

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-'Ibar*, 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 Maghrib, 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 olguların 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

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Bilkent Üniversitesi Tarih Bölümü.

** 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.¹ 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."² 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-

¹ 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).

² Immanuel Kant, "Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt (1784)" (çev. Nejat Bozkurt), *Toplum-bilim*, sy. 11 (Temmuz 2000), s. 17.

kezci³ 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.⁴ 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."⁵ 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.

³ 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.

⁴ 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. 176-7.

⁵ 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 içerisindedir ve bu sebeple de pozitivisttir.⁶ Aynı durum sosyal bilimlerdeki tıkanmaya bir çare aramak amacıyla 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.”⁷ Bu sosyal bilimleri besleyen bilimsel arka plan yukarıda bahsedilen modern, seküler arka plandır.

Günümüzde Batı’daki bilimsel arayışların tıkandığı 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.⁸ 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

⁶ Sosyal bilimler konusunda detaylı bir tartışma için bk. Brian Fay, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi Çokkültürlü Bir Yaklaşım* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001).

⁷ Immanuel Wallerstein v.dğr., *Sosyal Bilimleri Açın*, çev. Şirin Tekeli (İstanbul: Metis Yayınları, 2000), s. 12.

⁸ Dünya görüşü kavramını muhtemel medeniyetsel uzanımları için bk. Ahmet Davutoğlu, “Medeniyetlerin Ben-İdrâki”, *Divan*, 2/3 (1997).

açıklayıcılığını yitirmektedir.⁹ 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.”¹⁰ 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

⁹ Recep Şentürk, *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), s. 33-34.

¹⁰ 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*, s. 41.

kaçırdığı için, anlayamadığı ve istediği gibi yönlendiremediği toplum içi ve toplumlar arası ilişkiler içinde” bocalayıp durmaktadır.¹¹ 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.”¹² 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.¹³ “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.”¹⁴

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.¹⁵ “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.”¹⁶ 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.

¹¹ Korkut Tuna, *Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine* (İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1993), s. 82.

¹² Tuna, *Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine*, s. 85.

¹³ İlhan Kutluer, “*Bilimsellik*” *Üzerine* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1983).

¹⁴ Tuna, *Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine*, s. 7.

¹⁵ Tuna, *Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine*, s. 81.

¹⁶ 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 klasiklere 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.”¹⁷ 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.¹⁸

¹⁷ Şentürk, *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*, s. 21.

¹⁸ 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.”¹⁹ 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.”²⁰ 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.”²¹ 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

¹⁹ Aziz al-Azmeh, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism* (London: Third World Center for Research and Publishing, 1981), V.

²⁰ Yves Lacoste, *The Birth of History and the Past of the Third World* (London: Verso Editions, 1984), s. 135.

²¹ A. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usûl* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1985), s. 161-2.

yapma işlevini yüklemiştir. Bu vecd halini andıran hayranlık her ne kadar iyi niyetin bir sonucu olarak İbn Haldûn'u taltif etmek amacıyla söylene 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"²² derken İbn Haldûn'un teoloji ve bilim arasında bir ayrım 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.²³ 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 ayrım 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

²² Ümit Hassan, *İbn Haldûn'un Metodu ve Siyaset Teorisi* (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998), s. 20.

²³ 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."²⁴ 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."²⁵ 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"²⁶ 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"²⁷ 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."²⁸ Zeki Velidi Togan²⁹ 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.³⁰ Özellikle İbn Haldûn içinse "dindar bir müslüman olduğu halde, dünyayı dinden ayırmayı bilmiş" ifadesini kullanmıştır.³¹ 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-

²⁴ Bruce B. Lawrence, "Introduction: Ibn Khaldun and Islamic Ideology", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* (Leiden: E. J. Brill, 1984), s. 8.

²⁵ Lawrence, "Introduction", s. 8.

²⁶ Togan, *Tarihte Usûl*, s. 145-6.

²⁷ Fuat Baalı, *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought* (New York: State University of New York Press, 1988), s. 16.

²⁸ Baalı, *Society, State and Urbanism*, s. 21.

²⁹ 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.

³⁰ Togan, *Tarihte Usûl*, s. 137.

³¹ Togan, *Tarihte Usûl*, s. 163.

cesinin İslam felsefesiyle paralel geliştiğini...”³² 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”³³ önemli bir uyarı yapmıştır. Fındıkoğlu’na göre, İbn Haldûn’un toplum ve tarih görüşü İslam din ve medeniyeti çerçevesi içindedir.³⁴

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.³⁵ 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 oryantalizm³⁶ gibi ortak bir noktası vardır ve bu yüzden İbn Haldûn’u anlayamazlar.³⁷ 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.

³² 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.

³³ Fındıkoğlu, *İbn Haldûn’da Tarih Telakkisi ve Metod Nazariyesi*, s. 69.

³⁴ Fındıkoğlu, *İbn Haldûn’da Tarih Telakkisi ve Metod Nazariyesi*, s. 67.

³⁵ Franz Rosenthal, “İbn Khaldun in His Time”, ed. Bruce Lawrence, *İbn Khaldun and Islamic Ideology* (Leiden: E. J. Brill, 1984), s. 14-15.

³⁶ 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.

³⁷ Azmeh, *İbn Khaldun in Modern Scholarship*, s. vi-vii.

İbn Haldûn ve *Mukaddime* örneğinde “gizli ve içselleştirilmiş oryantalist” bakış açısı³⁸, 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.³⁹ 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 mütekamil araçlar olarak kabul etmenin; ikincisi ise, sınırsız spekülasyon imkânı tanıyan entelektüel 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

³⁸ Hasan Bülent Kahraman buradan hareketle oryantalizmin sadece dışarıdan gelen bir şey olmadığını, batılı bir oryantalizme maruz kalmaya 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. 153-81.

³⁹ Neşet Toka, *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 Hal- dûn'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 sür- rüklediğini göstermesi açısından önemlidir. Tarih ve toplumla bağları koparan bu yabancılaşmayı bizzat İbn Haldûn okumaları ve değerlendirmeleri üzerin- den 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 çer- çevesinde başvurulur. Ama klasiğin bir bütüncüllüğü olduğu göz ardı edilirse sadece bulunan cevaplar klasiklere onaylatılmış olur. İbn Haldûn ve *Mukad- dime* bağlamında ona farklı bir gözle bakmayı denemek ve bu gün sosyal bi- limler sahasında yaşanan krize ne tür bir çözüm bulunabileceğini onun um- ran ilminden hareketle analiz etmek faydalı olabilir.

İbn Haldûn'un İlim Anlayışı ve Umran Teorisi

İbn Haldûn'un en çarpıcı yönü toplumsal değişimin dinamiklerini açıklar- ken akli deliller getirmesi, efsanevi hikâyelere itibar etmemesi ve maddi dünya- nın tabiatına ait şartlara çokça itibar etmesidir. Ancak literatüre hâkim pozitivist ve seküler İbn Haldûn okuması, Umran İlminin insan iradesiyle şekillenen bo- yutuna 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.⁴⁰ Kendine özgü mevzuu ve prensipleri olan Umran ilmi'nin genel konusu insan ictimaidır. 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.”⁴¹ 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 işleniş bakımından orijinal ve bizzat onun tarafından kurulmuş yeni bir ilimdir.⁴²

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.⁴³ 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

⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisânül-Arab*, nşr. Yûsuf Hayyât-Nedîm Mar'aşlı (Beyrut: Dâru Lisâni'l-Arab, 1970), II, 881-4.

⁴¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2005), I, 199.

⁴² İbn Haldûn, *Mukaddime* (Uludağ), I, 204-205.

⁴³ 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.”⁴⁴ 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.⁴⁵

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.⁴⁶ Umran ilmi, tek tek tarihi vakıaların birbirine benzeyen yönlerinde bir hikmet keşfini amaçlayıp eşyaya vâkıf 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.”⁴⁷

⁴⁴ Tahsin Görgün, “İbn Haldûn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIX, 543-544.

⁴⁵ Görgün, “İbn Haldûn”, XIX, 545.

⁴⁶ Mahdi, *Philosophy of History*, s. 173.

⁴⁷ 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.⁴⁸ Tarih kitaplarında nakledilen haberlerdeki hataların başlıca sebepleri, insanların haberlere yalan karıştırması; 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."⁴⁹ 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.⁵⁰ 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 müşahade ederek idrak edilen *hâlin gerçekliği*, tüm bunların üze-

⁴⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Uludağ), I, 165.

⁴⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Uludağ), I, 200.

⁵⁰ 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.⁵¹ 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."⁵²

Toplumun nizamı ilahi iradeye müstenittir ve tarihi süreç onun iradesinden bağımsız değildir. Âlemdede 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.⁵³ 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."⁵⁴ Başka bir deyişle İbn Haldûn'nun toplum metafiziği, kevn ve fesad âlemindeki sünnetullah'ı tesbit etme gayretinin adıdır.⁵⁵

⁵¹ 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.

⁵² Baali, *Society, State and Urbanism*, s. 31.

⁵³ 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 Introduction to History*, second edition, çev. Frans Rosenthal, New York: Princeton University Press, 1958), I, 77. Ancak Rosenthal ve Uludağ'da olan bu kısmın tercümesini Pirizade'de bulamadık.

⁵⁴ Sâti' el-Husri, *İbn Haldun Üzerine Araştırmalar*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2001), s. 353.

⁵⁵ 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.”⁵⁶ 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.⁵⁷ 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 incelmış, devasa görkemli yapılar inşaa edilmiş, insanlar geçim kaygısını unutmışlardır. 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.⁵⁸ 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

⁵⁶ Hamilton A. R Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. Atilla Özkök-Kadir Durak (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991), s. 189.

⁵⁷ Görgün, “İbn Haldûn”, XIX, 550.

⁵⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Uludağ), I, 323-33.

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.'⁵⁹

Ahmet Davutoğlu'na göre "İslam teosentrik kozmolojisinin temel prensibi tevhid inancı ve onun Allah telakkisidir."⁶⁰ 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"⁶¹ demektedir. Aksi takdirde, insanların yardımlaşması ve ona bağlı toplumsallaşma olmaz ise Allah'ın insanı yeryüzünde halife kılma yolundaki iradesi gerçekleşmiş olmazdı.

⁵⁹ Lenn E. Goodman, *İslam Hümanizmi*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006), s. 439.

⁶⁰ Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory* (Lanham, MD: University Press of America, 1994), s. 46.

⁶¹ 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.⁶² 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.⁶³

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."⁶⁴ *Mukaddime*'nin ilgili kısımlarına, tarihi-toplumsal varlık alanının varlık sebebinin Allah olduğuna ve bu alanda cereyan eden

⁶² Pîrîzâde'nin metni anlaşılır kılma çabası, kanaatimizce, aynı zamanda onun *Mukaddime*'yi okuma tarzını bize sunmaktadır.

⁶³ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Pîrîzâde), s. 2.

⁶⁴ 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."⁶⁵

Umran, Kozmoloji ve Kozmografi

Umran'da tavırların değişmesine kaynaklık eden iki temel unsur vardır: varlıkların tabiatı ve coğrafi amiller.⁶⁶ 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 âlemde nasıl tezahür ettiğini ortaya koymak için kozmolojik bir açıklama getirir. Ona göre âlemdaki tüm unsurlar mükemmel bir düzen üzeredirler. "Sebeplerle neticeler yek diğerine bağlanmakta, eşya

⁶⁵ Goodman, *İslam Hümanizmi*, s. 431-2.

⁶⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Uludağ), I, 264.

ve olaylar birbirine bitişmekte, varlıklar yek diğerine dönüşmekte (ve buna rağmen, âlemin) acayiplikleri tükenmemekte ve nihai noktasına varılamamaktadır.”⁶⁷ İbn Haldûn âlemdeki bu düzenlilikleri açıklayabilmek için iki varlık alanını birbirinden ayırır. Bunlar “unsurlar âlemi” ve “havadis âlemi”dir.⁶⁸ “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.⁶⁹

Anâsır-ı erbaa⁷⁰ ve mevalid-i selâse olarak kavramsallaştırılan bu tasavvurun çeşitli örneklerini Aristo, İhvân-ı Safâ *Risâleleri*’i, İbn Miskeveyh’in *Tehzibü’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.⁷¹ 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 mürekkebe ve mahluk”dur.⁷² Pirizâde’nin deyişiyle “âlem-i mahsus-u cismanî”ye ait olan bu üç varlık çeşidi arasında da doğal bir bitişiklik ve dönüşüm ilişkisi vardır.

⁶⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Uludağ), I, 283.

⁶⁸ Görgün, “İbn Haldûn”, XIX, 544.

⁶⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Uludağ), I, 283-4.

⁷⁰ 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.

⁷¹ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Uludağ), I, 284.

⁷² 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.⁷³ 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 inşa 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

⁷³ 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."⁷⁴ 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."⁷⁵

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!"⁷⁶ 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."⁷⁷ *Mukaddime*'de aynı mantık etrafında

⁷⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Uludağ), I, 259.

⁷⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Uludağ), I, 218.

⁷⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Uludağ), I, 267.

⁷⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Uludağ), I, 260-1.

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.”⁷⁸ 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

⁷⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Uludağ), I, 266-7.

tertipsizdir.⁷⁹ 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.⁸⁰ 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 bilgiden 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 âlemde 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".⁸¹ 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."⁸² İşte bu noktada akıl dev-

⁷⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Uludağ), II, 767.

⁸⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Uludağ), II, 766.

⁸¹ Mahdi, *Philosophy of History*, s. 31.

⁸² Husri, *İbn 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 meçhuldur, ve varlık dairesi tesbit edilemeyecek kadar geniştir."⁸³ 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."⁸⁴ 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."⁸⁵ 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-

⁸³ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Uludağ), II, 1076.

⁸⁴ Husri, *İbn Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 356.

⁸⁵ 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.⁸⁶

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.⁸⁷ 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."⁸⁸ 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

⁸⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Uludağ), I, 215.

⁸⁷ Husri, *İbn Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 357-8.

⁸⁸ Husri, *İbn 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 ayırımıyla 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 mütekabil 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.”⁸⁹ 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, Mesudî⁹⁰ kendi zamanı için ne yapmışsa, bir benzerini yapmayı gerekli görüyordu. Bu da müslüman entelektüelin çağının tanığı olması durumunu ortaya çıkarmaktadır.

⁸⁹ Davutoğlu, *Alternative Paradigms*, s. 76.

⁹⁰ 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.