

## İbn Haldun'un Bilgi Kuramı ve Disiplinlerarasılığı Düşünmek

Yıldırım Erbaş<sup>1</sup>

yerbas@fatih.edu.tr

### ÖZET

*Bu çalışmada Mukaddime üzerine yapılan çalışmalarda varolan iki tür hataya dikkat çekilecektir. Birincisi Mukaddime'yi anakronik bir bakış açısıyla sosyoloji, ekonomi, siyaset bilimi vb. modern sosyal bilim disiplinlerine göre değerlendirmektir. İkincisi İbn Haldun'dan ziyade batılı düşünürlerin ön plana çıkarılmasına sebep olan, İbn Haldun ile batılı düşünürlerin karşılaştırılmasıdır. Bu çalışma Mukaddime'yi kendi bağlamında değerlendirir: İbn Haldun geleneksel bilimlerin bilgi kuramını eleştirir ve bilginin alanını tarihsel ve sosyal yaşamla sınırlar. Tarihsel ve sosyal yaşamın bilgisi Mukaddime'de farklı sosyal bilim disiplinlerinin bağlamında değil bütüncül bir yaklaşımla incelenir ve toplumsal yaşamın bütün vechelerini kapsar. Bu çalışmanın amacı postmodernlik, küreselleşme ve geçiş çağı gibi kavramlarla ifade edilen tarihin farklı bir aşamasında İbn Haldun'dan istifade etmenin, O'nun bu bütüncül ve disiplinlerarası yaklaşımından yararlanılarak mümkün olabileceğini göstermektir.*

**Anahtar Kelimeler:** İbn Haldun, bilgi kuramı, sosyal bilimler, disiplinlerarasılık.

### *Epistemology of Ibn Khaldun and Thinking Interdisciplinarity*

### ABSTRACT

*In this study two kinds of errors that exist in studies on Muqaddimah will be demonstrated. First is to evaluate Muqaddimah according to disciplines of modern social sciences like sociology, economics, politics etc. that cause anachronic point of view. Second is to compare Ibn Khaldun with western thinkers that bring western thinkers to the foreground rather than Ibn Khaldun. This study explores Muqaddimah in its own historical context: Ibn Khaldun criticizes the epistemology of*

<sup>1</sup> Araş. Gör., Fatih Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü.

Yıldırım ERBAŞ

*traditional sciences and limits the field of knowledge with historical and social life. Knowledge of historical and social life is explored with a holistic approach in Muqaddimah rather than in the context of different disciplines of social sciences and encompasses all sides of social life. The aim of this study is to show that benefitting from Ibn Khaldun in a different phase of history that is currently articulated with concepts like postmodernity, globalization and age of transition can be possible by using his holistic and interdisciplinary approach.*

**Key Words:** *Ibn Khaldun, epistemology, social sciences,interdisciplinarity.*

## GİRİŞ

İbn Haldun ve Mukaddime hakkında bugüne kadar birçok eser yayınlanmış ve bu eserlerde Mukaddime'nin birçok yönü incelenerek eserin kıymeti belirtilmiştir<sup>2</sup>. Mukaddime ilk çevrildiği dil hasebiyle Osmanlı düşürleri tarafından da dikkate alınmış ve yararlanılmıştır<sup>3</sup>. Fakat bundan daha da önemlisi batılı araştırmacılar tarafından esere yüklenen niteliklerin Mukaddime'nin çok daha farklı bir boyutta ele alınmasına vesile olmasıdır.<sup>4</sup> İbn Haldun tarih, sosyoloji, ekonomi, siyaset bilimi gibi modern bilim dallarının kurucusu, ilk habercisi sayılmış; Machiavelli, Hegel, Hobbes gibi modern düşünürlerle karşılaştırılarak<sup>5</sup> onları önceleyen ve bu düşünürlerden çok daha önce kendi çağını aşan bir çabayla aynı noktaları aydınlatan bir düşünür olarak karşılanmıştır.<sup>6</sup>

Açık oryantalist bakışın (Hassan, 2006:12; Kurtoğlu, 2006:44-45) yanısıra İbn Haldun'u tarihsel bağlamından koparan anakronik yaklaşımın tesirleri İbn Haldun okumalarını birbiriyle çelişir duruma düşürmüş ve farklı ideolojik

---

<sup>2</sup> İbn Haldun üzerine yapılan bazı çalışmalar üzerine genel bilgiler için bkz. Ümit Hassan (1998: 19-46).

<sup>3</sup> Mukaddime ilk defa Türkçe'ye Şeyhulislâm Pirizâde Mehmet Saib Efendi tarafından çevrildi. Cevdet Paşa bu tercümenin eksik kalan kısımlarını tamamlamıştır (Uludağ, 1988:176). Mukaddime birçok Osmanlı mütefekkeri tarafından faydalanılmıştır. Fakat bu isimlerin İbn Haldun'un Mukaddimesini kavrayışları oldukça sathıta kalmıştır. Bu etkilerin tahlili için bkz. (Uludağ; 1988:188-195; Okumuş, 1999). İbn Haldun'un Ahmet Cevdet Paşa üzerindeki etkileri için bkz. (Meriç, 2002:16-19 ve Neumann, 2000:168-183). Arap Dünyasında da durum pek farklı değildir (Uludağ, 1988:161-164; Mattar, 2005).

<sup>4</sup> Avrupa'da İbn Haldun hakkındaki ilk biyografi 1697'de Fransa'da yazılmıştır. Mukaddime'den 1806'da seçme parçalar da çevrilmiştir. Mukaddime'nin tamamının Avrupa'daki ilk çevirisi ise 1856 yılında Fransa'da de Stacy tarafından yapıldı. Kendisiyle karşılaştırılması yapılan Hegel, Machiavelli vb. Avrupalı düşünürlerin Mukaddemi hakkında bir bilgilerinin olmadığı söylenebilir (Katsiaticas, 1999:48) Engels ve İbn Haldun ilişkisi hakkında bkz. (Hassan, 2006).

<sup>5</sup> İbn haldun ile Avrupalı bazı düşünürler-Machiavelli, Hegel ve Weber- arasında yapılan karşılaştırmalara bir kaç örnek verilebilir (Springborg, 1998; Çaksu, 2002; Ardic, 2003)

<sup>6</sup> İbn Haldun, Hassan'ın tespitine göre bugüne kadar yaklaşık 100 Batılı düşünürle karşılaştırılmıştır (Hassan, 2006:12).

duruşların meşrulaştırılmasına yol açmıştır. Bunun kadar önemli bir gerçek ise İbn Haldun'a farklı ilim dallarının kurucusu payesinin verilmesidir. Bu tür bakış açılarının iki tür hatayı bünyesinde barındırdığı söylenebilir.

Birincisi İbn Haldun'un Cemil Meriç tarafından "kendi semasında tek yıldız" (1998:139) olarak isimlendirilmesindeki tarihsel gerçeğin görülmemesidir. İbn Haldun'un herhangi bir selefinin olmaması gerçeğinin yanısıra burada bahsettiğimiz tarihsel hatanın kaynağı açısından önemli olan İbn Haldun'un doğuda ve batıda herhangi bir halefinin olmaması gerçeğidir. İbn Haldun ne Arap dünyasında, ne ilk çevrildiği dil olan Türkçe'nin konuşulduğu Osmanlılar'da ne de karşılaştırılması yapılan ve bir çok benzerlikleri tespit edilen düşünürlerin yer aldığı Avrupa'da, özellikle modern dönemlere kadar hakkıyla anlaşılmış ve değerlendirilmiş değildir.<sup>7</sup> Bu gerçekler ışığında, İbn Haldun'un ne doğuda ne de batıda herhangi bir düşünce geleneğinin oluşmasında ve kurulmasında bir katkısı olduğunu söylemek zordur. Böyle bir katkının yokluğunda İbn Haldun'u herhangi bir ilim dalı bağlamında değerlendirmek bazı sorunlara yol açabilmektedir. Toku'nun (1999) çabası örneğinde olduğu gibi, İbn Haldun'un Mukaddime'de ortaya koyduğu ilm-i umran ile batılı sosyolojinin karşılaştırılması ancak ilm-i umranı batıdaki iki farklı gelenekten (pozitivist ve hermenötik gelenekler) birine daha yakın göstermekle sonuçlanacaktır. Bu bakış açısıyla İbn Haldun'un bize verebileceği hermenötik'in sosyolojik düşüncemizde daha fazla ön planda olmasını sağlayacak bir tercih yapma imkânından öteye gitmez.

İkincisi İbn Haldun'un modern anlamda disiplinler ayrımının olmadığı bir dönemde yazdığı Mukaddime'yi farklı bilim dallarının kurucusu payesiyle taçlandırmak tavrının yanlışlığı ile ilgilidir. Mukaddime'yi farklı bilim dalları açısından incelemek onun anlaşılması açısından belli bir faydayı haiz olmakla beraber, İbn Haldun'un tarihsel bağlamı içerisinde ortaya koyduğu işlevi gözardı etmektedir. Bu da Mukaddime'nin bütüncül olma çabasının bugün içerisindeki anlaşılabilirliğini zaafa uğratılmasıdır. İbn Haldun'un önemi, kanımızca, İslam felsefesi içerisindeki ana tartışma konularının içerisinde geçerek sosyal bilimlere açtığı yol ve toplum kuramı açısından sağladığı disiplinlerarası yaklaşımdır.

İbn Haldun, İslam düşüncesindeki akıl ve vahyin sentezlenmesi sırasında ortaya çıkan bilgiye yönelik bakış açısı ve bu alanda üretilen düşüncenin toplumsal olayları açıklama sırasında ortaya koyduğu iddiaları eleştirerek, tarih, siyaset ve topluma ilişkin bilme çabasını ve felsefi düşüncenin olanaklarını yeniden düşünmektedir. Bu düşünce uyarınca spekülasyon

---

<sup>7</sup> Bkz. 1. ve 2. dipnotlar.

Yıldırım ERBAŞ

düşüncenin ve dini ilimler formasyonuna sahip ulemanın gaybî olana ilişkin bilme gayretlerinin dışına çıkarak, düşüncenin ve bilginin sahasını tarihe ve topluma yöneltmiş ve bu sahadaki bilginin ve düşünmenin yeni metotlarını ortaya koymuştur. O'nun çabası farklı ilimler tesis etmek değil; tarihi, siyaseti, toplumu ve ekonomik ve kültürel yaşamın özüne ait olan düzenlilikleri ve değişimleri göstererek, bugünkü terimlerle söylersek, disiplinlerarası bir toplum kuramı ortaya koymaktır. Bu çabasına ise felsefeyi tarihe eşitleyerek başlayacaktır.

Bu çalışmada ortaya koymak istediğimiz husus yukarıda belirttiğimiz iki temel eleştiriyi dikkate alarak Mukaddime'nin bugün için kullanılabilirliğini yeniden ele almaktır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi İbn Haldun'u herhangi bir kuram ya da kuramcıyla karşılaştırmak O'nu değil karşılaştırılması yapılan kuram ve kuramcıyı esas almaya, farklı bilim dalları açısından Mukaddime'yi ele almak ise, bu kez onun ortaya çıktığı tarihsel bağlamını göz ardı etmeye ve dolayısıyla anakronik bir yaklaşıma sebebiyet vermektedir. Aksine İbn Haldun bu noktada içinde bulunduğu coğrafyanın ürettiği düşünceyle karşılaştırılarak ve O'nun modern bilimlere yönelik imaları da ancak Mukaddime'de ortaya koyulan bilgi kuramının açıklığa kavuşmasıyla anlaşılabilir. Böylece, yapıldığının aksine, İbn Haldun'un toplumsal olana ilişkin ilgisinin bütüncül karakteri gösterilebilir.

### MUKADDİME'DE BİLGİ KURAMI

İbn Haldun'u bize çağdaş kılan, O'nun Mukaddime'de gerçekleştirdiği tarihe ve topluma ilişkin açıklamalarının, modern dönem düşünürleriyle kıyaslanmasını sağlayacak bilgi kuramsal bir yaklaşımı ortaya koymuş olmasıdır. 19. yüzyıldan itibaren özellikle batıda İbn Haldun'a atfedilen bu modern olma hali dolayısıyla, O'nu çeşitli düşünürlerle karşılaştırmak ya da modern sosyal bilimlerin çeşitli disiplinleri bağlamında değerlendirmek suretiyle yukarıda dikkat çektiğimiz hatalara sebep olunmuştur. Bahsettiğimiz türden hatalardan arınmanın yolu, İbn Haldun'un tarihe ve topluma ilişkin ortaya koymuş olduğu düşüncelerinin bütüncül bir yol ile incelenmesidir. Mukaddime'deki bilgi kuramının oluşumu ve bu bilgi kuramı vasıtasıyla tarihe ve topluma yönelik ilginin ortaya çıkardığı bütüncül yaklaşımın kavranması hatalardan arınmanın yolunu açacaktır.

Esasında İbn Haldun'un Mukaddime'de yaptığı bilimler ayrımı ve bilimlere ilişkin verdiği bilgiler bir düşünce ya da kültür tarihi olarak ele alınabilir. Fakat Mukaddime'nin 6. bölümünün incelenmesi ayrıca İbn Haldun'un bilgiye ve onun elde edilmesine ilişkin düşüncelerinin ortaya çıkarılmasını sağlayacaktır. Gerçi İbn Haldun'un yaptığı bilimler ayrımı geleneksel olarak yapılan ayrımlardan pek farklı değildir. Burada dikkati çeken İbn

Haldun'un, saydığı ilimler arasına kendisinin ortaya koyduğu ilm-i umran ve geleneksel ilimlerden sayılan tarihi katmamış olmasıdır.

İbn Haldun gerek aklı bilimleri gerekse nakli bilimleri sayarken ve bunlar hakkında ayrıntılı bilgiler verirken tarihe ve umrana ilişkin yaklaşımındaki bilgi anlayışıyla, bahsi geçen geleneksel bilimlerin bilgiye yönelik yaklaşımlarını birbirinden ayırır. Öncelikle nakli bilimler alanındaki, özellikle kelimada ortaya çıkan bazı yaklaşımları eleştirmiştir. İslâm akîdelerini akıl ile ispat etmek isteyen bu tür yaklaşımlar, her türlü oluşun bir sebebe dayanması ve bu sebepler zincirinin de baş sebep olan Allah'a varması gerektiğini göstermeye çalışmışlardır. İbn Haldun ise oluşun bir sebepler zincirine dayandığını idrâk edebileceğimizi fakat bunun ancak zâhiri (görünür) alanla kısıtlı olduğunu göstererek bu tür iddiaları rededer. Gaybî olana ilişkin bilginin akıl ile ihata edilebileceği yönünde şüpheleri olan İbn Haldun, imana ilişkin bilgiyi aklın sahasının dışına iter. İslâm akîdelerinin bir düşüncenin değil ancak amelin konusu olabileceğini söyler (İbn Haldun, 1988:1074-1076/c.2). İbn Haldun'a göre, "Akâidde hal ile ilim arasındaki fark, aynen 'kavl' ile 'ittisaf' (söz söylemek ile söyleneni yaşama ve nefsin bir vasfı haline getirme) arasındaki fark gibidir" (İbn Haldun, 1988:1077/c.2). Dolayısıyla vahdaniyete yönelik bilme çabası akli bir çabayla değil ancak ameli bir tecrübe ile sonuca vardırılabilir. Buradan yola çıkan İbn Haldun tasavvuf düşüncesini de onaylar (İbn Haldun, 1988:1113-1118/c.2).

İbn Haldun böylece vahiy/nakil ile ilgili bilgiyi kişisel bir tecrübeye indirgemekte ve akli bir bilginin dışına çıkarmaktadır. Vahiy/nakil ile ilgili bilgiyi imanun bir konusu yaparak, buradan elde edilecek bilginin amelî ve yahut tasavvufî bir tecrübe ile mümkün olabileceğini savunmakta ve bu bilginin de insan idrâkinin sınırlarıyla kısıtlandığını düşünmektedir.

İbn Haldun'un ortaya koyduğu görüşler, aynı zamanda tarihsel ve toplumsal yaşama ilişkin bilgiyi kimin üreteceğine yönelik imalar da taşır. Kimi ulemanın ve filozofların soyut zihni ve fikri mülahazaların sonuçları olan hükümlerle dış dünyayı açıklamalarına karşılık, anlam ve kavramların dış dünyaya uygun olup olmaması yoluyla oluşturulabileceğini söyler ve ulemanın ve filozofların hipotetik düşüncelerinin gerçek hayattaki farklı ihtimalleri karşılayamayacağını ifade ederek kendi faaliyetini diğerlerinkinden farklılaştırır (İbn Haldun, 1988:1303-1305/c.2).

İslâm filozoflarının bilginin elde edilmesine ve onun alanıyla ilgili tavırları da İbn Haldun'un nazarında bazı mahsurlarla malûldür. Özellikle mantık ile ilgili bilgi verirken bu tavrını açıkça ortaya koymakta ve bilginin sınırlarıyla ilgili tavrını açığa çıkarmaktadır.

Yıldırım ERBAŞ

“İdrâkta aslolan sadece duyulur şeyleri (mahsûsât, sensibilia) beş duyu ile idrâk etmektir. İster hayvan-ı nâtik (insan) olsun ister diğerleri olsun bütün hayvanlar bu idrâkte müşterektir. İnsan ancak mahsûsâtın mücerret olan külliyâtı idrâk suretiyle diğer hayvanlardan temayüz eder. Bu da şöyle olur: birbirine muvafık olan müşahhas varlıklardan, sözü edilen hissî mahiyetteki müşahhas varlıkların tümüne intibak eden bir suret hayalde (muhayyilede) hâsıl olur. İşte küllî (universal) olan bu surettir. Bundan sonra zihin birbirine muvafık olan bu müşahhas şeylere nazar eder, bunları birbiriyle mukayese eder. Böylece zihin için, bu ikisindeki intibak ve iştirak noktaları itibariyle bir suret daha hâsıl olur. Bu yoldan zihin tecrid hususunda külle doğru durmadan yükselir. Nihayet öyle bir külle varır ki, o küllî ile beraber bulunan ve ona muvafık olan diğer bir küll bulunmaz.” (İbn Haldun, 1988: 1162/c.2).

Dolayısıyla beş duyu vasıtasıyla elde edilen bilgilerden insan tasavvur yetisi sayesinde bir takım suretler çıkararak o şeyin mahiyetine ilişkin bir bilgi elde eder. Bu bilgi, “herhangi bir hüküm ihtiva etmeyen basit bir idrâktir” (İbn Haldun, 1988: 1162/c.2). Nesnelere idrâk ve tasavvur yetisi sayesinde oluşturulan bilginin ilk aşamasına ilk makûller denir (İbn Haldun, 1990: 102/c.3). Fakat bununla da yetinmeyen filozoflar, “tecrid amelîyesi[ni] tüm mefhumlara ve şahıslara intibak eden küllî ve basit mana ve mefhumlara varır[dırır]. Artık bundan böyle bunlardan (yeni) bir takım mânalar tecrid edilemez. İşte yüksek cinsler (ecnâs-ı âliye, highest genera) bunlardır.” (İbn Haldun, 1988: 1247/c.2). Bu işlemle elde edilen soyutlamalara ise ikinci makûller denir. İbn Haldun’un itirazı tam bu noktada ortaya çıkmaktadır. İbn Haldun’a göre ikinci makûllere ulaşmak mümkün değildir. İlk makûllerden elde ettiğimiz soyutlamalar bize yakîni derecede bilgiyi verebilir; elde ettiğimiz soyutlamalar dış dünyaya götürülerek tahkik edilebildiği için buradan elde edilen bilgilere itibar edebiliriz. Fakat ruhaniyet hakkındaki bilgimizin delilleri eksiktir. “Çünkü müşahhas haricî maddelerden makûlâtın (ve mefhumların) tecrid edilebilmesi, ancak idrâk dairemize giren hususlar itibariyle bizim için mümkündür.” (İbn Haldun, 1988: 1250/c.2).

İbn Haldun Eflatun’a da atıfta bulunarak bu tür bir bilginin ancak zan derecesinde bir bilgi olabileceğini ifade eder. Sonunda zan derecesinde bir bilgi elde edilecekse bu kadar zahmete katlanmanın da bir anlamı yoktur. Buradan hareketle İbn Haldun İslam felsefesinin temel iddialarını reddeder. Akıl ile ruhanî alem hakkında bilgi elde edilebileceğini ve elde edilen bilgi sayesinde insanın nihayi amacı olan saadete bu dünyada erişebileceğine ilişkin filozofların iddialarına karşın, İbn Haldun, insanda mündemiç olan gerek cismanî gerekse ruhani idrâkin hem varlıkların bütün kısımlarını idrâk edemeyeceğini hem de saadetin cismanî ve ruhanî idrâkin ötesinde bir şey olduğunu savunur.

İkinci makûllerden önce yine aynı yöntemle elde ettiğimiz birinci makûllere, soyutlamanın kaynağının dış dünyadaki nesnelere olması ve dolayısıyla bu soyutlama ile oluşturulacak yargıların tekrar o nesneye götürülerek tahkik edilebilmesi nedeniyle, başvurabiliriz. Neticede dış dünyaya ilişkin bilme çabası, dış dünyadaki nesnelere elde edilen soyutlamaların karşılaştırabilmesi imkânını sağlamasından dolayı bize yakını derecede bilgiyi sunabilmektedir. Böyle bir bilginin imkânı bize, dış dünyada bir takım kanuniliklerin ve nedenselliklerin olduğunu gösterir. Aksi takdirde bilme çabasının bir anlamı olamayacaktır.

Bu tartışmadan da anlayacağımız gibi İbn Haldun'un amacı nakil ve aklı uzlaştırma amacına ilişkin çabaları imkânsız olarak göstermektedir. İbn Haldun sebepler zinciri hususunda Gazali (Eş'ari) benzeri bir tutum benimseyerek gaybi âlemin akıl ile bilinmeyeceği sonucuna varmaktadır. Gösterdiği tavrıyla İbn Haldun, İslâm felsefesinin merkezi konularından biri olan nakil ile aklı uzlaştırma çabasını, dolayısıyla aklın gaybî olanı kavrayabileceği fikrine karşı çıkmaktadır. Fakat sebepler zincirinin yeryüzündeki oluşumunun kavranabileceğini reddetmez. Zaten ileride de göreceğimiz gibi böyle bir red İbn Haldun'un tarihe ve umrana ilişkin kurmaya çalıştığı ilimleri de anlamsız hale getirecektir<sup>8</sup>.

### **BİR FELSEFE FAALİYETİ OLARAK TARİH VE TOPLUMU YENİDEN DÜŞÜNMEK**

İbn Haldun felsefeyi eleştirmesine rağmen amacını yine de felsefi düşüncenin imkânına ilişkin bir soruşturma olarak ortaya koyar. Felsefeyi spekülasyonun alanından kopartıp topluma yönelik bir soruşturmaya konu etmeye çalışır. İbn Haldun "felsefi araştırmanın alanları olarak mantık, matematik, fizik ve metafizik alanları değil, siyaset, ahlak ve ekonomiyi seçmiştir" (Sharif, 1991: 109).

İbn Haldun İslâm toplumlarının çöküş anında yaşamıştır (Uludağ, 1988:18; Cabiri, 2000:364; Sorokin, 1972:17). Hayatı boyunca farklı idari ve ilmi görevler alan İbn Haldun bu halin üzerinde düşünmüş olmalıdır. Bu düşünce serüveni içerisinde, içinde bulunduğu hal kadar bu hali açıklamaya yönelik bilimsel çabalardan da hoşnut olmadığı söylenebilir. Bundan

---

<sup>8</sup> İbn Haldun'un İslâm felsefesindeki vahiy-akıl çatışması konusundaki tavrı için çeşitli yorumlar mevcut. Erwin I. J. Rosenthal, İbn Haldun'un Gazalici bir tutum sergileyerek felsefeyi reddettiğini söylerken (Rosenthal, 1996: 123-159), M. M. Sharif, İbn Haldun'un Aristo ve İbn Rüşd'ün izinden giderek tabiat felsefesini (umran) bilimlerine uyguladığını söylemektedir (Sharif, 1991: 109-123). Ahmet Arslan ise, İbn Haldun'un dış gerçekliğe ilişkin bilgi konusunda Aristocu bir tavır sergilemesine rağmen, gaybi âlem hususunda Gazali benzeri bir tavır ortaya koyduğunu ve dolayısıyla ikisi arasında bir sentezi gerçekleştirdiğini iddia etmektedir (Arslan, 1997).

Yıldırım ERBAŞ

dolayıdır ki tarihi (ve ilm-i umranı) yukarıda incelediğimiz bilimlerin sınıflamasına sokmaz. Genellikle İslâmî bilimlerin sınıflaması içinde yer alan tarihi bu bölümde saymayan İbn Haldun tarih bilimine yeni bir çehre kazandırmak amacındadır (Arslan, 1997:62 ve 71-74; Kuyurtar, 2001-2002:237). Yukarıda bilgiye ilişkin tavrından da anlaşılabilirliği gibi O, çağının ve içerisinde bulunduğu düşünce geleneğinin dışına çıkarak bilgi kuramsal bir kopuşu da gerçekleştirmek istemektedir. İbn Haldun'un bugün bize "modern" görünmesinin tam da bu özelliğinden dolayı olduğunu söyleyebiliriz.<sup>9</sup>

İbn Haldun tarihi, içinde bulunduğu hali hazırda anlamakta kullanılacak bir bilim olarak ortaya koyar. Kendi tarihini o güne kadar yapılmış tarihlerden ayırır ve onların eleştirisine geçer. Bu eleştirileri esnasında ise tarihe yardımcı olacak yeni bir bilim dalı ortaya çıkarır.

İbn Haldun tarihi evvela iki kısma ayırarak ortaya koyar. Birincisi tarihin zahiri manasıdır. "[Z]âhiri ve dış görünüş itibariyle tarih; eski zamanlardan, devletlerden ve önceki çağlarda meydana gelen vakâlardan haber vermekten daha fazla bir şey değildir." (İbn Haldun, 1988: 200/ c.1). Fakat İbn Haldun için önemli olan tarihin zâhirî manasının ötesinde saklı olan anlamdır. "Bâtın ve içyüzü itibariyle tarih; düşünmek, araştırmak ve olan şeylerin (vekâyiin) sebeplerini bulup ortaya koymaktır. Olan şeylerin ilkeleri incedir, hâdiselerin keyfiyeti ve sebepleri hakkındaki bilgi derindir. İşte bunun için tarih asil ve hikmette soylu bir ilimdir. Bundan dolayı hikmet grubunu teşkil eden ilimlerden sayılmaya lâyık ve müstehaktır" (İbn Haldun, 1988: 200/c.1).

Bundan sonra o güne kadar yazılmış tarihleri incelemeye geçen İbn Haldun, tarihçileri tarihin zâhirî manasının ötesinde saklı olan anlamı önem vermemeyle suçlar ve böyle bir tavrın nakledilen vakâlarda bir çok yanlışın neden olduğunu belirtir. Varlığın sebep ve illetlerini dikkate almamak ve hadiselerin vuku ve cereyanının sebep ve tertibini incelememek işitilen her tarihi hadiseyi kayda geçmekle sonuçlanmakta ve bu, olayların gerçeğini yanlışından ayırmaya mani olmaktadır. Bu tür tarihlerin hakikati araştırma gayretleri azdır. İbn Haldun kendi metodunu şöyle izah eder:

"[H]alleri itibariyle **umranın bir takım tabiatları vardır**. Haberler (ve doğru olup olmamaları hususu) ona râcidir, onunla alâkalıdır. Rivayetler ve

---

<sup>9</sup> Bu açıdan, "İbn Haldun ise Weber'in aksine, daha geniş bir yaklaşımla, bilgi üretme hususunda dini dışlamamış, vahyi bir bilgi kaynağı olarak kullanmıştır" (Ardıç,2003:166) sözüyle ifade edilenin İbn Haldun'un ayrıncı vasfını yakalayabildiğini söyleyemeyiz. Aksine İbn Haldun yukarıda gösterdiğimiz gibi ilahî bilgiyi bireysel bir tecrübe olarak görerek kendi kurduğu tarih ve topluma ilişkin bilgi elde etme gayretine seküler bir yön vermiştir.



haberler (umrana ait) bu tabiatlara hamledilir ve onunla açıklanır." (İbn Haldun, 1990: 7/c.1).

İbn Haldun'un tarihçilere yönelik bir diğer eleştirisi, özellikle hususi tarih yazarlar yani sadece yaşadıkları çağ ve devletle sınırlandırılmış eserlerdir. Böyle tarihçiler öncelikle "öncekilerin minvali üzere hareket etti, onlardan aldıkları misâllere uydu, zamanın değiştirdiği ahvaldan gâfil kaldı, nesillerin ve milletlerin değişen âdet ve alışkanlıklarından habersiz kaldı. Taklitçi tarihçiler, önceki çağlara ait vakalarının hikâyelerinden ve devletlerden haber verirken bunlara dair bilgileri maddesinden tecrid edilmiş sûretler ve kınından çıkarılmış kılıçlar biçiminde naklettiler (Hâdiseleri rivayet ederken, şartları ve ortamı dikkate almadılar). Haberleri -yenisi ve eskisi bilinmediği için- inkâr edilen bilgiler halinde anlattılar. Bu vakâlar, usûl ve esası malum olmayan (mücerred) hâdiselerdir." (İbn Haldun, 1988: 203/c.1). Dolayısıyla bu tarihler zamanla vuku bulan değişimleri es geçerek tarihin mahiyetine ilişkin durumları tespit edememekteyler. Farklı zamanlarda meydana gelen olayların başlıkları, cinsleri ayırt edilmemiştir. Ayrıca belli bir çağ ve devletle sınırlandırılmış tarihler, "Devletin başlangıç durumunu anlatmaya girişmez, o devletin bayrağını yükselten ve (hâkimiyetinin delilini ve) âyetini ortaya koyan sebebi zikretmez ve en sonunda duraklamasının illetini anlatmazlar" (İbn Haldun, 1988: 203/c.1). Böyle bir yaklaşım ayrıca yıkılanın yerine geçen devletin öncekinden neleri tevarüs ettiğini de göremeyecektir. Tarihin asıl işlevi umumi anlamda toplumda vuku bulan halleri incelemektir ve bu şekilde tarihin mahiyetine vâkıf olarak hem geçmişin hem de geleceğin kavim ve cemiyetlerinin hal ve durumları anlaşılacaktır. "suyun suya benzemesinden daha çok geçmiş geleceğe ve hale benzer" (İbn Haldun, 1988: 210/c.1).

İbn Haldun'un tarihi haberlere ilişkin diğer bir eleştirisi ise bu haberlere yalan ve uydurmanın karışmasıdır. Bunun sebeplerinden biri tarih yazarın fikir ve mezheplere karşı objektif olamayışıdır. Diğer bir sebep haberi nakledenin güvenilirliğini tespit edememektir kaynaklanır. Hadis aktarıcılarının bir çoğu bu konuda çeşitli metotlar geliştirmiştir, fakat bu yöntemler İbn Haldun'a yeterli gelmez. Tarihi bilgiye ilişkin kişi eleştirisinin yanına yeni bir yöntem daha katmak istemektedir ki, İbn Haldun bu yöntemle tarihten ilm-i umrana geçecektir:

"Yalanı gerektiren sebeplerden biri, hatta öteki sebeplerin hepsinden daha önde geleni umrandaki ahvalin tabiatlarını bilmemektir. Şüphesiz ki, vukua gelen hâdiselerden her birinin, vâki olan şey ister zat, ister fiil olsun mutlaka kendisine has bir tabiatı mevcuttur. Bu tabiat, o şeyin ahvaline âriz olan hususlarda da bulunur. Eğer haberi alan ve duyan kişi, ahval ve havadisın varlıkta ve varlığın gereklerindeki tabiatını bilirse; bu durum, doğruyu

Yıldırım ERBAŞ

yalandan ayırmak için haberleri tenkit ve tetkik etme konusunda ona yardımcı olur. (Yalan haber) hangi cihetten ortaya çıkarsa çıksın, tenkit ve tahkikte en tesirli ve en faydalı usûl budur" (İbn Haldun, 1988: 255/c.1).

Bu nokta önemlidir, çünkü tarihi haberlere ilişkin nakil ve rivayetlerin doğrusunu yanlışından ayırmak için tarihin ve toplumsal konuların mahiyetini anlamamız, bu olayların sebep ve illetlerini gözönünde bulundurmanız gerekir. Böylelikle beşerin içtimaî hayatını incelemek tarih ilmi için bir zaruret halini alır. Bu ise, "haddizatında müstakil bir ilim gibidir" (İbn Haldun, 1988: 260/c.1). Bu ilme İbn Haldun ilm-i umran adını vermektedir. Siyaset, ekonomi, toplum ve kültürel hayat gibi geniş bir alanı içine alan bu bilim o güne kadar ortaya koyulmuş bilimlerden farklı bir yöntemi kabul etmiştir. İbn Haldun bütün bu alanlardaki incelemesini "usûl ve esaslara göre değerlendir[ecek], temel kaidelere arz etmek" isteyecektir (İbn Haldun, 1988: 209/c.1).

Tarihin ve dolayısıyla ilm-i umranın konuları ise şunlardır: Geçmiş ve şimdiki kavimlerin hal ve yaşayışındaki değişimler, bu kavimlerin idaresi, yerleşik ve göçebe hayat, göçler, devletlerin yükselme ve düşüşleri, bilim, sanat, ticaret, toplumların kendilerini ve mensup oldukları uruğ ve kitleleri korumalarından ibaret olan asabiyetleri.

#### **İBN HALDUN VE DİSİPLİNLERARASILIK**

İbn Haldun böylece bir felsefe faaliyeti olarak tarih ile toplumsal yaşamın çeşitli vechelerini ele alan ilm-i umran vasıtasıyla içinde bulunduğu hali hazırı anlamaya çalışır. Ortaya koymuş olduğu tarihsel toplumsal kuram disiplinler arası bir yaklaşımla toplumsal yaşamın tüm yönlerini kapsar. Farklı bilim disiplinlerinin oluşmasına fırsat vermeyecek şekilde toplumsal yaşamın bütün vechelerini tek bir insan faaliyeti olarak birbiriyle ilişkili alanlar olarak görür ve bu çabasıyla modern bilimlerin parçacı yaklaşımlarına nazaran bütüncül bir bakış açısını yerleştirir.

Peki bugün İbn Haldun'un ortaya koyduğu bu bilgi kuramsal yaklaşım bize nasıl fayda sağlayabilir? İbn Haldun'un disiplinler arası bir yaklaşım kurmasıyla günümüzün tarihsel toplumsal bağlamı arasında nasıl bir bağ kurabiliriz? İçerisinde yaşadığımız dönem çeşitli kavramlarla ifade edilmektedir: postmodernlik, geç modernlik, küresel çağ, endüstri sonrası toplum, kapitalist sonrası toplum, bilgi toplumu, tüketim toplumu, geçiş çağı vb. Bunların bir kısmı yeni bir toplumsal sistemin içinde olduğumuzu söylerken diğerleri ise daha önceki dönemin kapanmak üzere olduğunu ve bir geçiş aşamasında olduğumuza işaret eder (Giddens, 2004:12). Kısacası bugünün doğasının değiştiği ve artık modernlik içerisinde yaşamadığımız söylenmektedir. Değişen sadece toplumsal, siyasi, ekonomik

yapı değildir, aynı zamanda bu yapının incelenmesinde kullanılacak kavramsal araçlar da eski itibarlarını koruyamazlar. Özellikle 1968 Dünya Devriminin (Wallerstein, 1998) ardından doğal doğrular olarak benimsenen ve sistemin meşruiyetini sağlayan kabuller tersyüz edilmiştir. Evrenselcilik, akılcılık, ilerlemeye (ekonomik kalkınma) olan inanç ve nesnellik gibi kavramlar çağdaş mitler olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca sosyal bilimlerin tarihsel toplumsal dünyayı açıklayabilmekteki yeterliliği ve hatta bu konudaki nesnelliliği ile sosyal bilimlerin dünya üzerindeki herhangi bir anlatı gibi görülerek, ideolojik konumlanmasının sorgulanmasıyla meşruiyeti tartışılır hale gelmiştir. Bilimsel alanda bir paradigma değişimine işaret eden bu durumla birlikte disiplinlerarası ayrımların yerine bir taraftan sosyal bilimlerdeki -sosyoloji, siyaset bilimi ve ekonomi- ayrımlar tartışılmış diğer taraftan beşeri bilimler -tarih, felsefe, edebiyat vb.- ile sosyal bilimler arasındaki bilgi kuramsal ayrımlar törpülenmiştir<sup>10</sup>. Hatta yeni dönemde her iki bilgi kuramsal yaklaşımı tek bir çatı altında, "tarihsel sosyal bilimler" çatısı altında toplamak söz konusu olmaktadır (Wallerstein ve diğ., 2003:39-67).

Beşeri bilimler ile sosyal bilimler arasındaki bu tür yakınlaşmaların belirli dönemlerde ortaya çıktığını söyleyebiliriz (Sorokin, 1972:15-20). Hali hazırından memnun olmayan düşünce adamları bu hali, sosyal bilimlerin yapısal incelemeleriyle yetinmeyip, geçmiş ve geleceği kuşatacak bir yaklaşımla açıklamaya çalışmışlardır. Geçmiş tarihin konusuyken geleceği düşünmek felsefenin sosyal bilimlere tekrar davet edilmesiyle sonuçlanmaktadır.

Bu gerçekler özellikle yaklaşık son iki asrını batılılaşma/modernleşme çabalarıyla geçiren batı-dışı toplumlar için zaten başında beri geçerliydi. Laroui'nin ifade ettiği gibi, "Bir felsefe olarak tarihselciliği eleştirenler (özelde Fransız L. Althusser'i kastediyorum) öncelikle bir anlama mantığı ile ilgilenmişlerdir. Onlar, ebedî bir şimdi ve homojen bir ortam varsayan pozitif bilimleri model olarak alırlar. Kendisinin evrimin doruğunda olduğuna inanan ve ulaştığını hayal ettiği dengeyi korumaya çalışan bir toplum, böyle bir mantığı toplumsal ve beşeri bilimlere aktarmada zorluk çekmeyecektir. Ama şimdisini reddeden, homojenlikten yoksun, kendisinden üstün olduğu görülen kültürlerden kendini farklı hisseden bir toplum, tarihselciliği (...) eylem şeklinin teorik bir haklılaştırması olarak yeniden keşfedecektir" (Laroui,1998:34). Dolayısıyla insan faaliyetini, sosyal bilimlerin yapısalcı yaklaşımlarından ziyade tarihsel süreci içerisinde, felsefi düşünceyi de bu sürece dâhil ederek ele alacak bütüncül bir sosyal bilim

<sup>10</sup> Beşeri bilimlerin bilgi kuramsal yaklaşımları açısından idiyografik (her olayın kendi tekilliği içinde betimlenmesi), sosyal bilimler ise nomotetiktir (yasalar koyan, yasalar oluşturan).

Yıldırım ERBAŞ

faaliyeti bugün için daha anlamlı olacaktır. Bu gerçekler ışığında İbn Haldun'dan faydalanmanın yolu, bugüne kadar yapılageldiği gibi O'nu farklı bilim dalları vesilesiyle değerlendirmek ya da batılı düşünürlerle karşılaştırarak ne kadar modern olduğunu göstermekle değil, tarihin farklı bir aşamasında, bir geçiş çağında bu geçişin bütünüyle anlaşılmasını sağlayacak sosyal bilimsel düşüncenin yeniden ele alınması açısından değerlendirmekle olur.

Buradaki iddiamız da İbn Haldun'un ortaya koyduğu bu bütüncül çabanın parçalanarak ele alınmasına karşı çıkmaktır. İbn Haldun'dan elde edeceğimiz ayrı ayrı ekonomi, siyaset bilimi, sosyoloji gibi bilim dallarını kurmak fikri değil; toplumsal olanın her veçhesini -ekonomik, siyasi, kültürel vb.- içine alacak bir yaklaşımla bir toplumsal kuram ortaya koymaktır. Bugün İbn Haldun'un bizim için önemli olan veçhesinin de bu olduğunu söyleyebiliriz. Bunun böyle olması sosyal bilimlerde bugün disiplinlerarasılığa ilişkin yoğun bir şekilde yapılan tartışmalara (Wallerstein ve Diğ., 2003) İbn Haldun'un dâhil olmasını sağlayacaktır. İbn Haldun'u bugünün idrakine söyletebilmenin yolu, O'na parçacı bir yaklaşımla bakmak değildir; tarihin farklı bir aşamasında, O'nun bugünün sosyal bilimlerinin yeniden ihyası ve bu bağlamda disiplinlerarası ayrımların geçerliliği tartışmalarına dâhil etmektir.

**KAYNAKLAR**

- ARDIÇ, Nurullah (2003), "İbn Haldun ve Weber'de Bilgi ve Bilim Sorunu", *Divan İlmî Araştırmalar*, Yıl 8, Sayı 15, s. 139-167.
- ARSLAN, Ahmet (1997), *İbn-i Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Yayınları, Ankara.
- el-CÂBİRİ, Muhammed Â. (2000), *Felsefi Mirasımız ve Biz*, Çev., Said Aykut, Kitabevi yayınları, İstanbul.
- ÇAKSU, Ali (2002), "İbn Haldun ve Hegel'de Tarihte Nedensellik: Aristo'nun Mirasını Yeniden Düşünmek", *Divan İlmî Araştırmalar*, Yıl 7, Sayı 12.
- GİDDENS, Anthony (2004), *Modernliğin Sonuçları*, 3. Baskı, Çev., Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları. İstanbul.
- HASSAN, Ümit (2006), "Mukaddime'ye Dair ve Sair" *Toplum ve Bilim*, Sayı 107, s. 7-42.
- HASSAN, Ümit (1998), *İbn-i Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul.
- İBN HALDUN (1988), *Mukaddime*, 2 Cilt, çev: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul.
- KATSİAFİCAS, George (1999), "İbn Khaldun: A Dialectical Philosopher for the 21st Century", *New Political Science*, Vol. 21, No. 1, s. 45-57.
- KURTOĞLU, Zerrin (2006), "İbn Haldun'la Çağımızı Okumak", *Toplum ve Bilim*, Sayı 107, s. 43-65.
- KUYURTAR, Mehmet (2001-2002), "İbn Haldun'un Bilim Sınıflamasında 'Tarih Bilimi'", *Toplum ve Bilim*, Sayı 91, s. 229-241.
- LAROUİ, Abdullah (1998), *Tarihselcilik ve Gelenek*, 2. Baskı, Çev., Hasan Bacanlı, Vadi Yayınları, Ankara.
- MATTAR, Nabil (2005), "Confronting Decline in Early Modern Arabic Thought", *Journal Of Early Modern History*, Sayı 9, s. 51-78.
- MERİÇ, Cemil (1998), *Umrandan Uygarlığa*, 4. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul

Yıldırım ERBAŞ

- MERİÇ, Ümit (2002), *Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü*, 4. Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul.
- NEUMANN, Christoph K. (2000), *Araç Tarih Amaç Tanzimat Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*, Çev., Meltem Arun, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- OKUMUŞ, Ejder (1999), "İbn Haldun ve Osmanlı'da Çöküş Tartışmaları", *Divan İlmî Araştırmalar*, Yıl 4, Sayı 6, s. 183-209
- ROSENTHAL, Irwin I. J. (1996), *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, Çev., Ali Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul.
- SHARIF, M. M. (1990), "İbn-i Haldun", içinde *İslam Düşünce Tarihi*, der: M. M. SHARIF, İnsan Yayınları, İstanbul, s. 109-124.
- SOROKİN, Pitirim (1972), *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, Çev., Mete Tunçay, Bilgi Yayınevi, Ankara.
- SPRINGBORG, Patricia (1998), "İbn Haldun ve Yönetimlerin Döngüsü", Çev., Kubilay Aysevener ve Erdal cengiz, *Doğu-Batı*, Yıl 1, Sayı 2, s. 193-1999.
- TOKU, Neşet (1999), *İlm-i Umran İbni Haldun'da Toplum Bilimsel Düşünce*, Beyan Yayınları, İstanbul.
- ULUDAĞ, Süleyman (1988), "Giriş", içinde *Mukaddime*, Cilt 1, Çev., Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, s17-195.
- WALLERSTEIN, Immanuel ve diğ. (2003), *Gulbenkian Komisyonu Sosyal Bilimleri Açın, Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması İçin Rapor*, Çev., Şirin Tekeli, Metis Yayınları, İstanbul.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1998), "1968: Dünya-Sistemde Devrim", içinde *Jeopolitik ve Jeokültür Değişmekte Olan Dünya-Sistem Üzerine Denemeler*, Çev., Mustafa Özel, İz Yayıncılık, İstanbul, s. 93-116 .