

## İSLÂM DÜNYASINDA BİR DİN SOSYOLOJİSİ ÖNCÜSÜ: İBN HALDUN (1332-1406)

Doç.Dr. Ünver GÜNAY

### I. Din Sosyolojisi Yeni Bir Bilim midir?

Konu ile ilgili literatüre göz atıldığında sosyoloji gibi (1), genellikle onun bir dalı sayılan din sosyolojisinin de genç bir bilim olduğunun ifade edildiği görülmektedir. (2) Nitekim, içinde doğduğu ve geliştiği öteki daha eski bilimler ve özellikle felsefeden ayrılarak deneysel, bağımsız ve sistematik bir bilim dalı olarak din sosyolojisi gerçekten de oldukça yeni ve genç olup, XX. yüzyılın başlarından daha gerilere gidemeyen bir maziye sahiptir.

Bununla birlikte, tarihin derinliklerine doğru uzanıldığında, bu bilim dalının temellerinin antik çağlardan itibaren atılmaya başladığı ve bilinen en eski düşünür ve yazarlarda din sosyolojisi ile ilgili olarak taslak halinde de olsa bir takım düşünceler ve çalışmaların yer aldığı görülmektedir. Gerçekten de, bu bilim dalının tarihi ile ilgili olarak yapılan çalışmalardan, meselâ antik Yunan dünyası filozof ve mütefekkirlerinin eserlerinde konuyla ilgili önemli görüşlerin bulunduğu anlaşılmaktadır (3). Esasen, sosyal hayatın en eski ve en tipik tezahürlerinden biri olarak karşımıza çıkan din olaylarına insanlık tarihinin en eski devirlerinden günümüze kadar hemen tüm insan toplumlarında rastlandığı gibi (4), bu olaylar üzerinde düşünmek ve araştırmalar yapmak işi de en az tabiat olayları üzerindeki ve belki de onlardan daha da eskidir. Gerçi, tarih içerisinde konuyla ilgili olarak ortaya

(1) Bk.: C. Zimmerman'ın, Sorokin ve Toynbee, Sosyal Değişme Üzerine Denemeler (çev.: E. Güçbilmez), Ankara, S.B.F. Yay., 1964 ve yazdığı Önsöz, s. VII.

(2) Meselâ Bk.: G. Mensching, Sociologie Religieuse, Paris, Payot, 1951, s. 7.

(3) Bk.: M. Karasan, "Din Sosyolojisinin Öncüleri ve Kurucuları", İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, 1953, C. II, No: 4; M. Taplamacıoğlu, Din Sosyolojisi, Ankara, İ. F. Yay. 1975, s. 129-133.

(4) Bu hususta H. Bergson, les Deux Sources de la Morale et de la Religion, Paris, PUF, 1967, s. 106 da şöyle demektedir: "Geçmişte ne ilmîne san'atı ve ne de felsefesi olan insan toplulukları bulunduğu gibi, bu gün de bu tür toplumlara rastlanabilir. Fakat, dinsiz toplum asla var olmamıştır".

atılan pek çok görüşler zamanla geçerliklerini yitirdiklerinden bu gün artık tamamen veya kısmen terk edilmişlerdir. Ancak bu durum, bu bilim dalının yine de köklerinin tarihin derinliklerine uzanmasına engel değildir.

## II. İslâmiyet Ve Din Sosyolojisi

Din Sosyolojisinin tarihi eski devirlere uzandıgı gibi, öte yandan, çeşitli islâmî ilimler sahasında ortaya konmuş bulunan eserler incelendiğinde, müslüman alimlerin de bu konuya tamamen yabancı kalmadıkları anlaşılmaktadır. Bilindiği gibi, VII. yüzyılın başlarından itibaren ortaya çıkan ve "Tevhid" âkidesini, inancı ve sisteminin temeline yerleştirmiş bulunan İslâm dini, oldukça sür'atli bir yayılma hızı göstererek, çok kısa bir zamanda geniş bir alanı kaplamış ve büyük bir taraftar topluluğunu güçlü bir iman ışığı etrafında birleştirmiş; öte yandan İslâm âlemi daha başlangıçtan itibaren önemli toplum olaylarına sahne olmuş, ancak bütün bunlar zamanında birer çözüme bağlanmış; İslâm dininin beraberinde getirdiği dinamik ruh önemli değişme ve gelişmeleri ortaya çıkardığı gibi, aynı şekilde bu dinin bilime, akla ve düşünceye verdiği önem meyvelerini vermekte gecikmemiş, böylece İslâm dünyasında çeşitli ilimlerin büyük bir canlılık ve gelişme gösterdiklerine şahit olunmuştur.

Bununla birlikte, İslâm bilginleri, dinî karakterli toplumsal olayların çözümünü düzenli ve sistemli bir disipline bağlamak yerine, zamanla klasikleşmiş bulunan çeşitli ilim dalları içerisine serpiştirmek yoluna gitmişlerdir. Esasen, İslâm inancı, değerleri ve sistemi etrafında toplanmış bulunan müslüman toplulukların gerek sosyal ve gerekse özel yaşayış ve davranışlarında bu inanç ve değerler türlü şekillerde ve renklerde öteden beri yansımaya gelmiş olup, onların içinden yetişmiş bulunan alimlerin eserleri ve geliştirdikleri ilimler içerisinde dinî-sosyal karakterli olayların incelenmesinden ve çözüme bağlanmaya çalışılmasından daha tabii bir şey olamazdı. Bu cümleden olarak meselâ sadece Farabî (890-950) ve Gazalî (1058-1111) nin adlarından söz etmek dahi yeterli olmalıdır. Gerçekten de Farabî, gerek "el-Medinetü'l-Fazıla" sı ve gerekse "es-Siyaset'ül-Medeniyye" sinde, modern bir Türk düşünürünün belirttiği gibi, sosyal ve siyasî hayat kanunlarına ait ilk temelleri atmış ve tohumları ekmiştir" (1). Gazalî ise, başta "İhya" sı olmak üzere çeşitli eserlerinde toplumsal konularla, din ve toplum münasebetleri hususun da önemli görüşler ortaya koymuş bulunmaktadır. (2)

Gerçi İslâm alimleri için, çoğunlukla toplumsal konularda, toplum felsefesi ve sosyal ahlâkla ilgili hususlar ve mülâhazalar, bugünün tecrübî ve sistematik din sosyolojisinin meseleleri ve yöntemlerinden çok daha fazla bir cazibeye sahip olmuş-

(1) Z.K. Ugan'ın İbn Haldun Mukaddime'sinin Türkçe tercümesine yazdığı Önsöz, İstanbul, M.E.B. Yay., 1954, C.I, s. XI.

(2) Bk.: H. Laoust, la Politique de Ghazalî, Paris, Geuthner, 1971.

lardır. Ancak gerçekte, tüm dinî ilimlerin içerisinde ve hattâ temelinde zımnî bir din sosyolojisinin yatmakta olduğunu da ısrarla belirtmek gerekmektedir. Zira, islâmî ilimlerin tarihine göz atıldığında, onların doğuşu ve gelişmesi ile, müslüman toplumların sosyal hayatlarında ortaya çıkan çeşitli dinî-sosyal olayların yakından ilişkili oldukları ve bu anlamda muhtelif islâmî ilimlerin, müslümanların tarihlerinin belli dönemlerinde karşılaştıkları dinî-sosyal hayat problemlerine bir ölçüde verilmiş cevaplar ya da hiç değilse arayışlar ve denemeler olduklarını belirtelim. Böylece, islâm felsefecileri, hadisçiler, tefsirciler, fıkıhçılar, kelâmcılar, tasavvufçular, islâm tarihi ve siyer kitabı yazarları ve ahlâkçıların eserleri ve nihayet siyasetnameler, ilmü tedbir-i menzil, ıslahat fermanları, hattı hümayunlar kanunnâmeler v.s. içerisinde müslüman topluluklar ve grupların kolektif dinî hayatları, din ve toplum münasebetleri ve dinî gruplaşmaları hakkında çeşitli bilgi, görüş ve düşünceler aksettirmiş bulunmaktadır (1).

### III. Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun

Bununla birlikte, islâm alimleri arasında, İbn Haldun kadar toplum meseleleri ile uğraşmış bir başka mütefekkir daha yoktur denilebilir. Gerçekten de, XIV. yüzyılda yaşamış bulunan İbn Haldun (1332-1406) un Kitâb 'Unvan el-İber adlı eserinin meşhur Mukaddime'si, toplumun ve sosyal olayların ilk objektif incelemesi olmak bakımından dikkati çekicidir. Kendisine kadar gelen islâm bilginleri toplum halinde yaşayış biçimleri ve insanın sosyal tabiatı üzerinde önemle durdukları, ancak bu konuları bilhassa devirlerindeki dünya görüş ve anlayışlarının etkisiyle, her şeyden önce dinî bir iskolâstiğin hakim olduğu toplum anlayışının bütünü içerisinde değerlendirerek, tabiat üstü ve metafizik konulara bağladıkları halde, bu tür spekülâsyonlardan kendini büyük ölçüde sıyrmasını başaran ve tecrübeye-yönelen İbn Haldun, böylece Auguste Comte'tan beş asır önce sosyoloji biliminin temellerini attığı gibi, aynı zamanda günümüzün deneysel ve sistematik din sosyolojisinin de gerçek bir öncüsü olarak karşımıza çıkmaktadır (2).

Hiçbir müellif ve hiçbir mütefekkirin hayatıyla fikirleri arasında İbn Haldun'ununki kadar sıkı bir rabita yoktur diyebiliriz. Hadramut'tan Endülü's'e hicret etmiş bir ailenin çocuğu olan İbn Haldun'un ailesi VII. hicrî asırda İspanyol baskısı karşısında Tunus'a hicret etmek zorunda kalmış olup, aile gerek Yemen ve ve Endülü's'te ve gerekse Tunus'ta, bulunduğu çevrenin velâyet, vesayet ve hakî-

(1) İslâm dünyasında din sosyolojisine öncülük etmiş başlıca mütefekkirlerle, eserleri ve temel fikirleri hakkında bk.: Doç.Dr. Ü. Günay'un, Din Sosyolojisi Ders Notları (Teksir), Erzurum, İslâmî İlimler Fakültesi, s. 41-56.

(2) Krş.: G. Labica, Politique et Religion Chez İbn Khaldoun, Cezayir, Sned, s. 11; ve "Esquisse d'Une Sociologie de la Religion Chez İbn Khaldoun", la Pensee, No: 123, 1965, s. 3-23; W. Morteil, Discours Sur l'Histoire Universelle (al-Muqaddima)'nın fransızca tercümesine Önsöz, Beyrut, 1967, C. I, s. XX.

miyetini elinde tutmak başarısını göstermiş ve ilim ve siyaset sahalalarında seçkin kişiler yetiştirmiştir ki, onlardan biri ve hattâ en meşhuru 27 Mayıs 1322 de Tunus'ta doğmuş olup, 17 Mart 1406 da Kahire'de vefat etmiş bulunan Ebu Zeyd Velîyüddin Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun el-Hadramî'dir. Ailesindeki geleneğe uygun olarak ilimle siyaset arasında rakeden bir hayat sürmüş bulunan İbn Haldun, eserlerinde daima ilmi siyasete tercih ettiğini ısrarla belirtmekle birlikte, bu tür bir hayat kendisine tefekkürle aksi yönü büyük bir ustalıklarla birleştirme imkânı sağlamış; nitekim böylece O, siyasi nazariyesini ve devlet ve toplumla ilgili görüşlerini tettebularının yanı sıra doğrudan doğruya şahsî tecrübelerinden elde etmek imkânına sahip olmuştur (1). İslâm Orta çağının sonlarına doğru Kuzey Afrika'nın bir yandan mütemadi istilâlar öte yandan da birbirini izleyen kısa ömürlü devletçiklerin hakimiyetinin neden oldukları siyasi ve içtimaî istikrarsızlık ortamı İbn Haldun'a görüşlerini kaleme almak hususunda bulunmaz bir laboratuvar teşkil etmiştir.

Genç yaşta Tunus'ta Fas'lı hocalardan ders almış, çeşitli devlet hizmetlerinde bulunmuş, hapse girmiş, macera ve sergüzeştlerle dolu bir hayat geçirmiş, ancak keskin zekâsı ve bilime duyduğu derin ilgi kendisini tecrübe ve müşahade yönünden güçlü kıldığından, kâtiplik, elçilik, müderrislik ve kadılıkta geçen hayatı boyunca bilhassa devletler ve siyasetleri hakkında birçok bilgi ve tecrübeye sahip olmuştur. Böylece, gerek şahsen sahip bulunduğu bu fevkalâde müşahade kabiliyeti ve gerekse geçirdiği hayat onda deney ve gözlemi temel mesned kılmıştır ki, bu durum, yaşadığı devirde yanlış anlaşılmuş bulunan bir Aristoculuğun yanı sıra, yine gücünü ondan almakta olan dinî bir iskolâstiğe nisbetle İbn Haldun'un çok ileri bir merhalede bulunduğunu açıkça göstermekte olup (2); aynı şekilde O, modern bilim ve özellikle günümüzün deneysel din ve sosyolojisinin metodolojisinin temel taşını oluşturan tecrübenin de öncülüğünü yapmaktadır.

Kendisinden çok önce İslâm kültür ve medeniyeti kuvvetten düşmeye başladığı ve hattâ "derin bir bunalım ve çürüyüşe" (3) sürüklendiği halde, XIV. yüzyılım karanlığı içinde müstesna bir şahsiyet (4), bir dehâ (5) olarak karşımıza çıkan İbn

(1) et-Tarif (yay.: M.T. et-Tancî, Mısır, 1951) adlı otobiyografisi sayesinde hayatı hakkında geniş bilgi sahibi olduğumuz İbn Haldun'un eserinde faydaladığı başlıca yazılı kaynaklar şunlardır: İslâm Tarihi ile ilgili olarak: Taberî (vef. 923) nin "Tarih'i, Mes'ûdî, (vef. 956) nin "Murûc ez-Zehab"i, Beyhaki (XII. yüzlü) ve İbn Sa'îd, Coğrafya sahasında: Faslı İdrisî'nin "Kitab Rûcâr"ı, Siyasetname olarak; Maverdî (vef. 1058) nin "el-Ahkâm es-Sultaniyye"si. Nihayet el-Ömerî (1342), İbn Batuta (1353) ve el-Makrizî (1442) den de faydaladığı anlaşılmalıdır.

(2) Z.F. Fındıkoğlu, İçtimaîyât, İstanbul, 1961, C. II, s. 55.

(3) P. Sorokin, Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri (çev. M. Tunçay), Ankara, 1972, s. 17.

(4) Z.F. Fındıkoğlu, Türkiye'de İbn Haldunizm (F. Köprülü Armağanından ayrı basım), İstanbul, 1953, s. 154.

(5) F. Rosenhal, The Muqaddimah; an introduction to History, Londra, 1958'e yazdığı Önsöz, C. I, s. LXV.

Haldun hakkında, bu güne kadar, hususiyile yüzyılımızda kaleme alınmış bulunan yazılar eksik değildir. Bütün bunlara hızlı bir göz atış ise, bu çok yönlü yazar ve düşünürün oldukça değişik biçimlerde anlaşıldığını göstermeye yeterli olmaktadır (1) Gerçekte, kaderi bugüne kadar lâıyıkı vechile anlaşılamak olan (2) İslâm dünyasının bu emsâlsiz dehâsı, "Arab'ın" veya "İslâm'ın Montesquieu'sü" şeklinde Batı'da şöhret bulan bu büyük allâme (3), gerçi yaşadığı devrin İslâm alemi için düşünce tarihi yönünden gerileme dönemi olması sebebiyle takipçi bulamaması ve neticede uzun süre meçhul kalmış olmasıyla sonuçlanmış bulunmamakla birlikte, özellikle Türk dünyasında XV. yüzyıldan itibaren bilindiği (4) ve XVIII. yüzyıldan itibaren fiilen meşgul olunmaya başlandığı gibi, XIX. yüzyıldan itibaren de Batı'da tanınmaya başlamış ve bilhassa Mukaddime'si üzerine dikkate değer çalışmalar gerçekleştirilmiş bulunmaktadır (4). Üstelik, Mukaddime'si Türkçeden başka Batı dillerinden İngilizce ve Fransızca'ya da çevrilmiş bulunan İbn Haldun'un, Türklerin İslâm dünyasına yeniden bekçilik yapmaya başladığı XVI. yüzyıldan itibaren Türkiye'de belli bir fikir cereyanının rehberliğini yapmaya başladığı ve Kâtip Çelebi (1609-1657), Naima (vef. 1716), Müneccebbaşı (vef. 1702), Pirizâde (1674-1749), Hayrullah Efendi (1817-1866), Abdüllâtif Subhî Paşa (1818-1886) ve nihayet Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895) (6) gibi Türk İbn Halduncularının yanı sıra (7), Machievelli, Vico, Codorcet, A. Comte, Gobineau, Bodin, Gibbon, Montesquieu, Malby, Ferguson, Herder, Tarde, Breysig, Hegel, J.J. Rousseau, Nietzsche, Malthus ve William James gibi Batılı mütefekkilere öncülük ettiği ve nihayet Arnold Toynbee (8) ve Ostwald Spengler gibi tarih felsefecilerinin doğrudan doğruya İbn Haldun'un görüşlerinden mülhem oldukları bilinmektedir.

(1) Bk.: Ü. Hassan, İbn Haldun'un Metodu ve Siyasal Teorisi, Ankara, S.B.F. yay., 1977, s. 35-169.

(2) C. Meriç, Ümrândan Uygurlığa, İstanbul, 1974, s. 147.

(3) Bk.: Z.F. Fındıkoğlu, a.g.e., C. II, s. 55-56 da dipnotu No. 1.

(4) Z.F. Fındıkoğlu, a.g.y. s. 155.

(5) Bk.: İslâm Aniklopedisi İbn Haldun Maddesi (A.A. Adıvar), C. VI, s. 741; W. Morteil, a.g.y., C. I, s. 1, XXXVI-XXXIX; s. Uludağ, Tasavvufun Mahiyeti, İstanbul, 1977 s. 44-46; Ü. Hassan, a.g.e.; Yves Lacoste, İbn Khaldoun, Naissance de l'Histoire, Paris, Maspero, 1969; G. Labica, a.g.c., Nassif Nassar, la Pensée Réaliste d'İbn Khaldun, Paris, PUF, 1967; M. Aziz Lahhabî, İbn Khaldûn, Paris, Seghers 1968; M. Talbi, "İbn Khaldûn, le sens de l'Histoire", Studia Islamica, 1967, XXVI, s. 73-147; G. Bouthoul, İbn Khaldoun: sa Philosophie Sociale, Paris, 1930; T. Hussein, Etude Analytique et Critique de la Philosophie Sociale d'İbn Khaldoun, Paris, 1917; H.A.R. Gibb, "The Islamic Background of İbn Khaldun's Political Theory" Bulletin of the School of Oriental Studies, Londra, 1933, VII. Böl. , s. 23-31; Z.V. Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul, 1946, C. I; Z.F. Fındıkoğlu, a.g.e. ve a.g.y.; Z.F. Fındıkoğlu ve H.Z. Ülken, İbn Haldun, İstanbul, 1940.

(6) İbn Haldun ve Cevdet Paşa konusunda bk.: Ü. Meriç, Cevdet Paşa'nın cemiyet ve devlet görüşü, İstanbul, 1965, s. 5-9.

(7) Bk.: Z.F. Fındıkoğlu, a.g.y., s. XXXV.

(8) W. Monteil, a.g.y., s. XXXV.



Bununla birlikte, tarihçi, kültür ve medeniyet tarihçisi, tarih felsefecisi, sosyolog ve nihayet din sosyoloğu İbn Haldun'un orijinal görüşleri ortaya koyduğu Mukaddime'si üzerine, ona çeşitli yönlerden yaklaşılmaya çalışan parça parça bir takım çalışmalar gerçekleştirilmiş bulunmasına rağmen, onu bütünüyle geniş bir tarzda değerlendirmeye tabi tutan sistematik bir çalışma bugüne kadar yapılmadığı gibi, esasen bu gün elde olan muhtelif yazmalardan hareketle karşılaştırılmalı bir Mukaddime baskısı ve tercümesine olan ihtiyacın önemine de işaret edilmiştir 1). İslâmiyet araştırmalarıyla meşgul olanların, çoğu kez İbn Haldun'un fikirlerinden yararlanmakla birlikte, eserine ya çok az atıfta buldukları veya hiç gönderme yapmadıkları da bilinen bir husustur (2). Akıl üzerine müesses ilimlerin büyük ustası olduğunu ifade ettiği hocası İbn Abbeli'nin yolundan giden tam bir "rasyonalist", bir "serbest düşünür", "gerçekten bilimsel tutuma sahip bir bilgin", v.s. şekillerde değerlendirilen (3) İbn Haldun'un gerçek bir sosyoloji öncüsü olduğu ifade edildiği halde, sosyoloji tarihi ile ilgili olarak gerek ülkemizde ve gerekse Batı'da yazılan eserlerde ya üzerinde pek o kadar durulmayarak sadece temas etmekle yetinilmesi veya çoğu zaman hiç temas edilmemekte oluşu da dikkati çekicidir (4). Siyaset nazariyesi (5) ve ekonomik görüşleri (6) az çok ilgi çekmiş olmakla birlikte, inanç bakımından bazılarınca samimi bir müslüman alim olarak kabul edilirken bazılarınca da bir şüpheli olarak değerlendirilen (7) İbn Haldun'un Mukaddime'sinde dinin yeri meselesi üzerinde bugüne kadar gereği gibi durulmamış olması da gözden kaçmamaktadır. Gerçi H. Laoust, kelâmcı İbn Haldun'un önemine işaret etmekle birlikte (8), bildiğimiz kadarıyla bugüne kadar Onu bu yönden değerlendirmeye tabi tutan bir çalışma yapılmamıştır. Nihayet konumuz bakımından İbn Haldun'la ilgili olarak kayda değer bir husus da, "İslâm sosyolojisi" adı altında yazılmış eserlerde onun görüşlerine az çok yer verilmekle birlikte

(1) C. Meriç, a.g.e., s. 137 v.d.

(2) Bk.: G. Labica, a.g.e., s. 7-8 de dipnotu 5,6,7,8,9,10.

(3) Bk.: G. Labica, le Rationalisme d'İbn Khaldûn, Cezayir, Nachette, 1956; ve Politique et Religion Chez İbn Khaldoun, Cezayir, Sued, s. 5; H.A.R. Gibb, a.g.m. s. 23-31; Z.V. Togan, Tarihte Usul, İstanbul, Ed. Fak. Yay., 195; s. 175-176; Şves Macoste, a.g.e.; G. Bouthoul, a.g.e.

(4) Meselâ G. Bouthoul, Histoire de la Sociologie, Paris, PUF, 1967, s. 20-23. te İbn Haldun'a kısaca temas etmekle birlikte, G. Gurvitch, Breve Esquisse de l'Histore de la Sociologie, Traité de Sociologie, Paris, PUF, 1962, C. I. s. 28-64 te, A. Cuveillier, Manuel de Sociologie, C. I, s. 4-21 de sosyolojinin tarihçesini anlatırken, aynı şekilde N.Ş. Kösemihal, Sosyoloji Tarihi, İstanbul, 1968 de, S. Dönmezer, Sosyoloji, İstanbul, 1978 de ondan hiç söz etmemektedirler.

(5) Bk.: G. Labica, a.g.e.; Ü. Hassan, a.g.e.

(6) Bk.: N. Falay, İbn Haldun'un İktisadî Görüşleri, İstanbul, 1978.

(7) J. P. Charnay, Sociologie Religieuse de l'İslam, Paris, Sindbad, 1977, s. 179.

(8) H. Laoust, les Schismes dans l'İslam, Paris, Payot, 1965, s. 278.

(9), genel ve sistematik din sosyologlarından hiçbirinin ne eserlerinin içerisinde ve nede bibliyografyalarında İbn Haldun'a hiç yer vermemekte oluşları da dikkati çekmektedir. Ne Max Weber ve ne de J. Wach, G. Mensching ve G. le Bras gibi büyük din sosyologlarının hiç biri İbn Haldun'dan hiçbir şekilde söz etmemektedirler. Gerçi G. Labica İbn Haldun'un din sosyolojisi bakımından önemine işaret etmekte ise de (1), gerçekte kendisi meslekten bir din sosyologu olmadığı için, ne Batılı din sosyologları arasında ve ne de İslâm ülkelerinde o'nun bu işaretinin beklenen yankıyı bugüne kadar uyandırmadığını da belirtelim. Oysa ki kanaatimizce İbn Haldun bugünün deneysel din sosyolojisinin altı-yedi asır önceki gerçek bir öneüsü olup, Mukaddime'si din sosyolojisinin ilk klâsiklerinden biri olarak kabul edilmek gerekir.

Gerçekten de, İbn Haldun'un Mukaddime'si incelendiğinde orada, "taslak" halinde de olsa, gayet açık bir şekilde bugünün deneysel din sosyolojisi yönünde, objektif ve gerçek bir din sosyolojisini bulmak mümkündür. İşte bu çalışmamızda, bu görüşümüzün gerçekliğini araştırmak üzere, İbn Haldun'un Mukaddime adlı eserinde konuyla ilgili olan düşünceleri ve görüşlerini ele almak ve incelemek istiyoruz.

Hemen işaret edelim ki burada bizim için, İbn Haldun'da din problemini bütünüyle inceleme konusu yapmak söz konusu değildir. Bu araştırmada sadece, onun toplumu gerçek bir vakıa olarak gördüğü ve tedkik konusu yaptığı Mukaddime'sinde dine ayırdığı yeri göstermeye çalışmak suretiyle bugünün tecrübi din sosyolojisine nasıl öncülük ettiğine ve böylece din sosyolojisi denilen ve toplumun ortaklaşa dinî yaşayışı, din ve toplum ilişkileri ve dinî grupları incelemeyi kendine konu edinmiş bulunan deneysel, bağımsız ve sistematik disiplinin tarihi içerisinde alması gereken gerçek ve haklı yere işaret etmekle yetineceğiz. Ancak daha önce İbn Haldun'un konumuzla ilgili görüş ve düşüncelerinin yer aldığı Mukaddime'si ve onun muhtevası üzerinde biraz durmak yerinde olacaktır.

#### IV. Ansiklopedik Bir Din sosyolojisi Eseri: Mukaddime

Bilindiği gibi İbn Haldun'a asıl şöhretini veren, yedi ciltlik Kitab'ül-İber adlı eserine yazdığı bir ciltlik Mukaddime'dir. Bizzat İbn Haldun'un tasnifine göre Kitab'ül-İber üç kitaptan müteşekkil olup, birincisi tarih felsefesini ve sosyolojiyi ilgilendiren, el-Mukaddime'dir. İkinci kitap -daha doğrusu kısım- Arap, Süryani, Keldani, Kıpti, Yahudi, Yunan, Roma ve Türk tarihlerini inceleme konusu yapmaktadır. Üçüncü kitap ise, Kuzey Afrika milletleri ve özellikle Berberilerin tarihini incelemektedir. Buna göre, her ne kadar genellikle İbn Haldun'un Mukad-

(9) Meselâ bk.: R. Levy, An Introduction to the Sociology of Islam, Londra, 1931, 1933; J.P.

Charnay, a.g.e.; J. Chelhod, Introduction à la Sociologie de l'Islam, Paris, Besson-Chantemerle, 1958.

(1) G. Labica, a.g.m.

dime'si "Tarih" inden ayrı bir esermiş gibi yaygın bir kanaat olup, nitekim o şekilde basılıp yayınlanmakta ise de, gerçekte, o Kitab'ül-İber'e yazılmış bir girişten başka bir şey değildir. Mamafih, Mukaddime, muhtevası itibarıyla Kitab'ül-İber'in müteakip bölümleriyle pek ilişkili gözükmemekte olup, esasen onun Mukaddime'sindeki nazarı mütealealarının daha sonraki bölümlerde tatbikatını görmek bakımından Mukaddime ile eserin daha sonraki bölümleri arasındaki rabita meselesi gerek Türk ve gerekse yabancı araştırmacıları meşgul eden önemli bir husustur (1). Her halükârda, içinde topladığı görüşlerin orijinalliği sebebiyle A. Toynbee'nin (2) "her zaman ve her yerde henüz hiç kimse tarafından yaratılmamış bulunan, şüphesiz türünde en büyük eser" diyerek yücelttiği İbn Haldun'un Mukaddimesi başlı başına bir eser olarak dikkate şayandır. Nitekim onun konumuzla ilgili önemli görüşlerini de Mukaddime'de bulmak mümkün olmaktadır.

Gerçekte, başlı başına bir âbide olan Mukaddime, külli bir yönelişle beşer tarihi üzerine bir deneme, insan problemi etrafında düşünce tarihine bir katkı olup, A. Comte ve takipçilerinin ansiklopedik sosyoloji anlayışı tarzında bütün sosyal ilimleri kucaklamak ve onlardan herbirinin kendine has meselelerini objektif bir tarzda ele almak iddiasındadır. Gerçi, bu genel ve ansiklopedik yönelim çoğunlukla daha önceki islâm tarihçilerinde de görülen bir geleneğin sürdürülmesinden başka bir şey olmamakla birlikte (3), onun orijinalliği metodunun tenkitçi ve objektif özeliğinde toplanmaktadır. Mukaddime'nin muhtevasına hızlı bir göz atış bu durumu açıkça göstermektedir.

İbn Haldun, Mukaddime'sine, kendisine tarih felsefesi ve sosyoloji sahasında müstesna bir yer ayırtan meşhur tarih telâkkisini, daha doğrusu "tamamen kendi düşüncesinin mahsulü" olan ve tarihi "insan ilimlerinin ilmi" yapan (1) yepyeni bir bilimi ortaya koyduğunu beyan ettiği, küçük fakat muhtevalı bir mukaddime ile başlamaktadır. Mukaddime'nin mukaddimesi olan bu küçük girişten sonra,

---

(1) Fındıkoğlu, İctimaiyat, C. II, s. 61. Aynı şekilde krş.: G. Labica, a.g.e., s. 41-43; G. Bouthoul, İbn Khaldoun, sa Philosophie Sociale, s. 23.

(2) A. Toynbee, A Study of History, 2. baskı, Londra, 1935, C. III, s. 322.

(3) Bk.: Mukaddime (W.M.), C.I, s. 6-7, Bu çalışmada gerek İbn Haldun Mukaddime'sinin Arapça (Kahire, Dar'üş-Şa'b) baskısından ve gerekse Türkçe tercümesinden (çev. Z.K. Ugan, Millî Eğitim Bakanlığı yay., 3 Cilt, 1954) yararlanılmış olmakla birlikte, çoğunlukla, İbn Haldun'un 1402 yılına ait kendi el yazısı ile notları ve düzeltmelerini ihtiva eden ve İstanbul Atif Efendi Kütüphanesinde 1936 no. ile kayıtlı el yazması esas alınarak Fransızca W. Monteil tarafından gayet başarılı bir şekilde çevrilmiş bulunan tercüme (Discours Sur l'Histoire Universelle (al-Muqaddima), 3 Cilt, Beyrut, 1967) den istifade edilmiştir. Göndermeler, bu üç metni birbirinden ayırmak üzere, Arapça nüsha için "el-Mukaddime", Türkçe tercüme için "Mukaddime" (Z.K.U.) ve Fransızca tercüme için de "Mukaddime" (W.M.) şeklindeki bir kısaltma ile gösterilecektir.

(1) C. Meriç, a.g.e, s. 137.



altı ana bâba ayrılmış bulunan Mukaddime'nin her bir babı da ayrıca daha küçük fasıllara ayrılmış bulunmaktadır. Bu altı bابتan birincisinde medeniyetin genel (makro) sosyolojisi yapılmakta, coğrafi şartlarla sosyal hayat arasındaki münasebetler incelenmektedir. Bununla birlikte, bu babın çeşitli yerlerinde din sosyolojisini oldukça yakından ilgilendiren bahislerin yer almakta oluşu da, konumuz bakımından kayda değer bir husustur. İkinci babta, türlü toplum tipleri, badiye hayatının yada ilkel toplumların sosyolojisi ve siyaset sosolojisi yani asabiyet ve devlet nazariyeleri ele alınmakta olup, bu bab da din sosyolojisi bakımından önemli konuları ihtiva etmekte, özellikle din sosyolojisinin en önemli konularından biri olan din ve devlet ilişkilerinden söz edilmektedir. Yine bu babta, tavırlar nazariyesi, hilâfet müessesesi ve uzviyetçi toplum nazariyesinin ele alındığı görülmektedir. Dördüncü bâb, yerleşik hayatı inceleme konusu yapmakta, köy-şehir münasebetleri üzerinde durmaktadır ki, böylece İbn Haldun, bu günün modern sosyolojisinin iki alt uzmanlık dalı olan köy sosyolojisi ve şehir sosyolojisi disiplinlerinin de öncüsü olarak karşımıza çıkmaktadır. Beşinci bâb, iktisat sosyolojisine ayrılmış olup, orada toplumla münasebetleri içerisinde ekonomik hayat ve problemlerin incelendiği görülmektedir. Nihayet altıncı bab, bilgi teorisi (epistemoloji), ilimlerin tasnifi, şiir, edebiyat ve eğitim konularına ayrılmış bulunmakla, bilgi, eğitim ve edebiyat sosyolojilerine ayrılmış olmaktadır.

Görüldüğü gibi, İbn Haldun'un ansiklopedik bir tarzda kaleme aldığı Mukaddime'sinin her bir bölümü ayrı bir veya birkaç sosyoloji dalına ayrılmış olup, gerçekten de öncüsü olduğunu ifade ettiğimiz din sosyolojisi ile ilgili konuların da ihmal edilmedikleri gerçeği ortaya çıkmaktadır. Mukaddimenin özellikle ilk üç babının din sosyolojisini daha yakından ilgilendirdikleri anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, öteki bablarda da din sosyolojisi ile ilgili muhtelif hususların serpiştirilmiş bir tarzda yer aldıklarını ve böylece temelde Mukaddime'nin bir bakıma bütünüyle özellikle İslâm dini ve müslüman toplulukların problemlerinin ele alındığı bir din sosyolojisi eseri olduğunu ısrarla belirtelim.

## V. İbn Haldun'un Sosyolojisinin Temel kavramları

Mukaddime temelde zımmî bir din sosyolojisi olarak karşımıza çıktığına göre, mütefekkirimizin doğrudan doğruya din sosyolojisi ile ilgili görüş ve düşüncelerinin incelenmesine geçmeden önce, burada onun düşüncesine temel teşkil eden ve bu bakımdan da konuya yabancı olan okuyucuya İbn Haldun sosyolojisinin anlaşılmasında yardımcı olacak olan bazı kavramlara işaret etmek yerinde olacaktır.

### a) Yeni bir bilim ve metodoloji anlayışı: İlm el-umran

Gayet ustalıkla bir plana göre kaleme alınmış eserinde İbn Haldun işe bilim anlayışı ve metodunun esaslarını çizerek başlamaktadır. Ülkemizde İbn Haldun

üzerine önemli çalışmalardan birini gerçekleştirmiş bulunan Z.F. Fındıkoğlu'na göre İbn Haldun iki çeşit hükmü birbirinden ayırmaktadır: haber hükmü ve inşa hükmü (1). Birinciler Kant'ın hipotenik hükümlerine, ikinciler ise aynı düşünürün kategorik emir ve değer hükümlerine tekabül etmekte olup, küllî ve umumî görüş sahibi olması dolayısı ile muhtelif düşünce ve görüşlerini "tarih" gibi tek bir bilgi dalı etrafında toplamış bulunan İbn Haldun'a göre tarih, haber hükümleriyle iştigal eden bir disiplindir. Böylece İbn Haldun nazarında insana ve onun sosyal hayatına taalluk eden büyük ve geniş bir bilgi dahil olan tarih, ilimde sıklet merkezliği yapmaktadır. Bununla birlikte,

"Tarihin gerçek konusu insan toplumunu (el-ictima el-insanî) yani evrensel medeniyeti (umran el-'âlem) anlatmaktır. O, bu medeniyetin tabiatı ile ilgili hususları yani vahşet hayatını (tavahhuş), toplumsallığı (ta'annüs), asabiyetten ileri gelen hususiyetleri ve bir insan toplumunun bir başkası üzerine olan hakimiyet türlerini ele alır. Bu son nokta iktidarın (mülk) doğuşu, saltanatlar ve hanedanlar (düvel) ve sosyal sınıfların (meratib) incelenmesine götürür. Daha sonra tarih, insanın faaliyetleri ve gayretlerine dahil bulunan meslekler (kesb) ve hayatını kazanma yolları (ma'aş) ile aynı şekilde ilimler ve san'atlarla ilgilenir. Nihayet medeniyeti karakterize eden her şey onun konusunu oluşturur." (2)

diyerek İbn Haldun, gerçekte oluşumunda rol oynayan faktörlerden hareketle bir bütünü, insan medeniyetini (el-umran el-beşerî) ele almak iddiasındadır. Gerçekten de, düşünürümüze göre, içten bakıldığında tarihin, hikâyeci ve vukuatçı (eventementiel) tarih olarak tarif olunan ve nakilcilikten, hükümdarların hayat hikâyelerini, maceralarını ve sergüzeştlerini hiçbir tenkitçi düşünceye yer vermeden, büyük bir safdillik ve hayal mahsulü mübalağalarla anlatmaktan ibaret bulunan (3) geleneksel tarih telâkkisinden bir başka mânası mevcuttur. Nitekim İbn Haldun bu durumu Mukaddime'nin hemen başında yer alan şu ibare ile açıkça ifade etmektedir:

"Bununla birlikte, içten bakıldığında tarihin bir başka anlamı vardır. O, gerçek üzerinde düşünmek ve ona açılmaya, olayların sebepleri ve menşelerini ince bir tarzda açıklamaya ve onların niçin ve nasılını temelinden anlamaya çalışmaktan ibarettir." (4).

Böylece, bir takım ilkeler ve sebeplerin yorumlanmasına ihtiyaç gösteren tarihin hedefi hakikatın araştırılması olmaktadır. Tarihin hakikat araştırması ise,

(1) Z.F. Fındıkoğlu, a.g.e., C. II, s. 75-76.

(2) Mukaddime (W.M.) C. I, s. 69.

(3) Bu konuyla ilgili örnekler ve İbn Haldun'un onları tenkidi için bk.: a.e., C. I, s. 5-51.

(4) Mukaddime (W.M.) C. I, s. 5.

insan toplumunun fenomenlerini açıklamaktan ibaret olmaktadır. Her zaman ve her yerde ortak olan genel ve küllî şartlara göre bir devrin özel vak'alarını ele almak durumunda olan tarih, sadece gerçek olaylarla değil, aynı zamanda onların gerçekleşmesini gerektiren şartları da incelemek zorundadır. Kısacası insan toplumu bütünü ile ele alınmalıdır (1). Böyle olunca artık tarih kökünü felsefeden almakta olup, onun dallarından biri sayılmak lâzım gelir (2). Esasen bu şekilde anlaşılan bir tarih ilmi yeni bir ilimdir, Nitekim İbn Haldun:

“Bu, âdeta yeni ve tamamen orijinal bir bilimdir. Ben bu konuyu bu şekilde ele alan bir kimseye asla rastlamadım.” (3) “Bahis konusu olan, spesifik bir mevzuâ sahip bulunan bağımsız bir bilimdir ve onun konusu beşer medeniyeti (el-umrân el-beşerî) ve insan toplumu (el-ictimâ' el-insanî) dur... Bizim burada ele aldığımız husus, büyük bir orijinallığe sahip ve son derecede faydalı yeni bir anlayıştır.” (4)

demek suretiyle eserindeki orijinallığı ortaya koymakta ve yeni bir bilimin temellerini arttırdığını açıkça ifade etmektedir. Pek tabiidir ki, her şeyden önce kendi devri ve çeresinin şartları ile şartlanmış olup, devrindeki isim yetersizliği sebebiyle tarih diye adlandırdığı bu “yeni bilim” ise toplumu bir vakta olarak gören ve onu müsbet bir tarzda, hadiselerin doğuşu ve gelişmesinde etkili olan faktörlerden hareketle ele alıp açıklamaya çalışan “ansiklopedik eğilimli bir genel sosyoloji” den başka bir şey değildir (5). Hattâ bunun da ötesinde, sosyoloji ile kaynaşan bir tarih, bir beşerî ilimler ansiklopedisi ve belki de C. Levi-Strauss'ın anladığı anlamda, bütün tarih ve coğrafya ile insan bilimi yani “antropoloji” dir (6).

Devrine göre oldukça ileri görüşlere, ilim ve metot anlayışına sahip bulunan İbn Haldun, modern tarihî tenkidin kurucusu olarak bilinen Rönesans'ın Avrupa'lı hümanistleri (Lorenzo Valla'nın 1140 taki Declamatio'su ile) nden de yarım asır bir ileriliğe sahiptir (7). Mukaddime'nin birinci bölümünde açıklanan bu metot, vakıaların değerleri ve geçerliliklerini tartarak, onların gerçekliklerini açığa çıkarmaktan ibaret bulunan bir eleştirme yönteminden ibarettir. İbn Haldun'a göre, hadiseleri nakil ve anlama hususunda insanda tabii olarak mevcut bulunan ve özel bir dikkat ve gayret göstermedikçe kaçınılması imkânsız olan yanlışmalara olan eğilim grçekte yedi sebepten ileri gelmektedir (8). Bunlardan birincisi tarafgir zihniyet

(1) Krş. H.Z. Ülken, İslâm Felsefesi, İstanbul, 1967, s. 230.

(2) Krş. Mukaddime (W.M.) C. I, s. 5.

(3) a.e., C. I, s. 75.

(4) a.g.e., C. I, s. 76.

(5) W. Monteil, a.g.y., s. XX-XXI.

(6) Krş.: C. Meriç, a.g.e., s. 139; G. Labica, a.g.e., s. 34-35 te dipnotu No: 62.

(7) Krş.: W. Monteil, a.g.y., s. XXII.

(8) Bk.: Mukaddime (W.M.) C. I, s. 69-71.

(teşeyyu')tir. Gerçekte sosyal psikoloji ile alâkalı olan bu durum kişilerin, çevrenin, ait oldukları yada mensubu buldukları zümre, grup, fırka, mezhep veya topluluğun telkinleri altında kalarak basiretlerinin bağlanması neticesi, o çevre, zümre, grup, fırka, mezhep ya da topluluğun menfaatleri yahut telâkkileri doğrultusunda olayları farkında olmaksızın anlamaları ve takdir etmelerinden ibarettir. İkincisi, kaynaklara körükörüne duyulan itimat, onları hiçbir tenkit süzgecinden geçirmeksizin oldukları gibi doğru olarak zan ve kabul etmektir. Üçüncüsü, bir olayın delâlet ettiği ve onun altında veya onunla kasdolunan gerçek manâyı anlayamamaktır. Dördüncüsü, kendi şahsına duyulan aşırı itimat dolayısıyla, gerçeğe sadece kendisinin sahip bulunduğu kanaatidir. Beşincisi, bir takım tahriflere maruz kalan gerçeği anlamak üzere onu kendi şartları içerisinde değerlendirmenin lüzumunu ihmal etmektir. Altıncısı, sırf baştaki büyüklere yaranmak üzere, olayları oldukları gibi nakletmek yerine onların bekledikleri ve istedikleri istikamete çarpıtmak suretiyle ve büyüklere aşırı övgüler düzerek anlatmak, ninayet yedinci İbn Haldun'un yeni bilim anlayışı yönünde şüphesiz en önemlisi olduğunu beyan ettiği, medeniyetin (umrân) tabii karakterlerini ve ahvalini bilmemekten ibarettir. Zira, yeryüzünde mevcut bulunan veya vücud bulan her hadîsenin kendine mahsus bir hususiyeti, tabiatı ve ahvali mevcuttur. Bu bakımdan meselâ ilkel (bedevî) bir topluma ait olan bir durum ve şartlarda meydana gelen bir olayla ilgili bir haberi, o toplumun şartları iyi bilindiği sürece, durum ve şartları ondan çok daha farklı olan medenî bir topluma atfetmek veya izâfe etmek mümkün değildir. Geçmiş ve hal birbirlerine çok benzerler. Ancak bu sathî ve aldatıcı analogi yeterli değildir. Zira, hal geçmişten birçok şeyleri saklayarak ondan ayrılır. Şartların (ahval) değişmesi (tebeddül) hesaba katılmalıdır. Aksi takdirde yanılma mutlak olur. İnsan kurumları ağır ağır fakat sürekli bir değişmeye maruzdurlar. İşte, yanılmanın temel sebeplerinden biri toplumların durum ve şartlarında zamanla ortaya çıkan değişimleri ihmal etmekten ileri gelmektedir (1). Böylece İbn Haldun'un düşüncesinde, sosyoloji biliminin isim babası olan ve onun kurucusu olarak bilinen A. Comte'un "dinamik sosyal" adını verdiği, toplumu hareket halinde inceleyerek onun gelişme kanunlarını bulmaya çalışmaktan ibaret olup, bugünün modern sosyologlarının "sosyal değişme" (social changes) terimi ile ifade etmeyi daha uygun gördükleri ve üzerinde önemle durdukları toplumsal değişikliklerin sosyal ve sosyolojik değerine lâıyk olduğu önemin verilmesinin ihmal edilmediği görülmektedir.

#### **b) Ahval (çevre) kavramı**

Bütün bunlar ise, düşünürümüzün bilim anlayışı ve metodolojisi içerisinde "çevre" faktörünün sahip bulunduğu ehemmiyeti göstermektedir. Bahis konusu olan bu çevre hem tabii ve fizikî ve hem de sosyal bir çevredir. İbn Haldun sosyolojisi içerisinde çevre faktörünün o kadar önemli bir yeri bulunmaktadır ki O bu durumu,

(1) Mukaddime (W.M.) c. I, s. 52-53.

“insan alışkanlıklarının (“avâ'id) çocuğudur” (1), “alışkanlık ikinci bir tabiattır”, “insanoğlu öğrenen bir cahildir” (2), “ebeveynleri tarafından yetiştirilmeyen insanı zaman eğitir” (3), “içinde yaşadığı çevre (ahval) insanın tabiatının yerini alır”, “âdetler insan tabiatını ve karakterini belirlerler” (4) gibi veciz ifadelerle vurgulamakta ve hattâ insan ruhunun doğuştan iyi veya kötü her etkiyi alabilcek ve kabul edebilecek bir durumda olduğunu ifade ederek, bu konuda Aristo’dan beri sürgelmekte olup, daha sonra Leibniz ve Locke gibi tecrübecilerde devam edecek olan ve insan ruhunu balmumuna veya boş bir levhaya (tablerase) benzeten anlayışa sahip olduğu görülmekte. Nitekim İbn Haldun bu hususta Hz. Peygamber’in (“Her çocuk (İslâm) fıtratı üzerine doğar, sonradan anası babası onu yahudî, hıristiyan veya mecûsî yaparlar” şeklindeki hadisini zikrederek dinde dahi çevre faktörünün önemini belirtmektedir (5).

### c) İctimâ (Toplum) kavramı

İbn Haldun çevreyi “ahval” terimi ile ifade etmekte ve bununla her şeyden önce sosyal çevreyi kastedmektedir. Çünkü İbn Haldun’a göre insan toplumsal bir varlık olup, toplum hayatı zorunludur. Aristo’nun meşhur ve veciz “Anthropos Zoon Politikon” (İnsan sosyal bir varıktır) sözünde ifadesini bulan ve başta Farabî, İbn Sina, Gazalî ve İbn Rüşd gibi büyük İslâm filozofları olmak üzere genellikle İslâm felsefesinde ve düşünce tarihinde yaygın bir tema olarak görülen ve insanın toplumsal özelliğini vurgulayan anlayış İbn Haldun’da “insan toplum halinde yaşamak üzere yaratılmıştır” (6), “insan, tabiatı icabı sosyal (medenî) dir” (7) şekillerinde ifadesini bulmakta ve böylece “toplum” (el-ictima) terimi o’nun düşüncesinin anahtar kavramlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim İbn Haldun’a göre “umrân” (medeniyet) terimi de aynı şeyi ifade etmektedir (8). Çünkü Allah, insanı gıdasız yaşayamayacak bir surette yaratmıştır ve üstelik insan tek başına bu ihtiyaçlarını karşılayacak durumda değildir. Bir kısım İslâm filozof, mutasavvıf ve mütefekkirlerinde yer alan ve tek başına yaşayış, inziva ve infiradın temel olduğunu, toplum halinde yaşayışın ise arızî bir durumdan ibaret bulunduğunu savunan ve daha sonra değişik bir düşünceden hareketle Daniel Defoe (1660-1731) nin meşhur Robinson Cruoe’sinde işlenecek olan, İbn Tufeyl’in (1106-1184) Hayy b. Yakzan isimli meşhur felsefî romanında gayet ustalıkla bir şe-

(1) a.e., C. I, s. 250.

(2) a.e., C. II, s. 882.

(3) a.e., C. II, s. 880.

(4) a.e., C. I, s. 275.

(5) a.e., C. I, s. 246.

(6) Mukaddime, (W.M.) C. I, s: 84.

(7) aynı yer.

(8) aynı yer.



kilde müdafaa edilen görüş, İbn Haldun'un toplum halinde yaşayışı temel alan anlayışı ile ters düşmektedir. Realist İbn Haldun, ancak spekülâtif bir tarzda romanlarda kaleme alınmış ve işlenmiş olan düşünce ve görüşlere itibar etmemekte ve düşünce sistemini vakıadan hareket ederek, fiilen vücûd bulmuş olan toplum hayatını temel almak suretiyle kurmaktadır. çünkü insanlar toplum halinde yaşıyorlar ve toplum hayatı zaruridir. Bu zaruret, insanın hayatının idamesi meselesinden kaynaklanan bir mecburiyettir. Gıdasız yaşayamayacak ve üstelik muhtaç olduğu gıdayı tek başına sağlayamayacak bir biçimde yaratılmış bulunan insan, ihtiyacı olan bu gıdayı elde edebilmek için yakınlarıyla dayanışma halinde olmalıdır. Savunma için de durum aynıdır. Hayvanlar insanlardan daha güçlü yaratılmışlardır. Allah her hayvana bir müdafaa organı vermiştir. İnsana da düşünce (el-fikr) ve el (el-yed) verilmiştir. Düşünce yardımıyla insan pek çok san'atlar ve marifetleri icra edebilir ve kendini savunup, hayatını ve neslini idame ettirebilir. Aksi halde insan cinsi (nev'ül-beşer) dünyadan silinip giderdi. İlimler ve san'atlar insanı hayvandan ayıran özelliklerdir. Silâh ve gıda tesanütle elde edilebilir. O halde sosyal hayat insanlık için kaçınılmazdır. Sosyal hayat olmaksızın insanın varlığını emniyet altına alması mümkün değildir. Neslin devamı için toplum hayatı kaçınılmaz bir zarurettir. Aksi halde, insanın Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak ilâhî planı gerçekleştirmesi ve yeryüzünü imar etmesi (i'timâr) mümkün olmaz diyen İbn Haldun (1), böylece Kur'an-ı Kerim'de insanın Allah'ın yeryüzünde halifesi olarak yaratıldığı ve bir emanetle yüklü olup, buna göre Tanrı'nın emir ve yasaklarına uygun bir biçimde dünyayı imar etmesi gerektiğini belirten ayetlere (2) imada bulunmak suretiyle düşünce sistemini Kur'anî bir mesnede oturtmaya çalışmaktadır.

#### d) Umran Kavramı ve Çeşitleri.

Hasılı toplum hayatı insan için tabii ve kaçınılmazdır. Nitekim "yeni bilim" in konusunu oluşturan "umrân" (medeniyet) doğuran şey de birlikte yaşayıştan başka bir şey değildir (3). Böylece, İbn Haldun'un düşüncesine temel teşkil eden bir başka kavram olan "umrân" terimine gelmiş olmaktadır. Zira Mukaddime baştan sona umrânın tezahürlerinin objektif incelenmesi olarak karımıza çıkmaktadır. Nitekim Mukaddime müellifi de, son derece orijinal olan ve üstelik gerek "mantık" ın bir dahı olup belli bir görüşü kelimeler yardımı ile cumhura kabul ettirmeye çalışan "hitabet" ile gerekse ahlâk ve hikmetin icablarına uygun olarak bir aile veya siteyi (medine) yönetme san'atından ibaret bulunan "siyaset-i medeniyye" ile bir alâkası bulunmayan yeni bilimin konusunu insanın sosyal durumunun yani "umrân el-beşerî" nin incelenmesi teşkil etmektedir (4) derken bu durumu açıkça

(1) Krş.: Mukaddime (W.M.), C. I, s. 85-87.

(2) Bk.: Bakara, 30; En'am, 165; Ahzab, 72; Duhan, 38, 39; Lokman, 20; Casiye, 12,13; Nahl, 12,14,15,18; Araf, 31; Kasas; 73,77; Cuma, 10; Neml, 86.

(3) Krş.: Mukaddime (W.M.) C. I, s. 87.

(4) Krş.: a.e., C. I, s. 75.

beyan etmektedir. Bu anlamda yeni bilim "ilm 'ül umrân" olarak, daha doğrusu "ilm-i tabiat-ı umrân" olarak karşımıza çıkmakta, zira umrânın tabiatına ilişkin özelliklerinin bilinmemesi bilginleri yanlış sonuçlara sürüklemektedir (1).

Umrân kelimesi 'A.M.R. ( ) kökünden gelmekte olup, bu da lügatte bir yerde meskun olmak, oturmak, birisiyle sıkça görüşmek, toprağı işlemek, evin ihtiyaçlarını sağlamak, mutlu kılmak, imar etmek, mamur hale getirmek, mülkü idare etmek, malın artması, ömrünü uzatmak, uzun ömürlü olmak... gibi anlamlara gelmektedir. Bütün bu manâlar ise, umrân kelimesinin kapsamına, bir yandan meskûn olan toprak, öte yandan da, her türlü Robinsonvarî yaşayışın karşıtı olan bir toplumsallığın (sociabilite) veya hem belli bir ülkenin ve hem de orada yaşayan halkın, yani hem coğrafi ve hem de sosyolojik ve demografik anlamların dahil olduklarını göstermektedirler (2). İstilah manâsı ile umrâna gelince, o, mamurluk, bayındırlık, bayındırlaşma, mutluluk, refah ve saadet, ilerleme ve nihayet medeniyeti ifade etmektedir. Z.K. Ugan'a göre İbn Haldun umrân ile "cemiyetler halinde birbiriyle yardımlaşarak insanların dünyayı imar ve yaşayışları için gereken geçinme vasıta, esbab ve aletlerini hazırlamaları" (3) nı kasdetmektedir. C. Meriç'e göre ise "umrân geniş manâsıyla medineyet yani bir kavmin yaptıkları ve yarattıklarının bütünü, içtimaî ve dinî düzen, âdetler ve inançlar" (4) ı ifade etmektedir, ki bütün bunlar sosyolojik manâ ile doğrudan doğruya alâkalıdır. Nitekim İbn Haldun da Mukaddime'sinde yeni bilimin konusunun insan toplumu, -nun (el-içtima el-beşerî) yani umrânın incelenmesi olduğunu beyan ederken (5) bu kelimenin içerdiği toplumsallığı yani sosyolojik anlamı açıkça ifade etmektedir. Aynı şekilde, el-umrân el-beşerîyi incelemeye başlarken O, işe ilkin insanın toplumsallığını belirterek başlamakta ve hemen akabinde "umrân kelimesi de aynı şeyi ifade eder" (6) diyerek bu durumu vurgulamaktadır. Buna göre umrân, belli bir toplumun sosyal olaylarının tamamını ifade eden medeniyet (civilisation) manâsına gelmekte, hattâ E. Tylor'la birlikte medeniyetle kültür arasında bir ayırım gözetilmediği ve geniş anlamıyla "bilgi, inanç, san'at, ahlâk, hukuk, örf ve âdetler ve insanın toplumun bir üyesi olarak elde ettiği yeteneklerden oluşan bütün" şeklinde tarif edildiği zaman (7), umrân kelimesi kültürle de aynı şeyi ifade eder olmaktadır.

İbn Haldun'a göre, bu şekilde anlaşılan el-umrân el-beşerî'nin yani toplumun yahut kültür veya medeniyetin iki merhalesi ya da tezaharî bulunmaktadır: Bedevî-

(1) a.e., s. 74-75.

(2) Krş.: G. Labica, a.g.e., s. 35-36.

(3) Z.K. Ugan, a.g.y., s. X.

(4) C. Meriç, a.g.e., s. 137.

(5) Mukaddime (W.M.), C. I, s. 74-75.

(6) a.e., C. I, s. 85.

(7) E.B. Tylor, Primitive Culture, Londra, 1871, c-1, s. 1,

lik (el-umrân el-bedeví) ve Hazarîlik (el-umrân el-hazarî). H.Z. Ülken bunları göçebe hayat ve yerli hayat şeklinde ifade etmektedir (1). Hemen işaret etmek gerekir ki, sosyolojik yorumlarını her şeyden önce "kucağında yaşadığı toplumun iç yapısından" (2) esinlenerek yapan İbn Haldun, umrânın iki merhalesi olarak ayırt ettiği bu iki farklı sosyal hayata şekline de şüphesiz yine her şeyden önce bizzat içinde yaşadığı XIV. yüzyıl Kuzey Afrika toplumlarını gözleyerek varmaktadır.

### 1) Bedevî Umrân

Bedevî umrân (el-umrân el-bedeví), bedevîlik yani badiye hayatı, ne çöl hayatını ve ne de köy veya kır hayatını ifade etmekte belki de bunların hepsini içermekte, bedevîlerin oturduğu ve dolaştığı her bölgeyi, göçebelikten yarı göçebelığe ve hattâ kısmen göçebe köylü hayatına kadar her durumu içine almaktadır. Her halükârda, C. Meriç'in ifade ettiği üzere bu terimin başka dillerde tam bir karşılığına rastlanmamaktadır (3).

### 2) Hazarî Umrân

Hazarî umrâna gelince (el-umrân el-hazarî), o da şehir hayatına veya yerleşik hayata karşılık olmaktadır. Hazarîliğin de kendi içinde dereceleri mevcuttur ve bu durum, belli bir yerde karar kılmış basit bir hayat derecesinden, bu tür bir sosyal hayatın her türlü kültürel, ekonomik, sosyal, siyasî, v.s. gelişme imkânlarını bilkuvve yahut bilfiil içinde bulundurabilecek tarzda geniş bir yelpazenin kanatlarını oluşturan devreler şeklinde kendini gösterebilir. Göçebeler yerlilerden daha cesur, iyiliğe ötekilerden daha kabiliyetli ve daha zekidirler. Çünkü yerleşik hayat ve şehir hayatı halkı rahat ve gevşeklığe iter, cesareti söndürür, hırs ve düşüklükleri kö-rükler ve böylece âdetlerin bozulmasına yol açar. Öte yandan yerleşik hayat ileri derecede bir iş bölümünü de beraberinde getirir.

### e) Asabiyet kavramı ve çeşitleri

Kavmin ve nesillerin (ecyâl) hayatında gözlenen bu farklı durumlar onların hayat tarzından ileri gelmektedir. Onların toplumsallığı, bu amaçla işbirliği (ta'avvün) yapmalarından başka bir şey değildir. Her toplumun kaderi zorunlu olarak bedevîlikten hazarîliğe uzanmaktadır. Badiye ile medine arasında münavebe ile rakeden sosyal hayatın bu inkişafının muharrik kuvveti asabiyet (el-asabiyye) tir. Bu terimle İbn Haldun sosyolojisinin anahtar kavramlarından birine daha erişmiş bulunuyoruz.

Denebilir ki, A. Comte'ta bir toplumu yapan ve yaşatan temel unsurlar ve onların birbirleriyle münasebetlerini ifade eden "statik sosyal" ne ise İbn Hal-

(1) H.Z. Ülken, a.g.e., s. 232.

(2) C. Meriç, a.g.e., s. 153.

(3) C. Meriç, a.g.e., s. 137.

dun'da da "umrân" aynı şeyi ifade ettiği gibi, aynı şekilde birincisinde toplumların gelişim ve değişim sürecini ifade eden "dinamik sosyal" e karşılık olarak ikincisinde "asabiyet" terimi yer almaktadır (1).

Gerçekte, asabiye terimi, İbn Haldun düşüncesi ile ilgili olarak üzerinde en çok durulan ve çeşitli tartışmalara yol açan ana kavramlardan biridir. İtalyan müsteşir Gabrielli, asabiyetle kastedilen manâ hususunda İbn Haldun'un pek sarıh olmadığını ifade etmektedir (2). Ona göre İbn Haldun bu terimle bazan neseb asabiyetini kastedmektedir. Esasen "asabe" kelimesi araplar arasında baba cihetinden akrabaları tesmiye etmek için kullanılmaktadır. Araplar arasında İslâmiyetten önceki dönemde kelime bir kimsenin nesebini yahut daha genel anlamda kabilesini haklı haksız hemen her meselede savunması gerektiği ve kabile mensuplarının bu hususta birleşmelerini ifade etmekteydi (3). Buna göre asabiyet baba tarafından kan akrabası olanların tabî ve uzvî beraberliğini anlatmaktadır. Bununla birlikte, Gabrielli'ye göre İbn Haldun bu terimle bazan devletin vücûdunu, bazan dinî bağlılığı ve bazan da İslâmlıktaki hilafet kudretini kastedmektedir. De Slane'in "esprit de corps", Van Kramer'in "Gemeinsinn", Rosenthal'in "group feeling" ve W.Monte'i'nin yerine göre "esprit tribal", "esprit de clan", "esprit de corps", "tribalisme", "consanguinite" "lien du sang" gibi terimlerle ifade ettiği asabiyeti M. Mehdî "sosyal dayanışma", "toplumsal iltisak" (cohesion) "askerî ruh", "grup dayanışması", "dayanışma duygusu" gibi manâlarda anlamakta olup, İbn Halduncu Türk tarihçileri bunu "asabiyet", "asabiyet-i kavmiye" ve "cinsiyet" gibi tabirlerle ifade etmişlerdir. H. Topçuoğlu'nun (4) tesanüt bağı, sosyal irtibat bağı, toplumsallık (sociabilite) şekillerinde ifade ettiği asabiyeti H. Z. Ülken (5) dayanışma olarak almaktadır. Herhalde, Z.F. Fındıkoğlu'na göre İbn Haldun asabiyet konusunda her türlü dağınıklıktan uzaktır ve o bununla, neseb bağlarının güçlü olduğu yerde neseb asabiyetini, başka yerlerde ise dinî, hissî ve mefkurevî olan sebep asabiyetini kastedmektedir (6). Zira, sıla-i rahm insanlarda tabî olduğundan, aynı nesilden gelenlerin bir araya toplanarak bir kuvvet, kudret ve üstünlük sahibi olmaları ve bir ideal etrafında toplanmaları neticesi asabiyet ortaya çıkabileceği gibi, düşmanların saldırısından korunmak, saldırıları def etmek, servet kazanmak ve istilâlar, v.s. için de kişilerin bir araya gelmeleri veya güçlü bir kabilenin ötekileri kendi yönetimi altında toplaması suretiyle de asabiyet teşekkül edebilir (7). Bir kimse doğumla asabiyet elde edebileceği gibi, savunma, sığınma, himaye, uzun egzersiz, eğitim süt verme ve nihayet hayat ve ölü-

(1) Krş.: G. Labica, a.g.e., s. 38.

(2) Zikreden Z.F. Fındıkoğlu, a.g.e., C. II, s. 101-102.

(3) A. Ateş, "Asabe" maddesi, İslâm Ansiklopedisi, C. I, s. 663.

(4) H. Topçuoğlu, Hukuk Sosyolojisi Dersleri, Ankara, H.F. Yay., \*

(5) H.Z. Ülken, a.g.e., s. 234.

(6) Z. F. Fındıkoğlu, a.g.e., c. 11, s. 102.

(7) Mukaddime (W.M.) C. I, s. 254-258, s. 276-277

mün başka hal ve şartları ile de asabiyetini kazanabilir. Buna göre asabiyet, en dar şekli ile aile veya kabile içerisindeki kan bağından, kabileler ve nesiller arasındaki en geniş uzvî bağlılığa kadar uzanmakta ve hattâ herhangi bir kabile veya nesebe sonradan çeşitli yollarla katılanları (mevalî gibi), siyasî bir bağ dolayısı ile birbirlerine bağlananları ve nihayet meselâ bütün müslümanları kucaklayan “islâm ümmeti” teriminde olduğu gibi manevî dinî bir bağla birbirlerine bağlı bulunanları da kapsamaktadır. Nitekim asabiyet, Mukaddime'nin ikinci bölümünde göçebelerdeki kan bağı olarak incelenmekte olup, üçüncü bölümde iktidar ve devletin temeli olarak, dördüncü bölümde ise şehirlerin sosyal bağı olarak ele alınmaktadır (1)

Sosyal bünyenin adetâ çimentosu yada onu ayakta tutan bereketli bir enerji kaynağı olan asabiyet, böylece İbn Haldun'un düşüncesine göre tarihî-sosyal hadiselerin oluşumunda mühim rol oynayan temel amillerden biri olmaktadır. İnsanların birlikte oturmalarından devlet ve hükümdarlık doğduğu gibi, “mülk” yani iktidarın tesisi ve ayakta tutulmasında rol oynayan temel faktör asabiyet olmakta, bu enerjinin dinamizmini kaybederek sönmeye halinde ise mülk de çökmektedir.

Böylece, buraya kadar anlatılanlarla, İbn Haldun'un düşüncesine temel teşkil eden kavramların bir değerlendirilmesine çalışılmıştır. Bu kısa değerlendirme, mütefekkirimizin düşüncesinde toplum (el-ictima) ve toplu halde yaşayışın tezahüründen ibaret bulunan umrân ve bunun merhaleleri olan bedevilik ve hazeriliğin büyük bir yeri bulunan anahtar kavramlar olduklarını; bedevî halklarla hazerîler arasındaki mücadele sürüp giderken, birinden ötekine geçişte rol oynayan, daha doğrusu umrânın gelişim sürecinin ritmini düzenleyen dinamik gücün ise asabiyet kavramı ile ifade edildiğini bize göstermiştir. Bu temel kavramların hiyerarşisini G. Labica bir ağaca benzeterek şematize etmektedir ki buna göre badiye, toplum (el-ictima) yada daha doğru bir deyimle umrân ağacının köklerini, mülk ve hadaret gövdesini, maişetler (maiaş) dallarını, ilimler yaprak ve meyvelerini, asabiyet de öz suyunu teşil etmektedir (2). Nitekim, evrensel tarihin ana hatlarını çizmek iddiasında olan Mukaddime baştanbaşa bu durumu göz önüne serme ve açıklamaya çalışma teşebbüsü olarak gözükmektedir.

Böyle olunca, acaba dinin bu toplum ağacındaki yeri ne olabilir? Kanaatimizce, araştırmamızın bundan sonraki bölümlerinde İbn Haldun'un bu soruya verdiği cevabı göz önüne sermeye çalışırken, aynı zamanda onun Mukaddime'sinde taslak halinde ortaya koyduğu din sosyolojisini de ana hatlarıyla göstermiş olacağız.

(1) Krş.: H.Z. Ülken, a.g.e., s. 234.

(2) Bk.: G. Labica, a.g.e., s. 40, 256.



## VI. Mukaddime'de Statik ve Strüktürel Din Sosyolojisi

### a) Din Ve Umrân

Yukarıda İbn Haldun'un sosyal bilimleri ansiklopedik bir tarzda "yeni bilimin kucağında toplamaya çalışan bir genel sosyolojinin esaslarını ortaya koyduğunu ifade etmiştik. Konumuz bakımından dikkate değer olan husus, onun, daha sonraki ansiklopedik sosyolojinin temsilcileri ve hattâ günümüzün modern sosyologları gibi hareket ederek, yeni bilimin konusu içerisine dinin incelenmesini dahil etmeyi de ihmal etmemiş olmasıdır. Nitekim böyle hareket etmekle İbn Haldun gerçek bir din sosyolojisi öncüsü olduğunu göstermektedir. Gerçekten de düşünürümüz Mukaddime sinde şöyle demektedir:

"Hiçbir şeyi unutmadığımı sanırım. Ne ırkların ve hanedanların başlangıcı, ne eski milletlerin hemzaman oluşları (te'âsur), ne geçmişte ve dinî teşekküller, ümmetler ve cemaatler içerisinde ortaya çıkan değişikliğin nedenleri, ne saltanatlar, dinler, şehirler ve köyler, güçlüler ve zayıflar, kalabalıklar ve azınlıklar, ilimler ve san'atlar, kazançlar ve kayıplar, değişmiş genel şartlar, yerleşik hayat ve göçebe hayatı, geçmiş ve gelecek olaylar, umrânla ilgili her şey. Noksansız olduğumu ve deliller ve sebepleri güzelce açıkladığımı sanırım" (1).

Böylece, gözüldüğü gibi dini ve dinî cemaatları insan toplumu yada sosyal hayatının yahutta düşünürümüzün terimi ile "umrân" ın önemli tezahürlerinden biri olarak gören İbn Haldun, sosyal olaylar olarak dinlerin, dinî cemaatler, topluluklar ve olayların toplum hayatı içerisindeki tezahürlerini, yeri ve rolünü ve bu hususlarda ortaya çıkan değişiklikleri incelemeyi ihmal etmemekte, hattâ deliller getirerek sebeplerini açıklayacağını beyan etmektedir. Aynı şekilde O, (tarihçi),

"Saltanatlar ve dinlerin menşeinin ve aynı zamanda onların doğuşuna neden olan sebeplerin ve kuruluşuna katkıda bulunanların tarihinin gerçeğini bilmek zorundadır" (2).

derken de aynı hususu dile getirmektedir.

Hattâ İbn Haldun'a göre, bu olayları statik bir tarzda sürüp giden olaylar olarak değil, aynı zamanda dinamik bir gözle, onların uğradıkları değişimleri hesaba katarak incelemek gerekir (3). Bunun gibi gerek tabii ve gerekse manevî hadiseleri sadece ortaya çıkardıkları neticeler yönünden değil, aynı zamanda araçları itibarıyla incelemek gerekmektedir (4). İşte bu şekildedir ki, meselâ peygamberlik hadisesini bir umrân olayı olarak ele almak icab etmektedir (5).

(1) Mukaddime (W.M.) C. I, s. 11.

(2) a.e., C. I, s. 52.

(3) a.e., C. I, s. 52-63.

(4) a.e., C. I, s. 76.

(5) a.e., C. I, s. 77.

İnsanın, öteki canlı varlıklardan ve bilhassa hayvanlardan tefekkür gücünün ürünü olan ilim ve san'atlara sahip bulunmak, bir "hâkim" e (el-hükm el-vâzı) ve sağlam bir otoriteye ihtiyaç duymak, ilâhî bir itilisle yaşamak ve hayatını devam ettirmek ihtiyacı ile gayret göstermek ve nihayet umrâna sahip olmak bakımlarından ayrıldığını belirten İbn Haldun (1), buna göre kitabını altı bölüme ayırdığını ifade etmekte ve beşerî umrânın türlü tezahürlerini incelediği bu eserinde, toplum hayatının önemli tezahürlerinden biri olan dinî cemaatları özellikle öteki umrân olayları ile ilişkileri perspektifinden değerlendirmeye özen göstermektedir.

Bununla birlikte İbn Haldun, ele alınan konuların umrânın tabiatının neticeleri olarak tartışılacağını ifade etmektedir. Zira, düşünürümüze göre, her olayın kendi zatına ve aynı zamanda ona refakat eden şartlara malûs olan bir tabii karakteri bulunmaktadır (2). Böyle olunca, XIV. yüzyılın bu rasyonalist alimi adeta kendi devrinde oldukça geçerli olan teolojik illiyet anlayışının yerine, pozitivist ve dünyevî bir illiyet telâkkisini getiriyor gibi görünmektedir. Bu görüş hangi ölçüye kadar doğrudur? Bu durumda, toplum hayatı içerisinde dinin rolü meselesi ne olmaktadır? Acaba İbn Haldun, insan kültür ve medeniyeti içerisinde dini tamamen öteki sosyal, kültürel, siyasî ve sosyo-ekonomik faktörlere bağımlı, sıradan bir olay mı addetmektedir? Yoksa onu, toplum hayatı ve dinamizminin, kendine has bağımsızlığa sahip müstesna bir unsuru, dinamik bir değişken olarak mı ele almaktadır? Başka bir deyişle, İbn Haldun'un düşüncesinde toplum hayatı içerisinde dine ayrılan yer ve rol ve din ve toplum münasebetleri nasıl idrak olunmaktadır? Acaba din, meselâ Pozitivist sosyologların ve onların yolundan giden Fransız Sosyoloji Ekolü mensuplarının öne sürdükleri gibi, başlangıcı akli olarak izah edilebilen ve tamamen sosyal şartlardan hareketle açıklanması gereken, toplum hayatının basit bir ürününden mi ibarettir? Hattâ, yoksa o, toplumda özellikle sosyo-ekonomik şartların basit bir fonksiyonu, bir gölge olay mıdır? Bu tür soruları çoğaltmak mümkündür. Bütün bunlara cevaplar bulabilmek için ise, İbn Haldun'un düşüncesinde din ve toplum münasebetlerinin ne şekilde anlaşıldığına göz atmamız gerekecektir. Bu bakımdan, şimdi de, Mukaddime'de dinle çeşitli çevre ve toplum olayları arasındaki ilişkiler konusunu ele almak istiyoruz.

### b Coğrafi Çevre ve Din

Her ne kadar sosyolojik nazariyelerin tarihi ile ilgili eserlerde İbn Haldun'un adından pek bahsedilmiyorsa da, gerçekte Mukaddime'de sadece bir doktorinle ilgili değil, fakat bir çok sosyolojik doktrinle ilgili esaslı ve önemli görüşlerin bulunduğu görülmektedir. Gerçekten de İbn Haldun'da meselâ Organist toplum nazariyesi ile ilgili önemli görüşler yer almaktadır. Buna göre, bedevî umrân seviyesindeki aşiretlerde görülen neseb asabiyetinden, medinedeki sebep asabiyetine geç-

(1) Mukaddime (W.M.) C. I, s. 81.

(2) a.g.e., C. I, s. 314.

me sonucu teşekkül eden devletin ömrü ile ferdin ömrü arasında sıkı bir ayneyet mevcuttur. Böylece tabii ömrünü yaşayan bir devletin, tıpkı bir ferdin hayatında gözlemlendiği gibi büyüme, serpilme ve çöküş devreleri olmak üzere üç dönemden geçmesi mukadder olmaktadır. Siyasî cemiyetin geçireceği mukadder merhaleleri ayrıca, zafer tavrı, istibdat tavrı, ferağ tavrı, müsalemet tavrı ve israf tavrı olmak üzere beş devreye ayıran düşünürümüz böylece, sosyolojide Spencer, Lilienfeld, Schaeffle, vs. nin temsil ettikleri Organizmacı toplum anlayışına çok benzeyen bir nazariyenin esaslarını ortaya koymaktadır. Aynı şekilde İbn Haldun'un meselâ Malthus'ten çok önce demografik faktörün sosyal olaylar üzerindeki etkisinden söz ettiği de bilinmektedir. Bunun gibi başka sosyolojik nazariyelere öncülük mahiyetinde görüşlere Mukaddime'de oldukça sık rastlanmaktadır. Bununla birlikte, çeşitli sosyolojik doktrinler arasından, İbn Haldun'un en yakın bulunduğu şüphesiz tabiat ve insan yahut cemiyet ve iklim münasebeti üzerinde duran beşerî coğrafyacıların ve aralarında Montesquieu, Ratzel, le Play, E. Demolins, E. Huntington, v.s. nin bulunduğu coğrafyacı sosyologların mensubu oldukları coğrafya ekolüdür. Gerçekten de İbn Haldun'da Batlamyus sistemi istikametinde bir coğrafyacılık bulunmakta olup, onun bu konudaki görüşleri "Yedi İklim Telâkkisi" nde toplanmış bulunmaktadır. Konumuz bakımından dikkate değer olan husus, İbn Haldun'un coğrafi çevre ile sosyal olaylar arasındaki ilişkilerle ilgili analizlerine dinî olaylarla tabii ve coğrafi olaylar arasındaki münasebetlere müteallik tahlillerini de dahil etmiş olmasıdır. Böylece İbn Haldun, "Kanunların Ruhunu" (L'Esprit des Lois) yazarı Montesquieu'den (1) çok önce coğrafi çevre ve din arasındaki ilişkilerin sosyolojik analizini başlatmış olmaktadır.

Her şeyden önce kendi devri ve çevresinin bilim anlayışı ile şartlanmış olup, henüz daha Kopernik sisteminin bilim âlemine gelip yerleşmediği bir dönemde İbn Haldun, gerek Batlamyus sistemi ve gerekse özellikle el-İdrisi gibi İslâm coğrafyacılarından edindiği bilgilerden yararlanarak, Tanrı'nın insanı oraya kendisine halifelik etmek ve orasını imar etmek üzere yaratıp gönderdiği ve bazı kısımlarından suları çektiğini belirttiği (2) dünyayı yedi iklim bölgesine, daha doğrusu bugünün modern biliminde geçerli olan bir tabirle "ekolojik çevre" ye ayırmaktadır (3). Bir kere, düşünürümüze göre, dünyanın güneye doğru 10 ve kuzeye doğru 64 derece uzayan bölgesi umrâna elverişlidir. Bunlardan kuzeye doğru uzanan 64 derecelik alan, birbirinden coğrafi farklarla ayrılan yedi iklimden müteşekkildir. Böylece, umrâna elverişli bu yedi iklim bölgesi ekvatorla kuzey kutbu arasında yan yana sıralanmaktadır. Üstelik bu yedi iklim bölgesinden her biri de ayrıca farklı umrân şartlarını haiz on parçaya (cüz) ayrılmaktadır ki, bu durumda dünya, muhtelif coğrafi, kültürel ve soyal şartlara sahip yetmiş ekolojik çevreye bölünmüş

(1) Bk.: Montesquieu, Oeuvres Completes, Paris, Seuil, 1964, Livres: XIV-XVIII, özellikle XVI.

(2) Mukaddime (W.M.) C. I, s. 90.

(3) Mukaddime (W.M.) C. I, s. 91-92.

olmaktadır. Daha sonra İbn Haldun, bu yedi iklim bölgesi ve bunların her birine dahil olan onar cüzün coğrafî, antropolojik, v.b. özelliklerini tasvire çalışmakta, hattâ onlarla ilgili bitki ve gıda unsurlarına dayalı bir ahlâk nazariyesi kurmaktadır (1).

İbn Haldun'a göre, yedi iklimi: a) umrân ve içtimaî hayat için elverişli iklimler, b) umrâna elverişli olmayan iklimler şeklinde ikiye ayırmak ta mümkündür. Bu ayırma göre, güneyde birinci ve kuzeyde yedinci iklim, havası umrân için elverişsiz bölgelerdir. Çünkü birincisi çok sıcak, ötekisi ise çok soğuktur. Bunlardan sonra elverişsizlik bakımından güneyde ikinci ve kuzeyde altıncı iklim bölgeleri gelmektedirler. Mamafih bu bölgelerin güneyde üçüncü ve kuzeyde beşinci iklim bölgelerine bitişik kısımları nisbeten umrâna elverişlidirler. Üçüncü, dördüncü ve beşinci iklim bölgeleri ise umrân için elverişli bölgeleri teşkil etmekte olup, bunlardan özellikle Akdeniz sahillerini içine alan dördüncü iklim bölgesi müstesna bir berekete sahiptir. Öyle ki, Peygamberler de bu iklim bölgelerinden çıkmışlardır. Zira İbn Haldun'a göre Peygamberler ancak yaratılışları ve ahlâkları yönünden en mükemmel insanlar arasında seçilmekte olup, bu tür faziletli insanlar da sadece bu bölgelerin ürünleridirler. Tanrı bu iklimlerde yaşayanlar hakkında "siz insanlar için örnek ve hayırlı bir kavim oldunuz" buyurmaktadır (2). Bu iklim bölgelerinin ahalsinin böyle yüksek ve üstün özelliklerde yaratılmasının sebebi, peygamberlerin çağrısına icabet edebilmeleri içindir (3). Nitekim bu iklim bölgelerinde ilimler, hüner ve san'atlar, güzel yapılar ve giyimler, yiyecek maddeleri ve meyvelerle hayvanlar ve nihayet oralarda yaşayan kişilerle, onların renk, ten, çehre ve hattâ ahlâk ve dinleri üstünlük ve itidalleri ile öteki iklim bölgelerinden temayüz etmektedirler (4). Peygamberlik, dinî cemaatler, saltanatlar, din ve şeriatler, bilimler, âbideler, teknik, ince, zarif, güzel ve yüksek san'at eserleri hep onlara mahsustur (5).

Bütün bu anlatılanlardan çıkan sonuç ise şu olmaktadır ki, İbn Haldun'a nazaran, iklimle yada bizzat düşünürümüzün tabiri ile "hava" ile sosyal hayat arasında pek sıkı ve yakın bir münasebet bulunmaktadır. Hattâ bu yakın münasebetin tesirlerini sosyal hayatın önemli bir vechesi olan ahlâk, maneviyat ve dinde de görmek mümkündür. Dinî olay -şüphesiz vahye dayanan din- itidal bölgelerinde gözlenir. Bu bölgelerden uzaklaştıkça din de muharref bir hal alır. O derecede ki, kuzey ve güney bölgelerinin peygamberlikten haberleri bile yoktur. İklim bakımından umrâna az elverişli olan veya hiç elverişli olmayan bu bölgelerde yaşayan insanlar gerçekte her iş ve hallerinde mutedillikten uzaktırlar. Yapıları çamur ve kamyştan, yemeleri darı ve ot, giyimleri ağaç yapraklarıdır. Hattâ çoğu giyimsiz ve çıp-

(1) a.e., C. I, . 90-180.

(2) Ali İmrân süresi ayet 104 e atıfta bulunmaktadır.

(3) Bk. Mukaddime (Z.K.U.), C. 'I, s. 205.

(4) Bk. Mukaddime (W.M.) C. I, s. 165.

(5) Mukaddime (W.M.) C. I, s. 170.

laktır. Aynı şekilde onların ahlâk ve din konularındaki durumları da geridir. Peygamberlik nedir bilmedikleri gibi, hiçbir şeriatları de yoktur. İtidal bölgelerine yakın olanları bundan kısmen müstesna iseler de, onların sayıları da azdır (1).

Mamafih, İbn Haldun'a göre, Arap yarımadasının birinci ve ikinci iklim bölgeleri gibi umrâna pek elverişli olmayan bir mahalde yer almış bulunması yukarıdaki gözlemler ve görüşlerin yanlışlığını göstermez. Gerçekten de, umrâna pek elverişli bir bölge olmadığı halde Arabistan yarımadasında peygamberlik vakiasının gerçekleşmiş olması, İbn Haldun'un nazarında, kendisinin dinle ve hususiyle peygamberlik olayı ile iklim ve özellikle yedi iklim nazariyesi arasındaki münasebetler konusundaki görüşlerini ve mülâhazalarını nakzetmemektedir. Çünkü, düşünürümüze göre, Arabistan yarımadasının üç tarafı denizle çevrili olup, denizin rutubeti oranın havasını etkilemekte ve bu bölgenin aşırı sıcaklık ve kuraklığını yumuşatmaktadır. Bu nedenle Arap yarımadası, bir ölçüde mutedil iklim kuşaklarına yaklaşmakta ve böylece umrâna ve dolayısı ile de Allah tarafından gönderilen bir peygamberin gelmesine elverişli olmaktadır (2).

İbn Haldun, iklim ve sosyal hayat arasındaki ilişki konusundaki nazariyesi üzerinde o kadar ısrarla durmaktadır ki, hattâ o, bu ilişkinin ten rengi, yetenekler ve manevî hayat üzerinde de kendini gösterdiğini savunmaktadır. İşte bu şekildedir ki İbn Haldun'a göre iklimin etkisi kişilerin derilerinin rengini belirlemektedir. Devrine göre oldukça ileri görüşlere sahip bulunan İbn Haldun, gerçi henüz bu konuda müsbet bilimlerin buluşlarından da habersizdir; ancak kendi devrinde geçerli olan yanlış inanç, açıklama ve kanaatleri tenkit etmekten de geri durmamaktadır. Nitekim İbn Haldun bu konuda devrindeki bilgilerin hatalı görüşlerini tenkit etmektedir. Düşünürümüze göre, ensab bilgilerinden eşyanın tabiatını bilmeyenler, Zencilerin (Sudanlılar) Nuh'un oğlu Hâm'ın soyundan geldiklerini ve onların Hz. Nuh'un bedduası sebebiyle siyah renkte olup, üstelik köleliğe mahkûm bulduklarını hayal ve rivayet etmişlerdir. Hz. Nuh'un oğlu Hâm hakkındaki bedduası Tevrat'ta nakledilmekte ise de, orada derinin renginden söz edilmemektedir. Onların cilt rengini Hâm'a bağlamak, sıcaklık ve soğukluğun tabiatını ve bunların iklim ve yaratıklar üzerindeki etkilerini bilmemekten ileri gelmektedir (1). Böylece, XVI. yüzyılın bu rasyonalist ve realist bilgini neseb ulemasının hiçbir delil ve bürhana dayanmayan iddiasını "hurafe" olarak tavsif etmekte, siyah deri rengi gibi beyazın da tabii şartların mahsulü olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Şöyle ki, güneşin yedi iklimden her biri ile ilişkisi değişiktir ve bu durum kişilerin ciltlerinin rengini etkilemektedir. Nitekim İbn Haldun bu coğrafî ve daha doğrusu fiziksel açıklamasını tecrübelerle de desteklemeye çalışmakta ve birinci ve ikinci iklim bölgelerinden dördüncü iklime gelenlerin ten renginin zamanla aç-

(1) a.e., s. 170.

(2) aynı yer.

(1) Mukaddime (W.M.) C. I, s. 167-168.



lacağını öne sürmektedir. Hattâ, o bu konuda meseleyi tababet bakımından düşünün ve bir tıbbî manzumesinde “Zencilerin buldukları muhitin harareti onların derisini değiştirip karartmış, bilmukabele Sakalibenin (İslavlar) derileri de soğğun tesiri ile beyazlaşmış ve narınlaşmış” diyen İbn Sina (985-1037) nın şehadetini ile istidlâlinin ilmî bir otorite tarafından desteklendiğini göstermeye çalışmaktadır (1). Ancak, konuya realist ve determinist bir tarzda yaklaşmaya çalışan İbn Haldun, burada kalmamakta, iklimlerin ya da ekolojik şartların bedenî ve cismanî tesirlerinin ötesinde karakterler, manevî, ahlâkî ve dinî hayat üzerinde kesin etkilerinin bulunduğunu öne sürmektedir. İşte bu şekildedir ki, bu etkiyi ekonomik endişelerin yanı sıra düşünce ve duygularda ve hattâ dinî tutum ve davranışlarda gözlemek mümkündür. Meselâ İbn Haldun’a göre, sıcak bölgelerde ya da deniz kıyısında yaşayan kavimlerin genellikle kaygısızlık, hafiflik, kararsızlık, oyun ve eğlenceye düşkünlük veya soğuk ve sert iklim bölgelerindekilerin sükunluk, geleceği düşünme, kaygınlık gibi ahlâk ve karakterleri ile oralardaki iklim şartlarının yakın ilişkisi vadir (3). İklimin yanı sıra gıdanın da bu konulardaki etkisi inkâr edilemez. Meselâ, gıda vasıtaları az ve üretimin güç olduğu bölgelerde halkın renkleri saf, bedenleri temiz, şekilleri eksiksiz ve ahlâkları güzel olduğu gibi, bu tür etkiler din ve ibadet hayatında da yankılar uyandırmaktan geri durmamaktadır. İşte bu şekildedir ki, meselâ, İbn Haldun’a göre, iktisadî refah ve gıdanın bolluğu dinî yaşayışı etkilemektedir:

“Bolluk ve zenginliğin bedendeki etkisinin ibadet ve zahitlikte de kendini gösterdiğine işaret etmek gerekir” Sahra yahut şehir ahalisinden olup ta nefsinin açlığa ve dünya lezzetlerinden uzaklaşmaya alıştıranlar, lüks ve bolluk içerisinde yaşayanlara nispetle daha dindar ve Allah’a ibadete daha çok meyillidirler. Şehirlielerin et, baharat ve has buğdayın bolluğu nedeniyle sert ve ihmalkâr olmaları ölçüsünde şehirlerde dindar kişilerin oldukça az bulunduğu gözlenmektedir. Koyu dindarlar ve zahitlere sadece yiyecek bakımından kıtlık ve sadeliğin bulunduğu kırsal bölgelerde rastlanır” (3) diyen

İbn Haldun, böylece daha XIV. yüzyılda gözlemden ve tecrübeden hareketle bu günün din sosyologlarının üzerinde önemle durdukları “dinî pratiklerin sosyolojisi” ve “dinî şahsiyetlerin tipolojik etüdü” konularına el atmada öncülük etmektedir. Gerçi onun bir kısım görüşleri zamanla geçerliliğini yitirmiş olup, bir takım görüşleri de günümüzün modern bilimsel buluşlarının ışığı altında tartışılabilir ve tenkit edilebilir; ancak, bugünün deneysel din sosyolojisinin metodolojisinin bel kemiğini oluşturan gözlemden hareketle bu konulara el atma ve gözlenen hususlarla ilgili açıklama denemelerinde bulunmuş olması dahi İbn Hal-

(1) Bk.: Z.F. Fındıkoğlu, a.g.e., C. II, s. 97.

(2) Krş.: Mukaddime (W.M.) C. I, s. 172-174.

(3) Mukaddime (W.M.) C. I, s. 176-177.

dun'un, yüzyılımızın başında bilimsel bir hüviyete ve bağımsızlığa kavuşmuş bir disiplinin gerçek bir öncüsü sayılması için yeterlidir.

### c. Peygamberlik ve Toplum

Coğrafi çevre ve umrân ve özellikle konumuzla ilgisi bakımından din arasındaki ilişkilerin incelenmesi İbn Haldun'u, dinî şahsiyetler konusunun en dikkate değer siması olan peygamberin ve peygamberlik kurumunun gerçek manâsı üzerinde düşünmeye götürmektedir. Gerçekten de toplumlarda rastlanan peygamberlik olayının gerçek anlamı nedir?

Düşünürümüz, bu sorunun cevabını, İhvan-ı Safa'dan beri gelmekte olan görüşlerden de yararlanarak ve bir tür bilgi teorisi ve insan ruhu üzerine psikososyolojik, psikolojik ve parapsikolojik tahliller yapmak ve böylece geliştirdiği varlıklar ve ruhların hiyerarşisi anlayışından hareketle tabii, tabiatüstü ve ilâhî âlemler arasında bir bağ ya da başka bir deyişle felsefe, tawvuf ve din arasında bir tür uzlaştırma tesis etmek suretiyle vermeye çalışmaktadır.

İbn Haldun'a göre, içinde yaşadığımız bu kâinat, bir sebep-sonuç zinciri içerisinde bir tertip ve düzen mükemmeliği sunmaktadır. Yaratıklar âlemine göz gezdirdiğimiz zaman varlıkların basitten mürekkebe doğru tedricen ve tabaka tabaka birbirlerine bağh olduklarını görürüz. Muhtelif varlıklar âlemlerinden her birinde farklı etkileşimlerin mevcudiyeti de bir gerçektir. Yaratıklar âleminde inkişaf ve idrak hareketlerinin etkileri bulunmaktadır. Bütün bunlar vücuttan ayrı ve etkide bulunan bir şeyin varlığını göstermektedir. Yaratıklarla ilişki halinde bulunan bu ruhanî unsur, idrak ve hareket gücüne sahip bulunan ruh ya da nefisten başka bir şey değildir. Ruhun üzerinde, onunla ilişki halinde bulunan melekler âlemi mevcuttur. Ruhun bu yukarı âlemlerle ilişkili olması onun, beşeriyet bağlarından sıyrılarak melekler âlemi ile temasa geçmesi ya da daha doğrusu melekleserek gayb âlemi ile ilgili bir takım bilgilere ve keyfiyetlere vukuf ve idrak imkânına sahip bulunabilmesi demektir. İşte ruhun mânevî cevherinin gerçekten kemâle ermesi halinde hasıl olan şey bundan ibarettir. İnsan ruhu gözle görülmez. Ancak onun beden üzerine etkisi aşikârdır. Denebilir ki, bedenın kısımları onun organları ve güçlerinden ibarettir. Hissî idrak imkânları en basitinden en mükemmeline doğru tedrici bir durum arz ederler (1). Çünkü insanda hayvandan farklı olarak düşünme ve akıl gücü mevcuttu. Akılın da çeşitleri de vardır: ilkin, insanın çevresini tanımak ve onu kendi planlarına uydurmak üzere, gerekli teknik ve pratik ihtiyaçlarını tatmine yarayan "temyizî akıl" vardır; daha sonra insana hemcinsleriyle birlikte yaşamaktan edindiği tecrübeleri idrake yarayan "tecrübî akıl" bulunmaktadır. Nihayet, bize eşyanın hakikati, illet ve sebeplerini bildiren "nazarî akıl" mevcuttur (2). İnsanda akıl gücünün mevcudiyeti, ruhu sürekli olarak düşünmeye tahrik-

(1) Mukaddime (W.M.), C. I, s. 189-193.

(2) a.e., C. II, s. 873-875.

eder. Çünkü maddeden ve insanî istidatlarından sıyrılmaya olan eğilim ruhun tabiatının bir icabıdır. Ruh, duyu organlarının yardımına ihtiyacı olmaksızın ruhaniyete ermek ve âdetâ melekleşmek ve böylece en yüksek manevî mertebeye ermek üzere aktif idraka teveccüh etmek eğilimindedir. Mamafih, insan ruhu da üç çeşittir. Birincisi, tabiatı icabı ruhanî idrak derecesine erişmekten aciz olup, sadece aşağı olan yönler yani madde âlemine dalarak duyular ve hayal gücü yardımıyla mahsusatı idrak edip, belli kural ve yöntemlere göre hafıza ve vehim gücünden yararlanmak suretiyle “evveliyat” dediğimiz ilk bilgileri ve gerçekleri elde edebilen, ancak bunu aşamayan ruhtur. Bu bilgiler insanın fizikî idrak gücü ile sınırlanmıştır. Bilgiler buradan daha ileriye gidemezler. İkincisi, düşünceden ruhanî bilgiye ve duyular ötesi idrake egeçebilen ve yakın derecesindeki gaybî bilgiler ve sırlara erebilen “sezgi” gücüne sahip ruhtur. İlim ve iman sahibi velîlerin ve sufîlerin idraki bu türdür. Ayrıca İbn Haldun, Hindistan’ın Yogilerinin (el-cûkiyye) de bir takım majik uygulamalarla gizli sırlara ermek ve birçok âlemlerde tekâmül etmeye çalıştıklarını kaydetmektedir (1). Ruhun üçüncü türü, tabiatı icabı, ulvî âlemlere yükselmek ve melekliğin yüksek derecesine erişmek üzere, her çeşit fizikî ve rûhânî beşeriyetten sıyrılarak ilâhî hitabı işitme ve idrak kabiliyetine sahip bulunan ruhtur. Bu tür bir ruhla mücehhez olanlar peygamberlerdir. Tanrı onları, vahiy esnasında beşerî alâkâlardan sıyrılacak bir fıtratta yaratmış ve onlara, nefsanî arzuların keşistikleri bir ortamda her türlü kötülük ve günah sayılan fiil ve davranışlardan azade bir ismet ve istikamet yeteneği ve yalnızca Allah’a ibadet arzusunu bahşetmiştir. Böylece onlar, hiçbir teknik ya da sonradan iktisab edilmiş hiçbir istidadın yardımı olmaksızın, bir anda meleklik hüviyeti ve durumuna bürünebilir, ilâhî bilgileri idrak eder ve daha sonra da bu vahiyleri aşağı derecedeki duyulara transfer ve insanlara tebliğ etmek üzere beşerî hale dönebilirler (2).

Kısacası, insanın doğrudan doğruya temas halinde olduğu duyular âleminin ötesinde “görülmeyen âlem” bulunmaktadır ve insanlardan bazıları bu sonuncusu ile temasa geçerek, oradan gaybî sırları elde edip insanlara duyurabilecek yaratılıştadırlar, ki işte düşünürümüze göre, bu durumun en mükemmel örneğini peygamberler teşkil etmektedirler.

Gerçekten de, İbn Haldun’a göre Allah, insanlardan bazılarını seçerek ilâhî hitaba mazhariyetle şereflendirmiş bulunmaktadır. O, bu kişileri kendisini tanıyabilecek bir fıtratta yaratmış ve onları kendisi ile kulları arasında aracı kılmıştır. Bu seçkin kulların, öteki insanlara kendileri için iyi olanı göstermeleri ve onlara iyilik yolunda klavuzluk etmeleri gerekmektedir. Böylece peygamberlerin tebliğlerinin esası ve onların rolü, insanların iyiliği, onları cehennem ateşinden muhafaza ve onlara kurtuluş yolunu göstermekten ibarettir. Tanrı elçileri olan bu seçkin

(1) İbn Haldun, İbn Batûta’dan (1341) sonra Yogilerden ilk söz eden tarihçilerdendir. Bk.: Mukaddime (W.M.) C. I, s. 218.

(2) a.e., C. I, s. 193-195.

kişilerin gayba dair verdikleri bilgiler, Allah'ın onlara vahyettiklerinden başkası değildir. Peygamberlerin görevlerinin gerçekliğini gösteren belirtiler ise, onların vahiyden önce ve sonra doğrulukları (istikâmet) ve her türlü kötülük ve günahtan uzak oluşları (ismet) dir. Onların davranış ve karakterleri yani ahlâkları görevlerinin gerçekliğinin en açık delilidir. Peygamberliğin bir başka âlameti de peygamberlerin insanları din ve imana, ibadet, sadaka ve iffet yoluyla Allah'a tapınmaya davet etmiş olmalarıdır. Nihayet mucizeler, peygamberliğin hakikatini gösteren bir başka âlâmet olup, İbn Haldun'un belirttiğine göre, unutmamak gerekir ki, bizzat Kur'an-ı Kerim Hz. Peygamber'in risaletinin gerçekliğini kanıtlayan en büyük, en açık ve en güzel mucize ve delildir. Bu şekilde, Peygamberliğin gerçekliğinin delillerini sıralayan İbn Haldun, daha sonra bizzat Hz. Peygamber'in hayatı, risaleti ve mücadelesinden seçtiği örneklerle görüşlerini desteklemeye çalışmaktadır (1).

Öte yandan, peygamberliğin gerçekliği ve lüzumu hususunda, insanlar için toplum hayatının doğal ve zorunlu olduğu, çünkü insanların yaşamak için birbirleriyle yardımlaşmalarının gerektiği ve bu duruma göre onlar için bir hâkim ve vâzi'e ya da yöneticiye ihtiyaç bulunduğu ve bu bakımdan da insantoplumu için peygamber'in gerekli olduğunun öne sürüldüğünü (2); özellikle filozoflar tarafından nübüvvet aklî delillerle izah edilirken, peygamberliğin insan için tabii bir hususiyet olduğunun ifade edildiğini, zira insanlara bir yöneticinin hükmetmesinin, bir kanun koyucunun yönetmesinin zaruret olduğu, bunun da Tanrı'nın insanların arasından seçtiği peygamberi vasıtasıyla insanlara gönderdiği dinin hükümlerinden ibaret bulunduğu ve bu bakımdan da peygamberin, hiçbir muhalefetle karşılaşmaksızın insanları yönetebilmesi için, Tanrı tarafından kendisine bahsedilen önderlik vasıflarıyla temayüz ettiğinin ifade edildiğini belirten İbn Haldun, bununla birlikte, islâm filozoflarının saltanat hadisesini nübüvvet müessesesi ile izaha kalkışmaktan ibaret bulunan bu hükümlerinin iyi temellendirilmemiş ve eksik olduğunu beyan etmektedir (3). Çünkü İbn Halduna göre bu filozoflar psikolojik bir peygamberlik anlayışı içerisindedirler ve peygamberlik gibi tabiat üstü bir vakayı tabiat içerisinde ve tabii amillerin etkisiyle anlatmaya ve açıklamaya çalışmaktadırlar (4). İslâm felsefecilerinin hükümdarlıkla peygamberlik arasında tabii ve mantıkî bir bağ kurmaya çalışmalarını bu şekilde tenkit eden düşünürümüz, daha sonra bizzat gözlem ve tecrübeden hareketle kendi görüşünü ve bunun doğruluğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Düşünürümüze göre, hükümdarlıkla peygamberlik arasında mantıkî bir bağ kurmak, toplumsal düzenin her zaman ve her yerde bir peygamber tarafından kurulduğuna hükmetmek demek olacak

(1) Mukaddime (W.M.) C. I, s. 180-189.

(2) a.e., C. I, s. 77.

(3) a.e., C.I, s. 88-89,

(4) Z.F. Fındıkoğlu, a.g.e., s. 107.

tır. Halbuki bu kanaat tarihî ve sosyal gerçeklere ters düşmektedir. Çünkü biz biliyoruz ve görüyoruz ki bir peygambere ve onun şeriatine dayanmadan toplumsal düzenlerini kuran ve yönetimlerini sürdüren toplumlar da vardır. Gerçekten de, tarihî ve sosyal olaylar ve gerçeklere bakıldığında, bir çok devletler ve saltanatların peygambersiz kurulduğu ve sürdürüldüğü görülür. Esasen İbn Haldun'a göre, insan toplumunun var olması için, peygamberliğe ihtiyaç yoktur. Peygamberliğin hakikati ve gerçek manası yukarıda açıklandığı gibidir. Otoriteye sahip olan veya bir asabiyete dayanan herhangi bir kimse pekâlâ hakimiyetini başkalarına empoze edebilir ve iktidarını sürdürebilir. Meselâ, dünyanın kuzey ve güney bölgelerinde "kitapsız" dinlere sahip bulunanlarla putperestler (mecûsiler) in kendilerine mahsus devletleri, saltanatları ve âbideleri mevcut bulunmuş ve halen de bulunmaktadır. Üstelik onların sayıları "Kitab ehli" ve peygamberleri izleyenlerinkine oranla çok daha fazladır. Bu duruma göre peygamberlikle hükümdarlık arasında hiçbir mantıkî ve zorunlu ilişki bulunmamaktadır. Tabii ve mantıkî olan, her toplumsal zümrede bir yönetim olayının varlığıdır. Bunun yokluğu toplumsal anarşi ve kaostur. Çünkü yönetim yani mülk insan toplumunun doğal bir vasfıdır diyen İbn Haldun, böylece peygamberlik ve mülkü yani devleti birbirinden ayırmakta ve bunların aralarında hiçbir zarurî bağ bulunmadığını ısrarla belirtmektedir. Gerçi İbn Haldun, bazı vakıalarda peygamberlik ve hükümdarlığın birleştiğinin farkındadır. Ancak, düşünürümüzün objektif yorumuna göre bu durumlar onların arasında zorunlu bir ilişkinin bulunduğunu isbata yeterli değildirler. Çünkü, İbn Haldun'a göre mülk tabii ve aklî bir kurum olduğu halde, peygamberlik tabiat üstüne, ilâhî âleme bağlıdır ve biz onu aklî olarak yani düşünmekle değil ancak imanla kavrayabiliriz (1).

Toplum hayatı içerisinde böylece devletle peygamberliği birbirinden ayıran İbn Haldun, öte yandan, herhangi bir toplum için peygamberliğin gerçekliğinin son bir belirtisi olarak tamamen sosyolojik bir delil öne sürmekte ve ileriki bahislerle ilgili açıklama ve yorumlarında sık sık bu deliline atıfta bulunmaktadır. Buna göre, peygamberliğin gerçekliğinin en önemli delillerinden biri, peygamberliğin kendi toplumlarında haseb sahibi olup, asaletli ve şerefli bir soydan gelmeleri ve orada onların sahip olmaları gereken nüfuz ve itibar ile kavimlerinde himaye görmüş bulunmaları şartıdır. Bu hususta, Sahih'e atfen "Allah hiç bir peygamber göndermemiştir ki kavmi içerisinde kendini koruyacak olan kudret ve itibara (menea) sahip bulunmasın" veya Hakîm en-Nişaburî'nin (vef. 1014) "Müstedrek"indeki bir başka rivayete nazaran "kavmi içerisinde zenginlik ve servet sahibi bulunmuş olmasın" mealindeki hadisine işaret etmekte ve ayrıca yine Sahih-i Buharî'de geçen, Herakliüs'ün Ebu Süfyan'a yönelttiği, Hz. Peygamber'in Mekke toplumdaki haseb ve neseb durumu hakkındaki sorusu ve onun "Aramızda O'nun nesebi saygılı ve asildir" demesi üzerine Herakliüs'ün "Peygamberler, kendileri-

(1) Mukaddime, (W.M.) C. I, s. 87-89; Z.F. Fındıkoğlu, a.g.e., C. II, s. 107-108.



nin bir asabiyet ve şevketle küffarın azabından korunmalarını sağlamak ve risalet görevini yerine getirerek, Allah'ın emirlerini tebliği ve dini ve cemataatini ikmâl etmek üzere, kavimlerinin nesilleri en şerefli ve en asaletli olanlarından gönderilirler” dediği hadisi zikretmektedir. Yani İbn Haldun'a göre, Allah Peygamberini ancak onun şahsını koruyacak ve dini yaymak hususunda kendine yardım edip, bunu gerçekleştirebileceği kudret sahibi kavimden göndermiştir ve her peygamberin, kendisine vahyolunan ilâhî tebliğleri yayıp, böylece oluşan dini cemaatin himayesini elde etmediği sürece, dine inanmayanlar ve kendisine karşı çıkanlara karşı onu koruyacak olan bir asabiyet ve şevkete ihtiyacı bulunmaktadır (1), ki bütün bunlar bize, konumuz bakımından, İbn Haldun'da din ve asabiyet ilişkilerinin derinleştirilmeye çalışılması gerektiğini göstermektedirler.

## VII. Mukaddime'de Dinamik ve Fonksiyonel Din sosyolojisi; Din ve Asabiyet ilişkileri

Böylece, İbn Haldun'da genel olarak “umrânın sosyolojisi” ve konumuz bakımından özel olarak ta umrânın tezahürlerinden biri olan dinin sosyolojisinin yapısal yönünden ya da statik vechesinden dinamik vechesine gelmiş bulunmaktadır. Çünkü düşünürümüze göre “içtimâî zümreler, bilhassa umrâna kavuşmuş ve mukadder ömrünü yaşamış “hazerî yani medenî halklarla bunların yerine geçmek isteyen “bedevî” yani aşırı gruplar arasında bu mücadele devam ederken rol oynayan ma'şerî kudret” (2) asabiyet olup, şüphesiz bu kudretin içerisine din de dahildir.

Ancak daha önce, şu hususa açıklık getirmekte fayda vardır. Acaba İbn Haldun, ayırd ettiği iki temel sosyal grup şekline birincisi olan ve doğrudan doğruya neseb asabiyetine dayanan yani üyeleri birbirine her şeyden önce kan bağı ile bağlı bulunan ve üstelik hazerî hayatın ve umrânın beşiğini teşkil eden zümrelerde dinî yaşayış konusuna tamamen ilgisiz mi kalmıştır? Başka bir deyişle, modern din sosyolojilerinin ve özellikle bağımsız ve deneysel bir bilim olarak ortaya çıktığı ilk dönemlerde din sosyolojisinin bilhassa işlenmiş bir bölümü olan “ilkel toplumlar ve dinlerin sosyolojisi” konusunda, toplumu objektif yönden inceleme amacında olan düşünürümüzün hiçbir katkısı bulunmamamaktadır?

### a) İlkel Toplumlar Ve Dinlerin sosyolojisi

Gerçekten de, vahşi tabiatın ortasında basit ve ilkel bir tarz olarak ortaya çıkan ve sadece her şeyden önce kendisine lüzumlu olanı tedarik etmek üzere ziraat ya da hayvancılıkla ve çoğunlukla göçebe olarak yaşamaktan ibaret bulunan badiye hayatı ile ilgili olarak İbn Haldun, Yedi İklim Nazariyesini anlatırken, umrâna elverişsiz veya az elverişli bölgelerin halklarının dinlerinin ilâhî dinlere nisbetle da-

(1) Krş.: Mukaddime (W.M.) C. I, s. 184; el-Mukaddime, s. 86.

(2) Z.F. Finnikoğlu, a.g.e., C. II, s. 101.

ha "düşük" olduğunu, bu halkların peygamberlik nedir bilmediklerini belirtmekte (1) ve böylece umrânın ilkel seviyesinin dini ile ilgili gözlemlerde bulunmayı ihmal etmemektedir. Aynı şekilde İbn Halun, badiye hayatının sıkı bir dinî hayatı gerçekleştirme eğiliminde olduğuna işaret etmektedir (2). Düşünürümüze göre, F. Tönnies'in "cemaat" (Gemeinschaft) tipi topluluklar adını verdiği bu ilkel aşırî gruplar, medenî toplumlarda görülen manevî dinî değerlerin alt-üst olması olayı ile karşılaşmamaktadırlar. Umrânın en yüksek seviyesine ulaşmış hazerî toplumlar, kendilerini lüks ve israfa terk etmek suretiyle dinden uzaklaştıkları ve bu tür toplumların dinî canlılığın en alt seviyesini temsil etmelerine karşılık, cemaat tipi ilkel ve göçebe gruplar da yüksek düzeyde bir dinî canlılık arz ederler. Kendilerine has bir ekonomik, sosyal, dinî ve kültürel yapıya sahip bulunan bu toplumlarda, kabîlenin büyükleri ve şeyhleri onların yöneticileri ve hakimleridirler. Onlara itaat ve hürmet toplumun değer yargılarını oluşturur ve toplumun iç düzeni bu kurallar sayesinde sağlanır. Kısacası umrânın her merhâlesinde, o merhaleye mahsus bir dinî yaşayış tipi gözlenir (3).

#### b) Yerleşik Toplulukların Dinamik Ve Fonksiyonel Din Sosyolojisi

Eğer bedevî gruplardan biri asabiyetini ötekilere kabul ettirmeye muvaffak olursa veya bu tür bir grup fetih yada başka yolla uygun bir bölgeye yerleşirse, faaliyetlerin yanı sıra zihniyetlerin de değişmesi ile sonuçlanacak olan yerleşik geçiş süreci başlamış demektir. Zaten bedeviler ergeç yerleşik hayata geçmeye mahkûmdurlar. Üstelik onlar hükmetmeye daha yeteneklidirler. Zaten asabiyetten gaye de mülkün tesisidir. Hazerîlik dönemi ise medeniyet ve şehirleşme (temeddün) demektir. Ancak bedevilerle hazerîler karşılaştırıldığında birinciler daha değerlidir. Esasen onlar iyiliğe hazerîlerden daha yakındırlar. çünkü hazerîler dünya zevklerine, işlerine ve lükse kendilerini kaptırmışlardır ve bu sebepten dolayı onların ruhları her çeşit kötülük ve kusurdan etkilenmiştir. Medeniyetin gayesi yüksek kültüre, lüks ve israfa erişmektir. Bu durum ise umrânın çöküşünün başlangıcı demektir. Lüks ve israfa olan bu düşkünlük ve bu çöküş dinî duyguların zayıflamasını da beraberinde getirir. Bedevilerin hazerîlere tercih edilmesi, Buharî'de geçen şu hadise de muhalif değildir. Söz konusu hadis-i şerife göre, Seleme b. el-Akva'nın yaşamını sürdürmek üzere çöle döneceğini öğrenen Haccac ona, "Geriye Arab olmaya mı dönüyorsun?" diye sormuş, o da "Hayır, Allah'ın Elçisi çölde yaşamama izin verdi." diye cevap vermiştir. Daha sonra, İslâm'ın başlangıcında Mekkelilerin Peygamber'e refakat ve yardım etmek ve O'nu korumak üzere Medîne'ye hicret etmek

(1) Mukaddime (W.M.) C. I, s. 167.

(2) a.e., C. I, s. 176-177.

(3) a.e., C. I, s. 247; 402; C. II, s. 741-743 ve özellikle 771. Aynı şekilde Krş.: G. Labica, a.g.e., s. 85; R. Yumuk, "İbn Haldun'da Devlet Görüşü" İş. Fak. Dergisi, Erzurum, 1978, C. III, Sa. 1-2, s. 238-239.

zorunda olduklarını, ancak çölün bedevi Araplarının buna zorlanmadığını, çünkü onların Peygamber lehinde izhar edilen bir asabiyetlerinin bulunmadığını, Muhacirlerin “göçebe hayatına dönüş” (ta’arrub) hususunda büyük bir tiksintilerinin bulunduğunu; hadise göre Sa’d b. Ebî Vakkâs’ın Mekke’de hasta bulunduğu sırada Hz. Peygamber’in “Allah’ım, Ashabımın hicret etmesini ve geriye dönmesini sağla” diye dua ettiğini ve bunun Allah’ın onların Medine’de kalmalarını mümkün kılması ve teşebbüsün akım kalmaması için olduğunu ifade eden İbn Haldun, geçekte geriye dönüş yasağının Mekke fethinden önceki dönem için geçerli olduğunu, daha sonra buna ihtiyaç kalmadığını, nitekim Hz. Peygamber’in “Fetihten sonra hicret yoktur” dediğini; zaten Hz. Peygamber’in vefatından sonra hicrete ihtiyaç kalmadığını, zira Ashabın her yöne dağıldığını belirtmektedir. İbn Haldun’a göre, Haccac, Seleme’ye Hz. Peygamber’in duasına imada bulunarak sitem etmekte, Seleme ise Hz. Peygamber’in kendisine izin verdiğini söylemektedir. Her halükârda bu olay, bedevî hayatın kıranması anlamına gelmemektedir. Amaç, hicretle Hz. Peygamber’e yardım ve O’nun himayesinin sağlanmasıdır(1).

### 1. Dini alanda dinamik bir faktör olarak Asabiyet

İbn Haldun’a göre, bedevî umrândan hazerî umrâna geçişte rol oynayan temel dinamik faktör asabiyettir. Öte yandan, düşünürümüze göre siyasetin yanı sıra dinî alanda başarı sağlamada da asabiyet rol oynamaktadır. Zira, hadis-i şerife göre “Allah, halkının himayesine (menea) sahip bulunmayan hiçbir peygamber göndermemiştir” ve her peygamberin içinde yaşadığı toplumda prestij sahibi olması yani kendisini dine inananlara karşı koruyacak olan bir asabiyete sahip bulunması gerekmektedir (2). Bu durum peygamberler için geçerli olduğu gibi, aynı zamanda normal insanların umumun (el-kâffe) üzerinde hakimiyet kurup onları yönetebilmeleri için daha da geçerlilik kazanmakta olup, bu nedenle İbn Haldun Eserinin üçüncü babının altıncı faslına “Dine Davet Asabiyet Olmaksızın Hayatini Sürdüremez” başlığını koymakta ve İslâm tarihinden seçtiği çeşitli örneklerle bunun doğruluğunu göstermeye çalışmaktadır. Bu cümleden olarak meselâ 1141 e doğru isyan etmiş bulunan ve tasavvufa dair “Kitab hal en-Na’leyn” adlı eserin sahibi bulunan Şeyh Sufî İbn Kâsî (vef. 1151) nin durumunu zikretmektedir. İbn Kâsî, Endülüs’te bir isyan çıkarmış ve Muvahhidî Mehdî’den az bir zaman önce gerçek bir misyoner propagandaya girişmiştir. Taraftarları el-Murabitûn (daha doğrusu el-Murîdûn) diye adlandırılmaktaydılar. O sırada Murabitlar Muvahhitlerle meşgul olduklarından, O, başlangıçta bazı başarılar elde ettiyse de, hiçbir kabile kendisini desteklemediğinden yani güçlü dir asabiyete sahip bulunmadığından, sonuçta Muvahhitlere itaat etmek zorunda kalmıştır. Aynı şekilde, umumun dinî konularda temel nâslara aykırı düşen uygulamalarına

(1) Mukaddime (W.M.) C. I, s. 246-249.

(2) a.e., C. I, s. 184.

karşı çıkan ve bu tür uygulamaları düzeltmek ya da ıslah etmek isteyen, ancak halkın içerisinde bazı taraftarlar ve sempatanlar elde etmeye muvaffak olmakla birlikte güçlü bir asabiyete dayanmadıkları için, sonuçta dinî-sosyal bir değişikliği gerçekleştiremeyen ve çoğu hayatını kaybeden isyancı ulemanın durumu da böyledir (1). Hükümdarlar ve hanedanlar dayandıkları asabiyet sayesinde ayakta durdular. Onların saltanatlarını yıkabilmek için yine asabiyete dayanmak gerekmektedir. [Zira peygamberler bile dine davetlerinde sosyal gruplar ve ailelere bağımlıdır. Halbuki onların, eğer müsaade etseydi sadece Allah'ın yardımı ile yetinmeleri gerekebilirdi. Ancak, Hikmet-i İlâhî, olayları ve esyayı kendi alışılmış akışına bırakmıştır (2). Bir kimse reformcu olmak istese bile, şayet o toplumda güçlü bir asabiyete sahip olmaksızın, tecrit edilmiş bir hayat sürdürüyorsa, onun bu infiradı bir asabiyet tarafından desteklenmesine engel olacak ve neticede başarısızlığa uğrayacaktır. Dinî reformlar için de durumun aynı olduğunu ifade eden İbn Haldun, bu hususta İslâm tarihinden seçtiği çeşitli örnekleri sıralamaktadır (3). İbn Haldun'un belirttiğine göre bu reformculardan bir kısmı "mehdi" inancına sarılarak ya bizzat kendilerinin "Mehdi-i Muntazar" olduklarını iddia etmişler veya onun habercisi olduklarını söylemişlerdir. Ancak bütün bu mehdiler veya mehdi habercileri güçlü bir asabiyetin toplumsal değerini hesaba katmadıkları için sonuçta başarısızlığa uğramışlardır. Düşünürümüz bu konudaki görüşlerini de, mehdilik davasında bulunan et-Tuvayzinî ve el-Abbas örneklerinde görüldüğü üzere genellikle yaşadığı yüzyıldan seçtiği örnekler ve gözlemlerle süslemekte ve desteklemektedir (4). Esasen, Mehdi inancı ve mehdilik olaylarına eserinde geniş bir yer ayıran ve bu hususta geniş ve sistemli bilgiler sunan İbn Haldun, mehdinin dönüşü olayını sürekli olarak asabiyet nazariyesi ile açıklamak eğilimindedir. Düşünürümüze göre heterodoks Şiiğin ve bir kısım mutasavvıfların öne sürdükleri gibi mehdi "devri" nazariyelerin icabı olarak değil, güçlü bir asabiyete dayanarak zuhur edebilecektir (5). Belli bir eğitim ve kültür seviyesinden mahrum halk kitlelerinin Mehdinin her zaman ve her yerde aniden zuhur ediverceğini sanmaları, mehdilik konusunda Fatimî geleneklerine körükörüne bağlanmalarından başka bir şey değildir diyen İbn Haldun, halkın içerisinde yaşayan bu tür inanç ve gelenekleri ve mehdilik iddiası olaylarını çeşitli örnekler vererek anlatmakta ve bu arada, sosyolojik bir temele oturttuğu asabiyet nazariyesine uymayan bu durumların yanlışlığını göstermeye çalışmaktadır (6).

---

(1) Mukaddime (W.M.), C. I, s. 313.

(2) a.e., C. I, s. 314.

(3) Bk.: a.e., C. I, s. 314-315.

(4) a.e., s. 316-317.

(5) a.e., C. II, s. 672-673.

(6) Mukaddime (W.M.), C. II, s. 673-678.

## 2. Asabiyetin dinamik bir faktörü olarak din

Bununla birlikte, dinî davet, propaganda, misyonerlik, reform ve değişikliklerin asabiyetle desteklenmek şartıyla ancak başarıya ulaşabilecekleri gerçeği, düşünürümüze göre, din ve toplumun karşılıklı ilişkileri manzumesinin yalnızca bir yönünü teşkil etmektedir. Çünkü, nasıl ki dinî önder, toplumda dinî-sosyal bir değişmeyi gerçekleştirebilmek için güçlü bir asabiyete dayanmak zorunda ise, aynı şekilde karşılık olarak asabiyet de canlılığını sürdürebilmek için dine dayanmak ve onun tarafından desteklenmek zorundadır. Nitekim İbn Haldun, bu durumu Mukaddime'nin üçüncü babının beşinci faslına "Dinî Propaganda (Davet) Bir Hanedanı güçlendirir" başlığını koyarak vurgulamaktadır. Bu fasılda İbn Haldun, dinin kan bağı ile birbirlerine bağlı bulunanların arasındaki rekabet ve hasedi ortadan kaldırarak onları bir inanç ve ideal etrafında bütünleştireceğini, öyle ki, bu şekilde birbirine kenetlenenlerin kendilerinden çok daha kalabalık bir hanedanı alt edebileceklerini belirtmekte ve bu durumu yine İslâm tarihinden seçtiği örneklerle aydınlatmaya çalışmaktadır. Meselâ, düşünürümüze göre, ilk İslâm fetihleri döneminde Arapların durumu bunun gayet güzel bir örneğini oluşturmaktadır. Bu dönemde henüz İslâmiyeti yeni kucaklamanın heyecanını yaşayan ve iman bağı ile birbirlerine kenetlenmiş bulunan müslüman Araplar, el-Vakidi'ye göre meselâ Kadisiye ve Yermük savaşlarında 30.000 kişi kadar oldukları halde sayıları 120.000 e ulaşan İranlıları ve 400.000 e ulaşan Bizanslıları mağlub etmişlerdir. Aynı şekilde, mensupları dinî bağlarla bütünleşmiş bulunan Murabittin ve Muvahhidin hanedanlarının, kendilerinden daha kalabalık olmalarına rağmen kabile zihniyeti ile birbirlerine bağlı bulunan öteki Kuzey Afrikalı Berberî kabileler üzerine galebe çalmaları da bunun bir başka örneğidir (1).

Öte yandan, toplumun dinî yapısında ortaya çıkan değişiklik ve dinî duyguların gerilemesi sonucu iktidarda bulunan hanedan iman desteğinden mahrum kalırsa, bu durumda sadece kan bağından kaynaklanan asabiyete dayanmakta olan hanedan ayakta duramaz ve kendisine eşit veya ondan üstün olan ve etnik bağlarla, kabile asabiyeti ile birbirine bağlı olup, bedevi hayata daha yakın bulunan ve önceleri onun kendileri üzerine dinin yardımı sayesinde hakimiyet kurduğu başka gruplar tarafından çökertilir. Meselâ, önceleri Mehdî'nin davetine uymak suretiyle dinî bir güçle beslenerek kendilerinden daha göçebe ve daha vahşi olan Zeneta'lar üzerine hakimiyet kuran Kuzey Afrikalı Mesmûda kabileleri, daha sonra dinî yapılarının değişmesi ve dinî duygularının zayıflaması sonucu bu desteği kaybettiklerinden, neticede Zenetaların isyanına karşı koyamamış ve iktidarı onlara kaptırmışlardır (2).

Din ve toplum özellikle din ve siyaset ve devlet ilişkileri hususunda, dinin toplumsal bütünleşme ve böylece egemenlik kurma konusundaki güçlü rolüne

(1) a.e., C. I, s. 310-311.

(2) Mukaddime (W.M.), C. I, s. 311-312.



işaret eden İbn Haldun, eserinin aynı babının dördüncü bölümünde bu durumu büyük hanedanların dinî bir menşeden olmaları vakıası ile ilgili gözlemleriyle de desteklemeye çalışmaktadır. İbn Halduna göre egemenlik üstünlükten kaynaklanmakta, bu da asabiyetten ileri gelmektedir. İmdi, fertlerin gönülleri ve arzularını ancak Allah, dinini tesis etmek suretiyle birleştirebilir. Yoksa Kur'anda belirtildiği üzere (1) "bu dünyanın tüm hazineleri harcansa onları te'lif etmek mümkün değildir". Başarının anahtarı, dünyevî arzu ve ihtiraslara meyilli kalpler kıskançlık ve husumetle birbirlerinden ayrıldıkları halde, gerçeğe yönelen ve dünyadan ve onun geçici zevklerinden yüz çeviren, Allah'a bağlananların aralarında her türlü kıskançlık, farklılık ve düşmanlıkların ortadan kalkarak güçlü bir dayanışma ile bütünleşmiş bulunmaları vakıasında yatmaktadır. Çünkü bu tür bir inanç birliği ve dayanışması devleti ve hanedanı geliştirir (2).

Din ve politika ilişkileri ile ilgili olarak, Arapların özel durumuna da işaret eden İbn Haldun, Cahiliyet döneminde sistemli ve tutarlı bir devlet kuramadıkları halde ilk olarak İslâmiyetle birlikte güçlü bir devleti oluşturmuş bulunmaları vakıasına bakarak Arapların ancak peygamberlik ve velilik gibi bir dinî strüktür (sıbga) sayesinde egemenlik kurabileceklerini belirtmektedir. Şüphesiz Kuzey Afrika'da din davasında bulunarak Muratbî hakimiyetini kuran İbn Yasin (vef. 1059) in durumu ile Muvahhidî hakimiyetini kuran ve Mehdî'ül-Muvahhidîn lâkabı ile anılan İbn Tûmert (1077-1128) in durumu da bu konuda düşündürümüşe canlı birer örnek teşkil etmişlerdir. İbn Haldun'a göre Araplar-şüphesiz bedevî Araplar- bedevîlerin en bedevisi olup, sertlik, kibir, ihtiras ve kıskançlıkları sebebiyle başkasının otoritesini kabule en az yatkındırlar. Onların emelleri nadiren tek bir amaç ve ideale yönelebilir. Kibirli ve kıskanç karakterlerini yatıştırarak onları bir ideal etrafında birleştirebilmek için, bir dinî otoritenin, bir peygamberin veya bir velinin etkisi gerekmektedir. Esasen sadece peygamberler semâvî bir nusret sayesinde halkın âdetlerine muhalefet edip, onları alıştırdıkları hallerden vazgeçirir ve alışılmamış vaziyetlere sevk edebilirler. Dinî cemaat bağları etrafında toplandıklarında bedevî Arapları itaat altına almak ve birleştirmek gayet kolaydır. İçlerinden bir peygamber veya bir veli Allah'ın emirlerini gözetmelerini onlardan istediği zaman onlar birleşip bütünleşir ve iktidara ve hakimiyete erişebilirler. Zaten hiçbir halk Araplar kadar kolaylıkla dinî gerçeği ve doğru yolu kabul edemez. Çünkü onların tabiatı bozguncu alışkanlıklardan uzak kalmıştır (3). Gerçekte bedevî Araplar dev let idare edebilecek kabiliyetler ve maharetlerden uzaktırlar. Onların sosyal düzeni ayakta tutabilmeleri dinî bir yapı (sıbga) tarafından temelden etkilenip değiştirilmelerine bağlıdır. Meselâ İslâmiyet tarafından etkilenen Araplar

---

(1) Enfal, 63.

(2) Mukaddime (W.M.) C. I, s. 310.

(3) Mukaddime (W.M.) C. I, s. 298-299.



Hız. Muhammed'in arkasından gitmişler, ancak daha sonra dinlerini ihmal etmişler, politikayı unutmuşlar ve bedevî hayata geri dönmüşlerdir (1).

Filozofların devlet görüşünü tenkit eden İbn Haldun, devleti yöneten kanunların akıl ve basiret sahibi zeki insanlar tarafından rasyonel bir temele göre tesis edildiği siyasî yönetimle (mülk), onların dinî kanun şeklinde ilâhî bir mesnede dayandığı durumu (şeriat) birbirinden ayırmakta; birincisinin sadece bu dünya için, ikincisinin ise hem bu dünya ve hem de öteki dünya için faydalı olacağını ifade etmekte; bu dünyanın fani ve boş olduğunu, dünya hayatının ölüm ve yok olma ile son bulduğunu, Allah'ın ise Kur'an'da (2) belirttiği üzere, insanı gayesiz yaratmadığını, insanın gayesinin kendini öteki dünya saadetine götürecektir olan dininden yani "gökler ve yer kendisine ait. olan Allah'ın yolu" (3) ndan ibaret olduğunu belirtmektedir (4).

Kur'anda (5) "Allah katında en şerefli ve takvaca en ileri olanınızdır" buyurulduğuna ve Hz. Peygamber'in de "Allah, Cahiliyetin kusur ve ayıplarını ve Cahiliyet Çağındaki gibi ata ve babalarla öğrenmeyi giderdi. Siz hepimiz Âdem'in evlâdısınız. Âdem ise topraktan yaratılmıştır." demek suretiyle Cahiliyet asabiyetini, kişilerin neseb bağlarından kaynaklanan bir öğrenme ve üstünlük iddiasında bulunmalarını mahkûm ettiğine işaret eden İbn Haldun, ancak burada kastedilenin Cahiliyet devrindeki huzursuzluk ve düşmanlık kaynağı olan kabilecilik ve neseb asabiyeti olduğunu; gerek Allah'ın ve gerekse Peygamber'in insan fıtratına aykırı bir yol izlemeyeceklerini, bu sebeple Tanrı'nın Kur'an'da (6) "Kıyamet günü ne kan bağlarınız ve ne de çocuklarınız size yararlı olmayacaklardır" buyururken de bu tür bir asabiyetin mahkûm edildiğini, yoksa gerçeğin tesisine çalışan ve Allah'ın emirlerinin yerine getirilmesine yarayan bir asabiyetin kastedilmediğini, zira bu olmadan dinî kanunların ve İslâm ümmetinin var olamayacağını, onların ancak asabiyetle uygulanmak, gerçekleşmek ve ayakta kalmak imkânını elde edebileceklerini, dinleri ve mezhepleri yaymak için de asabiyetin şart olduğunu ifade ve beyan etmekte ve bu arada görüşünün doğruluğunu kanıtlamak üzere yine "Allah hiçbir peygamber göndermemiştir ki kavmi içerisinde kendisini koruyacak olan kudret ve itibara (menea) sahip bulunmasın" hadisini zikretmektedir (7). Denebilir ki, duruma göre hem neseb ve hem de sebep asabiyetini kasteden ve genellikle asabiyetle grup dayanışması ve toplumsal bütünleşme ve bir ideal etrafında

(1) a.e., C. I, s. 299-301.

(2) Mü'minûn, 115.

(3) Şûra, 53.

(4) Mukaddime (W.M.), C. I, s. 367-370.

(5) Hucurat, 13.

(6) Mümtehine, 3.

(7) Mukaddime (W.M.), C. I, s. 398-400.

çeşitli faktörlerin etkisiyle kenetlenmeyi anlayan İbn Haldun'un tüm sosyolojisi bu asabiyet nazariyesi üzerine temellenmiş gibi görünmektedir ve din sosyoloğu İbn Haldun, İslâm'ın dinî-siyasî tarihi ve sosyolojisi içerisinde asabiyet faktörü ile dinî faktörün karşılıklı etkileşiminin çeşitli safhalarını göz önüne sermeye çalışmasının temel hedeflerinden biri olarak seçmiş bulunmaktadır. Mukaddime'nin üçüncü babının genelde bunu gerçekleştirmeye yöneldiği anlaşılmaktadır. Özellikle bu babın 26. faslı asabiyet ve din faktörlerinin dinî-sosyal ve politik bir zemin üzerindeki etkileşimini yansıtmaktadır. Orada belirtildiğine göre, Cahiliyet devrinde Arap kabileleri kendilerinin genel bir siyasî güç halinde birleşmelerini engelleyen ve kabileler arası rekâbetler, düşmanlıklar ve çekişmelerle karakterize olan bir asabiyet mücadelesi içindeydiler. Bu durum, İslâmiyetin beraberinde getirdiği dinî kardeşlik anlayışı ile son bulmuş ve böylece İslâm ümmeti ideali etrafında kaynaşan müslümanlar bir dinî, siyasî, iktisadî ve kültürel hakimiyeti gerçekleştirmişlerdir. Böyle olunca, Cahiliyet dönemindeki neseb asabiyetinin yerini dinî faktörün desteklediği bir sebep asabiyeti almış bulunmaktadır. Ancak bu durum çok sürmemiş ve kısa bir müddet sonra yeniden nesebe dayalı asabiyetin üstünlüğü ele aldığı görülmüştür. Zira, ilk müslümanlar, özellikle savaşlardan elde edilen ganimetler yoluyla büyük bir serveti yığmak imkânını elde etmişlerdi. Ancak İslâmın ilk devirlerinde müslümanlar, gerek bedevî hayatın alışkanlığı ve gerekse İslâm dininin zühdü, dünya nimetlerinden yüz çevirmeyi talim etmesi sebebiyle dünya hayatına ve onun zevklerine yabancı kalmışlar, her türlü lüks ve israftan kaçınmışlardır. Bununla birlikte, az bir müddet sonra, Arapların bedevî hayata ve onun sade hayat seviyesine olan bağlılığı sona erdi. Kabile zihniyeti, bir süre sonra monarşik bir idarenin yani mülkün ortaya çıkmasına sebep oldu. Hulefa-i Raşidîn her çeşit monarşinin ve onun lüks ve israfının dışında kaldıkları halde bunu takip eden dönemde görülen monarşi lüks, ihtişam ve debdebe ile karakterize olmaktadır. Umrânın, tabiatının bir gereği olarak hedefi, yüksek seviyedeki bir kültür ve lükse erişmektir. Bu amaca erişince çöküş başlar. Çöküntü inanç sahasında da inhitata sebep olur. Zira lüks ve israf dinî duyguları ifsad eder. Nitekim İslâm tarihinde mülk idâresinin tesisi, ihtiyaçların artması ve zevke olan düşkünlük dinî ve dinî duyguları aşındırmış ve zayıflatmıştır. Daha VII. yüzyılda İslâm dünyasının dinî-sosyal tarihini derinden etkileyen ve Hz. Ali Muaviye taraftarlarını ve Haricileri karşı karşıya getirerek müsmülanların parçalanması ile sonuçlanan büyük kriz, bu vesileyle İbn Haldun'un üzerine eğildiği nazik meselelerden biridir. Bu meselede olduğu gibi, Hz. Osman ve Hz. Hüseyin'in şehid edilmeleri hadiseleri ile ilgili olarakta İbn Haldun, her bir tarafın hakkını teslim etmek suretiyle, oldukça objektif hükümler vermeye çalışmaktadır. İbn Haldun'a göre, Ali ve Muaviye arasındaki mücadele, gerçekte asabiyetin zorunlu sonucundan başka bir şey değildir. Yoksa onlar ne dünyevi bir amaçla, ne değersiz bir seçim olarak ve ne de şahsî düşmanlıkları sebebiyle savaşmışlardır. Siyaset felsefesinin en önemli karakteri natüralist olmasında toplanan İbn Haldun'a göre hükümdarlık (mülk)

doğal bir kurum olup, bu dönemde eşyanın tabiatı, olayların akışının tabii bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Zira önemli olan “tabii” asabayitter. Bu da kalabalık gruplardan yayılan zihniyetten ibaret olup, onların en güçlüsü ötekilere hakim olur. Üstelik din de bu tür bir doğal asabiyetle çelişki halinde olmaz (1). Fitne yani İslâm’daki ilk iç savaş, Hilâfet rejiminin yerine bir iktidar grubunu yani Emevileri işbaşına getirmiş, böylece iki asabiyet birbirinden ayrılarak sadece ikincisi hükümlan olmuştur. Esasen din mülkü zemmetmemiş ve idaresini yasaklamamıştır. Dinin reddettiği zulüm, zorbalık, haksızlık ve nefsanîliktir (2).

Lükse, dünyaya temayülü, hüyükdarlığın önemli bir belirtisi sayan İbn Haldun, lüks ve israfa umrânın en yüksek seviyesinde erişildiğini, bu durumun ise dinî yaşayışı geriletliğini ısrarla belirtmekte (3), aynı şekilde İslâm toplumlarında binanın azlık-çokluğunu da dinî inancın güçlülük-zayıflığına bağlamaktadır. Buna göre, İslâmiyetin başlangıcında din şevki fazla olduğundan dünya alâkasından içtinab ediliyor ve büyük binalar kurma hususunda itidal haddi tecavüz edilmiyordu. Meselâ, Hz. Ömer devrinde Ashab Kûfede sazdan ve kamıştan evler de yaşamaktaydılar. Taş ve tuğla ile bina inşa etmek üzere halifeden izin istendi. O da üç oadañ fazla yapmamak ve yüksek katlar inşa etmemek şartıyla izin verdi ve kendilerine Hz. Peygamber’in sünnetine göre hareket etmelerini tavsiye etti. Ancak zamanla bu dinî alâka gevşediğinden, dünya zevklerine ve lükse dalındı ve binalar yükseltildi. Bununla birlikte, devletler inkıraz yolunu tuttuklarında İslâm ülkelerinde muhteşem binaların sayısı da azaldı diyen İbn Haldun, böylece dine temayül ile dünyaya temayülü ayırmakta, bu ikisinin birbirleriyle ters orantılı olduklarını ifade etmektedir. Bu hükme göre, dine bağlılık arttıkça dünyevî alâkalar azaldığı gibi, bunun tersi de doğru olmaktadır (4).

İbn Haldun, halifenin Kureyşten olması şartını da asabiyetle yakından ilişkili görmekte ve bu şartın Kureyş’in asabiyetinin hakim olduğu dönemde geçerli olan tarihî bir anlamının bulunduğunu öne sürmektedir. Sakife gününde Ashab Kureyşten olma şartını toptan kabul etmişlerdir. Çünkü bu devirde Kureyş, Arap kabileleri arasında asabiyeti en kuvvetli olanı idi ve müslüman cemaat içerisinde onun bu güçlü asabiyeti birliği sağlayacak, her türlü bölünmeyi önleyecek bir üstünlüğe sahipti. Bu bakımdan bütün öteki Arap kabileleri Kureyş’e tabi oldular. Öteki Arap müslüman olmayan kavimler de müslüman cemaatin kanunlarına boyun eğdiler. İslâm orduları oldukça uzak ülkeleri fethettiler. Emeviler ve Abbasiler dönemlerinde de durum böyle idi. Bununla birlikte, zamanla Kureyş’in iktidarı zayıflamış, islâm devletinin sınırlarının çok fazla genişlemiş olması, Ku-

(1) Mukaddime (W.M.), C. I, s. 385, 400-412.

(2) a.e., C. I, s. 374.

(3) a.e., C. II, s. 771.

(4) Mukaddime (W.M.), C. II, s. 741-743.

reyşlilerin kendilerini lükse ve dünyaya vermeleri gibi sebeplerle onların asabiyeti eski gücünü kaybetmiştir. Bu durumda onlar, halifenin görevlerini yerine getiremeyecek bir hale gelmişlerdir. Böyle olunca, Kureşlilerin dışında başka kavimler ve gruplar onlara hakim olmuştur. Bugün her ülkenin kendi mahalli asabiyetinin kendine mahsus temsilcileri bulunmaktadır (1). diyen İbn Haldun, böylece, zaman ve şartların değişmesi sonucu hilafetin kureys'e aidiyet şartının fiiliyatta geçerliliğini yitirdiğini ifade ederken de yine asabiyet nazariyesine dayalı bir açıklama yolunu tutmaktadır.

Böylece, İslâm'da din ve siyaset ilişkilerine asabiyet nazariyesi açısından yaklaşılmaya çalışan İbn Haldun, aynı şekilde İslâm'da ortaya çıkan pek çok fırka-laşma, mezhepleşme, gruplaşma ve itizal hareketlerinin temelinde dinî sebeplerin yanı sıra siyasi sebepleri de görmekte ve bu bakımdan da dinî gruplaşmaları yine asabiyet nazariyesi ile anlamak ve açıklamak eğilimi göstermektedir. Bu cümleden olarak, meselâ gayri mütecanis ülkelerde İslâmiyetin hakimiyetini güçlükle gerçekleştirdiğine işaret eden İbn Haldun, örnek olarak İslâmiyetin Kuzey Afrika'ya yerleşmesinden itibaren sık sık isyanlarla karşılaştığını ve isyancıların bir çok defalar Hariciliği kabul ve Sünnî hakimiyete karşı onu bayrak edindiklerini, ancak bu isyan ve itizallerin temelinde siyasi, sosyal ve kültürel kanaat ve ideal farklılıklarının yatmakta oluşunu göstermektedir (2). Böylece İbn Haldun, modern din sosyolojisinin en esaslı konularından olan din ve toplum münasebetleri ile dinî gruplaşmalar konularına el atma hususunda da öncülük etmektedir.

#### **d) Din ve asabiyet arasındaki karşılıklı münasebet**

Görüldüğü gibi, umrânın dinamik sosyolojisine, tavırlar nazariyesi çerçevesinde yaklaşılmaya çalışan İbn Haldun, söz konusu nazariyesinde asabiyete fonksiyonel bir yer ayırmakta; öte yandan, bu çerçevede din konusuna yaklaşırken de din ve asabiyet arasında karşılıklı bir etki-tepki ilişkisi anlayışına dayalı bir münasebeti ortaya koymaktadır. Buna göre, tavırlar nazariyesi, umrân, asabiyet ve din arasındaki ilişkilerin mekanizması karşılıklı bağımlılık ve etkileşime dayanan bir determinizm çerçevesinde idrak olunmaktadır. Bu çerçeve içerisinde din yerine göre etki eden ve yerine göre de etkilenen dinamik bir değişkendir. Mamafih, determinist ve devrî bir toplum ya da bizzat düünürümüzün terimi ile umrân anlayışına sahip bulunan, yani toplumların muhtelif dereceleri olan zarurî bir tekâmüle tabî olduklarını ve tabiatın onlara verdiği en yüksek kemâl derecesine ulaştıktan sonra inhitatın başlayıp inkirazla sona ereceğini öne süren İbn Haldun'a göre, bir toplum çökmeye başlayınca onun bu sükûtunu hiçbir şey durduramaz. Din dahi bu çöküşü mani olamaz. Umrânın çöküşü, onu ayakta tutan toplumsal dayanışma ve bütünleşme bağının mukadder inhitatının bir neticesidir. Günümüz toplumların

(1) a.e., C. I, s. 379-385.

(2) Mukaddime (W.M.) C. I, s. 322-326.

da oldukça rağbette olan ıslah, iyileştirme ve ilerleme kavramları İbn Haldun düşüncesine yabancı gözükmemektedirler. Bu durum, İbn Haldun'un pek çok araştırmacılar tarafından fatalist ve hattâ pesimist olarak yorumlanmasına neden olmuştur (1). Gerçete, bir kısım düşünörlere göre (2) insanî cemiyet mefhumunu tanımlayan bir devrî tarih telâkkisi olmak yerine, İslâm tasavvufunu seciyelendiren "ilâhî bir plana göre asla dönüş" esasının tatbikatından ibaret bulunan devrî toplum anlayışı, İbn Haldun'un İslâm düşüncesi ve medeniyeti hakkındaki determinist bir tarih anlayışının bir sonucudur. Mamafih, yine İbn Haldun a göre, bu devrî anlayış içerisinde her çöküş aynı zamanda orada dinin de önemli bir değişken olarak yer aldığı yeni bir başlangıca hazırlıktır. Zira, her çöküşle birlikte ilk hale, bedevî hayata dönüş başlar. Bu ise umrân için yeni bir balangıçtır ve bu süreç böylece tekerrür edip gider diyen İbn Haldun, eserinde, İslâm tarihinden ve özellikle kendi yaşadığı sosyal çevre olay Kuzey Afrika tarihinden konuyu aydınlatıcı sayısız örnekler sunmaktadır (3).

### VIII Sonuç

Din ve toplum ilişkisi perspektifinden yaklaşarak, Mukaddime'si üzerine gerçetleştirdiğimiz ve bu konudaki bir kısım derinleştirmeleri ilerideki çalışmalara bırakarak sadece bazı temel noktalara işaret etmekle yetindiğimiz bu araştırma bize açıkça göstermektedir ki, XIV. yüzyılın tecrübeci, akılcı ve realist düşünürü İbn Haldun, ancak XX. yüzyılın başlarında içinde doğduğu ve geliştiği öteki bilim dallarından ayrılarak bağımsız, sistematik ve deneysel bir disiplin halinde bilim dünyasındaki yerini almış bulunan ve toplumların ortaklaşa dinî yaşayışı, din ve toplum ilişkileri ve dinî grupların objektif incelenmesinden ibaret bulunan deneysel din sosyolojisinin tarihi içerisinde müstesna bir yere sahip bulunan önemli bir düşünür, gerçek bir din sosyolojisi öncüsüdür. Zira, yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı üzere, Orta Çağla Modern Zamanlar arasında bir geçit ve çok yönlü bir düşünür olan İbn Haldun'da nüve halinde de olsa pek çok modern düşüncelere rastlandığı gibi, günümüz din sosyologlarının üzerinde önemle durdukları din ve toplum ilişkileri ile dinin toplum hayatındaki yeri ve rolü meselesi de O'nun eserinde üzerine eğildiği önemli konulardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Esasen, evrensel tarih olma amacına yönelik eserine devrindeki tarih ve daha doğrusu ilim anlayışını tenkitle başlayan ve tanıdığı müverrihlerden hiçbirinin alelâde vak'a-nüvislikten öteye geçemediklerini belirten, bu büyük allâme, ilk olarak kendisinin kurduğunu öne sürdüğü "yeni bilim" in konusu içerisinde, tarihî metotla

(1) Bk.: G. Bouthoul, Histoire de la Sociologie Paris, PUF, 1967, s. 21.

(2) Br.: Z.F. Fındıkoğlu, a.g.e., C. II, s. 114, dipnotu: 3.

(3) Bk.: Mukaddime (W.M.), C. I, s. 262-265, 287, 288, 310-326, 354, 355, 398-433, 451-459; C. II, s. 601-612; 673-678, 777-779.



bildiği tüm sosyal olayları ansiklopedik bir biçimde ele almak ve açıklamak isterken, bu ansiklopedik sosyoloji içerisine dinin incelenmesini dahil etmeyi de ihmal etmemekte ve hattâ dini sosyal realitelerin en başında tutmaya büyük bir özen göstermektedir. Gerçek mahiyeti icabı toplumu aşmakta olup, menşesinde vahye dayanan ve bu bakımdan da her şeyden önce inanç konusu olan din, bu şekliyle İbn Haldun'a göre spesifik bir özelliğe sahiptir. Ancak, dinin gerçek menşesinin toplumu aşan bir öze dayanmakta oluşu, yine de toplum içerisinde tezahür eden bir olay olarak onun toplumla ilişkileri içerisinde bilimsel ve sosyolojik olarak, objektif bir şekilde incelenmesine engel değildir.

Toplum hayatını tabii bir olay olarak ele alan düşünürümüz, dinin toplumsal realitesini ve rolünü kabul etmektedir. Sosyal olaylar ve farklılıklar üzerinde çevrenin büyük bir rolünün bulunduğunu öne sürmekte; bu çevreyi her şeyden önce doğal ve coğrafi bir çevre olarak kabul etmekte ve böylece iklim, gıda ve seciye arasında münasebetler kurmaya çalışırken, din ve dinî yaşayış ile iklim ve gıda arasında ilişkiler aramaktan da geri durmamakta; gıdanın azlık çokluğu ve böylece ekonomik refah düzeyi ile dinî tutum ve davranışların şiddeti ve tipleri arasında münasebet kurma hususunda modern din sosyologlarına öncülük etmektedir. Coğrafi çevre ile dinî yaşayış arasındaki ilişkiler hususunda, İbn Haldun'un üzerinde durduğu önemli bir konu da peygamberlik hadisesi ile coğrafi çevre arasında bulunduğunu öne sürdüğü ilişkiye dikkati çekmiş olmasıdır.

Sosyolojik açıklamaların da tek cepheli değil fakat karşılıklı tesirler üzerinde duran İbn Haldun, sosyal çevreye de gereken önemi vermekte ve dinle öteki sosyal olaylar arasındaki çeşitli ilişkileri anlamaya ve açıklamaya çalışmaktadır. Gerek bedevî ve gerekse hazarî hayat tarzları onun ayırt ettiği iki ana sosyal yaşayış türü yada umrân yani kültür ve medeniyet şekli olup, bu iki toplum tipi içerisinde dinin yeri meselesi de bu büyük mütefekkeri meşgul eden ana konulardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Düşünürümüzün gözlemlerine göre, umrânın farklı merhalelerine değişik dinî yaşayış tipleri tekâbül etmektedirler. Hemen işaret etmek gerekir ki, İbn Haldun, din dahil bütün vakıaları (bazılarının sandığı gibi) iktisadî olaylara irca etmemekte, hattâ bazan manevî sebeplerin onları etkilediklerini kabul etmektedir (1). Nitekim asabiyet ve tavırlar nazariyeleri ile ilgili açıklamalarında düşünürümüz, manevî dinî çeşitli faktörlerin kesin rolü üzerinde önemle durmakla, sosyal olayların sebep-netice münasebetlerine dair açıklamalarını bir çok sebeplere dayandırmış olmaktadır (2).

Dinin, umrânın önemli bir tezahürü olduğunu vurgularken konuya yapısal yönden ya da "statik sosyal" açısından yaklaşmaya çalışan İbn Haldun, toplum da birliği koruyan ve sosyal bütünleşmeyi sağlayan iki güçlü unsur olan din ve asa-

(1) Krş., H.Z. Ülken (Z.F. Fındıkoğu ile birlikte) İbn Haldun, İstanbul, 1940, s. 135.

(2) Krş.: A. Kurtan, Sosyal İlimler Metodolojisi, İstanbul, 1978, s. 67, 71.



biyet ilişkileri üzerinde dururken de konuya dinamik bir yaklaşımla yönelmekte ve bugün sosyal değişme adını verdiğimiz vakıanın dinle olan ilişkilerine el atmaktadır. Toplumla ilişkileri açısından dini dinamik bir değişken olarak ele alan İbn Haldun, karşılıklı olarak toplumun dine ve dinin de topluma etkide bulunduğunu kabul etmektedir. Düşünürümüze göre, asabiyet ve din karşılıklı olarak birbirlerine bağımlıdırlar ve birbirlerini etkilerler. Bir din güçlü bir asabiyete dayanmadıkça, toplumda kendini kabul ettirip yayılamaz. Karşılık olarak, bir asabiyet de, temel toplumsal fonksyonu fitne ve fesadı ortadan kaldırarak toplumu birleştirip bütünlüştürmek olan dinle desteklenmediği sürece devam edemez.

Sadece kendi dini ve toplumunun sorunları ile ilgilenmek yerine, evrensel ve ansiklopedik sosyolojisinin de bir gereği olarak, öteki dinler ve toplumlara da yönelen İbn Haldun, meselâ İslâm'da halifelikten bahsettiği bölüme Yahudî ve Hristiyan cemaatleri ile birincilerin Kôhen'i ve ikincilerin Papa'sı hakkındaki gözlemlerini ve görüşlerini ayrı bir fasıl halinde ilâve etmeyi ihmal etmemekte (1) ve böylece ele aldığı konularda zaman zaman dinler ve toplumlar arası karşılaştırmalar yapmak suretiyle, toplumda ortaya çıkan şekilleriyle dinlerin derin manâhı unsurlarını anlamaya çalışan günümüzün deneysel, karşılaştırmalı ve sistematik din sosyolojisine öncülük etmiş olmaktadır.

Bununla birlikte, yine de her şeyden önce kendi tarihi, dini ve toplumunun ve hattâ yaşadığı dönemin sorunlarına yönelmiş bulunan İbn Haldun, Mukaddime'sinde başlıca, tarihî seyri boyunca İslâmiyet vakıasını toplumla ilişkileri içinde anlamak ve açıklamayı temel amaç edinmiş bulunmakta ve bu nedenle ele aldığı konulara ilişkin örnekleri çoğunlukla İslâm tarihinden ve müslüman topluluklarından seçmektedir. Peygamberlik ve devlet ilişkileri ile ilgili olarak filozofların görüşlerine karşı çıkan İbn Haldun, Hilâfet rejiminin Dört Halife Devri ile sona erdiğini ve yerini güce ve fethetmeye dayanan iktidarla yürütülen ve daimî ordu ile desteklenen "mülk" e bıraktığını öne sürmektedir. Böylece İbn Haldun modern din sosyolojisinin üzerinde en çok durulan, din ve devlet ilişkileri konusuna el atmada da gerçek bir öncü olduğunu ortaya koymaktadır.

Öte yandan, denebilir ki, bu büyük dahinin, toplumun objektif incelenmesinden ibaret bulunan eserinde üzerinde titizlikle durduğu hususlardan biri de, hiçbir noktada dinin esaslarını nakzetmemek olmuştur. Öyle ki, nazik noktalara temas ettiğinde İbn Haldun, görüşlerinin Ehli Sünnet akîdesine tamamen uygun olduğunu ısrarla belirtmekte, hattâ Mukaddime'nin hemen hemen her bahsinin sonunu bir ayetle tamamlamaktadır. Gumplovicz gibi bir kısım araştırmacılarla birlikte (2), İbn Haldun'un realist açıklamalarını Kur'an ayetleri ile te'yit etmesini

(1) Bk.: Mukaddime (W.M.) C. I, s. 459-467.

(2) Gumplovicz, İbn Haldun da İctimaiyat (çev. Z.F. Fındıkoğlu), Z.F. Fındıkoğlu, H.Z. Ülken, a.g.e., s. 82-106 da yayımlanmıştır.

“ilmî hakikatleri bir hürriyet içinde izah etmenin tehlikelerini önleme hususunda İbn Haldunca kullanılmış bir çare” olarak kabul etmek mümkün değildir. Esasen, H.A.R. Gibb gibi başka bir kısım araştırmacılar, İbn Haldun’un Mukaddime’sinin her bahsini bir ayetle tamamlaması karşısında O’nu sünni fukaha ve sosyal filozofların yolundan giden bir mütefekkir olarak kabul etmektedirler (1). Muhammed İkbâl ise, İbn Haldun’un, Mukaddimesinin bütün ruhunu Kur’an-ı Kerim’den aldığı ilhamla kaleme aldığını beyan etmektedir (2). Kanaatimizce, dine hayatta en üstün, en yüce ve en önemli yeri ayırarak, Sünni İslâm düşüncesine ve Ehli Sünnet akîdesine ait unsurları mükemmel bir objektiflikle tenkitçi bir süzgeçten geçirilen tecrübi verilere ve rasyonalist unsurlara bağlamaya muaffak olan İbn Haldun; XIV. yüzyılın kapalı bir çevresi içinde, akıl, ilim, iman, tecrübe ve tenkitçi düşüncüyü eserinde en güzel şekilde birleştirmiş ve bu yolla Mukaddime adeta “izm-i ilâhi ile ilmî illiyet telâkkisini barıştırmakta müstesna bir ustalık gösteren” (3) mükemmel bir âbide olmuştur.

Gerçi, her şeyden önce kendi yaşadığı devrin ve çevrenin şartları ile sınırlanmış bulunan bu büyük İslâm aliminin bir kısım görüşleri, bilimsel alanda kaydedilen yeni ilerlemelerin ışığı altında geçersiz addedilebilir veya en azından tartışılabilir ve tenkit edilebilir. Nitekim, meselâ İbn Haldun, tavırlar nazariyesindeki devletlerin ömürleri hakkındaki kesin yargısı ve hiçbir iyileşme ve ilerlemeye yer veremeyen determinist ve fatalist tutumu; en geniş ve en çabuk fetihlerin göçebe veya yarı göçebe kavimlerin işi olduğu hakkındaki görüşlerinin ateşli silahlar sahasında kaydedilen ilerlemelerle geçerliliğini yitirmesi, v.s. bakımlardan tenkit edilmiştir (4). Bununla birlikte, İslâm kültürünün kuvvetten düştüğü ve Batı’nın Modern zamanlarının henüz ufukta görülmediği XIV. yüzyılın karanlığı içinde, öteki toplum olaylarını incelerken olduğu gibi, din olaylarını ele alırken de günümüzün modern ve deneysel din sosyolojisinin metodolojisinin önemli bir ilkesi olan objektiflikten ayrılmayan, tecrübeci, gerçekçi, akılcı, tenkitçi ve gözlemci İbn Haldun’un görüşleri, Z.F. Fındıkoğlu’nun da (4) belirttiği gibi modernlik bakımından hiçbir şey kaybetmemektedir.

---

(1) H.A.R. Gibb, a.g.m., s. 23-31.

(2) M. İkbâl, İslâmda Dini Tefekkerün Yeniden Teşekkülü (çev.: S. Huri), İst. 1964, s. 158.

(3) Z.F. Fındıkoğlu, a.g.e., C. II, s. 109.

(4) Bk. G. Bouthoul, Traite de Sociologie, Paris, Payot, 1959, s. 22-24.

(5) Z.F. Fındıkoğlu, a.g.e., C. II, s. 116.