişlerdir. Umran tefsir, usul-i fıkıh, hitabet ve ona yakın olan siyaset-i medenîyye ilminden de farklıdır. İbn Haldûn'a göre bu ilim hem konuları hem de işlenişi bakımından orijinal ve bizzat onun tarafından kurulmuş yeni bir ilimdir.<sup>42</sup>

İbn Haldûn'a göre bu ilim, insanların içinde yaşadıkları en basit, küçük ve ilkel toplumsal birimlerden en karmaşık, büyük ve gelişmiş olanlarına kadar her çeşit toplumsal birimi (köy, şehir, kabile) inceleme konusu yapmaktadır.<sup>43</sup> Ona göre “umranın tabiatı” terimi umran kanunlarının keşfedilebilir olduğunu ifade eder. Nasıl maddenin bir tabiatı varsa ve fizik ve kimya gibi müsbet ilimlerin konusunu da bu tabiat teşkil etmekte ise, aynı şekilde âlemdeki umranın da bir tabiatı vardır. Umran ilminin konusu işte bu tabiatı, onun zatına arız olan değişiklikleri ve bunlar arasındaki münasebetleri incelemektir.

Umran ilmi “bir tür toplum metafiziğidir; toplumun zati arazlarını ele alması açısından da bir tür ontolojidir. Bu ontolojinin ‘var olmak bakımından var olan’ı ele alan ontolojiden ayrıldığı temel husus o güne kadar metafiziğin

<sup>40</sup> İbn Manzûr, *Lisânül-Arab* (nşr. Yûsuf Hayyât-Nedîm Mar'aşlı, Beyrut: Dâru Lisâni'l-Arab, 1970), II, 881-884.

<sup>41</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime* (çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2005), I, 199.

<sup>42</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime* (Uludağ), I, 204-205.

<sup>43</sup> Ahmet T. Arslan, *İbn-i Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), s. 87-88.

veya metafizikçilerin farkedemediği bir varlık alanını, tarihî-toplumsal varlık alanını inceleme konusu yapmasıdır.”<sup>44</sup> Umranla ortaya çıkan fakat bununla birlikte umranın varlığını idame ettirebilmesini mümkün kılan zâtî arazlarından tarih vasıtasıyla haberdar oluruz. Tarih beşeri ictimâ demek olan umran’dan haber verirken, aynı zamanda doğru haberi yanlış haberden ayırd eden bir mi’yardır. Daha derin manası ile umran, kâinatın bir düzlemi olan havadis âleminde cereyan eden tüm oluş ve yokoluşların sebeplerini açıklayan külli bir ilimdir.

Ancak umran ilmi, zahiri yönüyle geçmiş vakıaların nakledilmesi demek olan tarih ilminden farklıdır. Umran, mevzuu itibariyle geçmişe ait herşeyin bilgisini ihtiva eden Tarih’in batınî yönünü temsil eder. Bu ise umran’ı tarihin gayesi yapar. Umran ilmi, ilimlerin tasnifi mevzu bahis olduğunda hikmet gurubuna dâhil edilmesi gerekir. Böylelikle Umran, hem tarih boyunca insanlığın toplumsal hayatını anlamaya yönelik bir modelleme hem de insan toplumları ile Tanrı arasındaki ilişkileri çözümlenmeye yönelik tarihî-felsefi bir analiz halini alır. Bu manasıyla Görgün’ün de ifade ettiği gibi umran, hem tarihin hem de sosyolojinin ötesinde “klasik toplum geleneği içinde ifade edilmiş bir toplum metafiziği”dir.<sup>45</sup>

### **Tarih ve Toplum Metafiziği**

Umran ile tarih arasındaki ilişki gaye ve madde arasındaki ilişki gibidir. Tarih umran’nın maddesi, umran ise tarihin gayesidir. Bu bağlamda umran, hem ayrı bir ilim hem de tarih’in ayrılmaz bir parçasıdır. Mahdi’ye göre tarihî bilgi, umranı anlama açısından ondan önce gelirken, varlık sırasına göre umran tarihten önce gelir.<sup>46</sup> Umran ilmi, tek tek tarihi vakıaların birbirine benzeyen yönlerinde bir hikmet keşfini amaçlayıp eşyaya vâkif olabilmeyi kapılarını açar. Böylece de felsefi anlamda bir tarih anlayışı inşa eder. İbn Haldûn Umran’a tarih vasıtasıyla ulaşır. Zaten kendisi şiirsel bir ifade ile şöyle demektedir: “Bütün tarihleri mütaala ederek geçmiş zamanı mülâhaza ederken hatırımdan yeni bir tasnif, yeni bir eser vücuda getirmek geçti. Tarih hadiselerini fasıl fasıl sıraya koyup devletlerin ve umranın başlangıcına dair illet ve sebepleri beyan ettim.”<sup>47</sup>

<sup>44</sup> Tahsin Görgün, “İbn Haldûn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIX, 543-544.

<sup>45</sup> Görgün, “İbn Haldûn”, XIX, 545.

<sup>46</sup> Mahdi, *Philosophy of History*, s. 173.

<sup>47</sup> İbn Haldûn’un *Mukaddime*’sindeki bu kısım bizzat Fındıkoğlu tarafından çevrilmiştir. Şiirsel ve etkileyici üslubu dolayısıyla onun tercümesini kullanmayı daha uygun gördük. Fındıkoğlu, *İbn Haldûn’da Tarih Telakkisi ve Metod Nazariyesi*, s. 42.

Hakikatin kendisi tek ve parçalanmaz olduğu için Umran ilmi onu bulmayı amaçlar. Onu bulabileceği tek yer ise farklı zaman ve mekanlara ait gerçeklikleri kopuk kopuk içinde taşıyan tarihi malumdur. Bu malumat, tarih ilmi içerisinde işlenir ve yeniden birleştirilip gerçeklikler kurulur. Sonra İbn Haldûn, gerçeklikler arasındaki düzenlilik, süreklilik ve tutarlılıkları keşfederek toplumsal hayatta tecessüm eden umran'a ulaşır. Ancak muhakeme kabiliyetinden yoksun tarihçilerin nakilleri yüzünden Tarih ilmi kıymet kaybetmiş ve halk tarafından anlatılan masallar haline gelmiştir.<sup>48</sup> Tarih kitaplarında nakledilen haberlerdeki hataların başlıca sebepleri, insanların haberlere yalan karıştırmaları; tarihçinin bu haberleri alırken onların maksadından gafil olması, dolayısıyla haberleri yeterince muhakeme edememesi; ve daha da önemlisi umranın halinden haberdar olunmamasıdır. Neyse ki umran, bir mihenk taşı gibi geçmişte mümkün olabilecek olayları mümkün olamayacaklardan ayırt edebilmemizi sağlar. Çünkü, "vukua gelen hadiselerden her birinin mutlaka hem zatına hem de ona arız olan hallere has bir tabiatı mevcuttur."<sup>49</sup> Ve eğer umran'ın haline vakıf olunursa hadiselerin tabiatına da vakıf olunur. Umran ilmi Pirizade'nin üslubuyla "sahihi fasidden ve râyici kasidden fark ve temyiz için" gereken bir kanundur. Bu ilim vasıtasıyla İbn Haldûn, "hilye-i nakd-i tahkikden hâli kalmış fenn-i tarihi ihya ve gadr-ü şanını i'lâ eyle"miştir.<sup>50</sup> Artık tarih kitaplarındaki haberleri bu usüle tatbik ettiğimiz vakit doğruyu yalandan ayırabiliriz.

Daha sonraları makale ve kitapların başına derc edilecek olan "geçmişler geleceklere suyun suya benzediği kadar benzerler" ifadesi bu bakımdan önemlidir. Bu cümle içerisinde 'hâl' sözcük olarak bulunmamasına rağmen mana olarak esaslı bir konumu haizdir. Hâl, burada geçmiş ile geleceği birbirine bağlayan temel dayanak noktasıdır. Şüphesiz, İbn Haldûn'un keşfettiği umranın içinde yaşıyor olması bu kurguyu tüm zamanlar ile irtibatlandırır. Elimizde olan şey, farklı gerçekliklerin hakikat ile uyumlu bir uzlaşısıdır. Geçmişten gelen haberlere binaen anlaşılan *tarihî gerçeklik*, içerisinde yaşanan durumları müşahede ederek idrak edilen *hâlin gerçekliği*, tüm bunların üze-

<sup>48</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime* (Uludağ), I, 165.

<sup>49</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime* (Uludağ), I, 200.

<sup>50</sup> İbn Haldûn'un çağdaşı alimler umran ilmini sadece tarihi vakıaları tahkik edecek bir ilim sanmışlardır. İbn Haldûn'a göre bu alimler umran'ı "faidesi zayıf addetmekle galiba ona taruz etmişlerdir." Ancak Pirizâde çevirisinde "umran tarihten fazladır. Çünkü o, nev-i beşerin vech-i arzda ictimaları sebebiyle kendilerine arız olan ahval-i mahsusalarına müteallik kaideler ve meselelerden ibarettir" demektedir. İbn Haldûn, *Terceme-i Mukaddime-i İbn Haldûn* (çev. Pirizâde Mehmet Sahib Efendi, Bulak: Bulak Matbaası, 1868), s. 5.

rinde olup Allah'ın mükerrer sünnetiyle devamedegelen ve tüm zamanları yutan *hakikat* ile aynı zaman diliminde yani düşünürün irade edebildiği şimdiki *hâl*de buluşurlar.<sup>51</sup> Geçmiş, hâl ve gelecek arasındaki bu ilişki tarihin sürekliliğine işaret eder. Zira bugün olabilecek vakıaların imkânı ile geçmişte olmuş vakıaların imkânı tabiatları itibariyle birbirine benzerdir.

İbn Haldûn'un fikir ve teorileri, içiçe geçmiş halkalar misali birbirlerine bağlıdır. "İbn Haldûn'a göre toplum gelişigüzel bir varlık değildir. O, insan toplumunun kültürel, askeri, iktisadi, siyasi ve dini alanlarını birbirine bağlı olarak algılamıştır. Bu alanlar birbirlerine bağlıdır ve birbirlerinden ayrılmazlar; öyle ki, bu alanların birindeki değişim bir şekilde diğerlerini de etkiler."<sup>52</sup>

Toplumun nizamı ilahi iradeye müstenittir ve tarihi süreç onun iradesinden bağımsız değildir. Âlemde Allah iradesi doğrudan yahut içkin olarak iki şekilde tezahür edebilir. Allah'ın nebiler ve peygamberler göndermesi, ilahi iradenin tarihi-toplumsal varlık alanına doğrudan müdahalesidir. Zira umran ile ilişkili üç şey vardır: Tabiatı icabı ona arız olan şey (zâtî araz), arızî olduğu için ondan sayılmayan şey (gayri zâtî araz) ve ona hiç arız olmayan şey.<sup>53</sup> Bu ayrım göz önünde bulundurulduğunda din, umranda ortaya çıkan zorunlu hallerden biri değil, varlığı mümkün olan şeylerdendir. Başka bir Zira din, Allah'ın insanlara bahşetmiş olduğu bir lütüftür. Nitekim geçmiş toplumlara bakıldığında dinden bağımsız umran'ın olduğu da vaki'dir. Allah'ın içkin müdahalesi ise yarattığı her iki âlemin nizamı kavranarak görülebilir. Bu, bir yönüyle unsurlar âlemine ait olan canlıların o âlemin dili ile konuşması ve o âlemin fiziki kanunlarına tabi olmasından kaynaklanmaktadır. Allah'ın fiziki âleme vaz ettiği düzenlilikler Sünnetullahın neticesidir. Nitekim, "İnsan Allah'ın yaratmasındaki nizamı, akıl gücüyle ortaya çıkarmaya kadirdir."<sup>54</sup> Başka bir deyişle İbn Haldûn'nun toplum metafiziği, kevn ve fesad âlemindeki sünnetullah'ı tesbit etme gayretinin adıdır.<sup>55</sup>

<sup>51</sup> Bu aynı zamanda tarihteki değişimin bir ilerleme olmadığı fikrine de yakındır. Çağların değişmesi ile milletlerin hali de değişir ama ne olursa olsun "gaib durumların halihazır duruma bakarak kavranabilmesi" mümkündür.

<sup>52</sup> Baali, *Society, State and Urbanism*, s. 31.

<sup>53</sup> Bu kısmı Rosenthal şöyle aktarır: "we must distinguish the conditions that attach themselves to the essence of civilization as required by its very nature; the things that are accidental (to civilization) and can not be caunted on; and the things that can not possibly attach themselves to it" (İbn Khaldun, *The Muqaddimah: An Futroduction to History*, second edition, çev. Frans Rosenthal (New York: Princeton University Press, 1958), I, s. 77. Ancak Rosenthal ve Uludağ'da olan bu kısmın tercümesini Pirizade'de bulamadık.

<sup>54</sup> Satı el-Husri, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar* (çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2001), s. 353.

<sup>55</sup> Görgün, "İbn Haldûn", XIX, 544.

Bu gayret onun klasik İslam kaynaklarına sık sık başvurmasını gerektirir. “Kur’an ve Sünnet’e sürekli başvurusu bir tarafa bırakılacak olsa bile İbn Haldûn’un düşüncesinin İslami ve ahlaki temelleri çalışması boyunca kapalı da olsa görülebilir.”<sup>56</sup> Allah’ın insana verdiği ve böylece onu diğer hayvan ve canlılardan ayırdığı akıl vasıtasıyla sünnetullah kavranabilir. Böylelikle umran ilmi, Allah’ın âlemi yaratırken kullandığı ilahi dilin iki farklı boyutu arasındaki benzerlik ve düzenlilikleri keşfeder.

Umran’da belli imkânlar içerisinde gerçekleşen her oluş bir amaca matuftur. Amacını tahakkuk ettiren oluş var olma sebebini yitirir ve artık onun için bozulma süreci başlar.<sup>57</sup> Bu bağlamda bedâvet hadâretin bir önceki aşaması olarak ona matuftur. Bedeviler ancak zaruri ihtiyaçlarını karşılanabilecek imkânlarla sahiptirler ve geçimlerini sağlayıp hayatta kalabilmek için doğanın şartlarına boyun eğler. Buna karşın hadariyette ise refah ve zenginlik son derece artmıştır. Sanatlar ve ilimler incelenmiş, devasa görkemli yapılar inşaa edilmiş, insanlar geçim kaygısını unutmuslardır. İşte bu hususiyetler yüzünden bedeviler hadariler gibi yaşamak isterler. Ancak onlar hadariyete ulaştıklarında temiz olan ahlakları bozulur ve dünyevi arzulara tamah ettiklerinden ruhları kirlenir. Cesaretleri kırılır. Hadariler bir kanuna tabi olduklarından metanetleri bozulur ve mukavemetlerini kaybederler. Böylece günler geçmiş, millet ve kavimlerin halleri de değişmiş olur.<sup>58</sup> Toplamların halleri tek vetire üzere seyretmediğinden oluşlar yerlerini yokoluşlara bırakır. İster yükselişe tekabül etsin isterse çöküşe, her bir oluş bir tavrı temsil eder. Tavırlar nazariyesi olarak adlandırılan bedeviyet-hadariyet-fesad çizigisi birbirini tabii olarak takip eder. Zira âlemde hiçbir şey sabit değildir. İbn Haldûn, ‘eğer öyle olsaydı, ‘Allah’ın sünnetine aykırı olurdu’ diyerek tarihî-toplumsal varlık alanında cereyan eden değişimin zaruretini Allah’ın sünnetiyle ilişkilendirmektedir.

Ancak şunu belirtmek lazım ki, bir toplumun çökmesini doğrudan murad eden Allah değildir. Tavırların, kendine özgü karakterleri vardır. Umran’da tavırlar topluma belli imkânlar empoze ederler. Toplumun bireyleri benzer imkânlar içerisinde hep benzer davranışlara meylederler ve toplumsal değişim ortaya çıkar. Toplumsallığın doğasında bu karşı konulamaz temayül mutlak manada zorunlu olmasa da tarih boyunca devam edegelmiştir. “İbn Haldûn

<sup>56</sup> Hamilton A. R Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar* (çev. Atilla Özkök-Kadir Durak, İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991), s. 189.

<sup>57</sup> Görgün, “İbn Haldûn”, XIX, 550.

<sup>58</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime* (Uludağ), I, 323-333.

için hiçbir hayat tarzı, sonsuza kadar ilerleme bir yana, yeterliliğe veya kalıcılığı olan ahlaki bir istikrara ulaşamaz. Tarihin kaçınılmaz çöküşlerine rivayet eden, verdiği hükmün kaynağı karakterimizde, kendi seçimlerimizde, ve insani sınırlarımızda bulunan, amansız ama son tahlilde adil olan ahlaki yargılamadır. İbn Haldûn'un sürekli olarak zikrettiği Kur'an'dan alınmış sözleriyle 'eskiden beri Tanrı'nın tarzı budur. Tanrı'nın işlerinde hiçbir değişiklik görmeyeceksin.'<sup>59</sup>

Ahmet Davutoğlu'na göre "İslam teosentrik kozmolojisinin temel prensibi tevhid inancı ve onun Allah telakkisidir."<sup>60</sup> Kanaatimizce tevhid inancı İbn Haldûn'un da metodundaki en merkezi öğedir. Ona göre, unsur ve hadiselelerin başlangıç noktası tekvîni emrin sahibi Allah'tır. Öyle ki, Allah olmaksızın varlık, varlık olmaksızın âlem, âlem olmaksızın dünya, dünya olmaksızın insan, insan olmaksızın toplum ve toplum olmaksızın umran olamaz. Bu tezin kıymet-i harbiyesini anlayabilmek için kendi fikirlerine başvurmak gerekmektedir. İbn Haldûn şunu beyan etmektedir ki, Allah insanı muayyen bir fitrat üzere yaratmış ve verdiği kudret ile insana ihtiyacını bellemeyi öğretmiştir. Ancak tek başına bir insanın gücü buna yetmez. Böylelikle yardımlaşma zaruri hale gelir. Yardımlaşma ile birlikte insanlar belli ortamlarda birtakım vasatlar üretirler ve nihayetinde toplumun da tohumları atılmış olur. Toplumlar yeryüzünde belli haller içerisinde yaşar. Bu durum her bir bireyin içinde olduğu ama tek tek bireylerin iradelerini aşan ve tüm bireyleri içine alan tavırları üretir. Tavırlar değişik zaman ve şartlarda umranın çeşitli safhalarını temsil eder. Eğer umran "toplumla kaynaşmak ve ihtiyaçları gidermek maksadıyla bir yere inmek ve orada birlikte ikamet etmek" ile ortaya çıkıyorsa ve bunu zorlayan Allah'ın insana verdiği fitrat ise; o halde hem toplumun oluşumunu hem de toplumla birlikte ortaya çıkan umranı murad eden Allah'tır. Zira kendisi "yardımlaşma hali mevcut olunca, insanın gıdasını teşkil eden erzak ve savunmasına yarayan silah temin edilmiş, bu surette insanın bekası ve nev'inin muhafazası hususundaki Allah'ın hikmeti tam olarak gerçekleşmiş olur"<sup>61</sup> demektedir. Aksi takdirde, insanların yardımlaşması ve ona bağlı toplumsallaşma olmaz ise Allah'ın insanı yeryüzünde halife kılma yolundaki iradesi gerçekleşmiş olmazdı.

<sup>59</sup> Lenn E. Goodman, *İslam Hürmanizmi* (çev. Ahmet Arslan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006), s. 439.

<sup>60</sup> Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory* (Lanham, MD: University Press of America, 1994), s. 46.

<sup>61</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime* (Uludağ), I, 214.

İşte bu örnekte de görüldüğü gibi, İbn Haldûn tarihi-toplumsal bilgi ile varlık bilgisini birbirinden ayrı düşünmemektedir. Bunun farkına varan düşünürlerden birisi de *Mukaddime*'yi Türkçe eda ve üslup ile yeniden inşa eden Pirizade Mehmet Sahip Efendi'dir.<sup>62</sup> Tercümenin girişine yazdığı hamdelerin biraz sadeleştirilip anlaşılır hale getirilmiş ifadelerini şöyle nakledeyim:

Emsalsiz ve şükre layık bahtiyar düzen ve hamd-ü senalar saçan yüce nizâm dergâh-ı muallây-ı kibriyâya layık ve şâyândır ki, âlemin aynasında görünen türlü türlü suretler olayların bir yüce delil mealince, ki "O [Allah], her daim bir iş bir yapış halindedir", gaybden varlık sayfasına zuhur eden belagatli hikmetin meydana çıkan örnekleri kudretinin apaçık delilleri olup sahife-i enfûs ve afakta örtülü olan binlerce ayet, kâinatın suretlerinde uluhiyyetinin kat'î delilleri olarak yükselen rabliğinin kanıtlarıdır. O, bir numunesi ve örneği olmayan eşyanın ilk mucididir ki, fiilleri yakinen bilen ve ilminin muhkem eserleri kuşattığı gayb ve şehadet âleminin Muhîr'i olduğuna apaşık delili olup vucub-u vücudda inayet ve cömertliği emsalsizliğine ve teklifine apaçık bir delildir.<sup>63</sup>

Pirizade, âlemin düzeni ile Allah'ın iradesi arasındaki ilişkiden bahsetmektedir. "O, her daim bir iş bir yapış halindedir" ayetiyle zahirde görünen türlü türlü olayların Allah'tan bağımsız olmadığını iddia eder. Ayrıca âlemin aynasında cereyan eden her bir olayın onun külli iradesi dâhilinde gerçekleşen uluhî deliller olduğunu da ima eder. Bu ise tarihi-toplumsal varlık alanı olan umran'da cereyan eden, iklimlerin umrana elverişli olup olmaması, umran'da bir tavırdan diğerine geçme ve bedavet-hadaret-fesad silsilesi gibi olayların ardında yatan hikmeti açıklığa kavuşturur. Zaten İbn Haldûn'un Umran'ı hikmet ilimleri kategorisine sokmasının esprisi de burada aranmalıdır. Ve metnin epistemolojik çözümlemesi bakımından burada biz de Pirizade ile aynı kanaati paylaşmaktayız.

Ancak İbn Haldûn, Tanrı ile tarihi-toplumsal varlık alanında cereyan eden olaylar arasındaki ilişkiyi açıklarken Hegel'in yaptığı gibi insan fiillerini Tanrı'nın gayesi ile özdeşleştirmez. Yani "İbn Haldûn'un tarih felsefesi Hegel'inki gibi bir teodisi değildir."<sup>64</sup> *Mukaddime*'nin ilgili kısımlarına, tarihi-toplumsal varlık alanının varlık sebebinin Allah olduğuna ve bu alanda cereyan eden

<sup>62</sup> Pîrîzâde'nin metni anlaşılır kılma çabası, kanaatimizce, aynı zamanda onun *Mukaddime*'yi okuma tarzını bize sunmaktadır.

<sup>63</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime* (Pîrîzâde), s. 2.

<sup>64</sup> Mohammad Abdullah Enan, *Ibn Khaldun: His Life and Work* (Lahore: Sh. Muhammed Ashraf, 1975), s. 166.

hiçbir şeyin Allah'ın ilminin dışında olmadığına dair içkin inanç aksetmiştir. Dahası âlemdaki unsurlar âlemine ve havadis âlemine bir düzen ve ahenk veren de O'dur. İbn Haldûn bunun bir adım ötesinde umran'daki halleri tek tek takdir eden Allah'tır gibi bir ifade kullanmamıştır. Fakat bir *imkânlar kategorisi* olarak değerlendirilebilecek umran'da her bir tavırda yaşayan insanların içerisinde buldukları şartlarda verdikleri tepkilerin nitelikleri, insan'ın varlık sebebiyle alakalı olduğu için onların hayatlarının manasını Tanrı ile ilişkilendirir. Esas itibarıyla "İbn Haldûn'un ayırteci özelliğini meydana getiren şey ne tek başına doğacılıktır ne de hatta ahlâkî vizyondur. Onun en kalıcı değeri, bu ikisini birleştirmesinde, kutsal kitapçı vizyonu, onu Tanrı'nın insanlık tarihinde eyleme bulunduğu yönünde peygambersi tezin ilk kez ortaya çıktığı deneyimler zeminine geri götürerek doğallaştırmasında yatmaktadır."<sup>65</sup>

### Umran, Kozmoloji ve Kozmografi

Umran'da tavırların değişmesine kaynaklık eden iki temel unsur vardır: varlıkların tabiatı ve coğrafi amiller.<sup>66</sup> Burada "varlık"tan kasıt ikidir. Mevzu bahis olan şey hem mahsus ve müşahid olan cismani âlemin somut varlıkları hem de tarihî-toplumsal varlık alanında neşvünema bulan itibari âlemin soyut varlıklarıdır. *Mukaddime*'deki varlık anlayışı İslam düşüncesindeki tevhid prensibinden mülhemdir. Tevhid prensibi tüm eşyanın hakiki maliki olan İlahın, yarattıkları arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmaktadır. Zira, varlığının kaynağı aynı olan mevcudatın âlemdaki seyrinin birbirine benziyen yönlere sahip olması doğaldır. Acaba, külli irade sahibi olan Allah, tabiata bir takım düzenlilikler bahsettiği gibi insanların fiilleri neticesinde şekillenen tarihi-toplumsal alanda ortaya çıkan bedevi toplum, hadari toplum gibi şeylere de onların değişim safhalarını tayin eden bir takım tabiatlar bahsetmiş midir? İşte burada dikkatlerimizi yöneltmemiz gereken husus, Umran ilminin geleneksel kozmoloji ve kozmografi anlayışıyla olan ilişkisidir.

İbn Haldûn, varlık sebebi külli iradeden bağımsız olmayan umran'ın üzerinde yükseleceği vasatın maddi âlemden nasıl tezahür ettiğini ortaya koymak için kozmolojik bir açıklama getirir. Ona göre âlemden tüm unsurlar mükemmel bir düzen üzeredirler. "Sebeplerle neticeler yek değerine bağlanmakta, eşya

<sup>65</sup> Goodman, *İslam Hümanizmi*, s. 431-432.

<sup>66</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime* (Uludağ), I, 264.



ve olaylar birbirine bitişmekte, varlıklar yek diğerine dönüşmekte (ve buna rağmen, âlemin) acayiplikleri tükenmemekte ve nihai noktasına varılamamaktadır.”<sup>67</sup> İbn Haldûn âlemdeki bu düzenlilikleri açıklayabilmek için iki varlık alanını birbirinden ayırır. Bunlar “unsurlar âlemi” ve “havadis âlemi”dir.<sup>68</sup> “Unsurlar âlemi” dört maddeden oluşur: Toprak, su, hava ve ateş. Bu âlemi oluşturan maddeler derece derece birbiriyle ittisal halinde bir üstteki daha latif ve ince nitelikteki bitişik unsura dönüşme istidatı ve kabiliyetine sahiptirler. Yani toprak suya, su havaya ve hava da ateşe bitişiktir ve ona dönüşmek ister. Benzeri bir durumu “havadis âlemi”nde de müşahede edebiliriz. Havadis âleminde madenler bitkilere, bitkiler canlılara, canlıların bir parçası olan hayvanat insana, ve insan ise melekler âlemine bitişiktir. Bu cinslerden her biri bir üstteki daha latif varlık haline gelme istidat ve kabiliyetine sahiptir.<sup>69</sup>

Anâsır-ı erbaa<sup>70</sup> ve mevalid-i selâse olarak kavramsallaştırılan bu tasavvurun çeşitli örneklerini Aristo, İhvân-ı Safâ *Risâleleri*’i, İbn Miskeveyh’in *Tehzîbü’l-ahlâk*’ı, İran’lı gökbilimci ve coğrafyacı Kazvîni’nin *Acâibü’l-mahlûkât*’ı ve İbn Tufeyl’in *Hay b. Yakzân*’ında görebilmek mümkündür. İbn Haldûn’un kâinattaki varlıkları çeşitli guruplara ayırması klasik ilim geleneğindeki kozmoloji anlayışının bir devamıdır.<sup>71</sup> Ancak, burada önemli olan şey İbn Haldûn’un bu kozmoloji anlayışındaki mantık silsilesiyle insan toplumlarının tarihi seyrini çözümlerken kullandığı mantık silsileleri arasındaki paralelliktir.

Unsurlar âleminin dört ana etmeni arasındaki birbirine bitişik olma durumu ve dönüşlülük ilişki doğal bir kabiliyet ve istidattan kaynaklanmaktadır. Bu, onların tabiatlarında mevcuttur. Dahası unsurlar âleminin bir parçası olan madenler, bitkiler ve hayvanlar arasında da benzer bir değişim ve dönüşüm söz konusudur. Her ne kadar “mizaçları birbirine muhalif ve muğayir” olsa da, mevcudat çeşitlerinden bu üçünün “tynet ve tabiatları anasır-ı erbaa’dan mürekkeb ve mahluk”dur.<sup>72</sup> Pirizâde’nin deyişiyle “âlem-i mahsus-u cismanî”ye ait olan bu üç varlık çeşidi arasında da doğal bir bitişiklik ve dönüşüm ilişkisi vardır.

<sup>67</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime* (Uludağ), I, 283.

<sup>68</sup> Görgün, “İbn Haldûn”, XIX, 544.

<sup>69</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime* (Uludağ), I, 283-284.

<sup>70</sup> Klasik ilim geleneğinde bu unsurlar salt madde olarak değil metafizik olarak ele alınmışlardır. Örneğin su iki hidrojen ve bir oksijenden meydana gelen su atomlarının bir araya gelmesiyle oluşan birşey olarak değil, hayat ve varlığa kaynaklık eden aslı bir madde olarak ele alınır.

<sup>71</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime* (Uludağ), I, 284.

<sup>72</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime* (Pirizâde), s. 168.

Mevcudatın tüm bu unsurları arasında devamedegelen bu dinamik ilişkinin bir benzerini insan fiilleriyle şekillenen havadis âleminde de görmek mümkündür. İnsan, ona verilen fıtratı icabı hayatta kalabilmek için sahip olduğu gücün sınırlarının farkında olarak toplum halinde yaşamaya yönelir. İnsanın bekası için zaruri ihtiyaçlarını karşılama arzusu toplumu üretir. Demek ki, insan teki bedevi topluma bitişiktir ve tabiatı icabı daha latif hatta zaruri olan bu konuma dönüşme istidatına sahiptir. Bu bedevi toplumun asabiyesi kuvvetlidir; ve bu tür toplumlarda dayanışma oldukça yüksektir. Bu tür toplumun insanları en zor hayat şartlarında bile yaşamaya alışkın oldukları için oldukça sert ve cesurdurlar. Bu ise onların diğer kavimler üzerinde galip olmalarını mümkün kılar. Nihayet bedevi toplum mülke ve refaha erişir. Nasıl asabiyetin gayesi mülk ve hanedanlık ise; bedeviliğin gayesi de hadarettir.<sup>73</sup> Bedevi toplumun hadariyete ulaşması, aynı unsurlar âleminde madenin bitkiye dönüşmesi gibi onun tabiatındaki özelliklerden kaynaklanır. Zaten bedevilik hadariyetin ilk aşamasıdır ve hadarilik bedavetten doğar. Böylece havadis âleminde insan toplumu bir tavırdan diğerine geçer. Bu yeni ve daha latif mertebede yani hadari toplumda yaşayan insan zaruri ihtiyaçlarından kat kat fazlasını kazanmaya ve biriktirmeye kadirdir. Asıl olarak geçim yolları farklılaşır ve toplumun değişen yapısına uygun olarak kârlar artar; çok katlı yapılar inşaa edilir; estetik sanatlar icra edilmeye başlar; ve insanlar artık tembelliğe meylederler. İşte tam bu noktada hadaretin doğasından kaynaklanan bir kırılma ve dönüşüm başlar. Zevk ve safanın hâkim olduğu toplumda asabiyet kaybolmaya başlar. Kanunlar hadarilerin metanetlerini bozar ve mukavemetlerinin kaybolmasına sebep olur. Asabiyetin yüksek olduğu zamanlarda sahip oldukları saflık, sertlik ve cesaret gibi erdemler yitirilmiştir. Artık dışarıdan gelen saldırılara karşı koyamayacak kadar güçsüzeleşirler. Ve tabiatı icabı hadariyet fesada düşer olur. Demek ki, insan toplumlarının tarihi süreçte bedavet-hadariyet-fesad çizgisini takip etmesi aynı unsurlar âleminde cereyan eden değişimler gibi her bir mertebenin tabiatından kaynaklanmaktadır.

Geleneksel kozmoloji öğretisinde yaşam-evrenini oluşturan unsurlar arasındaki ilişki İbn Haldûn'un toplumsal değişmeyi açıklarken teklif ettiği ilişki ile aynı frekansı paylaşmaktadır. İnsan toplumunun muhtelif safhalarının mizaçları, aynı unsurlar âleminin bir parçası olan mevalid-i selase'deki gibi "birbirine muhalif ve mugayir", lakin her halükarda bitişiktir. Dahası tavırlar arasında bitkiler ve hayvanlar arasında olduğu gibi organik bir ilişki vardır. Bunun

<sup>73</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime* (Uludağ), II, 669.

yanısına, sürekli değişim içinde olan toplum, birbirini takip eden silsileler halinde bir üstteki arzu edilen daha latif ve rahat safhaya doğru meyleder ve dönüşmek isterler. Unsurlar âlemi ile havadis âlemi arasındaki bu paralellik insanı ve onunla birlikte ortaya çıkan toplumu kâinatın bir parçası olarak düşünmenin bir sonucudur. İşte Umran İlmini özel kılan hususiyetlerden biri, varlığı bütüncül olarak algılayan bir hayat felsefesinin tabiata ve topluma bakışını yansıtıyor olmasıdır.

Unsurlar âlemi ile havadis âlemi arasındaki bir geçişlilik noktası coğrafi amillerle, diğer bir deyişle umranın üzerinde ortaya çıktığı iklimlerle ilgilidir. Bu ise kozmografik bir izah tarzının neticesidir. İbn Haldûn'a göre umran'a en elverişli yerler üç, dört ve beşinci iklimlerdir. Buralardaki "ilimler, sanatlar, yiyecekler, giyecekler, binalar hatta hayvanlar ve canlılar bile bir itidal ve kernal hususiyetine sahiptir. Beden, renk ve ruh bakımından en mu'tedil insanlar burada yaşarlar. Hatta nübüvvet bile ekseriya buralarda mevcut olmuştur."<sup>74</sup> Bunun böyle olmasının hikmeti Allah'ın âlemi böyle yaratmasıdır. İbn Haldûn, kadim kozmografi öğretisinde olduğu gibi "arzı küre şeklinde, her tarafı su unsuru ile kuşatılmış, su üzerinde yüzen bir üzüm tanesi gibi" tasavvur etmiştir. Allah arz'a bu şekli vermeyi murad etmiştir ki, orada tekvin, yani canlılar, oluşsun ve "diğer şeylere karşı hilafete haiz (bakara 2/30) insan nevi ile de orada umran ortaya çıksın."<sup>75</sup>

Unsurlar âlemine tabi' olarak ortaya çıkan iklimler, havadis âleminde zuhur eden ve umran'a arız olan haller üzerinde de etkilidir. Dünya coğrafyası üzerinde güneş ışığını alış açılarına göre farklı farklı iklimlerin oluşması hem insanların geçim yollarını tayin etmesi hasebiyle toplumun yapıları hem de insanların mizaç ve ahlakları üzerinde etkin bir rol oynar. İbn Haldûn "hava ya ait keyfiyetin ahlak üzerinde etkili olduğunu göreceksin!"<sup>76</sup> der ve umran'a elverişli olmayan iklimlerde yaşayan halkları örnek gösterir. İtidalden uzak birinci, ikinci, altıncı ve yedinci iklim bölgelerine bakıldığında görülür ki, "buradaki ahali tüm halleri itibariyle itidalden pek uzaktır. Yapıları çamurdan ve kamıştan yapar, gıdalarını danı ve ottan temin eder, elbiselerini ya vücutlarını örttükleri ağaç yapraklarından veya deriden yaparlar... Bununla beraber hayvanı natıktan çok hayvanı ucma (konuşan hayvandan çok konuşamayan hayvanın huylarına) yakındırlar."<sup>77</sup> *Mukaddime*'de aynı mantık etrafında

<sup>74</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime* (Uludağ), I, 259.

<sup>75</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime* (Uludağ), I, 218.

<sup>76</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime* (Uludağ), I, 267.

<sup>77</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime* (Uludağ), I, 260-261.

verilen birçok örnek görebiliriz. İbn Haldûn, deniz sahillerinde yaşayan halkı örnek gösterir. “Denizin üzerinden sahillere yansıyan ışık ve ısı sebebiyle buraların havası çok daha fazla sıcak olduğundan buralardaki insanların, ferahlık ve hafiflik gibi hararete tabi olan şeylerden aldıkları hisse, soğuk dağlarda ve yaylalarda oturan insanlardan daha çoktur ... Bakınız, ferahlık, hafiflik ve işlerin akıbetlerinden gafil olmak bura halkına nasıl galip olmuştur ki, değil bir yıl, bir ay yetecek kadar bile gıda biriktiremezler.”<sup>78</sup> Demek ki, iklim umran’ın alacağı şekil üzerinde önemli bir etkiye sahiptir.

En başta da ifade ettiğimiz gibi, “varlıkların tabiatı” ve “coğrafi amiller” umran’da değişen hallere kaynaklık eden iki temel unsurdur. Bu unsurlardan biri bilgi diğeri ise varlık boyutuna ilişkindir. İlk olarak, coğrafi amillerin umran’a etkisi *Mukaddime*’de sıkça hatırlatılacak kadar önemlidir. İklim kuşağı insanların ahlaki ve şekillenen toplumun yapısı üzerinde oldukça belirleyicidir. Varlığa ilişkin olarak ise şu söylenebilir ki, varlıkların tabiatı mevcut âlemler arasındaki organik ilişki irdelenerek anlaşılabilir. Unsurlar âleminin maddeleri, toprak, su, hava, ateş ve onların üzerinde maden, bitki ve hayvanlar arasındaki bitişiklik ve dönüşme ilişkisi nasıl tabiatlarından kaynaklanıyorsa, benzer şekilde hadiseler âleminin tarihi-toplumsal süreçleri arasındaki değişme ve geçişler de herbir tavrın tabiatından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda geleneksel kozmoloji öğretisi ile umran arasındaki bu ciddi paralellik kanaatimizce İbn Haldûn’un bütüncül hayat felsefesi ve varlık anlayışının bir ürünüdür.

### **Mertebeli Bilgi Sistemi**

Yukarıda, İbn Haldûn literatüründe çokça ihmal edilen bir şeyi, yani İbn Haldûn’un umran ilmindeki varlık anlayışını çözümlenmeye çalıştık. Bu sayede umran ilminin bilgi boyutu hem daha iyi kavranabilecek hem de pozitivist ve seküler okumaların yönelttiği yanlış anlaşılmalardan kurtarabilecektir. Tarihi-toplumsal bir varlık alanı olan umran, düzenli fiillerle şekillenen hadiseler âlemidir. Burada, mezkur varlık alanının insan iradesi ile şekillenen yönüyle karşılaşmaktayız.

Hadiseler âleminde bir kısım fiiller insanlardan sadır olanlar gibi muntazam ve tertiplidir; bazı fiiller ise hayvanlardan sadır olanlar gibi düzensiz ve

---

<sup>78</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime* (Uludağ), I, 266-267.

tertipsizdir.<sup>79</sup> İnsana has olan fikir, hem işitme, duyma, görme, koklama ve tatma gibi dış dünyaya ait duyuların hem de hissin ötesinde olan zâtın haricindeki eşyanın şuuruna varmayı mümkün kılar. Fikir, filleri anlamlı kılmada temel unsurdur. Zira havadis âlemi, fikir gücüne sahip olan insandan sadır olan filler vasıtasıyla şekillenir.<sup>80</sup> Bu manada insan, içerisinde yaşadığı vasatı anlamlandırma hususunda yetkin bir bilgi üretme kaynağıdır. Peki acaba, insanın ürettiği bilgi evrendeki herşeyi açıklayabilme kudret ve iktidarına sahip midir? İşte bu noktada İbn Haldûn'un mertebeli bir bilgi sistemi geliştirdiğini görüyoruz.

Bilginin kesinliği bakımından nakli bilgi akli bilgidен daha objektif ve kesindir. Ancak nakli bilgi, İslam düşüncesinin yegane bilgi kaynağı değildir. Allah'ın insana verdiği akıl, hem nakli bilgiyi kavrayabilme noktasında onunla aynı tınıyı paylaşır hem de nakli bilginin objektif zemini üzerinde fiziki âlemdе cereyan eden pratik/aktüel hadiseleri anlayabilmeyi mümkün kılar. Zaten İbn Haldûn, eğer bir vakıa mucize vasıtasıyla tarihi akışta kendine yer buluyor ise ona ancak inanabiliriz derken akli ve nakli bilgi arasında seküler bir ayırımdan ziyade aklın bilişsel yetersizliğinin sınırlarını çizer ve doğru bilgiye ulaşabilmek için mertebe değiştirir. Bu manada her iki bilgi türü birbirleriyle çatışma değil uyum ve tamamlayıcılık ilişkisi içerisinde. Mahdi'nin de işaret ettiği gibi "insana iki yol ile ma'lum olan bir düzen vardır. Bu yollar kutsal vahiy ve doğal akıldır. Bu iki bilgi türü birbirini tamamlar".<sup>81</sup> İşte bu iki bilgi türü arasındaki mertebe ilişkisi, sosyal bilimlerde eksikliği zamanla daha fazla hissedilen bütüncül kavrayışı mümkün kılabilecek ve fizik ve metafizik varlık alanlarını mezc eden bir yaklaşımın ürünüdür.

Bu konuda verilebilecek bir örnek olarak, İbn Haldûn'un din ve akıl vasıtasıyla fizik ve metafizik âlemleri bütüncül olarak yorumlaması gösterilebilir. Din, insanlara felsefi manada hakikatin bilgisini verir. İnsanlar onunla yaratıcının âlemi ve insanı yaratmasının ardındaki maksadı idrak ederler; geçmiş toplumların ve erdemli insanların tecrübelerini ibretlik yahut örneklik olarak değerlendirip kendilerine daha güzel bir yol tayin etmeye çalışırlar. Bunun yanı sıra lütuf sahibi olan Allah, din vasıtasıyla insanların bu maksatları gerçekleştirmelerini kolaylaştıracak hükümler de vaz'etmiştir. Ancak bütün bunlar insan hayatının bir kısmına tekabül eder. Zira "din, sosyal hayatın bütün yönlerini açıklamak üzere gönderilmiş değildir."<sup>82</sup> İşte bu noktada akıl dev-

<sup>79</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime* (Uludağ), II, 767.

<sup>80</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime* (Uludağ), II, 766.

<sup>81</sup> Mahdi, *Philosophy of History*, s. 31.

<sup>82</sup> Husri, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 353.

reye girer. İbn Haldûn'a göre akıl doğru tartan bir terazi gibidir. Aklın hükümlerine güvenilir. Ancak umran'a arız olan halleri ve bu hallerin tabiatlarını akli delillerle açıklayan İbn Haldûn aklın da sınırları olduğunu beyan eder. Ona göre "insan idraki mahluk ve hadistir, Allah'ın yaratması insanların yaratmasından çok daha büyüktür, sayıları meçhuldür, ve varlık dairesi tesbit edilemeyecek kadar geniştir."<sup>83</sup> Tevhid ve ahiretle ilgili hususlar, nübüvvetin hakikati, ilahi sıfatların mâhiyetleri ve akıl tavırlarının ötesinde kalan şeyler akıl ile ölçülmemelidir. İbn Haldûn'a göre "bunun misali altın tartmada kullanılan bir teraziyi görüp de bununla bir dağı tartma sevdasına düşen kişinin misalidir."<sup>84</sup> Demek ki İbn Haldûn, akli ve nakli bilginin sınırlarını çizip bu sınırlar dâhilinde ve tevhid prensibinden ayrılmamaktadır.

İbn Haldûn'un bütüncül yaklaşıma olan vurgusu pratik manada devlet yönetimini tasvir ederken de görülebilir. "İbn Haldûn'a göre eğer bu yasalar, bir devletin, hanedanın büyükleri, akıl ve öngörü sahibi kişileri tarafından konulurlarsa, ortaya akla dayanan bir temele oturan bir siyasî rejim çıkar (siyasa 'akliyya). Eğer onlar bir Şeriat sahibi aracılığıyla Tanrı tarafından konulurlarsa, ortaya dinsel bir temele dayanan bir siyasî rejim (siyase diniyye) çıkar."<sup>85</sup> Akli siyaset te ikiye ayrılır: Birincisi halkın menfaatini ön planda tutan ve ikincisi hükümdarın menfaatini ön planda tutan siyaset. Akli ve dini siyaset rejimleri arasındaki iki fark vardır: Akli rejimin sadece bu dünyada mutluluğu hedeflemesi, dini rejimin ise hem dünya hem de ahiret mutluluğunu hedeflemesidir. Bu manada İbn Haldûn'a göre, nakli bilgiye dayalı siyaset akli dışlamadığı gibi ona bitişir ve onu tamamlar.

Kadim filozoflar nübüvvetin varlığını, insan tabiatının bir cüz'ü olan, hayvani arzularıyla işleyebileceği kötü fiillerden alıkoymak maksadına binaen bir yönetici otoritenin gerekliliği hususunu akli delillerle ispata çalışmışlardır. Ancak İbn Haldûn'a göre, nübüvvet, mülk ve saltanat gibi insanın havası tabiiyesinden olmayıp Allah'ın insanlığa bir lütfudur ve akıldan ziyade şeriat yoluyla ma'lum olur. Ancak *Mukaddime*'nin epistemolojik yapısı bağlamında aslolan şey, şeriatsız mülk ve ictimain ortaya çıkıp çıkmamasından da ziyade insanlara verilen fitrat icabı toplum halinde yaşamasının zorunlu olduğu bir durumun Allah'ın insanı yeryüzünde halife kılma hikmetinin bir tecellisi ol-

<sup>83</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime* (Uludağ), II, 1076.

<sup>84</sup> Husri, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 356.

<sup>85</sup> Ahmet Arslan, "İbni Haldun ve Fârâbî – İbnî Sinâcî 'Medenî Siyaset' Geleneği", *YAZKO Felsefe Yazıları*, sy. 7 (1983), s. 56.

masıdır. Bu yönüyle eserin epistemolojik çözümlemesi bakımından içkin bir tevhid prensibiyle karşılaşmaktayız.<sup>86</sup>

Benzer şekilde *asabiye*, insan doğasının tabii bir tezahürüdür. Bir cemaatin asabiyesinin kuvvetli olması olumlu ve olumsuz olmak üzere iki duruma sebebiyet verebilir. Bunlardan olumsuz olanı cahiliyye Arapları'nın yaptığı gibi başkasına üstünlük taslamakla; olumlu olanı ise tabii olan asabiyenin hak yolunda ve Allah'ın emrini yerine getirme maksadıyla kullanılması olarak örneklendirilebilir. Bu ikincisi aslında arzu edilen bir durumdur.<sup>87</sup> İbn Haldûn'a göre "şeriat özünde kötülük vardır diye asabiyeti kötümüş değildir. Daha doğrusu asabiyetin batıl maksatlarla kullanılmasını yermiştir. Yoksa asabiyet öyle bir şeydir ki, o batıl olsa, onunla birlikte bizzat şer'i hükümler de batıl olur ve bunda şek ve şüphe yoktur."<sup>88</sup> Demek ki, nakli ve akli bilgi kaynakları varoluşsal köken itibarıyla farklıdır. Ancak her iki bilgi kaynağının da muhatabı aynı olduğu, yani insan olduğu, için kesişmektedirler.

İbn Haldûn'un doğrudan söylemediği birşeyi, yani eserde daha ziyade içkin halde bulunan varlık anlayışını ortaya çıkarmaya çalıştık. Zira 14. yüzyılın alimi geleneksel eğitim sistemi içinde biz 21. yüzyıl müslümanlarının yaşadığı gibi bir varlık ve bilgi krizi yaşamıyordu. O halde, bunu bugün söylemek anlamlıdır. Özetle, İbn Haldûn'un ilim anlayışını ortaya koymamızın temel amacı, onun *Mukaddime*'yi yazarken sahip olduğu varlık ve bilgi anlayışlarını çözümlenektir. Zira, onun varlık anlayışı ve bilginin bu varlık anlayışıyla irtibatı ortaya konmadan, umran ilmi maksadından hâli kalacaktır. Kanaatimiz odur ki, İbn Haldûn'un fikirlerinde bir bütünlük vardır. Bu bütünlük, İslam düşüncesindeki tevhid prensibinin, İbn Haldûn'nun tarih ve ona binaen inşâ ettiği toplum metafiziğinin temelini oluşturuyor olmasıdır. Bizce İbn Haldûn'un kâinat anlayışı, tarih algısı ve toplum metafiziği arasında sıkı ve tutarlı bir ilişki vardır.

### **İbn Haldûn'dan Bize Kalan: Sosyal Bilimlerde Yenilenme İmkânı**

Bu gün Avrupa düşüncesinde mevcut olan epistemoloji kendi içinde farklı paradigmaları ve metodları bulundurmakla birlikte bilginin insan hayatında konumlanması itibarıyla *'tek boyutlu'*dur. Bu tek boyutlulukla yaşanan kısır döngü, ancak bu günkü modern Batı epistemolojisinin ortaya çıkışı eleştirel bir

<sup>86</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime* (Uludağ), I, 215.

<sup>87</sup> Husri, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 357-358.

<sup>88</sup> Husri, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 357.

bakışla analiz edilerek ve de farklı ontolojik konumlanışlardan neşet edecek epistemolojik tasarımlarla aşılabılır. Artık şunu biliyoruz ki herhangi bir bilgi anlayışı bir varlık anlayışına bağlıdır.

İslam medeniyetinin kriz döneminde yaşayan kişiler olarak bu güne kadar tartıştığımız konuları daha büyük bir sistem içerisine koyup hem tarihsel hem de varoluşsal yeni bir değerlendirmeye tabi tutmadığımızda zihnimizde bir bilgi yığını olarak durabilirler. Halbuki bütün bu tartışmalar ancak kendilerine yer ve yaşam alanı buldukları bilgi sisteminin ortaya çıkışı ve genel karakteristiği sorgulandığı zaman kendi özgünlüklerini ortaya koyacaklardır. Bu anlamda modern batı epistemolojisi halen canlılığını ve diriliğini (üretkenliğini) korumaktadır. Fakat modernlik bir olgu olarak tarihsel bir mekana ve zamana özgüdür ve dolayısıyla uzun tarihsel dönemler açısından değerlendirilirse geçicidir. Bu noktada Müslümanlar, kendi varlık anlayışları ekseninde tarihsel tecrübelerini dikkate alarak insanlık için yeni bir medeniyet sıçraması gerçekleştireceklerdir. Bunun için yapılması gereken şey evvela tarih ve medeniyete yabancılaşmadan, oradaki bilgi ve tecrübeleri dar çerçevelere sıkıştırılmadan, geriye dönük özür dilemeci ya da kompleksli okumalar yapmadan, özgün bağlamlarını koruyarak klasik kaynaklardan faydalanmak olmasıdır. Bu noktada umran ilmi yol gösterici olacaktır.

Sosyal bilimleri aşmak için İbn Haldûn'u örnek almak aslında zamanının diğer alimlerinden sadece birini, ama belki de en parlak olanını, örnek almak demektir. İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sindeki bilgi kavrayışı yegâne değildir. İslam düşüncesi çerçevesinde sistematize edilmiş birçok kitapta böylesi epistemolojik *Mukaddime*ler vardır. İbn Haldûn epistemolojisi, İslam düşünce geleneğinin kendine mahsus varlık-bilgi-âlem kavrayışı üzerinde temellenmiş ve bu vasfıyla da meşşai ve eşari metafiziğinde ortaya konulan bütüncül âlem telakkisinin kendisinden oluştuğu kavramsal düzeni tevarüs etmiştir. Söz konusu kavramsal yapı vacip-mümkün, kadim-hadis ayrımıyla ifadelendirilen ontoloji ile akıl-duyu-vahiy şeklinde sıralanabilecek bilgi kaynaklarına işaret eden epistemoloji içerisinde açığa çıkar. Dolayısıyla İbn Haldûn üzerinden "sosyal bilimlerde bir yenilenme" iddiası, aynı zamanda bir bütün olarak İslam düşünce geleneğine mensup filozof ve bilim adamlarının kendisi içerisinde teneffüs ettikleri atmosfere katılmak anlamına gelir. Söz konusu müşterek vasat, bu makalenin ilk bölümünde ele alınan "kriz"e İslam düşünce geleneği dâhilinde vücuda getirilmiş külli kavrayış penceresinden bakarak getirilecek bir "yorum"u dile getirir. Aynı zamanda bu bütüncül kavrayış, en temelde farklı gerçeklik düzlemlerini bir meratib fikri içerisinde düşünebilme



melekesine sahip olmak itibariyle temayüz eder. İlimin maluma yani bilginin varlığa tabi olduğu göz önünde bulundurulursa, muhtelif hakikat düzlemlerini “mevhûb/verili ilim” çerçevesinde bir uyuma tahvil etmek aynı zamanda çeşitli varlık düzlemlerini de söz konusu düzlem dâhilinde birliğe kavuşturmak anlamına gelir. Şöyle ki; gerçeklik/hakikat, aklî, lugavî, örfî ve sem’î hakikat şeklinde dört mertebe içerisinde düşünülür. Lugavî, aklî ve örfî hakikati, bir ve aynı tasavvur içerisinde düşünmemizi mümkün kılan uyuma kavuşturucu unsur sem’î yani mevhub hakikattir. Bu hakikat düzlemi yitirildiğinde yani verili hakikatin teşkil ettiği birliğe kavuşturucu atmosfer yitirildiğinde, söz konusu hakikat mertebeleri muhtelif ve mütekebil bir yapıya bürünür. Bu durumda, bu makalenin birinci kısmında dile getirilen ve bir bütün olarak modern bilimlerde görülen kriz, aslında tam da bu hakikat yitimine denk gelir.

İbn Haldûn’da bilginin farklı mertebeleri birbiriyle örtüşmektedir. Kâinat tasavvuru, tarih tasavvuru ve toplum metafiziği birbirini tamamlar mahiyette işlemektedir. İslam düşüncesinin temel prensipleri Kur’an’ın ontolojik varsayımları çerçevesinde şekillenmiş ve bu noktadan sonra varoluşun ortak kökeni, tevhid ve Allah’ın hiyerarşik tenzihi etrafında oluşan sistem sürdürülmeye çalışılmıştır. “Gazali sonrası dönemin en derin ve üretken alimi olan İbn Haldûn da, paradigmanın sistematizasyonun istikrarını tartışmaktan ziyade onu sürdürmüştür.”<sup>89</sup> Bu da tüm boyutlarıyla bütüncül bir bakışı getirmektedir. Böylece birbirini tamamlayan unsurlar ortaya çıkmaktadır. Bu da günümüz parçalanmışlığını aşmak için gerekli olan temeldir.

İbn Haldûn’un zamanımız düşünürleri için örnek olabilecek önemli bir özelliği onun yaşadığı zamanın bilincinde ve çağının tanığı olan bir ilim adamı olmasıydı. Dahası geliştirdiği umran ilmiyle geçmişler ve gelecekler arasında halden yola çıkarak köprü kurmuş ve hikmetin bilgisine ulaşmaya garet etmişti. Onun yaşadığı zamanda umran’ın hali değişmişti. O, Mesudî<sup>90</sup> kendi zamanı için ne yapmışsa, bir benzerini yapmayı gerekli görüyordu. Bu da müslüman entelektüelin çağının tanığı olması durumunu ortaya çıkarmaktadır.

<sup>89</sup> Davutoğlu, *Alternative Paradigms*, s. 76.

<sup>90</sup> Uzman bir coğrafyacı, bir fizikçi ve tarihçi olan Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî (ö. 957) tarihî olayların eleştirel bir aktarımını sunarak, daha sonraları İbn Haldûn tarafından geliştirilen analiz, yansıma ve eleştiri unsurlarını tanıtarak, tarihsel yazım sanatında bir değişimi başlatmıştır. Özellikle, *et-Tenbih*'te bir coğrafya, sosyoloji, antropoloji ve ekoloji perspektifine karşı sistematik bir tarih çalışması yapmıştır. Mes'ûdî, milletlerin yükselişi ve düşüşünün sebeplerine dair derin bir anlayışa sahipti.

İbn Haldûn'un umran ilmi fikhın mikro düzeyli analizini daha makro bir düzeye taşımıştır. Böylece toplumsalı aşan genel bir düzeni hedefleyen bir analiz ortaya konmuştur. Bu gün toplumsalı anlamlandırmak için özgün ve işe yarar bir analiz için umran ilmini bütüncül olarak uygulamaya konulması gerekmektedir. Bu makalede umran ilmi çerçevesinde tarih, toplum metafiziklerini açıkladığımız, metodolojisini irdelediğimiz İbn Haldûn bu bağlamda yol gösterici olacaktır. Bu yol üzere İbn Haldûn'u okuma ve anlama çabasının ötesine geçip, onu güncelleştirmeli ve daha da önemlisi geliştirmeliyiz. Ancak, bu şekilde bir bilim geleneği oluşturulabilir. Zira bilim geleneği olmayan toplumlar, ancak başka toplumların ürettiği bilgileri tüketen toplum olurlar.



## İbn Haldûn'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi

Tahsin Görgün\*

The Applicability and Importance of Ibn Khaldun's Social Metaphysics in Contemporary Social Studies

Ibn Khaldun's social metaphysics -in particular in connection with the distinction that he makes between two beings, one as a direct result of God's supreme power and the other as the product of human acts- has some characteristics which will present an answer to the quest for social metaphysics taking place not only in modern Turkey and the Islamic world but also in the entire world. For this distinction not only provides a connection directly between life and religion. At the same time it puts forward an opportunity to establish a relationship between the individual and society, society and institutions and science and philosophy; this is an opportunity that, in comparison to many enterprises undertaken until this time, is well understood and widely accepted. In the article this subject will be discussed in the light of the possibility of society and the state of belonging, which are the basic problems of modern social theory and social philosophy.

Key words: Ibn Khaldun, Social Theory, Social Ontology, Hobbes, Carl Schmitt.

### 1. Metafizik ve Toplum Metafiziği

1.1. Toplumların varlığı ve varlığını sürdürmesi, insanla irtibatlı olmakla birlikte, insandan olduğu kadar fizikî dünyada mevcut olan şeylerin varlığı ve varlığını sürdürmesinden de farklıdır. Sosyal bilimler sosyal olayların gerçekleşme şekillerini, bunların tabii oldukları en genel kuralları/kanunları tespit etmek amacına matuf olarak incelerken, toplumsal olanı "var saymakta"dırlar. Tabii bilimlerin fizikî varlığı sorun etmemeleri gibi, sosyal bilimlerin de toplumsal varlığı sorun etmemesi, bu bilimlerin mahiyetinin bir gereğidir. Ne tabii bilimler ne de sosyal bilimler mevcut olması bakımından varlığı kendilerine konu edinmezler; dolayısı ile kendi geliştirmedikleri bir varlık kavramını kul-

---

\* Prof. Dr., İSAM/Frankfurt Üniversitesi.

lanarak bu varlığın bir cihetini kendilerine “mevzu” edinir ve böylece edindikleri konulara yönelerek, bu yönelişle ortaya çıkan meseleleri çözmek için gayret sarf ederler. Var olması bakımından mevcut, metafiziğin mevzusudur.<sup>1</sup>

Varlık hakkındaki soru ve bu sorunun cevabı olarak metafizik, bazıları için çok genel ve belirsiz, bazıları için de kendinde sınırsız ve lisanî olmayanın dile getirilmesi ve dolayısı ile tahdit edildiği dikkate alınarak bilimler için nihaî bir zemin olarak kabul edilmemiştir. Varlığı vasitasız bir şekilde varlık olarak değil, var olması bakımından söz konusu etmesi cihetinden metafizik de Mevlânâ Celâleddin ve Molla Fenârî gibi birçok büyük düşünür de metafiziği nihaîlik açısından yeterince şümüllü ve esaslı olarak kabul etmemelerine rağmen, insan bilgisinin kendisi cihetten arı olamayacağı için, soracağı bütün soruların ve dolayısı ile cevaplarının da mutlak olamayacağı dikkate alındığında, nihaî olmamakla birlikte, düşüncenin zorunlu bir aşaması olarak önemli ve değerli görmüşlerdir.<sup>2</sup> Ancak insanın varlık ile ilgili sorabileceği en esaslı “rasyonel” soru, var olması bakımından mevcut olduğu için, var olması bakımından topluma yönelik soru, toplum ile ilgili soruların en esaslısını ve en şümüllüsünü teşkil etmekte; bu sebeple de metafiziğin diğer ilimlere göre konumuna benzer bir konumu toplum metafiziği, toplum bilimine göre hak etmektedir. Kısaca toplum metafiziği, mevcut olması bakımından, toplumu kendisine konu edinmektedir.<sup>3</sup>

Metafizik, son asırlarda etkin olan bir kesim tarafından bilim ile irtibatlı olmayan, dolayısı ile bilimsel olmayan spekülâtif bir tavır görülerek bilimsel faa-

<sup>1</sup> Metafizik ile ilgili özet bir malumat için bk. *The Cambridge Dictionary of Philosophy* ed. Robert Audi (Cambridge 1999), “Metaphysics” maddesi, s. 563-66.

<sup>2</sup> Fenârî, *Misbâhu'l-üns beyne'l-ma'kûl ve'l-meşhûd fî şerhi Miftâhi'l-gaybi'l-cem' ve'l-vücûd*, nşr. Muhammed Hâcevî (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1374 hş.), s. 33-6.

<sup>3</sup> Ehlinin mazur göreceğini umarak burada kısaca genel metafizik ile toplum metafiziği arasındaki bazı müşterek başlıkları zikredersek, toplum metafiziğinin nelerle uğraştığı konusunda bir tasavvur oluşturulmasına da yardımcı olmuş oluruz. Genel metafizik var olması bakımından mevcudu kendisine konu edindiği gibi, toplum metafiziği de var olması bakımından toplumu veya bir varlık olarak toplumu kendisine konu edinir. Genel metafizik normatif olmadığı gibi, yani olması gerekenle uğraşmadığı gibi, toplum metafiziği de olması gerekenle uğraşmaz; mevcudu bulunuş şekli ile ne ise o olarak tasvir eder. Bu tasvirde aradığı ise toplumsal olanın kendi içinde geçtiği en temel küllîler, yani toplumsal varoluş kategorileridir. Bu kategorilerin varlığı ve sıfatları bir taraftan en temelli soruların teşkil ettiği gibi, toplumsal varoluşun bir boyutu olarak zaman ve mekân da önemli meseleler arasındadır. Zaman ve mekân, bu çerçevede sık sık “toplumsal” sıfatı ile birlikte anılırlar. Diğer taraftan toplumsal olanda kevn ve fesat âleminin bir parçası olarak değişen ve değişmeyen ile bunlar arasındaki irtibatın keyfiyeti de geçmiş-an-gelecek çerçevesinde konuşulurken, önemli bir mesele teşkil eder. Diğer taraftan olayların mahiyeti ile bunlar arasındaki ilişkinin keyfiyeti, özellikle illiyet, toplum metafiziğinin, genel metafiziğe analog olarak ele aldığı önemli sorunlardandır.

liyetlerde bu terimin kullanılmamasına özen göstermek âdet hâline geldi. Bugün, postmodern çağda, hâlâ metafizikten bahsetmek ve üstelik bir “toplum” metafiziğinden bahsetmek, oldukça riskli ve belki birçoğu tarafından “zamana karşı” bir söylem olarak algılanabilir. Ancak biraz sonra üzerinde duracağımız sebepler dikkate alındığında, metafizik hakkında ortaya çıkmış olan şüphenin, özellikle Batı Yeni Çağı’ndaki sebeplerinin evrensel (külli) gerekçelerle olmayıp Batı toplumu içerisinde gerçekleşen ve bu anlamda tamamen yerel olmakla birlikte, Batı istilasının yayılması ile birlikte küreselleşen (yayılan) bir tavır olduğu fark edilebilir.

Ancak bu tavrın mutlak olmayıp, Batı içinde de mukayyed olduğunu, mesela metafiziğin en önemli konusu olan “varlık meselesi”nin adı olan “ontoloji”nin yaygın bir şekilde kullanılması gösterebilir. Sosyal ontoloji (Searle),<sup>4</sup> politik ontoloji (Bourdieu)<sup>5</sup> gibi tabirlerin yanında, sanat ontolojisi (İsmail Tunalı)<sup>6</sup> tabirinin yaygın olarak kullanıldığı dikkate alındığında, metafizik ile ilgili tavrın mevzusu ile ilgili olmayıp terimin kendisi ve bazı çağrışımları ile alakalı olduğunu söyleyebiliriz.

Metafizik, mevcut olması bakımından varlığı kendisine konu edinmektedir ve Batı düşüncesi varlık ile irtibatını, Heidegger bunu Grek felsefesine kadar geri götürse de, en iyi ihtimalle Descartes ve sonrasında koparmıştır.<sup>7</sup> Bu kendisini, mevcudu var olması bakımından değil, bilinmesi bakımından ele alması ve yorumu karşılaşma ve müşahedeye öncelemesi anlamına gelmektedir.<sup>8</sup> Modern Batı Yeni Çağ’ı, bu anlamda belirli bir şekilde tanımlanmış bir tür bilgi-merkezli ve bilgi etrafında kendisini tanımlayan bir çağ olarak bilinir. Tabii bunu İslâm dünyasındaki “ilim” merkezli duruştan ayırmak gerekmektedir. Her ikisinde de bilgi denilirken kastedilen, özellikle varlık ile irtibat farklılığından dolayı, farklıdır. Burada farkı da kısaca şu şekilde ifade edebiliriz: İslâm kültürü içinde bilgi veya ilim, maluma bağlı iken, Yeni Çağ kültürü

<sup>4</sup> John Searle, *The Construction of Social Reality* (Allen Lane: The Penguin Press, NY 1995).

<sup>5</sup> Pierre Bourdieu, *Die politische Ontologie Martin Heideggers* (Suhrkamp: Frankfurt/Main 2005).

<sup>6</sup> İsmail Tunalı, *Sanat Ontolojisi* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2002).

<sup>7</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen 1967), s. 21 vd.

<sup>8</sup> Peter Strawson’un metafiziği tam da bu anlamda kullanması, hiç de tesadüfî değildir. Strawson “Bir tasvirî metafizik denemesi” alt başlığını verdiği ve 1959 yılında ilk baskısı yapılan *Individuals* isimli eserinde metafiziğin konusunu “bizim dünya hakkındaki düşüncemizin bilfiil yapısının tasviri” (to describe the actual structure of our thought about the world) olarak belirlemektedir. Bk. Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics* (London: Methuen, 1959). Bu tanım kabaca Kant ve sonrasında en yaygın metafizik tanımı olarak kabul edilebilir.

bilgiyi bilene bağlı bir hâle getirmiştir. Klasik İslâm kültüründe bütün düşünceye zemin teşkil eden “eşyanın hakikatleri sabittir” (yani bizim dışımızda, bizim oluşturmadığımız ve bizden bağımsız bir gerçeklik vardır) ve “Bu hakikatler bilinebilir” ilkesi,<sup>9</sup> ilke olarak Kartezyen düşünce tarafından tartışmaya açılmıştır. Mevcut dediğimizin sadece bizim bir inşamız (construction) olduğu fikri etkin tavır hâline gelirken, aynı zamanda insanın mevcut ile ilişkisini de esasından dönüştürmüştür.<sup>10</sup> Mevcut, insanın bir tasavvuru olarak kavrandığı gibi, buna bağlı olarak da her şey sadece bir tasavvur olarak söz konusu edilir olmuştur: Din tasavvuru, Tanrı tasavvuru, adalet tasavvuru, dünya tasavvuru, madde tasavvuru, toplum tasavvuru vs. gibi ifadeler sadece bu dönüşümün dildeki ifadeleridir. Düşünce tarihine ideoloji çağı olarak geçen bu dönemin, ideolojilerin varlık üzerindeki bir tahakküm arayışı olduğu ve bunun da sadece mevcudun belli bir kısmı ile sınırlı kalmayıp bütününe yönelik olarak toplumsal alanda da diktatörlükler (tek parti diktatörlüğü, işçi sınıfı diktatörlüğü, jakobenizmin muhtelif türleri gibi) olarak zuhur ettiği bir dönemdir. Bu dönem, varlıkla irtibatını koparmış büyük söylemlerin bittiğini dile getiren “katı olan her şeyin eridiği” ifadesine tekabül eden postmodernizm ve yapıçözüm (deconstruction) ile birlikte sona ererken, aynı zamanda modernitenin en muhteşem kurumları olan ve insanlara dünyayı dar eden ideoloji çağı da bitmiştir. İdeolojilerin sonu, ilginç bir şekilde modernitenin de sonunu ifade etmektedir.

1.2. Heidegger’in yabana atılmaması gereken “varlıkla irtibatın koparıldığı” tezi, esas itibarıyla iki bin yıldır insanlık tarihinde etkin olmuş ve son zamanlarda yeniden daha da fazla etkinleşen Hıristiyanlık ile özellikle irtibatlıdır. Eğer bizim şu anda bildiğimiz Hıristiyanlığın Pavlus’un Grek felsefesinden istidat ederek oluşturduğu bir Hz. İsa yorumu olduğunu hatırlayacak olursak, o zaman Heidegger’in varlık ile irtibatı koparmanın tarihini Grek düşüncesine kadar geri götürmesinin anlamını biraz daha yakından görebiliriz. Özellikle “hermeneutik”in özünü ve esasını ifade eden, her şeyin bir “yorum” olduğu tezi, aynı zamanda Pavlus’u bilerek veya bilmeyerek- haklı çıkarmayı içeren bir yaklaşım şekli olarak önemini hâlâ korumaktadır.

<sup>9</sup> Sa’deddin et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid* (İstanbul, ts.), s. 19-23.

<sup>10</sup> Thomas Luckmann ve Peter Berger’in telif ettikleri bir eser bu konuda en radikal tezi dile getirmiştir ki, bu teze göre gerçeklik bir bütün olarak toplumsal bir kurgudan (social construction) ibarettir. Bk. T. Luckmann ve P. Berger, *Social Construction of Reality* (New York 1966).

Modern dönemde metafizik karşısında menfi olarak şekillenen tavır, zaman içerisinde metafiziği, var olması bakımından mevcudu ele almak yerine, spekülâtif bir şekilde bir “tanrı tasavvuru”, yani teoloji oluşturarak bunun üzerinden hayatın birçok alanını “tahakküm” altında tutma olarak özetlenecek totaliter bir Hıristiyan tavrına itiraz olarak kabul edilebilir. Özellikle 18. ve 19. yüzyıllarda gelişen Hıristiyanlık eleştirilerinin bir “ideoloji eleştirisi” olarak gerçekleşmesi de bununla alakalıdır. Bütün ideolojiler gibi Hıristiyan teolojisi de belirli sınıfların çıkarları ile irtibatlı görülmüş ve teoloji eleştirisi klerikalizme yönelik eleştiri ile el ele yürütülmüştür.<sup>11</sup> Nitekim metafiziğin genellikle teoloji veya Tanrı ile eş anlamlı gibi anlaşılması da böyle bir gelişmenin neticesi olarak anlamlıdır. Halbuki metafizik, teoloji ile eş anlamlı olmadığı gibi, son zamanlarda çok sayıda örneğini gördüğümüz teoloji ile irtibatsız metafizikler -ki Kant sonrası kullanılan metafizik kavramı genellikle a-teolojik bir metafizik olagelmıştır- bunlar arasında zorunlu bir irtibatın da bulunmadığını göstermektedir. Bu tavrın en önemli temsilcisini -bütün bir Fransız, İngiliz ve Alman aydınlanmasını temsilen- Kant olarak bilmekle birlikte, Kant’tan önce İslâm dünyasında radikal tenzih tavrı ile Gazzâlî ve İbn Haldûn’un “rasyonel teoloji”ye yönelik eleştirilerinde bulabiliriz. Bu eleştiri rasyonel teolojiyi reddetmekle birlikte, metafiziği güçlendirmiştir; özellikle Gazzâlî sonrasında gelişen güçlü metafizik akımları, İslâm dünyasında rasyonel teoloji eleştirisi ile metafiziğin reddi arasında bir irtibat kurulmadığını göstermek için yeterlidir. Ancak Gazzâlî ve İbn Haldûn gibi düşünürlerde gördüğümüz rasyonel teoloji eleştirisinin, klasik İslâm kültürü içinde, mesela Hume ve Kant’ın eleştirisinin özellikle 19. yüzyılda yaptığı tesiri niçin göstermediğinin üzerinde durulmaması, bunun önemini azaltmaz. Bu cihetten rasyonel teoloji anlamında, metafiziğe karşı bir tavrın gelişmesinin, Heidegger’in dile getirdiği anlamda Grek-Hıristiyan tavrı ile doğrudan irtibatlı olduğunu söylemek mümkündür. Bilindiği gibi Hıristiyan düşüncesi teoloji esaslı olmakla birlikte, İslâm düşüncesi bir teolojiden daha çok, bugün yaygın olarak kullanıldığı anlamı ile etik bir karakter taşımaktadır ki buna klasik dil “fıkıh” demektir. Bu cihetten rasyonel teoloji eleştirisi İslâm dünyasında, bir din eleştirisi olmadığı gibi, bir din eleştirisine de götürmemiştir.

1.3. Her şeye rağmen var olması bakımından mevcudu ele almak, teferuatı bir tarafa, 20. yüzyıl Batı düşüncesinde birçok düşünürün -mesela fe-

<sup>11</sup> Bk. *Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, hrsg. Karl-Heinz Weger (Freiburg 1979).



nomenoloji veya dil felsefesi üzerinden- yönelmeye teşebbüs ettiği esaslı bir meseledir ve bu mesele metafizik yanında,<sup>12</sup> son örneklerinden birini John Searle'de gördüğümüz gibi, ontoloji adı altında gerçekleşmektedir. İlginç bir şekilde Heidegger ontoloji kavramına da, muhtemelen teolojik çağrışımlarından dolayı varlığı örten bir kavram olması gerekçesi ile, karşı çıkmıştı. Fakat hem metafizik arayışı hem de reddedilmesinin, eksikliği hissedilen bu kavram ile irtibatlı olarak yürütülmekte olması, bu husustaki ihtiyacın açık bir alameti olarak kabul edilebilir.

Burada belki üzerinde durulması gereken bir konu, varlık ile ilgili sorunun, dil içinde dile gelse de, dil öncesi bir sorun olduğu ve bu sebeple öncelikle dil öncesi veya dil dışı vasıtalarla kavranmasının daha uygun olacağı düşüncesidir ki bu düşünce, varlık hakkında soru sormaya yönelen bazı düşünürlerde, mesela Husserl'in fenomenolojisinde görmek yerine "bakmak"ın (Anschauhen), Heidegger'in ise görmek ve hatta bakmak yerine "dinlemek"i (Hören) varlık ile irtibat yolu olarak tercih etmesidir. İbn Haldûn ise umran ilminde "sınaî burhan" dediği, bir tür müşahede yöntemini kullanmaktadır ki bu yöntem, yöntem olması bakımından "intersubjektif" bir geçerlilik iddiası taşımakla birlikte, herkesin kavrayıp uygulayabileceği bir yöntem olmayıp yine İbn Haldûn'un ifade ettiği gibi, her asırda ancak birkaç kişinin uygulayabileceği bir "yöntem"dir. Bu yöntemdeki bazı unsurları modern deney veya ampirik-tümevarımcı yaklaşım ile karıştıran birçok araştırmacının onda aynı zamanda "ampirizm" in de öncülüğünü bulmaları pek de şaşırtıcı bir durum değildir. Çok az sayıda insanın nüfuz edebileceği bir "yol"a modern anlamda bir yöntem demenin doğru olup olmayacağı her zaman tartışılabilir olmakla birlikte, burada meseleyi daha dallandırıp budaklandırmak yerine, belki sadece şu noktaya işaret edilebilir: Bu yöntemin özelliği sadece tek tip delil ve bilgi kaynağı ile iktifa etmeyip insanın bütün imkânlarını kullanmasıdır ki, bu bütün imkânlar havas-ı zahire ve batınayı ihtiva etmektedir.

Yazıda günümüzde toplumun varlığı hakkındaki soruyu, bir metafizik sorusu olarak temellendirirken (1), özellikle toplumsal varlığın temelini teşkil eden "aidiyet" meselesi üzerinden konu ele alındıktan sonra (2), modern toplumun esasını teşkil eden ve kendisi özü itibarıyla metafizik olan bir tavır, Thomas Hobbes'ın toplum teorisi, günümüzde bunu sürdüren Carl Schmitt'in

<sup>12</sup> Mesela bk. *The Nature of Metaphysics*, ed. D. F. Pears (London 1957). Bu eserde dönemin Grice, Strawson, Williams, Gardiner ve Warnock gibi Anglosakson pozitivistizminin önde gelen filozofları bu konuyu tartışırken, aynı zamanda vazgeçilemez olduğunun bir örneğini de vermişlerdir.

tavır da dikkate alınarak gözden geçirilecek (3) ve İbn Haldûn'un gelinen noktada bütün insanlık için ne ifade ettiği/edebileceği sorusuna "bir" cevap verilmeye çalışılacaktır.

## 2. Sosyal Teorinin En Büyük Sorunu: Aidiyet

Sosyal teorinin en önemli sorusu, toplumun nasıl mümkün olduğudur.<sup>13</sup> İmkân hakkındaki soru, açık bir şekilde metafizik bir sorudur. Bilim imkân hakkında değil, gerçeklik hakkındadır ve yeterince sık tekrar edildiği gibi, imkânı değil, keyfiyeti, olanın nasıl öyle olduğunu açıklamaya çalışır. Toplumun imkânı hakkındaki soru, tamamen metafizik bir sorudur ve varlığın temel üç kipinden (siga, modus veya modi) birini teşkil eder.

İnsanların nasıl olup da bir arada yaşayabildikleri, belki sorunun bir cihe-tini teşkil etse de, toplumun aynı zamanda bir kimlik ciyeti olduğu dikkate alındığında, meselenin sadece "bir arada yaşama" meselesi olmadığı; bunun ötesinde, meselenin bir "aidiyet ciyeti" olduğunu söylemek mümkündür. Toplumun nasıl mümkün olduğu sorusu, aynı zamanda nasıl olup da insanların kendilerini "bir şeye" ait olduklarına inandıkları ile ilgili bir soru olarak ifade edilebilir. Bu yönden bir arada yaşama meselesini, aynı zamanda aidiyet meselesi olarak görmek mümkündür.

2.1. İnsanların nasıl olup da birlikte yaşadığı sorusuna verilen cevaplar arasında, son asırlarda Batı dünyasında kabul görmüş ve buradan da, birçok konuda olduğu gibi bu konuda da, İslâm dünyasına geçmiş olan "sosyal antlaşma teorisi" (social contract) rasyonel bir açıklama örneği olarak oldukça dikkat çekicidir. Bu teori insanların birlikte yaşamasının esasını "rasyonel bir antlaşma" teşkil ettiğini ve bu çerçevede bu anlaşmaya iştirak eden insanların zaman zaman bu antlaşmayı gözden geçireceklerini veya geçirebileceklerini ve bunun kendisi kadar yolu ve yönteminin de bir uzlaşma konusu olduğunu söylemektedir. Bu tavır kendi içinde evrensel bir ilkeyi başından dışladığı için tamamen uzlaşmaya dayalı, konvansiyonel bir süreç öngörmektedir. Bu aynı zamanda kalıcı-evrensel değerlerin reddedilerek bunun yerine duruma göre şekillenmesi uygun olan, tamamen bağlama (kontext) bağlı, normatif bir esas arayışına rasyonel ahlak arayışı adını vererek bunun

<sup>13</sup> Bu soru tam da bu şekilde Georg Simmel tarafından sorulmuştu: Georg Simmel, *Soziologie* (Berlin 1908), "Wie ist Gesellschaft möglich?", s. 22-30.

araştırılmasını ve keşfini, sadece felsefeye değil, genel olarak bütün bilimlere havale etmek olarak gerçekleşti. Ancak zaman içerisinde meselenin görüldüğü veya umulduğu kadar basit olmadığı, özellikle birlikte yaşamının, yani toplumsal hayatın aidiyet olmadan kalıcı ve düzenli bir şekilde devam edemeyeceği ortaya çıktı.

Birlikte yaşamak ile aidiyet, birbirinden ayrı iki konudur. Birlikte yaşamak söz konusu olduğunda, farklı olan ve her biri birer taraf olan fertlerin mesela bir şekilde uzlaşarak birlikte yaşadıklarını/yaşayabileceklerini söylemek/var saymak mümkün olmakla birlikte, birlikte yaşamak ait olmayı gerektirmez. Çünkü aidiyet birlikte yaşamaktan bağımsız olabildiği gibi, birlikte yaşayan insanlar müşterek bir aidiyet hissine sahip olmayabilirler. Bu bizi aidiyetin birlikte yaşamaktan daha farklı bir boyut olduğu düşüncesine götürmektedir. Ait olmak denildiğinde, sorun daha farklı bir boyut kazanmaktadır: İnsan başka bir insana değil, insanlar birlikte daha başka bir şeye ait olarak kendilerini tanımlamakta ve -duruma göre- bu aidiyet içerisinde kendilerini “yeniden” kavramaktadırlar.

Sosyal antlaşma tezi, insanların neye ait olacakları kadar bu aidiyetin formlarını da kendilerinin iradî olarak belirlediklerini varsaydığı hâlde, bu varsayımın Hobbes, Locke ve Kant gibi önde gelen düşünürleri, siyasî olarak absolutizmin ve siyasî otoritenin toplumsal varoluşu önceleyen ve onu mümkün kılan bir ilke olduğu hususunda müttefikler.<sup>14</sup> Bu çerçevede hem hukuk alanını hem de toplumsal normları ve dolayısı ile toplumsal düzeni doğrudan siyasî otoriteye endeksli bir şekilde düşünebilmekte idiler. Bu düşünce Yeni Çağ Batı düşüncesini olduğu kadar, Batı'daki toplumsal hayatı da bütün boyutları ile belirlemiştir.

2.2. Ancak son zamanlarda, özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra başlayan süreçte, o zamana kadarki siyaset ve siyasî otorite merkezli bakış şekli, Sovyetler Birliği ile birlikte o zamana kadar tayin edici olan ırk, din ve kandan daha güçlü bir şekilde “sınıf çıkarları”nın bir aidiyet ve kimlik zeminine olabileceğini düşündürmüş olmakla birlikte, burada da tamamen siyaset ve güç merkezli bir yapı ortaya çıkmıştı. Bu yapı, mesela Russel için 20. yüzyılın yirmili ve otuzlu yıllarında ideal bir rasyonel toplumsal düzenin örneğini teşkil etmekte idi. Hakikaten de Sovyetler Birliği, Yeni Çağ rasyonalitesinin en

<sup>14</sup> Bu konuda kısa bir özet için bk. Walter Hubatsch, *Das Zeitalter des Absolutismus 1600-1789* (Bonn 1962), s. 4-7.

mütেকâmil olarak tahakkuk ettiği bir model idi ve bu model -sebepleri ne olursa olsun- kendi kendine çöktü.

Sovyetler Birliği uzun bir süre -biraz sonra işaret edeceğim- bir cihetten geri kalan Batı dünyasının epeyce işine yaramakla birlikte, çökmesi ile birlikte geri kalan Batı dünyası için bir kimlik ve aidiyet referansı olmaktan çıkıverdi. Sovyetler Birliği'nin çökmesi, Batı dünyası için tehlikeli bir düşmanın yok olmasından çok, modernitenin kendi içinde taşıdığı sıkıntıları, özellikle bir kimlik bunalımı olarak izhar etmesi açısından oldukça ciddi neticeleri birlikte getireceğe benzemektedir. Buradaki temel sorun ilk bakışta devletler arasındaki güç mücadelesi gibi gözükse de, daha esaslıdır ve bu çerçevede halledilmemiş asli bir metafizik sorunun tezahür formlarından sadece biridir.

Kolektif kimlik meselesi, postmodern toplumun karşı karşıya kaldığı en önemli sorun gibi durmaktadır. Son zamanlarda Batı dünyasında gittikçe daha fazla kendisini hissettiren, kendilerini “öteki” üzerinden tanımlama gayreti öyle gözüküyor ki geçmişin yanlış bir inşasına dayanıyor. Her ne kadar İngilizler özellikle Birinci Dünya Savaşı'nda, Almanları “ötekileştirerek” medeniyeti korumak adına savaştıkları propagandasını yapmış olsalar<sup>15</sup> ve buna karşılık mesela Almanlar “varlarını yoklarını” ortaya koyarak mücadele etmiş olsalar da, bu ötekileştirme süreci, 19. yüzyılda ortaya çıkan ve Batı'nın “başkalığı” düşüncesinde esasını bulmaktadır. Önceleri Doğu'ya ve özellikle İslâm dünyasına karşı geliştirilen bu tavır, birçok yönden Batı'yı İslâm düşüncesi ve Osmanlı toplumsal düzeni gibi önemli esaslarından kopardığı gibi, asli olmayan kendi kendine yeterlilik psikolojisini de epeyce yerleştirdi. Özellikle 19. yüzyılda ortaya çıkarılmış olan bu inşa, gerçekçi bir zemine sahip olmadığı; hakiki bir zemini ve dayanağı, yani hakikati olmadığı için, siyasî birçok faaliyet için bir gerekçe teşkil etse de, gerçek anlamda bir kimlik oluşturma sürecinde herhangi bir etkinliğinin olup olmayacağını tahmin etmek zor değildir.

Bu noktada özellikle Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan oluşumların, ötekileştirmenin sadece Batı Avrupa ve Batı Avrupa dışı arasında değil, Batı Avrupa içinde de gerçekleştiğini ve bunun neticelerinin boyutlarının neler olabileceğini, İkinci Dünya Savaşı örneğinde ortaya koymuştu. İkinci Dünya Savaşı neticesinde Batı Avrupa bir anlamda klasikleşmiş kolektif

<sup>15</sup> Bk. Clive Bell, *Uygurluk*, çev. Vedat Günyol vd. (İstanbul: Çan Yayınları, 1966), İngilizcesi: *Civilisation An Essay* (London: Chatto & Windus, 1928).

kimlik formülünü yeniden gözden geçirirken, bu aynı zamanda ciddi birçok sıkıntıyı da birlikte getirdi. Bu sıkıntılardan biri, “öteki” ile irtibatlı idi.

Her ne kadar 20. yüzyılın ilk altmış yılı İslâm ve Müslümanların terekesinin paylaşıldığı bir dönem olarak İslâm’ı ve Müslümanları dikkat dışına atsa da, Hıristiyan bakışı genellikle “dünya gücü İslâm” ile ilgili yayınlar üzerinden, geri planda Sovyetler Birliği etkin olduğu sürece, yani 20. yüzyılın ikinci yarısında düzenli bir şekilde Müslümanları öteki olarak hin-i hacette kullanılmak üzere yedekte tutuyordu.<sup>16</sup> “Öteki” üzerinden kimlik oluşturma ve onu aidiyet şuuru için kullanma “paradigması”nın 20. yüzyılın ikinci yarısında epeyce başarılı bir şekilde kullanıldığını söylemek bu dönem için mümkün olmaktadır.

2.3. Kimlik veya aidiyet meselesinin ne olduğu ve meselenin nasıl çözüldüğü sorusunu tam ortaya koyabilmek için, bir hususun netleştirilmesi gerekmektedir: Aidiyet veya kimlik, kabaca bir veya birden fazla kişinin bir araya gelerek bir veya birçok konuda gerçekten veya fiktif (kurgusal) olarak uzlaşması değil, fertlerin (kendilerini) fertleri aşan daha üst bir şey ile, müşterek bir cihetten irtibat kurmaları anlamına gelmektedir. Bizim klasik dilimiz buna “ahd-i haricî ve ahd-i zihni” adını vermekteydi. Önemli sorulardan biri, bu üst “şey”in insanların ortaya çıkardığı bir şey mi, yoksa onları önceleyerek, onlara toplumu oluşturarak veya toplumsallaşarak var olma imkânını sağlayan bir şey olup olmadığıdır. Bu soru, cevabı sosyal teorinin hareket noktasını teşkil ettiği için, aynı zamanda sosyal teorinin esasını teşkil eden, tayin edici bir sorudur. Daha doğrusu bu soruya verilen cevap “Nasıl bir sosyal teori?” sorusunun da cevabını teşkil ettiği için, sosyal teorinin belki en önemli sorusudur (Bu çerçevede bir örnek olarak Niklas Luhman’ın ve ondan önce de George Simmel’in bu sorulara nasıl cevap verdiklerine bakarak bu cevaplarda neyin eksik olduğunu tespit edersek, İbn Haldûn’un geliştirdiği “toplum metafiziği”nin bugün toplum üzerinde çalışırken ne gibi imkânlar sağladığı hususunda da bir tasavvur oluşturma imkânı ortaya çıkacaktır).

Aidiyet ve kimliğin sonradan oluşturulan değil, insanı önceleyen ve varoluşuna zemin teşkil eden bir “şey” olduğunun fark edilmesi, birçok düşünürü bu zemini bir “dil” ve hatta “ırk” meselesi olarak ele almaya sevk etmiştir.

<sup>16</sup> Bu dönemde ilginç bir şekilde İslâm dünyası neredeyse tamamen sömürge iken, yazılan kitapların bir kısmı “İslâm’ın Meydan Okuması” veya “Dünya Gücü İslâm” gibi başlıklar taşımaktadır. Vakıa ile ters bir irtibat içinde bulunan bu durum, bir açıklama ihtiyacını ihsas ettirmektedir. Niçin özellikle İngilizler, kendi tahakkümleri altındaki Müslümanları bir “dünya gücü” olarak isimlendirmiş olabilirler ki?

Ancak aynı dili konuşan veya aynı ırka mensup birçok toplumun, daha üst bir toplumsal varoluş şekli olarak bir devlet oluşturamadıkları gibi, farklı dil ve ırka mensup insanların bir devlet oluşturabilmeleri gerçeği, devleti dil ve ırk zemininde temellendirmeye çalışmayı, bir cihetten kavranmış/kavramsal-laştırılmış bir Batı Avrupa tecrübesini mutlaklaştırma gayretlerinin bir neticesi olduğunu gözler önüne sermiş ve hem sistematik hem de tarihî olarak geçersiz kılmıştır. Bu bakış açısına esas teşkil eden Batı Avrupa'nın kendi geçmişinin, özellikle Avrupa Birliği veya Avrupa'nın birleştirilmesi sürecinin önündeki en büyük engel hâline gelmesi, ortaya bir dilemma çıkarmışa benzemektedir. Batı Avrupa, varlığını ve yükselişini dil ve ırk temelinde bağlı ulus devlete borçlu iken, şimdi varlığını devam ettirmesinin önündeki en büyük engel ulus devlet yapısı teşkil ediyor. Bu noktada Avrupa Birliği'nin en önemli sorunu yerel Avrupa dilleri ve ırklarını aşan bir aidiyet ve kimlik perspektifi "oluşturmak" şeklinde ifade edilebilir. Bu perspektif ilk bakışta bir başka nokta-i nazarı işaret etmektedir ki, bu nokta son zamanlarda daha fazla vurgulanan "siyasî teoloji" (politische theologie) perspektifidir. Bu bakış şeklinde dil ve ırk, devleti taşıyan; devlet ise aidiyeti sağlayan üst birim olarak ortaya çıkmakta idi. 1555 Augsburg Barışı ile etkin olan ve 1648 Westfalya Barışı ile devam eden din özgürlüğü ile ilgili düzenlemeler bunun en açık örneğidir. Bu düzenlemeler, her ne kadar din savaşını ortadan kaldırma konusunda önemli bir adım olarak kabul edilse de, "cuius regio, eius religio" (kimin bölgesinde yaşıyorsam, onun dinini kabul ederim) ilkesi sebebi ile din özgürlüğünü siyasetin tercihine bağlamakta ve böylece aidiyet meselesinin hallinde dini aslı değil, ikincil bir etken konumuna düşürmekte idi. Nitekim Carl Schmitt, Batı Avrupa'nın son yüzyıllarında yaşanan süreci aynı zamanda siyasî teoloji geliştirme süreci olarak görürken, tam da bunu kastetmektedir. Yani siyasetin veya devletin, dinin ve Tanrı'nın yerini alarak her şeyi belirleyen en üst birim olması süreci.<sup>17</sup>

Özellikle son dönemlerde Avrupa Birliği sürecinde ortaya çıkan daha büyük toplumsal ve siyasî birliktelik arayışı, kendisi ile birlikte dil ve ırk alanına ve bu zemin üzerinde gerçekleşecek olan bir siyasî faaliyete bir imkân olmaktan çok, bir tehdit olarak bakmaya başladılar. Batı Avrupa, tarihinde ilk defa dil, ırk ve din ötesinde, tam da teorisyenlerin düşündüğü anlamda siyasetin gücüyle bir aidiyet ve Avrupalı kimliği oluşturma sürecine girmektedir.

<sup>17</sup> Bu sürecin nispeten erken ve ilginç bir tahlili için bk. Hans Kelsen, "Gott und Stat", *Aufsätze zur Ideologiekritik* (Neuwied 1964), s. 29-55 (bu makalenin ilk yayımlanışı 1922'dir).

Avrupa Birliği'ni Hıristiyanlığa bağlama düşüncesi, daha önce yaşanmış olan neticesi belli bir teşebbüs olması hasebiyle, sadece bir geri adım olarak kavranmaktadır. Ancak bütün dünyada olduğu gibi Batı Avrupa'da da Hıristiyanlığın, bütün aksi söylemlere rağmen, hiçbir zaman kesilmeyen etkisi gittikçe daha da artmaktadır ve bu, birçok düşünür ve siyasetçi tarafından muhtemel bir üst kimlik oluşturma mercii olarak kabul de görmektedir. Yine bu çerçevede Avrupa Birliği, genellikle Avrupa'nın "yeniden" birleştirilmesi projesi olarak tasvir edilirken, tam olarak neyin kastedildiği çoğu zaman belirgin değildir.

Ancak burada karşı karşıya kalınan en önemli sorunlardan biri, Batı Avrupa'daki genel olarak Müslümanların ve özel olarak da Türklerin konumudur. Son zamanlarda şu veya bu vesile ile yürütülen büyük çaplı anti-İslâm kampanyalarının, vicdan testlerinin ve özellikle deneme mahiyetinde de olsa, bazı okullarda Türkçe konuşulmasının yasaklanması, Türkleri bir tercih ile karşı karşıya bırakmak olarak algılanabilir. Bu siyasi tavrın hem Avrupa hem de Almanya tarihinde karşılıkları vardır ve bunların neye delalet ettikleri epeyce açıktır. Bu, kısaca Türkleri ve Müslümanları orada kalmak ve gitmek arasında nihaî bir tercihle karşı karşıya getirirken, bu tercih kalacak olanların asimile olmaları, asimile olmayanların bir şekilde "doğdukları" memleketi terk etmeyi tercih etmelerine destek sağlamak gibi bir gayretin neticesi olarak kurgulanmaktadır. Bunu biz çok kabaca ırk üzerinden sağlanması artık imkânsız olan "kimlik" ve "aidiyet" in, dil üzerinden muhafaza edilmesi gayreti olarak görebiliriz. Bu durum, zorunlu olarak çok dilli, çok kültürlü ve çok dinli olan Avrupa Birliği'nin en önemli aktörünün karşı karşıya kaldığı en esaslı çıkmazın da işaretidir. Avrupa okullarında çok dilli eğitimi teşvik ederken, Türkçeyi yasaklamak, ilk bakışta çifte standart gibi gözükse de, daha esastaki kavramsal çıkmazın bir alametidir. Bu husus, ancak toplumun varlığı ile ilgili soruyu daha esaslı bir şekilde sorarak kavranılabilir ve belki bu hususun üstesinden gelinbilir.

"Toplum nasıl mümkündür?" sorusu, bugün özellikle Batı Avrupa düşüncesi açısından hayati önemi haiz bir soru olmaya devam etmektedir. 19. yüzyılda Alman, Fransız ve İngiliz düşünürlerinin verdikleri cevaplar, özellikle 20. yüzyılda yaşanan iki büyük savaştan sonra çözüm olmaktan çok, sorun ürettikleri anlaşılmalı cevaplar olmakla birlikte, bugün büyük ölçüde birçok meselenin hâlinde hâlâ, belli ölçüde gözden geçirilip bazı göze batan kısımları tashih edilip bir yol olarak kullanılmaktadır.

Ancak son zamanlarda yaşanan bazı gelişmeler, özellikle Batı Avrupa'da, geleceğe yönelik adımlar söz konusu olduğunda, dilin yeterli bir zemin teşkil

etmediği, bu hususta dinin, yani Hıristiyanlığın imkânlarının da sonuna kadar kullanılmaya çalışıldığını göstermektedir. Ne var ki bu yöneliş, pozitif bir yöneliş olmayıp özellikle İslâm ve Müslümanlar söz konusu olduğunda, negatif bir yöneliştir. İslâm ve Müslümanlar ötekileştirilerek bunun üzerinden bir kimlik tanımlanması yolu, teorik bazı çalışmalar desteğinde sürdürülmektedir.

Habermas gibi bu süreci, (ulus) devleti olduğu kadar tabii dili de öncelleyen bir "iletişim cemaati" varsayımı üzerinden, ama antlaşma teorisinin yeni bir versiyonu olarak ihya etmeye çalışanlar bulunmakla birlikte, Batı Avrupa tarihinin son yüzyıllarının bizzat kendisi böylesi bir teoriyi yalanladığı için, (nitekim Batı Avrupa'daki hiçbir devlet böylesi bir antlaşma neticesinde ortaya çıkmış değildir; İsviçre de fertlerin veya hatta halk gruplarının antlaşmasından çok, diğer devletler arasında gerçekleşen bir antlaşmanın neticesi olduğu için, bu açıdan açık bir örnek teşkil etmez) teorik bir temrin olmaktan öteye geçememektedir. Buna karşılık mesela Niklas Luhmann'ın yaklaşımı, "Toplumsal düzen nasıl mümkündür?" sorusu üzerinden gerçekleşmekte, uzun vadede daha açıklayıcı olma ihtimalini içinde taşımakla birlikte, o da "kendi içerisinde", özellikle toplumsal olanın kendi başına ve otonom, bu anlamda nihai hakikat olduğu gibi bir varsayımına dayanmaktadır.<sup>18</sup> Bu varsayım birçok konuyu anlaşılır kılmakla birlikte, birçok konuda -kendi ifadesi ile söylenecek olursa- (doppelte kontingenz), risk öngörmektedir.<sup>19</sup> Bu risk öngörüsü gerçekçi olmakla birlikte, kendisi ile birlikte bir güven sorunu da üretmektedir. İşte tam bu noktada aidiyet sorunu yeniden ortaya çıkmaktadır. Çünkü aidiyet bir güven işidir.

Batı Avrupa'da son asırlarda, Avrupa'nın Orta Çağlarında kilise bu güveni suistimal ederek yitirdikten sonra, bu güveni sağlayan (ulus) devleti ve bu devlet, Avrupa Birliği süreci içerisinde, daha az etkin olma konumu ile karşı karşıyadır. Ulus devlet özellikle İkinci Dünya Savaşı ile birlikte bu güveni hak etmediğini gösterdikten sonra, zorunlu kötü olarak varlığını devam ettirmekle birlikte, bu varlık biraz da kendi kendisini daha üst bir birimde, Avrupa Birliği içerisinde yok etmeye matuf olarak meşrulaştırmaktadır. Nispeten güvenli bir geçmişten riskli bir geleceğe doğru kayış, şu anda Batı Avrupa sosyal ve siyasî düşüncesinin en önemli sorunudur. Bunun yanında özellikle İngilizcenin

<sup>18</sup> Niklas Luhmann, "Wie ist soziale Ordnung möglich?", in: a.mlf., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, 2. Bd. (Frankfurt A.M. 1981), s. 195-207.

<sup>19</sup> Niklas Luhmann, *Soziale Systeme* (Frankfurt am Main 1987), s. 148-90.



etkisi ile Hollanda ve Danimarka gibi küçük ülkelerin İngilizcenin etkisi ile toplumsal bir yok oluş sürecine girmeleri yanında, Fransa gibi, kendince medeniyetin beşiği olan ülkeler ve dilleri kendilerini pek de rahat hissetmemektedir. Son zamanlarda en ciddi anti-İslâmî faaliyetlerin (karikatürler bunun sadece sıradan bir örneğidir) ve tedbirlerin bu ülkelerde alınmasının gerçek sebebinin buralarda aranması gerekmektedir. Dilleri ve ulusal varlıkları risk altına giren toplumların, bu alanda kendi varlıklarını korumak için attıkları adımlar, son zamanlarda genellikle İslâm düşmanlığı veya yumuşatılmış ifadesi ile İslâmofobik bazı tepkiler ile ifade edilmektedir.

### 3. Hobbes ve İbn Haldûn

3.1. En geç gerçekleşen adım olarak Kartezyen tavrın etkin olması ile birlikte Batı dünyasında, İbn Haldûn'un tanımladığı şekli ile, "bütün ilimlerin kendisine bağlı ve muhtaç olmakla birlikte, kendisinin hiçbirine ihtiyaç hissetmediği" temel anlamında metafizik, temelli olarak terk edildi.<sup>20</sup> Metafiziğin terk edilmesi, esas itibariyle sabit ve sabite fikrinin terk edilmesi anlamına geldiği için, klasik anlamı ile sabitesi olan ve bu anlamda değişmeyen bazı esasların bulunmadığı varsayımı, kendisi ile birlikte hakikat fikrinin de terk edilmesi anlamına gelmekteydi. Mesela hakikat (vérité) teriminin hâlâ metafizik bir anlamda kullanıldığının düşünülebileceği nadir kitaplardan biri olan Malebranche'in *De la Recherche de la Vérité* (Hakikatin Araştırılması) isimli eseri, metafizik içinde duran ve bir metafizik kavramı olarak hakikati değil, tam da Kartezyen tavrın öngördüğü anlamda güvenilir bilgi yollarının araştırıldığı ve bu anlamda son kısmı "metot"a tahsis edilmiş bir epistemoloji kitabıdır. Metafizik hakikat fikrinin terk edilmesi, kendisi ile birlikte sadece bilimsel ve felsefi anlamda sabitenin ve küllinin terk edilmesi anlamına gelmemekte, bunun da ötesine giderek, özellikle siyaset ve toplum, yani etik ve ahlak alanında da kalıcı değerlerin terk edilmesi anlamına gelmekteydi. Machiavelli'nin ve onu müteakiben Jean Bodin ve Hobbes'un modern devletin teorisyenleri olmaları bu cihetten hiç de tesadüfi değildir. Modern devletin aslı formunun "absolutizm" olması, sadece metafizik ve ahlakî anlamda hakikat ve mutlak

<sup>20</sup> Metafiziğin terk edilmesi, böylesi bir arayışın terk edildiği anlamına gelmez. Muhtelif dönemlerde muhtelif ilimlere böylesi bir vazife yüklenmeye çalışılmış olmakla birlikte, bu konularda herhangi bir başarı elde edilmiş sayılmaz. Mesela mantık, semiyotik ve bilim felsefesinin böyle bir zemin oluşturarak ilimlerde vahdeti sağlaması için çalışmalar yapılmış olduğunu burada hatırlatmak yeterli gözükmektedir.

fikrini terk eden sürecin, bunu siyasetle ikame etmesinin açık bir ifadesi olmaydı. Tanrı'nın yerini devlet almıştı. Carl Schmitt'in bütün bir Yeni Çağ siyasi ve sosyal düşüncesini "politische theologie" olarak isimlendirmesi de doğrudan bununla alakalıdır. Bundan sonra bütün mücadele omnipotent olarak kurgulanan devlet karşısında fertlerin korunması yönünde çalışmak olmuştur ki, bütün bir insan hakları söylemi yanında gerçekleşen devrimler ve kargaşalar, özü itibarıyla insanların kendi bulunuş şartları üzerinde yine insan eliyle getirilen sınırlamaların aşılması belli bir ölçüde tesirli olma arayışının muhtelif formları olarak bu ön şart çerçevesinde anlamını kazanan önemli gelişmelerdir.

Metafiziğin terk edilmesi, ilk bakışta düşünüldüğü gibi fikir akımlarından yeni bir fikir akımının etkin olması değil, insanın varlıkla irtibatı söz konusu olduğunda, yeni bir ilişki şeklinin gelişmesi anlamına gelmektedir. Bu yeni ilişki şekli bir taraftan Kartezyen tavır ile irtibatlı olarak kendi kendisini bir zihin metafiziği olarak ifade eder. Zihin metafiziği ise "hakiki" anlamı ile bir metafizik olmayıp en iyi ihtimalle sadece varlıkla veya hakikatle irtibatın koparılmasının dolaylı bir ifade şekli olmaktadır. Esas itibarıyla varlık ve hakikat ne ise odur ve öylece kalır. Bu sebeple varlıkla irtibat konusunda geliştirilen yeni tavır, yeni bir varlık ortaya koyamamakta; en iyi ihtimalle varlığın üzerinde tasarruf edilebilir bir görüntüsünü veya tasavvurunu takdim ve varlığı terk ederek onun yerine kendi oluşturduğu bir "tasavvuru" yerleştirmektedir. Varlık böylece bir tasavvur hâline getirilerek terk edilmekte; varlığın yerini, varlığın tasavvuru almaktadır. Tasavvur, varlığın yerine geçince ve tasavvur varlık olarak takdim edilip kabul görünce, asıl varlık terk edilerek onun yerine aslî olmayan, daha doğrusu kendisi klasik cevher tanımının öngördüğü anlamda bir "şey" olmayan bir tasavvur ikame edilmektedir. Tasavvur gerçek anlamda varlık olmadığı hâlde, varlık olarak kabul edilince, hele hele mümkün ve reel yegâne varlık olarak kabul edilince, bir yanlışlığa ortaya çıkmakta ve bu kabul kendinde bir yanlışlık olmakla birlikte, sadece tasavvurlardan ibaret bir dünyada yaşandığına dair bir yanlışlık bütün hayata hükümran olmaktadır. Kur'ân-ı Kerim'de evlerin en "ehveni" olarak nitelenen örümcek evi, günümüze muhtemelen tam da bunu ifade etmektedir.

Varlığın terk edilerek onun yerine tasavvurun ikame edilmesi hayatın hiçbir alanında dokunulamaz bir "şey" bırakmamakta, her şey ancak üzerinde tasarrufta bulunulduktan sonra kabul görmektedir. Bu da nihaî olarak insanları "varoluşsal bir güvensizliğe itmekte; insanlar kendi yapmadıkları ve kendi kontrolleri altında olmayan hiçbir şeyi ve oluşumu güvenilir kabul edememektedir. Bu güvensizlik hâli, bir taraftan sömürgecilik ve sonrası için kendi

başına önemli bir açıklama kategorisi oluştururken, aynı zamanda güvensizliği aşma cihetinde “radikal kötü”yü artık ahlakî ve hatta dinî terimlerle değil, tamamen siyasî terimlerle ifade edebilmiştir. Biz her ne kadar burada bunun üzerinde gerektiği kadar geniş bir şekilde duramazsak da, bu konuda Carl Schmitt’in yukarıda adını zikrettiğimiz “siyasî teoloji” anlayışını tasvir ederken kullandığı ifadeleri zikretmemiz, şimdilik kifayet edecektir.<sup>21</sup>

Siyasal eylem ve saikleri açıklamakta kullanılabilecek özgül siyasal ayırım, dost-düşman ayırımıdır. Dost-düşman ayırımı salt kavramsal bir ölçüt sunar; nihai bir tanım olmadığı gibi, içeriğe ilişkin bir şey de söylemez. Sözü edilen ayırım başka ölçütlere dayandırılmadıkça, siyasal kavramı açısından diğer karşıtlıklardaki görece bağımsız ölçütlere karşılık gelir: ahlakta iyi ve kötü, estetikte güzel ve çirkin vs. Dost ve düşman ayırımı her koşulda, yeni ve bağımsız bir inceleme alanı anlamında olmasa dahi, diğer karşıtlıkların birine ya da birden fazlasına dayanmaması ya da onlardan kaynaklanmaması anlamında özerktir. Nasıl iyi ve kötü ayırımı, güzel ve çirkin ya da yararlı ve zararlı karşıtlığıyla özdeş değilse ve doğrudan doğruya bu karşıtlıklardan çıkarsanamıyorsa, aynı biçimde dost ve düşman karşıtlığı da diğer karşıtlıklarla karıştırılmamalı ya da onlardan biriyle birleştirilmemelidir. Dost ve düşman ayırımının işlevi, bir bağın ya da ayrılığın, bir bir-

<sup>21</sup> Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe (İstanbul: Metis Yayınları, 2006), s. 47 [*Der Begriff des Politischen*, Berlin: Duncker und Humbolt, 2002 (ilk baskısı 1932), s. 26-27]. Mukayese için asıl metni de buraya almakta fayda mülâhaza ediyorum: “Die spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von Freund und Feind. Sie gibt eine Begriffsbestimmung im Sinne eines Kriteriums, nicht als erschöpfende Definition oder Inhaltsangabe. Insofern sie nicht aus anderen Kriterien ableitbar ist, [27] entspricht sie für das Politische den relativ selbständigen Kriterien anderer Gegensätze: Gut und Böse im Moralischen; Schön und Häßlich im Ästhetischen usw. Jedenfalls ist sie selbständig, nicht im Sinne eines eigenen neuen Sachgebietes, sondern in der Weise, daß sie weder auf einem jener anderen Gegensätze oder auf mehreren von ihnen begründet, noch auf sie zurückgeführt werden kann. Wenn der Gegensatz von Gut und Böse nicht ohne weiteres und einfach mit dem von Schön und Häßlich oder Nützlich und Schädlich identisch ist und nicht unmittelbar auf ihn reduziert werden darf, so darf der Gegensatz von Freund und Feind noch weniger mit einem jener anderen Gegensätze verwechselt oder vermengt werden. Die Unterscheidung von Freund und Feind hat den Sinn, den äußersten Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung, einer Assoziation oder Dissoziation zu bezeichnen; sie kann theoretisch und praktisch bestehen, ohne daß gleichzeitig alle jene moralischen, ästhetischen, ökonomischen oder andern Unterscheidungen zur Anwendung kommen müßten. Der politische Feind braucht nicht moralisch böse, er braucht nicht ästhetisch häßlich zu sein; er muß nicht als wirtschaftlicher Konkurrent auftreten, und es kann vielleicht sogar vorteilhaft scheinen, mit ihm Geschäfte zu machen. Er ist eben der andere, der Fremde, und es genügt zu seinem Wesen, daß er in einem besonders intensiven Sinne existenziell etwas anderes und Fremdes ist, so daß im extremen Fall Konflikte mit ihm möglich sind, die weder durch eine im voraus getroffene generelle Normierung, noch durch den Spruch eines »unbeteiligten« und daher »unparteiischen« Dritten entschieden werden können.” Ayrıca bk. a.mlf., *Politische Theologie*, Berlin: Duncker und Humbolt, 1996.

leşme ya da ayrışmanın en uç yoğunluk derecesini ifade etmektir. Dost ve düşman ayrımı, diğer tüm ahlakî, estetik, ekonomik ya da diğer ayrımların kullanılmasına gerek kalmadan pratik ve teorik olarak varlığını sürdürebilir. Siyasal düşmanın ahlakî açıdan kötü, estetik açıdan çirkin ya da ekonomik anlamda rakip olması gerekmez; hatta siyasal düşmanla iş yapmak avantajlı bile gözükülebilir. Önemli olan, siyasal düşmanın öteki, yabancı olmasıdır. Siyasal düşmanın varoluşsal anlamda en yoğun hâliyle başka bir varlık ve yabancı olması yeterlidir. Bu yabancılığın sonucunda siyasal düşmanla uç bir noktada ne önceden kararlaştırılmış genel bir normla ne de 'çatışmanın bir parçası olmayan', bu nedenle de 'tarafsız' bir üçüncü kişinin kararıyla çözülmeyecek çatışmaların yaşanması mümkündür.

Bu metinde dile gelen tavrın modernitenin özünde bulunan zorbalığın açık bir ifadesi olduğunu burada belki ayrıca söylemeye gerek yoktur. Ancak son zamanlarda, özellikle Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra ortaya çıkan kimlik ve aidiyet krizinin, nihilist bir "düşman" krizi olduğunu ve bunu da bir düşman icat ederek aşılacağını (medeniyetler çatışması tezi bu yönden bir tahmin veya bir tahlil değil, stratejik bir çalışma programı olarak görülebilir) düşünenlerin az ve etkisiz olmadığını buradan hareketle anlayabiliriz.

Şimdi bazı hususları işaret ederek niçin İbn Haldûn'un -sadece onun değil, klasik metafizik içinde düşünen düşünürlerin- mevcut sıkıntılar açısından bir imkân taşıdığını ve bu imkânın ne cihette aranabileceği ile ilgili bazı hususları dile getirmek istiyorum.

3.2. İbn Haldûn'un topluma bakış şekli, bir taraftan modern dönemdeki toplum araştırmaları ile müşterek bazı cihetler taşımaktadır. Her şeyden önce toplumu (el-ictimâ el-insânî) kendi başına bir araştırma alanı olarak kabul etmesi; bunu tasvir etmeyi ve açıklamayı tamamen normatif olmayan bir şekilde ele almayı teklif ederek bu hususta bizzat önemli bir örnek takdim etmesi, birçokları için onu sosyolog olarak nitelemenin yeterli gerekçesidir. Başka alanlardaki benzer yaklaşımları, onu başka alanlarda da "modern" bir bilim adamı kılmak için yetmektedir.

Hele hele onun varlık meselesini ele alırken yaptığı ikili tefrik, iki asır sonra Hobbes ve ona bağlı olarak bütün bir Batı siyaset ve toplum araştırmalarının esasını teşkil edecek bir tefrik ile açıkça bir paralellik arz etmektedir. Bu paralellik bile İbn Haldûn'u birçok tarihçinin gözünde "modern" bir siyaset ve sosyal teorisyen yapmak için yetebilir. İbn Haldûn'u günümüzde de ilginç kılan önemli unsurlardan biri işte tam bu noktada ortaya çıkmaktadır:

İbn Haldûn, modern siyaset düşüncesi gelişmeden önce, modern düşüncede esas olarak kabul edilen hususu belki birçokları için gereğinden fazla modern bir şekilde dile getirmektedir. Bununla birlikte, bunu bir metafizik içinde gerçekleştiren bir düşünür olduğu için, bilimsel faaliyetin metafizik ile bir çelişki içinde olmadığını ve sahih bir ilmî faaliyetin -ve belki sahih bir siyasî ve toplumsal faaliyetin- ancak metafizik bir temele bağlı olarak temellendirilip böyle bir metafizik içinde gerçekleştirilmesinin mümkün olduğunu gösteren bir düşünürdür. Bu çerçevede İbn Haldûn'un yalnız olmayıp bir gelenek içinden düşündüğünü burada ifade etmek mühim olmakla birlikte, bizim buradaki meselemizle doğrudan alakalı olmadığı için, bu cihet üzerinde durmayacağız. Bütün bunları biraz daha netleştirmek için modern siyaset düşüncesinin önemli mercilerinden birini bu cihetten biraz tahlil etmemiz gerekecektir.

Burada önce kısaca Hobbes'dan bir iktibas üzerinden bazı hususları netleştirmek uygun olacaktır. Hobbes meşhur eseri *Leviathan*'ın girişinde şunları söylemektedir:<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan veya Bir Din veya Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. Semih Lim (İstanbul 1995), s. 17-18 (tercümede bazı tasarruflarda bulundum. T.G.). Metnin aslını da buraya koymakta fayda mülâhaza ediyorum: "NATURE (the art whereby God hath made and governs the world) is by the art of man, as in many other things, so in this also imitated, that it can make an artificial animal. For seeing life is but a motion of limbs, the beginning whereof is in some principal part within, why may we not say that all automata (engines that move themselves by springs and wheels as doth a watch) have an artificial life? For what is the heart, but a spring; and the nerves, but so many strings; and the joints, but so many wheels, giving motion to the whole body, such as was intended by the Artificer? Art goes yet further, imitating that rational and most excellent work of Nature, man. For by art is created that great LEVIATHAN called a COMMONWEALTH, or STATE (in Latin, CIVITAS), which is but an artificial man, though of greater stature and strength than the natural, for whose protection and defence it was intended; and in which **the sovereignty is an artificial soul, as giving life and motion to the whole body**; the magistrates and other officers of judicature and execution, artificial joints; reward and punishment (by which fastened to the seat of the sovereignty, every joint and member is moved to perform his duty) are the nerves, that do the same in the body natural; the wealth and riches of all the particular members are the strength; salus populi (the people's safety) its business; counsellors, by whom all things needful for it to know are suggested unto it, are the memory; equity and laws, an artificial reason and will; concord, health; sedition, sickness; and civil war, death. Lastly, the pacts and covenants, by which the parts of this body politic were at first made, set together, and united, resemble that fiat, or the Let us make man, pronounced by God in the Creation. To describe the nature of this artificial man, I will consider \* First, the matter thereof, and the artificer; both which is man. \* Secondly, how, and by what covenants it is made; what are the rights and just power or authority of a sovereign; and what it is that preserveth and dissolveth it. \* Thirdly, what is a Christian Commonwealth. \* Lastly, what is the Kingdom of Darkness." *English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. W. Mollesworth, vol. III (London 1839), Introduction, s. IX-X.

Tanrı'nın dünyayı yaratıp yönettiği; sanat olarak tabiat, insan tarafından -başka birçok alanda olduğu gibi- burada da taklit edilerek suni bir organizma ortaya çıkarılabilir. Çünkü hayatı, başlangıcı kendi aslı parçası içinde bulunan organların bir hareketi olarak görünce, neden bütün otomatların (yaylar ve çarklar yardımıyla kendi kendine hareket eden saat gibi makinelerin) suni bir hayata sahip olduklarını söylemeyelim? Kalp bir yaydan başka nedir ki? Sinirler çok sayıda yaydan başka nedir ki? Eklemler ise sanatçının (sani'in) planladığı şekilde bütün gövdeyi harekete geçiren çok sayıda çarktan başka bir şey değildir. Sanat tabiatın rasyonel ve en mükemmel eseri olan insanı taklit ederek daha da ileri gider. Sanat yoluyla suni bir insandan başka bir şey olmayan, 'commonwealth' veya 'devlet' (Latince'de (civitas) denilen o büyük 'ejderha (leviat-han)' yaratılır. Bu (devlet), doğal insanın korunması ve savunulması için tasarlanmış olup ondan daha büyük bir cesamete ve kudrete sahiptir ve onda egemenlik (sovereignty) bütün gövdeye canlılık ve hareket veren suni bir ruhtur; hâkimler, diğer yargı ve yürütme memurları suni eklemler, egemenlik makamına bağlı her eklem ve organa kendi görevini yaptırın ödül ve ceza, doğal gövdede aynı işi yapan sinirlerdir. Tek tek organların/üyelerin servet ve zenginlikleri ise kuvvettir. Salus populi (halkın güvenliği) onun görevidir. Bilmesi gereken her şeyi ona bildiren hukukçular, hafızadır. Adalet ve kanunlar suni bir akıl ve iradedir. Uyum, sağlıktır; nifak, hastalıktır; iç savaş ise ölüm. Nihayet, bu siyasi varlığı en başta kuran, bir araya getiren ve birleştiren sözleşmeler ve ahitler, Tanrı'nın yaratılıştaki buyurduğu fiat veya 'insan var olsun' (insana yönelik 'ol') emrine benzer.

Bu suni insanın tabiatını anlatmak için: İlk olarak onun muhtevasını ve yapısını, ki her ikisi de insandır; ikinci olarak onun nasıl ve hangi sözleşmelerle yaratıldığını, bir egemenin haklarının ve adil kudretin, yani otoritesinin neler olduğunu ve onu koruyan ve çökerten şeyin ne olduğunu; üçüncü olarak bir Hıristiyan devletinin ne olduğunu; son olarak da karanlığın krallığının ne olduğunu ele alacağız.

Bu ifadeler 1651 yılında neşredilmiş ve İngiltere'de yaşamış olan bir düşünür tarafından telif edilmiş bir eserde bulunmaktadır. Burada dile getirilen fikirlerin o zamanlarda müellifinin başına oldukça büyük sayılabilecek belalar açmış olması ve sansür sebebi ile daha sonraki Latince neşrinde bazı konuların epeyce değiştirilerek neşredilmesi, bu düşüncelerin o zamanlar ne kadar yeni ve o günkü Hıristiyan dünyası için kabul edilmesi sıkıntılı unsurlar içerdiğini ifade eder. Her şeye rağmen burada dile getirilen düşünceler, sadece burada ifade edildikleri için değil, muhtemelen o dönemdeki problemlere bir çıkış kapısı gösterdiği için etkin olmuş ve Batı dünyasında toplum ve siyasete bakışı derinden değiştirmiştir. Bu durum kabaca, sadece bir felsefe veya felsefi bir tavır olarak değil, varlıkla bir irtibat şeklinde gerçekleştiği için, ayrıca bir önem arz etmektedir. Bunu biz biraz daha farklı bir şekilde şöylece de ifade edebiliriz: Burada dile getirilen düşünce, varlık hakkında olmaktan çıkıp kendisini varlığın yerine getirme

noktasına doğru gelişmiştir. Bunun nasıl mümkün olabildiği kendi başına önemli bir sorudur. Bu soru başka bir yerde benzer düşüncelerin niçin benzer neticeler vermediğini tespit etmedikçe cevaplandırılmaz gibi gözükmektedir. Bu yönden İbn Haldûn ve onun dile getirdiği düşünce burada ayrıca bir önem kazanmaktadır.

Hobbes *Leviathan* isimli eserinin konusunu [o dönemde mesela Descartes'ın mekanik olarak (bir makine gibi veya olarak) tasvir etmeye çalıştığı] bir insan şeklinde, bir organizma olarak kavradığı ikinci bir varlık olarak belirlemektedir. Bu belirleme ile birlikte mevcudat iki kısma ayrılmaktadır ki bunlar kısaca Tanrı tarafından yapılmış olan tabiat ile bunun insan tarafından taklidi ile oluşmuş olan *Leviathan* veya "Commonwealth" veya "State" veya "Civitas"dan ibarettir. Bu isimler bir ve aynı şeyin farklı isimleri olup klasik terimi kullanacak olursak, müşterek veya eş anlamlı terimlerdir. Burada ilginç olan taraf, ikinci varlığın insanın bir "sanatı", sun'u ile gerçekleşmiş, bu anlamda suni, yani insanın bir eseri, insan yapımı bir mevcut olmasıdır. Hobbes'un burada kullandığı "art" ve "artificial" terimleri tam da bunu ifade etmektedir. İnsan birçok şey yapmakta ve bu yaptıklarını kullanmaktadır. Hobbes'in ifadesi ile, insan Tanrı'nın yapışını veya yaptıklarını taklit ederek "suni" bir canlı ortaya çıkarabilir. Hobbes bu yapılanları "otomatlar" olarak isimlendirirken, önündeki en önemli misal "saat"tir. Nasıl ki tabiatta hareket her şeyin esasını teşkil etmekte ve hayat hareket olarak gerçekleşmektedir, aynı şekilde ikinci varlık seviyesi de tabiatı taklit ederek oluşturulmaktadır. İnsanların yaptıkları bütün aletler bir anlamda tabiatta bulunan örneklerin taklidi olarak mümkün olmakta ve gerçekliğini bir anlamda bu asla benzerlikte bulmaktadır. Ancak insan, bazı şeyleri yaparken sadece etrafında gördüğü diğer "şeyleri" taklit etmemekte, daha da ileri giderek bizzat insanı taklit etmektedir. İnsanın taklit edilmesi neticesinde ise yukarıda kısaca adını zikrettiğimiz "devlet" veya "toplum" ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar diğer bütün "eserler" ikinci bir mevcut seviyesini teşkil etseler de, bütün bunlara anlamını veren, onların birbiri ile ilişkisi içerisinde işlemlerini sağlayan bu sonuncu unsur olduğu için bu kavram, yani devlet veya toplum, bütünü kuşatmakta ve aynı zamanda bütünü ikame etmekte, dolayısı ile de bütünü ifade ederek temsil etmektedir. Bu terimlerin ifade ettiği "suni insan"dan ibarettir.

Hobbes'un siyaset teorisi üzerinde duranlar onun devleti bir organizma olarak kabul etmesini, heuristik bir unsur olarak kabul ederek daha çok epis-

temolojik cihetten üzerinde durmuşlar ve bunun varlık meselesi ile derinden irtibatı üzerinde durmamışlardır. Hâlbuki burada esas söz konusu olan, sadece bir siyaset veya devlet teorisi geliştirmek değil; bir varlık anlayışı, varlık hakkında bir iddia, varlığa yönelik bir duruş, bir ontolojidir. Daha açık bir şekilde ifade edilecek olursa burada varlık ile irtibat, insanın varlıkla irtibatı esaslı bir şekilde belirlenmektedir. Bu belirleme ilk bakışta görüldüğünden daha ciddi bir duruş, bir mevkîf teşkil ettiği için daha sonra meseleyi ele alırken girdiği yol üzerinden varlık ile olan irtibatı, ikinci varlık seviyesi olan “State” veya “Commonwealth”ın ruhu olarak kabul ettiği hâkimiyet “sovereignty” (in which the sovereignty is an artificial soul) üzerinden yeniden tanımlamaktadır. Hobbes’un ifadelerinde bulduğumuz, daha önce Machiavelli ve Jean Bodin gibi düşünürler tarafından daha çok siyaset felsefesi ve düşüncesi açısından, Descartes tarafından ise daha çok epistemolojik ve metodolojik cihetten ele alınmış olan meselelerin bir varlık meselesi olarak görülmesi ve varlık meselesinin de bir tür “siyasî teoloji” olarak kavranmasıdır.

Tanrı’nın yaptığı tabiatın hâkimi insan, insanın yaptığı devletin veya toplumun hâkimi ise “sovereign” olarak kabul edilince, bütün insanların ve dolayısı ile bütün mevcudun hâkimi, bu ikinci mevcudat seviyesinin hâkimi olarak tebarüz etmektedir. Bu anlayışın adına “absolutizm” denilmektedir.

Hobbes’un gerekçelerinin neler olduğu, mesela o dönemlerde yaşanan iç savaşların böyle bir anlayışın savunulmasında, yani iç savaşın alternatif olarak mutlakiyetçi devletin görülmüş olabileceği ve belki bu anlayışın kabul görmesinde, benzeri tecrübelerin bir etkisinin olabileceğini tartışmak bu yazının konusu değildir. Bu tartışmanın neticesi ne olursa olsun, bizim sorumuz hâlâ cevabını bulmamış olacağı için de bizi burada ilgilendirmektedir. Burada tayin edici olan, varlık ile irtibatın bir varlık tasavvuru üzerinden kurulması ve bu irtibatın da bir “hâkimiyet” meselesi olarak vazedilmesidir.

Bu iktibasta belki çok dikkat çekmeyen, ancak bütün bu konuların mütemmim cüzü olan nihâî bir unsur vardır ki, bu unsur olmadan bütün bu “suni varlığın” varlığını nasıl devam ettirdiğini açıklamak, en azından Hobbes için, mümkün olmayacaktır. Bu unsur Hobbes’un ifadesi ile “the Kingdom of Darkness”tır. Bu karanlık krallığı, bütün bir *Leviathan* veya Christian Commonwealth’ın varlık nedenidir. Biri olmadan diğeri olmaz; olmasa bile, bir anlamda, icat edilmeli ve varmış gibi gösterilmelidir ki, soverenite (egemenlik) bir



varlık nedeni teşkil etsin. Tam da burada işte biz Hobbes'un *Leviathan*'ının varlık nedenini (raison d'être) aynı zamanda hikmet-i hükümeti (raison d'état) olarak tespit ediyoruz. Günümüzde, Sovyetler Birliği'nin çökmesinden sonra Batı dünyasındaki krizi anlamak için, bu varlık anlayışının iyi kavranması gerekmektedir. Bu bize aynı zamanda niçin Müslümanların bir şekilde "düşman" ilan edildiği ve bunun da bir "düşman imajı" veya bir "imajiner düşman" olarak takdim edildiğini, hemen hemen 1984 romanında tasvir edildiği gibi, anlamamıza yardım edecektir.

Burada belki kısaca işaret edilmesi gereken bir husus vardır ki, o da Hobbes'un burada dile getirilen tavrının, İslâm düşüncesindeki klasik "âlem-i sagir" ve "âlem-i kebir" tefriki ile herhangi bir alakasının olmamasıdır. Burada insanın mahiyeti ile ilgili bir soru değil, varlıkla ilgili bir soru cevaplandırılarak bu çerçevede insan vasıfları ve fiilleri itibarıyla başka bir varlık kategorisine örnek olarak alınmış ve bu kategori de *Leviathan* olarak isimlendirilmiştir. İnsan ile ilgili bütün araştırma ve tahliller, onu nihaî merci olarak gören ve her şeyi bu çerçevede, onun nihaî yetki ve sorumluluğu içinde tanımlayan bir çerçevede gerçekleşmektedir. Bu çerçevede bütün bir devlet ve toplumsal hayat insan şeklinde tasarlanarak bir insanın davranması için ne gerekiyorsa hepsi benzer bir şekilde devlet için de geçerli kılınmıştır. Bütün bir soverenite tartışması da, insana kıyasla devletin ruhu olarak mutlaklığını bu kıyas çerçevesinde kazanmaktadır. Bu bakış şekli 1984'te tasvir edilen devlet ve toplumsal düzene ulaşmak çok da uzak bir yol yürümeyi gerektirmemektedir.

Bu çerçevede George Simmel'in 1909 yılında toplumu nasıl tasarladığı hususunda verdiği model, oldukça dikkat çekicidir:<sup>25</sup> "Sonsuz derecede basitleştirilmiş ve bir anlamda düzenlenmiş minyatür gibi bir resimdeki bir kıyas, toplumu memurlardan oluşan bir grup gibi tasarlamaktadır: Memur sınıfı, belirli 'makamların' düzeninden ve önceden belirlenmiş (ve böylece) tanımlanmış görevlerin olması hasebi ile, bu makamlar ve görevler onların mevcut görevlilerinden bağımsız olarak ideal bir formda düşünülebilmesini sağlamaktadır. Bu gruba yeni katılan bir şahsı belirli bir yer beklemektedir ve onun kendi enerjisinin buraya uyumlu olması gerekmektedir."

<sup>25</sup> Simmel, *Soziologie*, s. 30.

"Eine Analogie wie in einem Miniaturbild, unendlich vereinfacht und sozusagen stilisiert, findet das so aufgenommene Bild der Gesellschaft überhaupt an einer Beamtenschaft, die als solche aus einer bestimmten Ordnung von »Positionen« besteht, einer Prädeterminiertheit von Leistungen, die, von ihren jeweiligen Trägern abgelöst, einen ideellen Zusammenhang ergeben; innerhalb dieser findet jeder neu Eintretende einen unzweideutig bestimmten Platz, der gleichsam auf ihn gewartet hat und zu dem seine Energien harmonisch sein müssen."

Bu iktibas da, misal olması açısından, modern toplumun en azından bir cihetten nasıl gözüktüğü hususunda bir fikir vermektedir: Tamamen organize olmuş, yerleri ve görevleri belirlenmiş insanların beraberce yaşamaları. Formel olarak tanımlanmış vazifeler ve onlara uygun olarak yetiştirilmiş insanlar. İnsanların yaşamaları demek kendilerine öngörölmüş olan görevi ifa etmeleri demektir. İnsanlar mevcut görevlerden bir görev seçme özgürlüğüne sahiptir ve belki bedenleri üzerinde tasarruf ettirme özgürlüğüne. Her şeyi ile “total” bir şekilde organize edilmiş ve insanların ne olacağına, varoluş imkânları olarak önceden karar verilmiş ve bu çerçevede insanlara önceden hazırlanmış olan formlara uymaları hususunda her türlü destek sağlanmıştır. İnsanlar, neyi isteyebilecekleri hususunda formatlandıkları için, mevcudu mümkünün en iyisi olarak kabul etmekte, iradelerini mevcudu istemeye yönlendirmektedir. Hegel ve Marx'ın meşhur özgürlük tanımlarını burada hatırlamak yeterlidir. Özellikle muhtelif kurumların ve kurumsal faaliyetlerin insanların iradelerini ve varoluş biçimlerini belirlemedeki önceliği dikkate alındığında, meselenin burada söylendiğinden daha da çok boyutlu ve geniş olduğunu söyleyebiliriz.

İlginç olan nokta bugün özellikle Batı dünyasında siyasî otoritenin toplum hakkında bütün enformasyona sahip olmasına ve her şeyi kontrol altında tutmak hususunda tarihte bilinen en yüksek güce ulaşmış olmasına rağmen, bu enformasyon ve bu kontrol gücünün, Sovyetler Birliği'nde bir örneğini gördüğümüz gibi, bütünüyle tanımlanmış olan yapıyı sürdürememesi ve kendi üzerine çökürmesine engel olamayışıdır. Eğer biz Russel'e inanacak olursak rasyonel bir toplumun geleceği, Sovyetler Birliği'nin akıbetinden daha farklı olmayacaktır. İşte tam da bu nokta, bütün kontrol ve zabturabt altında tutma gayretlerinin, çökme riskini azaltmayı aksine riski her yönden artırdığı şuuru, mesela Ulrich Beck<sup>24</sup> ve Niklas Luhmann gibi sosyologların, sosyal teorilerinin en önemli mevkiğini oluşturmaktadır.<sup>25</sup> Sorun, güvenin yok olması ve risk idaresi noktasında düğümlemiş gibi gözükmektedir.

3.3. İbn Haldûn'un bir metafizikçi olması ve tarihte olup biteni Fahreddin er-Râzî'yi takip eden Mâverâünnehir metafiziği çerçevesinde ele alma gayretinin *Mukaddime*'yi ortaya çıkardığı düşünöldüğünde, onun aynı zamanda “insan cemiyeti” olarak tercüme edebileceğimiz “el-içtima el-insanî” ile eşdeğer olarak kabul ettiği “umran ilmi”ni, bir toplum metafiziği olarak geliştirmesi

<sup>24</sup> Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne* (Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986).

<sup>25</sup> Luhmann, *Soziale Systeme*.

çok da şaşırtıcı olmasa gerektir. İbn Haldûn'un eserinde ele aldığı konuların toplumsal hayatın bütün alanlarını içerdiğini dikkate aldığımız zaman, onun eserinin bugün de, sırf fikir tarihi açısından değil, bunun ötesinde sistematik açıdan da önem arz etmesini anlamak konusunda bir hususu daha fark etmiş oluruz. Ancak İbn Haldûn'u bugün de ilgilenmeye değer kılan, sadece eserinde ele aldığı konular değil, bunun ötesinde bu konuları ele alış şekli ve bunlara -duruma göre- teklif ettiği çözümlerdir.

Şurasını ifade etmekte fayda mülâhaza ediyorum: İslâm düşüncesinin çok büyük ve önemli bir kısmı, özellikle Mâverâünnehir-Anadolu-Balkanlar çizgisi, henüz araştırılmış değildir. Sadece Fahreddin er-Râzî, Adudüddin el-İcî ve Teftâzânî (sadece meşhur birkaç ismi zikretmiş olmak için bu isimleri seçtim) hakkında tarihî ve sistematik olarak neredeyse hiçbir araştırmanın yapılmamış olduğunu hatırlayacak olursak, neredeyse isimleri bile bilinmeyen ve eserleri henüz neşredilmemiş olan binlerce düşünür hakkındaki ilgisizliğin devam etmesi hâlinde, İbn Haldûn'un bile, hakkında ne kadar çok çalışma yapılmış olursa olsun, kendi aslî vasatının bir unsuru olarak kavranmadığı müddetçe anlaşılmasının çok güç olacağını söylemeye bile gerek yoktur. İbn Haldûn hakkında yapılan birçok çalışmanın sadece en iyi ihtimalle eksik anlama alameti olmasını da buradan bakarak anlayabiliriz.

Burada İbn Haldûn hakkında teferruatlı bir şeyler dile getirmek yerine, onun metafizik ile doğrudan irtibatlı, daha doğrusu kendisi bir toplum metafiziği olan umran ilminin, Yeni Çağ Batı düşüncesinin akıbetini sağlama-sının sebepleri hakkında bir fikir oluşturmak için bu cihetten bir "mukayese" imkânı sağlayacak bir hususu ele almak uygun olacaktır. Bu sebeple 1406'da vefat etmiş olan İbn Haldûn'un Hobbes'ten iki asır kadar önce neler söylediği burada hatırlanacak olursa, modern siyaset ve toplum araştırmalarının metafizikten kopma süreci hususunda da daha açık bir fikir edinilmiş olacaktır. Ancak bu, sadece bu cihette yapılacak ve yapılması zorunlu olan İslâm düşüncesi ve tarihi araştırmalarında, düşünce geleneğinin hayat ile irtibatı içerisinde araştırılması gerektiği hususunda bir fikir verecek kadar bir adım olarak kalmak zorundadır. Esas araştırmalar İslâm düşüncesinin hayat ile irtibatı içerisinde ve hayatın bir parçası olarak nasıl devam ettiği ve bu sürecin hem dile getiricisi hem de eleştirici refakatçisi olarak nasıl geliştiğinin ortaya konulması cihetine hasredilecek ve o zaman hem son iki asırda nelerin olup bittiğini, mesela sömürgeleşme sürecini, dünya tarihinin bir aşaması olarak kavrama imkânı doğacaktır.

Bu hususta İbn Haldûn'un toplum metafiziğinin içeriği hakkında kısaca durduktan sonra, bazı hususiyetlerine işaret ederek muhtelif gelişme imkânları üzerinde durmak uygun olacaktır. İbn Haldûn *Mukaddime*'nin altıncı kitabının başında şunları söylemektedir:

İ'lem enne âleme'l-kâinâti yeştemilu alâ zevâtin mahdatin ke'l-anâsır ve âsânâ ve'l-mükevvenâtü's-selâsetü anhâ elletî hiye'l-ma'den ve'n-nebât ve'l-hayevân ve hazihî küllühâ müteallekâtü'l-kudreti'l-ilâhiyyeti, ve alâ ef'âlin sâdiratin ani'l-hayevânâti vâkı'atin bi maksûdihâ müteallekatün bi'l-kudreti elletî ce'ale Allâhu lehâ aleyhâ: fe minhâ muntazamun mürettebün ve hiye ef'âlün beşeriyetün; ve minhâ gayru muntazamin velâ mürettebin ve hiye ef'âlü'l-hayevânâti gayru'l-beşeri ve zalike'l-fikrû yüdrükü't-terfibe beyne'l-havâdisi bi't-tabi ev bi'l-vaz'î.<sup>26</sup>

[Pîrîzâde'nin tercümesi ile:] “Malum ola ki, tahte sakfi merfû-i felekde vakî işbu **alem-i kevn ü fesâd** tavk-ı beşerden haric kudret-i bâire-i hakk ile mevcûd nice zevât-ı mahza ve a'yân-ı sırfa üzerine müstemil olub anâsır-ı erbaa ve ondan tekevün eden mevâlid-i selâse ki ma'den ve nebât ve hayevândır. Bunların cümlesi kudret-i ilâhiyyenin taallukuyla hâsıdır. Ve dahî hayevândan sâdir ef'âl ve âsar üzerine dahî müstemildir ki onlar insan ve hayevânın kasd ve irâdeleriyle ve Cenâb-ı Hakk'ın onlarda halk ettiği kudret ve ıstîtâ'at ile hâsıdır. Ve bu ef'âlin bazısı muntazam ve mürettebdir ki nev-i beşere mahsus olan ef'âl ve a'mâldir. Ba'zısı dahî tertîb ve nizâmdan hâriçtir ki beşerin gayrı hayevanâttan sudûr eden ef'âldir. Bu emrin sırr ve sebebi oldur ki insan i'mâl-i akıl ve nûr-ı fikr ile havâdis beyninde vakî tertîb-i tabî'î yâ vaz'îye vâkıf ve muttali olup bir şeyi icâd etmek murâd ettikde ibtida ol şeyin karîb ve ba'îd esbâbını ve ilel ve eczâ ve erkân ve şurût ve sâir mebâdisine tefettun ettikten sonra ...<sup>27</sup>

Bu cümlelerde önemli bir ayırım dile getirilmektedir. Bu ayırım, esas itibarıyla klasik metafiziğin dili ile yapılmış olsa da, klasik metafiziğin bir tekrarı değildir. Ehlinin bildiği gibi, klasik metafizik mevcudu var olması, vücudu cihetinden ele almaktadır ve bu cihetten bazı ayırımlarda bulunmaktadır. Bu ayırımların en temel olanları varlık kipleri veya varoluş kipleri (siyag el-vücûd) denilen vücub, imkân ve istihalelerdir. Bunlara ek olarak imtina da bulunmakla birlikte, bu imkânın bir şekli olduğu için bunu müstakil bir kategori olarak ele almak gerekemeyebilir. Buna bağlı olarak yapılan, mesela vâcibü'l-vücûd ve mümkünü'l-vücûd ayırımı aslî bir ayırım olmayıp aslî kategorilerin zuhurunun temel formları olarak anlamlıdır. Bu çerçevede “hakikat” bir taraftan, “mümkünü'l-vücûd” olarak imkânın onu tahakkuka “zorlayan” bir ira-

<sup>26</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, nşr. Ali Abdülvâhid Vâfi (Kahire: Dâru nehdati Mısır, 1401), III, 1010.

<sup>27</sup> İbn Haldûn, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, trc. Pîrîzâde Mehmed Sâhib (Kahire 1859), s. 504-5.

deye taallukunu ifade ederken, diğer taraftan kendi kendisini gerektiren bir durumda, bir öncesi olmayan anlamda “evvel” ve sonu olmayan anlamında da “ahir” olarak ve aynı zamanda varlığının kesintisizliği anlamıyla “hâzır”, ancak idrak üstü olması cihetinden de “bâtın”ı ifade etmek üzere “vâcibü'l-vücûd”u ifade etmektedir.

İbn Haldûn eserinde, bu ve benzeri tefriklerin farkında olarak ve bunları biliniyor olarak kabul ederek başka tefrikler yapmaktadır. Bu tefriklerin tarihi olarak hicri ikinci asra ve daha da geriye, Kur'ân-ı Kerîm'e kadar götürmek mümkündür. Burada biz şu kadarını ifade edebiliriz: Kur'ân-ı Kerîm'de Cenâb-ı Hak, kullarına zulmetmediğini ve zulmetmeyeceğini; zulmün insanların kendi fiillerinin bir vasfı ve bu fiillerin bir neticesi olduğunu ifade ederken, İbn Haldûn'un yaptığı bu tefrike de bir temel hazırlamış olmaktadır. Daha sonra İmam Muhammed eş-Şeybânî, Mâverdî, Kâdî Abdülcebâr, Serahsî gibi düşünürlerin yanında, Osmanlı düşüncesindeki “nizâm-ı âlem” kavramı ile Kâdî Mîr ve Tehânevî'nin eserlerinde -sadece bazı örnekler olarak- gördüğümüz tefrikin, İbn Haldûn'a has bir tefrik olmadığını söylemek gerekmektedir. Ancak bu durum İbn Haldûn'un başarısını herhangi bir şekilde azaltmadığı gibi, onun parçası olduğu düşünce geleneğine katkısı hususunda önemli bir fikir vermektedir.<sup>28</sup>

İbn Haldûn'un kullandığı terimlere yakından bakacak olursak bir taraftan onun klasik metafizik üzerinden toplumsal olan ile nasıl irtibat kurulduğunu tespit ederken, Pîrîzâde'nin tercümesi ile de onun nasıl anlaşıldığı hususunda bir fikir edinmiş olacağız.

İlk olarak onun konu hakkında kullandığı en genel terim “âlem el-kâinât”tır. Bilindiği gibi âlem, dünya demektir. Kâinat ise, bugün kullanıldığı anlamı ile “universum” veya “uzay” olmayıp, “mevcut” anlamına gelen “kâin”in çoğuludur. Yani eğer biz bu tabiri kelime kelime tercüme edecek olursak, “mevcutların dünyası” olarak tercüme etmemiz uygun olacaktır. Kabaca biz burada “mevcudat” olarak ifade edebiliriz. İbn Haldûn bu mevcudatı iki kısma ayırmaktadır: Biri “kudret-i ilahiyyenin doğrudan müteallakatı” diğeri ise canlıların fiillerinden oluşan “mevcudat”tır ki, bunlardan düzenli olanları insan fiilleri ve onların neticelerinden ibarettir. Birinci varlıklar tam anlamı ile “fizikî” dünyaya tekabül ederken, ikinci varlıklar, nihâi olarak Yüce Allah'ın

<sup>28</sup> Bu müelliflerin görüşleri ile ilgili kısa bir değerlendirme için bk. Tahsin Görgün, “Osmanlı'da Nizam-ı Âlem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Notlar”, *İslâmî Araştırmalar*, 13/2 (2000), s. 180-88.

bütün canlılara ve özellikle insana verdiği bir “kudret”in neticesi olduğu için, doğrudan olmasa da, dolaylı bir şekilde onlar da Yüce Allah'ın takdiri sınırları içinde tahakkuk etmektedir. Ancak onlar doğrudan bakıldığında insanların fiilleridir ve bu fiillerin koordinasyonundan ibarettir ki, bizim toplumsal düzen veya kurumlar dediğimiz bütün oluşumlar özleri itibariyle düzenli insan davranışları ve insan davranışlarının düzenini ifade etmektedir.

Bununla biz, toplumsal varlığın mahiyeti konusunda aslî bir noktayı da dile getirmiş oluyoruz: İnsan fiilleri bir tür varlıklardır ve bunların oluşturduğu düzen, fizikî dünyanın üstünde ve onun üzerinde tasarruflardan oluşmakta olduğu gibi, insanın genellikle doğrudan irtibatlı olduğu “ilk dünya”yı ifade etmektedir. İnsanların özellikle şehirleşme süreci ile saf hâli ile fizikî dünyadan daha fazla koaptuklarını ve daha fazla insan eli değmiş “beldelerde” ve insanlar tarafından ortaya çıkarılmış olan “kurumlarda” (müesseselerde) yaşadıklarını söyleyebiliriz. İşte bu noktada İbn Haldûn bütün bu süreci bir “zorunluluk” süreci olarak kavrayarak bu sürecin muhtelif aşamalarını tasvir etmektedir. Buradaki tasvir kelimenin tam manası ile ampirik bir tasvir olmayıp örnek olarak ampirik unsurlar da içeren metafizik bir tasvirdir ve bu hâli ile umran ilmini, insanın zorunluluğu ile iradesinin kast çerçevesinde birleştirmektedir. Kast, sürekli mevcut şeklinde tahakkuk eden mümkün, zorunluluk bir yönelişe matuftur. İnsanların birbiri ile dayanışma içinde olmaları bir zorunluluk olmakla birlikte, bunun tahakkuku mevcudat çerçevesinde ve mevcudun sağladığı imkân tasavvuruna bağlı olarak söz konusu olmaktadır. Bu çerçevede maksat veya maksut veya kast, olup bitene gâî illet çerçevesinde bir anlam ve düzen sağlamaktadır ki, bu düzen özü itibariyle daha iyiye yönelik olmasından dolayı ahlakîdir. Bu sebeple de irade ve ihtiyar ile doğrudan irtibatlı ve netice itibariyle de insan sorumluluğunu muhtelif aşamalarda kendisine verilen imkânlar çerçevesinde hem sağlamakta hem de anlaşılabilir kılmaktadır.

İbn Haldûn bundan sonra vaz' üzerinde durmakta ve insanların tabii ve vaz'idan ibaret ikili bir düzen içerisinde yaşadıklarını ifade etmektedir. Bu ikili düzenden birincisi, kabaca tabiat düzeni -ki bunun bir parçasını bir anlamıyla asabiyet teşkil eder- ifade etmektedir. İkincisi ise dil ile dindir. Dil de din de genellikle vaz' ile tanımlandıkları için burada vaz' kavramı ayrıca önemlidir. Dil de din de nihaî olarak Yüce Allah'a racidir. İkisi de naklîdir. İkisi de insanı muktedir kılar.

Tabii düzeni aklî ilimler, vaz'î düzeni naklî ilimler inceler. Bu husus, ilimlerin bizzat kendilerinin birer vaz' olmasını engellemez. Burada ikinci bir vaz' söz konusudur. Bu sebeple onlar, insan fiillerinin teşkil ettiği ikinci varlık seviyesinin birer parçalarıdır. Bu varlık seviyesinin adı da umrandır. İlimler umranda ortaya çıkar ve umranı kendisine konu edinir. Umranın kendi kendine şuuru olarak nitelenebilir.

Bu çerçevede Pîrîzâde'nin tercümesinin İbn Haldûn'un eserinde kullandığı terimleri hemen hemen aynen kullanarak oluşturma imkânı olmasına rağmen, farklı kelimeler ve terimler içermekte olması oldukça manidardır ve bizim burada üzerinde duramayacağımız kadar esaslı bir fikrî ehemmiyeti haizdir. Burada sadece birkaç terime işaret ederek bunların incelenmesini başka bir vesileye bırakmak uygun olacaktır.

Pîrîzâde şöyle demektedir: “Fasl-ı sadisin ikinci faslı, hiref ve sanayi ve sair ‘havadis-i fi’liyye’nin fikr ile hasıl olduğu beyanındadır. Ma’lum ola ki tahte sakf-ı merfuu felekde vaki iş ‘bu âlem-i kevn-i fesad’ tavk-ı beşerden haric kudret-i bahire-i hakk ile mevcut ‘nice zevat-ı mahza ve a’yan-ı sırfa’ üzerine müştemil olub anasır-ı erbaa ve ondan tekevvün eden mevalid-i selase ki maden, ve nebat ve hayevandır. Bunların ‘cümlesi kudret-i ilahiyyenin taallukuyla’ hasıldır. Ve dahi ‘hayevandan sadır ef’al ve asar üzerine dahi müştemildir’ ki onlar insan ve hayevanın “kasd ve iradeleriyle’ ve Cenâb-ı Hakk’ın ‘onlarda halk ettiği kudret ve istitaat ile’ hasıldır. Ve bu ef’alin bazıı ‘muntazam’ ve mürettebdir ki ‘nev-i beşere mahsus olan ef’al ve a’maldir’.”<sup>29</sup>

Burada kullanılan “âlem-i kevn-i fesad”, “asar”, “irade”, “istitaat” ve “a’mal” terimleri İbn Haldûn’un kullanmadığı terimlerdir ve bunlar tercümeyle “ilave” edilmişlerdir. Sadece burada değil, bütün bir *Mukaddime* tercümesinde görülen ilavelerin tam olarak neye tekabül ettiğini ortaya koymak bu tebliğin sınırlarını aşar. Burada sadece şu kadarını söyleyebiliriz: Bu terimler klasik düşüncenin önemli terimleridir ve klasik Osmanlı eğitimi ve düşüncesinin yapıtaşları arasındadır.

Bu cümleleri aşağıdaki cümleler ile mukayese edebiliriz: “İki, üç ya da on yedi değil, tamamen tek bir dünyada yaşıyoruz. Şu an bildiğimiz kadarıyla, bu dünyanın en temel özellikleri fizik, kimya ve diğer tabii ilimler tarafından tasvir edildiği gibidir. Fakat açıkça fiziksel veya kimyasal olmayan fenomenlerin varlığı karşımıza çözülmesi gereken bir sorun (puzzle) olarak çıkmak-

<sup>29</sup> İbn Haldûn, *Terceme-i Mukaddime*, s. 504-5.

tadır. Mesela nasıl oluyor da anlamlı söz eylemleri veya şuur hâlleri böylesi fizikî bir dünyanın parçası olarak var olabiliyor? ... Nasıl oluyor da para, mülkiyet, evlilik, hükümet, seçimler, futbol oyunları, kokteyl partileri ve mahkemeler gibi unsurlardan oluşan objektif bir dünya, tamamen fizikî birimlerden oluşan güç alanlarından ibaret bir dünya içerisinde var olabiliyor ve nasıl oluyor da bizler gibi şuurulu biyolojik canlılar bir düzen içerisinde organize olabiliyor?”

Bu ikinci iktibas çağdaş bir yönüyle Kızılderili olan Amerikan filozofundan, John Searle'ün *Toplumsal Gerçekliğin İnşası* (Construction of Social Reality) isimli eserinden yapılmıştır.<sup>30</sup> Searle'ün sorduğu soru gayet açıktır: Toplum nasıl mümkündür? Searle'ün verdiği cevap kabaca bir “kurum” (institution) teorisi olarak nitelenebilir ve onun toplumu kabaca insanların “kurdukları”/ettikleri bir düzen olarak kavradığını söyleyebiliriz. Bu teorinin teferuatını burada ele almak bizi amacımızdan uzaklaştıracaktır. Ancak onun bu teorisinin ilginç bir şekilde Teftâzânî'nin tezine yakın durduğunu ifade edebilirim. Bu husus yine kendi başına bir konu olarak daha sonra üzerinde durulması gereken bir ciheti ortaya koymaktadır: Beyan (komünikasyon) esaslı bir toplumsal pratik, klasik kültür tarafından nasıl gerçekleştirilmiş ve nasıl olmuş da ilim, Batı'daki devlet ve kilisenin güç kullanarak sağladığını, güç kullanmadan sağlayabilmiştir? Bu soru, sadece Teftâzânî-Searle arasındaki bir mukayeseyi anlamlı kılan bir soru olmayıp gelecekte kurumsal zorbalıkların uzağında bir toplumsal düzenin imkânı tartışılırken ele alınması ve cevaplandırılması gereken aslî bir soru olarak durmaktadır.

3.4. Burada söz konusu olan, toplumun nasıl olup da mümkün olduğu sorusu ile irtibatlı olarak tek tip ve sadece bir tane cevabın verilmesinin yeterli olmadığı; bunu muhtelif şekillerde aşamalı olarak düşünmenin gerekli olmasıdır. Bunun ilk seviyesi, her şeyi Allah'ın kudretine raci kılmaktır ki, bu hususta zaten kimsenin bir itirazı olmaz (Burada bazı natüralistler, Allah yerine tabiat, zaman veya daha başka bir kavram diyebilirler; bu açıklamanın yapısı ile alakalı olmayıp içindeki bir unsur ile alakalıdır).

İkinci seviyede verilecek olan cevap, olup bitende bizim sorumluluğumuzu dikkate aldığımızda şekillenmektedir ki, burada her bir olup bitenin daha genel kurallar içerisinde; ama özgürlüğü ve sorumluluğu da muhafaza edecek

<sup>30</sup> John Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005).



bir şekilde cevaplamak olacaktır ki bunu muhtelif sosyal bilimler, hukuk ve ahlak yapmaya çalışmaktadır. Bu seviyede genel kural ile özel hâl arasında bir irtibat, bir denge aranmak zorundadır. Genel kural intersübjektifliğin, özel hâl ise özgürlüğün bir gereğidir ve bunların ikisi de bu seviyeyi önceleyen bir tür postülalardır. Bu çerçevede meseleyi tamamen tarihî olarak ele almak ve toplum ile ilgili meseleleri tarihe giderek ve tarihî sürece atıfla çözmek söz konusudur. Günümüzde hemen bütün sosyal ve manevi ilimlerin, aynı zamanda birer ilim tarihî olarak yapılmalarının başka bir anlamı yoktur. Bu durumu pozitivizm ile irtibatlı olarak düşündüğünüzde ve pozitif olanda dikkate alınması gerekenin, batı tarihi tecrübesi olduğunu söylediğinizde, mevcut durum ortaya çıkmaktadır. Bizim yaşadığımız şartlarda bunun görünüşü, en iyi ihtimalle, kendine oryantalist bir duruş olarak belirlemektedir (bütün dünyada, örneğin Fransa'da ... söylemi). Bu seviyedeki bakış şeklinde her bir din ve medeniyet mensubu, kendi hâlini merkeze alarak bir cihetten ilahî kudretin kendileri üzerinden nasıl tahakkuk ettiğini ortaya koymaya çalışacaktır ki, buna en güzel misali Hegel ve bunun üstü örtülü ve seküler bir şekilde bütün dünyaya takdim edildiği modernleşme teorileri teşkil etmektedir. İbn Haldûn ise bunu bir cihetten İslâm toplumu ve medeniyeti için yapmaktadır. Bu seviyeden baktığımızda İbn Haldûn'un İslâm tarihi merkezli bir açıklama modeli geliştirdiğini söyleyebiliriz.

Üçüncü seviyede karşımıza çıkan cevap, doğrudan doğruya var olması bakımından toplumu kendisine konu edinir. Bir toplum vardır ve "toplum var değil" değildir. Bu soru biraz Heidegger'in, "Niçin mevcut var, ama hiçlik değil?" (Warum Sein, aber nicht Nichts?) sorusuna analog olarak da düşünülebilir. Bu soru, bir taraftan varlığın ne olduğu ile ilgili bir soru olmakla birlikte, varlığın en genel kavram olması itibarıyla, tanımlanamaz olma tehlikesini içinde taşımaktadır. Ancak bu soru, aynı zamanda "varlığın anlamı" ile ilgili bir sorudur. "Niçin varlık vardır, ama hiçlik var değil?" sorusu, anlama yönelik bir sorudur ve bu soru, sadece Heidegger'in değil, hemen her insanın kendisi ile ilgili olarak sorduğu varoluşsal bir sorudur. Ontoloji, yani varlık ile ilgili soru -eğer sadece "fizik" olarak kalmak istemiyorsa- zorunlu olarak insanın kendi varlığının anlamı üzerinden varlık ile irtibatını aramasına yönelmek zorunda kalmaktadır (Max Scheler'in önemli kitaplarından birinin "İnsan ve kosmostaki yeri" olması bu yönden belirli bir önem arz etmektedir). Bu çerçevede insanın toplumsal bir varlık olması, "zoon politikon" veya medeniyyûn bi't-tab" olması anlamında, birçok cihetten mesele hâline gelmektedir. Bu cihetleri, sadece empirik olarak olup biteni tasvir etmekle, ortaya koymak mümkün ol-

madığı için, soru ister istemez “mümkün”ün nasıl olup da gerçek olduğu noktasına yönelmekte; bu soru da mantık ve metafiziğin buluştuğu en önemli sorun olan modaliteler (varlık kipleri) sorununu işaret etmektedir (Burada belki Gelenbevî'yi hatırlamak lazım: *Risâletü'l-İmkân*'ı üzerinden).

İbn Haldûn'un toplumu metafiziğın terimleri ile ele alması, o hâlde ilk seviyede imkân, vücub, istihale ve mümteni kavramları çerçevesinde ele alması anlamına gelmektedir. İnsan, “zorunlu olarak” diğer insanlarla birlikte yaşar. İnsanların birlikte yaşaması, iradî bir şey değildir; insanlar istemek zorunda kalırlar. Yani insanların birlikte yaşamaları için önceden bir “antlaşma” sağlamaları, daha sonra bu anlaşmaya bağlı olarak işlerini düzenlemeleri, bir yakîn ifade etmeyen, çünkü yakîni bir önermede bulunması gereken kendiliğinden anlaşılabilirlik veya temellendirilmesini sağlayan ve kendisi yakîn ifade eden bir delili olmayan bir kurgudur. Kendisi bir içeriğe sahip olmadığı gibi, içeriği de, çok sayıda örneğini gördüğümüz gibi, arzuya bağlı olarak doldurulabilir. Şimdiye kadar yapılan, Batı tarihinin bütün insanlık adına yapılmış bir “antlaşma”yı temsil ettiği ve bu antlaşmanın muhtevasının Batı tarihine bakılarak bilinebileceği varsayımı idi ki, bunun doğru ve sırf pragmatik açıdan bile yeterli olmadığını bugün hepimiz biliyoruz.

İbn Haldûn'un burada dile getirdiği, insanın zorunlu olarak diğer insanlar ile birlikte yaşadığıdır. İnsanın varoluşunun imkânı, diğer insanlar ile birlikte yaşamasıdır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, söz konusu olanın Müslüman, Hıristiyan, dinli, dinsiz, büyük, küçük, hasta, sıhhatli, kadın, erkek olmayıp insan türü olmasıdır. Yani insan türü, ancak hemcinsleri ile birlikte var olabilir. İşte İbn Haldûn'un (Mustafa Özel'in gayet veciz bir şekilde, “Birlikte olmazsak mahvoluruz, yok oluruz şuuru” olarak tanımladığı) asabiyeti yerleştirdiği yer burasıdır: Gazzâlî'nin güzel ifadesi ile insanın “mecburen istediği” ve olması gereken ile olanın özdeşleştiği an. Asabiyet, istenmesi varoluşun devamı açısından zorunlu olanın farkında olarak istemektir. Varoluşun esasına bağlı olarak da anlam ve içerik kazanmaktadır. Dar anlamı ile yakın akrabaların veya bir kabile mensuplarının birbirini gözetmesi ve bu anlamda dayanışma içerisinde bulunması bunun bir şekli olduğu gibi, haseb yoluyla kazanılmış yakınlıklar üzerinden bir dayanışma da bunun başka bir şeklidir. Bunların her biri, iradeyi öncelediği için, özü itibarıyla ahlakî bir değer taşımaz. Nefes almak gibi bir şeydir. Buna ahlakî bir boyut kazandıran, kendisi ile birlikte mesela bir “saadet” iddiasının dile getirilmesi ve bunun sadece varoluşsal bir zorunluluk olmadığı; bunun aynı zamanda ahlakî bir “vecibe” olduğu söylendiği zaman başlar. Ki buna İbn Haldûn kabaca akli siyaset demektedir.

Bunun mümkün olduğunu ve insanların belli ölçüde hayatlarını devam ettirmenin ötesine, bu siyaset yoluyla geçtiklerini ifade etmektedir. Sadece insanların varlıklarını devam ettirmesini değil, bunun ötesinde, günümüzün dili ile konuşacak olursak, reflexif bir şekilde normatif bazı taleplere bu yaşama şeklini esas olarak kabul etmek ve bunu genel geçer bir nizam hâline getirmenin adı mülktür. Mülk bugün kabaca “ulus devlet”e tekabül edebilir. Buraya İbn Haldûn’un bir cümlesini hemen ekleyebiliriz: Allah emrini mülk ile tamamlar. Bunu birileri, özellikle biraz Hegel tanımış birileri, İbn Haldûn’un Hegel gibi “devlet”e ilahî bir araç konumu verdiği şeklinde anlamaya meyyal olabilirler. Bu çerçevede ulus devlet, insanların kendi iradeleri ile teşkil ettikleri bir birlikte yaşama kipi olmayıp insanların birlikte yaşamalarının zorunlu neticesi olarak ortaya çıkan, gayri iradî bir netice olarak kabul edilebilir. Böyle olunca da bütün söylenenlerin aksine mülk, eğer kendi kendisini rasyonelleştiremiyorsa o zaman devam edemez demektir ki, bu sürecin nasıl işlediğini incelemek için özellikle Batı tarihine bakmak yeterlidir.

Ancak İbn Haldûn’un tarihin nihaî amacı olarak mülkü görmediğini söyleyebiliriz. Mülk herhangi bir dinden bağımsız olarak mümkün olmakla birlikte, ahlakî ilkelere bağlı olmak zorundadır. Mülk içinde ahlakî ilkelerin tahakkuk etmesini İbn Haldûn “hilalü'l-hayr” olarak nitelemektedir. Ancak İbn Haldûn için mülk, tarihin nihaî amacı olamaz. Tarihin nihaî amacı, onun birden fazla boyutta anlaşılması gereken daha farklı bir sözü, “Allah, emrini hilafet ile tamamlar” sözünü de dikkate aldığımızda, belirginleşmektedir. İbn Haldûn bunu söylerken açık bir şekilde İslâm tarihine bakarak konuşmaktadır. Ancak burada İslâm tarihini dar anlamı ile değil geniş anlamı ile düşünmek ve bir tür peygamberler tarihi olarak anlamak da mümkündür. Bu durum özellikle onun insanın yeryüzündeki varlığının anlamını, umran ortaya çıkarmak, yani yeryüzünü mamur etmek olarak tasrih ettiğini düşündüğümüzde daha da belirgin bir hâl almaktadır. Bu husus kendisini Kur’ân-ı Kerîm’de yaygın olarak kullanılan “salah” ve “fesad” tefrikinde göstermekte; salah, ilahî hidayete tabi veya uygun olanı, dolayısı ile mevcudu muhafaza ederek onu kemale doğru taşıyan fiillerin sıfatı olurken, fesad tam da bunun aksini ifade etmektedir. İbn Haldûn yeryüzünün imarı derken tam da bunu dile getirmektedir.

Kısaca ifade etmek gerekirse, insanın yeryüzünde bulunuşu, onun içinde bulunduğu zorunluluk halinin ötesine geçip mecburen iştirak etmek zorunda kaldığı şartlar karşısında, kendisine özgürleşme imkânı sağlayan din ile mümkündür. Din, burada İslâmiyet, insanı iradî bir tercih mecburiyetinde bıraktığı için, insanın, içinde yaşadığı ve bir şekilde karşı karşıya kaldığı -is-

terseniz buna “içine atıldığı” diyebilirsiniz- şartlar karşısında özgürleşme imkânı olarak ortaya çıkmaktadır. Zaten İbn Haldûn'un diğer bütün asabiyet şekillerinden daha güçlü ve kuşatıcı olarak nitelediği peygamber davetini, aynı zamanda diğerlerinden ahlakî açıdan daha üstün tutması, insanı iradesini kullanmaya zorlaması sebebiyledir. Dinin aslî önermelerinin ihbarî olmayıp inşaî olması da tam buna tekabül etmektedir.

Bu tavrı dikkatlice inceleyecek olursak, niçin farklı dinlerin mevcudiyetini tanınmanın, insanların aslî tercihleri olarak teslim etmek ve onları din değiştirmeye zorlamamanın Müslümanlar için akîdevî bir mesele olduğunu anlayabiliriz. Bu bize, Müslüman olarak mesela, ulus devletin daha üst bir birimde, mesela Avrupa Birliği benzeri bir oluşum içerisine girmesi durumunda, başka inançlara ve dinlere mensup insanlar ile, onların aslî tercihlerine saygı duyarak birlikte, kendi inançlarına bağlı bir şekilde birlikte yaşam imkânını düşünmemizi sağlayabilmektedir. Ancak Batı Avrupa'nın buna hazır olup olmadığından emin olmak için elimizde yeterince veri yoktur. Şunu söyleyebiliriz: Avrupa'nın yakın ve uzak geçmişi, Müslümanları kendi özgün kimlikleri ile tanıma ve kabul etme konusunda yaşanan zorlukların örnekleri ile doludur. Aksi durumlar ya “mecburen” veya “geçici” durumlarda söz konusu olabilmektedir. Günümüzde Müslümanların Hıristiyan kültürünün etkin olduğu Batı toplumlarında kalıcı olma ihtimallerinin onları ne kadar kaygılandığına ve oralarda gerçekleşen muhtelif süreçlere bakacak olursak, Avrupa Birliği'nin yakın gelecekte mesela Türkiye için hakiki bir alternatif olup olmadığı hususunu yeniden ve ciddi bir şekilde düşünmek gerektiğini söyleyebiliriz.

İbn Haldûn'un tavrının bugün niçin önemli bir hâle geldiğini burada kısaca şu şekilde ifade edebiliriz. Hobbes'un ve daha sonra bütün Batı düşüncesinin özünü teşkil eden soverenite anlayışı ve bunu sürekli bir düşman üzerinden sağlamaları, ilginç bir şekilde soğuk savaş denilen bir dönemin bitmesinden sonra Müslümanları ve bütün dünyayı ilgilendiren bir tezle, medeniyetler çatışması tezi ile, yeniden gündeme gelmiştir. İbn Haldûn'un yaklaşımının en önemli özelliği, bir toplum metafiziği olması hasebiyle bir düşmanı öngörmemesi ve olup bitenin bir “kader” içerisinde cereyan ettiğinin farkında olarak, olup bitenin bu kaderin tahakkukundan başka bir şey olmadığını kavramaktan ibaret olduğunu ifade etmiş olmasıdır. Mülk veya devlet, İbn Haldûn için ikinci bir varlık seviyesidir. Ancak bu varlık seviyesi, dar anlamı ile ve epeyce keyfî bir şekilde belirlenmiş olan “tabii hukuk” veya tamamen belirli güç odaklarının tasarrufuna açık bir teşri faaliyetini araçsallaştırmayı engelleyen ve bir başka cihetten insanı ve insanın yaptıklarını mutlak-

laştırmayıp ait olduğu varlık seviyesi içinde tutarak bu çerçevede ahlakî bir düzen içinde yaşamayı mümkün kılan bir çerçevenin sağlanmasını, varlığın kemale erdirilmesi olarak nihâî amaç hâline getiren bir bakışı ihtiva etmektedir. Bu bakış varlıkla irtibatı koparmaksızın, yani insanı varlığın bir parçası olarak kabul ederek onun ortaya çıkardığı her şeyi, bu bir tahakküm meselesi olarak değil, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak ve bu anlamda sadece bir "vekilin" sahip olduğu hak ve sorumluluklar içerisinde düşünmeyi mümkün kılmaktadır.

Bu cihetten özellikle onun hâkimiyetten çok, -belki bu nokta yeterince anlaşılmiş değildir- dayanışmayı vurgulamış olması ve bu dayanışmayı da kademe kademe, halka halka keşfetmesi nihâî olarak bir dünya barışı fikrinin de rasyonel esasının nerede aranması gerektiği konusunda bir fikir vermektedir. Günümüzde özellikle Avrupa Birliği çerçevesinde yapılan tartışmalarda, klasik "düşman" fikrini Müslümanları işaret ederek ihya etme faaliyetlerinin oldukça yaygın olması, Hobbes ve onun devamını teşkil eden düşünme şeklinin oldukça etkin olduğunu; ancak bu yaklaşım şeklinin, soverenite açısından belki gerçekçi bir tarafının bulunmakla birlikte, günümüzde artık bu tarafının epeyce aşınması ile birlikte ortaya çıkan ve adına postmodern denilen tavrın ciddi bir tartışma ile değil, güvenlik gerekçesi ile kesilmesinin bir çözüm olmaktan çok, daha da fazla derinleşen bir kriz alameti olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Avrupa'nın yükselişi, zannedildiği gibi veya bugün takdim edilmeye çalışıldığı gibi, İslâm ve Müslüman düşmanlığının bir neticesi olmayıp Müslümanlarla girilen ve çoğu zaman müspet olan ilişkilerin de bir neticesidir. Bugün bunun unutulurak bütün entelektüel faaliyetini güvenlik üzerine yoğunlaştırmış olan bir Batı'nın, sadece muhtelif cihetlerden kendisini savunmaya yönelmesi, daha doğrusu kendisini tehdit altında görüp/göstererek koruyucu tedbirler adı altında kendisini Irak ve Afganistan gibi ülkelerde "savunması" ve bu savunmayı da, mesela 19. yüzyılın aksine, ahlakî ve varoluşsal bir üstünlük inancı ile değil (bilim, tefekkür ve sosyal düzen alanlarında örnek olma), saldırgan bir şekilde ve zecrî bir şekilde yapmaya yönelmesi, sıkıntılarını derinleştirmekten başka bir işe yaramayacaktır.

İbn Haldûn'un insanın özgürlüğünü sorumluluğu ile birleştiren düşüncesi, bunun bir metafizik olarak dile getirilebileceğinin önemli bir örneğini vermektedir. Zannedildiği gibi İbn Haldûn'un düşüncesi kitaplarda kalmamıştır; aksine özellikle Osmanlı döneminde, İbn Haldûn'un da ait olduğu Mâverâünnehir düşünce geleneğinin etkin olduğu bir "nizam-ı âlem" gerçekleştirilmiştir. Bu nizamın temel ilkesi, düşmanlık veya tahakküm olmayıp adalet ve da-

yanışmadır. Bu dayanışma kendisini çok çeşitli alanlarda olduğu gibi, sosyal alanlarda vakıf kurumları ile ilim ve eğitim alanında, dil ve mantık esaslı bir rasyonalite ile, bunu da bir ilim hâline getirerek muhtelif seviyelerde tedrisin bir parçası, hatta bir sohbet ve müzakere ahlakı olarak sürdüren yegâne örnek olarak göstermektedir.

Tahakküm ilkesinin düşmanlık ile irtibatlandırılması ve her şeyin bu amaçlar çerçevesinde ele alınması, insanlığın son durumu olamaz, olmamalıdır. Bu çerçevede İbn Haldûn ve ait olduğu Mâverâünnehir düşünce geleneği, pratik örnekleri ile yeniden keşfedilmeyi beklemektedir.

#### 4. Sonuç Yerine

İbn Haldûn'un toplum metafiziği, en azından iki seviyeli ve iki aşamalı bir düşünceyi mümkün kılmaktadır. Bunlardan birincisi insanın birliğinden hareketle, tarihî-toplumsal varlık alanının insan fiilleri olduğunu tespit etmesi; bu çerçevede, toplumsal düzenin tahakkuku için insan olmaktan başka bir şartın gerekli olmadığını ifade etmesidir.

İkinci olarak ise, insanların bu anlamda sadece insanlık ile iktifa etmelerini eksik kabul etmekte; bu çerçevede insanın kendisini ahlakî kemale yöneltmesi ile irtibatlı olarak dinin -burada din denildiğinde İslâm kastedilmektedir- insanın kemale ulaşması için zorunlu olduğunu ve insanların fiillerindeki ahlakî kemalin, onların aralarındaki teavüne de farklı bir boyut kattığını ifade etmesidir.

İbn Haldûn'un toplum metafiziği, insan olmak bakımından insanların din, dil, ırk farkını önceleyen bir şekilde, aralarında ortak hayat alanının mümkün olduğunu ve bunun bütün insanlar için kabul edilebilir ve bunu sağlayacak kadar genel bir şekilde ifade edilmesi kaydı ile, geçerli olarak kabul edilecek bir düzen şeklinde gerçekleşebilir olduğunu göstermektedir. Bu hâliyle gelecekte tahakkuk edebilir bir birlikte yaşama şekli, muhtelif din ve hayat şekillerinin birinin diğerine sistematik tahakkümünü ortadan kaldıran bir hayat tarzı olarak kabul edilebileceği için, insanların insan olarak birbiri ile dayanışması, dil ve din öncesi makul bir aşama olarak tespit edildikten sonra, toplumu oluşturan muhtelif dil ve din mensuplarının kendi dinlerinin gereğini yerine getirmeleri ve aralarında belki "hayırlarda yarışma" anlamında bir rekabetin söz konusu olabileceği bir birlikte yaşama şekli olarak düşünülebilir bir hâle gelmektedir.



## **İbn Haldûn'un Gelişme Teorisi Günümüz İslâm Dünyasının Düşük Performansını İzahta Yardımcı Olur mu?\***

M. Umer Chapra\*\*

**Ibn Khaldun's Theory of Development: Does It Help to Explain the Low Performance of the Present-Day Muslim World?**

The first part of this paper presents Ibn Khaldun's multidisciplinary and dynamic theory of development. This theory argues that the development or decline of an economy or society does not depend on any one factor, but rather on the interaction of moral, social, economic, political and historical factors over a long period of time. One of these factors acts as the trigger mechanism and, if the others respond in the same direction, development or decline gains momentum through a chain reaction until it becomes difficult to distinguish the cause from the effect. Part II of this paper applies this theory to Muslim countries to explain their low performance.

**Key words:** Ibn Khaldun, Economic Development, Islam, Muslim Countries.

Ekonomilerin ve toplumların gelişme ve gerileme sebepleri, tarih boyunca, insanların kendi toplumlarının yükselişini sürdürülebilmeyi veya en azından gerilemesini durdurulabilmeyi mümkün kılacak yöntemleri bulabilme arzuları nedeniyle ilim adamlarının ilgisini çekmiştir. Dolayısıyla modern dönemlerdeki gelişme ekonomisinin yükselişi yeni bir şey değildir. Bununla birlikte aradaki fark, yakın zamana kadar gelişmeci iktisatçıların sadece gelişmeyi etkileyen ekonomik değişkenleri dikkate almış olmalarıdır. Herhangi bir toplumdaki temel kurumsal, psikolojik, sosyal, tarihî ve siyasî etkileri hariç olarak kabul etmişler ve bu yüzden bunların dikkate aldıkları dahilî ekonomik değişkenler

---

\* Dr., İslâm Kalkınma Bankası (IDB), İslâmî Araştırma ve Eğitim Enstitüsü (IRTI), Cidde. Makalenin ilk müsveddelerini okuyarak kıymetli yorumlarda bulunan Dr. Ausaf Ahmad, Dr. Sami Al-Suwailam, Dr. Tariqullah Khan, Dr. Habib Ahmed ve Dr. Salman Syed Ali ile adını bilmediğim iki hakeme minnettarım. Ayrıca bu makalenin hazırlanmasında sağladıkları etkin sekreterlik hizmeti için Shaikh Muhammad Rashid ve Muhammad Rasul Haque'a da teşekkür ederim.

\*\* İngilizce'den çeviren Tahsin Özcan.



üzerindeki etkilerini analiz etmemişlerdir. Genel olarak ekonomik değişkenlerdeki müspet bir değişimin, gelişmeye öncülük etmek için yeterli olacağı varsayılmıştır.

Yine de bunların dışında kalan bazı ilim adamları ekonomik gelişmeyi insanlığın genel ilerlemesinin bir parçası olarak gören çok disiplinli bir yaklaşıma yönelmişlerdir. Toplumun diğer sektörlerinde de müspet gelişmeye yönelik bir değişimle birlikte olmadığı sürece, bir veya birkaç ekonomik değişkendeki olumlu değişimin ille de gelişme yönünde önemli bir farka yol açması gerekemeyebilir. Aynı şekilde, BM Kalkınma Programı UNDP'nin İnsanî Gelişme İndeksi'nde<sup>1</sup> de öngörüldüğü gibi sadece kişi başına reel gelirin, okur yazarlığın ve yeni doğanların yaşama oranlarına yönelik beklentilerin artışı da bu ilim adamları tarafından insanlığın genel gelişmesinin göstergesi sayılmaz. Bunun yerine insanlığın refahını, toplumların yükseliş ve çöküşünü etkileyen ilgili sosyo-ekonomik ve siyasî göstergelerin tamamını veya çoğunluğunu dikkate alırlar. Aralarında geçmişte İbn Haldûn (1332-1406) ile Gibbon'un (1737-1794), modern zamanlarda ise Oswald Spengler, Schweitzer, Sorokin, Toynbee, Myrdal, Douglas C. North, Robert Paul Thomas ve Kennedy ve daha başkalarının bulunduğu bazı ilim adamları medeniyetlerin yükseliş ve çöküşünü çok-disiplinli bir çerçevede ele almışlardır. Bu makale İbn Haldûn'un kendi yaşadığı dönemde Müslümanların gerileyişini anlatmak için 600 yıl önce bu tartışmaya sağladığı katkıyı göstermeyi hedeflemektedir. Yazdıklarının önemli kısmı artık geleneksel ilmin bir parçası hâline gelmiş olmakla beraber, şimdiye kadar sadece kendisinin o dönemde ilgilendiği bölge değil, İslâm dünyasının büyük kesimi İbn Haldûn'un çöküşün temel sebepleri saydığı şeylerden kurtulamadıkları için geçerliliğini korumaktadır.

Onun yaşadığı dönemde İslâm medeniyeti gerileme sürecindeydi. Abbâsî hilâfeti (750-1258), İbn Haldûn'un doğumundan yaklaşık üç çeyrek asır önce Bağdat ve çevresinin Moğollar tarafından yağmalanması, yakılması ve neredeyse yok edilmesiyle birlikte son bulmuştu. Aynı zamanda, Haçlılar (1095-1396), Moğol saldırıları (1258-1355) ve veba salgını (1340'lar) gibi başka bir dizi tarihî hadise de İslâm dünyasının merkezî bölgelerini zayıflatmıştı. Ayrıca İbn Haldûn'un hayatının yaklaşık üçte birini geçirdiği Burcî Memlûkleri (1382-1517) dönemi de yozlaşmış ve yetersiz olduğu gibi, takip edilen politikalar da gerilemeyi artırmaktan başka bir şeye yaramamıştır.

<sup>1</sup> Bu indeksin ayrıntıları için bk. *The United Nation's Development Program* (UNDP) (1990), s. 1-16.

## 1. İbn Haldûn'un Gelişme Teorisi

İbn Haldûn çağında ahlâkî ve zihnî kapasiteye sahip birisinin bu şartlar altında akıntıyı tersine çevirecek etkin bir strateji arayışına girmemesi garip olurdu.<sup>2</sup> Sıra dışı entelektüel kabiliyetlere sahip bir kişi olarak<sup>3</sup> öncelikle tarihten dersler çıkarmadan ve İslâm medeniyetinin mütevazı bir başlangıçtan neşvünema bulmasına ve bundan sonra gerilemesine yol açan faktörleri belirlemeden, akıntıyı tersine döndürmenin hayal bile edilemeyeceğinin tamamen farkındaydı. Bu nedenle o, modelinde karşılıklı olarak birbirine bağımlı iki olguyu, medeniyetlerin yükseliş ve düşüşünü veya ekonomilerin gelişme ve gerilemesini anlatmaya yarayabilecek bir model oluşturdu.

Ürettiği model gelişme ekonomisinin çözüm gerektiren en temel meselelerinden bazılarını, İslâm dünyasının niçin birkaç yüzyıl boyunca hızla yükseldiği ve neden yaşam gücünü kaybedecek derecede gerileyerek yalnızca büyük oranda sömürgeleştirilmekle kalmayıp aynı zamanda bugün karşılaştığı problemlere başarılı çözümler üretmediği sorularının cevaplanmasına yetecek derecede güçlüdür.

Özellikle 12. yüzyıldan sonra bazı ilim adamları<sup>4</sup> Müslümanların gerilemesine yol açan farklı iç ve dış faktörler üzerinde durmuşlardır. Bunların en önemlilerinden bazıları, dogmatizmin ve katı kuralcılığın yükselişinden sonra ortaya çıkan ahlâkî zafiyet ve İslâm'ın dinamizmini kaybedişi; entelektüel ve bilimsel faaliyetlerin gerileyişi; iç kargaşa ve ihtilafların yanı sıra, ülkenin mahvına yol açan sürekli dış istila ve savaşların malî dengeleri yıkışı, yaşam ve mal güvenliğinin bulunmayışı, yatırımlar ile büyümenin azalışı; ziraatın, zanaatların ve ticaretin gerileyişi; madenler ile kıymetli metallerin tüketilişi veya kaybedilişi; veba, kıtlık gibi tabii afetlerin nüfus ve talebi azaltarak ekonomiyi zayıflatışıdır.

Yaşayan dinamik bir toplumun bütün bu iç ve dış faktörleri serbestçe tartışıp analiz edebilmesi ve bunların yadsınamaz karşı etkilerini -kısa dönemde

<sup>2</sup> M. Talbi, "İbn Khaldûn", *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., III, 828.

<sup>3</sup> Arnold J. Toynbee, *A Study of History* (London: Oxford University Press, 1935), III, 321-22.

<sup>4</sup> Bu isimler arasında yer alanlardan bazıları: Philip Hitti (*History of the Arabs* [London: Macmillan, 1958]), Şakıb Amir Arsalan (*Our Decline and Its Causes*, çev. M.A. Shakoor [Lahore: Shaikh Muhammad Ashraf, 1962]), Charles Issawi (*The Economic History of the Middle East, 1800-1914*, [Chicago, 1966]), Timur Kuran ("Islam and Underdevelopment: An Old Puzzle Revisited", *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, CLII [1997], s. 41-71) ve Bernard Lewis ("Ottoman Observers of Ottoman Decline", *Islamic Studies*, I [1962], s. 71-87) Lütfi Paşa, Koçi Bey, Hacı Halife, Hazerfen Hüseyin ve Sarı Mehmed Paşa'nın Osmanlıların gerileyiş sebeplerine dair görüşlerini aktarı.

değilse bile- en azından uzun dönemde dengeleyecek uygun bir strateji geliştirerek uygulayabilmesi beklenir. Müslümanlar bunu niçin yapamamıştır? Acaba onları karşılaştıkları iç ve dış meseleleri başarılı bir şekilde çözmekten alıkoyan bir şey mi vardı? Bu şey neydi? İbn Haldûn'un teorisi, birbiriyle zincirleme ilişki içindeki bütün bu faktörleri bir araya getirip, bunların hangi tetikleyici mekanizmayla nasıl harekete geçirildiğini, bu muharrik güç ciddiyetle ele alınmaksızın gerilemeyi durdurmanın zorlu olduğunu gösteren bir gelişme felsefesine dönüştürmeyi başarmıştır.

### Çok Disiplinli ve Dinamik

İbn Haldûn, kelime anlamı “giriş” olan ve kısaca *Kitâbü'l-İber* veya “(Tarihî) İbretler Kitabı” adı verilen yedi ciltlik tarihinin ilk cildini oluşturan *Mukaddime*'sinde bütün bu soruların cevabını arar.<sup>5</sup> Bu eser tarihteki farklı hadiseleri bir sebep-sonuç ilişkisi yöntemiyle izah etmeye ve hâkim bir hanedanın veya devletin yahut medeniyetin (*umran*) yükseliş ve düşüşünün ardında yatan prensipleri bilimsel şekilde ortaya çıkarmaya yönelik bir teşebbüstür. Bu girişimde İslâm dünyasındaki selefleri ile muasırlarının katkılarından faydalanmış olsa da, *Mukaddime* büyük oranda onun bizzat şahsına ait orijinal ve derin analizleri açısından son derece zengindir. Onun bütün modeli, tamamıyla değilse bile, büyük oranda onun hükümdara verdiği aşağıdaki nasihatte özetlenmiştir:

- \* Yönetimin (el-mülk) gücü ancak hukukun uygulanmasıyla gerçekleşir.
- \* Hukuk ancak yönetim (el-mülk) tarafından uygulanabilir.
- \* Yönetici ancak halk (er-ricâl) vasıtasıyla güç kazanabilir.
- \* Halk servet (el-mâl) olmadan varlığını sürdüremez.

<sup>5</sup> Eserin Arapça'daki tam ismi şu şekilde tercüme edilebilir: “Arapların, Acemlerin, Berberlerin ve Güçlü Muasırlarının Tarihindeki İbretler ile Başlangıç ve Sonuçlarının Kaydı” (*The Book of Lessons and Record of Cause and Effect in the History of Arabs, Persians and Berbers and their Powerful Contemporaries*). *Mukaddime*'nin günümüzde muhtelif Arapça edisyonları mevcuttur. Bu makaleyi kaleme alırken Kahire'de el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ tarafından yapılan ve tarihi belirsiz bir baskısını kullandım. Bu baskıda bütün hareketler gösterildiği için okunuşu nispeten daha kolaydır. *Mukaddime* Franz Rosenthal tarafından da 3 cilt hâlinde İngilizce'ye çevrilmiştir. Bu çevirinin ilk baskısı 1958'de ve ikinci baskısı 1967'de yapılmıştır (İbn Khaldun: *The Muqaddimah, An Introduction to History*, çev. Franz Rosenthal [London: Routledge-Kegan Paul, 1958; 1967]. Charles Issawi'nin *Mukaddime*'den yaptığı seçmeler 1950'de *An Arab Philosophy of History: Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1322-1406)* başlığıyla yayımlanmıştır. Daha çok Rosenthal'in çevirisine atıf yapmakla birlikte, bazı yerlerde doğrudan İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sine de referansta bulundum ki bu durumda kullanılan çeviriler bana aittir.

- \* Servet, gelişme (el-imâre) olmaksızın elde edilemez.
- \* Gelişme adalet (el-adl) olmadan sağlanamaz.
- \* Adalet, Allah'ın insanoğlunu değerlendireceği ölçüdür (el-mîzân).
- \* Adaleti sağlama sorumluluğu yöneticinin görevidir.<sup>6</sup>

*Mukaddime*'nin tamamı, İbn Haldûn'un kendi ifadesiyle, "siyasî hikmeti teşkil eden ve her biri diğeriyle karşılıklı olarak güçlü bir şekilde ve başlangıcı veya sonu ayırt edilemeyecek dairesel bir tarzda iç içe geçmiş sekiz temel prensipten (kelimât-ı hikemiyye)" oluşan bu nasihatın ayrıntılı bir incelemesidir.<sup>7</sup>

İbn Haldûn'un tahlillerinin gücü, çok disiplinli ve dinamik karakterde olu-şunda yatar. Çok disiplinlidir, zira yönetici veya siyasî otorite (G), inançlar ile davranış kuralları veya şeriat (S), halk (N), servet veya kaynak stoku (W), gelişme (g) ve adalet (j) de dahil olmak üzere bütün önemli sosyo-ekonomik ve siyasî değişkenleri çevrimsel ve karşılıklı bağımlı hâlde, her birinin diğ-erlerini etkilediği ve aynı şekilde diğerlerinden etkilendiği bir tarzda birbirine bağlar (Bir sonraki sayfada yer alan çizelgeye bakınız)<sup>8</sup>. Onun modelinde bu çevrimin işleyişi üç nesli veya yaklaşık 120 yılı kapsayan bir zaman dilimi içinde baştan sona bir zincirleme reaksiyon şeklinde gerçekleştiği için bütün tahlile dinamik bir boyut katılmıştır. Bu da siyasî, ahlâkî, iktisadî, kurumsal, sosyal ve demografik faktörlerin bir ekonominin veya medeniyetin zaman içinde gelişmesine veya gerilemesine yahut yükselmesine ve çökmesine yol açacak şekilde nasıl karşılıklı etkileşimde bulduklarının izahına yardımcı olur. Bu tür bir uzun dönem analizinde "ceteris paribus" (diğer faktörler aynı kalmak şartıyla) kaydı yoktur; zira değişkenlerden hiç birinin sabit kaldığı

<sup>6</sup> Aynı tavsiye *Mukaddime*'de bir başka yerde de tekrarlanmıştır (İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 287; *The Muqaddimah* [Rosenthal], II, 105). Bizzat İbn Haldûn, kitabının, Zerdüşt bir rahip olan Mobedhan tarafından Behrâm b. Behrâm'a verilen ve Mes'ûdi tarafından *Mürûcû'z-zehab*'de (Beyrut 1988, I, 253) nakledilen bu nasihatın ayrıntılı bir izahı (tefsiri) olduğunu söylemektedir. İbn Haldûn bu gerçeği kabul eder (İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 40); ancak aynı zamanda şöyle der: "Aristo'nun öğretisi veya Mübezân'ın rehberliği olmadan da Allah'ın yardımıyla bu prensiplerin farkına vardık" (İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 39; *The Muqaddimah* [Rosenthal], I, 80).

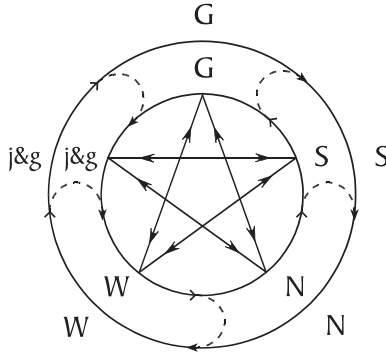
<sup>7</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 403; *The Muqaddimah* (Rosenthal), I, 82.

<sup>8</sup> İbn Haldûn'un modelinin ayrıntılı bir izahı için bk. M. Umer Chapra, *The Future of Economics: An Islamic Perspective* (Leicester, UK: The Islamic Foundation, 2000), s. 145-72. Ayrıca bk. Joseph Spengler, "Economic Thought in Islam: Ibn Khaldun", *Comparative Studies in Society and History*, VII (1964), s. 268-306; Jean David C. Boulakia, "İbn Khaldun: A Fourteenth Century Economist", *Journal of Political Economy*, LXXIX (1971), s. 1105-18; Abbas Mirakhor, "The Muslim Scholars and the History of Economics: A Need for Consideration", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, IV (1987), s. 245-76.

varsayılmaz. Değişkenlerden bir tanesi tetikleyici mekanizma olarak etkilidir.<sup>9</sup> Şayet diğer sektörler tetikleyici mekanizma ile aynı istikamette hareket ederse, bozulma baştan başa karşılıklı ilişki içindeki bir zincirleme reaksiyon şeklinde hız kazanır. Bu durum öyle bir hâl alır ki zaman içerisinde sebep ile sonucu ayırt etmek zorlaşır. Şayet diğer sektörler aynı istikamette hareket etmezse bir sektördeki bozulma diğerlerine yayılamaz veya zaman içinde bozulan sektör de ıslah edilebilir ya da medeniyetin gerilemesi yavaşlatılabilir.

### İnsan Faktörünün Rolü (N)

İbn Haldûn'un tahlillerinin merkezini insan faktörü oluşturur. Zira medeniyetlerin yükseliş ve çöküşleri halkın refah veya sefalet içinde oluşuna yakın bir şekilde bağlıdır. Bu da sadece ekonomik değişkenlere değil, aynı zamanda tarihin uzun bir dönemini kapsayan çevrimsel bir sebep-sonuç süreci vasıtasıyla ahlâkî, kurumsal, psikolojik, siyasî, sosyal ve demografik faktörlerin karşılıklı ilişki içindeki rollerine bağlıdır.<sup>10</sup> “Bir topluluk kendisini değiştirmedikçe Allah onları değiştirmez (er-Ra'd 13/11)” ve “İnsanların elleriyle yaptıkları sebebiyle karada ve denizde bozulma ortaya çıktı (er-Rûm 30/41)” ayetleri diğer pek çok ayetle birlikte insanların kendi yükseliş ve düşüşlerindeki rollerini vurgulamaktadır. Dolayısıyla Allah'ın gönderdiği elçilerin tamamının bu dünyaya geliş nedeni, insanları ve onların davranışını etkileyen kurumları ıslah etmektir.



<sup>9</sup> *Mukaddime*'de İbn Haldûn'un kullandığı kelimeler bir şeye “davet etme” veya “rehber olma” anlamındaki “mu'zin” ve “mufdî” kelimeleridir. Ben günümüzde İngilizce'de benzer anlamı ifade etmek için yaygın olarak kullanılan “tetikleyici mekanizma (trigger mechanism)” tabirini kullandım.

<sup>10</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 39, 287; *The Muqaddimah* [Rosenthal], I, 80; II, 105.

## Gelişme (g) ve Adaletin (j) Rolü

Şayet insan unsuru tahlilin merkezinde yer alıyorsa, bu durumda gelişme ve adalet sebep-sonuç zincirindeki en merkezî bağlardır. Gelişme önemlidir; zira insanlar refahlarında görülebilir bir ilerleme olmaksızın yapabileceklerinin en iyisini yapmaya motive edilemezler.<sup>11</sup> Dahası, gelişmenin yokluğu hâlinde, gelişmeyi daha da artırmak için diğer toplumlardan gelmesi gereken ilim adamları, zanaatkârlar, emek ve sermaye akışı gerçekleşmeyebilir.<sup>12</sup> Bu ise gelişmenin sürdürülmesini zorlaştırabilir ve nihayetinde de bir gerilemeye yol açabilir.<sup>13</sup>

İbn Haldûn'un modelinde gelişme sadece ekonomik büyümeye işaret etmez.<sup>14</sup> Her bir değişkenin diğerlerini (G, S, N, W, j ve g) zenginleştirdiği ve buna karşılık kendisinin de diğerleri tarafından zenginleştirildiği ve bu suretle halkın gerçek refah veya mutluluğuna katkıda bulunduğu bir tarzda ve medeniyetin sadece varlığını devam ettirmesini değil, aynı zamanda da yükselmesini sağlayacak şekilde insanî gelişmenin bütün yönlerini kuşatır. Ekonomik gelişme, toplumun ekonomi dışı sektörlerinden izole bir şekilde sadece ekonomik güçler vasıtasıyla gerçekleştirilemez. Aynı zamanda ahlâkî, sosyal, siyasî ve demografik desteğe de ihtiyaç duyar. Şayet bu destek elde edilemezse, ekonomik gelişme tetiklenemez ve bu destek sağlansa bile sürdürülebilir olamaz.

Gelişme adaletsiz mümkün olmaz. Adalet de aynen gelişme gibi dar bir ekonomik anlamda düşünülmemeli; aksine insan hayatının bütün alanlarını kuşatacak daha kapsamlı bir adalet anlayışı tasavvur edilmelidir. İbn Haldûn bunu açıklıkla ifade eder: "Adaletsizliğin, genellikle öyle anlaşılabilirse bile, sadece paranın veya malın karşılıksız veya sebepsiz şekilde sahibinden alınmasından ibaret olduğu düşünülmemelidir. Adaletsizlik bundan çok daha kapsamlıdır. Birisinin malına el koyan veya onu zorla çalıştıran yahut ona karşı haksız bir talepte bulunarak baskı yapan ya da hukukun gerektirmediği bir görevi yükleyen kişi adaletsiz davranmış olur. Haksız vergilerin toplanması da adaletsizliktir; bir başkasının mülküne tecavüz veya onun gasbedilmesi ya da çalınması adaletsizliğe yol açar; başkalarının haklarından mahrum bırakılması da aynı şekilde adaletsizliktir."<sup>15</sup> "En büyük adaletsizliklerden biri ve gelişme açısından en tahrîpkârı halkın adaletsiz görevlerle mükellef kılınması

<sup>11</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 287; *The Muqaddimah* [Rosenthal], II, 109.

<sup>12</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 362-63; *The Muqaddimah* [Rosenthal], II, 271-76.

<sup>13</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 359; *The Muqaddimah* [Rosenthal], II, 270.

<sup>14</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 39, 347-349; *The Muqaddimah* [Rosenthal], I, 39; II, 243-49.

<sup>15</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 288; *The Muqaddimah* (Rosenthal), II, 106-7.

ve zorunlu hizmete tabi tutulmasıdır.”<sup>16</sup> İbn Haldûn gelişme açısından adaleti o derece önemsemiştir ki bu konuya eserinde “Adaletsizlik Medeniyetin Tahribine Yol Açar” başlıklı bir bölüm ayırmıştır.<sup>17</sup> Yukarıdaki diyagramda j ile g'nin yan yana konulmasının sebebi de budur. “Mülkiyet haklarının ihlâl edilme derecesi, mal kazanma ve edinme güdüsünün ortadan kalkma derecesini belirler. Şayet bu saik yitirilirse, insanlar mal elde etmekten kaçınırlar.”<sup>18</sup> Bu onların verimliliklerine, yaratıcılıklarına, müteşebbisliklerine, enerjilerine ve diğer vasıflarına menfi şekilde tesir eder, nihayette toplumun çözümlmesine ve gerilemesine sebep olur.

Adalet bu kapsamlı anlamıyla, “sosyal dayanışma”, “grup duygusu” veya “sosyal bağlılık” gibi farklı şekillerde tercüme edilen “asabiyye” olmadan tam anlamıyla gerçekleştirilemez. Asabiyye “Korunma sağlar ve karşılıklı savunmanın yanı sıra taleplerin karşılanmasını ve üzerinde anlaşılın bütün faaliyetlerin icrasını mümkün kılar.”<sup>19</sup> Bu ise karşılıklı güven ve iş birliğinin oluşumuna imkân verir ki bu olmadan herhangi bir ekonominin gelişmesinin hızlandırılması için gerekli iş bölümü ve uzmanlaşmanın teşviki sağlanamaz.<sup>20</sup> Bu güvenin gelişmede oynadığı merkezî rol, artık ekonomistler tarafından da gereği gibi ifade edilmekte<sup>21</sup> ve “geleneksel hikmetin” bir parçası hâline gelmiş veya “içselleştirilmiştir”. İbn Haldûn “asabiyye” kelimesini halen büyük çapta “sosyal sermaye” veya “sosyal altyapı” olarak işaret edilen şey için kullanmıştır.<sup>22</sup> Bununla birlikte bazı ilim adamları “sermaye” kelimesinin soyut olan ve fizikî sermaye gibi fertlerin malik olamadıkları bir şey için kullanılmasına karşı çıkmışlardır.<sup>23</sup> Bu nedenle İbn Haldûn’un “asabiyye” veya “sosyal dayanışma” ifadesini kullanması daha iyi bir alternatif olarak görünmektedir.

<sup>16</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 289; *The Muqaddimah* (Rosenthal), II, 108-9.

<sup>17</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 286-290; *The Muqaddimah* (Rosenthal), II, 103-11.

<sup>18</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 286, *The Muqaddimah* (Rosenthal), II, 103.

<sup>19</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 139; *The Muqaddimah* (Rosenthal), I, 284.

<sup>20</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 41-43; *The Muqaddimah* (Rosenthal), I, 89-92.

<sup>21</sup> Kenneth J. Arrow, “Social Responsibility and Economic Efficiency”, *Public Policy*, XXI (1973), s. 303-17; Amitai Etzioni, *The Moral Dimension: Towards a New Economics* (New York: The Free, 1988); Francis Fukuyama, *Trust, Social Virtues and the Creation of Prosperity* (New York: Free, 1995); J. Rogers Hollingsworth ve Robert Boyer, *Contemporary Capitalism: The Embeddedness of Institutions* (Cambridge: Cambridge University, 1998).

<sup>22</sup> bk. Partha Dasgupta ve Ismail Serageldin, *Social Capital: A Multifaceted Perspective* (Washington, DC: The World Bank, 2000).

<sup>23</sup> Örnek olarak bk. Kenneth J Arrow, “Observations on Social Capital”, *Social Capital: A Multifaceted Perspective*, eds. Partha Dasgupta ve Ismail Serageldin (Washington, DC: The World Bank, 2000), s. 3-5; Robert M. Solow, “Notes on Social Capital and Economic Performance”, *Social Capital: A Multifaceted Perspective*, eds. Partha Dasgupta ve Ismail Serageldin (Washington, DC: The World Bank, 2000), s. 6-10; Samuel Bowles ve Herbert Gintis, “Social Capital and Community Governance”, *The Economic Journal*, CXII/483 (2002), s. 419-36.



### Kurumların (S) ve Devletin (G) Rolü

Adalet, yine de kurumsalci iktisat tarafından kurumlar, dinî dünya görüşleri tarafından ise ahlâkî değerler olarak adlandırılan belli birtakım davranış kurallarına ihtiyaç duyar. Bunlar insanların (N) birbirleriyle ilişki kurdukları ve birbirlerine karşı yükümlülüklerini yerine getirdikleri standartlardır.<sup>24</sup> Her toplum kendi dünya görüşünü temel alan bu tür kurallara sahiptir. Bir Müslüman toplulukta bu kuralların temel kaynağı fıkhıtır (S). “İlahî kanunlar iyi şeylerin yapılmasını emreder ve kötü ve zararlı şeylerin yapılmasını da yasaklar.”<sup>25</sup> Bu nedenle İbn Haldûn’a göre bunlar “İnsanlığın iyiliği içindir ve onların çıkarlarına hizmet ederler”<sup>26</sup> İlahî kaynaklı olmaları, bunların gönüllü olarak tasvip ve itaatle karşılanmasını özendirici bir potansiyel taşır ve büyük bir grubu bir arada tutan güçlü bir çimento fonksiyonu görmesini sağlar.<sup>27</sup> Bu da toplumsal açıdan zararlı davranışın dizginlenmesine, adaletin (j) tesisine ve insanlar arasında dayanışmanın ve karşılıklı güvenin artırılmasına, bu suretle de gelişmenin (g) desteklenmesine yardımcı olabilir.

Bununla birlikte fıkıh (S) adil ve tarafsız bir şekilde uygulanmadığı takdirde anlamlı bir rol oynayamaz.<sup>28</sup> Fıkıh ancak davranış kuralları verebilir, bunları kendi kendine uygulayamaz. Teşvikler veya caydırıcı mekanizmalar vasıtasıyla ona itaat edilmesinin sağlanması yönetimin (G) sorumluluğudur.<sup>29</sup> Hz. Peygamber bunu “Allah Kur’an ile yasaklamadığı şeyi, sultan (yönetici) vasıtasıyla kaldırır”<sup>30</sup> buyurarak açık bir şekilde ifade etmiştir. İbn Haldûn’a göre siyasî otoritenin bir medeniyetle olan ilişkisi, maddenin form ile ilişkisi gibidir.<sup>31</sup> “Medeniyet olmaksızın siyasî otorite düşünülemeyeceği gibi, siyasî otorite olmadan da medeniyet tasavvur edilemez.”<sup>32</sup> Bununla birlikte İbn Haldûn “iyi yönetimin yumuşak huylulukla eşit olduğunu”<sup>33</sup> açıkça vurgular. “Şayet yönetici cezalandırmada zorba ve haşin ise insanlar korku içinde ve baskı altında kalırlar ve yalan, hile ve düzenbazlık vasıtasıyla kendilerini

<sup>24</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 157-58; *The Muqaddimah* (Rosenthal), I, 319-21.

<sup>25</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 304; *The Muqaddimah* (Rosenthal), II, 142.

<sup>26</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 143; *The Muqaddimah* (Rosenthal), I, 292.

<sup>27</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 151-152; *The Muqaddimah* (Rosenthal), I, 305-8, 319-22.

<sup>28</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 39, 43; *The Muqaddimah* (Rosenthal), I, 80, 91-92.

<sup>29</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 127-128; *The Muqaddimah* (Rosenthal), I, 262-63.

<sup>30</sup> İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd* (haz. Mustafa b. Ahmed el-Alevî- M. Abdülkebîr el-Bekrî, (Mağrib 1387/1967), I, 118.

<sup>31</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 371, 376; *The Muqaddimah* (Rosenthal), II, 291, 300.

<sup>32</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 376; *The Muqaddimah* (Rosenthal), II, 300.

<sup>33</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 188; *The Muqaddimah* (Rosenthal), I, 383.



korumaya çalışırlar. Bu onların karakteri hâline gelir. Onların algı ve şahsiyetleri bozular. Onu öldürmek için plan yapabilirler.”<sup>34</sup>

İbn Haldûn gelişmede devletin rolünü vurgulamakla birlikte, diğer İslâm âlimlerine ayak uydurarak devlet için baskıcı bir rolü desteklemez. Günümüzde “iyi yönetim” olarak tanımlanır hâle gelen şeyi savunur. Ahlâkî değerlerin çizdiği hudutlar içerisinde özel mülkiyetin tanınması ve kişisel özgürlüğe saygı, İslâm öğretisinin bir parçasıdır ve İslâm düşüncesinde her zaman hâkim olagelmıştır. İbn Haldûn da dahil, hemen hemen bütün klasik İslâm âlimlerinin eserlerinde devletin vazifesi, savunma ile kanun ve düzenin sağlanmasına ilaveten adaletin tesis edilmesi, sözleşmelerin yerine getirilmesi, şikâyete sebep olan şeylerin ortadan kaldırılması, ihtiyaçların karşılanması ve davranış kurallarına uyulmasının sağlanmasıdır.<sup>35</sup> Başka bir ifadeyle devlet, halkın meşru işlerini daha etkin yürütebilmesine imkân sağlayacak şeyleri yapmalı ve onları birbirlerine karşı aşırılıklar ve adaletsizliklerden sakındırmalıdır.

İbn Haldûn devletin ekonomik faaliyetlere doğrudan katılmasını arzu edilmeyen bir durum olarak görür.<sup>36</sup> Böyle yapmakla halka (N) fırsatlarını ve kârlarını azaltmak suretiyle zarar verilmeyle (ki günümüzde buna özel sektörün piyasadan dışlanması [crowding out] denir) kalınmayacak, aynı zamanda devletin vergi gelirleri de azalacaktır.<sup>37</sup> Öyleyse devlet İbn Haldûn tarafından ne tam liberal bir “laissez faire” devleti ne de baskıcı bir devlet olarak tasavvur edilmiştir. Daha çok fikhın (S) hüküm sürmesini sağlayan ve insanî gelişme ve refahı artırmanın bir aracı olarak hizmet eden bir devlettir.<sup>38</sup> Bazı Müslüman

<sup>34</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 188; *The Muqaddimah* (Rosenthal), I, 383.

<sup>35</sup> İbn Haldûn devletin fonksiyonlarını *Mukaddime*'de pek çok yerde tartışır. Örneğin bir yerde yöneticinin görevlerini şöyle ifade eder: “Allah'ın kendisine emanet ettiği reâyâyı düşmanlarına karşı savunmak ve korumak zorundadır. Birbirlerinin şahsına ve malına karşı suç işlemelerini önleyen veya engelleyen kanunlar koymak zorundadır. Yolların güvenliğini sağlaması gerekir. Onların kendi menfaatlerine hizmet etmelerine imkân hazırlamalıdır. Gıda maddeleri ile, ölçü ve tartılar da dahil, hile yapılmasını önlemek için onların yaşamlarını ve karşılıklı muamelelerini etkileyen şeyleri denetlemelidir. Darphaneye göz kulak olarak insanların kullandıkları para biriminde kalpazanlık yapılmasına mani olmalıdır.... Yüce bilgelardan biri şöyle demiştir: “Dağları yerinden oynatmak bana insanların kalbini kazanmaktan daha kolay geliyor” (İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 235; *The Muqaddimah* [Rosenthal], II, 3).

<sup>36</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 281; *The Muqaddimah* (Rosenthal), II, 93.

<sup>37</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 281-283; *The Muqaddimah* (Rosenthal), II, 93-96.

<sup>38</sup> İbn Haldûn siyasi otoriteyi üç sınıfa ayırır: Birincisi normal veya tabii otoritedir ki herkesin kendi çıkarını (el-garaz) ve arzusunu (eş-şehve) tatmin etmesini sağlar. İkincisi rasyonel siyasi otoritedir (siyaset-i akliyye) ki herkesin bu dünyadaki çıkarına hizmet etmesine imkân verir ve belli aklı ilkelere uyulması suretiyle insanların zarar görmesine mani olur. Üçüncüsü ahlâki esas alan siyasi otoritedir (siyaset-i diniyye veya hilâfet) ki herkesin hem bu dünyada hem de fikhın öğretilerine uygun bir şekilde ahirette saadete ulaşmasını sağlar (*Mukaddime*, s. 190-91; *The Muqaddimah* (Rosenthal), I, 387-88).

yazarların düşüncesindeki millileştirme eğilimleri sosyalizmin etkisi altında ortaya çıkmış ve çoğu Müslüman ülkelerde hırslı generaller ile politikacılar tarafından kendi çıkarları için istismar edilmiştir. Halbuki sosyalizm, askerî darbeler vasıtasıyla dayatıldığı İslâm ülkelerinin neredeyse tamamına sefaletten başka bir şey getirmemiştir.<sup>39</sup>

### Servetin Rolü (W)

Servet (W) adaletin (j) ve gelişmenin (g) gerçekleştirilmesi, hükümetin (G) rolünü etkin şekilde yerine getirmesi ve “bütün” halkın (N) refaha kavuşturulması için gerekli kaynakları sağlar. Servet yıldızlar[ın konumun]a<sup>40</sup> veya altın ve gümüş madenlerinin varlığına<sup>41</sup> bağımlı değildir. Daha çok ekonomik faaliyetlere,<sup>42</sup> piyasanın büyüklüğüne,<sup>43</sup> devletin sağladığı teşvik veya imkânlarla<sup>44</sup> ve araçlara<sup>45</sup> bağlıdır ki, bunlar da tasarruf veya “halkın ihtiyacını karşıladıktan sonra geriye kalan fazlaya” bağlıdır.<sup>46</sup> Ne kadar çok faaliyet yapılırsa o kadar büyük gelir elde edilecektir. Yüksek gelir daha fazla tasarruf edilip araçlara daha büyük yatırım yapılmasına katkıda bulunacak,<sup>47</sup> bu da sonuçta daha büyük gelişme (g) ve servet (W) sağlayacaktır. İbn Haldûn yatırımın rolünü iyice vurgulayarak şöyle demektedir: “Ve bil ki, servet emin yerlerde istiflenip toplandığında büyümmez. Ancak halkın refahı için harcadığı, onların hakları verildiği ve sıkıntıları ortadan kaldırıldığı zaman büyür ve artar.”<sup>48</sup> Bu ise “halkın durumunun iyileşmesini, devletin güçlenmesini, dönemin refah içinde olmasını ve (devletin) itibarının artmasını”<sup>49</sup> sağlar. Katalizör olarak etkileyen faktörler düşük vergi oranları,<sup>50</sup> can ve mal güvenliği<sup>51</sup> ve ağaçlar, su ve yaşama letafet katan sair gerekli şeylerin yeteri derecede mevcut olduğu sağlıklı bir fizikî çevredir.<sup>52</sup>

<sup>39</sup> Helen Desfosses ve Jacques Levesque, eds., *Socialism in the Third World* (New York: Praeger, 1975).

<sup>40</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 366; *The Muqaddimah* (Rosenthal), II, 282.

<sup>41</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 366; *The Muqaddimah* (Rosenthal), II, 282.

<sup>42</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 360, 366; *The Muqaddimah* (Rosenthal), II, 271, 82.

<sup>43</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 403; *The Muqaddimah* (Rosenthal), II, 351.

<sup>44</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 305; *The Muqaddimah* (Rosenthal), II, 143-44.

<sup>45</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 359 ve 360; *The Muqaddimah* (Rosenthal), II, 270-72.

<sup>46</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 360; *The Muqaddimah* (Rosenthal), II, 272.

<sup>47</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 360; *The Muqaddimah* (Rosenthal), II, 271-72.

<sup>48</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 306; *The Muqaddimah* (Rosenthal), II, 146.

<sup>49</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 306; *The Muqaddimah* (Rosenthal), II, 146.

<sup>50</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 279-81; *The Muqaddimah* (Rosenthal), II, 89-91.

<sup>51</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 286; *The Muqaddimah* (Rosenthal), II, 103.

<sup>52</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 347-49; *The Muqaddimah* (Rosenthal), II, 243-48.

Servet aynı zamanda iş bölümü ve uzmanlaşmaya da bağlıdır; uzmanlaşmanın derecesi ne kadar büyürse servet de o kadar artacaktır. “Fertler kendi başlarına bütün ihtiyaçlarını karşılayamazlar. Bu amaçla kendi medeniyetleri içinde iş birliği yapmaları gerekir. Bir grup dayanışması ile karşılanabilecek ihtiyaçları kişisel olarak üretebileceklerini kat kat aşar. (Aradaki fark) lüks malların temini ve diğer şehirlerin ahalisinin ihtiyaçlarını karşılamak için harcanır. Bunların karşılığında başka mallar ithal ederler. Böylece daha fazla servete kavuşurlar. Refahın büyüklüğü onların lükse ve güzel evler, kıyafetler ve aletler gibi lüksün gerektirdiği şeyler sahip olmalarına, hizmetkârlar ve arabalar edinmelerine imkân sağlar. Sonuçta sanayi ve zanaatlar gelişir.”<sup>53</sup> İnsanlar emeklerinin karşılıksız olarak kullanımına müsaade etmezler.<sup>54</sup> Bu nedenle iş bölümü, ancak takas mümkün olduğu takdirde gerçekleşecektir.<sup>55</sup> Bu ise insanların mübadelede bulunmasına ve ihtiyaçlarını karşılamasına imkân veren iyi düzenlenmiş pazarlara ihtiyaç duyar.<sup>56</sup>

Gelirlerde ve servetteki artış, vergi gelirlerinin artışına katkıda bulunur ve hükümetin insanların refahı için daha fazla harcama yapmasına imkân sağlar. Bu durum ekonomik fırsatlarda bir genişlemeye<sup>57</sup> ve daha büyük bir gelişmeye götürür ki, bu da nüfusta tabii artışa sebebiyet vereceği gibi kalifiye olsun olmasın iş gücünün ve ilim adamlarının başka yerlerden ülkeye göç etmesini sağlar,<sup>58</sup> böylece toplumun insan ve entelektüel sermayesi daha da güçlenir. Nüfusta bu şekilde meydana gelen artış mallara ve hizmetlere olan talebi kamçılıyıp sanayii teşvik eder, gelirleri çoğaltır, bilim ve eğitimi ilerletir<sup>59</sup> ve gelişmeyi hızlandırır.<sup>60</sup> Başlangıçta fiyatlar gelişmenin ve üretimin yükselişiyle düşmeye meylederse de talep artışı sürer ve arz ona ayak uyduramazsa mal ve hizmet fiyatlarını tırmandıran kıtlıklar baş gösterir. İhtiyaç maddelerinin fiyatları lüks mallarınkinden daha hızlı yükselme eğilimindedir ve şehirlerdeki fiyatlar kırsal bölgelere göre daha hızlı yükselir. Aynı şekilde emeğin maliyetinin yanı sıra vergiler de artar. Dolayısıyla fiyatlar iyice tırmanır ki bu da halkı sıkıntıya sokar ve nüfus akımını tersine döndürür. Gelişme ve onunla birlikte refah ve medeniyet de geriler.<sup>61</sup>

<sup>53</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 360-61; *The Muqaddimah* (Rosenthal), II, 271-72.

<sup>54</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 402; *The Muqaddimah* (Rosenthal), II, 351.

<sup>55</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 380; *The Muqaddimah* (Rosenthal), II, 311.

<sup>56</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 360-62, *The Muqaddimah* (Rosenthal), II, 271-76.

<sup>57</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 362; *The Muqaddimah* (Rosenthal), II, 275.

<sup>58</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 362-363; *The Muqaddimah* (Rosenthal), II, 271-76.

<sup>59</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 359, 399-3; *The Muqaddimah* (Rosenthal), II, 270, 346-52.

<sup>60</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 363, 403; *The Muqaddimah* (Rosenthal), II, 277, 351-52.

<sup>61</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 168, 363-365; *The Muqaddimah* (Rosenthal), I, 339-42; II, 276-85.

Gelirlerdeki azalma, artık harcamaları karşılamaya yetmeyen vergi gelirlerini düşürür. Devlet sürekli daha fazla vergi tarh etmeye meyleder ve aynı zamanda da bütün güç ve servet kaynakları üzerinde aşırı bir kontrol kurmaya çalışır. Vergi hâsılatının çoğunu sağlayan çiftçiler ve tacirlerin çalışma ve kazanma isteği menfi etkilenir. Böylece halkın kazancı azalınca vergi gelirleri de düşer. Bunun sonucunda devlet gelişme ve halkın refahı için harcama yapamaz hâle gelir. Gelişme azalır, iktisadî durgunluk daha da derinleşir, çöküşe yol açan güçler canlanarak hâkim hanedanın sonunu hazırlar.<sup>62</sup>

Şayet İbn Haldûn'un analizi şöyle bir fonksiyonel ilişki şeklinde formüle edilebilir:

$$G = f (S, N, W, j \text{ ve } g)$$

Bu eşitlik, İbn Haldûn'un modelinin dinamiklerini aynen içermese de, onun tartıştığı temel değişkenlerin "tamamını" dikkate almak suretiyle modelin disiplinler arası karakterini yansıtır. Bu eşitlikte, G veya siyasî otorite bağımlı bir değişken olarak gösterilmiştir; zira İbn Haldûn'un temel meselelerinden biri hanedanların, devletlerin veya medeniyetlerin yükseliş ve düşüşünü açıklamaktır. Ona göre hanedanın güçlü veya zayıf oluşu, temsil ettiği siyasî otoritenin gücüne veya zayıflığına bağlıdır. Siyasî otoritenin (G) varlığını sürdürmesi nihaî kerte hukukun (S) uygulanması suretiyle gelişmeyi (g) ve aynı zamanda da adaleti (j) sağlamak için uygun bir çevre oluşturarak halkın (N) refahını temin etmesine bağlıdır. Şayet siyasî otorite (G) yozlaşmış, yetersiz ve halka karşı sorumsuzsa, fonksiyonlarını düzgün bir şekilde yerine getiremeyecektir. Neticede yetkisi altındaki kaynakları etkin biçimde kullanamayacak ve gelişmeyi kolaylaştırmak için sağlanması gereken hizmetler yetersiz kalacaktır. Bu durumda gelişme ve refah kötüye gidecektir. Gelişme (g) olmaksızın toplumun ve aynı zamanda yönetimin karşı karşıya kalacağı meseleleri halledebilmesi ve sosyo-ekonomik amaçlarını gerçekleştirebilmesi için ihtiyaç duyacağı kaynaklar gelişmeyecektir.

### **Tetikleyici Mekanizmanın Rolü**

Normal bir sebep-sonuç ilişkisinin ille de tersine dönmesi zorunlu olmamakla beraber, İbn Haldûn tarafından vurgulandığı gibi, genellikle insan topluluk-

<sup>62</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 168, 279-282; *The Muqaddimah* (Rosenthal), I, 339-42; II, 89-92.

larındaki çevrim ve karşılıklı nedensellik buna meyillidir. Bu, çizelgede oklar ve noktalar vasıtasıyla gösterilmiştir. Bağımsız değişkenlerden herhangi biri ve özellikle bu makalenin ana konusunu oluşturan gelişme (g) -diğerleri bağımsız kabul edilirken- bağımlı bir değişkenmiş gibi işleme tabi tutulabilir. Bu bir toplumun gerilemesine yol açan tetikleyici mekanizmanın bütün toplumlarda aynı olamayacağı anlamına gelir. İbn Haldûn'un incelediği Müslüman toplumlarda tetikleyici mekanizma ne yazık ki (bu makalenin II. kısmında da görüleceği gibi) -çoğu İslâm ülkelerinde varlığını sürdüren ve kamu kaynaklarının yanlış istihdamın yol açan; böylece adalet, gelişme ve genel refah için kullanılmamasına sebep olan- siyasî otorite (G) zaafıdır.

Dolayısıyla bir toplumun gelişmesi ve gerilemesinde bütün faktörlerin önemli roller oynamasına karşılık, tetikleyici mekanizma merkezî bir role sahiptir. İbn Haldûn'un modelindeki tetikleyici mekanizma başka toplumlarda diğer değişkenlerden herhangi bir tanesi olabilir. Örneğin, İbn Haldûn'un döneminde bir problem teşkil etmeyen ve bu nedenle analizlerinde bahsetmediği ailenin çözülmesi de olabilir. Yine de bu N'nin bir parçasıdır ve artık farklı derecelerde etkilenseler bile, Batı dünyasındaki bütün topluluklarda daha belirgin bir şekilde görülmeye başlanmıştır. Bu tür bir çözülme, kontrolsüz şekilde devam ederse, ilk olarak çocukların iyi yetiştirilmesinin imkânsızlaşmasına yol açacak ve bu suretle bir medeniyetin temelini oluşturan insan (N) unsurunun kalitesini düşürecektir. Bu durumda ise söz konusu toplum ekonomik, bilimsel, teknolojik ve askerî üstünlüğünü sürdüremeyecektir. Aynı şekilde tetikleyici mekanizma Sovyetler Birliği'ndeki gibi, faydasız değerler ve kurumlar (S) üzerine kurulu yanlış bir ekonomik sistemden kaynaklanan iktisadî zayıflık da olabilir. Aynı şekilde İslâm dünyasının da önemli bir parçasını teşkil ettiği gelişmekte olan ülkelerin çoğunda görüldüğü gibi, insan kaynaklarını (N) verimsizleştiren ve dolayısıyla ancak ağır aksak bir gelişmeye imkân tanıyan adalet, eğitim ve sağlık hizmetlerinin ve yatırım sermayesinin yetersizliği de olabilir.

İbn Haldûn, böylece gelişme ve gerilemeyi izah etmek için kendisini sadece ekonomik değişkenlerle sınırlama hatasına düşmemiştir. Aksine; sosyal, ahlâkî, ekonomik, siyasî, tarihî ve demografik faktörlerin karşılıklı ilişkisinin nasıl olup da toplumların yükseliş ve çöküşüne yol açtığını göstermek için çok disiplinli ve dinamik bir yaklaşımı benimsemiştir. Bu aynı zamanda niçin bazı ülkelerin diğerlerinden daha hızlı geliştiklerini, gelişmeyi neyin sürekli hâle getirdiğini ve insanların ne zaman gerçek refahı gerçekleştirdiklerini de izah edebilen bir şeydir. Neyse ki, gelişme ekonomisi yavaş yavaş neredeyse

bütün değişkenlerin rolünü ve aynı zamanda da bunların çevrimsel bir sebep-sonuç ilişkisi içindeki karşılıklı etkileşimini dikkate almaya başlamıştır.

Bununla beraber, onun tetikleyici mekanizma kavramından tam anlamıyla istifade edilmemiştir. Bu kavram olmaksızın North ile Thomas'ın<sup>65</sup> Batı dünyasının yükselişini izah için mülkiyet haklarını vurgulaması bile bizi bir yere götürmemektedir. Mülkiyet hakları çoğu toplumda ve özellikle bu konudaki dinî vurgu nedeniyle İslâm dünyasında var olagelmıştır. Ancak bütün toplumlar mutlak surette gelişmemiştir. Bunun nedeni, mülkiyet haklarının, diğer kurumlar gibi, uygulanmadıkları takdirde bir ağırlık taşınmasıdır. Batı toplumlarında bunların tatbikini sağlayan şey nedir? Bu belki de siyasî mesuliyeti doğuran demokrasinin ortaya çıkışıydı. Bu, mülkiyet haklarının da önemli bir parçasını oluşturduğu kurumların uygulanmasına yol açmıştır. Öyleyse mülkiyet hakları ile adaletin tesisi için tetikleyici mekanizma olarak iş gören şey, demokrasiden kaynaklanan siyasî mesuliyettir. Bu da gelişmeyi sağlamıştır. North ile Thomas belki de icat, ölçek ekonomisi, eğitim, sermaye birikimi vb. ni büyümenin sebepleri olarak değil, bizatihi büyüme olarak ifade etmekle bunu kendi kendilerine bir dereceye kadar gerçekleştirmişlerdir.<sup>64</sup> Aynı mantık kullanılarak mülkiyet haklarının uygulanmasının da bir sonuçtan ziyade bir neden olduğu iddia edilebilir. Mülkiyet hakları Hıristiyan öğretilerinde kutsallaştırılmış fakat realize edilememiştir. Şayet demokrasi uğruna olmasaydı mülkiyet hakları uygulanmayabilirdi.

İbn Haldûn ayrıca, bütün insan topluluklarında söz konusu faktörler bir zincirleme reaksiyon şeklinde değişim hâlindeyken -neo-klasik iktisatçılar gibi- diğer faktörlerin sabit olduğunu var sayarak öncelikle kısa dönemli statik analizle uğraşma hatasına da düşmemiştir. Bu değişimler hissedilemeyecek kadar küçük olsalar bile, ekonomik değişkenler üzerindeki süregelen etkileri önemlidir ve göz ardı edilemez. Dolayısıyla, ekonomistler kolaylık ve analizin basitliği için "ceteris paribus" varsayımını benimseyebilirler; ancak aynı zamanda bir ekonominin uzun vadeli genel performansını geliştirmeye ve halkının refahını artırmaya yarayacak sosyo-ekonomik politikaların formülasyonunda İbn Haldûn'un kullandığı türden çok-disiplinli dinamiklerden faydalanmalıdırlar. Neo-Klasik İktisat bunu yapamaz; zira North'un da haklı olarak sorduğu gibi, "Ekonomilerin nasıl geliştikleri anlaşılmadığı takdirde,

<sup>65</sup> Douglas C. North ve Robert Paul Thomas, *The Rise of the Western World: A New Economic History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).

<sup>64</sup> North ve Thomas, *The Rise of the Western World: A New Economic History*, s. 3.

nasıl olur da politika önerileri getirilebilir?”. Bu nedenle o, neo-klasik iktisadı “gelişmeyi özendirecek tahlilde bulunmak ve politik tavsiyeler yapmak için uygunsuz bir araç”<sup>65</sup> olarak düşünür. Toynbee, toplumun yükseliş ve çöküşünü açıklayan görkemli bir model tasarlayan İbn Haldûn’u “vizyonunun hem genişliği hem derinliği hem de saf entelektüel gücü” açısından *Evrensel Tarih*’inin *Mukaddime*’sinde “Şüphesiz, daha önce hiçbir zihin tarafından herhangi bir zamanda veya yerde yapılmamış olan ve türünün en büyük çalışmasını teşkil eden bir tarih felsefesi tasavvur ve formüle etmiştir” diye ilan etmekte haklıydı.<sup>66</sup>

Çevreye ve analitik çerçeveye göre her bir değişkenin tanım ve içeriğindeki bazı farklılıklara rağmen onun modeli bugün bile faydalı olabilir. Örneğin, ‘N’ farklı bileşenlerin yalın toplamı olarak alınmaktan öte, daha ziyade kadınlar ile erkekler, ilim adamları, siyasî elit ve din adamlarının yanı sıra ailelerin, sosyal ve ekonomik grupların ve bir bütün olarak toplumun tamamı şeklinde de alınabilir. İbn Haldûn bunların tamamını değil, bir kısmını hesaba katmıştır. Dahası, kadınların rolü günümüzde İbn Haldûn’un zamanındakinden çok daha büyüktür ve aileler, toplum ve hükümet el ele vermedikçe onların potansiyelini ortaya çıkarmak mümkün değildir. Millîleştirme ve merkezî planlama olmasa bile, günümüzde hükümetlerin rolü çok büyüktür; dolayısıyla adalet (j) ve gelişmeye (g) daha etkin şekilde katkıda bulunmaları lâzımdır. Servetin (W) de dikkate alınması gerekmele beraber tasarruf, yatırım, sermaye birikimi ve teknoloji gibi gelişme iktisadının önemseddiği, fakat İbn Haldûn’un sadece dolaylı olarak hesaba kattığı bütün ekonomik değişkenleri de değerlendirmek gerekir.

## 2. İbn Haldûn’un Modelinin İslâm Ülkelerine Uygulanması

### İslâm’ın Katkısı

İbn Haldûn’un modelini günümüz İslâm dünyasına uygularken karşı karşıya kalınan ilk mesele onun modelindeki değişkenlerden (G, S, N, W, j ve g) hangisinin İslâm âleminin gerilemesini tetiklediği ve bu ülkelerden çoğundaki performans düşüklüğünün sorumlusu olageldiği konusudur. İslâm (S) açısından bakıldığında, o tetikleyici mekanizmadan ziyade bizzat kendisi

<sup>65</sup> Douglas C. North, “Economic Performance Through Time”, *The American Economic Review*, LXXXIV (1994), s. 359.

<sup>66</sup> Toynbee, *A Study of History*, III, 321-22.



mağdur olmuştur. Toynbee,<sup>67</sup> Hitti,<sup>68</sup> Hodgson,<sup>69</sup> Baeck<sup>70</sup> ve Lewis<sup>71</sup>'in de aralarında yer aldığı bazı Batılı ilim adamları İslâm'ın geçmişte Müslüman toplulukların gelişmesinde olumlu rol oynadığını ortaya koymuştur. Yakıp yıkan kan davaları, kıt kaynaklar ve sert bir iklimle boğuşan ve gelişme için gerekli şeylere nadiren sahip olabilen bedevî bir toplumun son derece hızlı gelişerek bütün olumsuzluklara rağmen entelektüel ve maddî açılardan hayli üstün durumdaki Bizans ve Sâsânî imparatorluklarına kuvvetle nasıl karşı koyabildiği sorusunu cevaplayabilecek yegâne faktör İslâm'dır. North ve Thomas'a göre İslâm dünyasının gelişmeye başladığı 7. yüzyılda, hatta 10. yüzyılda bile Batı Avrupa "esasen büyük oranda el değmemiş bir bölge"<sup>72</sup> hâlindeydi. İslâm olmasaydı, Toynbee'nin ifadesiyle: "İslâm'ın bizzat dönüştürdüğü ve bu suretle misyonunu yücelttiği gizli manevi güçlerin altı asır boyunca sıra dışı bir şekilde yayılışı" gerçekleşmezdi.<sup>73</sup>

İslâm'ın (S) yaptığı şey, bütün gelişmeci faktörleri müspet bir tarzda harekete geçirmektir. Bir toplumun yükseliş veya çöküşünün arkasındaki temel gücü oluşturan fertlerin (N) ahlâkî ve maddî açılardan yükselişine katkıda bulunmuştur. Bir anlam ve amaç enjekte ederek hayata bakışlarını değiştirmiştir. Onlara gelişmeye uygun kurumlar veya ahlâkî değerler (S) sağlamış ve aynı zamanda da ait oldukları toplumun karakterini değiştirmesine yardım edecek uygun bir ortam oluşturmuştur. Halifenin halk tarafından seçildiği ve halka karşı sorumlu olduğu, yönetimin şura (danışma heyeti) tarafından verilen kararlara uygun şekilde yürütüldüğü ahlâkî yönelişe sahip bir siyasî sistem kurmuştur. Bu şekilde günümüzde "iyi yönetim" (G) olarak adlandırılan ve adaletin, saygınlığın, eşitliğin, öz güvenin tesis edildiği ve gelişmenin faydalarının herkes, özellikle de fakir ve mazlumlar (j) tarafından paylaşıldığı bir çerçeve oluşturulmuştur. Bu çerçeve hukukun hâkimiyetini tesis etmiş, yaşama, ferdî saygınlığa ve mülkiyete kutsallık kazandırmıştır. Çiftçiye, zanaatkâra ve tacire -Mazdekî veya o dönemdeki yaygın Hıristiyan geleneklerde sahip olduklarına nikbetle- daha yüksek ve saygın bir statü vermiştir.

<sup>67</sup> Toynbee, *A Study of History*.

<sup>68</sup> Hitti, *History of the Arabs*.

<sup>69</sup> Marshall Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* (Chicago: University of Chicago Press, 1977).

<sup>70</sup> Louis Baeck, *The Mediterranean Tradition in Economic Thought* (London: Routledge, 1994).

<sup>71</sup> Bernard Lewis, *The Middle East: 2000 Years of History from the Rise of Christianity to the Present Day* (London: Weidenfell and Nicholson, 1995).

<sup>72</sup> North ve Thomas, *The Rise of the Western World: A New Economic History*, s. 3.

<sup>73</sup> Toynbee, *A Study of History*, ed. D.C. Somervell (London: Oxford University Press, 1957), II, 30.



Adaletin hâkim olması; can ve mal güvenliğinin sağlanması, dürüstlük, güvenilirlik, çok çalışma, sermaye birikimi, girişimcilik ve teknolojik gelişmeyi güçlendirmiştir. Daha öncesinde, Bizans ve Sâsânî imparatorluklarının bir-biriyle sürekli savaştığı, kabileler arası düşmanlıkların kol gezdiği, kervanların yollarının kesildiği ve aşırı vergilerin alındığı bir bölgede mal, sermaye ve emeğin serbestçe dolaşabildiği, gümrük vergilerinin düşük olduğu geniş bir ortak pazar kurulmuştur. Sonuç olarak ziraî ve sınaî üretimle beraber uzun mesafeli ticarete de devrim niteliğinde bir artış meydana gelmiştir.<sup>74</sup>

“İşte bu, pek çok ırk ve geleneğin bir araya gelerek olgunluk kazanmasından neşet eden İslâm'ın klasik çağıydı.”<sup>75</sup> North ve Thomas<sup>76</sup> ile North<sup>77</sup> tarafından gelişme için gerekli olduğu vurgulanan kurumsal ihtiyaçlar karşılanmıştı. Schatzmiller “Avrupa'nın başarılı olmasına imkân tanıyan bütün faktörler İslâm dünyasında çok daha önce mevcuttu.” diyerek bunu onaylar.<sup>78</sup> Bunun sonucu olarak ziraat, zanaat ve ticareti kapsayan her alanda ekonomik gelişme (g) vardı. Bu ise fertlerin (N) ve devletin (G) gelirlerinde önemli bir artışa yol açmıştı.

Eğitim ve araştırma için büyük bir kamu desteği mevcuttu. Böylece insan becerilerinde, teknolojik ve entelektüel düzeyde gelişmelere zemin hazırlandığı gibi, her ilim dalından ve farklı inançlara mensup ilim adamlarının ayrımcılığa maruz kalmadan -Hitti'nin tâbiriyle- “önemli entelektüel uyanış”a katkıda bulunmasına elverişli bir ortam sağlanmıştı.<sup>79</sup> Bu da İslâm medeniyetinin 8. yüzyılın ortalarından 12. yüzyılın ortalarına kadar neredeyse dört asır boyunca ilim ve teknolojinin bütün alanlarındaki üstünlüğünü sürdürmesine imkân vermiştir. Liderlik konumu kaybedildikten sonra bile en azından iki yüzyıl önemli katkılar sağlamaya devam edilmiştir.<sup>80</sup>

Kadının (N) konumu da önemli ölçüde gelişmiştir. Kur'an kadınlara erkeklerle eşit haklar tanımış (el-Bakara 2/228) ve erkeklere kadınlara karşı vazifelerini hoş bir şekilde yerine getirmelerini emretmiştir (el-Bakara 2/237).

<sup>74</sup> Bu devrimler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. George Sarton, *Introduction to the History of Science* (Washington, DC: Carregie Institution, 1927-1948).

<sup>75</sup> Barnard Lewis, “Abbâsids”, *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., I, 20.

<sup>76</sup> North ve Thomas, *The Rise of the Western World: A New Economic History*, s. 2-3.

<sup>77</sup> Douglas C. North, *Institutions, Institutional Change and Economic Performance* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1990), s. 3-10.

<sup>78</sup> Maya Schatzmiller, *Labour in the Medieval Islamic World* (Leiden: Brill, 1994), s. 405.

<sup>79</sup> Hitti, *History of the Arabs*, s. 306; John J. Saunders, ed., *The Muslim World on the Eve of Europe's Expansion* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1966), s. 24.

<sup>80</sup> Sarton, *Introduction to the History of Science*, I, II.

İkinci halife Hz. Ömer'in "İslâm öncesi (Câhiliye) dönem boyunca bizler kadınları ehemmiyet verilecek bir şey olarak görmezdik. Hâlbuki İslâm'ın gelişinden sonra bizzat Allah onlar hakkındaki ilgisini ifade edince bizler kadınların da bizim üzerimizde hakları olduğunun farkına vardık"<sup>81</sup> demesine şaşılmalıdır. Hz. Peygamber döneminde kadınlar savaşla ilgili konular da dahil bütün faaliyetlerde önemli roller üstlenmişlerdir.<sup>82</sup> Onlara "Verilen mülkiyet haklarına Batı'da modern dönemlere kadar erişilememiştir."<sup>83</sup>

Kadınlar Hz. Peygamber'in ashabını konu edinen biyografik kaynaklarda da yeterince yer almaktadırlar. Bu tür kaynaklarda 1200 civarında kadın sahabenin adı geçmektedir ki, bu rakam toplam sayının aşağı yukarı % 10 ile % 15'ine tekabül etmektedir.<sup>84</sup> Kudüs'teki Hebrew Üniversitesi öğretim üyesi Ruth Roded 9. yüzyıldan itibaren kaleme alınmış olan 40 biyografik kaynaktaki binlerce kadının biyografilerini okuduktan sonra, Müslüman kadının "marjinal, soyutlanmış ve sınırlanmış" olduğu görüşünü destekleyecek tek bir delil bile bulamamıştır.<sup>85</sup> Osmanlı dönemindeki Halep vakıflarını incelediğinde "Vakıfların % 41'inin kadınlar tarafından kurulduğunu ve kadınların kurduğu vakıfların erkeklerin kurduklarından biraz farklı olduğunu görmeye hayretler içinde kalmıştır."<sup>86</sup> Kadınlar ayrıca çiftçilik, tüccarlık, zanaatkarlık ve toprak ağalığı gibi faaliyetler de icra ediyorlardı<sup>87</sup> ve "mahkemeler *Şeriat*'a uygun bir şekilde kadınların haklarını gözetmek için faaliyet gösteriyorlardı."<sup>88</sup>

### Müslümanların Gerilemesini Tetikleyen Mekanizma

Şayet İslâm ilk asırlarda İbn Haldûn'un modelindeki bütün faktörlerin müspet istikamete yönelmelerini sağlamak suretiyle Müslümanların ilerlemesini

<sup>81</sup> Buhârî, *es-Sahîh*, haz. Kâsım eş-Şemmâ'î er-Rifâ'î (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1987), VII, 281, No. 735.

<sup>82</sup> Abdülhalîm Muhammed Ebû Şukka, *Tahrîrû'l-mer'e fi 'asri'r-risâle* (Küveyt: Dâru'l-Kalem, 1990), III, 132-233.

<sup>83</sup> Lewis, *The Middle East*, s. 72.

<sup>84</sup> Ruth Roded, *Women in Islamic Biographical Collections from Ibn Sa'ad to Who's Who* (Boulder and London : Lynne Rienner Publishers, 1994), s. 19.

<sup>85</sup> Roded, *Women in Islamic Biographical Collections*, s. viii, ix.

<sup>86</sup> Roded, *Women in Islamic Biographical Collections*, s. vii.

<sup>87</sup> Suraiya Faroqhi, "Crisis and Change", *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, eds. Halil İnalcik ve Donald Qarataert (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), s. 599, 605.

<sup>88</sup> Schatzmiller, *Labour in the Medieval Islamic World*, s. 362.

tetikleyici bir rol oynadıysa, daha sonra gerilemeyi neyin tetiklediği sorusu ortaya çıkmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi, Müslümanların gerileyişini tetikleyen mekanizma İbn Haldûn'a göre Beşinci Halife Muâviye'nin 679'da kendi oğlu Yezîd'i veliaht tayin etmesiyle başlayan irsî veraset usulünün siyasî meşruiyetinin olmayışıdır. Devlet yönetimi anlayışı açısından bakıldığında bu, İslâm öğretisinin alenen ihlâlidir. Demokrasi İslâm'a uygun olmakla kalmayıp aynı zamanda zorunlu etik değerlerin de bir parçasıdır.<sup>89</sup> Bununla beraber ahlâkî değerler laik bir demokraside izafi olabilirse de İslâm'da ebedidir. Yine de, laik bir demokrasi açısından toplumun ahlâkî kodlarını ihlâl etmek veya görmezden gelmek teoride mümkünse de normalde bu olmaz. Herhangi bir sapma esasen toplumun değerlerindeki bir değişimi yansıtır ki bu aniden meydana gelmeyip daha çok uzun dönemde kademeli olarak gerçekleşir. Bazı demokrasilerdeki kumar, içki, eşcinsellik, sevicilik, fahişelik ve metres hayatı gibi hususların yasal açıdan onaylanması değerlerdeki değişimin örnekleri olabilir.

İrsî veraset usulünün başlamasından sonra, devlet yönetimine ilişkin İslâmî değerler İslâm dünyasındaki siyasî kurumlara kademeli olarak daha az yansır hâle geldi. Yine de, yönetim (G) hilâfetin ortadan kalkmasının ardından hemen bozularak bir despotizme sapmadı. Din (S) halk (N) için ilham kaynağı olmaya devam ettiği için, yönetimler sadece kanun ve düzeni değil, bunun yanında adalet ve sosyo-ekonomik iyileşmeyi de sağlama baskısı altındaydı. Adalet sistemi etkin ve dürüst bir şekilde işledi, yaşam ve mülkiyet güvencesi korundu, davranış kurallarına genelde uyuldu, sosyal ve sözleşmeye dayalı yükümlülükler yerine getirildi.

Ne yazık ki kural tanımazlık ve keyfilik gittikçe yaygınlaşmaya başladı. Yöneliş "Hâkim olanın ve onun temsilcilerinin daha az değil, daha fazla kişisel otoritesi istikametindeydi."<sup>90</sup> Yöneticilerin ve siyasî elitin sorumluluğu, kanun karşısında eşitlik ve ifade özgürlüğü hukuku açıkça ihlâl edecek şekilde düşüşe geçti. İslâm'a sahte bir bağlılık sergilenmekle birlikte, devlet kaynakları hanedanın lüksü için kullanılmaya başlandı ve vergiler kademeli olarak halkın tahammülünün üzerine çıktı.<sup>91</sup> Adalet (j) ve gelişme (g) bu yüzden en

<sup>89</sup> Âl-i İmrân, 3/159; eş-Şûrâ, 42/38.

<sup>90</sup> Lewis, *The Middle East*, s. 144.

<sup>91</sup> İbn Haldûn hilâfetin saltanata veya hanedanlığa dönüşümünü bir bölüm boyunca tartıştıktan sonra (*Mukaddime*, s. 202-208; *Mukaddimah* (Rosenthal), I, 414-428) şu sonuca varır: "Yönetim şeklinin nasıl da hanedanlığa dönüştüğünü gördün. Bununla birlikte hilâfet (başlangıçtaki) anlamıyla dinî öğretilerin gözetilmesi ve doğru yola sadakat şeklinde var-

kötü kurban hâline geldiler ve daha önce halk (N) ile hükümet (G) arasında hâkim olan dayanışma bozuldu. Sıkıntıya düşen insanların çalışma, üretme ve yenilik yapma dürtüleri zedelendi. Kadının konumu da çevrimsel sebep-sonuç zincirindeki genel gerilemenin bir sonucu olarak kademeli biçimde geriledi. Artık cahil, soyutlanmış ve İslâm'ın kendilerine verdiği haklardan mahrum bırakılmış vaziyete düştüler. Nüfusun neredeyse yarısının marjinalleştirildiği ve oynamaları gereken rolü yerine getiremediği bir toplumun büyümemesi mukadderdir. Hodgson "İslâm medeniyeti halihazır durumuyla İslâm inancının net bir şekilde ifade edilmesinden uzaktır" demektedir.<sup>92</sup>

İslâmî değerlerin hayata geçirilmemesi her zaman için yöneticiler ile sûfiler ve ulema arasında münakaşa konusu olageldi. Bunların daha dürüst olanları seslerini yükselttiler ve zulme maruz kalmaya başladılar. Sonuçta onlar da giderek hanedandan sakınıp hankahlarına veya medreselerine kapandılar. Bunun İslâm toplumunda uzun vadeli menfi etkileri oldu. Sûfiler ile ulema hızla değişen çevrenin gerçekleri ile teması kaybedince fıkıh zamanın ihtiyaçlarına göre gelişemeyip neredeyse durağanlaştı. Bu ise İslâm'ı ilk çağlardaki dinamizminden yoksun bıraktı. Ulemanın inzivaya çekilmesi yöneticilerin daha önce hissettikleri baskılardan kurtularak keyfi davranmalarına yol açtı. Topluma kayda değer bir katkıları olmayan ve olamayacak dalkavuklar, yöneticilerin etrafını almaya başladılar ve onların duymak istediklerini söyleyerek elde edebilecekleri her türlü menfaate kavuştular.

Burada ortaya çıkan temel soru, sûfiler ile ulemanın niçin hankah ve medreselerine kapanmak yerine, siyasî ıslahat ve İslâmî değerler sisteminde kutusal kabul edilen insan haklarının muhafazası için mücadele etmedikleridir. Aslında mücadele etmişlerdir. Veraset usulüyle ilk defa yönetime gelen Yezîd'e karşı Hz. Peygamber'in torununun gerçekleştirdiği isyanla başlayan bir dizi başkaldırı olmuş ancak hepsi acımasızca bastırılmıştır. Bunun sebebi, söz konusu ayaklanmaların genel olarak yerel kalmasıdır. O dönemdeki iletişim ve nakil vasıtalarının yavaşlığı, yaygın başkaldırıların organize edilmesini mümkün kılmamıştır.

---

lığını sürdürmüştür. Daha sonra ise hilâfetin tipik özellikleri de ortadan kalkmış ve sadece adı kalmıştır. Hükümet şekli saf ve yalın hâliyle hânedanlığa dönüşmüştür. Yetkinin elde edilmesi en son sınırlarına ulaşmış ve güç arzular ile zevklerin keyfi tatmini yoluyla kendi çıkanna hizmet için kullanılabilir hâle gelmiştir (*Mukaddime*, s. 208; *Mukaddimah* [Rosenthal] I. 427).

<sup>92</sup> Hodgson, *The Venture of Islam*, I, 71.

Yöneticilerin toplumsal uzlaşmaya dayanan barışçıl değişim süreci ortadan kalkınca, iktidara geliş genellikle hanedan komploları ve yıkıcı taht mücadeleleri vasıtasıyla gerçekleşmiştir ki bu da Müslümanların kaynaklarını tüketmiş, yaratıcı enerjilerini zayıflatmış ve genel olarak gerilemelerine yol açmıştır. Aynı aile içinde bile iktidarın el değiştirmesi her zaman kansız olmamıştır. Görüldüğü kadarıyla askerî güç de iktidarın gasp edilmesinde ve miras bırakılmasında belirleyici rol oynamıştır. İktidar savaşları güvensizliği her zaman artırmıştır; neticede özellikle önceki yönetime zaten ödenmiş olan vergilerin malî problemlerinin çözümü için yeni idare tarafından tekrar toplandığı dönemlerde üretim ve ticaret menfi etkilenmiştir. İslâm'ın garanti ettiği kişisel yaşamın, onurun ve mülkiyetin itibarı zedelenmiştir.

Dürüst ve ileri görüşlü yöneticilerin iş başına geçtiği devirlerde İslâm gerilemeyi durdurucu etkide bulunmuştur. Onlar halk tarafından seçilmiş olmasalar bile, ülkelerinin hızla gelişmesini sağlayan doğru politikalar izlemişlerdir. Bununla beraber, olumlu hareketlerin yaşandığı bu ara dönemlerde uzun vadeli gerileme süreci tersine çevrilememiş, ancak frenlenebilmiştir. Onların yerine geçen yoz ve yetersiz yöneticiler -demokratik düzelerde olduğu gibi- yönetimden uzaklaştırılamamıştır. Siyasî gayrimeşruluk virüsü, çevrimsel sebep-sonuç ilişkisi vasıtasıyla dereceli olarak toplumun ve ekonominin diğer bütün yönlerine (S, N, W, j ve g) sirayet etmiştir. Karşılaştığı iç şokları başarılı şekilde atlatamayan İslâm dünyası dinin tetiklediği gelişme hızını kaybetmeye başlamış ve Avrupa ülkeleri tarafından sömürgeleştirilmekten kurtulamamıştır. Bu nedenle, İbn Haldûn ile aynı görüşü paylaşan Kramer'in de haklı olarak işaret ettiği gibi "gerilemenin sebebi bizzat siyasî yapının kendi içinde aranmalıdır."<sup>93</sup>

### **İslâm Gelişmeye Engel midir?**

Bazı ilim adamları, dinin geçmişte gelişmeyi özendirdiği gerçeğine rağmen, Müslüman dünyanın günümüzde "takdire değer iktisadî amaçlara hizmet etmek üzere tasarlanmış"; fakat beklenmeyen etkilerinden dolayı "ekonomik gelişmenin engelleri" hâline gelmiş bazı İslâmî kurumların bir sonucu olarak fakir ve geri kalmış duruma düştüğünü ileri sürmektedir.<sup>94</sup> Bununla

<sup>93</sup> J. H. Kramers vd., "Othmânî", *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., VIII, 197.

<sup>94</sup> Timur Kuran, "Why the Middle East is Economically Underdeveloped: Historical Mechanisms of Institutional Stagnation", *Journal of Economic Perspectives*, XVIII/3 (2004), s. 71-72.

beraber Noland, yayımlanan bir araştırmada “genelde bunun ülkeler arası ve-ya ülke içi seviyenin ekonometrik analiziyle elde edilmediği” söylemekte ve “İslâm, sözü edildiği gibi büyümenin engeli veya gelişmenin ayak bağı gibi gözükmemekte, dinin bir rolünden bahsedilecekse tam tersinin doğru olması gerektiği ortaya çıkmaktadır” sonucuna ulaşmaktadır.<sup>95</sup>

Yine de Kuran'a göre gelişmeye karşıt olan üç İslâmî kurumu incelemekte fayda vardır:

- 1) İslâm'ın, Müslüman topluluklarda ailedeki büyük evladın kökleşmesine imkân sağlamayan eşitlikçi miras sistemi.
- 2) İslâm'da sınırlı sorumluluk ve hukukî veya hükûmî şahsiyet kavramlarının yokluğu.
- 3) İslâm'ın teşvik ettiği vakıf kurumu.<sup>96</sup>

Bunlardan ilk ikisinin hızlandırılmış gelişme için hayatî önemi hâiz sermaye birikimini ve şirketlerin oluşumunu engellediği iddia edilmiştir. Üçüncü kurumun ise geniş kaynakları zaman içinde işlemez hâle gelen projelerde bloke ettiği savunulmaktadır.<sup>97</sup>

### **Büyük Evlat Hakkının Olmaması**

İslâm'ın büyük evlat hakkına kesinlikle imkân veremeyecek bir eşitlikçi miras sistemini savunduğu şüphesizdir. Bununla beraber Kuran, büyük evlat hakkının Batı'daki büyük işletmelerin gelişmesine katkıda bulunduğu iddiasını kanıtlamamıştır. Büyük evlat hakkı, temelde malikânenin derebeyinin çok sayıdaki oğlu veya kiracısı arasında parçalanmasını önleyerek beyin ihtiyaç duyduğu askerî ve diğer hizmetleri temin sorumluluğunu tek bir şahsa indirgemekle feodalizmin ihtiyaçlarına hizmet etmiştir.<sup>98</sup> Bununla birlikte feodalizm köylü emekçilerin “bey adına canla başla ve verimli şekilde çalışması için ekonomik bir dürtüye sahip olmayışının” bir sonucu olarak beylerin “ekstra ekonomik zorlamalar vasıtasıyla kira elde etmesine” imkân sağ-

<sup>95</sup> Marcus Noland, “Religion, Culture, and Economic Performance”, <http://www.ije.com/publications/wp/03-8.pdf>, s. 26-27.

<sup>96</sup> Kuran, “Why the Middle East is Economically Underdeveloped”, s. 71-72.

<sup>97</sup> Kuran, “Why the Middle East is Economically Underdeveloped”, s. 71-90.

<sup>98</sup> Max Rheinstein ve Mary Glendon, “Inheritance and Succession”. *The New Encyclopaedia Britannica*, 15th ed., (Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1994), XXI, 641.

lamıştır. Bu da “ziraî ekonominin gelişme kapasitesini sınırlamıştır.”<sup>99</sup> Sonuçta feodalizm, Batı Avrupa’da “kapitalizmin bugünkü şekliyle henüz doğmadığı ve sanayi devrimine kadar üzerinden tam iki buçuk asır geçecek olan 1500’lerde gömülmüştür.”<sup>100</sup> Feodalizmin ölümü, büyük evlat hakkını -idareci aileler haricinde- zayıflatmıştır. Amerika’da Amerikan devrimi, Avrupa’da ise Fransız ihtilâli esnasında çökmüştür. Fransız Medenî Kanunu (Napolyon Kanunu), onun dirilişini engellemek için birtakım tedbirler almıştır.<sup>101</sup> Şayet büyük evlat hakkı faydalı bir kurum olsaydı hem Avrupa hem de Amerika’da ortadan kaldırılmazdı.

Avrupa’daki ekonomik gelişmenin başlangıcı daha ziyade “feodal mülkiyet ilişkilerinin kapitalist mülkiyet ilişkilerine dönüşmesine” bağlıdır.<sup>102</sup> Bu nedenle büyük evlat hakkını sanayi devriminin sebepleri arasında sayan herhangi bir ilim adamı bulmak zordur. Vurgulanan sebepler arasında demokratik hükümetler tarafından mülkiyet haklarının korunması ile gelişmeye yol açan eğitim, araştırma ve teknolojinin yaygınlaşmasının özendirilmesi yer almaktadır.<sup>103</sup> Büyük tarihçi Arnold J. Toynbee’nin amcası Arnold Toynbee ziraat, üretim ve taşımacılıktaki devrim için gerekli teknolojinin sağlanmasına yardım eden icatları önemle vurgulamaktadır.<sup>104</sup> Ziraî sektörde buharla çalışan saban küçük çiftliklerin birleştirilerek büyütülmesini sağlamış ve çitleme sistemi vasıtasıyla önemsiz toprakların da işlenmesini mümkün kılmıştır. Üretim sektöründe iplik eğirme makinesi, buharlı motor ve motorlu dokuma tezgâhı büyük fabrikaların kurulmasını kolaylaştırmıştır. Taşımacılık sektöründe 1830’da demiryolunun inşası, piyasanın ve ticaretin önemli miktarda genişlemesini getirmiştir.<sup>105</sup> “Büyük kapitalist işverenlerden oluşan yeni sınıf muazzam servetler yapmıştır.”<sup>106</sup> Büyük evlat hakkı değil, işte bu servet teknoloji ile birlikte büyük işlerin kurulmasını mümkün kılmış ve böylece ortaklıklara ihtiyaç oluşturmuştur.

---

<sup>99</sup> Robert Brenner, “Feudalism”, *The New Palgrave Dictionary of Economics* (London: Macmillan, 1987), II, 309, 311.

<sup>100</sup> North ve Thomas, *The Rise of the Western World: A New Economic History*, s. 102.

<sup>101</sup> Rheinstein ve Glendon, “Inheritance and Succession”, s. 642.

<sup>102</sup> Brenner, “Feudalism”, s. 133; Maurice Dobb, *Studies in the Development of Capitalism* (London: Routledge & Kegan Paul, 1946); R. H. Hilton, *The Decline of Serfdom* (London: Macmillan, 1969).

<sup>103</sup> bk. North, *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, s. 130-40; S. G. Checkland, “Industrial Revolution”, *The New Palgrave Dictionary of Economics* (London: Macmillan, 1987), II, 811-15.

<sup>104</sup> Toynbee, *A Study of History: Reconsiderations* (London: Oxford University Press, 1961), XII.

<sup>105</sup> Toynbee, *A Study of History: Reconsideration*, XII, 58-66.

<sup>106</sup> Toynbee, *A Study of History: Reconsideration*, XII, 65.

Büyük evlat hakkının Avrupa ile Amerika'nın gelişmesinde bir rol oynadığı farz edilse bile, bunun bütün ülkelerin gelişmesi için zarurî olduğunu varsaymak için bir sebep yoktur. Japonya ile Doğu Asya kaplanları büyük evlat hakkının rolü olmadan gelişebilmişlerdir. Onların gelişmesindeki faktörlerden bazıları iyi yönetim, toprak reformu, sosyal eşitlik ve kültürel değerlerdir.<sup>107</sup> Bunlar arasında toprak reformları büyük evlat hakkının aksine bir etki yapmış, Japonya'daki ailelerin elinde bulunan malikânelerdeki ortalama ekilebilir arazi alanını yaklaşık 1 hektar civarına indirmiştir.<sup>108</sup> 1985'te bile Japonya'daki ortalama çiftlik büyüklüğü yaklaşık yarım hektardı ve mevcut tarlaların tamamı içinde 3 hektarı aşanların oranı sadece % 4'tü. Sachs'a göre, "bu ülkelerdeki toprak reformu, modern tarihteki herhangi bir başka örnekten çok daha yaygındı."<sup>109</sup> Bu reformlar feodal beylerin güç kaynağını tahrip etmiş, daha önce yaygın olan toprak kiracılığını neredeyse ortadan kaldırmış ve uzun vadede gelir ve servet eşitsizliklerinin önemli ölçüde azalmasına etkide bulunmuştur. Böylece küçük çiftçiler gelir seviyesi yükselmiş, basit yaşam tarzını özendirilen kültürel değerler onları daha fazla tasarrufa yöneltmiştir. Yüksek tasarruf oranları, enflasyon ile faiz oranlarını nispeten daha düşük seviyelerde tutmuştur; böylece nakit ve kredi miktarlarındaki aşırı genişleme dış borçlanma olmaksızın kırsal kesimle birlikte şehirlerin de gelişmesine ortam hazırlamıştır.<sup>110</sup>

### Tüzel Kişilik ve Sınırlı Sorumluluk

Kuran sınırlı sorumlu hissedarlığa dayalı bir tüzel kişiliğin büyük ölçekli yatırım açısından zarurî olduğunu söylemekte kesinlikle haklıdır. Bununla birlikte, her iki kavramın da kökenleri İslâm hukukunun klasik tartışmalarında mevcuttur. Müşterek tüzel kişiliğe en yakın kavramlar "beytülmâl" (devlet hazinesi), cami mülkleri ve "vakıf"lardır.<sup>111</sup> Sınırlı sorumluluk kavramı

<sup>107</sup> Bk. M. Umer Chapra, *Islam and the Economic Challenge* (Leicester, UK: The Islamic Foundation-Washington, DC: IIIT, 1992), s. 173-81.

<sup>108</sup> Marius B. Jansen, "Japan, History of", *The New Encyclopaedia of Britannica*, 1973-1974, X, 88.

<sup>109</sup> Jeffrey D. Sachs, "Trade and Exchange Rate Policies in Growth Oriented Adjustment", *Growth-Oriented Adjustment Programs: Proceedings of a Symposium Held in Washington, DC, February 25-27, 1986* içinde, eds. Vittoria Corbo, Moris Goldstein ve Mohsin Khan (Washington, DC: IMF/IBRD, 1987), s. 301.

<sup>110</sup> Ayrıntılar için, bk. Muhammad Umer Chapra, *Islam and the Economic Challenge* (Leicester: The Islamic Foundation, 1992), s. 173-81.

<sup>111</sup> Ali el-Hafif, *eş-Şerikât fi'l-fıkhi'l-İslâmî* (Kahire, 1962), s. 22-27; Abraham L. Udovitch, *Partnership and Profit in Medieval Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1970), s. 99; Ali Ahmed Abdullah, *eş-Şahsiyyetü'l-i'tibâriyye fi'l-fıkhi'l-İslâmî* (Hartum: ts., ed-Dâru's-Sûdâniyye li'l-kütüb), s. 235-39.



bile bir iş organizasyonu şekli olan “mudârebe”de mevcuttur<sup>112</sup> ve modern dönemlerde kolaylıkla anonim şirketleri de içine alacak şekilde genişletilmiştir.<sup>113</sup>

Gelişme için gerekli her şeyin Kur’an veya sünnette belirlenmiş olmasını beklemek, realist bir yaklaşım değildir. İslâm hukukunun iyi bilinen, en önemli kurallarından bir tanesi, herhangi bir şeyin hassaten yasaklanmadıysa caiz olduğudur. Çok az sayıda şey spesifik olarak yasaklandığından, gelişmenin teşviki için ihtiyaç duyulan kurumların geliştirilmesi açısından büyük bir potansiyel mevcuttur. Bunun İslâm toplumlarında gerçekleştiğini Kuran da “İzleyen üç asır boyunca klasik İslâm medeniyetinin ayırt edici ekonomik özellikleri gelişmiştir” şeklinde teslim etmiştir<sup>114</sup>. İhtiyaca uygun şekilde oluşan bu ilerleme insan topluluklarındaki tabii evrimsel gelişme süreçlerine de uygundu. Gelecekte gelişme için ihtiyaç duyulacak bütün kurumların gelişmenin daha ilk aşamalarında eşzamanlı olarak tekâmül ettiği bir toplum bulmak zordur. Bu da ortaklık şekline duyulan ihtiyacın İslâm toplumlarında niçin daha önce ortaya çıkmadığı sorusuna yol açmaktadır.

Bu sorunun cevabı İslâm öğretilerinde değil, daha ziyade dinin kutsal kabul ettiği mülkiyet haklarının etkin şekilde uygulanmasını engelleyen siyasî gayrimeşrulukta aranmalıdır. North, isabetli bir şekilde, mülkiyet haklarının teminat altına alınmamasının “daha az sabit sermaye gerektiren ve uzun vadeli sözleşmelere ihtiyaç duymayan teknolojilerin kullanılması sonucunu doğurduğunu, bu durumda firmaların tipik biçimde küçük olacaklarını” iddia etmektedir.<sup>115</sup> İslâm dünyasındaki durum da budur. Şayet mülkiyet hakları güvenceye alınsaydı, belki de 8. yüzyıldan 14. yüzyıla kadar gerçekleştirilecek gelişme hızı küçük firmaların yerlerini büyük çaplı iş organizasyonlarına bırakmasını gerektirecek şekilde devam edecekti.

Bunun ortaya çıkaracağı artan finans ihtiyacının, daha önce ifade edildiği gibi, nüveleri İslâm hukukunda mevcut ortaklıkların gelişmesine yol açmayacağını varsaymak için herhangi bir sebep yoktur. İslâm dünyasında gelişmenin yeniden başladığı 20. yüzyılda büyük işletmelere ihtiyaç duyulunca

---

<sup>112</sup> M. Umer Chapra, *Towards a Just Monetary System* (London: The Islamic Foundation, 1985), 255-56; Muhammad Taqi Usmani, *An Introduction to Islamic Finance* (Karachi: İdaratul Ma’arif, 1998), s. 221-28.

<sup>113</sup> Abdullah, *Şahsiyyetü'l-i'tibâriyye*, s. 239.

<sup>114</sup> Kuran, “Why the Middle East is Economically Underdeveloped”, s. 72.

<sup>115</sup> North, *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, s. 65.

fakihler ortaklık şeklindeki iş organizasyonunu onaylamakta zorluk çekmemiştir. Şayet İslâm'da buna karşı bir şey bulunsaydı böyle büyük bir ittifakla kabul edilmezdi. Lal'in haklı olarak gözlemlediği gibi "Gelişmeyi engelleyen şey bizzat İslâmî kurumlar değil, fakat hantal devletçilik ile güdümlülüktür ki Güneydoğu Asya'nın Müslüman kesimlerinde bu tersine çevrildiğinde Prometheusvârî bir yoğun gelişme başlamıştır."<sup>116</sup>

Orta Çağ İngiltere'sinde bile, ilk ortaklıklar kasabalar, loncalar, kiliseler ve yardım kuruluşları arasındaydı.<sup>117</sup> Bu, İslâm dünyasındakine benzemektedir. Ancak Orta Çağ İngiltere'sindeki ilk ortaklıklar, feodalizmin ortadan kalkmasından ve büyük evlat hakkının zayıflamasından uzun zaman sonra 17. yüzyılın sonunda tamamen özel bir hâl alıncaya kadar bugünkü şirketlerin öncüleri olamamışlardır.<sup>118</sup> Yine de hem ABD hem de İngiltere'de sınırlı sorumluluk prensibinin tesisi 19. yüzyıla kadar gerçekleşmemiştir.<sup>119</sup>

İslâm'ın ilk döneminde meydana gelen tarımsal ve bilimsel devrim, bir dizi faktör nedeniyle sanayi devrimine dönüştürülemedi ki bunlardan en önemlisi siyasî meşruiyet yokluğudur. Bunun neticesinde, ortaya çıkan mülkiyet haklarının güvenceye alınamayışı, insanları haksız vergilere ve doğrudan müsadereye maruz kalmamak için servetlerini saklamaya itmiş, şirketler de küçük kalmıştır. Böyle bir ortamda büyük teşebbüslerinin gelişmesi imkânsızdır. Aksi takdirde, büyük evlat hakkının yokluğu, gerçekten de insanların daha büyük ve sürdürülebilir girişimlere sermaye yatırıp iştirakçi olmak suretiyle ortaklıklar kurulmasına etkide bulunmalıydı.

### **Vakıf (Hayır Kurumları)**

Vakıf kurumu, İslâm âleminde ilk dönemler boyunca yani Batı dünyasından çok daha önce gelişmiş ve Müslüman toplumların ilerlemesine önemli katkılarda bulunmuştur. Kuran'ın da ifade ettiği gibi, vakıflar çok geniş bir yelpazede sosyal hizmetler sağlamıştır.<sup>120</sup> Bunlara eğitim ve sağlık hizmetleri,

<sup>116</sup> Deepak Lal, *Unintended Consequences: The Impact of Factor Endowments, Culture, and Politics on Long-Run Economic Performance* (Cambridge: MIT Press, 1998), s. 66.

<sup>117</sup> Robert Hessen, "Corporation", *The New Palgrave Dictionary of Economics* (London: Macmillan, 1987), I, 675.

<sup>118</sup> Hessen, "Corporation", I, 678.

<sup>119</sup> Dale Arthur Oesterle, "Limited Liability", *The New Palgrave Dictionary of Money and Finance* (London: Macmillan, 1992), II, 590-91.

<sup>120</sup> Kuran, "Why the Middle East is Economically Underdeveloped", s. 74-75.

bilimsel laboratuvar, cami, köprü, kuyu, çeşme, yol ve hastanelerin inşa ve bakımı, yetim, öğrenci, öğretmen ve yolcuların barındırılması dahildir.<sup>121</sup> Söz konusu hizmetler vakıfların uygun şekilde düzenlenip denetlendikleri dönemlerde gerçekleşmiştir.<sup>122</sup> Ancak etkin düzenleme ve denetlemenin gevşediği ve bozulmaya yüz tuttuğu, orijinal vakfiyelerin kaybolduğu, vakıf mülklerinin bakımsız bırakıldığı ve kötüye kullanılarak istismar edildiği<sup>123</sup> zamanlarda, Kuran'ın da isabetle belirttiği gibi bu kurumlar iş göremez hâle gelmiştir. Vergi sistemi de vakıf düzeninin daha fazla gelişmemesinde önemli rol oynamıştır. Bununla beraber, vakıf kurumu İslâm dünyasında mülkiyet haklarının tanınması, hükümetlerin destek vermesi, düzenleme ve denetim yapması gibi müspet gelişmelere paralel olarak özel inisiyatiflerle yeniden canlandırılmaktadır.<sup>124</sup> Böylece vakıf kurumunun özel hayır hizmetleri vasıtasıyla sosyal ve fizikî altyapının geliştirilmesinde geçmişteki merkezî rolünü yeniden oynaması beklenmektedir.

Bütün bu tahlilin özü şudur: İslâm toplumlarının nispi fakirlik ve geri kalmışlığına İslâm yol açamamıştır. Bunun sebebi daha ziyade İslâm'ın ilk asırlarında yaygın olan ve Batı'daki demokratik hükümetlerce de teminat altına alınan mülkiyet haklarının ihlali ile eğitim, araştırma ve teknolojik gelişmeye verilen resmî desteğin azalmasıdır. Batı'daki büyük ölçekli işleri mümkün kılan ve böylece ortaklıklara ihtiyaç oluşturan şey işte budur. Hal-ka karşı sorumsuz gayrimeşru hükümetler, genellikle mülkiyet haklarını koruma ve kamu yararına hizmet etme baskısı altında olmadıklarından dolayı gelişme zorlaşmaktadır. Kuran'ın "Bu tür (baskıcı) hükümetlerin tamamı en azından on dokuzuncu yüzyıla ve bazı durumlarda yakın zamanlara kadar İslâm hukuku ile yönetimlerini sürdürmüşlerdir"<sup>125</sup> şeklindeki görüşüne katılacak birini bulmak zordur.

<sup>121</sup> Örnek olarak bk. George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University, 1981), s. 35-74; Hodgson, *The Venture of Islam*, II, 124; Monzer Kahf, "Shari'ah and Historical Aspects of Zakah and Awqaf", Islamic Research and Training Institute/Islamic Development Bank için hazırlanmış araştırma, Jeddah, 2004 ve Habib Ahmed, *Role of Zakah and Awqaf in Poverty Alleviation*, Occasional Paper No. 8. Islamic Research and Training Institute/Islamic Development Bank, Jeddah, 2004.

<sup>122</sup> Halil Inalcik, "The Rise of the Ottoman Empire", *The Cambridge History of Islam* içinde, eds. P. M. Holt vd. (Cambridge: The Cambridge University Press, 1970), I, 295-323 ve "The Heyday and Decline of the Ottoman Empire", *a.e.* içinde, s. 307.

<sup>123</sup> Ahmed, *Role of Zakah and Awqaf*, s. 42-44.

<sup>124</sup> Ahmed, *Role of Zakah and Awqaf*, s. 42-44.

<sup>125</sup> Kuran, "Why the Middle East is Economically Underdeveloped", s. 85.

### 3. Mevcut Durum

#### Demokrasinin Yokluğu

İbn Haldûn'un eserini kaleme almasından bu yana altı yüzyıl geçti. Belli başlı sanayi ülkelerine nispetle sonuçta Müslümanların gerileyişi -düz bir çizgide seyretmese ve bazı İslâm ülkeleri diğerlerine göre daha iyi durumda olsa bile- süregeldi. Bu genel gerilemenin temel nedeni olan ve onu tetikleyen siyasî gayrimesruluk çoğu İslâm ülkesinde bugüne kadar devam etti. İbn Haldûn'un çağındakine göre daha geniş ve dağınık durumda olan günümüz İslâm dünyası, şimdiye kadar iktidarın devrinde -Kuran'ın<sup>126</sup> da arzuladığı şekilde- insanların gözünde en dürüst ve kabiliyetli adayın halef olmasına imkân veren bir düzenin kurulacağı, kamu kaynaklarının hukuka uygun, etkin ve eşitlikçi kullanılacağı ve hükümet politikalarının serbestçe ve korkusuzca eleştirilebileceği süreçleri tesis edemedi. 2002'de<sup>127</sup> İslâm Konferansı Teşkilatı'nın (OIC) 57 üyesinden sadece 13'ü veya % 23'ten azı demokrasiye sahipken, 44 üyesinde veya % 77'sinde tam demokrasi yoktu. Bu 44 ülkeden 31'i göstermelik bir demokrasiye sahipken, 5'i mutlak monarşi, 3'ü de diktatörlükle yönetilmekte, 5'i ise geçiş aşamasındadır.<sup>128</sup>

Ne var ki demokrasiye sahip İslâm ülkelerinde bile bu düzen sadece şeklen mevcuttur; seçim yapılır ve demokratik yapılar yetkinin el değiştirmesini sağlar. Güçlü çıkar çevreleri, her halükârda tekrar tekrar seçilmeyi başarır. Fakir ve dezavantajlı olanlar ise çoğu durumda diledikleri şekilde oy kullanmakta özgür değildirlere ve yetkili mevkilerde yeterince temsil edilmezler.<sup>129</sup> Dolayısıyla gerçek anlamda bir demokrasiden söz edilemez. Batı dünyasındaki demokratik süreçlerde iyi yönetim ve kamu kaynaklarının gelişme için etkin şekilde kullanımı hususunda uzun bir yol alınmasına karşılık, İslâm âlemi demokrasinin gerektirdiği iyi ve sorumlu yönetimin zayıflığı nedeniyle geri kalmıştır.<sup>130</sup>

<sup>126</sup> el-Hucurât 49/13.

<sup>127</sup> Dünya Seçim Endeksi tarafından demokrasi, demokratik yapıların yetkinin el değiştirmesini sağladığı ülke olarak tanımlanmıştır. Sözde demokrasi ise demokratik yapıları barındırmakla birlikte, gerçek anlamda bir yetki devrinin gerçekleşmediği ülke olarak tarif edilmiştir.

<sup>128</sup> Değerlendirmeler "The Index of Electionworld.org"da verilen bilgilere göre yapılmıştır.

<sup>129</sup> Bk. Timothy Besley ve Robin Burges, "Halving Global Poverty," *Journal of Economic Perspectives*, Summer, XVII/3 (2003), s. 17.

<sup>130</sup> Artık demokrasinin iyi yönetim ve iyi yönetimin gelişme üzerindeki müspet etkisine dair büyük bir literatür mevcuttur (Örneğin bk. Casey Mulligan vd., "Do Democracies Have Different Public Policies Than Nondemocracies?," *Journal of Economic Perspectives*, XVIII/1 (2004), s. 51-74; Daniel Kaufmann ve Aart Kraay, "Growth without Governance", *World*

## Düşük Ekonomik Performans

Demokrasinin yokluğu bir dizi kötülüğe yol açmaktadır. Bunlardan biri basın özgürlüğünün bulunmayışıdır. Basın sadece 4 İslâm ülkesinde<sup>151</sup> özgür ve 14'ünde kısmen özgürken 39'unda değildir.<sup>152</sup> Medyada veya parlamento (şûra) gibi diğer platformlarda hükümetin eleştirilemeyişi, kötü yönetimin işine gelmekte, şeffaflığın bulunmayışı da sağlıksız politikalara yol açmaktadır. Bu durum aynı zamanda yolsuzluğa ve kamu kaynaklarının zengin ve güçlülerin kişisel çıkarları için istismarına yardım etmektedir. Ampirik araştırmalar, ekonomi literatüründe yolsuzluğun ve kötü yönetimin gelişme üzerinde ciddi menfi tesirlerinin bulunduğu konusunda uzlaşa oluşturmuştur.<sup>153</sup>

Berlin merkezli Uluslararası Şeffaflık tarafından 2002'de hazırlanan "Yolsuzluk Algısı Endeksi" 133 ülkeyi kapsamakta ve 10'dan (asgari yolsuzluk)

---

*Bank Policy Research Paper*, No. 2928 (Washington, D.C., 2002), (<http://www.worldbank.org/wbi/governance/pubs/growthgov/html>); Robert Hall ve Charles Jones, "Why Do Some Countries Produce So Much More Output per Worker Than Others?", *Quarterly Journal of Economics*, CXIV/1 (1999), s. 83-116; Daniel Kaufmann, Aart Kraay ve Pablo Zoido-Lobaton, "Governance Matters", *World Bank Policy Research Working Paper*, No. 2196 (Washington, D.C., 1999), (<http://www.worldbank.org/wbi/governance/pubs/growthgov/html>). Bununla birlikte bazı yazarlar demokrasinin özellikle az gelişmiş ülkelerde ekonomik gelişmeyi engellediğini, zira demokratik hükümetlerin gelişmeyi hızlandırmak için gerekli güçlü politikaları uygulamadıklarını öne sürmektedir (Larry Sirowy ve Alex Inkles, "The Effects of Democracy on Growth and Inequality: A Review", *Studies in Comparative International Development*, XXV [1990], s. 125-26; John W. Johnson, *The Military and Society in Latin America* (Stanford: Stanford University Press, 1964); Andrew MacIntyre, "Democracy and Markets in Southeast Asia", *Constructing Democracy and Markets: East Asia and Latin America*, ed. International Forum for Democratic Studies and Pacific Council on International Policy (Los Angeles: Pacific Council, 1996), s. 39-47. Bu çizgide olanlar, Sovyetler Birliği ile Çin'in büyük bir ilerleme kaydettikleri parlak dönem boyunca büyük bir şöhret kazanmışlarsa da görünüme göre artık takipçileri azalmıştır.

<sup>151</sup> Bu makalede İslâm ülkeleri terimi kullanıldığında bu ülkelerin birleşmiş milletleri konumundaki İslâm Konferansı Teşkilatı'na (OIC) üye 57 ülke kastedilmektedir.

<sup>152</sup> "2004 Basın Özgürlüğü" istatistiklerine göre ([www.freedomhouse.org](http://www.freedomhouse.org)) özgür, kısmen özgür ve özgür olmayan tanımları her ülkenin basını etkileyen hâkim hukukî (0-30 puan), siyasî (0-40 puan) ve iktisadî (0-30 puan) ortamına göre tayin edilmiştir. Sınırlamalar ne kadar yüksekse ülkenin aldığı puanlar da o derece yüksektir. Ülkenin toplam puanı bu ölçütlerin toplamına göre belirlenmiştir. 0-30 arası puanlanan ülke, basının özgür olduğu ülkeler zümresinde sınıflandırılırken, 31'den 60'a kadar puanlananlar kısmen özgür grupta ve 61'den 100'e kadar puanlananlar ise özgür olmayan grupta yer almaktadır.

<sup>153</sup> Daniel Kaufmann, Aart Kraay ve Pablo Zoido-Lobaton, "Governance Matters", *World Bank Policy Research Working Paper*, No. 2196 (Washington, D.C., 1999), (<http://www.worldbank.org/wbi/governance/pubs/growthgov/html>); Stephen Knack ve Philip Keefer, "Institutions and Economic Performance: Cross-Country Tests Using Alternative Intitutional Measures", *Economics and Politics*, VII/3 (1995), s. 207-27; Paolo Mauro, "Corruption and Growth" *Quarterly Journal of Economics*, CX/3 (1995), s. 681-712; Mauro, "The Persistence of Corruption and Slow Economic Growth", *IMF Staff Papers*, LI/1 (2004), s. 1-18.

O'a (âzami yolsuzluk) kadar puanlama yapılmaktadır.<sup>154</sup> Endekste verilen 5 puan, ülkenin sınır çizgisinde olduğunu göstermektedir.<sup>155</sup> İslâm ülkelerinden sadece beşi 5,2 ile 6,3 arasında değişen puanlarla bu sınır çizgisinin üzerindeyken 27 ülke altındadır. Geriye kalanlar hakkında ise bilgi elde edilememiştir. Bununla beraber, hakkında bilgi bulunamayan diğer ülkelerin çoğunun da sınır çizgisinin aşağısında kalmaları muhtemeldir. Kur'an'ın haksız servet edinmeyi ve rüşvet almayı şiddetle yasakladığı<sup>156</sup> gerçeğine karşılık durum budur.

Yolsuzluk ifade özgürlüğünün yokluğu ile birleşince mahkemeler de yolsuzluğa meyleder; bu durumda güçlü elitlerin cezalandırılması ihtimali düşer. Kabahat işleyenler cezalandırılmayınca ahlâksızlık yayılmaya başlar; bunlar iktidar mekanizmaları vasıtasıyla birtakım insanları kendilerine bağımlı kılarak toplumu köleleştirirler. Bundan sonra kötülüğü söküp atmak zorlaşır. Şayet sadece güçsüzler cezalandırılırsa, memnuniyetsizlik artar ve hükümet (G) ile halk (N) arasındaki dayanışma zayıflar. Bu ise ekonomik gelişmeye zarar veren temel faktörlerden olan sosyal ve siyasî istikrarsızlığa yol açar.

Yolsuzluğun sonucunda bu ülkelerin kıt kamu kaynaklarının önemli kısmı saraylar inşasına ve güçlü elitin gösterişe dayalı lüks tüketimlerinin finansmanına yönlendirilir; hükümetler gelişmenin hızlandırılması için gerekli eğitim, sağlık, altyapı ve kamu hizmetlerine yeterince harcama yapamaz. Yolsuzluk özel sektörün işletme maliyetlerini de artırır. Bu durumda tasarruflar yurt dışına kaçır ve ülke içindeki yatırımlar azalmaya başlar. Çoğu İslâm ülkesinin düşük performansı tarafından da teyit edildiği gibi, bunun büyümeyi etkilemesi kaçınılmazdır. 57 İslâm ülkesinin 1,333 milyarlık toplam nüfusu 6,199 milyarlık<sup>157</sup> dünya nüfusunun % 21'inden biraz fazla olduğu hâlde, bunların "Gayri Safi Milli Üretimleri"ne (GNP) uyarlanmış toplam "Satınalma Gücü Pariteleri" (PPP) sadece 3,993 milyar dolardır. Bu da dünyanın 48,462 milyar dolarlık "Gayri Safi Milli Üretim"ine (GNP) uyarlanmış toplam "Satınalma Gücü Paritesi"nin (PPP) sadece % 8,2'sidir.<sup>158</sup> Yalnız tamamı petrol üreticisi

<sup>154</sup> Uluslararası Şeffaflık tarafından, yolsuzluk "kamu görevinin özel kazanç için kullanılması" şeklinde tanımlanmakta ve "Bir ülkenin kamu yöneticileri ile siyasetçileri arasındaki yolsuzluğun hangi derecede farkına varılabildiğini ölçmektedir."

<sup>155</sup> [www.transparency.org/policy\\_research/surveys\\_indices/epi](http://www.transparency.org/policy_research/surveys_indices/epi)

<sup>156</sup> el-Bakara 2/188; en-Nisâ 4/29.

<sup>157</sup> İslâm ülkeleri dışında da Müslümanlar yaşadığı gibi, İslâm ülkelerinde gayrimüslimler vardır. Dolayısıyla bu rakamlar dünyadaki Müslümanların toplam sayısını göstermez. Müslümanların toplam sayısının 1,3 ile 1,8 milyar arasında olduğu tahmin edilmektedir.

<sup>158</sup> *World Development Report* (Washington: The World Bank, 2004), s. 253 ([www.worldbank.org/wdr](http://www.worldbank.org/wdr)).

olan 4 İslâm ülkesi yüksek gelir grubuna (HIC) girebilirken sadece 6'sı orta yüksek gelir grubunda (UMC) yer alabilmektedir. 18'i orta düşük gelir kategorisine (LMC) dahilken 29'u düşük gelir kategorisine (LIC) girmektedir.<sup>139</sup>

İslâm tarihinin ilk dönemlerinde yüksek önceliği bulunan ve İslâm dünyasının yükselişinin sebeplerinden biri olan eğitimin hükümet bütçelerindeki yeri hak ettiği kadar önemli değildir. Dolayısıyla 2002'de bu ülkelerdeki yetişkinlerden okur yazar olmayanların oranı % 32 idi.<sup>140</sup> Bunun anlamı 426 milyon civarında kişinin okur yazar olmadığı ve gelişmeye bütün potansiyelleriyle katkıda bulunmadığıdır. Bu ülkelerin hepsinin sahip olduğu toplam üniversite sayısı sadece 600'den ibarettir. Hâlbuki tek başına ABD'de -nüfusu bu ülkelerin dörtte birinden az olduğu hâlde- 1975 veya üzerinde, yani önceki sayının üç katı kadar üniversite mevcuttur. Batı dünyasında demokrasi, eğitim ve gelişme birbirine dayanmaktadır. Eğitim gelişmeyi desteklerken gelişme de eğitime olan talebi artırmaktadır. Bu talebin -gelirlerdeki artış sayesinde- yeterli devlet desteğini alması mümkün olabilmektedir. Eğitim ve gelişme birlikte demokrasinin güçlendirilmesine yardım etmektedir.

### İnsanî Gelişme Endeksi

Birleşmiş Milletler Gelişme Programı (UNDP), İnsanî Gelişme Endeksi'ne (HDI) göre 5 İslâm ülkesinin puanı yüksekken, 31 ve 21 ülkenin sırasıyla orta ve düşük puanlar almaları şaşırtıcı değildir.<sup>141</sup> Bununla birlikte İnsanî Gelişme Endeksi'nin problemi sadece üç değişkeni esas almasıdır: Doğumdaki yaşam beklentisi, okur yazarlık ve satın alma gücü paritesine uyarlanan kişi başına gayri safi millî hâsıla miktarı. Dolayısıyla bu endeks gelişme ekonomisinin, -İbn Haldûn'un modelinde vurguladığı ve gelişme ekonomistlerinin artık gecikmeli de olsa tanıma noktasına geldiği- sosyal, kültürel ve siyasi kurumların gelişmede oynadığı hayati rolü tanımazdan önceki sınırlı çerçevesini yansıtmaktadır.

Bu durumda daha kapsamlı bir endeks hazırlanmalıdır. Bu ise adalet, aile bütünlüğü, sosyal uyum, akıl sağlığı, liyakat ve iyi çalışmanın ödüllendirilmesi ile suçların, gerilimin ve toplumsal düzensizliğin yol açtığı bunalımların

<sup>139</sup> *World Development Report*, s. 251.

<sup>140</sup> Abdel-Hameed M. Bashir, *Financing Basic Education in IDB Member Countries*, Occasional Paper, no. 10, Islamic Development Bank, Jeddah, 2004, s. 13.

<sup>141</sup> United Nations Development Programme (UNDP), 2003, s. 237-40.

azaltılması gibi bir dizi değişkenin hesaba katılmasına yol açacaktır. Aynı şekilde demokrasi, ifade özgürlüğü, gelir ve servetin âdil dağılımı ile dürüst ve etkin bir adalet de önemlidir. Bütün bunlar için yeterli veri sağlanamayabilir. Yine de mümkün mertebe kapsamlı bir endeks oluşturulması ve şu anda bulunmayan verilerin toplanması için çaba gösterilmesi önemlidir. Mevcut İnsanî Gelişim Endeksi'nde iyi puan alamayan İslâm ülkelerinin daha kapsamlı bir endekse göre değerlendirildiklerinde belki de bundan kötü bir derece almaları şaşırtıcı olmayabilir. Bunun temel nedeni -İbn Haldûn'un modeline göre- son birkaç yüzyılda çevrimsel sebep-sonuç ilişkisinin işleyişi vasıtasıyla bu ülkelerin sosyo-ekonomik ve politik kurumlarını kademeli şekilde yozlaştıran siyasî gayrimeşruluktur ki artık sebebin sonuçtan ayırt edilmesi zordur. Dolayısıyla, kapsamlı bir reforma ihtiyaç vardır. İslâm ülkelerinde ekonomik gelişmenin özendirilmesi için sadece ekonomik değişkenlerin dikkate alınması yetmeyebilir.

#### 4. Reform İhtiyacı

Mesele, işe nereden başlanması gerektiğidir. Bütün sosyo-ekonomik ve siyasî faktörlere ehemmiyet verilmekle beraber, en büyük vurgu bir medeniyetin yükseliş ve çöküşünün arkasındaki ana lokomotif olan ve İbn Haldûn'un analizinin merkezine yerleştirilen insan unsurunun ıslahının gerekliliği üzerine yapılmalıdır. Bu, İslâm'ın ve çoğu büyük dinin öğretilerine de uygundur. İnsanlar ancak terbiyeleri, karakterleri, kabiliyetleri ve zihniyetleri doğru olduğu takdirde toplumlarının gelişmesine katkıda bulunabilirler.

Dolayısıyla, ferdin daha insancıl bir varlığa dönüştürülmesi zorunludur. Eğitime ve sosyo-ekonomik durumunun iyileşmesine âzami seviyede dikkat edilmelidir. Sadece okur yazarlık ve gelir artışı yeterli olmayabilir. Neoklasik iktisadın genellikle görmezden gelmesine karşın Nigel Lawson'un isabetle "Ahlâkî temelden yoksun hiçbir siyasî veya iktisadî düzen varlığını sürdüremez"<sup>142</sup> şeklinde ifade ettiği gibi, fertlerin ahlâkî vasfının yükseltilmesi de kesinlikle zarurîdir. Ahlâkî niteliğin iyileştirilmesi, gelişmenin artırılması için gerekli olan dürüstlük, güvenilirlik ve vicdanlılık gibi vasıfların da ortaya çıkmasına yardım edecektir. Bununla eş zamanlı olarak fakirlik meselesi halledilmeden ve toplumdaki her fert için adalet, saygınlık, eşitlik, haysiyet

<sup>142</sup> Nigel Lawson, "Some Reflections on Morality and Capitalism", *Market Capitalism and Moral Values* içinde, eds. Samuel Brittan ve Alan Hamlin (Aldershot: Edward Elgar, 1995), s. 35.



gibi hususlar sağlanmadan ahlâkî kalitenin yükseltilmesi zordur. Bütün bunlar karşılıklı olarak birbiriyile ilişkilidir ve sadece bir tanesindeki gelişme diğerlerinde de sağlanmadan sürekli ilerleme kaydedilmesi zorlaşabilir.

Reform ve insanların sosyo-ekonomik durumlarının iyileştirilmesi, bunu siyasî sistemin de aynı zamanda desteklemesi durumunda nispeten kolaylaşacaktır. Günümüzde İslâm dünyasının yaygın sorunu olan siyasî meşruiyet sarsılan büyük bir bina gibidir. Öyleyse siyasî reform, ifade özgürlüğü, dürüst yargılama ve güçlü elitlerin hesap verebilirliği İslâm ülkelerinin şiddetle ihtiyaç duyduğu şeylerden bir kaçıdır. Siyasî reform, zaman içerisinde yolsuzluk ve yanlış yönetimi azaltıp kamu kaynaklarının eğitim, sağlık, kırsal bölgelerin ve şehirlerin gelişmesi için etkin kullanımını sağlayacak; bu suretle sosyo-ekonomik iyileşmeye yol açacaktır. Aynı şekilde toprak reformları yapılması sağlanacak, bununla da köylülerin üretimlerinden adil bir pay almalarına imkân verileceği gibi müstakbel istihallerinin artırılması için ihtiyaç duyulan eğitimin sunulmasının yanı sıra daha kalitesi tohum, alet ve gübre temini için kaynak tahsis edilmiş olacaktır. Bu durumda İslâm dünyası teknolojik, sınaî ve altyapısal yatırımların geliştirilmesine yarayacak şekilde -Müslümanların ilk yüzyıllarda, Japonya, Güney Kore ve Tayvan'ın yakın geçmişte ürettikleri türden- bir ziraî artı değer üretebilecektir. Bu ülkelerde işgalci güçler tarafından uygulanan toprak reformları feodal beylerin iktidarlarının temellerinin çökertilmesini sağlamıştır.<sup>143</sup> Bu aynı zamanda toplumları istikrarsızlığa sürükleyebilecek, gelişme ve reformu yavaşlatabilecek ve mevcut problemleri derinleştirebilecektir. Fakir ve yoksulların sıkıntıları tahammül edemeyecekleri derecede yükselbilecektir.

Siyasî reform için en uygun strateji, barışçıl ve şiddet içermeyen mücadeledir. Öte yandan kişinin geleceğe güvenmesini sağlayan bir dizi faktör vardır. Uluslararası camia artık pek dostane davranmadığından gayri meşru hükümetler giderek azalmaktadır.<sup>144</sup> Uluslararası camia aynı şekilde yolsuzluğa ve kara para aklanmasına da karşıdır ve illegal yollardan kazanılmış servetlerin gizlenmesini zorlaştırmaktadır. Dahası, hemen hemen bütün İslâm

<sup>143</sup> Bk. M. Umer Chapra, *Islam and Economic Development* (İslamabad: International Institute of Islamic Thought and Islamic Research Institute, 1993), s. 175-77.

<sup>144</sup> 1974'te dünya genelinde sadece 39 ülke -yani bütünün dörtte biri- demokratikti. Günümüzde ise 115 ülke -yani üçte ikiden biraz fazlası- ulusal liderlerini seçmek için açık seçim usulünü kullanmaktadır. Bk. *World Development Report* (Washington: The World Bank, 1997) ([www.worldbank.org/wdr](http://www.worldbank.org/wdr)). 14 Ocak 2004 tarihli en son verilere göre ise bu sayı 111'dir (bk. [www.Electionworld.org](http://www.Electionworld.org).)

ülkelerinde demokrasiye geçiş için iç baskılar hız kazanmaktadır. Eğitimin yaygınlaştırılması ve fakirlerin ekonomik durumlarının kademeli olarak iyileştirilmesi, kitlelerin cehaleti ve fakirliğinden beslenen mevcut erklerin zayıflamasını sağlayacaktır.

Demokratik hükümetlerin kurulması -başlangıçta ağaların hâkimiyetinde kalsalar bile- zamanla seçmenlerin tercih hakkı sayesinde güç yapılarının zayıflamasına zemin hazırlayabilecektir. Seçilmiş hükümetlere vaatlerini yerine getirmeleri yönündeki baskılar yolsuzluğun ve askerî harcamaların<sup>145</sup> azaltılmasını; eğitim, sağlık ve gelişmeye daha fazla kaynak aktarılmasını sağlayabilecek ve aynı zamanda toprak reformunun başlatılmasını mümkün kılabilir. Hâsılkelâm, şimdiden emeğin yer değiştirmesinin sonucu olarak kırsal kesimdeki fakirlerin sosyo-ekonomik şartlarındaki görece ilerleme, demokratik yöntemlerle kendi hakları uğrunda mücadele edebilecek daha büyük ve sağlıklı bir orta sınıf yaratacaktır.

Küreselleşme de baskıcı hükümetler üzerinde bir kontrol mekanizması olarak iş görmektedir. Ülke içinde ifade özgürlüğünün bulunmayışı, uluslararası medya tarafından yeterince eleştirilmektedir. Haberlerin radyo, uydu kanalları, faks makineleri ve bütün dünyayı kaplayan internet ağı vasıtasıyla yayılması, baskıcı hükümetlerin iç eleştirileri sansürleme ve baskı altındaki ülke halkı arasında yayılmasını engelleme çabalarını başarısızlığa uğratmıştır. Dolayısıyla, hükümetler ülke içinde hesap vermeseler de yolsuzlukları ve insan hakları ihlalleri nedeniyle uluslararası kamuoyunca hesaba çekilir hâle gelmişlerdir. Bu yeterli olmasa bile, hadiselerin gelişmesiyle ileride sağlıklı etkileri görülebilir.

Bu ülkelerde demokrasiyi başarılı kılmak kolay bir görev olmayabilir. Bunun nedeni, seçimleri kazanmak için muhtemelen bütün imkânlarını kullanmayı sürdüreceği olan mevcut yönetici elitin istibdatçı davranışının ortadan kaldırılmasının zorluğudur. Onlar tutumlarını kolaylıkla değiştiremeyebilir ve gerçek anlamda hesap vermekten kaçınmak için bir dizi entrikaya başvurur-

<sup>145</sup> Global askerî harcamalar önemli miktarda azalarak 1985'te 1,2 trilyon dolardan 1998'de 809 milyar dolara inmiştir. 2003'te ise tekrar 950 milyar dolara yükselmiştir. Bu talihsiz bir gelişme olmakla birlikte, daha ziyade ABD'nin Irak'a yaptığı müdahale nedeniyle gerçekleştiği varsayılmaktadır. Bununla beraber, önleyici saldırı politikasının dayandığı varsayımların kanıtlanamayışından kaynaklanan kamuoyu eleştirileri ve yol açtığı yüksek bütçe açıkları sebebiyle bu artış devam etmeyebilir. (World Military Spending [2004], [www.globalissues.org/geopolitics/armstrade/spending.asp](http://www.globalissues.org/geopolitics/armstrade/spending.asp) 16 Haziran 2004).

bilirler. Bu nedenle ilk aşamada diktatörler ile seçilmiş yöneticilerin davranışı arasında önemli bir fark olmayabilir.

Bununla beraber gerçek fark, seçimlerin uluslararası gözlemciler ve özgür basın tarafından takip edilmesinin yanı sıra, demokrasinin güçlendirilmesi için şiddetle ihtiyaç duyulan bir dizi hukukî, siyasî ve adlî reformun gerçekleştirilmesi yolunda yapılacak mücadelenin başarısı sayesinde zamanla ortaya çıkar. Bu reformların en önemlilerinden biri, siyasî liderlerin tercih edilmesinde para, güç ve güdümlenmenin etkisini ortadan kaldıracak veya en aza indirecek şekilde seçim sürecinin yeniden yapılandırılması olmalıdır. Aşırı kampanya harcamaları, zengin ve güçlülerin lehine, liyakat sahibi orta sınıf adayların aleyhine çalışmaktadır. Bu durum aynı zamanda seçimde başarı gösteren adayların, harcamalarını seçim sonrasında telafi etmek veya finansörlerine çıkar sağlamak suretiyle yolsuzluk yapmalarına da davetiye çıkarmaktadır. Bu tür reformlar büyük dirençle karşılaşılabılır ve başarılı şekilde uygulanmaları zaman alabilir. Yolsuzluğa bulaşmış ve yetersiz siyasî otorite adaletsizliğe önem verir, halkı fakirleştirir ve gelişmeyi yavaşlatır.

Geçmişten tevarüs edilen toprak sahipliği ve toprak tasarruf sistemleri de aynı şekilde eşitsizlik ve geri kalmışlığın yanı sıra çoğu ekonomik, sosyal ve siyasî problemin temel sebepleri arasında olması nedeniyle demokrasiyi ciddi biçimde engellemektedir. Köylülerin istismarı, gelişmiş tohumlar, gübre ve aletler, kırsal bölgelerde ve şehirlerde üretim ve geliri artıracak küçük çaplı sanayilerin kurulması için gerekli artı değer ortaya çıkarılmaması bir yana, onların kendilerini ve ailelerini bile besleyememelerine yol açar. Bu tür istismarlar onların ahlâkî yapılarını da zayıflatır; yalancılığa ve hilekârlığa sevk ederek onur ve çalışma isteklerini zedeler. Düşük verimlilik ve üretimleri, tasarruf ve yatırım imkânlarını daha da zayıflatır. Ayrıca verimliliklerinin artırılması ve ekonomik durumlarının düzeltilmesi için gerekli eğitim ve öğretimden mahrum bırakır. Nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturan köylüler oylarını tercih ettikleri siyasî temsilcilerini serbestçe seçecek şekilde kullanamazlar. Feodal beyler aynı şekilde oğulları ve yakınları vasıtasıyla silahlı kuvvetler ile hükümet bürokrasisinin yanı sıra yargı ve emniyet mekanizmalarına da nüfuz ederek onların güç ve kaynaklarını muhalefeti bastırmak için kullanabilirler. Böylece bütün yönetim mekanizması onların çıkarlarına hizmet eder. Köylülerin mahrumiyeti, gelirlerini ya lüks ve gösterişli tüketimde çarçur eden veya ülke dışında yatırım yapan feodal beyler açısından daha yüksek bir tasarrufa yol açmaz. Bu da ülkeyi -borç yükünü artırıp gelişmeye tahsis edilebilecek kaynakları azaltarak- yüksek miktarda dış borçlanmaya zorlar.

### **Batı Dünyası Yardım Edebilir mi?**

Batı, İslâm ülkelerinde demokrasinin iyileştirilmesinde bir katalizör rol üstlenebilir. Ancak bu rolü zor kullanarak oynayamaz; güç asla işe yaramadı ve yaramayacaktır. Kuvvet kullanımı ancak Batı'ya karşı nefret oluşturabilir ve herkesin -özellikle de İslâm dünyasının- aleyhine sonuçlanacak bir medeniyetler çatışmasına yol açabilir. Zira bu durum sadece gelişmesini yavaşlatmayı, aynı zamanda şiddetle ihtiyaç duyulan sosyo-ekonomik ve siyasî reformların hızını da kesecektir. Batı için en iyi strateji, İslâm dünyasının sahip olduğu eğitim düzeyinin ve sosyo-ekonomik imkânların iyileştirilmesine yardım etmektir. Batı, seçimlerin izlenmesi ve hukukî ve kurumsal reformların ilerletilmesi gibi konularda da katkı sağlayabilir. Bu da sadece hızlandırılmış reform ve gelişme bakımından değil, iş birliği ve küreselleşme açılarından da daha iyi bir ortam oluşturacaktır.

### **İslâm Yeniden Bir Katalizör Rolü Oynayabilir mi?**

Bir başka önemli soru, hâlen İslâm dünyasında gerçekleşmekte olan dinî uyanışın Müslüman toplumların islah ve gelişmesine fayda sağlayıp sağlamayacağıdır. Klasik dönemde yaptığı gibi, adaletin tesisi ile sosyo-ekonomik ve siyasî reformların gerçekleştirilmesine yardım edebilir mi? İslâm dünyasındaki genel kanaat müspet bir cevabın lehindeymiş gibi gözüküyor. Bu, ABD'de Lyndon Johnson Yönetimi'nin başsavcısı Ramsey Clark tarafından da İslâm "muhtemelen günümüzde yeryüzündeki en zorlu manevî ve moral güçtür" şeklinde ifade edilmiştir.<sup>146</sup>

Bu belki de dinin İslâm dünyasında mevcudiyetini koruyan ve kitleler üzerinde çekim gücüne sahip olan, büyük farklılıklarına rağmen onları birleştirebilecek ve yüzyıllar boyu süren yozlaşmaya rağmen doğru davranmaya yöneltebilecek yegâne varlık olması sebebiyledir.<sup>147</sup> İslâm bizatihi -herhangi bir ithal programa kıyasla söz konusu ülkelere çok daha uygun- kapsamlı bir ahlâkî, sosyal ve ekonomik reform programına sahiptir. Sosyo-ekonomik adalet, siyasî otoritenin hesap verebilirliği, hukukun üstünlüğü, ahlâkî değerler ve karakter inşası üzerindeki güçlü vurgusu, eğitim ve diyalogu değişim için kul-

<sup>146</sup> Ramsey Clark, *Interview with Impact International* (London: Clark, 1997), s. 10.

<sup>147</sup> Bk. Amitai Etzioni, "Religious Civil Society is Antidote to Anarchy in Iraq and Afghanistan", *The Christian Science Monitor*, 1 April 2004 ([www.csmonitor.com/2004/0401/p09501-coop.html](http://www.csmonitor.com/2004/0401/p09501-coop.html)).

lanma stratejisi ile birleştiğinde, İslâm dünyası büyük bir refaha kavuşturması mümkündür. Basit yaşam tarzını özendirmesi gösteriş tüketimini azaltacak ve böylece yolsuzluğun, düşük tasarruf ve yatırımın temellerinden birini zayıflatacaktır. Aynı şekilde insanlara verimlilik ve eşitlik için gerekli dürüstlük, güvenilirlik, dakiklik, insaf, çalışkanlık, tutumluluk, özgüven, başkalarının hakları ve durumlarının iyileştirilmesi konusunda hassasiyet gibi birtakım vasıfları da aşılabilir. İslâm, bir toplumun varlığını sürdürmesi ve gelişmesinin temel unsurlarından aile ve toplum dayanışmasını da güçlü bir şekilde vurgular.

Elbette bu, günümüz İslâm anlayışında reforma ihtiyaç olmadığı anlamına gelmez. İslâm'ın adalet, insan türünün kardeşliği, hoşgörü ve karakter oluşumu üzerindeki vurgusu -göründüğü kadarıyla- yüzyıllar boyunca Müslüman toplumların belli kesimlerinde umumiyetle ciddi anlamda aşındırılmıştır. Bunların yerine, dış görünüşler ve önemsiz şeyler daha çok vurgulanmıştır. Bu durum, büyük oranda yüzyıllarca süren yozlaşma ve eşitsizliğin ve ardından gelen yabancı işgalinden kaynaklanan tarihî faktörlerin bir sonucudur. İslâm'ın doğru anlaşılması sağlanmadan durumun düzeltilmesi mümkün olmayabilir. Bu ise, "medreseler" de dahil, bütün eğitim kurumlarındaki müfredatın ciddi anlamda değiştirilmesini gerektirecektir. Murad Hofmann bunu isabetli bir şekilde vurgulamaktadır: "İslâm dünyası için, kelimenin orijinal anlamıyla, "fundamentalist" olmaktan -taşıdığımız İslâm inancının gerçek temellerine gitmekten, Medine, Endülüs ve Abbâsî tecrübeleri açısından faydalı olan etkenleri analiz etmekten- daha iyi bir öneri düşünemiyorum."<sup>148</sup>

### Geleceğe Yönelik Beklentiler

Geleceğe yönelik beklentiler parlak gibi görünüyor; zira 600 yıl önce İbn Haldûn'un beslediği dalganın tersine dönebileceği umudu İslâm ülkelerinin 20. yüzyılın ortalarında yabancı hâkimiyetinden kurtularak bağımsızlıklarını kazanmalarından sonra artık gerçekleşiyor sanki. Süregelen siyasî gayrimeşruluk zeminini kaybetmektedir. Onun maddî ve manevî destekçisi belli başlı sanayileşmiş ülkeler bile uzun vadeli çıkarlarının artık demokrasinin ve kitlelerin sosyo-ekonomik refahının yaygınlık kazanmasında yattığını fark etmiş gibiler. Ufukta görülene dair yazılanlar, açıkça demokrasinin gelişmesine paralel olarak toprak reformları, özgür basın, güçlü ve bağımsız yargı, yolsuzluk

<sup>148</sup> Murad Wilfried Hofmann, "Backwardness and the Rationality of the Muslim World", *Encounter*, XXVI/3 (1966), s. 86.

ve yetersizlikleri izleyip cezalandıracak etkin ve bağımsız kurumların büyümesi istikametindeki bir harekete işaret etmektedir. Bu da nihayetinde cehaletin ortadan kaldırılması, daha iyi şartlarda kaliteli eğitim ve sağlık hizmetlerinin sağlanması, -gösteriş amaçlı otoyollar ile binaların ötesinde- altyapının iyileştirilmesi suretiyle kamu kaynaklarının gelişme ve halkın refahı için kullanılmasını ve bu ülkelerin ilerlemesini sağlayacaktır. Kadınların eğitimi de aynı şekilde yaygınlaşmaktadır. Bu da kadınların sadece kendi haklarına daha başarılı şekilde sahip çıkmasını sağlamakla kalmayıp çocukların daha uygun yetiştirilmesine ve böylece toplumlarının gelişmesine artarak katkıda bulunmasına zemin hazırlayacaktır. Demokrasi, siyasî partilerin kendilerini daha geniş kitlelere benimsetebilmesi için görüşlerini gözden geçirme zorunda bırakacak; böylece hoşgörü artarak aşırılıklar azalacaktır. Dahası, sürmekte olan İslâmî uyanış, maddi ilerlemenin yanı sıra sürekli gelişme için gerekli toplumsal ve moral sermayenin temini açısından önem taşıyan ahlâkî iyileşme, adalet ve sosyal uyumun gerçekleştirilmesini de mümkün kılacaktır. Başka ifadeyle, bir dizi gösterge İbn Haldûn'un çevrimsel sebep-sonuç dairesinin menfi yönden müspet istikamete doğru değiştiğine işaret etmektedir.



---

## KİTÂBİYAT

---

### **İbrahim Kûrânî-Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı**

Ömer Yılmaz

İstanbul: İnsan Yayınları, 2005. 520 sayfa.

İlâhiyat alanındaki akademik çalışmalar ister biyografiler ve tarihî dönemlerle, ister belirli toplumsal yapılar ve sosyal grupların gelenek, örf-âdet, adap ve erkânıyla ve isterse belli bir ilim dalının bazı temel kavramlarıyla ilgili olsun, birtakım güçlükleri bünyesinde barındırmakta ve bazı problemlere yol açmaktadır. Bu problemler dönem çalışmalarının çok genel kalması, biyografilerin yeterli derinliği yakalayamaması, kavramların gerektiği şekilde dönemsel etkileri ve kırılmaları yansıtamadan çalışılması, adap ve erkâna yönelik çalışmaların ise kurumların tarihsel kimlikleri ile günümüz toplumsal hayatı arasındaki makasın açılmasından dolayı kopuk ve yetersiz kalmasıdır. Bu çeşit çalışmaların -seçilen konuların günümüz ve toplumumuz açısından-pragmatik yönü de yine tartışılan bir başka konudur.

Ömer Yılmaz tarafından bir doktora çalışması olarak hazırlanan ve XVII. yüzyıl Osmanlı mutasavvıflarından İbrahim Kûrânî'nin hayatı, eserleri ve düşüncelerini ele alan eser, "Sunuş", "Önsöz", "Giriş", iki bölüm, "Sonuç", "Bibliyografya", "Ekler" ve "İndeks"ten oluşmaktadır. "Giriş" kısmında konu ile ilgili kaynaklar ve araştırmalar genel bir değerlendirmeye tabi tutulduktan sonra, Kûrânî'nin yaşadığı dönemdeki Osmanlı toplumu, müellifin yaşadığı Medine'ye de yer verilmek suretiyle önce sosyal, siyasi ve iktisadi, ardından ilmi, edebi, dini ve fikri açıdan ana hatlarıyla ele alınmıştır. Dönemin tasavvufi hareketleri ve Kûrânî'nin mensubu olduğu tasavvufi zümrelere temas edilerek mevcut tarikatlar içindeki yeri ortaya konulmuştur.

"İbrahim Kûrânî'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri" başlıklı "Birinci Bölüm"ün ilk kısmında Kûrânî'nin hayatı, yetişmesi, hizmet dönemi ve vefatı-



na; ikinci kısmında ilmî, edebî ve tasavvufî kişiliğine dair bilgi verilmiş; üçüncü kısmında ise -tasavvuf başta olmak üzere- çeşitli ilim dallarında kaleme aldığı eserleri tasnife tabi tutularak telif sebepleri, muhtevaları ve mevcut farklı nüshaları gösterilmiştir. “İbrahim Kûrânî’nin Tasavvufî Görüşleri” başlıklı “İkinci Bölüm”de Kûrânî’nin tasavvufî kavramlara yüklediği mânâlar ele alınmış ve savunucusu olduğu İbnü’l-Arabî’nin görüşlerine ve Ekberî geleneğe ne gibi açılım ve yenilikler getirdiği incelenmiştir. Bu bağlamda Kûrânî’nin varlık ve mertebeleri, velâyet, nübüvvet, Hz. Muhammed (Nûr-i Muhammedî - Hakikat-i Muhammedî) ve insan-ı kâmil gibi konulardaki anlayışı ile marifet, keşf, keramet, fakr, tecelli, şatahat ve zikir gibi kavramlar etrafındaki düşünceleri ortaya konulmuş; ayrıca kendisini etkileyen mutasavvıf ve ilim adamları ile kendisinden etkilenmiş kimselere yer verilmiştir.

“Sonuç” ve “Bibliyografya”dan sonra “Ekler” kısmında Kûrânî’nin özellikle tasavvuf ve kelâm ile ilgili bazı yazma eserlerinin ilk sayfaları yanında, Kûrânî Ailesi’nin hâlen Medine’de yaşayan mensuplarından elde edilen bazı belgeler okuyucuya sunulmuştur.

Eserde verilen bilgilerden anlaşıldığına göre İbrahim Kûrânî, Osmanlı Devleti idaresi altındaki Kuzey Irak bölgesinde doğup büyümüş, tahsilini Şam, Bağdat, Mısır ve Medine’de tamamlayıp 1101 (1690) yılında Medine’de vefat etmiş bir mutasavvıftır. Türkiye’de gerektiği kadar tanınmayan Kûrânî, tesirini daha ziyade Hint Altkıtası, Güneydoğu Asya, Malezya ve Endonezya’da hissettirmiştir. Ancak bu coğrafyalardaki etkisi dolayısıyla “sömürge” politikalarının uzantısı olarak Batılı müsteşriklerin ilgisini çekmiştir. Böylesine tanınmış ve İslâmî ilimlerle ilgili birçok sahada söz söyleyip eser kaleme almış olan Kûrânî hakkında bu çalışmaya kadar Türkiye’de ve diğer İslâm ülkelerinde ciddi ve kapsamlı bir araştırmanın bulunmaması düşündürücüdür. Aslında zikredilen coğrafya ile Osmanlı medeniyeti arasında ilmî ve tasavvufî planda ciddi ilişkiler mevcuttu. Bu coğrafyada yetişmiş olan İmdâdullah ve Bahru’l-Ulûm gibi daha onlarca *Mesnevî* şârihi, İmâm Rabbânî, Şah Veliyyullah Dihlevî, Muhammed İkbâl ve Mevdûdî gibi son yüzyıllarda İslâm âlemine önderlik etmiş, ülkemizin ilim ve fikir hayatına katkıda bulunmuş önemli kişiler ilk akla gelenlerdir. Bu mutasavvıf ve âlimler Doğu’dan çıkıp Batı İslâm dünyasını da etkilemişler iken, Kûrânî İslâm dünyasının batısında yetişip doğusunu etkilemiştir. Bu etkileşim bağlamında Kûrânî; İbnü’l-Arabî, İbn Teymiyye, Ahmed b. Ali eş-Şinnâvî, Muhammed b. Fazlullah el-Burhanpûrî, İbn Sinâ gibi şahsiyetlerden doğrudan ya da dolaylı etkilenmiş, kendisi de Şah Veliyyullah Dihlevî, Muhammed Hayyât Sindî, Nu’mân Âlûsî, Şemsü’l-Hak

Azîmâbâdî gibi müellifleri etkilemiştir. Kûrânî ayrıca içinde bulunduğu Ekberî geleneğin önde gelen şahsiyetlerinden Sadreddin Konevî, Sadeddin Fergânî, Dâvud-ı Kayserî, Alâüddeve Simnânî gibi bazıları *Fusûsü'l-hikem* şârihi olan zatlar ile Teftâzânî, Molla Câmî, Celâleddin Devvânî ve Aliyyü'l-Kârî gibi âlimlerin eserlerinden ve fikirlerinden istifade etmiştir. Ömer Yılmaz'ın tespitlerine göre Kûrânî, tesirleri ve vahdet-i vücûd hakkındaki Sünnî yaklaşımlarıyla Hint ve Güneydoğu Asya İslâm memleketlerinde hâlen tanınan ve bu muntıkada tesirleri hâlâ devam eden bir mütefekkir olma özelliğini korumaktadır. Taassuptan uzak, uzlaşmacı, pek çok ilim dallarında mahir, fazilet ve ahlâk sahibi bir mutasavvıf olan Kûrânî'nin adı XVII.-XVIII. asır ihya hareketleri arasında geçmekte, bu asırlarda âdeta hangi İslâm ülkesinde bir canlanma varsa onunla bir bağlantı kurulmaktadır (s. 455-456).

Hayatının büyük bir kısmını Hicaz'da geçiren, Arapça, Türkçe ve Farsça bilen; mutasavvıf kimliği yanında hadis, kelâm, fıkıh ve tefsir konularında yaklaşık seksenden fazla eser kaleme alan Kûrânî'yi felsefe, kelâm ve tasavvufu mezcetmiş; eserleri, fikirleri ve öğrencileriyle “reformist-müceddid” olarak öne çıkmış bir şahsiyet diye tanıtan Yılmaz, müellifin tasavvufi kimliği ve düşüncelerini ele alarak Medine'de etrafında oluşan tasavvufi atmosferi aktirmeye çalışmıştır. Nakşibendilik ve Zeynîliğe müntesip olup tasavvufun gerekliliğini vurgulayan Kûrânî, hafî zikir yerine cehrî zikri tercih etmiş ve bunun fazileti üzerine risaleler yazmıştır. Yediye yakın tarikat ile irtibatı olan, ancak üç tarikatta söz sahibi ve icazeti bulunduğu ifade edilen Kûrânî, şeyhi Kuşâşî'nin vefatından sonra onun adına Medine'de bir zaviye kurup bu zaviyede muhtelif ülkelerden gelen talebelere mürşitlik yapmıştır. Bu zaviye kanalıyla Uzak Doğu'da tanınmış ve Şettariyye tarikatının o bölgede yayılmasına sebep olmuştur. Böylece Güneydoğu Asya ülkeleri ve Malay dünyasında İslâm'ın Sünnî yorumuna katkı sağlamıştır. Kûrânî'nin Osmanlılarla olan müspet ilişkileri ise kendisinden sonra çocukları tarafından sürdürülmüş, hatta Yılmaz'ın elde ettiği Kûrânî ailesine verilmiş olan bir berata göre bu irtibat son zamanlara kadar sürmüştür.

İbrahim Kûrânî ile ilgili ilginç bir nokta, İslâm düşüncesinde sürekli gündemde olup kendileri hakkında sürekli tartışmalar yapılan, birbirine zıt iki düşünce ekolüne mensup bir şahsiyet olarak aynı anda her ikisinin taraftarlığını yapmış olması ikilemidir. Yılmaz'ın belirttiğine göre Kûrânî, “Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî'nin sıkı bir takipçisi ve savunucusu olup tüm tasavvufi birikimini onun sözlerini, özellikle onun temel anlayışı vahdet-i vücûd'u açıklamaya çalışmış bir mutasavvıftır” ve aynı zamanda “Tasavvuf ya da İbnü'l-Arabî

karşıtlığı ile tanınmış İbn Teymiyye ve Selefi çizgiye de düşünce yapısının içinde ayrı bir yer vermiştir.” Çelişkili gözükken bu çıkarımın imkânı ve çalışmada bu noktanın üzerinde fazla durulmaması bir eksiklik gibi algılanabilir. Ancak bize göre Kûrânî, yaşadığı ve fikirlerinin revaç bulduğu Selefliğin hâkim olduğu coğrafyada iki farklı düşünce ekolünün görüşlerini bir anlamda kendinde mezcederek İslâm âleminin ihtiyaç duyduğu uzlaştırmacı tavra rehberlik etmek istemiştir. O, kısır çekişmelerin yarar getirmeyeceğine inanan, ehl-i kiblenin tekfir edilmesini istemeyen, sürekli halvet ve uzlet yerine, celvet ve dinamizmi tercih eden, çok yönlü bir eğitimin gereğine inanan bir mutasavvıftır. Kûrânî, hem ilmî hem de tasavvufî anlamda, geniş düşünmesinin tabii sonucu ve zamanın getirdiği şartlar çerçevesinde birbirleriyle fazlaca çelişmeyen bir tür fikrî, ilmî ve derunî bir seyir takip etmiş ve bunlardan bir sentez oluşturmuştur.

Hemen her âlim hakkında ileri sürülen övgü ve yergiler Kûrânî için de geçerli olmuş, bazı ehl-i sünnet âlimleri kendisini, “garânîk hadisesi”, “Fırvun’un imanı”, “kulların fiili” gibi konulardaki fikirleri yüzünden tenkit etmişlerdir. Kûrânî’nin mensup olduğu itikadî mezhep Eşarîlik olmasına rağmen, eserlerinde çoğu zaman Eşarîlik yerine Selefliği tercih eder mahiyette bir görünüm sergilemiş; pek çok yerde de Selefliğe tabi olma hususunda okuyucularına tavsiyede bulunmuş olması sebebiyle tutarsız olmakla da suçlanmıştır. Tasavvufî ve kelâmî görüşlerinde geçmiş ulemaya ve geleneğe saygı göstermiş; ancak zaman zaman onları eleştirerek mukallid olmadığını da ortaya koymuştur. Kelâmî konularda, tasavvuf alanından telif ettiği kadar eser kaleme almasına rağmen, o daha çok akıl yerine keşif ve marifeti savunmuş, yeri geldikçe kelâm ilmini ve mütekellimîni de akla haddinden fazla güvenmekle tenkit etmiştir. Bazı tartışmalı meseleler karşısında net bir tavır ortaya koymamış, çağdaşı ve hemfikir olduğu bazı âlimler İmam-ı Rabbânî’nin fikirlerine karşı çıkarken, onun bu duruma bigâne kalması ömrünün sonlarına doğru sanki “vahdet-i şuhûd”u tasvip ettiği yorumlarına yol açmıştır. Mısır ulemasından bazılarının, onun hem İbnü’l-Arabî hem de İbn Teymiyye tarafı olmasını anlayamadıkları, “müceddid” olarak isimlendirilmesine de karşı çıktıkları, bir mutasavvıfın “ihya” hareketlerine katkısını yadırgadıkları anlaşılmaktadır. Batılı araştırmacılar ise İbrahim Kûrânî’nin “reformist” yapısını sıkça vurgulamakta, yetiştirdiği talebelerin kendi ülkelerinde meydana getirdiği ihya hareketlerine dikkat çekmektedirler.

Sonuç olarak eser özgün, emek mahsulü ve başarılı bir çalışma olup yetmiş altı yıllık ömre sığdırılmış oldukça fazla telifatı, geniş bir coğrafyada etki-

sini göstermiş, mücadele ve irşadla geçmiş bu zaman diliminin ipuçlarını bünyesinde barındırmaktadır. Akademik kıstaslar muvacehesinde dağınık ve oldukça fazla olan bu telifatın izlerini sürerek farklı açılımlar sağlayan bir çalışmayı ilim dünyasına kazandıran müellifi tebrik eder, yeni çalışmalarında muvaffakiyetler dileriz.

Sâfi Arpaguş

### **İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi**

Muharrem Kılıç

İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005. 276 sayfa.

Klasik dönem İslâm âlimlerinin disiplinlere göre tasnifinin zor olduğu ve böyle bir tasnifin isabetli olamayacağı yönündeki yaygın kanaate rağmen, bir filozofun hukuk düşüncesinin araştırma konusu olarak seçilmesi veya bir filozofun sistemli ve özgün hukuk düşüncesine sahip olması (iddiası) ve hatta bu alanda önemli eserler vermiş olması ilk bakışta yadırganabilecek bir durumdur. Fakat Muharrem Kılıç'ın da ifade ettiği gibi, İbn Rüşd'ün hukuku neredeyse dinle eşdeğer görmesi ve dinin de felsefeden farklı olarak bütün insanlığı “doğru bilgi ve doğru davranış”a ulaştıracağını düşünmesi, durumu değiştirmektedir (s. 17-19). Diğer taraftan İbn Rüşd'ün filozof ve hukukçu kimliğiyle ortaya koyduğu *Faslu'l-makâl* adlı eserinde felsefenin meşruiyet zeminini hukukî bir çerçeveye yerleştirme çabası da bu bağlamda değerlendirilebilir.

Kılıç'ın çalışması “Önsöz”, “Giriş”, dört bölüm, “Sonuç”, “Ek”, Bibliyografya” ve “İndeks”ten oluşmakta ve konuyu tarihî, siyasal, hukukî ve felsefî bağlamda ele almaktadır. “Giriş”te araştırmanın konusu, yöntemi ve kaynakları hakkında bilgi verilmektedir. “Tarihsel Panorama ve İbn Rüşd'ün Biyografisi” adını taşıyan “Birinci Bölüm”de İspanya'nın fethinden İbn Rüşd'ün yaşadığı döneme kadar Endülüs tarihi kısaca özetlendikten sonra İbn Rüşd'ün hayatı, ilmî kişiliği ve eserleriyle ilgili bilgilere yer verilmektedir. “İkinci Bölüm”de İbn Rüşd'ün hukuk düşüncesinin oluşumunu etkileyen çeşitli faktörler incelenmektedir. Bu bağlamda, tarihî-siyasal arkaplan olarak İbn Rüşd'ün yaşadığı dönemin siyasî ve ideolojik yapısını oluşturan Muvahhidî ideoloji üzerinde durulmakta ve hem bu ideoloji hem de Muvahhidîlerle İbn Rüşd ara-

sındaki siyasal ve fikrî ilişkiden bahsedilmektedir. Muvahhidî ideoloji aynı zamanda bu araştırmanın zeminini teşkil ettiğinden Muvahhidî ideolojinin ortaya çıkışı, gelişimi ve başlıca kırılma noktaları ayrıntılı olarak incelenmektedir. Bununla bağlantılı olarak Muvahhidî ideolojinin kurucusu İbn Tûmert (ö. 524/1130) hakkındaki değerlendirmeler bu çalışmanın önemli özelliklerinden biri olarak gözükmektedir. Bir kutsal figür olarak mehdîlik iddiasıyla ortaya çıkan İbn Tûmert'in ideolojisinin en önemli karakteristiği reformdur. Dönemin siyasî ve sosyal yapısını oluşturan Mâlikî fıkıh ekolünün, dolayısıyla da Murabıtların, Kur'an ve sünnetten uzaklaştığına inanan İbn Tûmert, Mâlikî hukuk bilginlerinin İslâm öğretisini tahrip ettiklerini düşünmektedir. Reformun gerekliliğine inanan İbn Tûmert'in Mâlikî ekole karşı tepkisi, dönemin siyasal gücü olan Murabıtların, Gazâlî'nin kitaplarını yakmasıyla önemli bir boyuta ulaşır. Murabıtların dogmatik mezhep tutumlarına karşı çıkan İbn Tûmert, taklidin terk edilmesi, ictihadın yeniden canlanması ve asillara dönülmesi yönünde önemli çabalarda bulunur. Ancak bütün bunlar İbn Tûmert'in kendisini Mâlikî mezhebine mensup bir bilgin olarak sunmasına engel teşkil etmemektedir. İbn Tûmert'in, İmam Mâlik'in *el-Muvatta'*ını *Muvatta' İmâm el-Mehdi* adıyla yeniden yazması bunun en önemli göstergesidir. İbn Tûmert ideolojisinin sonucu olan Muvahhidî devleti, halife Ebû Yûsuf Ya'kûb el-Mansûr'un İbn Rüşd'ü sürgüne göndermesine (592/1195) kadar ona hamilik etmiştir. İbn Rüşd'ün Muvahhidî reform hareketindeki rolü hakkında kesin bir kanıt bulunmamakla beraber, onun Muvahhidî halifelerle olan samimiyeti, devlet kademelerindeki mevkii ve polemik tarzı İbn Rüşd'ün Muvahhidî ideolojinin üstün resmî temsilcisi olarak değerlendirilmesinin ipuçlarıdır. Diğer taraftan İbn Rüşd'ün eserlerinde İbn Tûmert'in adını zikretmesi ve *Faslu'l-makâl* adlı eserinde Muvahhidîlerin reformlarını övmesi, İbn Tûmert'in İbn Rüşd üzerindeki etkilerinin birer göstergesi olarak kabul edilmektedir. Bu bölümün sonunda ise felsefî arkaplanın incelenmesi bağlamında İbn Rüşd'e göre din-felsefe ilişkisi ve ilimlerin tasnifi konuları araştırılmıştır.

"Üçüncü Bölüm"de İbn Rüşd'ün hukuk düşüncesini ortaya koyduğu eserleri bağlamında *Bidâyetü'l-müctehid* ve *ez-Zarûrî fî usûli'l-fıkh*'ından bahsedilmektedir. Burada özellikle *Bidâyetü'l-müctehid*'le ilgili olarak eserin yazım tarihinden önemine, kaynaklarından edebî türüne kadar birçok ayrıntıya girilmiştir. "Dördüncü Bölüm"de İbn Rüşd'ün hukuk düşüncesinin teorik temelleri ve karakteristik özellikleri üzerinde durulmaktadır. Bu bağlamda İbn Rüşd'e göre delil, hüküm ve ictihad teorileri araştırma konusu edilmekte ve

müellifin ihtilaf sebeplerine yaklaşımı incelenmektedir. İbn Rüşd'ün hukuk düşüncesini konu edinen esas bölümün burası olduğu anlaşılmaktadır.

Müellifin belirttiğine göre, İbn Rüşd hukuk kavramını etik bir temele dayandırma çabasındadır ve buna bağlı olarak fikhî hükümlerin temel gayesinin insanî erdemleri ortaya koymak ve kişiyi ahlâkî yönden geliştirmek olduğunu düşünmektedir. Bu yüzden o, ahlâkî yönden sağlıklı olan toplumların yargıçlara ihtiyaç duymayacağını, bir yargıca ihtiyaç duyan toplumların da ahlâkî açıdan sağlıklı olduğunu ileri sürerek ilimler tasnifi açısından hukuk ilmini pratik ilimler arasında değerlendirmekte ve insan davranışlarını normlaştırma bakımından ahlâk ilmiyle aynı gayeye hizmet ettiğini düşünmektedir.

İbn Rüşd'ün kaynak teorisi açısından geleneksel çizgiyi takip ettiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte o, belirli bir mezheple özdeşleşen istihsan, istislah ve Medine ehlinin ameli gibi kavramları hukuk mantığı açısından eleştirmektedir. Bunun dışında sahabe kavlinin aslî delil olarak kabul edilmesine karşı çıkan İbn Rüşd, ismet sıfatı taşımayan kişinin taklit edilmesini caiz görmemektedir. Hüküm teorisi ve ictihâd konusunda da Gazzâlî'nin takip ettiği çizgiyi benimseyen İbn Rüşd, müctehidin isabeti meselesinde İbn Tümert'in zâhirî yaklaşımını benimseyerek her müctehidin ictihadında isabetli olduğu görüşünü reddetmektedir. Çünkü şer'î hitabın söz konusu olduğu meselelerde belirli bir hükmün bulunması gerektiğini ve bu yüzden de her müctehidin isabet etmesinin söz konusu olamayacağını ileri sürmektedir.

İbn Rüşd, ihtilaf sebepleri olarak kabul ettiği konuları altı başlık altında toplar. Bu başlıkların hepsi de dille ilgilidir. Bunlar âmm ve hâss lafızlar, müşterek lafızlar, i'râb farklılıkları, hakikat ve mecaz, mutlak ve mukayyed lafızlar ve tenakuz olarak sıralanabilir. İbn Rüşd'e göre âlimlerin belirli konulardaki ihtilafının sebebi, dilde bu kavramların bulunmasına bağlıdır. Mesela abdest alırken ayakların yıkanması veya meshedilmesi konusundaki ihtilafın sebebi abdestle ilgili ayetteki "ayaklarınızı" kelimesinin "erculekum" veya "erculikum" şeklinde okunmasını mümkün kılan i'râb kuralıdır. Bu okunuş farklılığı söz konusu meselede verilecek hükmü belirlemektedir.

Eserin akademik alanda bir katkı sağladığı muhakkak olmakla beraber dil, üslup, kaynak kullanımı, tespit ve yorumlar ile kullanılan yöntemle dair ilgili bazı sorunları, müteakip çalışmalarda göz önünde bulundurulur ümidiyle dile getirmek yararlı olur kanısındayız. Kitabın adının alt başlığında (Tarihi Siyasal, Hukuksal ve Felsefî Bağlamda Bir Analiz) ilmî disiplinlere nispet ifade eden kelimelerin ikisinde 'î', diğer ikisinde ise 'sal' nispet eki kullanılmakta-

dır ki kanaatimizce bunlardan birinin tercih edilmesi isabetli olurdu. “...Böyle bir çaba, araştırma konusuna her şeyden önce analiz ya da çözümlenme yöntemi ile yönelmeyi gerekli kılmaktadır” (s. 21) cümlesindeki “analiz” ve “çözümlenme” kelimeleri aynı anlamı ifade eden iki kelime olduğu hâlde, iki farklı kelime gibi kullanılmaktadır. Benzer kullanım tarzına “yazın” ve “literatür” (s. 25), “desteklendiğinde” ve “beslendiğinde” (s. 26), “imkân” ve “zemin” (s. 48) ve “amel ya da eylem” (s. 148) kelimelerinde de rastlanılmaktadır. Ayrıca bazı kelimelerin Türkçeleştirilmesinde sorunlar olduğu gibi, bazı kelimelerin de kullanıldıkları bağlamda yanlış anlamalara yol açabileceği görülmektedir. Mesela sayfa 25’te “biyografik sözlük” sözü muhtemelen tabakât kelimesinin Türkçesi olarak kullanılmıştır. İslâmî ilimlerde yerleşik bir kelime olarak kullanılan “tabakât” kelimesinin “biyografik sözlük” şeklinde çevrilmesini gerekli kılan nedir? Hukuk kelimesinin fihkî tam olarak karşılamadığı bilinmekle beraber müellif fikhî ve hukuk kelimelerini eşanlamlı kelimeler gibi kullanmakta ve bu konuda kitap boyunca bir tercihte bulunmamaktadır. Reform kelimesi birçok yerde isabetli kullanılmamaktadır (s. 52, 248). Merkezinde fikhî yer aldığı Murabıtlar ve Muvahhidler hareketinin reformist olduğunu iddia etmek için bu çalışmada reform kavramının yeniden tanımlanması ve zikredilmesi gerekirdi.

“Temel Karakteristikleri Açısından Muvahhidî İdeolojinin Değerlendirilmesi” ve “Muvahhidî Yönetimle İbn Rüşd Arasındaki İlişkinin Siyasi ve Fikri Boyutu” adını taşıyan bölümlerde modern araştırmalardan yoğun bir şekilde yararlanan müellif, bu araştırmalardaki tespit ve değerlendirmeleri sıralamasına rağmen, kendisi yeterince yorum yapmaktan kaçınmıştır. “Eserin Kaynakları” adlı bölümde Ubeydî’nin çalışmasının esas alındığı ve söz konusu eserin çizdiği çerçeve dışına çıkılmadığı anlaşılmaktadır. Üstelik söz konusu müelliften yapılan yoğun iktibasların da yeterince sorgulanmadığı görülmektedir. “Yorum/İctihad Teorisi” adlı bölümde İbn Rüşd’ün *Bidâye* ve *ez-Zarurî* adlı eserleri kullanılarak konu tanıtılmış, zaman zaman Gazzâlî’yle yapılan mukayese de bağlam dışı kalmıştır. Halbuki konu Mâlikî fikhî usulünün ilgili metinleri çerçevesinde anlaşılmasına çalışılabilirdi.

Muvahhid yanlısı grupları Gazzâlî’nin düşüncelerini benimsemiş kişiler olarak nitelemek doğru bir tespit olarak gözükmeyeceği gibi (s. 85), Gazzâlî’yi eleştiren Kuzey Afrika ve Endülü’s’teki hareketleri Murabıtların politik anlayışlarına indirgemek de doğru değildir. Gazzâlî karşıtlığı hem zaman hem de mekân açısından bu hareketlerin dışında birçok kişi tarafından Murabıtların iddialarına benzer şekilde dile getirilmiştir (s. 53). *Bidâye*’nin fikhî usulünü,

fıkıh birikimine uygulamada en seçkin eser olduğu tespiti de (s.161) hayli su götürür bir iddiadır.

Kontekse dair veriler sıralamak, bağlamın kendisini sunmak değildir. Özellikle tarihî bağlama dair verilerle araştırma boğulmuştur. Mesela müellif, İbn Rüşd'ün düşüncelerini açıklamak için "Tarihi Hukuksal Arkaplan" bölümüne Mâlikî mezhebinin Endülüs ve Kuzey Afrika'ya girişinden başlamakta ve bu mezhebin bu bölgede yayılma sebeplerini irdelemektedir. Tarihi arkaplanı bu kadar geriye götürmek İbn Rüşd'ün hukuk düşüncesini anlamamız için gerekli midir? Öte yandan müellifin, kontektualizmin geçmişten gelen metinlerin bazı yönlerini aydınlayabileceği gibi, diğer bazı yönlerini de görmemizi engellediğinin farkında olması gerekirdi. Bu sorunun çalışma boyunca devam ettiği söylenebilir.

Bir fıkıh uzmanı olarak müelliften fıkıh literatürüne daha fazla, hatta merkezî bir yer vermesi beklenirdi. Mesela Muvahiddler öncesi Kuzey Afrika ve Endülüs'te kaleme alınmış eserlerle Muvahhidler döneminde ortaya çıkmış eserlerin dil, şekil ve muhteva açısından *Bidâye* ile mukayesesi yapılabilirdi. Böylece Muvahhidî hareketin bir müstakil fıkıh anlayışına ve -müellifin ifadesiyle- hukuk politikasına mı sahip olduğu, yoksa bunun büyük ölçüde bir söylemden mi ibaret olduğu ortaya çıkabilirdi. Ayrıca müelliften modern ve çoğu Batılı çalışmalardaki tespitleri sıralamak yerine, bunları irdelemesi ve kendisinin bu literatürün tespitlerinden farklı olarak ne sunduğunu sorgulaması beklenirdi. Mesela Yate, Brunschvig ve özellikle Fierro'nun İbn Rüşd'ün fikhî yönüne getirdiği tespit ve yorumlar bu eserden çıkartıldığında geriye ne kaldığını dikkate almak gerekirdi.

Mübariz Camalov

### **Kur'an-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi**

Murat Sülün

İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005. 527 sayfa.

Dinlerin merkezî konusu olan inanç ve davranış ilişkisi, din araştırmalarında en başat konulardan birisidir. Bu mevzuyu ele alan *Kur'an-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi* isimli kitap sadece bilgi vermesiyle değil aynı zamanda pratik sorunlara eğilmesi bakımından da önemlidir. Konunun tabiatı,



İlgili kavramların çokluğu ve birbirine zıt fikirlere yorumlanabilecek ayetlerin fazla oluşu bu konu üzerinde hassasiyetle durulmasını gerekli kılmaktadır. Nitekim yazar ilgili temel sorunları tartışmış, başta Kur'an olmak üzere kaynakları ciddi bir şekilde taramış ve zengin bir malzeme ile meseleyi tahlil etmeye çalışmıştır.

Kitap "Önsöz", "Giriş", dört bölüm, "Nihaî Değerlendirme ve Sonuç", "Bibliyografya" ve "İndeks"ten oluşmaktadır. Yazar "Giriş"te konunun kapsamına ilişkin bazı sorular sormakta, ardından fıkıh, tasavvuf, ahlâk, din eğitimi, din psikolojisi, kelâm ve tefsir disiplinlerinin konuyu ele alış tarzlarını açıklamaktadır. "Birinci Bölüm"de iman, "İkinci Bölüm"de amel kavramının mahiyet ve kapsamını ilgili diğer kavramlarla birlikte incelemiştir. "Üçüncü Bölüm" Hz. Peygamber devrinden başlayarak iman-amel tartışmalarının seyirine odaklanmıştır. İman-amel ilişkisi ise ayrıntılı biçimde "Dördüncü Bölüm"de işlenmiştir. "Nihai Değerlendirme ve Sonuç" bölümünde önce çalışmanın geniş bir özeti sunulmuş, ardından ulaşılan sonuçlara yer verilmiştir.

Esasında kitap iki kısımda değerlendirilebilir. İlk iki ve son bölüm, kitabın asıl konusuyla ilgili kısımlardır. "Giriş" ile "Üçüncü Bölüm" ise konuyla doğrudan ilgili olmayıp ana temaya katkı sağlama amaçlı ek bilgi niteliğindedir. İman-amel konusunu kimin tartışması gerektiğini sorgularken (s. 26-28) yazarın da işaret ettiği üzere, her disiplinin bu konuda söyleyeceği şeyler vardır. Bu nedenle "Giriş"teki "İlgili Disiplinler" (s. 19) başlığı altında malum şeyleri zikretmek yerine, inanç ve davranış psikolojisi açısından bir giriş ile konunun nasıl bir teorik düzlemde ele alınacağı açıklansaydı, çalışma daha özgün hâle gelebilirdi. Zira çoğu çalışmada gözleendiği gibi, bu kitabın eksik gözükmesi yanı sıra, bir teoriye dayanmamasıdır. Yazar "Üçüncü Bölüm"de de bu mevzunun ortaya çıkışı ve arka planını kısaca anlattıktan sonra, ilk dönemde ulemanın iman-amel konusunda şahsî görüşlerini ayetlerle desteklemeye çalıştıklarını; ancak ileri sürülen ayet, hadis ve diğer delillerin onların anladığı gibi olmadığını kanıtlamaya çalışmaktadır. Mezheplerin delillerine dair açıklamalardan (s. 233-277) da anlaşılacağı gibi, kabul etmek gerekiyor ki, herhangi bir görüşü savunan kişi, ayetlerden (ve hadislerden) delilini bulabilmektedir. Dolayısıyla ayetlerin onları desteklemediğini ispata çalışmak ve hemen her fırsatta mezheplere göndermelerde bulunmak yerine, yanlış anlamaya veya delillendirmeye neden olan din anlayışı, ayetleri bağlamından koparan yöntemler gibi sebepler üzerinde durmak ve eleştirmek, Kur'an'ı anlama ve yorumlamaya ilişkin daha sağlıklı ve yararlı bir yaklaşımdır. Ayrıca klasik görüşlerin hepsinin doğru ve yanlış olabileceğini, bir ilke olarak kabul

etmek, daha rahat hareket etmeyi sağlayacaktır. Çalışmada elbette bu anlamda yer yer güzel eleştiri ve tespitlere rastlanmaktadır ve bunlar yazarın fikirlerine önyargısız ve özgürce yaklaşabildiğinin kanıtlarıdır. Bunlar okuyucuyu mezhepler karşısında tarafsız davranmadan yapılan eleştirinin daha fazlasını beklemeye itiyor. Örneğin Hâricîlerin tekfir mekanizmasını acımasız bir biçimde kullanmalarının eleştirilmesi yanında, hicrî II. asırda, biçim değişse bile, tekfir mekanizmasının Sünnî kesim tarafından çalıştırılması (namaz kılmayanı ve camiye gelmeyen toplumdaki ayrıldığı gerekçesiyle tekfire kalkışmak, s. 253) da eleştirilmeliydi. Kısaca bu bölüm, biraz daha geliştirilerek iman-amel ilişkisi tartışmalarının Kur'anî eleştirisi olarak son bölüm olmayı ziyadesiyle hak etmektedir.

Asıl konunun işlendiği bölümler hakkında yöntem ve içeriğe ilişkin bazı tespitlerimizi belirtelim. Yazar ilk iki bölümde iman ve ameli “kavram”, “lafız” ve “terim” ayrımı ile üç adımda incelemektedir. Hemen belirtelim ki “lafız” başlığında kelimelerin dil açısından çok ciddi bir tahlili yapılamamıştır. Ayrıca her ne kadar “kavram”ı kelimenin Kur'anî kullanımı, terimi de sonraki literatürdeki kullanımı olarak alıyorsa (s. 188) da kavram-terim ayrımında netlik olmadığı gibi, yaptığı açıklamalarda bu ayrımı haklı çıkaracak bir yaklaşım sergilenmemiştir. “Kavram” ve “Terim” başlıklarıyla gereksiz ayrım gidilerek bir defada ve net bir şekilde anlatılması gereken şey, yer yer tekrarlarla düşülerek açıklanmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla bu kararsızlığın en önemli nedeni, “kavram” ve “terim” kelimelerinin dilimizde çok net bir biçimde kullanılmamasıdır. Ayrıntıya baktığımızda mesela, “İman/Amel Kavramı” başlığında tamamen Kur'an ayetlerine bağlı olarak iman ya da amel olgusu tartışılmıştır. Yani kavramlardan ziyade iman ve amel eylemi çeşitli yönleriyle açıklanmaya çalışılmıştır. Kanaatimizce dil tahlillerini İslâm düşüncesindeki “lügavî” (lafız) ve “ıstılâhî” (kavram) ayrımını benimseyerek yapmak en iyi yoldur. Buna göre, “İman/Amel Kavramı” başlığı altında önce lafız (lugat) anlamı, ardından kavramın Kur'an'da kullanılışı ve nihayet kendi tanımı veya başka tanımlar açıklanabilirdi. Üstelik iman/amelin alt birimleri olarak sunulan kelimelerin bazıları ya kavram değil veya Kur'an'da kavram olarak değil, fiil formunda geçmektedir (s. 51, 145, 147).

Kelimelerin ve kavramların sözlük anlamlarını ve tanımlarını verirken belli bir metot takip edilmemesi dil açısından ciddi bir eksiklik. Kur'an'la ilgili veya başka bilimsel çalışmalarda öncelikle klasik lügatlere müracaat edilir ki, kelimenin dildeki anlamı iyi anlaşılabilir. Yazar temel kelime ve terminoloji sözlüklerini kullanmakla birlikte, bazen onların yerine, ele aldığı kelimenin

anlamı için uygun bulduğu bir kaynağı referans vermiş, bazen de kelimenin anlamını doğrudan Kur'an ayetleriyle izaha çalışmıştır. İman kavramını ele alırken görüldüğü gibi, bazen klasik lügatlere hiç müracaat etmemiş, bazen de tercüme ve hatta en son müracaat edilecek sözlüklerle yetinmiş, bazen de kelimenin asıl anlamını belirlemek için sadece Câhiliye dönemi şiiirinden yararlanmış. Benzer şekilde iman lafzının aslı olan “emn” kökünün etimolojisini incelediği kısımda (s. 66 vd.) bu kökün etimolojisi ile ilgili hiçbir bilgi vermemiş; aksine kelimenin Kur'an'da kullanıldığı formları (isim, fiil) sıralamış, buradaki kullanımlarda dinî ve lügavî anlam ayrımı yapmamıştır. Dil ve lügat kitaplarına dayanarak yeterli açıklamalar ortaya koymadığı için, bazen yersiz bir şekilde mezhep tarafgirliğini çağrıştıran açıklamalara ve polemiklere girmiştir. Mesela “iman/âmene” fiilinin anlamına ilişkin açıklamalarında Mu'tezile ile Sünnî görüşler arasında tercihte zorlanması (s. 4, 40, 65, 72, 74-76, 81, 88-90, 132), ulemanın (özellikle kelâmcıların) tanımlarını esas alarak kendisini sınırlaması ve Kur'an'daki imanı açıklarken kendisini zora sokması (s.74) bunun örnekleri olarak verilebilir.

Dil ile ilgili dikkat çeken yönlerden biri de bazı ayetlere veya lafızlara mu-teber olmayan anlamlar verilmesidir. Mesela: “...musallîn ellezîne hum ‘an salâatihim”: ‘...dindarlık iddiasındaki bu tiplere ki dindarlığın ne demek olduğu...’; “el-yakîn”: ‘sarsılmaz inanç’; (s. 52); ‘Müminler de Peygamber’e inzâl edilen her hususa (doğrusu “indirilene” olacaktı İ.Ç.) iman ederler’ (s. 63); “şâvirhum fi'l-emri”: ‘Toplumu ilgilendiren her konuda...’ (s. 192); “zâlike dînu'l-kayyime”: ‘...dosdoğru (ümmetin) din(i) budur’ (s. 242).

Çelişkili bir çevirisine daha yer vermeden geçemeyeceğiz. O da “takiye/takvâ” kökünün isim ve fiil formuna verdiği şu anlamlardır: “Allah’a karşı ayağı denk almak” (s. 250, 324); “Allah’a karşı dikkatli davranmak/hareket etmek” (s. 291, 412); “Allah’tan ittikâ etmek” (s. 361); “Allah korkusu veya Allah’tan korkmak” (s. 388, 439). Görüldüğü üzere kelimenin ortak bir anlamı üzerine karar kılınmamıştır. Ayetler, bu fiilin birlikte kullanıldığı nesneye (mef’ûl) göre tasnif edilseydi, “fettekullâh” ile “fettekunnâr” arasındaki fark ortaya çıkacak ve takva sırf davranış ifade eden bir kelime olarak alınacaktı. Yazarın “takiye” köküne özgün bir anlam verme girişimi övgüyle karşılanmayı hak etmesine rağmen, tercih ettiği anlamı sonuna kadar götürememiş ve Allah korkusunu “ittekâ”nın dışında, başka kavramların ifade ettiğini söylemesine (s. 287-302) rağmen geleneksel anlamı terk edememiştir.

Benzer bir durum da kavramlar arasındaki ilişkiyi tespitinde görülmektedir. Örneğin “din” kavramı iman-amel ilişkisini belirleyen alt kategorideki kavramlardan birisi sayılmış (s. 368), dahası çok sınırlı bir tanım ve lügat anlamıyla yetinilerek bunlar arasında nasıl bir ilişki olduğu açıklanmamıştır. Halbuki Kur’an’da, “din” ana kavram, iman-amel ise onun alanına dahil ve alt birimi olarak yer alır. Nitekim başka yerlerde (s. 274-75) yazarın kendisi, haklı olarak, durumun böyle olduğunu vurgulamaktadır.

Yukarıda az da olsa işaret ettiğimiz üzere, bu çalışmada en çok dikkatimizi çeken şey, yazarın baştan itibaren mezhebî şartlanmayla kendisini sınırlandırmasıdır. Klasik dönemde ulema, amel ve imanı iki ayrı olgu olarak ele almıştır. Bu anlayışın gerekçeleri olabilir. Bizi ilgilendiren ise yazarın da aynı düzlemde hareket ederek manevra alanını baştan belirlemiş olmasıdır. Bu yüzden olsa gerek, zaman zaman imanın kalbi bir fiil/amel olduğuna ve Kur’an’ın imanı sürekli oluş hâlinde bir iş olarak kabul ettiğine dikkat çekmiş (s. 80, 167-173, 281); ancak bu fikrini sonuna kadar devam ettirmemiştir. Şayet bu fikrini azaların ameli ile bütünlük arz edecek bir teoriye dönüştürebilseydi, kısır döngüden kurtulmuş olabilirdi. Bunlara ilave olarak yine geleksel tartışmaları aşmak suretiyle iman-amel ilişkisi ayetler/ayet grubu hâlinde ve destekleyici mahiyette de Rıdvan biatı, Tevbe suresi, Asr suresi gibi örnek olaylar üzerinden incelenseydi konu soyutluktan kurtulurdu.

Hemen ifade edelim ki, mezheplerin görüşleri elbette incelenmeli, tahlil edilmeli veya eleştirilmelidir. Ancak hem zaman hem de mahiyet itibarıyla onların da ötesinde bir kaynak (Kur’an) üzerinde araştırma yapılıyorsa, araştırmacı kendisini sınırlayıcı olarak onun metni veya açık anlamlarını almalıdır. Daha da önemlisi Kur’an’ı anlamak için nüzulden en az bir yüzyıl sonraki bir olgu ile vahyin dilini ve mantığını çözmeye çalışmamalıdır. Vahiy dönemindeki olgudan vahye gidilmesini anlayabiliriz; ama “uzak olgular”la onun çözülebileceğini zannetmiyoruz. İman ve amelin birbirini ispat ve tekid sadedinde imanın artıp eksilmesi ve iman-fisk ilişkisi incelenirken (s. 404-36) yapıldığı gibi, mezhebî kategorizasyon ve yaklaşım tarzı, Kur’anî öze inmeyi engelleyici olmuştur. Şu hâlde, ister mezhebî olsun ister başka bir kategoriye ait olsun Kur’an’ın nüzülü sonrasında ortaya çıkmış teori ve görüşleri veya olguyu hareket noktası olarak onun konu ve kavramlarını izaha kalkışmak, hem yanlış yerden kalkmak hem de hareket alanını sınırlandırmak demektir. Özellikle siyasal ve ideolojik bir meselede bu kalkış noktası Kur’an’a asla altyapı olamaz. Yöntem tam tersi olmalı: Yani Kur’an’daki anlayış çözüldükten sonra, mezhebî ve ideolojik görüşler bu zaviyeden değer-

lendirilmelidir. Eğer bir kalkış noktası aranıyorsa, nüzul öncesi dinlerin ve kutsal kitapların veya indiği toplumun iman-amel anlayışı değerlendirilebilir. Böylece geriye doğru hareket değil, zamanın akışına göre tarihi seyir izlenebilir.

Yukarıda değinildiği üzere bu kapsamlı çalışmada dil incelemeleri dışında özellikle dördüncü bölümdeki yorum ve tahlillerin daha başarılı olduğunu vurgulamalıyız. Eserde yerinde ve tutarlı eleştiri ve tespitlerin (s. 33, 82-87, 105, 131, 271-76, 187, 190-205, 233, 256, 271-73, 340-41) yanı sıra, inancın zayıflaması ve kökleşmesi (s. 404-436) gibi temel konularda özgün açıklamaların yer aldığına işaretle hakkı teslim etmeliyiz. Nihayet bu çalışmadan bir daha anlaşılıyor ki kimisi küllenmiş, kimisi hâlen mevcut mezhebî, siyasî ve ideolojik tartışmalara bağlı kalmadan ve mümkün olduğunca objektif araştırma, anlama ve yorumlama ilkelerine uyarak Kur'an üzerine çalışma yapıldığında daha rahat hareket edilerek yaratıcı ürünlere ve olumlu sonuçlara ulaşılabilmektedir.

İsmail Çalışkan

### **Hikmet Yazıları**

Filibeli Ahmed Hilmi

Haz. Ahmet Koçak

İstanbul: İnsan Yayınları, 2005. 454 sayfa.

Bir devrin açıklığa kavuşması maksadıyla neşredilen *Hikmet Yazıları*, Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi'nin (ö. 1333/1914) haftalık "*Hikmet*" gazetesinde 1910-1912 yılları arasında yayımlanan yazılarından oluşmaktadır. Daha önce "*Hikmet Gazetesi İncelemesi, Tahlilî Fihrist ve Seçilmiş Metinler*" adı altında yüksek lisans tezi olarak hazırlanan eserin muhtevasını söz konusu yazılar oluşturmakla beraber, gerek Filibeli Ahmed Hilmi'nin hayatı ve eserlerine gerekse o dönemin fikir ortamına ışık tutabilecek bilgi ve belgelere de yer verilmektedir. "Önsöz", "Giriş", dört bölüm, "Sonuç", "Bibliyografya" ve "İndeks"ten meydana gelen eserin "Giriş"inde *Hikmet* gazetesinin yayımlandığı döneme ilişkin genel bir değerlendirme yapılmaktadır. İkinci Meşrutiyet öncesi Osmanlı basını hakkında genel bilgiler verildikten sonra, dönemin fikrî ve siyasî cereyanları; Osmanlıcılık, İslâmcılık, Türkçülük

ve Baticılık başlıkları altında incelenerek Ahmed Hilmi'nin bu cereyanlar karşısındaki tavrı ele alınmaktadır. "Birinci Bölüm"de Ahmed Hilmi'nin hayatına ve yaşadığı dönemdeki fikrî, siyasî, ilmî ve edebî ortama ışık tutulmaya çalışılmaktadır. "İkinci Bölüm"de Ahmed Hilmi'nin çıkardığı *Hikmet* gazetesi ve yayımlandığı döneme ilişkin bilgi ve değerlendirmelere yer verilmektedir. "Üçüncü Bölüm" tamamen *Hikmet* yazılarına ayrılmış olup Ahmed Hilmi'nin takma isimlerle yazdığı farklı türlerden yazılara da yer verilmektedir. "Dördüncü Bölüm"de ise *Hikmet* gazetesindeki yazıların konularına, yazarlara ve yazı başlıklarına göre geniş bir fihristi eklenmiştir.

*Hikmet* gazetesinin yayımlandığı dönem, yüzyıllar süren güçlü bir hâkimiyetten sonra buhranlar içinde çırpınan Osmanlı toplumunun hareketli bir fikrî kriz dönemine rastlamaktadır. Duyarlı bütün aydınlar bu kriz dönemini atlatabilecek projeler üretme çabasına girmişlerdi. Osmanlı medeniyetinin Batı medeniyeti karşısında savrulması, aydınları ciddi ciddi düşündürmüş, kurtuluş reçeteleri aramak zorunda bırakmıştır. Kriz döneminde ortaya çıkan akımlar bu arayışın bir neticesi görünümündedirler. Ahmed Hilmi de diğer duyarlı meslektaşları gibi, toplumun en azından belli bir kesiminin aydınlatılması için birçok alanda telifler yapmıştır. Henüz kırklı yaşlarında bilinmeyen bir sebeple ölmesi, kaleminin tesiri hakkında fikir vermektedir. Eserde Ahmed Hilmi'nin ölümüyle ilgili şüpheler belirtilmekle beraber, aydınlatıcı bilgiler verilmemektedir. Bununla birlikte Siyonizm ve Masonlar hakkında yazı yazan ilk kişi olması nedeniyle ölümünün bununla bağlantılı olabileceğine dikkat çekilmektedir (s. 41).

Edebiyatçı ve yazar kimliğiyle ön plana çıkan Ahmed Hilmi roman, şiir, hikâye, tiyatro gibi türlerin yanında felsefe, kelâm, tasavvuf, İslâm tarihi gibi çeşitli ilmî alanlarda da eserler telif etmiştir. Hemen hemen bütün eserlerinde hâkim tema, mevcut siyasî ve sosyal krizin düşünsel nedenlerine nüfuz etmek ve hâl çareleri üretmek olmuştur. Ancak tasavvufa özel bir ilgisinin olduğunu, özellikle Kuzey Afrika'ya gittikten sonra bu ilginin pratiğe yansiyarak arttığını belirtmek yerinde olacaktır. Yayımlanmış eserleri yanında, bir o kadar da yayımlanmamış olanlarının mevcut olduğu kaydedilmektedir. Ahmed Hilmi birçok süreli yayın çıkararak geniş bir coğrafyada dağılmış olan Osmanlı halklarını aydınlatmaya çalışmıştır. Mısır'da bulunduğu sıralarda Jön Türkler'le beraber mizahî bir mahiyeti de bulunan *Çaylak* gazetesini çıkardı. İstanbul'a dönünce 1908 yılında haftalık *İttihâd-ı İslâm* gazetesini neşretti. Bu gazetenin kapanmasından sonra *Sırât-ı Mustakim*, *İkdâm*, *Tasvir-i Efkâr*, *Şehbâl*, *Sancak* ve *Necât* gibi gazetelerde yazılar yazan Ah-

med Hilmi, günlük yayımladığı *Millet ile Musâhabe*'yi ve ardından yine günlük *Hikmet* gazetesini neşretti. Bu gazetenin kapanmasının ardından sırasıyla *Coşkun Kalender*, *Münakaşa*, *Kanad* ve *Nimet* gibi gazeteleri yayımladı. Ahmed Hilmi'nin 1910 yılından itibaren çıkardığı haftalık *Hikmet* gazetesine ise 21 Eylül 1911 tarihinde 75. sayısını yayımladıktan sonra kapatılır ve Ahmed Hilmi sürgüne gönderilir. İstanbul'a döndüğünde sadece iki sayı daha çıkarabilir. Dârülfünûn'da müderrislik de yapan Ahmed Hilmi 1914 yılında şaibeli bir şekilde vefat eder.

*Hikmet* gazetesinin kapağında yer alan “İttihad hayattır, tefrika memattır” ibaresi onun toplumsal bilinci hakkında ipuçları vermektedir. *Hikmet* gazetesine gelen mektuplar, gazetenin halkın farklı kesimleri arasında gördüğü hüsn-ü kabul hakkında fikir vermektedir. O zamanlar Darüşşafaka talebelerinden olan Ahmed Hamdi Aksekili'nin mektubunda yazdıkları buna örnek olarak yayımlanmaktadır: “Muhterem (*Hikmet*) Mecelle-i İslâmiye'sinin bidâyet-i intişârından beri takip ettiğimiz cihetle gâye-i a'mâl ve meslek-i mukaddesini bildiğimiz için âşık-ı Hikmet olarak her perşembe günleri gazetecilerden sudûr edecek olan sadâ-yı “Hikmet”e kemâl-i iştîyâkla intizâr ediyoruz” (s. 69).

Gazetenin yayımladığı konu başlıkları arasında “icmâl-i siyasî, terâcim-i ahvâl, elvâh-ı hayat, âlem-i İslâm, iktisadiyât, içtimâiyât, hutbelerimiz, edebiyât-ı mutasavvifâne, fenniyât, feminizm gibi konular yer almaktadır (s. 77–79). Zaman zaman tefrikaların da yayımlandığı *Hikmet* gazetesinde Ahmed Hilmi, bu ismi yanında Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, Filibeli Ahmed Hilmi adları ile F.A.H. ve A.H. kısaltmalarını kullandığı gibi; Şeyh Hüsnî, Şeyh Mihridin Arûsî, Mihridin Arûsî, Arûsî, Özdemir müstear isimlerini de kullanmıştır (s. 85–86).

Kitabın “Üçüncü Bölüm”ünde *Hikmet* gazetesinde yayımlanan yazılara yer verilmektedir. “Terâcim-i Ahval” kısmındaki “Yunus” başlığı altında Yunus Emre'yi anlattığı kadar tasavvuf ve mürşid-i kâminden de bahsetmekte (s. 96) ve yine aynı kısımda Hacı Bektaş-ı Veli ve Mağribî (Muhammed Şirin) üzerinde durmaktadır. “Tedkik-i Asâr” kısmında ise İbnü'l-Fâriz'in *Kasîde-i Yâiyye*'si, Şeyh-i Ekber'in *Kasîde-i Aşkiyye*'si, Cîlî'nin *Kasîde-i Ayniyye*'si gibi eserleri tanıtarak onlar hakkında açıklamalı bilgiler vermiştir. Ahmed Hilmi'nin bu başlık altında verdiği yazılar gibi diğer yazılarında da tasavvuf geleneğine bağlılık sergilediği, eleştirel bir tutum izlemediği görülmektedir. Kendisinin de zaman zaman tarikatlara katılarak birtakım tecrübeler

yaşadığını anlatan Ahmed Hilmi, sadece oralarda gördüklerine hayranlığını belirtmekle yetinmiştir (s. 143). Ahmed Hilmi, “Tasavvuf-i İslâmî” başlığı altında tasavvufun mahiyeti hakkında bilgi vermiştir. Burada da tasavvufun “hikmet-i İslâmiyye” mânâsını ifade ettiğini belirterek bakış açısını ortaya koymaktadır (s. 191). “Hikmet ve hakikate dair yazılan âsâr-ı celilenin en mutenâ ve esaslı noktaları daima remz ve işaretle geçilmiştir. İlm-i hakiki-yi tasavvuf, üstattan tilmîze, şeyhten müride emanet edilmek sûretiyle zamanımıza kadar gelebilmiştir” (s. 191) ifadesiyle tasavvuf ve onun epistemolojik temellerinin yanında yer almaktadır. Batı’da tasavvufu İslâmî ilimlerden ayrı olarak anlayanları tenkit eden Ahmed Hilmi (s. 191), felsefenin temel konularında tasavvufî bakış açısını benimseyerek muarızlarının yanıldıklarını ispata çalışmaktadır (s. 181–316).

“Mesâil-i İlmiye” kısmında verdiği “Tarikat Mesâili Lüzûm-ı İslahat” başlığı altında tekke ve zaviyelerin insanları kabiliyetlerine göre kemale erdiren birer kurum olduklarını anlatan Filibeli, başta Hz. Peygamber ve İmâm-ı Azam olmak üzere birçok ulema ve hukemanın derviş olduklarını ifade etmektedir (s. 317). Yaşadığı tecrübelerden de örnekler vererek tarikatın dünya ve ahiret mutluluğunun kefilisi olduğunu belirtmektedir. *Füsûsu’l-hikem’e* ayırdığı başlık altında bu eserin şerhlerinin sadece eseri anlaşılabilir kılmaya hizmet ettiğini anlatarak *Füsûs’un* doğru anlaşılması için “feyz-i inâyeti ve nazar-ı âtufeti sârî ve cârî olan ruhâniyet-i mübâreke-i Şeyh’ten mazhar-ı imdâd” gerektiğini ifade etmekte (s. 324), İbnü’l-Arabî’ye itiraz edenlerin onu anlayamadıklarını belirterek İbnü’l-Arabî’nin oldukça önemli bir kıymeti haiz olduğunu ısrarla vurgulamaktadır (s. 327–328).

Mahmut Çınar

### **Bilim: Bilim İdesi Üzerine Sosyolojik Bir Deneme**

Steve Woolgar (çev. Hüsamettin Arslan)

İstanbul: Paradigma, 1999. 155 sayfa.

Batı’da bilim nosyonu hakkında bütün hızıyla süren tartışmalar, bir taraftan bilim anlayışında yeni perspektifler geliştirilmesine imkân sağladığı hâlde, öbür taraftan da modern bilim anlayışındaki bunalımları derinleştirmektedir.



Steve Woolgar'ın eseri, modern bilim anlayışının meşru sabit zeminden ve prensiplerden yoksunluğunun giderek daha çok farkına varılması ve bu durumdan doğan problemlere çözüm getirme gayretleri yolunda yapılan çalışmaların son halkalarından biri olarak görülebilir. Bilim nosyonunu inceleyen Woolgar, bilimin sadece klasik özcü incelemelerini değil, nominalist ve rölativist incelemelerini de tatmin edici bulmamakta, onların da -farklı bir biçimde bile olsa- özcülüğe ve nesnelci bilim anlayışına bağlı kaldıklarını ileri sürmektedir. Bu kanaat bütün kitap boyunca temellendirilmeye çalışılmakta ve özcülüğe bağlılığın nedenleri ve onu aşmak için mümkün stratejileri irdelenmektedir.

“Türkçe Baskıya Önsöz”, “Önsöz”, “Giriş”, yedi bölüm, “Sonuç”, “Ek Okuma Önerileri” ve “Dizin”den oluşan kitap, dört temel kavram ekseninde düzenlenmiştir: “Temsil (Representation)”, “Tersine Çevirme (Inversion)”, “Geriye Yansıtma (Feedback)” ve “Dönüşlülük (Reflexivity)”. Bilim ile ilgili bu güne kadar yapılmış araştırmalarda, bilimsel bilginin üretilmesinde sosyal, kültürel ve tarihsel bağlamın önemini ve bilimin rölatifliğini vurgulayarak ciddi başarılar sağlanmasına rağmen, yazar hâlâ bilim incelemelerinin özcü bilim anlayışından tamamen kurtulamadıklarına dikkat çekmektedir. İlk dönem bilim anlayışı, akıl ve mantığı bir öz ve eleştirilerden bağışık kara kutular olarak gördükleri hâlde, rölativist anlayış bunların yerine başka kurallar, özler ikame etmiş; bu anlayış kendisini dekonstrüksiyona tabi tuttukları bilimden ayrı ve tartışmanın hedefine tatbik edilen eleştirilerden bağışıkmiş gibi takdim etmiştir. Woolgar burada önemli bir noktaya işaret etmektedir. O, bilimsel bilginin sosyolojisinin epistemolojik olarak rölativist bir tutum içinde olduğu hâlde, ontolojik olarak realist kaldığına dikkat çekmektedir. Yazar, ontolojik realizme hâlâ sadık kalmanın temel nedeninin temsil ideolojisine gösterilen bağlılıktan kaynaklandığını ileri sürmektedir. Temsil, “orada” bulunduğu varsayılan nesnelere veya olgular hakkında imajlar üretmeyi sağlayan araçtır. Temsil ideolojisine bağlılık, temsilin nesne ve olgulardan sonra geldiği ve temsilin nesne ve olgulardan hareketle oluşturulduğu varsayımından kaynaklanmaktadır. Woolgar bu varsayımı bir yanılgı olarak görmekte ve temsil ideolojisi ile baş edebilmek için, her şeyden önce bu yanılgının ortadan kaldırılması gerektiğini öne sürmektedir. Bunu gerçekleştirebilmek için yazar, “tersine çevirme (inversion)” ve “geri yansıtma (feedback)” kavramlarını önermektedir. Tersine çevirme, nesnenin temsili önceliği varsayımının yerine, temsilin önceliğini ve nesnenin temsil ile oluşturulduğunu savunmaktadır. Geriye yansıtma ise bilimin bizim pratiklerimizin

dışında “orada” bir nesne olarak anlaşılması fikrine karşı çıkmaktadır. Keşif örneklerine başvuran yazar keşfedilmiş bir nesnenin varlığının ve karakterinin, farklı sosyal şebekeleri oluşturan gruplara göre farklı olduğunu sonucunu çıkarmakta ve bu farklılığın, nesnenin keşfinden önceki varlığı ile ilgili standart varsayımın temelini kazıdığını öne sürmektedir. Nesnelere temsil aracılığı ile keşfederiz. Yazar bir nesnenin mevcudiyetini, bir temsil formuna başvurmaksızın ispatlamanın imkânsızlığını savunmaktadır. Dolayısıyla dünyayı ve olguları temsil pratiği oluşturmaktadır. Aynı zamanda burada sosyal bağlam da gözardı edilmemelidir. Tersine çevirme işleminin bize sağlayacağı şey, bilimde kemikleşmiş kurallardan kurtulma ve daha çok yaratıcılık elde etmektir. Tersine çevirme işlemi, temsillerimizin herhangi “orada-ki” bir özün bilgisini aktaran bir araç değil, kendimiz tarafından oluşturulan bir söylem olduğunu bize göstermektedir. Kuralları kendimiz oluşturuyoruz. Woolgar aklın, mantığın ve kuralların bilimsel pratiklerin ve bilimsel bilgi üretme sürecinin belirleyicileri değil, sonradan yapılan bir rasyonelleştirmeleri ve düzenlemeleri olduklarını savunmaktadır. Akıl, mantık ve kurallar pratiği belirlemez, onu düzene koymak ve anlamlı kılmak için sonradan pratiğe aşılır. Fakat yazara göre, bütün bu farkındalıklara rağmen, bilimi mantıkla (kurallar ya da akılla) açıklama girişiminden vazgeçemez veya onları başka bir şeye tercih edemeyiz. Yazar daha çok normların ve kemikleşmiş kuralların bilimsel yaratıcılığın önünü keseceğini düşündüğü için bu çözüm yollarına başvurduğunu ima etmektedir. Normlar ve kurallar ihlal edilerek daha çok yaratıcılık sağlanabilir. Fakat bu noktada yazara bir itirazda bulunabiliriz. O, nesne ve olguların temsiller aracılığı ile oluşturulduğunu savunduğu hâlde, bir olgu olarak bilimsel pratik ile rasyonalite arasındaki ilişkide aynı yolu izlememektedir. Yazar önce pratiğin geldiğini, daha sonra ise onu rasyonelleştirme ve kurallara göre düzenleme aşamasının izlendiğini savunmaktadır.

Bilimsel söylemin doğasını ele alan yazar, bu söylemin nesnelere objektivitesini nasıl dayattığını irdelemektedir. O, bu dayatmanın temelde metinsel bir organizasyon içinde gerçekleştirildiğini öne sürmektedir. Metnin organizasyonunun özellikleri belirli bir okumayı ve yorumu sağlamaktadır. Bir metinde kullanılan başlıklar, o metnin basıldığı dergi veya yayınevi, metinde kullanılan dışsallaştırma aygıtları (tanımlanan fenomenin yazarın faaliyet alanı dışında bir varoluşa sahip olduğu imaları), söylenenleri köklü geçmiş olan bir bilim cemaatinin üyesi sıfatıyla ileri sürme vb. nesnelere objektifli-

ğini, dolayısıyla da bilimsel bilginin olgusallığını artırmaktadır. Dolayısıyla bilimsel bilgi bir moral evren ya da ilişkiler ağı içerisinde üretilmektedir.

Woolgar, söz konusu moral düzeni yıkmamanın ve tersine çevirmeyi canlı tutmanın imkânlarını araştırmakta, bu bağlamda “reflexivity (dönüşlülük)” kavramını ele almaktadır. Bilimin etnografik incelenmesine başvuran yazar, bu alanda yapılan araştırmaların bilimin ve bilimsel bilginin sosyal olduğu yönünde önemli başarılar sağlamasına rağmen, temsil nosyonu içinde kaldığını, onu tartışmayı başaramadığını, dolayısıyla da özcü anlayışı farklı bir şekilde sürdürmeye devam ettiğini savunmaktadır. Yazar, başarılı bir bilim etnografisinin refleksif etnografi olması gerektiğini öne sürmektedir. Refleksif etnografi bilimin değil, temsilin refleksif etnografisidir. Woolgar refleksif etnografi geliştirmenin de bazı zorluklarına dikkat çekerek kendisinin dahi kitapta yaptığı tartışmalar boyunca temsil nosyonunu kullandığını söylemektedir. Yazara göre refleksivite incelemeleri, bir temsilden kaçma teşebbüsü değildir. Amaç, mevcut mutabakatları değiştirerek yeni temsil sorgulama tarzları sağlayabilmektir. Yazara göre tersine çevirmeyi canlı tutacak olan şey, temsili bilinçli bir şekilde araştırma konusu edinmektir.

Woolgar'ın temsil ideolojisine tatmin edici bir çözüm getiremediği görülmektedir. Bütün bu tartışmalardan sonra bazı temel sorular hâlâ açıkta kalmaktadır: Bütün bu tartışmalar hangi zeminde yapılmaktadır? Yazarın bilimsel bilgi ile ilgili düşünceleri hangi sıfatla söylenmektedir? Daha da önemlisi, neden bu düşüncelerin temelindeki varsayımlar kabul edilmelidir? Fakat bu eksikliklere rağmen, yazarın temsil probleminin üzerine cesaretle gitmesi ve problemi tartışmaya açması kitabın önemli artularındandır.

Eserde kullanılan zengin literatürün kitabın sonunda, kitapta yer alan bölümlere uygun olarak sınıflandırılması konuyla ilgilenen okuyuculara önemli bir kolaylık sağlar mahiyettedir. Eserde aşırı “öztürkçe” bir dil kullanılması konunun spesifikliği ile de bir araya gelince anlaşılması biraz zor bir metin ortaya çıkmıştır. Eserin orijinaline ulaşamadığımızdan tercüme ile ilgili bir değerlendirme yersiz olacaktır. Bununla birlikte bu kitabın Türkçeye kazandırılması, modern bilim hakkındaki tartışmaları takip etme açısından oldukça önemli ve takdir edilmesi gereken bir durumdur.

Behram Hasanov

## Sünnet'ten Topluma: Toplum ve Kültür Yazıları

Osman Güner

Ankara: Fecr Yayınları, 2006. 256 sayfa.

Kitap “Önsöz”, “Giriş” ve yazarın muhtelif zamanlarda yayımladığı dokuz makalenin üç bölüm hâlinde derlenmesinden oluşmaktadır. Yoksulluk, cehalet ve şiddet gibi toplumsal sorunlara Hz. Peygamber’in sünnetinden yola çıkarak üretilebilecek çözümleri akademik bir bakışla sunmayı amaçlayan eserde, sünnetin anlaşılmasıyla ilgili yaklaşımlar bu pratik gaye çerçevesinde tartışılmıştır. Binaenaleyh başlıkta zikredilen “Sünnet'ten Topluma” aktarım, hadis kitaplarından çıkarılabilecek kaide ve prensiplerin çeşitli toplumsal problemler karşısında uygulanabilirliğini ifade etmektedir.

Bu aktarım ilk olarak sünnetin doğru bir şekilde anlaşılmasını gerektirdiğinden “metodolojik”, farklı medeniyet havzalarını ilgilendirmesi dolayısıyla “kültürel” ve çözümler sunmaya çalıştığı problemlerin tabiatı gereği “toplumsal” boyutlara sahiptir. Metodolojik boyuta temas eden “Birinci Bölüm”ün, sünnetin evrensel ve tüm zamanlar için geçerli prensipleriyle zaman, mekân ve maslahata göre değişebilen unsurlarının tefrik edilmesi gerektiği düşüncesiyle yazıldığı anlaşılmaktadır. Yazar, sünnetin ilk muhatabı durumundaki sahabe arasında birincisi “zâhirî ve şeklî”, ikincisi de illet ve maksatları gözetten “fikhî” yaklaşım olmak üzere başlıca iki temayül bulunduğunu ve bu ayırımın sonraki fikhî çevrelerinin oluşumuna tesir ettiğini belirttikten sonra, Hz. Peygamber’in beşerî yönüne ve onun bilgi kaynaklarının vahiyle sınırlı olmadığına dikkat çekmiştir.<sup>1</sup> Fikhü'l-hadis sahasının önde gelen isimlerinden Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahih*'te hadis metinlerini, özellikle emir ve nehiy ifade eden lafızları yalnızca zâhiren değerlendirmeyip gâî yorumlarda da bulunduğu dair yazarın verdiği örnekler (s. 65-73), Buhârî'nin fikhî tefekkürüne ışık tutması bakımından önemlidir. Bölümün son makalesinde, daha çok

<sup>1</sup> Sahabe'nin sünnete yaklaşımıyla ilgili benzer mülahazalar Türkiye'de bundan önceki çalışmalarda dile getirilmiş bulunmaktadır. Bk. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), s. 45-50; Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), s. 151-153 vd. Yazarın, her iki esere sıkça başvurmakla beraber, Erul'un zahirî, fikhî ve icthadî yaklaşım şeklindeki üçlü tasnifi yerine Görmez'in ikili tasnifini tercih ettiği görülmektedir. Söz konusu tasniflerin izafliğine yönelik bir eleştiri ve bu eleştiriye verilen cevap için bk. Yusuf Acar, “Hadis Metinlerini Anlamada Öznellik Sorunu –‘Sahabe'nin Sünnet Anlayışı’ Özelinde-”, *Marife* 1/3 (2002), s. 153-60; Bünyamin Erul, “Hadis Çalışmalarını Anlamada Öznellik Sorunu: Gelenekteki ‘Tevil’i Nesnel, Günümüzdeki ‘Yorum’u Öznel Gören Bir Eleştiriye Cevap”, *Marife* II/1 (2002), s. 231-246.

tarihçi kimliğiyle tanınan Zâkir Kâdirî Ugan'ın hadis ilmine yönelik tenkitleri özetlenmiş ve cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Bu makale 20. yüzyılın ilk yarısındaki hadis merkezli tartışmalar hakkında bir fikir vermekle birlikte, kitabın genel problematiğiyle doğrudan bir ilgiye sahip değildir ve belki de bu sebeple okuyucuda bir zeyl veya istitrad izlenimi uyandırmaktadır. Bu durumun, özenli bir editör denetiminden geçmemiş derleme eserlerin karakteristik zaafı olduğunu söylemek mümkündür.

Farklı din ve medeniyetlere ait kültürel öğelere nasıl yaklaşılacağı meselesi, sünnetin topluma aktarımının kültürel boyutuna işaret etmektedir. “İkinci Bölüm”ün konusunu teşkil eden bu kültürel boyutun, muhtelif coğrafyalarda yaşayan Müslüman halkların kendi zihin dünyaları, sosyal kurumları veya gelenekleriyle ilgili olmayıp bir bütün olarak İslâm dünyasının diğer dinlerle ilişkisini vurguladığına dikkat edilmelidir. Hz. Peygamber'in ve müteakiben sahabenin ehlikitap mensuplarına ve sahip oldukları kültüre karşı tutumu, diğer pek çok konuda olduğu gibi burada da temel prensiplerin tespitinde referans kaynağı olmakta ve tarihi tecrübenin ilk örneklerini sunmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber bir taraftan ehlikitaba İslâm dinini tebliğ ederken, diğer taraftan onların can güvenliği ve inanç özgürlüğü gibi temel haklarına saygı göstermiş, bu tutumunu Medine Sözleşmesi, Necran'dan Hıristiyan heyetinin gelişi ve Mekke'nin fethi gibi mühim hadiselerde sürdürmüştür. Ahlâkî ve adil mücadele etmek, ahde vefa göstermek ve anlaşma hükümlerinin ihlali durumunda bazı müeyyideler uygulamak, onun siretinden hareketle yazarın tespit ettiği başlıca prensiplerdir.

Yazara göre Yahudi kültüründen gelen bilgiler hususunda, Hz. Peygamber'in İsrailoğulları'ndan rivayette bulunma ruhsatı<sup>2</sup> ile bu bilgilerin tasdik veya tezkip edilmemesi uyarısı<sup>3</sup> Müslümanların konuya yaklaşımında belirleyici olmuş; ancak söz konusu tavsiyelerin uygulanmasında bazı görüş ayrılıkları yaşanmıştır. Bazı sahabiler, Yemenli bir Yahudiyken Müslüman olduktan sonra geçmiş kutsal kitaplardan rivayette bulunmayı sürdüren Ka'bû'l-Ahbâr'ı tenkit ederken, bazıları onun görüşlerine başvurmakta sakınca görmemiştir. Özellikle Ebû Hüreyre'nin onunla yakın ilişkisi ve bilhassa tefsir konusunda ondan rivayette bulunması, bazı modern araştırmalarda ağır tenkitlere uğramasına sebep olmuştur. Yazar bu tenkitlere yer verdikten sonra

<sup>2</sup> Buhaî, “Enbiyâ”, 50; Ebû Dâvud, “İlim”, 11; Tirmizî, “İlim”, 13; İbn Hanbel, II, 474, 502; Dârimî, “Mukaddime”, 46.

<sup>3</sup> Buhaî, “İ'tisâm”, 25, “Tevhid”, 51; Ebû Dâvud, “İlim”, 2; İbn Hanbel, IV, 136.

Ebu Hüreyre'nin Ka'bû'l-Ahbâr'dan naklettiği rivayetlere örnekler vererek söz konusu iddiaların geçersizliğini ispata çalışmıştır (s. 189-99). Zira örnekler incelendiğinde Ebu Hüreyre'nin onu zaman zaman tashih ettiği ve rivayetlerdeki bazı hataların sonraki râvi tasarruflarından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

“İkinci Bölüm”ün son yazısı, muasır fakihlerden Yusuf el-Karadâvî'nin irtidat konusunda kaleme aldığı bir makalenin yazar tarafından yapılmış tercümesidir.<sup>4</sup> Karadâvî bu makalesinde 1980'li yıllarda Afganistan'da yaşanan dinden dönme hadiselerini örnek göstererek irtidatın İslâm toplumu için oluşturduğu tehlikeyi vurgulamış ve ayrıntıda farklar bulunmakla beraber, tüm fakihlerin bunun cezalandırılmasında hemfikir olduğuna dikkat çekmiştir. Karadâvî'nin ceza konusunda İbn Teymiyye'den mülhem tercihi ise mürtedin, irtidatının propagandasını yapan ve yapmayan şeklinde ikiye ayrılıp propaganda yapan hakkında cumhurun görüşünün uygulanması yönündedir (s. 157). İkinci durumda ise İbrahim en-Nehaî ve Süfyân es-Sevrî'ye atfedilen hapis cezası öngören görüşün tercih edileceği ifade edilmiştir. Örtülü ama daha yıkıcı diye nitelediği “fikrî irtidat” kavramı, yeterince açık olmamasına rağmen, Karadâvî'nin konuya getirdiği yeni bir bakış açısı olarak görülebilir (s. 169-170). İrtidat, bizatihi önemli bir konu olmakla birlikte, bu konunun da “Birinci Bölüm”ün son makalesi gibi kitabın diğer makaleleriyle irtibatının yeterince kurulmadığı görülmektedir.

Yazarın hadis araştırmalarına yaptığı orijinal katkının “Üçüncü Bölüm”de olduğu söylenebilir. “Sünnet ve Yoksulluk” başlıklı bu bölümde konuyla ilgili ayet ve hadisler, yoksulluk sorununa pratik çözümler üretebilecek tarzda yorumlanmış ve dinin toplumsal dayanışmadaki rolü vurgulanmıştır. Burada yoksulluk “Özlem duyulan bir değer değil, toplumsal açıdan çözülmesi ve hatta zararından Allah'a sığınılması gereken bir sorun, bir musibet” olarak ele alınmakta, tasavvuf kitaplarındaki bazı örneklerin İslâm'ın genel yoksulluk telakkisiyle uyuşmadığı öne sürülmektedir (s. 207, 210-215). Yoksulluktan kaynaklanan acıların hafifletilmesinde dinî müesseselerin sivil toplum kuruluşlarıyla beraber aktif rol alması gerektiğini söyleyen yazar, bu suretle söz konusu kurumların saygınlığının da artacağını belirtmiştir.

<sup>4</sup> Tercümesi daha önce *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, V/2 (2005), s. 259-273'te yayımlanan makalenin orijinali için bk. <http://www.islamonline.net/Arabic/contemporary/2002/02/article2a.shtml#2> (19.12.2006).

Yazara göre toplumsal sorunlara duyarlılık, esasında dindarlığın ayrılmaz bir vechesi olarak anlaşılmalıdır. Zira dindarlık yalnızca Allah ile kul arasındaki ilişkilere münhasır olmayıp beşerî ilişkilere dair prensipler ihtiva ettiğinden toplumsal bir boyuta sahiptir. Yardımlaşma ve “emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker” ilkelerinden hareketle oluşturulan vakıf ve hisbe teşkilatı gibi kurumlar, bu toplumsal sorumluluk anlayışının mücessem örnekleri olarak görülebilir. İnsanlığı tehdit eden yoksulluk gibi sorunlara dinî/ahlâkî prensiplerin hayata geçirilmesiyle çözüm üretilebileceği düşüncesi, yazar tarafından muhtelif bağlamlarda vurgulanmaktadır. Ancak kitapta yoksulluğu öven yaklaşımı sebebiyle eleştirilen sûfî düşüncenin, sosyal hayatta tekke ve fütüvvet gibi kurumlar vasıtasıyla ortaya koyduğu yoksulluk karşısı tutumun gözardı edilmesi, işaret edilmesi gereken bir eksiklik olarak değerlendirilmelidir.

Yazara göre sosyal yardımlaşma ve dayanışma, bir taraftan bilgi ve sermayenin paylaşımını gerekli kılarken, diğer taraftan gönüllülük esasına dayalı sivil toplum kuruluşlarının katılımını gerektirmektedir. Bilginin paylaşımı, yoksulların eğitim yoluyla desteklenmesiyle, sermayenin paylaşımı ise zekât ve sadaka gibi mükellefiyetlerin yanı sıra, servetin yeni istihdam alanları oluşturacak şekilde kullanılmasıyla gerçekleşebilir. Tüm bunlar kulun Allah'a karşı vazifelerinin yanında “topluma karşı ifa etmesi gereken yükümlülüklerinin” bulunduğuna işaret etmektedir (s. 255).

Dinî telakki ve uygulamaların oluşumunda mühim tesirleri bulunan hadis literatürüne yönelik çalışmalarda, mevcut toplumsal hayatla sahih irtibatlar kurulması son derece önemlidir. İnsanlığın şiddet, açlık ve yoksulluk gibi ortak sorunlarına alternatif çözümler sunulmasında, hadis literatürünün söyleyeceği sözler fazlasıyla vardır. Bu ilmî mirasın muhtelif vechelerinin vurgulanması, Arap dünyasında ve 1980 sonrası Türkiye'de “sünnetin bağlayıcılığı” üzerinde düğümlenen hadis çalışmalarının yeni açılımlar kazınarak farklı düzlemlere yayılmasına önemli bir katkı sağlayacaktır. *Sünnet'ten Topluma*, katedilmesi gereken bu uzun yolda atılmış samimi adımlardan biri sayılmalıdır.

Mustafa Macit Karagözoğlu

## **Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ**

Bilal Aybakan

İstanbul: İz Yayıncılık, 2003. 183 sayfa.

Şer'î deliller hiyerarşisinde genellikle üçüncü sırada gösterilen icmâ, gerek klasik kaynaklarda ve gerekse modern döneme ait usul eserlerinde üzerinde en çok durulan kavramlardan biri olmuştur. Ancak klasik eserlerde kavram detaylı bir şekilde irdelenmekle beraber, nasıl bir süreç sonucunda bu teorik yapının ortaya çıktığı pek inceleme konusu yapılmamaktadır. Modern döneme ait bazı çalışmalarda ise kavramın ifade ettiği anlam, kavramlaşma süreci ve o dönemdeki şartlar gözardı edilerek incelenmektedir. Aslında bu durum sadece fikhî terimlerle sınırlı olmayıp diğer ilim dallarına ait kavramlarda da yaşanmaktadır. Bu sebepten ötürü icmâ gibi hayatî öneme sahip kavramların oluşum süreçlerine dair çalışmalar, düşünce dünyamızda yer alan kavramların daha sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesini sağlayacağı gibi, ait olduğu disiplinin belirli bir dönemdeki serüvenini de gözler önüne serecektir. Bilal Aybakan'ın fıkıh ilminin oluşum sürecinde icmâ kavramının ifade etmiş olduğu anlamı mercek altına aldığı eseri de bu açıdan önem arz etmektedir.

Eser "Önsöz", "Giriş", üç bölüm "Sonuç", "Bibliyografya" ve "Karma İndeks"ten oluşmaktadır. "Hicri İlk İki Asrın Siyâsî ve Sosyal Panoraması" başlığını taşıyan "Giriş" bölümünde müellif, ele aldığı konunun farklı bir boyutuna ışık tutacağı düşüncesiyle iki yüzyıllık tarih kesitinin (sahabeden müctehid imamlara kadar) önemli siyâsî ve sosyal olaylarının panoramasını aktarmaktadır. Bu çerçevede Hulefâ-yî Râşidîn, Emevîler ve Abbâsîler döneminin Me'mûn'a kadar olan kısmını mercek altına almakta ve toplumda meydana gelen siyâsî ve sosyal hadiselerin entelektüel düşünce yapısına nasıl bir zemin hazırladığını ortaya koymaktadır.

"Hz. Peygamber ve Sahabe Dönemi İçtihat Faaliyeti" başlığını taşıyan "Birinci Bölüm"de Aybakan, Hz. Peygamber döneminde meydana gelen hadiselerin çözüme kavuşturulmasında başvurulan kaynağın vahiy, vahiy gelmeyen durumlarda beşerî donanım ve özellikle toplumu ilgilendiren meselelerde istişare olduğunu kaydetmektedir. Burada Hz. Peygamber'in sünnetinin tamamının vahiy mahsulü olarak nitelenmesinin isabetli bir yaklaşım olmadığını, aksi hâlde sünnetin ondan başka kimseye izafe edilmesinin mümkün olmayacağını; halbuki ilk dönem literatüründe başka insanların örnek davranışlarının da sünnet terimiyle karşılandığını ifade etmiştir.



Hız. Peygamber'in eğitiminden geçmiş ve İslâm'ın sağladığı dönüşümü ilk ve derinden yaşayan kuşak olması hasebiyle, sahabenin ortaya koyduğu uygulama birçok açıdan önem arz etmektedir. Özellikle Hız. Peygamber'in vefatıyla başlayan süreç içerisinde meydana gelen hadiselerin çözümünde elde bulunan sermaye canlı vahyin geldiği dönemin birikimi olan Kur'an ve sünnet ile beşerî donanım ve istişaredir. Yazar fikhî yatkınlık bakımından sahabe profilini incelemiş ve yaşlı sahabe kuşağından Hız. Ömer (ö. 23/644) ile Abdullah b. Mes'ûd'u (ö. 32/652); genç sahabe kuşağından ise İbn Abbas'ı (ö. 68/688) örnek olarak ele aldıktan sonra, sahabenin içtihat yöntemine değinmiştir. Sahabenin yaşamış olduğu dönemde ilim oluşturma kaygısı bulunmadığı için saf hukukî düşünce etkinliğinden ziyade, vuku bulan hadiselerle pratik çözümler üretme kaygısı ön plandaydı. Aybakan'ın, Hız. Peygamber'in vahiyle yoğrulmuş uygulamasını ifade ettiğini söylediği sünneti sahabe, katı ve statik bir anlayışın aksine, değişen şartları sonuna kadar hesaba katan dinamik bir yapıyla ele almış ve onların sünnet algıları daha sonraki dönemlerde doktriner formlara bürünen fikhî ekolleri için de hareket noktası olmuştur.

"Tâbiûn Dönemi İctihat Faaliyeti ve İlk Fikhî Oluşumlar" başlığını taşıyan "İkinci Bölüm"de değişik yörelerde bulunan tâbiûn fukahası, tâbiûnun içtihat yöntemi ve ilk fikhî oluşumların icmâ düşüncesi ele alınmıştır. Resulullah'ın vefatından sonra sahabenin genç kuşağı (İbn Abbas, İbn Ömer) ile tâbiûnun ilk kuşağı, sahabenin önde gelenleri etrafında kümelenmeye başlar ve onların ilmî birikiminden istifade etmeye çalışırlar. İlk dönemin dinî bilgisi Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665) ve Abdullah b. Ömer (ö. 73/692) vasıtasıyla Medine halkına; İbn Abbas kanalıyla Mekke ahalisine ve Abdullah b. Mes'ûd tarafından da Irak yöresine aktarılmış ve bunların talebeleri vasıtasıyla sonraki kuşaklara iletilmiştir. Müellif daha sonra çeşitli merkezleri esas alarak tâbiûn kuşağının önemli fakihlerini tanıtmış ve Medine'de Said b. el-Müseyyeb (ö. 94/712); Mekke'de Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 115/732); Basra'da Hasan-ı Basri (ö. 110/728), Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/728) ve Katâde (ö. 118/736); Kûfe'de Şurayh b. Hâris el-Kindî (ö. 78/697), Alkame (ö. 62/682), Mesrûk (ö. 63/683) ve İbrahim en-Nehaî (ö. 95/714) ve Şam'da Mekhûl'ü (ö. 116/734) öne çıkan isimler olarak zikretmiştir. Zikri geçen tâbiûn kuşağının önünde Kur'an ve sünnet dışında bir de sahabenin görüşlerinin ilmî miras olarak yer alması, işleyecekleri malzemenin kabarılaşmasını sağlamakta ve karşılaştıkları bir konuda sünnetin bulunup bulunmadığını öğrenme şansları da sahabenin toplum içerisinde seyrekleşmesine paralel

olarak azalmaktaydı. Aybakan'a göre tâbiûnun, sahabenin görüşlerini ele almaları neticesinde ortaya çıkan anlayış, onların icmâ kurumuna ihtiyaç duyan ilk kuşak olmasını sağlamış ve sahabenin ihtilafa konu olmamış karar ve fetvaları icmânın çekirdeğini oluşturmuş; aynı zamanda İslâm hukukunun oluşum süreci profesyonel tarzda bu kuşağın elinde işlemeye başlamıştır.

Hicaz (Mekke, Medine) ve Irak (Kûfe, Basra) ekolleri arasındaki ayrışma, tâbiûn döneminin başlarından itibaren fark edilmeye başlanır. Her iki ekol de sahabe ve tâbiûnun görüşlerine değer vermekle beraber, onların kendi aralarında ihtilafı olan meselelerde nasıl bir metot takip edileceği hususunda ayrı yöntemlere sahiptirler. Hicrî ikinci asra gelindiğinde artık her iki taraf beslediği ilmi damarı sahiplenir ve muhataplarıyla girdiği tartışmalarda kendi hoca silsilesinin üstünlüğünü hem kanıtlamaya çalışır hem de bu otoriteleri en iyi kendilerinin anladığını iddia eder ve onları başka ekollere kaptırmama çabası içine girer. Yazar, o dönemde sahabe ve tâbiûn fukahasının ihtiyatlı tavır ve tutumlarını yansıtan değer yargısı ifadelerinin (lâ yerâ bihi be'sen, kâne yekrahu gibi) yaygınlık kazandığını ve bu tür ifadelerin ilk dönem literatüründe yoğun bir şekilde kullanılmasının teknik terimlerin bu dönemde henüz yeterince gelişmediğini gösterdiğini kaydetmektedir.

Kûfe yöresi uygulama-icmâ ilişkisini incelerken önce mürsel hadislerin aktarılma gerekçesini açıklamış, daha sonra hicrî ikinci asrın başlarından itibaren farklı ilim merkezleri arasında yaşanan temaslar ve bazı bilginlerin buldukları yörenin bilgi birikimini yazıya aktarması sonucu değişik merkezler arasında bir tanışma ve tartışma, buna bağlı olarak da bir etkileşim sürecinin işlemeye başladığını ifade etmiş ve bu çerçevede Irak ekolünün anlayışına örnek olarak İmam Muhammed'in (ö. 189/804) Medine ekolünün ürettiği bilgiye eleştiri gayesiyle kaleme aldığı *Kitâbü'l-Hucce alâ ehli'l-Medine'sini* daha çok icmâ anlayışı ekseninde analiz etmiştir. İmam Mâlik'in (ö. 178/795) *el-Muvatta'*ı çerçevesinde, Medine halkı uygulamasını ve icmâ ile ilişkisini ele alan müellif, Irak ve Suriye bölgelerinin oldukça dinamik bir yapı arz etmelerine karşılık, Hicaz bölgesinin sosyal yapısının nispeten durağan olduğunu ve bu yapısal farkın fıkha da yansıdığını kaydeder. Özellikle değişik bölgelerde yürütülen fikhî etkinliklerde görülen yoğun görüş ayrılıkları üzerine, fıkıh bilginleri ortak bir dayanağa şiddetle ihtiyaç duyar ve İmam Mâlik de bu ihtiyaca Medine uygulamasının cevap vereceğini savunur. Ancak onun bu yaklaşımına, gerek yaşadığı dönemde ve gerekse sonraki asırlarda birçok ilim adamı tarafından değişik açılardan eleştiriler yöneltilmiştir.

Kûfe ve Medine uygulamaları ve bunların icmâ ile ilişkisini inceledikten sonra Suriye bölgesi uygulamasını İmam Evzâî (ö. 157/774) çerçevesinde ele alan Aybakan, onun da Iraklılar gibi genel icmâyı çağrıştıran ifadelerinin aslında Suriye dışına taşmadığını belirtir.

“İmam Şâfiî ve Sonrasında İcmâ” başlığını taşıyan üçüncü ve son bölümde Aybakan, İmam Şâfiî'nin (ö. 204/819) sünnet, re'y içtihadı ve icmâ kavramlarının istismar edildiğini düşündüğünü kaydetmiş ve onun mevcut sünnet ve re'y içtihadı anlayışına yaklaşımını ele almıştır. İmam Şâfiî'ye göre kendi zamanına kadar sünnet terimi keyfi bir şekilde kullanılmış, çeşitli ekollerce kabul gören, ama özü itibariyle yabancı olan unsurlar sünnet kavramı kapsamına girmiştir. Hz. Peygamber'in hadislerinde ifadesini bulan gerçek sünnet ise bu yabancı unsurların gölgesinde kalmıştır. Bundan dolayı o, hadislere gerçek sünnet statüsü kazandırıp geri kalan haberleri bu kapsamın dışında tutmaya çalışmıştır. Şâfiî'nin bu tutumu kendisini, yorum sürecinde sünnet malzemesinin de Kur'an gibi işlenmesine ve Müslümanların tamamının sünnetten habersiz kalamayacağı görüşüne sevk etmiş ve icmâyı, özünde sünnet barındırdığına inandığı için kabul etmeye yol açmıştır. Bu anlayışa göre hakkında nass bulunmayan bir konuda yapılan içtihatlardan biri üzerinde icmânın gerçekleşmesi, -teorik olarak mümkün olsa bile- pratikte mümkün gözükmemekte; dolayısıyla meydana gelen icmânın temelinde mutlaka bir nass bulunmaktadır. Şâfiî aynı zamanda re'y içtihadının da denetim altına alınması gerektiğini düşünmekte, vahye rağmen vahyin yanı başında bağımsız bir akıl yürütmenin yolunu tıkamak istemekte ve bundan ötürü re'y içtihadının içeriğini sadece kıyastan ibaret saymaktadır. Onun sükûfî icmâyı kabul etmemesinin temelinde de muhtemelen re'y kökenli içtihatların icmâ kanalından akmasını önleme düşüncesi yatmaktadır.

Müellif, İmam Şâfiî'nin icmâ düşüncesini *Cimâ'u'l-ilm, er-Risale* ve *İbtâlü'l-istihsân* çerçevesinde, onun ilim ve ihtilaf kavramlarına yüklediği anlamları da göz önünde bulundurarak ele almıştır. Şâfiî, Kur'an, mütevatir sünnet ve icmâ gibi sübutu kat'i olan haberlerden elde edilen bilgiyi zâhir ve bâtın yönleriyle hak bilgi olarak nitelerken; sübûtu zannî olan âhâd haberlerle kıyas yoluyla elde edilen bilgiyi de sadece zâhir yönleriyle hak bilgi olarak kabul eder. Onun bu bilgi anlayışına paralel olarak dayanağı kesin nasslardan oluşan ve yeni bir hüküm inşa etmeyip nasslarda belirtilen hükümleri teyit ve tekit eden ve hiç kimsenin habersiz kalamayacağı düşünülen bilgi çerçevesinde oluşan “âmme icmâsı” ve ilim ehli ile sınırlı

olan bilgi çerçevesinde oluşan “hâssa icmâsı” olmak üzere iki ayrı icmâ türü tasavvur ettiği düşünülebilir. Buna göre o, temelinde sünnet olma ihtimali bulunan ve sadece sahabe kuşağı hakkında geçerli olan senedi bilinmeyen sahabe icmâsı ile senedi bilinen icmâ olmak üzere iki tür icmâ anlayışına sahiptir. Birinci tür icmânın, kesin naslardan oluşan hükümlerin korunması ve yapılacak yorumlarda esas alınmasını sağlamak ve bu nitelikleri kazanmış olanları koruma altına alarak dini, sapkın yorumlardan muhafaza ederek tahrif edilmesini engellemek ile düşünce özgürlüğüne alan açmak gibi işlevlere sahip olduğu açıktır. İkinci türdeki icmânın sağladığı bilgi düzeyi, bu türden bir bilgiyi ifade etmediği için, bu icmâ türü sadece veri sağlama işlevine sahiptir.

İmam Şâfi’î’nin eserlerinde, derli toplu olmasa da, icmâ-ı fukaha konusunu ele alıp eleştirmesi, kendisinden sonraki dönemde bu konuya dair problemlerin giderek daha teorik bir düzeyde ve ayrıntılı bir şekilde tartışılması sürecini başlatmış ve icmâyâ ait konuların sistematik bir bütünlük içerisinde işlenmesine zemin hazırlamış; buna bağlı olarak konu, klasik dönem usul eserlerinde genel bir teori hüviyetine kavuşmuştur. Müellife göre hicrî üçüncü ve dördüncü asırda İslâm’ın gerçek yorumunu kimin temsil ettiğinin temel kriteri olarak icmânın esas alınmaya başlanması, icmâyâ son derece stratejik bir konum kazandırmış ve değişik fırkalara mensup bilginlerin icmâyâ katılma ehliyetine sahip olup olmadıkları tartışmaya açılmıştır. Aynı şekilde ehli-sünnet velcemâat teriminin oluşumu bu süreçten bağımsız düşünülemeyeceği gibi, inanç alanında oluşan bu yaklaşıma paralel olarak amel alanında da orta bir yolun oluşmasında icmâ önemli bir rol üstlenmiştir. Hicrî ikinci asır bilginleri icmâyı temellendirmek amacıyla herhangi bir delilden söz etmemişken, onun dinî bir kaynak olduğunu bazı ayetlerin (el-Bakara 143, el-Hac 78, en-Nisâ 115, et-Tevbe 16, Âl-i İmrân 110 ve Lokmân 15) yanı sıra Hz. Peygamber’in cemaate sarılmayla ilgili hadisi gibi naklî delillerle ispatlama çabası Cessâs (ö. 370/980) ve Ebü’l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) gibi usul bilginlerinin sistematik eserlerinde görülmeye başlanmıştır.

Eser şer’î deliller arasında yer alan ve fıkıh ilminin en temel kavramlarından biri olan icmânın, bu ilmin oluşum sürecinde iki yüz yıllık bir dönemdeki tarihî seyrini ele alıp incelemesi bakımından önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

## **Psikoloji ve Din: Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri**

Ali Ayten

İstanbul: İz Yayıncılık, 2006. 151 sayfa.

Herhangi bir bilimsel disiplinin zenginliği, o alanda düşünce üreten ve çalışmalar yapan kişilerin birikimlerinden oluşmaktadır. O alanı çok iyi tanıyabilmenin temel şartlarından birisi de bu kişilerin düşüncelerini kendi yaşam çerçeveleri içerisinde anlamaktan geçmektedir. Psikolojinin ilk ekollerinden davranışçı psikolojinin insan davranışlarının dışarıdan gözlenebilenlerinin üzerine yoğunlaşması, temel ilgi alanı olan insan ruhundan uzaklaşmasına neden olmuştur. Davranışçıların bu sınırlı insan doğası anlayışı, bazı psikologları bir arayış içerisinde itmiştir. Psikolojinin ilgi alanının, belki de insan ruhunu daha iyi yansıtan ve temel fonksiyonları olan sevgi, akıl, vicdan ve değer yargılarına yoğunlaşması gerektiğini savunan psikologların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bunların belli başlıları Abraham Maslow, C. G. Jung, S. Freud, Erich Fromm, Alfred Adler ve Victor Frankl'dır. Bugün Türkiye'de ve dünyada psikoloji ve din psikolojisi alanında en çok okunan ve düşüncelerinden yararlanan psikologlar bunlardır. Ancak bu psikologların düşüncelerine bir arada yer veren derli toplu Türkçe bir araştırma mevcut değildir. Kaynakların Batı dillerinde olması, Türk okuyucuların ve araştırmacıların bu kişilerden yararlanmalarını oldukça sınırlandırmaktadır. Bu sorunlar nedeniyle araştırmacı Ali Ayten din ve psikoloji ilişkisine yön veren beş bilim adamının özellikle din konusundaki düşüncelerini kısa ve özlü olarak bir araya getirerek bir kitapta yayımlamak suretiyle büyük bir hizmette bulunmuştur. Yazar kitabında adı geçen psikologların din ve tanrı anlayışlarını, onların psikoloji teorileri zemininde ortaya koymaya çalışmıştır.

Kitap, Prof. Dr. Ali Köse'nin kısa ve özlü "Sunuş"u ile başlamaktadır. Daha sonra yazarın giriş niteliğinde bir "Önsöz"ü bulunmaktadır. Beş seçkin din psikoloğunu tanıtmaya yönelik olan kitapta her bir psikolog için bir bölüm ayrılmıştır. Her psikoloğa ayrılan bölüm "Giriş", alt başlıklar, "Sonuç" ve "Kaynakça"dan oluşmaktadır. Kaynaklar böyle bir çalışma için yeterli düzeydedir. Oldukça sade ve anlaşılır bir dille kaleme alınan kitabın sonunda yer alan "İndeks" eserin kullanımını kolaylaştırmaktadır.

Yazar psikologların tanıtımında kronolojik sıra takip etmiş ve "Birinci Bölüm"de Sigmund Freud'u tanıtmaya çalışmıştır. "İkinci Bölüm"de Freud'un öğrencisi olan ve daha sonra sembollerin yorumu ve din konusundaki düşünce farklılığından dolayı Freud'dan tamamen ayrılan, kendine göre bir din

anlayışı geliştiren ve dini kolektif bilinç dışı arketipi olarak gören Jung'a yer verilmiştir. "Üçüncü Bölüm"de ise, kitaplarında daha çok özgürlük konusunu işleyen ve insanların özgür olma isteği ile bu isteğin insana yüklediği sorumluluk duygusundan da korktuğu için özgürlükten kaçındığını iddia eden; insanların, kendi ürettikleri mal ve düşüncelerin bağımlı bir nesnesi durumuna düştüğünü savunan ve dine de bu gözle bakan E. Fromm'a ve onun Freud ve Jung hakkındaki düşüncesine yer verilmektedir. "Dördüncü Bölüm"de yazar, hümanist psikolojinin önemli temsilcilerinden olan ve bugün popüler psikolojide "kendini gerçekleştirme" anlayışının mimarı ve dini, insanın en üst düzey bir ihtiyacı ve kendini gerçekleştiren insanların daha derinden yaşadıkları bir derin tecrübe şekli olarak gören Abraham Maslow'u ele almıştır. "Beşinci Bölüm"de ise günümüz insanının "anlamsızlık sorunu"nu ve insanların ruhsal sıkıntılarının arkasında yatan temel nedenin anlamlandırma sorunu olduğunu dile getiren ve dinin yaşamı anlamlandırmada önemli fonksiyonu olduğunu iddia eden Victor Frankl'e yer verilmiştir. Kitapta düşünceleri ele alınan beş düşünür de, din psikolojisinin kuruluş ve gelişmesinde önemli rolleri olan ve özellikle günümüzde dinin bireyin yaşamındaki fonksiyonunun daha iyi anlaşılması açısından bir düşünce çerçevesi geliştirmiş önemli şahsiyetlerdir.

Kitapta yer alan psikologların yaşadığı dönem ve ailelerinin sosyo-kültürel yapıları hakkında kısa bilgiler verilmiş olması, onların düşünce dünyalarının daha iyi anlaşılmasında aydınlatıcı olmaktadır. Mamafih yer yer normatif değerlendirmelerle karşılaşmakta, özellikle bu durum dinle ilgili olumsuz görüşü olan düşünürlerde kendisini daha çok hissettirmektedir. Örneğin Freud için "Dine karşı olumsuz bir yaklaşım içerisindedir" (s. 17), bir başka psikolog için "Dine karşı olumlu yaklaşmaktadır" gibi ifadeler, aslında düşünürü anlamaktan ziyade, din hakkında olumsuz gibi görünenleri eleştiriye, olumlu gibi düşünenleri de tasvip etmeye yönelik bir tutum izlenimi vermektedir (s. 28). Yazar zaman zaman kendi ifadesiyle dinin "hakiki gerçekliği"nden bahsetmektedir. Halbuki din psikolojisi dinin doğru mu, yanlış mı olduğu ile ilgilenmez; dinin birey yaşamındaki görünümünü, birinci olarak dinin bireyin tutum ve davranışlarına etkisini, ikinci olarak da dinin bireysel farklılıklardan nasıl etkilendiğini, dinin birey yaşamındaki farklı tezahürlerinin psikolojik zeminini araştırır.

Bir yerde Freud'un dinî eğilimi güçlü bir ailede büyüdüğü, ailesinin ona bakmak için Katolik bir dadı tuttuğu ve kendisinin önce Eski Ahit'i (Tevrat) okuduğu, daha sonra okul yıllarında Yeni Ahit'i (İncil) okumaya merak sardığı

anlatılırken (s. 17), bir başka yerde ise tanrı inancından uzak bir ortamda yetiştirildiği vurgulanarak (s. 27) çelişkiye düşülmektedir. Özellikle Freud değerlendirilirken E. Fromm'un düşüncesine yer verilmemiş olması, Freud'un tamamen din karşıtı olarak değerlendirilmesine neden olmaktadır. Halbuki bazı düşünürlere göre de Freud genel anlamda din karşıtı değildi; yalnızca kurumsallaşan dine karşı idi. Çünkü Freud'a göre din kurumsallaştıkça özünden uzaklaşmaktadır. Nitekim yazar yer yer Freud'un mistik bir kişiliğe sahip olduğunu vurgulamaktadır. Fromm'un da dediği gibi, Freud hümanist bir din taraftarıydı. Freud'un tanrı hakkındaki düşüncesinin daha iyi anlaşılması için onu en iyi tanıyanlardan Alman ilâhiyatçı Hans Küng'ün *The Problem of God in Freud* kitabı incelense daha iyi olurdu.

İslâm dünyasında bir insan psikolojisi anlayışının geliştirilememesi, kendi kültürel değerlerimizi Batılı psikoloji anlayışları açısından değerlendirmemize neden olmaktadır. Bu çerçevede kendi kültürel değerlerimizin psiko-sosyal açıdan yorumlanmasında Jung ve Maslow gibi Batılı psikologların psikoloji anlayışlarına başvurmakta, kültürel değerler açısından bize uygun olanları yüceltmeye çalışmaktayız. Bu psikologlar, içerisinde yaşadıkları kendi toplumsal ve bireysel sorunlarına çözüm bulmaya yönelik teoriler ortaya koyma eğilimi içerisinde olmuşlardır. Özellikle günümüzde Türkiye'de dinin anlaşılmasında ve din etrafında dönen birtakım sorunların netleştirilmesi ve uzlaştırılmasında bu düşünürlerin düşüncelerinden ne ölçüde yararlanılabileceği gündeme gelebilir. Çünkü bu din psikologlarının düşünceleri seküler bir dünyada dinin yerinin ne olması gerektiği, ondan vazgeçilip geçilemeyeceği konusu, birey ve toplum hayatındaki rolü açısından bir çözüm önerisi sunabilecek nitelikte görülmektedir. Sekülerleşmenin dinden uzaklaşma olmadığı ve bir yaklaşım biçimi olması gerektiği anlayışı V. Frankl'ın düşüncesiyle de pekişmektedir.

Günümüz dünyasında oldukça önemli hâle gelen ruhsal sorunların çözümüne, beklendiği gibi, ekonomik ve sosyal gelişmelerin yeterince katkıda bulunmadığı; aksine zenginleşen dünyada ruhsal sorunların, şiddet ve saldırganlık eğilimlerinin daha da arttığı görülmüş, soruna çözüm arayışları içerisinde dinin yeri ve fonksiyonu tartışılır hâle gelmiştir. Bu yazarlar dinî tecrübenin evrenselliğinin insan doğasının bir sonucu olduğu ve dinin ruhsal sıkıntılarının tedavisinde önemli iyileştirici bir etken olarak karşımıza çıktığı konusunda hemfikirdirler. Dolayısıyla insanın kutsallaştırılarak veya kutsalla ilişki içerisinde yüceltilebileceğini vurgulamaktadırlar.

Kitapta, ele alınan bu beş psikologla benzer bir çizgiyi paylaşan Adler'in yer almaması, bir eksiklik. Çünkü V. Frankl'in düşüncesinin gelişmesinde ve olgunlaşmasında Adler'in büyük etkisi, Freud ve Jung'la da arkadaşlığı olmuştur. Düşünürlerin psikoloji anlayışları, içinde buldukları yaş özellikleri ve dönemsel şartlar açısından da değerlendirilebilir, böylece psikologun psikolojik tahlili de yapılmış olurdu. Ayrıca onların gelişim dönemlerindeki düşünce değişiklikleri kronolojik bir tahlile tabi tutulabilirdi. Bu tür çalışmalarda düşünürlerin temel yaklaşımlarını anlayabilmek için, daha geniş konjonktürel bakış açısıyla yaklaşmak gerekmektedir. O dönemde hâkim olan felsefi düşünce, toplumsal değişimler ve gelişmelerin de yakından tanınması bu düşünürlerin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Kitap genelde böyle bir çerçeve içerisinde yer almamış gibi gözüküyor. Bunun da en önemli nedeni, Türkiye'de özellikle sosyal bilim alanlarında, Batı ile karşılaştırıldığında bilimsel disiplinlerin çok kesin çizgilerle birbirinden ayrılıp diğer disiplinlerle işbirliği ve iletişim içerisinde olmamalarıdır.

Yazar genelde, bu düşünürlerle dinin kaynağı konusunda İslâm dini açısından yaklaşmakta, düşünürleri dinin aşkın kaynağını inkâr etmekle suçlamaktadır. Halbuki gerek dinin lehinde, gerekse dinin aleyhinde olan psikologlar dine fonksiyonel açıdan, bireyin davranışına olan etkisi açısından yaklaşmaktadırlar. "Dinin ve Tanrının aşkın boyutu ve gerçekliği konusunda olumsuz bir tutum sergileyen Fromm...." şeklindeki değerlendirme bu tutuma örnek gösterilebilir (s. 86). Öte yandan yazar bazı sayfalarda çok yanlış anlamalara neden olacak hatalar yapmıştır. Örneğin, "Adler'in insandaki temel motivasyonun **haz** istemi olduğu görüşüne..." (s. 129) cümlesinde "haz" kelimesinin "güç" ile değiştirilmesi gerekmektedir.

Din ve psikoloji ilişkisine yön veren beş bilim adamının özellikle din konusundaki düşüncelerini kısa ve özlü bir şekilde bir araya getirip bir kitapta yayımlamak suretiyle yazar Türkiye'de din psikolojisi alanına büyük bir hizmet sunmuştur.

Ali Kuşat



## **Paul Meets Muhammad: A Christian-Muslim Debate on the Resurrection**

Michael R. Licona

Grand Rapids Michigan: Baker Books, 2006. 175 sayfa.

Hız. Âdem'in, yasak meyveden yiyerek Tanrı ile yaptığı ahdi bozması sonucunda ortaya çıkan ilk günah yüzünden insanların doğuştan günahkâr olduğu ve insanları bu günahattan kurtarmak için gelen peygamberlerin başarısız olması üzerine Tanrı'nın öz oğlu İsa Mesih'i yeryüzüne göndererek bu aslı günaha kefaretilerik olarak onun çarmıhta ölmesine razı olduğu inancı, Hıristiyanlık inancının temelini oluşturmaktadır. Bu inancı Hıristiyanlığın merkezine yerleştiren ise kendisini "Yahudi Menşeli Olmayanların Havarisi" olarak tanımlayan Pavlus'tur. İsa Mesih'in yeni bir dönem başlatmak üzere geldiğini ve çarmıha gerilip göğe çıktıktan sonra Baba Tanrı'nın sağ tarafındaki tahtına oturduğunu belirten Pavlus için İsa Mesih'in yeniden dirilmesi çok önemlidir. Çünkü Pavlus'a göre Mesih'in bedensel olarak yeniden dirilişi ona inananların gelecekte dirileceklerinin de bir garantisidir (II. Korintoslular 4:14) ve eğer Mesih yeniden dirilmemiş ise Pavlus'un ifadesiyle vaaz da boşunadır, iman da boşunadır (I. Korintoslular 15:14).

İslâmî perspektiften bakıldığında ise İsa'nın çarmıhta ölümü, göğe yükselmesi ve kıyamete yakın yeniden dünyaya geleceği gibi hususlar, İslâm âlimleri arasında hâlâ tartışılan konulardır. Bununla birlikte İslâm âlimlerinin konuya yaklaşımlarını temelde iki grupta toplamak mümkündür: Birinci grupta yer alan âlimlere göre Hız. İsa'yı ispiyonlayan Yahuda İskaryot ya da bir başkası İsa'ya benzetilmiş ve onun yerine çarmıha gerilmiş, İsa ise Allah tarafından bedenen göğe yükseltilmiştir. Resulullah'ın dönemine en yakın müfessirlerden biri olan Mücâhid b. Cebr (ö. 104/722), Yahudilerin Hız. İsa'dan başka bir adamı çarmıha gerdiklerini, onu İsa zannettiklerini, çünkü onun İsa'ya benzetildiğini belirtir ve İsa'nın diri olarak göğe yükseltildiğini ifade eder. Biri uyku, diğeri gerçek ölüm olan iki çeşit ölümden bahseden İbn Hazm'a göre de Hız. İsa ölmemiştir. Ayet bunu kesin olarak ortaya koyduğu için onun öldürüldüğünü ve çarmıha gerildiğini söyleyen kimse, ona göre kâfir ve mürted olur. Aralarında Reşid Rıza ve Mahmud Şeltût gibi isimlerin bulunduğu ikinci grupta yer alan âlimler ise Âl-i İmrân 3/55'te geçen "vefat" kelimesini gerçek anlamda kabul edip Hız. İsa'nın göğe yükseltilmesinin ruhî ve manevî derece itibarıyla olduğunu, yoksa cesedin yükseltilmesinin söz konusu olmadığını ifade etmişlerdir. Bu âlimlere göre Hız. İdris'in göğe çekilmesini

anlatan “Biz onu yüce bir yere yükseltmiştik” (Meryem 19/57) ayetindeki ref, manevî olduğu gibi, Hz. İsa ile ilgili ref de manevî olmalıdır. Hz. İsa'nın göğe çekilmesinin manevî olduğunu savunanların başında gelen Mısırlı âlim Mahmud Şeltût'a göre ref kelimesi maddî ve manevî yükseltme mânâsına geliyorsa da, ilgili ayette manevî bir yükseltme söz konusudur. Bu durumda ona göre konuyla ilgili ayetler özetle şunu ifade ederler: Allah, Hz. İsa'yı vefat ettirmiş, kendi katına yüceltmiş ve inkâr edenlerden temizlemiştir.

Hz. İsa şayet ölümden dirilmediyse Hıristiyanlık yanlış; yeniden dirildiyse Hıristiyanlık doğru, İslâm yanlıştır tezinden hareket eden Michael R. Licona, kitabında öncelikle tartışmanın niçin Hz. Muhammed ve İsa arasında değil de Hz. Muhammed ile Pavlus arasında olduğunu şöyle izah eder: “Müslümanlar, İsa ve Muhammed'i büyük peygamberler olarak görürken Pavlus'u Hıristiyanların kabul ettiği şekliyle bir elçi olarak kabul etmezler. Hıristiyanlar ise İsa'yı “Logos”, Pavlus'u da en büyük havarilerden biri olarak kabul ederken, Muhammed'i sahte peygamber olarak görürler. Dolayısıyla Hıristiyanlar ve Müslümanlar kimin birbiriyle denk olduğu hususunda hemfikir değildirler. Yaşadıkları tecrübelerden dolayı hem Pavlus hem de Muhammed, hayatlarını diğer insanları kendi dinlerine çekmek için harcamışlardır. Ayrıca Hıristiyanlar ve Müslümanlar, İsa'nın Tanrı'dan mesaj getiren büyük bir insan olduğunu kabul etmelerine rağmen, Müslümanlar Pavlus'un; Hıristiyanlar ise Muhammed'in otoritesini reddetmektedir. Bu iki husustan dolayı bu tartışmanın Pavlus ve Muhammed arasında olmasını tercih ettim” (s. 14).

Yazar kitabını Hz. Muhammed ile Pavlus arasında bir filozof başkanlığında sanki bir toplantı salonunda geçen karşılıklı bir münazara şeklinde kaleme almıştır. İslâm'ın konuya yaklaşımı Hz. Muhammed'in; Hıristiyanlığın yaklaşımı ise Pavlus'un ağzından dile getirilmektedir. Karşılıklı diyaloglar başlamadan önce, oturum başkanı konumundaki filozof her iki tarafa da giriş mahiyetinde konuşmalarını yapmak için söz hakkı vermiştir. İlk olarak söz alan Pavlus, kendisinin daha önce Hıristiyanlara zulmeden Ferisi mezhebine bağlı bir Yahudi oluşundan başlayarak konuyu Şam yolunda yaşadığı tecrübeye getirmiş ve İsa'nın kendisine görüldüğünden bahsetmiştir. Hıristiyanlığın doğruluğu, İsa'nın yeniden dirilişine bağlı olduğu için İsa'nın yeniden dirilişi çok önemlidir. Bu noktada Pavlus, giriş konuşmasını özellikle Hz. İsa'nın yeniden dirilişi ile ilgili şu üç husus üzerinde odaklanarak yapar: 1. Hz. İsa'nın çarmıhta ölümü. 2. Boş mezar. 3. Hz. İsa'nın yeniden dirildikten sonra bazı taraftarlarına görünmesi (s. 29–33).

Gerek Hıristiyan gerekse Hıristiyan olmayan pek çok antik dönem kaynağın haber vermesi, çarmıhta ölüm neticesinde hayatta kalma şansının son derece zayıf olması, tıp uzmanları arasında Hz. İsa'nın çarmıhta öldüğüne dair genel kanaat bulunması ve 19. yüzyıl Yeni Ahit araştırmacısı David Strauss'un ifade ettiği üzere, Hz. İsa çarmıhta ölmemiş olsaydı havarilerini fiziksel olarak yeniden dirildiğine ikna edemeyeceği şeklindeki dört hususu dile getirerek yazar, Hz. İsa'nın çarmıhta öldüğünü ortaya koymaya çalışır. Daha sonra, Hz. İsa'nın cesedinin takipçileri tarafından çalındığına dair Yahudi otoritelerinin iddialarına yer veren Justin ve Tertullian gibi ilk dönem kilise babalarının görüşlerini naklederek Hz. İsa'nın mezarının boş bulunması hususuna odaklanır. Son olarak da Hz. İsa'nın yeniden dirildikten sonra gerek havarilerine gerekse Şam yolunda kendine görünmesi üzerinde yoğunlaşarak Hz. İsa'nın yeniden dirildiğini kanıtlamaya çalışır (s. 30-36).

İkinci olarak İslâm'ın konuya yaklaşımını ifade etmek üzere söz alan Hz. Muhammed, öncelikle en-Nisâ 4/157. ve 158. ayetleri okuyarak bu pasajla ilgili mevcut şu iki teoriyi ifade eder: Birinci teoriye göre, Hz. İsa çarmıha gerilmemiş, onun yerine ya çarmıhını taşıyan Kireneli Simon ya da onu ispiyonlayan Yahuda İskaryot ona benzetilmek suretiyle onun yerine çarmıha gerilmiştir. İkinci teoriye göre ise Hz. İsa çarmıha gerildi, fakat çarmıhta asılı iken aslında ölmediği hâlde Allah tarafından onlara ölü gösterildi. Onlar da onu öldü düşüncesiyle alıp bir mezara koydular. Şanı yüce olan Allah, onu iyileştirdi ve katına yükseltti. Hz. Muhammed, bu iki teoriyi ifade ettikten sonra Pavlus'un yukarıda zikredilen iddialarını tek tek şu şekilde çürütür:

Pavlus, Hz. İsa'nın çarmıhta öldüğüne dair 4 delil ortaya koymuştu. Bunlardan birincisi hem Hıristiyan hem de Hıristiyan olmayan antik dönem kaynakların şahitliğine dayanmaktaydı. Bu delile karşılık en-Nisâ suresi 157. ve 158. ayetlerini zikreden Hz. Muhammed, ilgili ayette ifade edildiği üzere, onların Hz. İsa'yı çarmıhta öldürmediğini belirtir. Bu durum, ilk dönem yazarların şahitlikleriyle tezat teşkil etmektedir. Şanı yüce olan Allah, Hz. İsa'yı öldürmeye çalışanları yanılmaya kadir.

Pavlus'un ikinci delili, çarmıhta ölüm neticesinde hayatta kalma şansının son derece zayıf olması idi. Evet, Pavlus bu hususta haklıdır ama, çarmıhta ölüm neticesinde hayatta kalma şansı ne kadar zayıfsa bir kimsenin ölümden dirilmesi de o denli imkân dışıdır. Pavlus'un ifade ettiği (yani Hıristiyan anlayışta olduğu) üzere Allah bir kimseyi ölümden diriltebiliyorsa aynı şekilde yukarıda ikinci teoride ortaya konulduğu üzere, bir kimseyi ölmediği hâlde

ölü gösterip sonra iyileştirmek de onun için çok kolay olsa gerektir. Allah için zor hiçbir şey yoktur.

Pavlus'un tıp uzmanları arasında Hz. İsa'nın çarmıhta öldüğüne dair ittifak bulunduğu şeklindeki üçüncü iddiasına Hz. Muhammed, uzmanların Pavlus'un başvurduğu çoğu tıbbî çalışmaların son derece güvenilmez olduğuna işaret ettiğini belirterek cevap verir. Tıbbî çalışmaların Yeni Ahit'te zikredilen Hz. İsa'nın çarmıhta ölümünü doğru varsaydığını ve teolojik sebepler nedeniyle betimlemeleri yanlış yorumladıklarını ifade eder. Örneğin Yuhanna İncili 19:34'te askerlerden birinin Hz. İsa'nın böğrünü mızrakla deldiği ve hemen kan ve su çıktığı ifade edilir. Yuhanna, bu hususu dile getiren tek İncil'dir. Şayet bu olay gerçekten olduysa niçin diğer İncillerde zikredilmemiştir. Yuhanna İncili, son yazılan İncil olduğu ve bu olay, diğer İncillerde zikredilmediği için bu söylence hikâyenin orijinini göstermesi açısından iyi bir örnektir. Pavlus'un üçüncü iddiası ile ilgili dile getirilen bir başka husus ise şudur: Çarmıh, kısa süren bir hadise değildir. İnsanlar, çarmıhta günlerce kalabiliyordu. Fakat İnciller Hz. İsa'nın 6 saat içinde öldüğünü haber vermektedir. Bu bakış açısı Hz. İsa'nın gerçekten ölüp ölmediği hususunda şüphe uyandırmaktadır. Niçin diğer insanlar çarmıhta günlerce kalıyor da Hıristiyanların Tanrı'nın oğlu olduğuna inandıkları Hz. İsa altı saat içinde ölüyor. Şayet Pavlus'un inandığı ve ifade ettiği üzere Hz. İsa gerçekten insanların günahlarına kefarete olarak çarmıhta öldüyse bu husus oldukça problematiktir. Şayet durum gerçekten Pavlus'un inandığı gibiyse Hz. İsa'nın çarmıhta belki de haf-talarca kalması beklenebilirdi.

Pavlus'un dördüncü delili, 19. yüzyıl Yeni Ahit araştırmacısı David Strauss'un "İsa, şayet çarmıhta ölmemiş olsaydı havarilerini fiziksel olarak yeniden dirildiğine ikna edemeyecekti" anlayışına dayanmaktadır. Hz. Muhammed'e göre yukarıda ifade ettiğimiz iki teoride olduğu üzere şayet Allah, bir başkasını Hz. İsa'ya benzetmiş ve çarmıhta o ölmüşse yahut Hz. İsa, çarmıha gerilmiş de ölmemişse ve Allah onu iyileştirmişse her iki durumda da Hz. İsa, (şayet Hıristiyanların iddia ettiği üzere gerçekten sonradan göründüyse) havarilerine sağlıklı bir şekilde görünebilirdi. Dolayısıyla Strauss'un kritiği zayıftır (s. 41–44).

Pavlus'un Hz. İsa'nın yeniden dirilişi ile ilgili dile getirdiği ikinci husus boş mezar teorisidir. Hıristiyanlar Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği günden üç gün sonra, yani Pazar sabahı mezarının boş olduğuna inanırlar. Pavlus, bu husus için üç delil ileri sürer: Birincisi, şayet Hz. İsa'nın bedeni hâlâ mezarda yatıyor

olsaydı onun düşmanları, yeniden dirilmediğini göstermek için onun cesedini ifşa edeceklerdi. İkincisi, Hz. İsa'nın düşmanları da mezarın boş olduğunu kabul etmektedir. Üçüncüsü yeniden dirilme tanımlaması, cesedin hayata geri dönüşünü gerektirdiği için ilk Hıristiyanlar boş mezarı algılamışlardır (s. 45). Oysa boş mezar hikâyesi, muhtemelen çok sonraları yaratılmış efsanevî bir hikâyedir. Çağdaş Yeni Ahit uzmanı John Dominic Crossan, boş mezar hikâyesinin bir efsane olduğuna inandığını ifade etmektedir. Hikâyenin ilk zikredildiği Markos İncili, Yeni Ahit araştırmacılarına göre Hz. İsa'dan yaklaşık 40 yıl sonra derlenmiştir. Bu, hikâyeler geliştirmek için uzunca bir zaman olsa gerektir. En erken Yeni Ahit yazarı Pavlus bile boş mezar teorisine yazılarında özellikle yeniden dirilme ile ilgili meşhur pasajını içeren I. Korintoslular 15'te bile değinmemiştir. Bu mektup yaklaşık olarak MS. 57 yılında kaleme alınmıştır. Bu durum, boş mezar hikâyesinin o dönemde henüz bilinmediğini gösterir. Ayrıca gerçekten Hz. İsa bir mezara gömüldüyse bile, takipçilerinin yanlış bir mezara gitme ihtimalleri de bulunmaktadır. Yani onlar yanlış bir mezara gittiler ve onu boş görünce Hz. İsa'nın yeniden dirildiğini duyurmaya başladılar. İncillerdeki hikâyeye inanmayı gerektiren sebep nedir? İncil yazarları çoğu zaman birbirine ters düşmektedir. Tıpkı yeniden dirilme hikâyesinde olduğu üzere. Örneğin Markos ve Luka, mezarda kadınlara görünenin insan olduğunu haber verirken, Matta ve Yuhanna onun bir melek olduğunu belirtir. Matta ve Markos, onun bir kişi olduğunu söylerken, Luka ve Yuhanna orada iki kişinin bulunduğunu ifade eder. Bunların her ikisi elbette aynı anda doğru olamaz (s. 46).

Pavlus'un üzerinde durduğu üçüncü husus, Hz. İsa'nın yeniden dirildikten sonra havarilerine görünmesiyle ilgilidir. Yukarıda zikredilen iki teori bağlamında düşünülecek olursa, şayet Hz. İsa'ya biri benzetilmiş ve onun yerine çarmıha gerilmişse ya da Hz. İsa çarmıha gerilmiş ama, ölmediği hâlde onlara ölü imiş gibi gösterildiyse ve Allah tarafından iyileştirildiyse Hz. İsa'nın daha sonradan başkalarına görünmesi Müslümanlar için problem teşkil etmez. Buradaki problem, Pavlus'un (yani temsil ettiği Hıristiyan anlayışın) delil olarak kullandığı I. Korintoslular 15:3-7'deki ifadeler ve Romalı Clement ile ilgilidir. Bu ifadeler Pavlus'un anlayışını yansıtmaktadır ve onun tarafından uydurulmuştur. Kaynaklığına başvuru Clement ise zaten Hz. İsa'dan çok sonra derlenen Matta, Markos ve Luka İncillerinden çok sonra yaşayan bir kilise babasıdır. O, İncillerde yazılanları kopya etmiş olabilir. Dolayısıyla onun kaynaklığı tartışılabilir. Bu konuyla ilgili bir diğer problem ise şudur: Matta İncili Hz. İsa'nın, takipçilerine görüldüğünde onların bir kaçının onun

hakkında kuşkuya kapıldığını; Luka İncili ise İsa'nın Emmaus yolunda iki takipçisine görüldüğünü, ama onların önce onu tanımadığını, tanıdıklarında ise onun görünmez olduğunu haber vermektedir. Bu durum bir halüsinasyon ya da aldanma olamaz mı? (s. 49). Yazarın kurgusal kitabında Hz. Muhammed, Pavlus'un (nezdinde Hıristiyanlığın) ortaya koyduğu kanı ve iddialara yönelik bu açıklamalarından sonra Hz. İsa'nın ölümden dirildiğine dair hiçbir geçerli sebebin bulunmadığını, dolayısıyla Hıristiyanlığın doğru olmadığını belirterek sözlerine son verir.

Kitap, bundan sonra öncelikle Pavlus'un Hz Muhammed'in (yani İslâm'ın) ortaya koyduğu açıklamaları; sonra da Hz. Muhammed'in Pavlus'un kendisine yönelttiği açıklamaları çürütmeye çalışan iki bölümle devam etmekte (s. 51–71), son olarak da diyaloglar şeklinde geçen yedi tartışmayla son bulmaktadır (s. 73–141). Yukarıda zikrettiğimiz temel iddia ve esaslar çerçevesinde geliştiği için ve konuyu çok fazla uzatacağı düşüncesiyle bu diyalog ve tartışmaları dile getirmedi.

Kitabını olabildiğince objektif yazmaya çalışmış gibi gözüke de, yazar bir Hıristiyan olması hasebiyle, Pavlus'un doğruluğunu daha fazla ön plana çıkarmaya çalışmıştır. Şöyle ki, Kitabın başından itibaren gerek açılış konuşmalarında gerekse tartışma ve müzakerelerde ilk sözü her zaman Pavlus'a verip sonra İslâm'ın yaklaşımını ortaya koyan yazar sonuçta, yani kapanış konuşmalarında ilk sözü Hz. Muhammed'e vermiş; ikinci olarak ise Pavlus'a söz hakkı tanımıştır. Pavlus ise bu konuşmasında Hz Muhammed'in (yani İslâm'ın) Kur'an'dan ortaya koyduğu hususların doğru olmadığını ifade eden birtakım açıklamalarıyla sözlerini sonlandırmıştır. Böylece okuyucu konuyla ilgili yanlış yönlendirilmektedir. Bir diğer husus, yazar konuyla ilgili Hıristiyan anlayışı yansıtarken tarihsel ya da tıbbî ikincil kaynaklara olabildiğince atıfta bulunmuş; İslâmî yaklaşım ifade edilirken sadece birkaç Kur'an ayeti zikredilmiş, bu ayetlerin dışında hiçbir ikincil kaynak referans olarak zikredilmemiştir. Referans olarak kullanılan 189 dipnotun sadece 9 tanesinin İslâm'la ilgili olması, yazarın ne derece objektif olduğunu göstermesi açısından dikkate değerdir. Dinlerarası diyalogdan söz edilen günümüzde, sözde hoşgörü ve diyalog ortamı içerisinde yapılmış gibi kurgulanan; ama diyalogun temel ilkelerinden olan eşitlik, adalet gibi birtakım prensiplerden tamamen yoksun olarak apoloji tarzında kaleme alınmış olması, kitapla ilgili işaret edilmesi gereken bir diğer önemli husustur.

Süleyman Turan

## **Mehmed Emîn-i Tokâdî: Hayatı ve Risaleleri**

Halil İbrahim Şimşek

İstanbul: İnsan Yayınları, 2005. 248 sayfa.

Son yıllarda hızlı bir gelişme kaydeden Osmanlı dönemi tasavvuf tarihi araştırmaları, önemli şahsiyetler üzerinde yapılan çalışmalarla artarak devam etmektedir. Osmanlı tarihinin idarî ve askerî ayaklarının tamamlayıcısı kabul edilen maneî hayat, önde gelen mutasavvıf kişilikler tarafından başarıyla temsil edilmiş, bu isimlerin ortaya koyduğu düşünce sistemleri, kuruluşundan itibaren Osmanlı toplum hayatının temellerini oluşturmuştur. Bunlardan bazısı nispeten dar bir çevrede kabul görmüş ise de, bazısı daha geniş topluluklar tarafından benimsenmiş, böylelikle etkisini daha hızlı ve yaygın biçimde göstermiştir.

Yazarın yüksek lisans tezine konu olan Mehmed Emin Tokâdî'nin mensubu bulunduğu Nakşbendîyye tarikatı da, tasavvuf tarihinin en önemli oluşumlarından biridir. Tarikatın tarih içindeki seyri, tek düzelikten oldukça uzaktır ve farklı damarların etkisi altında gelişen çeşitli dönüm noktalarına sahiptir. Buharalı mutasavvıf Bahaüddin Nakşbend ile başlayan Nakşbendîyye yolu Türkistan, Hindistan ve Anadolu'da pek çok kola sahip olmuştur. Tarikat Maverâünnehir'de Muhammed Parsâ ve Alâeddin Attar ile tanınmış, Anadolu ve İstanbul'da ise Ubeydullah Ahrâr'ın müridi Abdullah İlahî vesilesiyle yaygınlık kazanmıştır. On yedinci yüzyılda tarikata farklı bir neşve katan İmam Rabbânî ile Tokâdî'nin de mensubu olduğu Müceddidîyye kolu ortaya çıkmış, böylelikle tasavvuf düşüncesinin tartışmalı meselesi "vahdet-i vücûd"a alternatif olarak "vahdet-i şühûd" görüşü ileri sürülmüştür. On dokuzuncu yüzyılın dönüm noktası Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî olmuş, kapatılan Bektaşî tekkelerinin şeyhliklerinin, bu kolun mensuplarına verilmesi ise kendilerine ayrı bir ehemmiyet kazandırmıştır. Son olarak Muhammed Nuru'l-Arabî Nakşi-Müceddidî yolunu Melamîlikle birleştirmiş, böylelikle genelde Nakşilik, özelde Müceddidîlik farklı bir renge bürünmüştür. Görüldüğü gibi Nakşbendîyye, farklı olmakla birlikte, birbirini besleyen çeşitli unsurlarla örülmüş, böylece sürekli yenilenerek başlangıcından günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir.

Müceddidî kolunun önde gelen isimlerinden biri olan Mehmed Emin Tokâdî'yi konu alan çalışma "Önsöz", iki bölüm, "Bibliyografya" ve "İndeks"ten oluşmaktadır. "Birinci Bölüm" Tokâdî'nin hayatı, eserleri ve şahsiyetine ayrılmıştır. Bu bölümde yazar Tokâdî'nin ailesi, eğitim hayatı, ülkenin

çeşitli bölgelerine yaptığı seyahatler, Müceddidîyye tarikine intisabı, tarikat silsilesi ve şeyhlik dönemi ile ilgili gerekli bilgileri vermiş, ardından kısaca ilmi ve edebî şahsiyeti hakkında bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Daha sonra Tokâdî'nin eserlerine dair yeni bir başlık açarak müellife ait eser sayısı ile bu husustaki ihtilaflardan bahsetmiş ve Tokâdî'ye atfedilen bazı kerametlerden örnekler sunmuştur. "İkinci Bölüm"de ise Tokâdî'nin risaleleri Latin harflerine çevrilmiştir. Bu bölümde müellifin ikisi matbu, diğerleri yazma olan yirmi risalesinin Latin harflerine çevrilmiş metinleri yer almaktadır. Ayrıca metinlerde geçen ayet ve hadislerin tahrirleri yapılarak tercüme edilmeyenler Türkçe'ye çevrilmiştir.

Tokâdî, risalelerden ilki olan *İrşâdü's-sâlikin*'de itikadî bilgiler, esma-i ilahî, murakabe, teveccüh ve rabîta gibi bazı tarikat adabından bahsetmiş, ardından Nakşibendî tarihinin on bir esası ile ilgili açıklamalarda bulunmuştur. İkinci risale, söz konusu tarihinin yüceliği ile ona ait usul ve adab üzerine yazılmıştır. Üçüncü metin, dönemin problemleri hususlarından biri olan sema ve musikinin hükmü üzerine kaleme alınmıştır. Fetvanın "zaman, mekân, şuhur, büldan ve hâlât-ı sükkâna göre verilmesi gerektiğini" belirten Tokâdî, bu husustaki ihtilaflı görüşlerin açıklamasını yapmış; ardından bunların hangi amaçla icra edildiği ve nasıl bir neticeye sebep olduğunun da göz önünde bulundurulmasının önemine dikkat çekmiştir. Tokâdî'nin bu tavrının, Nakşi tarihinin musikiye karşı benimsediği genel tavırdan farklı olması; Hâfız Post, İtrî Çelebi, Küçük Müezzîn Muhammed ve Yahya Nâzım Çelebi gibi üstatlardan musiki eğitimi alması ve zaman zaman icrada da bulunmasının doğal bir neticesidir. Bir sonraki risalede nefsin değil, ruhun tasfiyesi esasına mebni bulunan Nakşibendî tarikatı ve bu tasfiyenin aşamaları ele alınmaktadır. Burada ayrıntılı bir şekilde izah edilen yedi makam sadr, kalp, rûh, sır, hafî, kürsi/hayret ve seyri billah isimleri ile zikredilir. Söz konusu risaleyi, yine Nakşibendî yolunun esaslarını izah eden üç ayrı risale takip eder. Ardından bazı mesnevi beyitlerinin şerhlerinin bulunduğu risale ile ruhun hakikatinden bahseden bir diğer metin gelmektedir. Mutasavvıfların âlem anlayışı, lâhut, ceberut, melekût ve nâsût âlemleri; ruh, nefis, akıl ve cisim gibi konuları ele alan bir sonraki risale tasavvuf düşüncesi bakımından hayli önemli bir içeriğe sahiptir. Bunu İslâm dininin tevhid düşüncesini izah eden ve kıyamet alametlerinden bahseden kısa bir risale takip eder. Yazar, bu metni iki bölüm hâlinde ele almış, ardından Tokâdî'nin vasiyetnamesi, bir nât-ı şerifi, haccgân silsilesine dair kaleme aldığı bir kasidesi, bazı gazel, münacaat ve rubâileri ile müritlerine yazdığı mektup ve tezkirelerini de Latin harflerine aktarmıştır.



Müellifin son risalesinde, Gazâlî'nin *Emânetullah* adlı risalesinin tercümesi yer almaktadır. İnsanoğlunun çeşitli kuvvelerinden bahseden risalenin basit bir tercümeden ibaret bulunmadığını belirten Şimşek, eserin son bölümünün Tokâdî'nin tavsiyeleri ile şekillendiğini ve bu hâliyle telif-tercüme karışımı bir içeriğe sahip olduğunu ifade etmektedir.

Görüldüğü gibi müellifin kaleme aldığı risaleler genelde tasavvuf düşüncesi, özelde ise Nakşi-Müceddidî tariki açısından hayli önem taşımaktadır. Yine bu metinler Osmanlı tarihinin belli bir dönemine ışık tutarak araştırmacılara yüzyılın tasavvuf anlayışı ile ilgili çeşitli ipuçları sunmaktadır. Nakşi-Müceddidî yolunun tasavvufi düşünce sistemi ve seyr ü sülûk adabı üzerine yapılacak çalışmalarda öncelikli başvuru kaynağı olacak bu risalelerin, Latin harflerine aktarılarak dilimize kazandırılması önemli bir gelişmedir. Ancak Osmanlı'nın şekil itibarıyla anlamı değiştirebilecek farklı okumalara izin verdiği bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla Latin harflerine aktarma çalışmalarının okuyucu ve araştırmacılar açısından daha istifadeli olabilmesi için hayli titiz çalışmalara ihtiyaç duyulduğunu belirtmek gerekir. Yapılan bazı incelemeler eserin Latin harflerine aktarma konusunda birtakım eksikleri bulunduğunu ve bu durumun daha dikkatli bir okumayı gerektirdiğini göstermektedir.

Eserin Tokâdî'nin hayatı ile ilgili bölümü, eldeki vesikalar dikkate alındığında, doyurucu gözükmemektedir. Ancak bölümün sonunda Tokâdî'nin genelde tasavvuf tarihi, özelde ise Nakşi- Müceddidî tariki çerçevesinde oynadığı rolden, kendisini bu alanda önemli kılan hususlardan, özellikle de vahdet-i vücûd ve vahdet-i şühûd meselelerine bakışı ve varsa bu iki düşünce sisteminin tarikat içindeki gelişimine etkisi gibi mevzulardan bahseden yeni bir başlık açılması, eser açısından tamamlayıcı bir unsur olabilirdi. Zira biyografi çalışmalarında bu yöntemin izlenmesi, araştırmayı değerli kılan hususu daha net bir biçimde ortaya koymaktadır.

Bununla birlikte çalışma, ilgili kaynaklara ulaşılarak Tokâdî'nin hayatı hakkındaki bilimsel verilerin bir araya getirilmesi ve yine son derece mühim metinlerin Latin harflerine aktarılması suretiyle bu alandaki boşluğun doldurulması açısından önem arz etmektedir. Diğer taraftan tasavvuf düşüncesi ile ilgili benzeri araştırmalara şiddetle ihtiyaç duyulduğu bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla bu yönde geliştirilecek projeler, tasavvufun yazma eserler arasında gizli kalmış vechesini akademik çalışmalarla gün ışığına çıkaracak ve düşünce tarihimizin önemli bir parçasını okuyucusuyla buluşturmaya hizmet edecektir.

Sema Özdemir

---

## VEFEYÂT

---

### Hattat Ali Alparslan

İstanbul edebiyat ve sanat çevrelerinin yetiştirdiği bilim ve sanat adamı, çelebi meşrep Ali Alparslan, eski Türk edebiyatı alanında yaptığı araştırmalardan çok, hat sanatı alanındaki bilimsel ve sanat faaliyetleri yönüyle üzerinde durulması, değerlendirilmesi gereken bir şahsiyettir.

#### Öğrenimi, Yaptığı Görevler ve Akademik Hayatı

Tekirdağ'ın Çorlu kazasının Yeni Çiftlik mahallesinde doğdu. Çeşitli vesilelerle yayımlanmış biyografilerinde 1925 veya 1926 olarak gösterilmiş olan doğum yılı, nüfus kayıtlarında 1338'dir (1922). Kendisi nüfus kütüğüne üç yaş büyük yazıldığını söylerdi. Çocuk yaşta babası Mehmet Çavuş'un ölümü üzerine, annesi Atiye Hanım ve kız kardeşi Hikmet'le beraber dayısı Mehmet Efendi'nin koruması altında Üsküdar'a (Selimağa Mah. Bostan Sok. nr. 34) yerleşti. Daha sonra Toygartepe'ye (Himmet Baba Sok. nr. 23) taşındılar.

Ali Alparslan, Çorlu'da başladığı öğrenimini Üsküdar 47. İlkokulu'nda, ortaokulu 1927-1928 ders yılında Üsküdar 1. Ortaokulu'nda bitirdi. 1942-1943 öğretim yılı Haziran ayında Haydarpaşa Lisesi'nden başarı ile mezun olduktan sonra 19 Ekim 1943 tarihinde İstanbul Edebiyat Fakültesi'ne kaydoldu. 27 Haziran 1947'de Eski Türk Edebiyatı Bölümü'nden *Manzum Lügatlar ve Tuhe-i Vehbi'nin Alfabetik Tertibi* adlı teziyle mezun oldu.<sup>1</sup>

İran Devleti'nin açtığı bir burs imtihanını kazanarak Tahran'a giden Ali Alparslan, 1948-1949 ve 1950-1951 ders yıllarında Tahran Üniversitesi İran

---

<sup>1</sup> İÜ Edebiyat Fakültesi Arşivi Talebe Dosyası Gömleği, nr. 3208.

Edebiyatı Bölümü doktora programı derslerine devam etti. Buradaki öğrenimi esnasında aldığı derslerin imtihanlarını başarı ile verdikten sonra “Fevk-ı Lisans” adıyla lisansüstü diplomasını aldı ve Türkiye’ye döndü.

Askerlik görevini yapmak üzere girdiği Yedek Subay Piyade Okulu’ndan 9 Kasım 1951’de mezun oldu. 227. Piyade Alayı’nda kısa hizmetle yedek subay olarak askerliğini tamamladı (30 Nisan 1952-31 Ekim 1952).

Çalışma hayatına İstanbul Başbakanlık Arşiv Genel Müdürlüğü Ayırma Kurulu’nda Eski Metinler Telhisçiliği’nde başlayan Ali Alparşlan (29 Nisan 1953) bir yıl sürdürdüğü bu görevinden sonra Dış İşleri Bakanlığı Muhtelif Hukuk Dairesi Umum Müdürlüğü’nde aday memur (31 Mart 1954) olarak görev aldı. Protokol Dairesi Umum Müdürlüğü’nde merkez ve yabancı ülkelerdeki elçilikler arasında bir yıl siyasi kurye olarak göreve devam etti. Bu görevinden de ayrılarak 25 Şubat 1957’de Ankara İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi Bölümü asistanlığına tayin edildi. Kısa süren bu görevin ardından İstanbul Üniversitesi Eski Türk Edebiyatı Kürsüsü asistanı oldu (25 Kasım 1957). *Aşık Paşa’da Tasavvuf* adlı tezi tamamlayarak 7 Temmuz 1961 tarihinde doktor oldu.<sup>2</sup>

Doktora sonrası 1963’te davet edildiği İngiltere’ye giderek Londra Üniversitesi’ne bağlı School of Oriental and African Studies’te “Lecturer” okutman olarak 1966 ders yılına kadar Türk dili ve edebiyatı dersleri okuttu. 1 Ağustos 1966 tarihinde İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’ndeki görevine dönen Ali Alparşlan, 1967-1968 ders yılında Chicago Üniversitesi’nin daveti üzerine Amerika’ya gitti. Burada bir yıl asistan-profesör olarak çalıştı.

1967’de hazırladığı *Cavidan-nâme’nin Nesîmî’ye Tesiri* adlı çalışmasıyla doçentlik sınavlarını geçerek 1968’de doçent unvanını aldı.<sup>3</sup>

Ali Alparşlan 14 Nisan 1977’de üniversite profesörlüğüne yükseltilmesi için *Kadı Burhaneddin Divanı’ndan Seçmeler* adlı teziyle yaptığı ilk başvuru sonucu kurulan bilim komisyonu, üç aylık kanunî süre içinde raporunu hazırlamadan dağıldı. 21 Mart 1978’de kurulan ikinci bilim komisyonu ile fakülte kurulunun olumlu kararı, üniversite senatosunda reddedildi. Fakülte kurulunun kararında ısrar etmesi üzerine, senato Ali Alparşlan’ın profesörlüğe yükseltilmesi kararını kabul etti. Bu kararın resmî işlemleri yürütülürken

<sup>2</sup> İÜ Edebiyat Fakültesi Dekanlığı, 25 Haziran 1962 tarih ve T. 2444 sayılı yazısı.

<sup>3</sup> Bölüm başkanlığının 30 Mayıs 1968 tarihli dekanlığa yazdığı yazı.

Prof. Abdülkadir Karahan, işlemin iptali için Danıştay'a dava açtı. Danıştay yürütmeyi durdurma kararı verdi. Bunun üzerine 20 Mart 1979'da içinde Karahan'ın da bulunduğu yeni bir bilim komisyonu kuruldu. Bu komisyon Ali Alparslan'ın üniversite profesörlüğüne yükseltilmesini fakülte kuruluna teklif etti. Fakülte kurulunun olumlu kararı senatoda da kabul edildi. Üçlü imza ile 5 Haziran 1980'de Ali Alparslan'a profesörlük unvanı verildi.<sup>4</sup>

1971 yılından sonra Boğaziçi Üniversitesi'nde de Türk edebiyatı dersleri okutan Ali Alparslan, görev yaptığı anabilim dalından 1989'da yaş haddinden emekliye ayrıldı. Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü ile Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Geleneksel Türk El Sanatları Bölümü Hat Anasanat Dalı'nda eğitim-öğretim çalışmalarını sürdürdü.

Ali Alparslan, kısa süren bir rahatsızlığın ardından 24 Ocak 2006 Salı günü sabahı sessiz sedasız ebedî âleme, geriye eserleri ve talebeleriyle silinmez ışıklı izler bırakarak süzülüp gitti. Amansız, gittikçe artan tipi ve soğuk hava şartlarına rağmen, onu seven kalabalık dost ve yakınlarının iştirakiyle Fatih Camii'nde 25 Ocak 2006 Çarşamba günü öğle namazının ardından kılınan cenaze namazından sonra Karacaahmet aile mezarlığına defnedildi.

20 Eylül 1962'de Fatma Neşe Hanım'la yaptığı evliliği 20 Haziran 1972'de sona ermiş olan Ali Alparslan, 10 Temmuz 1973 tarihinde Fatma Ferihan Hanım'la evlenmiş, vefatına kadar mutlu bir hayat geçirmiştir. Her iki evliliğinden de çocuğu olmamıştır.

### **Hattatlığı ve Meşk Hocalığı**

Ali Alparslan'ın verimli geçen bu akademik ve bilim hayatının yanında, öne çıkan önemli bir yönü de hattatlığıdır. Ta'lik, divânî, celî-divânî ve rikâ' yazılarında zamanımızın kudretli hattatları arasında yer alan Ali Alparslan, bu hat çeşitlerini geleneksel usul ve kaidelerine bağlı kalarak büyük bir ustalıkla uygulamıştır.

İlk, orta ve lise öğrenimi sırasında Üsküdar semtinin cami, sebîl ve türbeleri; bu eserlerin kitabelerindeki celî yazıları onun ruhunda sanat duygusunu uyandırmış ve derin izler bırakmıştır. Lise öğrenimi yıllarında hat sanatı ile ilgili yayınları takip eden Ali Alparslan, dikkatle okuduğu Melek Celâl'in *Reisü'l-*

<sup>4</sup> İÜ Rektörlüğü Personel Daire Başkanlığı Arşivi, Dosya nr. 4102-263.

*hattâtîn Hacı Kâmil Akdik* adlı eserinden etkilenecek hat sanatını öğrenmeye karar verdi. Kendisine bu sanatı öğretecek hoca ararken yüksek tahsiline başladığı sene bir dostu aracılığı ile aynı semtte oturduklarını öğrendiği Güzel Sanatlar Akademisi hat hocalarından Necmeddin Okyay'la tanıştı. Kendisinden yazı meşk etmek istediğini söyleyince, Necmeddin Hoca, "Oğlum, ben ta'lik hattatıyım, sen de ta'lik yaz; sülüs ve nesih yazan çok hattat var" dedi. Ali Alparslan, hocasının bu tavsiyesine uyararak kendisinden yazı meşk etmeye başladı. "Hezarfen" diye tanınan Necmeddin Hoca, Hattat Sami Efendi yolunda kudretli bir kalem olduğu gibi, aynı zamanda yazı tarihi ve üsluplarını, bu üslupların meşhur hattatlarının tavrı ve şivelerini, imzasız yazıların hattatlarını ve tarihlerini büyük bir isabetle bilirdi. Ali Alparslan yazı meşki yanında, Necmeddin Hoca'nın bu uzun araştırmalara, ince zekâsına dayanan görüş, bilgi ve tecrübelerinden de istifade etti. Ayrıca Necmeddin Hoca vasıtasıyla tanıdığı Eşref Efendi, Mustafa Düzgünman, Abdülbaki Gölpınarlı gibi şahsiyetlerin çevresinde oluşmuş sanat ve irfan muhitleri onun ruhî ve fikrî gelişiminde önemli rol oynadı.

Edebiyat Fakültesi ile Güzel Sanatlar Akademisi binaları yan yana idi. Ali Alparslan fırsat buldukça akademiye Necmeddin Hoca'ya uğrar, meşkini gösterirdi. Bu sırada hocasının izniyle yine akademinin hat hocalarından Mustafa Halim Özyazıcı'dan da divanî, celî-divanî ve rikâ' yazılarını öğrendi. Ali Alparslan yeteneği, yazıya olan merakı, azmi ve gayretiyle fakülteden mezun olduğu 1948 yılında ta'lik yazıdan icazet aldı. Necmeddin Hoca'nın talebesinin bu başarısına işaretle bir mecliste, "Ali icazeti hakkıyla aldı" dediği söylenir.

Hat geleneğinde yaygın olduğu üzere, İranlı meşhur hattat İmâd'ın bir kıtasını takliden yazdığı icazetnamesinin metni şöyledir:

Şunîdem ki Cemşid-i ferruh sırışt  
Be ser çeşme-i ber be sengi nivışt  
Ber in çeşme çûn mâ besî dem zedend  
Be-reftend tâ çeşm ber hem zedend.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> "İyi yaratılışlı Cemşid'in bir çeşmenin kitâbesine şu beyti yazdırdığını işittim: Bu çeşmeye bizim gibi birçok insan geldi; sonra gözlerini kapatıp çekip gittiler". İcazet cümlesi: "Eceztü bi vaz'i'l-ketebeti hâzihi'l-kı'atı'l-mergûbeti Mevlânâ Ali Efendi zâdellahü ömrehü ve ma'rife-tehü ve ene mu'allimuhu el-fakîr Necmeddin tilmîz-i Sâmî Efendi gaferallahü zünûbehüm, âmin. 1367."

Yüksek lisans için İran'a gittiğinde, buranın önde gelen hattatlarıyla görüştü; Zerrin Hat adlı sanatkârın derslerine devam ederek İran nesta'likinin inceliklerini öğrendi. İran ta'lik üslubu ve şikeste yazısı ile ilgilendi. Fakat benimsediği İstanbul üslubunu terk etmeyip çalışmalarını bu yolda sürdürdü.

İstanbul'a döndükten sonra Emin Barın'ın Divanyolu'ndaki atölyesinde perşembe günleri yapılan toplantılarına katıldı. Çeşitli sanat muhitlerinde yapılan faaliyetleri izledi. İbnülemin Mahmud Kemal kendisini çok beğenir, yeri geldiğinde kendisine iltifat ederdi. Hat sanatı, harf inkılabından sonra ihtişamlı devrini geride bırakmış; sıkıntılı bir döneme girmiş olmasına rağmen İstanbul, sahip olduğu beş asırlık kültür birikimi, müze ve kütüphanelerinde korunan örnek eserleriyle geleneksel sanatların yönlendirici merkezi olma vasfını ve üstlendiği tarihî rolü devam ettiriyordu. Her çeşit yazının -Hulusi Yazgan, Kâmil Akdik, İsmail Hakkı Altunbezer, Hamit Aytaç, Halim Özyazıcı, Macit Ayrıl, Necmeddin Okyay ve Kemal Batanay gibi- İslâm dünyasının dikkatini çeken güçlü temsilcileri vardı. Geleneksel sanatlar alanında yaşanan genel sıkıntı, bu sanatkârlar sayesinde yozlaşmadan günümüze ulaştı. Bu üstatlardan aldıkları bilgi ve hünerlerini çeşitli yayın, konferans ve yetiştirdikleri talebeleriyle günümüze aktaran İbnülemin, Ekrem Hakkı Ayverdi, Süheyl Ünver, Ali Alparslan ve Uğur Derman gibi âlim ve sanatkârların geleneksel sanatlarımızın tanıtılması, sevdirmesi ve canlı kalmasında unutulmaz hizmetleri oldu. Bu âlim ve sanatkârlar bugünkü nispeten rahat ortamı hazırlayan isimlerin de başında yer alırlar.

### **Talebeleri**

Ali Alparslan, yayımladığı kitap ve makaleleri, yetiştirdiği talebeleri, örnek ahlâkı ve tevazuu ile hat sanatını en iyi şekilde temsil etti. Yazı sanatının özündeki kültürü bilen, ondan gıdalanan ve davranışlarında da onu aksettiren, şiir zevki ve bilgisi gelişmiş bir sanatkârdı. Yazıyı cömertçe ve karşılıksız olarak isteyene öğretti. Sanatını geçim vasıtası yapmadı. Edebiyat Fakültesi'ndeki odasının kapısı yaz kış açık bulunur; meşk göstermek isteyen talebeler koridora taşardı. 1990 yılından vefatına kadar Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Geleneksel Türk El Sanatları Bölümü'nde rik'a, ta'lik ve divanî hatları öğretti. Ayrıca cuma günleri Süleymaniye Kütüphanesi'nde de meraklılarına yazı meşklarını sürdürdü. Bu samimi, karşılık beklemeden yaptığı çalışmaların semeresini yetiştirdiği talebeleriyle gördü. Böylece hat sanatında geleceğe sağlam bir köprü kurdu. Ali Alparslan'dan yazı meşk ederek

icazet aldıkları tesbit edilebilen öğrencileri, başta Ali Toy ve Ali Rıza Özcan olmak üzere, Cengiz Malbeleş, Orhan Dağı, Tahsin Kurt ve Muhammed Zekeriya'dır. Hamit Aytaç'ın talebesi Hüseyin Gündüz ve Savaş Çevik de Ali Alparslan'ın talebeleri arasında yer alır. Ayrıca yurt dışından kendisine mektupla meşk göndererek ta'lik öğrenmiş, teberruken icazet almış öğrencileri de vardır.

### Eserleri

İngilizce ve Fransızca'dan başka Farsça'yı da iyi derecede bilen Ali Alparslan, edebiyat ve hat sanatları alanında da kendisini iyi yetiştirmiş, Türkiye üniversitelerinde ve yabancı üniversitelerde hem talebe hem de hoca olarak bulunmuş, ulusal ve uluslararası konferans ve kongrelere katılmıştır.

Yayımlanmış Kitapları: Ali Alparslan'ın eski Türk edebiyatı alanında *Turkish Short Stories* (RCD), *Kadı Burhaneddin Divanı'ndan Seçmeler* (Ankara 1977), *Ahmed Paşa* (Ankara 1987), *Şeyh Galib* (Ankara 1988), hat sanatıyla ilgili, *Ünlü Türk Hattatları* (Ankara 1992), *Abdülbaki Gölpınarlı* (Ankara 1996), *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi* (İstanbul 1999).

Makaleleri: "Türkiye'de XV ve XVI. Asırlarda Yazı Sanatı", "Namık Kemal'in Bilinmeyen Bir Mektubu", *TTK, Belleten*, XXXIII, 1969, sy. 129, s. 35-42; "Edebiyatta Alparslan", *Türkiyat Mecmuası*, XVII, İstanbul 1970; "Bazı Farsça Kaynaklarda Hattatlıkla Alakalı Bilgiler", *Sanat Tarihi Yıllığı*, V, İstanbul 1973, s. 579-585; "Türk Hikâyeleri Antolojisi", İstanbul 1973; "Yazı-Resim", *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi*, I, İstanbul 1973, s. 1-27; "Şeybanî Han'ın Türk Kültür Tarihindeki Yeri" (*I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi*); "50 Yıl İçinde Hattatlıkla Alakalı Kitap ve Mühim Makaleler", *Cumhuriyetin 50. Yılına Armağan*, Ankara 1973, s. 141-158; "İslâm Yazı Sanatına Saray ve Çevresinin Tesiri", *XXIX. Müsteşrikler Kongresi*, Paris 1975, s. 23-28; "Çağımızda Türk Şiirinin Sınırları", *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi*, III, İstanbul 1975, s. 1-98; "Babür'ün İcad Ettiği Baburî Yazısı ve Onunla Yazılmış Kur'an", *Türkiyat Mecmuası*, XVIII, İstanbul 1976, s. 161-168; "Farsça Şiir Söyleyen Türk Şâirleri ile Türkçe Şiir Söyleyen İranlı Şâirler", RCD; "Ziya Gökalp ve Tasavvuf", *Ziya Gökalp Semineri Tebliği*; "Khatt (Türkiye ve İran'da)", *The Encyclopedia of Islam*, 1978; "Mimarî Yapıların Yazı Sanatı Bakımından Önemi", *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi*, IV-V, İstanbul 1976-77, s. 1-14.

Genelde hat sanatı ve hattatlarla ilgili, bir kısmı mükerrer olmak üzere, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*'nde 58, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*'nde 47, *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi*'nde 20, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde 30 maddesi yayımlandı. Hat sanatı tarihi ile ilgili kitap ve makaleleri yanında ta'lik, celi ta'lik, divanî, celi divanî yazdığı levhaları özel koleksiyonlarda, Konya Mevlânâ Müzesi, Abdülbaki Gölpınarlı Kütüphanesi'nde (nr. 2109, 2110, 2113, 2107, 2125, 2100) bulunmaktadır. Kültür Bakanlığı'nın yayımladığı *40 Hadis* adlı albüm içinde, ta'lik, ince ta'lik, divanî ve celi divanî, rikâ 'on kıtası yer almaktadır. Galatasaray Lisesi'nin kitabesini celi ta'lik hatla aslına sadık kalarak yeniden yazmıştır.

Yaptığı bu ilmi çalışmaları ve hizmetleriyle hat sanatı tarihinde yerini almış olan Ali Arparslan, bilhassa yüksek ve ince bir medeniyete ait bütün güzelliklerin unutulmaya yüz tuttuğu, hatta sinsice milletin hafıza ve vicdanından silinmeye çalışıldığı bir dönemde hat sanatının yeniden değer kazanmasında büyük çaba göstermiş; böylece mazi ile günümüz arasındaki bağları sağlam kurarak bu tarihi mirasın gelecekte de devamını sağlamıştır.<sup>6</sup>

Muhittin Serin

<sup>6</sup> İÜ Edebiyat Fakültesi Arşivi, Talebe Dosyası Gömleği, nr. 3208; İÜ Rektörlüğü Personel Daire Başkanlığı Arşivi, Dosya nr. 4102-263; İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Hattatlar*, İstanbul 1955, s. 581; Şevket Rado, *Türk Hattatları*, İstanbul, ts., s. 275; Aksoy, "Yaşayan Hattatlar", *Milli Gazete*, 2.5.1984; Beşir Ayvazoğlu, *Tercüman-Kültür Sanat*, 10 Ocak 1988; Abdullah Uçman, "Bir Zarif İman: Üstad Ali Alparslan", *Türk Edebiyatı*, sy. 389, Mart 2006, s. 41-45; İskender Pala, "Hocam Ali Alparslan", *Zaman*, 26 Ocak 2006; Murad Bardakçı, "Hattatın En Zarif Kalem Kırıldı: ...", *Hürriyet*, 29 Ocak 2006; Ergun Göze, "Tilmiz-i Necmeddin", *Tercüman*, 27 Ocak 2006, İlber Ortaylı, "Hattat Hocanın Ölümü", *Milliyet-Pazar*, 29 Ocak 2006.



## Yazarlar için not

- *İslâm Araştırmaları Dergisi*, başta klasik İslâmî ilimler olmak üzere, siyaset, tarih, ekonomi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında yapılmış, İslâm düşünce ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki, özgün makale telifi ve kitap tanıtımlarının yanı sıra sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmelerini yayımlar.
- Makalelerde daha önce başka bir yerde yayınlanmamış veya başka bir yere söz verilmemiş olma şartı aranır.
- Dergide hangi yazıların yayımlanacağına hakem usulüne göre Dergi Yayın Kurulu karar verir.
- Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte Arapça, Farsça, İngilizce, Fransızca ve Almanca makalelere de yer verilir.
- Makaleler A4 kağıdının bir yüzü kullanılmak suretiyle çift aralıklı olarak yazılmalıdır. Mümkünse makaleler 10.000, kitap ve diğer tanıtımlar ise 1.500 kelimeyi geçmemelidir. Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Ayrıca makalelere 100-200 kelime arasında bir özet yazısı eklenmelidir.
- Türkçe ve İngilizce makalelerde uyulması gereken dipnot sistemi için bk. [www.isam.org.tr](http://www.isam.org.tr)
- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine telif ücreti ödenir ve derginin yayımından sonra 40 adet ayrı basım gönderilir.
- Başvurular, disketle birlikte bir nüsha halinde, İslâm Araştırmaları Dergisi Yayın Kurulu Başkanlığı, TDV İSAM, Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul adresine postalanmak veya ek dosya halinde [dergi@isam.org.tr](mailto:dergi@isam.org.tr) e-posta adresine gönderilmek suretiyle yapılır.
- Bu dergi *Index Islamicus* ve *Turkologischer Anzeiger* tarafından taranmaktadır.

## Information for Contributors

- *Turkish Journal of Islamic Studies*, a biannual publication of the Center for Islamic Studies, welcomes articles of a high standard and original scholarship in Islamic studies as well as in the areas of history, political science, economics, philosophy, sociology, anthropology, comparative religion and literature. It also accepts reviews for books, symposiums and conferences. Normally articles should make a scholarly contribution to the understanding of Islam or of general interest to the Muslim community.
- Articles submitted for publication may not have been previously published nor be pending publication elsewhere.
- All submissions are assessed by referees, but the Editorial Board reserves the right to decide what articles will be published.
- Articles in Turkish, Arabic, Persian, English, French and German are all welcome.
- Articles should be typed double-spaced on A4 white bond paper, with ample margins on all sides. Normally, the entire manuscript of an article -including tables- should not exceed 10,000 words. The maximum size for reviews is 1,500 words. A brief abstract of 200 words or less should also accompany all article submissions.
- Articles written in English should follow the English reference style given at [www.isam.org.tr](http://www.isam.org.tr)
- Manuscripts submitted for publication may not be returned. Contributors of articles are sent 40 free offprints, along with a copyright payment after the publication of the article.
- All postal submissions, with an electronic copy (preferably in Microsoft Word format) as well as a hard copy of the manuscript, should be made to the Editor, Turkish Journal of Islamic Studies, TDV İSAM, Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul, Turkey. Alternatively, submissions may be sent as an attachment via e-mail to [dergi@isam.org.tr](mailto:dergi@isam.org.tr)
- Articles in this journal are indexed or abstracted in *Index Islamicus* and *Turkologischer Anzeiger*.

## **TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)**

İSAM, Türk tarihi ve kültürü ile İslâm medeniyetinin yerel ve küresel düzeyde tanıtılmasını hedefleyen ilmi bir araştırma merkezidir. İSAM ulusal ve uluslararası bilimsel araştırma projelerini desteklemek, ansiklopedi, dergi, telif, tercüme ve tahkik eserler yayımlamak ve ilmi toplantılar düzenlemek suretiyle doğru ve nitelikli bilgiler üretilmesine ve bu bilginin daha geniş kitlelere ulaştırılmasına imkân sağlamaktadır.

Bir taraftan Türk ve İslâm dünyasının tarihsel mirasını modern bilimsel yöntemlerle araştırarak günümüz insanının dikkatine sunan diğer taraftan da Müslüman coğrafyadaki dinî, sosyal, kültürel ve entelektüel değişim ve gelişmeleri izleyerek araştırmacı, bilim adamı ve yöneticiler için bilgi birikimi sağlayan ve halen *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ni yayınlamakta olan İSAM, sadece Türk kültür hayatına değil Orta Doğu, Orta Asya, Balkanlar ve Kuzey Afrika'yı kapsayan çalışmalarıyla da İslâmî araştırmalara önemli katkıda bulunmaktadır.

## **TDV Center for Islamic Studies**

İSAM is an academic research center that deals with both studies of Turkish history and culture and Islamic civilization on a local and global level. İSAM helps support national and international academic research, publishes encyclopedias, magazines, compilations, translations and investigative works, and organises academic meetings to ensure that correct and valuable knowledge is arrived at and can reach a wider audience.

While investigating the history of both the Turkish and Islamic worlds with modern academic research methods and presenting the findings of these, İSAM, the publisher of the *TDV İslâm Ansiklopedisi* (The TDV Encyclopedia of Islam), at the same time helps the development of academic research in Turkey by examining social, cultural and intellectual changes that are taking place throughout the Muslim geography and plays an important role in Islamic as well as Turkish studies through its research into the Middle East, Eastern Asia, the Balkans and North Africa.

