

İLM-İ UMRAN'IN KONUSU VE YÖNTEMİ ÜZERİNE BİR LİTERATÜR ANALİZİ

Sefer YAVUZ (*)

ÖZ

İbn Haldun hem ele aldığı konu hem de bu konuya yaklaşımı bakımından dönemindeki pek çok düşünürden önemli farklılıklar taşır. Bu yüzden ortaya attığı yeni ilim İlm-i Umran, pek çok çalışmaya konu edilmiştir. İlm-i Umran'ın anlaşılması ve açıklanması çabalarının sonucu olan bu çalışmaların çoğu modern sosyal bilimler veya bu çatı altındaki bazı disiplinlerden hareketle anlayıp açıklama girişimlerinin ürünleridir. Çeşitli disiplinler altında çeşitli yazarlar tarafından gerçekleştirilen bu çalışmaların zaman zaman paralel sonuçlara ulaşırken; zaman zaman da birbirlerine zıt bir takım açıklamalara sahne olduğu gözlenmektedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, Mukaddime, İlm-i Umran, İlm-i Umran'ın Konusu, İlm-i Umran'ın Yöntemi

ABSTRACT

A Literature Analysis on the Subject Matter and the Methodology of the Alm Al-Umran

Ibn Khaldun differs from many thinkers in his period in terms of both the subject which he is study and his approach to it. Therefore, Alm Al-Umran, this new science proposed by him, it has been subject for a lot of studies. Most of these studies are the results of efforts to understand and explain the Alm Al-Umran. And these are the products of the attempts of the some disciplines under the modern social sciences and acting in accordance with it. It is observed that the studies performed under various disciplines and writers sometime reach parallel conclusions and sometime they reach opposite conclusions about it.

Keywords: Ibn Khaldun, The Muqaddimah, Subject Matter of Alm Al-Umran, Methodology of Alm Al-Umran

* Yrd. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Giriş

İbn Haldun ele aldığı konu ve ele alış tarzıyla kendi dönemindeki pek çok düşünürden farklı şekilde değerlendirilmiş ve değerlendirilmektedir. Tarihçilerden farklı görülür çünkü tarihin kaydedilen masallardan ibaret bir alan değil, her şeyden önce araştırmaya değer bir alan olduğunu düşünür.¹ Tarihçilerin benimsediği, kronoloji takip etmeyi dikte eden, doğrusal ilerleyen (lineer) tarih anlayışı yerine² döngüsel tarih tasavvurunu benimser. Bunun göstergelerinden biri, toplumların ve devletlerin ömrü ile insan yaşamı arasında benzerlik kurmasıdır.³ Bu görüşleri organizmacı yaklaşımla da ilişkilendirilir.

İslam âlimleri arasında da ayrı bir yere sahiptir. Her şeyden önce Müslüman gelenekte Onun Mukaddime’de yaptığı kadar⁴ ve yaptığı gibi toplumla uğraşmış bir başka düşünür yoktur denebilir.

İbn Haldun bu çok yönlü yapısından dolayı çeşitli şekillerde tavsif edilmiştir. Sözgelimi A. Comte’dan beş asır önce sosyoloji biliminin temellerini atan kimse⁵ olarak görülür. Çünkü normatif bir karakter taşıyan Sosyoloji öncesi toplumsal düşüncede olduğu gibi, toplumun doğası nedir ve ne olmalıdır? sorularının sorulduğu bir yaklaşım yerine; modern Sosyolojinin de benimsediği toplum nasıl işlemektedir?, bu işleyişi düzenleyen yasalar nedir? soruları çerçevesinde bir yaklaşım benimsemiştir.⁶ Bundan dolayı olsa gerek, sosyolojisinin gerçek bir öncüsü,⁷ ortaya attığı sebep-sonuç ilişkisine dayanan yeni metot anlayışıyla bir tür sosyal felsefeci⁸ olarak görülmüş; yine tam bir

- 1 Enan, Mohammad Abdullah, *İbn Khaldun His Life and Works*, Kitab Bhavan, New Delhi, 1997, s. 109.
- 2 Amri, Laroussi, “The concept of ‘umran: the heuristic knot in Ibn Khaldun”, (Fransızca’dan Çeviren: Professor Adel Manai), *The Journal of North African Studies*, cilt: 13, sayı: 3, 2008, s. 346.
- 3 Ayrıntılı bilgi için bakınız: *İbn Haldun Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İst., 1988, s. 711, 713, vd.
- 4 Günay, Ünver, “İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü İbn Haldun (1332-1406)”, *Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 1986, sayı: 6, s. 65.
- 5 Günay, “İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü İbn Haldun (1332-1406)”, s. 71. Ayrıca
- 6 Canatan, *Kadir, İslam Sosyolojisi*, Beyan Yay., İstanbul, 2005, s. 12.
- 7 Haşşab’a göre modern Sosyolojinin benimsediği pek çok yaklaşımı daha 14. Asırda önermesi nedeniyle İbn Haldun, pek çok Batılı düşünürden daha fazla Sosyolojinin kurucusu olma vasfını hak eder. Bakınız: Haşşab, Samiye Mustafa, *İslam Sosyolojisi*, (Çev., Ali Coşkun ve Nebile Özmen), Çamlıca Yay., İstanbul, 2010, s. 123-126. Ayrıca bakınız; Günay, a.g.m., s. 65.
- 8 Enan, *İbn Khaldun His Life and Works*, s. 109.

rasyonalist ve bilimsel tutuma sahip düşünür,⁹ objektif ve detaylı analizler yapan bir bilgin¹⁰, naturalist ve empirist¹¹, eleştirel¹², determinist¹³, pozitivist¹⁴, pesimist¹⁵, tarihi materyalist¹⁶ olarak çeşitli şekillerde tavsif edilmiştir.¹⁷ Ayrıca İbn Haldun'un fikirleri bazı yazarlara göre "organizmacı" yaklaşımlar içerir. Böyle düşünenlerden biri de Ü. Günay'dır. Günay'a göre Onun organizmacı perspektifle ilişkilendirilmesinin sebebi, devletin ömrü ile bireyin ömrü arasında benzerlik kurarak, bir devletin tıpkı bir insan gibi büyüme, gelişme ve çöküş aşamalarından oluşan üç evreden geçeceğini belirtmesidir.¹⁸

Yine bir taraftan meşhur eseri Mukaddime'nin ve bu çerçevedeki çalışmalarının, Doğu ve Batı'da birçok düşünürü etkilediği¹⁹, din sosyolojisinin klasiklerinden kabul edilmesi gerektiği²⁰, sosyoloji, ekonomi, siyaset bilimi gibi modern sosyal bilim disiplinlerine göre incelenebileceği²¹, sosyal bilimler

- 9 Günay, "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü İbn Haldun (1332-1406, s. 68., Haşşab, *İslam Sosyolojisi*, s. 121..
- 10 Gibb, H. A. R., "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory", *Bulletin of the Scholl of Oriental Studies*, University of London 1933, cilt: 7, sayı:1, s. 25.
- 11 Choudhury, Masudul Alam ve Silvia, Bayu "A Critique of Ibn Khaldun's Causality Concept", *JKAU: Islamic Economy 2008*, cilt: 21, sayı: 1, s. 53.
- 12 İbn Haldun ve Thucydides'in karşılaştırıldığı çalışma için bakınız; Goodman, Leen Evan, "Ibn Khaldun and Thucydides", *Journal of the American Oriental Society*, 1972, cilt: 92, sayı: 2, ss 250-270.
- 13 Gibb, "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory", s. 31.
- 14 Ülken, Hilmi Ziya, *İçtimai Doktrinler Tarihi*, İstanbul Üniv. Neşriyatı, İst., 1941, s. 38.
- 15 Gibb, "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory", *Bulletin of the Schollof Oriental Studies*, s. 31.
- 16 Diğer tanımlamalar için bk. Kozak, İ. Erol, *İbn Haldun'a Göre İnsan, Toplum, İktisat*, İstanbul 1984, s. 50.
- 17 Ayrıca bu ve benzeri yaklaşımlarından dolayı olacak ki, düşünürün eserlerini İslam'a hizmet amacıyla kaleme aldığı söylenemeyeceğini belirten çalışmalara da rastlanır. Bakınız: Ba-Yunus, İlyas ve Ferid, Ahmed, *İslam Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi*, Çev., Rıdvan Kaya, İstanbul 1986, s. 47.
- 18 Bakınız: Günay, "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü İbn Haldun (1332-1406)", s. 82-83.
- 19 Yazar bu bağlamda İbn Haldun'un özellikle son dönem Osmanlı Uleması tarafından tekrar keşfedildiğini, bir taraftan sosyolojiye zemin oluşturulması, diğer taraftan imparatorluğun çöküşünün gecikmesine kadar pek çok etkisinin olduğunu belirtir. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Okumuş, Ejder, "İbn Haldun'un Osmanlı Düşüncesine Etkisi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2006, sayı: 15, ss 141-185, s. 144, 184.
- 20 Günay, "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü İbn Haldun (1332-1406)", s. 70.
- 21 Erbaş, Yıldırım, "İbn Haldun'un Bilgi Kuramı ve Disiplinlerarası Düşünmek", *Akademik İncelemeler*, 2008, cilt:3, sayı: 1, s. 233.

alanında gerçek bir atılım olduğu²², müstakil bir toplum bilimi icat etmenin gerekliliğini ilk seslendiren düşünür olarak toplum bilim tarihinde önemli bir yeri olduğu²³ hem iç hem de dış sosyal fenomenlerin incelenmesinde uygulanabilecek ilginç yollar önerdiği²⁴ ileri sürülür.

Ancak diğer taraftan karşı görüşlere de rastlanır. Örneğin Onun, ekonomik materyalist ya da tarihi maddeci olarak değerlendirilemeyeceği, indirgemeci bir düşünür olarak görülemeyeceği²⁵, bunlardan bazılarıdır. Canatan'a göre, bu ve benzeri değerlendirmelerin nedeni, İbn Haldun'un ekonominin temelini emeği koyması, ekonominin belli derece toplumsal yapıyı belirlediğini kabul etmesi, yine özel mülkiyet ve iş bölümünü belli ölçülerde akılcı bir örgütlenme olarak kabul etmesidir.²⁶

Diğer taraftan O, Görgün'e göre öncesi ve öncüsü olmayan bir düşünür olarak da görülemez. Çünkü İbn Haldun aslında klasik metafizik geleneği içinde bulunur. En azından Fahreddin Razi'nin fikirleri çerçevesinde klasik metafiziği bilmeyenlerin İbn Haldûn'u eksik anlayacaklarını ifade eden Görgün, İbn Haldûn'un, klasik metafiziğin yaklaşımıyla toplumu varlık olarak kabul ettiğini, bu konuda Tefâtâzânî tarafından ortaya konan ilişkiyi genişleterek, insan-toplum-ahval arasında zorunlu ilişkiler bulunduğu tezine dayanan bir toplum metafiziği geliştirmeye teşebbüs ettiğini belirtir. Dolayısıyla öncüsü ve öncesi olmayan bir düşünür değil, aksine bir düşünce geleneğine bağlı ve o düşünce geleneği içinden konuşan bir düşünürdür.²⁷

Yine bu çerçevede Erbaş'a göre Onun çalışmaları, ekonomi, siyaset bilimi, sosyoloji açısından ayrı ayrı ele alınıp anlaşılabilir. Bunun yerine İbn Haldun'un yaklaşımına toplumsal olanı bütün boyutlarıyla kapsayan bir yaklaşım olarak bakmak gerekir. Bu belki de sosyal bilimlerde çokça tartışılan disiplinler arası yaklaşıma ilişkin yeni bir yorum da kazandırabilir.²⁸

22 Dhaouadi, Mahmoud, "The Ibar: Lessons of Ibn Khaldun's Umrân Mind", *Contemporary Sociology: A Journal of Reviews*, 2005, 34:6, s. 590.

23 Haşşab, *İslam Sosyolojisi*, s. 121.

24 Alatas, Syed Farit, "Ibn Khaldun and Contemporary Sociology", *International Sociology*, 2006, sayı: 21, s. 790.

25 Ayrıntılı bilgi için bakınız; Goodman, Leen Evan "Ibn Khaldun and Thucydides", *Journal of the American Oriental Society*, 1972, cilt: 92, sayı: 2, ss 250-270.

26 Toku, Neşet, *İlm-i Umrân*, Akçağ Yay., Ankara, 2002, s. 122.

27 Ayrıntılı bilgi için bakınız; Görgün, Tahsin, "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Razi Ekolü ve İbn Haldun", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2007, sayı: 17, ss 49-78, s. 51, 78, 85 vd.

28 Bakınız; Erbaş, Yıldırım, "İbn Haldun'un Bilgi Kuramı ve Disiplinlerarası Düşünmek", *Akademik İncelemeler*, 2008, cilt:3, sayı: 1, s. 244.

Baali ise Onun düşüncesinde döngüsel nedensellik sürecinin içedönük doğası, sürekli etkileşim, entegrasyon ve akılcı evrim bulunmadığı²⁹ ve zaman zaman normatif değerlendirmeler bile yaptığını belirtmektedir. Normatif değerlendirmelerine örnek olarak Mukaddime'de anlatılan, Halife Memun'un başından geçen bir olay ile Ehl-i Beyt konusundaki değerlendirmesini göstermektedir³⁰, bu durumu Arap düşünürlerin tamamı üzerinden yorumlayarak, genel olarak bakıldığında Arap düşünürlerinin idealizmden uzak olduklarının söylenemeyeceğinden yola çıkmakta ve İbn Haldun'un da bu geleneğin dışında olmadığını eklemektedir.³¹

Bu çalışmada İlm-i Umran'ın konusu ve yöntemiyle sınırlı kalmak üzere bir literatür analizi yapmak hedeflenmektedir.

İlm-i Umran/Toplumsal Gerçeklik Biliminin Konusu

İbn Haldun, umran diye isimlendirdiği toplumsal gerçekliğin çeşitli boyutları üzerinde durur. Bunlar Mukaddime'de sistematik olmasa da ele alınmıştır. Bu başlık altında, konuyla ilgili çalışmalar çerçevesinde, toplumsal gerçekliğin tarih, toplum, ekonomi, siyaset, asabiyet ve din boyutları merkez alınarak İbn Haldun'un bütüncül sosyal bilim yaklaşımının konu sınırları çizilmeye çalışılacaktır.

İbn Haldun umran adını verdiği insan toplumu üzerinde konuşurken insan varlığı için sosyal organizasyon ve toplumun zorunluluğunu belirterek³² şöyle der; "Tanrı insanı yarattığında, hayatını idame ettirebilmesi ve geçimini temin edebilmesi için kendisine bir takım yetenekler / güçler vermiştir. Verilen bu güçlerle her şeyi kendisinin yapması gerektiğini ona bildirmiştir. Ancak insanların tek başlarına bunu becermeleri mümkün olmadığından bir arada yaşamaları kaçınılmazdır. Ayrıca yaratılışıyla birlikte, tabiatla yüz yüze gelen insanın kendini tabiatla karşı tek başına savunması da mümkün değildir. Demek ki, birlikte yaşamının (toplumun / toplum oluşturmanın) zorunlu bir diğer sebebi de savunma ihtiyacıdır. Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere insan türü için toplumsal hayat tabii ve zorunludur".³³ Görüldüğü gibi İbn

29 Choudhury ve Silvia, "A Critique of Ibn Khaldun's Causality Concept", s. 65.

30 İbn Haldun'un konuyla ilişkilendirilen, Halife Memun ve Ehl-i Beyt ile ilgili değerlendirmeleri için bakınız; *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), s. 218-229, 235-236.

31 Baali, *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, s. 21-22.

32 *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), s. 273.

33 *Mukaddime I*, (Çev., Süleyman Uludağ), Dergah Yay., 1982, İstanbul, s. 271-273. İbn Khaldun, *The Muqaddimah, An Introduction to History*, (Translated from the Arabic by Franz Rosental), *Bollingen Series XLIII*, Princeton University Press, 1980, s. 89-91

Haldun'a göre toplum ihtiyaçlar kaynaklı ortaya çıkan zorunlu bir olgudur.³⁴ Baali'ye göre İbn Haldun, zorunluluk olarak gördüğü bu gerçekliği incelerken politik, dîni, ekonomik askeri ve kültürel alanlara gönderme yapar, aralarında ilişkiler arar, değişim prensiplerini bulmaya çalışır.³⁵

Aynı zamanda İbn Haldun umran / toplum analizlerinde tipolojiler oluşturur. Bedevi ve Hadari Umrandan bahseder, Ona göre Bedevilik ve Hadarilik milletler ve toplumlar için mutlaka yaşamaları gereken doğal bir süreçtir.³⁶

İbn Haldun toplumsal gerçekliği inceleyen bu yeni ilme İlm-i Umran der. İlm-i Umran için "İlm-i Tabiat-ı Umran"³⁷, "sosyal düzen bilimi" (science of social organization)³⁸, bir tür toplum metafiziği gibi farklı isimlendirme ve tanımlamalar kullanılmıştır. Bu paralelde İbn Haldun'un Mukaddime'de yaptığı şeyin bir tür ontoloji olduğunu ileri sürenlerin de bulunduğunu belirten Yaslıçimen ve Sunar ise buna karşı çıkararak, onun ontolojiden farklı olduğunu çünkü tarihî-toplumsal varlık alanını inceleme konusu yaptığını belirtmektedir.³⁹

İlm-i Umran, umranı konu alır. Günay'a göre Mukaddime baştan sona umranın tezahürlerinin objektif incelenmesi olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁰ Cabane ise Umranın ve incelenmesi çabalarının baştan sonra Mukaddimeyi şekillendiren unsur olarak görülebileceğini belirtir. Ona göre Umran, Mukaddimenin mimarisindeki anahtar kavramdır, çünkü Mukaddimedeki bütün bölümler ona göre düzenlenmiştir.⁴¹

Diğer taraftan Türker, İbn Haldun Mukaddime'de "İlm-i Umran" diye adlandırdığı yeni bir ilim kurduğunu ve bu ilmin toplumsal varlık alanını konu aldığını belirttikten sonra toplumsal varlığın ispatını yapmaya yöneldiğini be-

34 Baali, Society, *State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, s. 29.

35 Baali, Society, *a.g.e.*, s. 31.

36 Ayrıntılı bilgi için bakınız: *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), s. 417, 348-351, 266, 289, 419, 421, 424, 425, 474 ve diğerleri.

37 Günay, "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü İbn Haldun (1332-1406)", s. 76.

38 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Baali, Society, *State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, s. 107.

39 Ayrıntılı bilgi için bakınız; Yaslıçimen, Faruk ve Sunar, Lütfi "Sosyal Bilimlerde Bir Yenilenme İmkânı Olarak İbn Haldun", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2006, sayı: 16, ss 137-167, s. 150-151.

40 Günay, "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü İbn Haldun (1332-1406)", s. 76.

41 Mukaddime'de yapılan bir bakıma Umranın çeşitli boyutlarını ele alıp açıklığa kavuşturmak da denebilir. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Chabane, Djamel, "The structure of 'umran al-'alam of Ibn Khaldun", *The Journal of North African Studies*, cilt: 13, no: 3, 2008, s. 327.

lirtmektedir. Çünkü bir ilmin var olabilmesi için o ilme ait bir varlık alanının bulunması gerekir. Dolayısıyla toplumsal varlığın kurucu özellikleri ve onu doğrudan ilgilendiren durumlar bu ilmin konusu / konuları olacaktır.⁴²

İmar etmek, sosyal kalkınma ve uygarlık gibi anlamlara gelen ve çeşitli çevirileri bulunan kavram⁴³, çeşitli yazarlara göre insanın potansiyelini dış dünyaya yansıtması, içinde yaşadığı çevreyi yaşamını sürdürdürebileceği, kendini ifade edebileceği bir ortam haline dönüştürmesi, bir “dünya”, uygarlık inşa etmesi⁴⁴ sürecini, toplumsal yapı, toplumsal organizasyon⁴⁵ ve burada ortaya çıkan ilişkiler ağını içerir. Özünde, toplumun üyelerinin bir arada yaşama çabalarıyla giriştikleri örgütlenmeler ve bunlar sonucu ortaya çıkan bütün ilişkileri kapsar⁴⁶, demografik ve ekonomik problemlerden sosyal, politik ve kültürel faaliyetlere, her türlü koşuldan, materyallere, sosyal ve manevi hallere kadar geniş bir yelpazeyi ifade eder.⁴⁷

Mukaddime'nin Uludağ ve Rosental tercümelemleri karşılaştırıldığında, İlm-i Umran'ın ele aldığı konular özetle şöyle sıralanır; toplumsal birliğin meydana gelmesi, köy veya şehir gibi oluşumlarda toplum halinde yaşamının nedenleri, siyasi otorite ve beraberinde getirdiği yapılanmalar, bunlara duyulan ihtiyaç, ekonomik faaliyetler ve beraberinde getirdiği sosyal ilişkiler, entelektüel faaliyetler...⁴⁸

Baali ise daha ayrıntılı bir analizle bu yeni ilmin konularını Mukaddime'nin bölümlerini de dikkate alarak altı başlık altında toplar. Bunlar; 1. İnsan medeniyeti, insan medeniyetinin farklı türleri ve dünya üzerindeki örnekleri, 2. Kabileler ve vahşi milletlerin de dâhil olduğu çöl medeniyeti, 3. Siyasi otorite ve buradaki mücadeleler, sultanlıklar, halifelik ve kraliyet, 4. Yerleşik medeniyet, ülkeler ve şehirler, 5. Meslekler, yaşam tarzları, kazançlı meslekler ve çeşitli yönleri, 6. İlimler ve öğrenilmesi. Baali'ye göre günümüz terminolojisi ile düşünecek olursak 1. kısım insan ve sosyal çevre ile, 2. kısım kırsal sosyoloji

42 Türker, Ömer, “Mukaddime’de Aklı İlimler Algısı: İbn Haldun’un ‘Bireysel Yetenekler’ Teorisi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2006, sayı: 15, s. 35.

43 Umran kavramının çeşitli şekillerde tercümesi ile ilgili bakınız: Chabane, “The structure of ‘umran al-’alam of Ibn Khaldun”, s. 328.

44 Nişancı, Ensar, “Umran Anlayışı Perspektifinden Günümüz Türkiye’sinde Yaşanan Krizlerin Analizi”, *Doğuş Üniversitesi Dergisi*, cilt: 6, sayı: 2, 2005, s. 239-240.

45 Baali, Society, *State and Urbanism: Ibn Khaldun’s Sociological Thought*, s. 13.

46 Toka, *İlm-i Umran*, s. 83.

47 Chabane, “The structure of ‘umran al-’alam of Ibn Khaldun”, s. 328.

48 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Mukaddime I, (Çev.; Süleyman Uludağ), s. 266-267., *The Muqaddimah An Introduction to History*, (Arapça’dan Çeviren Franz Rosenthal), *Bollingen Series XLIII*, Princeton University Press, 1980, s. 84-85.

ile 3. kısım politik sosyoloji, 4. kısım şehir sosyolojisi ve 5. kısım ekonomik sosyoloji iş ve mesleklerle ilgilidir.⁴⁹

Günay da Mukaddime'deki bölümlerden yola çıkarak İbn Haldun'un, Mukaddime'nin altı bölümünden birincisinde makro sosyoloji ve din sosyolojisi; ikinci bölümde ilkel toplumların sosyolojisi ve siyaset sosyolojisi; dördüncü bölümde köy sosyolojisi ve şehir sosyolojisi; beşinci bölümde iktisat sosyolojisi; altıncı bölümde ise bilgi sosyolojisi, eğitim ve edebiyat sosyolojisi yaptığını belirtir.⁵⁰

Umrandan meydana gelen olayların bir boyutu da tarihi ilgilendirir. Yıldız, Tarih'in, toplumsal gerçekliği yansıtan tek tek pek çok olayı haber verdiği için deneyimsel yaklaşıma uygun olduğunu belirtir. Dolayısıyla umranı çeşitli boyutlarıyla inceleyip bir takım yasalar ortaya koymaya çalışırken başvurabilecek en önemli kaynaklardandır. Bu nedenle İbn Haldun tarihi olayları ele alır.⁵¹

İbn Haldun İlm-i Umran'ın hedefini ortaya koyarken tarihi verilerde pek çok tutarsızlık ve abartıların olduğunu belirterek başlar. Bunun sebeplerini sıralarken de mezhepçilik, nakledenin, olayların naklediliş amaçlarını bilmemesi, olayları birbirine karıştırmak, kişisel çıkarlar gibi bir dizi neden sayar.⁵² Ayrıca tarihi verilerdeki tutarsızlıkların sebeplerinden biri de tarihçilerin, tarihi verileri kaydederken onları nakledenlerin güvenilirliği ile naklettikleri tarihi verinin güvenilirliği arasında paralel ilişki bulunduğu varsayımıyla hareket etmeleridir. Yıldız bu konuya önceki tarihçilerin tarihsel olayların doğrulanmasında daha çok hadisçilerin kullandığı cerh ve tādil (nakledeni doğrulama veya zayıf bulma) yöntemiyle yetindiklerini, fakat bu yöntemin tarihsel olaylar için yetersiz kaldığını belirterek açıklama getirmektedir.⁵³

Ceyhan ise İbn Haldun'un cerh ve tādil geleneğini yetersiz görerek, bu geleneksel yaklaşım dışında daha güvenilir bir yaklaşım arayışı içinde olmasını, Moğol akınlarının İslam dünyasını tahrip etmesinin ardından Müslümanların yeni bir tahkik arayışına girmeleri süreciyle ilişkilendirir. Ona göre İbn Haldun'un klasik rivayet tarihçiliği yerine umran ilmini ortaya atmasının sebepleri bu tarihsel gelişmelerde aranmalıdır.⁵⁴

49 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Baali, *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, s. 15.

50 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Günay, "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü İbn Haldun (1332-1406)", s. 71.

51 Yıldız, Mustafa, "İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı", *FLSF*, 2010, sayı: 10, ss 25-55, s. 36.

52 *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), s. 210-213.

53 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Yıldız, "İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı", s. 35.

54 Bkz: Semih, Ceyhan, "İbn Haldun'un Sufilere ve Tasavvufa Bakışı: Umrandan Tasavvuf İlmi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2006, sayı: 15, ss 51-82, s. 81.

İbn Haldun'a göre, tarihi verilerdeki tutarsızlık ve abartıların en önemli sebebi, tarihçilerin umranın doğasını, bir başka deyişle umrandaki yasalılığı bilmemeleridir. Çünkü tarih kitaplarında umranın doğasına uymayan rivayetler mevcuttur. İbn Haldun bu konuyla ilgili Mukaddime'de şu örneği verir; "Roma'daki sığırcık kuşu heykeli hakkında Mesudi'nin verdiği haber imkânsız şeylerdendir. Onun haber verdiğine göre sığırcık kuşları senenin belli bir gününde bu heykelin etrafında toplanmakta, her kuş bir zeytin de getirmekte ve buradaki halk zeytinleri toplayarak zeytinyağı ihtiyacını böyle karşılamaktadır."⁵⁵

Ceyhan'a göre İbn Haldun'un tarih yaklaşımında zahiri ve batini olmak üzere iki boyuttan bahsetmek mümkündür. Zahiri boyut olayların nakledilmesi ile ilgilidir.⁵⁶ Başka deyişle olayların sadece nakledilmesi ve bu anlamda bir tarih yazıcılığı zahiri yaklaşım olarak görülmektedir. Amri'ye göre o, özünde kronoloji yani olayları tarihsel öncelik ve sonralığa göre kaydetme / nakletme bulunan tarih yaklaşımı, doğrusal ilerleyen / lineer tarih yaklaşımını temsil eder.⁵⁷ Diğer taraftan batini yönüyle tarihi-toplumsal olayların oluş ve bozuluşu, onları var ve mümkün kılan esaslar⁵⁸ incelenir. Bu bir anlamda tarihi olayların arka planı, sebepleri ile ilgili, dolayısıyla sahip oldukları yasalılığa ulaşmayı hedefleyen bir yaklaşımdır. Böyle bir yaklaşımın günümüzdeki karşılığı daha çok tarih felsefesidir. İşte İbn Haldun daha çok ikinci yaklaşımla paralel bir görüşü ve bu çerçevede döngüsel bir tarih anlayışını benimser.

M. İkbâl'e göre İbn Haldun'un doğrusal çizgide ilerleyen / lineer tarih anlayışına uzak olması, başka deyişle döngüsel tarih anlayışını benimsemesi onun "modern" değil, İslam geleneği çizgisine bağlı olduğunun göstergesidir.⁵⁹ Diğer taraftan tarih anlayışı konusunda aynı kanaati paylaşan Choudhury ve Silvia ise İbn Haldun'un medeniyetlerin doğuş ve yükselişleri arasındaki döngüsel hareketi açıklamak için Kur'anî hukukun tarihselciliğine başvurmadığını, en azından onu açıkça belirtmediğini ortaya atmaktadır.⁶⁰

İbn Haldun'un bütüncül sosyal bilim anlayışının konu sınırları içinde kalan bir başka alan da modern sosyal bilimlerde Sosyoloji biliminin konusu

55 Ayrıntılı bilgi için bakınız: *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), s. 252-256.

56 Ceyhan, "İbn Haldun'un Sufilere ve Tasavvufa Bakışı: Umrandaki Tasavvuf İlmî", s. 67.

57 Amri, "The concept of 'umran: the heuristic knot in Ibn Khaldun", s. 346.

58 Ceyhan, "İbn Haldun'un Sufilere ve Tasavvufa Bakışı: Umrandaki Tasavvuf İlmî", s. 67.

59 Ayrıntılı bilgi için bakınız: İkbâl, Muhammed, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev.; Ahmed Asrar, Birleşik Yay., İstanbul, s. 190. Ayrıca döngüsel tarih anlayışı için bakınız: Yıldız, "İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı", s. 44-45.

60 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Choudhury ve Silvia, "A Critique of Ibn Khaldun's Causality Concept", s. 50.

kabul edilen toplumdur. İbn Haldun'a göre toplum bir gerçekliktir, bireylerin ihtiyaçlarını karşılamak için şehir veya köye yerleşerek diğer insanlarla orada birlikte ikamet etmeleriyle meydana gelir. Birlikte yaşamın sebebi ise geçimlerini temin ederken doğası gereği insanların yardımlaşmalarıdır.⁶¹ İhtiyaçlar öncelikle zaruri ve basit ihtiyaçlardan meydana gelir.⁶² Toplumun dönüşmesiyle ihtiyaçlar da değişime uğrayacaktır.

Mukaddime'de O, insanın tek başına yaşayamayacağını, çünkü pek çok konuda ve özellikle de savunma konusunda yardıma muhtaç olduğunu yazar. Ona göre Allah diğer canlılara tek başlarına yaşayabilmeleri için bazı özellikler vermiş, ancak insana vermemiştir, insanların ihtiyaçlarını kendi başına karşılayamamalarının sebebi budur. Bu ihtiyaçların karşılanmasının yolu ise umrandır. Umran olmazsa insan nesli yok olur. Bu nedenle İbn Haldun'a göre insan için sosyal organizasyon ve toplum zaruridir.⁶³

Baali'ye göre İbn Haldun bütün yönleriyle toplumu, toplumsal yapı ve fonksiyonları, toplumsal değişimi konu almasına rağmen şekilsel bir toplum tanımı yapmamıştır. Ancak genel olarak toplum konusunda sosyal birlik ve sosyal etkileşime dikkat çeker. Bu nedenle Ona göre sosyal organizasyon, işbirliği ve sosyal birlik olmadan toplum mümkün değildir. Bu bağlamda İbn Haldun'un temel vurgusu olan sosyal etkileşim ancak toplumda / toplumla mümkündür. Ancak diğer taraftan İbn Haldun her ne kadar ihtiyaçlarla temellendirilen korunma ve savunma gibi konularda konsensüs fikrine vurgu yapsa da toplumda kaçınılmaz bir çatışma potansiyeline de inanır. Çünkü çatışmaya sebep olacak, saldırganlık başta olmak üzere bir takım nitelikler insanoğlunun doğasında vardır. Dolayısıyla toplumda her zaman işbirliği ve çatışma birlikte bulunur. Ancak insan daha çok iyiye eğilimli olduğundan işbirliği olasılığı her zaman daha yüksektir.⁶⁴

Toku'ya göre ekonomi, eğitim, siyaset ve din gibi toplumsal yapı unsurlarının, sistematik bir etkileşim içinde oldukları ilk kez İlm-i Umran tarafından ortaya konmuştur.⁶⁵ Bu bakımdan Baali İbn Haldun'un toplumun rastgele ortaya çıkmış bir varlık değil, aksine politik, dini, ekonomik, askeri ve kültürel boyutları ayrılmaz şekilde birbirine bağlı olan, dolayısıyla birindeki değişimin diğerlerini de etkilediği bir yapı olarak gördüğünü belirtir. Ona göre İbn

61 *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), s. 266.

62 *A.g.e.*, s. 416.

63 *A.g.e.*, s. 271-273.

64 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Baali, *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, s. 27, 28, 31-32, 107.

65 Toku, *İlm-i Umran*, s. 140.

Haldun böyle bir yapı olarak gördüğü toplumun hastalıklarına çare bulmaktan çok, onu tasvir etmeyi tercih eder. Yine bu çerçevede kültürü, gelişigüzel oluşmayan, öğrenilen paylaşılan bir yaşam tarzı olarak gören İbn Haldun'a göre toplumların koşulları, gelenek-göreneklere, mezhepler, siyasi otorite ve yönetim hep değişime tabidir. Dolayısıyla umranda zamanın değişmesiyle değişikliğe uğramayan bir boyut yok gibidir. Özetle Onun toplumsal değişiminin önemini kabul ederek öncelikle kendi dönemindeki / toplumundaki güncel değişimle ilgili söylemlerini söyleyebilir.⁶⁶

Toku, İlm-i Umrana göre hangi toplumsal yapı olursa olsun değişim, dejenerasyon ve yok olmanın kaçınılmaz olduğunu belirttikten sonra, İbn Haldun'un kast ettiği değişimin doğrusal çizgide, modern olmayandan modern olana doğru gerçekleşen bir değişim değil, toplumların kendi tarihsel bütünlüğü içerisinde, kendi dinamikleri doğrultusunda doğma, büyüme, gelişme ve yok olma şeklinde ortaya çıktığını ekler. Başka deyişle İbn Haldun'a göre bu değişimin yönü iyiye doğru olmak zorunda değildir.⁶⁷

İlm-i Umranın konu aldığı bir başka alan da ekonomidir. İbn Haldun Mukaddime'nin çeşitli yerlerinde Umrana analizleri çerçevesinde ekonomik hayata gönderme yapar. Ekonomik hayatın önemine vurgu yapar. Ona göre Umranın maddesi ekonomik yapıdır. Ekonomik yapının bozulması devletin bozulmasına, devletin bozulması ise ülkenin imarının bozulmasına sebep olacaktır.⁶⁸ Toplumsal yapının farklılaşmasını analiz ederken de yine ekonomik temelli bir açıklamayı tercih eden İbn Haldun, toplumların çeşitli alanlardaki farklılaşmalarını onların geçim kaynakları ile ilişkilendirmektedir.⁶⁹ Dolayısıyla Ona göre toplumsal değişim ve farklılaşma ekonomik yapı ile yakından ilgilidir denebilir. Sivers'e göre O, Mukaddime'de bu çerçevede emek ve üretimin muhteşem bir analizi ile başlar.⁷⁰ Hem insan hayatı hem de toplumsal hayatın devamı için tabii ve zorunlu gördüğü ekonomik hayatın temelinde yeryüzündeki her şeyin insanlar için yaratılmış olduğu fikrini yerleştirerek devam eder. İbn Haldun'a göre insanın emeğiyle elde edebileceği şeylerden biri,

66 Baali, *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, s. 21-23, 31-33, 108.

67 Toku, *İlm-i Umrana*, s. 140,142.

68 Mukaddime II, (Çev., Süleyman Uludağ), Dergah Yay., 1982, İstanbul, s. 9714-716., İbn Khaldun, *The Muqaddimah II An Introduction to History*, (Translated from the Arabic by Franz Rosental), *Bollingen Series XLIII*, Princeton University Press, 1980, s. 316-320.

69 Ayrıntılı bilgi için bakınız: *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), s. 416.

70 Sivers, P. Von, *Back to Nature: The Agrarian Foundations of Society According to Ibn Khaldun*, *Source: Arabica*, T. 27, Fasc. 1 1980, ss 68-91, BRILL,; <http://www.jstor.org/stable/4056501> Erişim 13/12/2011 s. 89.

temel ihtiyaçlarını karşılamayı ifade eden maişet iken, diğeri ise ihtiyaçlardan fazlası / ötesi anlamına gelen mal ve servettir.⁷¹ Ülken ve Fındıkoğlu'na göre İbn Haldun, doğaya ikinci sırada ve pasif bir rol verirken temel bir ekonomik faktör olarak gördüğü emeğe birinci sırada ve aktif bir rol vermiştir. Emeği temel bir faktör olarak görmesi nedeniyle O, Maksizmin öncülerinden biri olarak değerlendirilmiştir.⁷²

Toku, ekonomiyi toplumsal yapının açıklanmasında önemli bir faktör olarak değerlendiren İbn Haldun'un her hangi bir ekonomik modeli toplumlar için zorunlu gören bir anlayışa sahip olmadığını belirtir. Ona göre İbn Haldun bu çerçevede daha ziyade toplumsal bir faaliyet alanı olarak ekonomiyi ele almış, bunu yaparken de ne ahlakı dışlayan bir serbest piyasa ekonomisini ne de her şeyi ekonomiye indirgeyen müdahaleci sosyalist bir modeli öngörmüştür.⁷³

İbn Haldun umranla ekonomik hayat arasındaki ilişki çerçevesinde iş ve üretim, aynı zamanda iş hayatında güven gibi konularda da fikirler ortaya atar. Ona göre umranın devamı ve mükemmelliği ile umrandaki iş ve çalışma oranları arasında doğru orantı vardır. Yani iş ve çalışma oranı arttıkça umran zenginleşeceği ve gelişeceği gibi, iş ve çalışma oranının azalmasıyla piyasalar durgunlaşacak, insan nüfusu azalacak ve şehirler harap olacaktır, bu umranın sonu demektir. Ayrıca iş dünyasında güven de çok önemlidir. Güvensiz ve istikrarsız bir sosyo-politik zemin, halkın, sahip olduğu mal ve mülk konusunda endişe duymalarına sebep olacak, daha fazla kazanç elde etme isteklerini yok edecek, böylece çalışma ve ekonomik faaliyet zayıflayacak hatta son bulacaktır.⁷⁴

Dolayısıyla İbn Haldun'a göre iş ve çalışma oranları ile üretim biçiminin toplumların farklılaşmasında etkili faktör olduğu söylenebilir. Baali'ye göre O, uzmanlaşmaya, iş ve mesleklere dikkat çekerek, bunlarla toplumsal koşullar arasında ilişki kurar.⁷⁵ Siver, İbn Haldun'un bu tür değerlendirmelere özellikle hadari toplumları açıklarken daha açık ve net şekilde başvurduğunu belirtir. Bunun sebebi bedavette ekonomik faaliyetin karakteristik şekli tarım

71 İbn Haldun, *Mukaddime II*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul, 1982, s. 899-900. İbn Khaldun, *The Muqaddimah II, An Introduction to History*, (Arapçadan Çeviren Franz Rosental), Bollingen Series XLIII, Princeton University Press, 1967, s. 311-312.

72 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Ülken, Hilmi Ziya ve Fındıkoğlu, Ziyaüddin Fahri, İbn Haldun, Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1940, s151-152.

73 Toklu, *İlm-i Umran*, s. 138.

74 Bakınız: *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), s. 711.

75 Baali, *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, s. 23.

ve hayvancılık ile sınırlıyken, yerleşik hayatı temsil eden hadarete ise işbölümü ve mesleklerin ön plana çıkması⁷⁶, bu çerçevede daha gelişmiş ve çok boyutlu bir ekonomik hayatın öngörülmesidir.

İbn Haldun'un Mukaddime'de umran analizleri çerçevesinde değindiği bir başka toplumsal alan da politikadır. Hülagu, bu çerçevede İbn Haldun'un toplumun insanlar için zorunlu olduğunu belirttikten hemen sonra siyasi otoriteye vurgu yaptığına dikkat çeker. Çünkü Ona göre toplum hayatı, her zaman, işlevi insanları iyiye yönlendirmek ve zararlı şeylerden korumak olan bir otoriteye ihtiyaç duyar.⁷⁷

İbn Haldun'a göre siyasi otorite toplumda çeşitli işlevler yerine getirir. Bunlardan birisi toplumsal tabakalaşmadaki işlevi iken, diğeri de iş bölümü ve uzmanlaşma üzerindeki etkileridir. Bu nedenle siyasi yapı, Hadari Umranda iş bölümü ile toplumsal tabakalaşmada önemli bir yere sahiptir.⁷⁸ Diğer taraftan Katsiaficas'a göre İbn Haldun'un, toplumu, bedevi ve hadari olarak⁷⁹ stereotiplere ayırmasındaki amaç da siyasi gücü anlamaktır.⁸⁰ Toku ise İbn Haldun'un siyaset olgusunu her toplumsal gerçeklik için zorunlu bir faktör olarak görmekle birlikte, bütün toplumlar için geçerli, ideal bir model belirlemediğinden yola çıkarak Onun politik parametresinin ideolojik olarak algılanamayacağını vurgular.⁸¹

Bu bağlamda Mukaddime'ye baktığımızda İbn Haldun'un öncelikle otorite tipleri üzerinde durduğunu görmekteyiz. O, otorite tipleri ile ilgili olarak temelde ikili bir yaklaşım sergiler. Ona göre siyasi otorite kaçınılmaz olmakla birlikte asıl önemli nokta otoritenin meşruiyeti meselesidir. Otorite / otoriteler Ona göre meşruiyetini sağlamak noktasında iki kaynaktan beslenir. Bunlar akli / rasyonel kaynaklı ve nakli / dini kaynaklı otorite olarak isimlendirilebi-

76 Sivers, Back to Nature: *The Agrarian Foundations of Society according to Ibn Khaldun*, s. 71.

77 Hülagü, Orhan, *Farabi ve İbn-i Haldun'da Devlet Düşüncesi*, Kırkambar Yay., İst., 1999, s. 53., Baali, Society, State and Urbanism: *Ibn Khaldun's Sociological Thought*, s. 30.

78 Ayrıntılı bilgi için bakınız: *Mukaddime II*, (Çev., Süleyman Uludağ), s. 918-920. *The Muqaddimah II An Introduction to History*, (Arapçadan Çeviren Franz Rosental), s. 329-330.

79 Onun bedevi ve hadari toplum tipolojisi ile Sosyolojiye F. Tönnies'in kazandırdığı "cemaat" ve "cemiyet" tipolojileri arasında benzerlikler için bakınız: Baali, Society, State and Urbanism: *Ibn Khaldun's Sociological Thought*, s. 108. Ayrıca her iki tipolojik yaklaşımın karşılaştırılmasının yer aldığı bir çalışma için bakınız: Canatan, *İslam Sosyolojisi*, s. 110.

80 Katsiaficas, George, "Ibn Khaldun: A Dialectical Philosopher for the 21st Century", *New Political Science*, 1999, cilt: 21, sayı: 1, s. 53.

81 Toku, *İlm-i Umran*, s. 139.

lır. Eğer siyasi güç Allah tarafından gönderilen ilahi hükümlere dayandırılıyor, bu yolla otorite ve meşruiyet elde ediliyorsa dini kaynaklı otorite; ya da rasyonel esaslara dayanarak bir otorite elde ediliyor ve meşruiyet kazanılıyorsa buna da akli kaynaklı otorite denir. Yine İbn Haldun bu çerçevede dini hükümlere dayanan / dayandırılan bir otorite ve bu çerçevede yapılan siyasetin, insanlara hem dünya hem de ahiret için faydalarının olacağını, ancak rasyonel-akli siyasetin sadece bu dünyaya yönelik bir faydasının olacağını ekler.⁸²

İbn Haldun siyasi görüşleri bağlamında “devlet” e büyük bir önem verir. Ona göre umranın sureti siyasi otorite yani devlettir. Devletin fonksiyon alanlarının dışına çıkması bozulmasına sebep olur, devletin bozulması ise ülkenin imarının bozulması demektir.⁸³ Çaksu’ya göre O, toplumsal gerçeklikteki devleti merkez alır, filozofların “ideal şehir” ya da “erdemli şehir” olarak isimlendirdiği ideal devletle ilgilenmez.⁸⁴ Korkut da bu paralelde İbn Haldun’un bir ideal devletin kurulması veya devam etmesinde faal akılla ilişki kurarak toplumu gerçek mutluluğa ulaştıracak filozof ve peygamber anlayışını bir kurgu olarak gördüğünü belirtmektedir.⁸⁵

Ona göre bir devletin ömrü üç nesildir.⁸⁶ Doğuşu ve yıkılışı arasında bulunan bir takım aşamalar ile bu aşamalarda yaşanan değişim ve dönüşümler İbn Haldun’un devlet nazariyesini meydana getirmektedir. Toplumsal ve siyasi koşullardan dolayı farklılıklar gösterse de, her devlet tekrarlanan aşamalardan oluşan döngüsel, doğal ve zorunlu olarak bu süreci yaşar. Bu aşamalar ve

82 Ayrıntılı bilgi için bakınız: *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), s. 740.

83 Mukaddime II, (Çev., Süleyman Uludağ), Dergah Yay., 1982, İstanbul, s. 9714-716. İbn Khaldun, *The Muqaddimah II An Introduction to History*, (Translated from the Arabic by Franz Rosental), Bollingen Series XLIII, Princeton University Press, 1980, s. 316-320.

84 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Çaksu, Ali, “İdealler ve Gerçekler: İbn Haldun’un Asabiyet ve Siyasi İktidarı Meşrulaştırması”, *Felsefe Dünyası*, 2007, cilt: 2, sayı: 46, s. 139-140. Bazı yazarlara göre Platon’un Cumhuriyet (Republic)’inden esinlendiği de iddia edilen Farabi’nin Medinet-ül Fadılâ’sı böyle bir ideal şehir devleti tanımlama teşebbüsüdür. Farabi bu çalışmada şehir hayatını tamamen onu kınamak amacıyla gözlemliyor gibi görünür. Ayrıntılı bilgi için bakınız; Baali, Society, State and Urbanism: *Ibn Khaldun’s Sociological Thought*, s. 20. Ayrıca Farabi’nin yaklaşımını ütöpik gören değerlendirmeler için bakınız: Haşşab, *İslam Sosyolojisi*, s. 127.

85 Başka bir ifadeyle es-Siyaset-ül Medeniye teorisini toplumsal ve tarihsel açıdan tutarsız bulur. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Korkut, Şenol, “İbn Haldun’un “es-Siyaset’l-Medeniyye” Teorisini Eleştirisi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2006, sayı: 15, ss 115-140, s. 117. Ayrıca İbn Haldun felsefeden çok tarihi merkez alan devlete ilişkin görüşleri nedeniyle Müslüman gelenekte Gazali’den sonra felsefeden kopuşu ifade eden ikinci düşünür olarak da görülür. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Yıldız, “İbn Haldun’un Tarihselci Devlet Kuramı”, s. 35.

86 Üç nesil yüz yirmi yıl olarak hesaplanmaktadır. Bakınız: *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), s. 116.

aşamalar arasındaki geçiş toplumsal yapıdaki doğal güçlerle açıklanır. Yıldız'a göre bu, bir anlamda kişileri aşan bir yasalılığa gönderme yapmaktır.⁸⁷

Haşşab Onun devlet anlayışında kuruluş, gelişme ve hadaret olmak üzere üçe ayrılan gelişim aşamalarını nitelerken; devletin ilk aşamada yani kuruluş aşamasında kavmiyetçilik, erdemlilik ve din üzerine inşa edilen bir yapı görünümünü arz ettiğini, gelişim aşamasının, siyasi otoritenin güçlendiği, bunun yanı sıra kanun ve yasaların ortaya çıkmasıyla, bunlara dayalı bir yapıya doğru evrilmenin yaşandığını ve son aşamanın ise bu evrilmenin sonucu ortaya çıkan hadari toplum aşaması olduğunu belirtir. Ona göre hadari toplum / devlet aynı zamanda sonun başlangıcını temsil etmektedir.⁸⁸

Siyaset ve devlet görüşlerinden başka İbn Haldun Mukaddime'nin çeşitli yerlerinde toplumsal gerçekliğin önemli bir boyutundan daha bahseder; asabiyet. Bu çerçevede asabiyetin her şeyden önce birlik / topluluk oluşturmada anahtar kavram olarak açıklandığı görülür. Bunun yanı sıra İbn Haldun asabiyeti coğrafi ve iktisadi şartlarla, iklimle, liderlik, devlet ve siyasetle, mülkle ilişkilendirerek her iki toplum tipinde ayrı ayrı ele alır.⁸⁹ Haşşab, İbn Haldun'un anlayışında toplumsal gerçekliğin önemli boyutlarından birinin de asabiyet olduğunu belirttikten sonra Ona göre insan toplumunu hayvanlardan ayıran en önemli unsurlardan olduğunu söyler.⁹⁰

Asabiyet⁹¹ Günay'a göre Mukaddimenin İkinci bölümünde göçebelerdeki kan bağı, üçüncü bölümde iktidar ve devletin temeli, dördüncü bölümde şehirlerin sosyal bağı olarak ele alınır.⁹² Ona göre asabiyetin birinci kaynağı kan bağıdır, çünkü insan, kan bağı bulunan kimselere karşı tabii bir temayül taşır.⁹³ Gierer asabiyetin ikinci kaynağının ise sosyalizasyon olduğunu belirtmektedir. Buna göre insanlar biyolojik bağlara sahip olmadığı halde sosyalizasyon süreciyle asabiyet kazanabilirler.⁹⁴ Ayrıca Baali'ye göre, İbn Haldun'un asabiyet

87 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Yıldız, "İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı", s. 44-45.

88 Haşşab, *İslam Sosyolojisi*, s. 135.

89 *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), s. 432, 433, 436, 450, 451, 453 vd.

90 Haşşab, *İslam Sosyolojisi*, s. 26.

91 "Asabiyet" in çeşitli dillere ve Türkçe'ye tercümesiyle ilgili bakınız: İbn Haldun *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), s. 120-121., Canatan, *İslam Sosyolojisi*, s. 124.

92 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Günay, "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü İbn Haldun (1332-1406)", s. 80.

93 *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), s. 432.

94 Gierer, Alfred, "Ibn Khaldun on Solidarity ("Asabiyah") – Modern Science on Cooperativeness and Emphaty: a Comprasion", http://www.eb.tuebingen.mpg.de/fileadmin/uploads/images/Research/emeriti/Alfred_Gierer/ibnkhal.pdf (erişim 14.07.2013, s. 6. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Baali, *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, s. 29.

yaklaşımı birincil ve ikincil ilişkiler bağlamında da ele alınabilir. Birincil ilişkiler, yakınlık hissi üzerine kurulu ilişkilerdir, dost ilişkisi, uzun aşinalıklar ve birlikte büyümenin sonucu olarak ortaya çıkan arkadaşlık gibi. İkincil ilişkiler yabancıların ilişkileri ya da daha çok müşteri ilişkilerine benzetilebilir.⁹⁵

Günay'a göre Bedevi Umrandan Hadari Umrana geçişin temel dinamiği de asabiyettir.⁹⁶ İbn Haldun Mukaddime'de asabiyet ve mülk arasında zorunlu bir ilişki görür. Ona göre mülk, asabiyetin tabii gayesidir.⁹⁷ Ancak maddi zenginlik ile ardından gelen lüks ve rahat bir yaşam asabiyetin mülk haline dönüşmesine engel olabilir.⁹⁸

İbn Haldun'a göre asabiyet liderlikle de yakından ilgilidir. Çünkü siyasi otoritenin ve liderliğin temel niteliklerinden ikisi mücadele ve üstünlüktür. İbn Haldun bir toplumda mücadele edebilmek ve üstünlük sağlayabilmek için o toplumun asabiyetinden olmak gerektiğini belirtir.⁹⁹ Hâkimiyet ve savunma başta olmak üzere pek çok koşul da asabiyetle mümkün olur.¹⁰⁰ Özetle asabiyet, siyasi otoritenin yönetilenler gözünde meşruiyet kazanması, yönetilenlerin de siyasi otoriteyi kabul ve ona itaatleri açısından kilit bir role sahiptir denebilir.

Siyasi yapılanma olgunluğa ulaştıktan sonra İbn Haldun'a göre asabiyete ihtiyaç duyulmayabilir. Çünkü zamanla itaat ve boyun eğme kanıksanmış ya da dinin de etkisiyle zihinlerde meşrulaşmış / meşrulaştırılmış, bu nedenle asabiyetin başlangıçta yerine getirdiği işleve, yani insanların siyasi otoriteye itaat ve boyun eğmesi doğrultusundaki işleve artık ihtiyaç kalmamıştır.¹⁰¹ Bu aşamadan sonra asabiyetin yok olmasından da bahsetmek mümkündür. Asabiyetin yok olduğunun göstergesi toplumların içinde buldukları kötü siyasi, sosyal, ahlaki durumu kanıksamaları hatta bu durumdan hoşlanırlar hale gelmeleri ve bir takım haklarını talep etmekten bile aciz bir duruma düşmeleridir.¹⁰²

95 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Baali, *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, s. 29.

96 Günay, "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü İbn Haldun (1332-1406)", s. 83.

97 Ona göre asabiyet ve mülk arasındaki ilişki varlığın ve varlıktaki mertebelerin zorunlu sonucudur. Ayrıntılı bilgi için bakınız: *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), s. 566.

98 *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), s. 453.

99 *A.g.e.*, s. 436.

100 *A.g.e.*, s. 450.

101 *A.g.e.*, s. 480-481.

102 *A.g.e.*, s. 454.

Diğer taraftan asabiyetle yakından ilişkili bir olgu da dindir. Din toplumda en vazgeçilmez unsurlardandır. Tarihin akışı ve gelişmesinde rol oynayan dinamiklerden olup insan hayatını erdemli kılan bir işleve sahiptir.¹⁰³ Gibb'e göre İbn Haldun, İlm-i Umrân çerçevesinde dine daha çok kültürel bir değer taşıması ve tarihi süreçte önemli bir sosyo-psikolojik faktör olması yönüyle yaklaşır.¹⁰⁴ Ancak diğer taraftan İlm-i Umrân'ın tamamen kültürel olarak din dışı, seküler bir toplumsal gerçekliği esas aldığı da söylenemez. Böyle bir gerçeklik mümkün görülmeyle birlikte kaçınılmaz, nihai bir toplumsal yapı olarak algılanmaz. Toku'ya göre İbn Haldun bu çerçevede seküler bir toplumsal pratikte hukuka riayet edilmeyeceğini, toplumsal ilişkilerin etik temelli olamayacağını ve aynı zamanda böylesi bir toplumun doğal olarak ömrünün de uzun sürmeyeceğini savunur. Yani İbn Haldun, bir taraftan ahlaki ve dini hükümleri dışlamaz ya da onları reddetmezken, diğer taraftan onlardan bağımsızdır denebilir. Dolayısıyla İlm-i Umrânın kültürel modelinin din dışı, seküler bir toplumsal pratiği tamamen mümkün görmediği, onu kaçınılmaz bir model olarak da kabul etmediği, bunun yerine empirizmle kutsalı mezcettiği,¹⁰⁵ başka bir ifadeyle dini ve dünyevi olanı birleştirdiği söylenebilir.¹⁰⁶

Baali de aynı değerlendirmeyi yapar, Ona göre de İbn Haldun İlm-i Umrân'ı açıklarken Kuran'ı, bilgi kaynağı olarak kabul eder, ancak teolojik terimlere başvurmaz.¹⁰⁷ Canatan'a göre ise O, kutsal metinlere, tarihi bilgileri ve kişisel gözlemleriyle ulaştığı sonuçlar arasındaki uyumu desteklemek için başvurur.¹⁰⁸ Haşşab'a göre de genel olarak bakıldığında İbn Haldun bu paralelde bir yaklaşım ortaya koyarak, sosyal olayları nesnel ve tarafsızca açıklamayı amaçlamıştır.¹⁰⁹

Günay, İbn Haldun'un asabiyet ve din arasında ilişki kurarak, bunları toplumda birliği koruyan ve sosyal bütünleşmeyi sağlayan, birbirine bağlı iki güçlü unsur olarak ele aldığını belirtir.¹¹⁰ Kayapınar da İbn Haldun'a göre din ya

103 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Haşşab, *İslam Sosyolojisi*, s. 26-28.

104 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Gibb, "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory", s. 27. ve Günay, "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü İbn Haldun (1332-1406)", s. 102.

105 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Toku, *İlm-i Umrân*, s. 148.

106 *A.g.e.*, s. 89, 135, 139.

107 Mukaddime'nin her bölümünü ayetlerle bitirmesi yazar tarafında geleneksel bir yazma şekli olarak tasvir edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Baali, *a.g.e.*, s. 21.

108 Canatan, *İslam Sosyolojisi*, s. 98.

109 İbn Haldun'da nesnellikle ilgili bakınız: Haşşab, *İslam Sosyolojisi*, s. 150-151.

110 Günay, "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü İbn Haldun (1332-1406)", s. 102-103. Bazı yazarlara göre asabiyet kavramı günümüz siyaset felsefesinde konu edilen

da ideolojinin asabiyetin temel bileşenlerinden kabul edildiğini belirtmektedir. Çünkü İbn Haldun'a göre toplum için iki önemli sosyal tutum olan işbirliği ve yardımlaşmanın kaynağı en başta biyolojik iken, ikinci olarak toplumsaldır. Toplumsallığın temelini aileler ve kabileler meydana getirir. Kesin sınırlarını çizmek mümkün olmasa da din, daha yoğun olarak ikincisinde devreye girer ve olumlu sosyal tutuma katkı sağlar. Diğer taraftan dinden soyutlanmış bir asabiyet ise bütünleştirici olmaktan çok, bölücü ve parçalayıcı olabilir. Bu nedenle Kayapınar'a göre İbn Haldun'un yaklaşımında din ile asabiyet arasında hem tamamlayıcı hem de mülk bağlamında ayrılmaz bir birliktelik¹¹¹, hayati bir ilişki vardır.

Günay'a göre umranın her aşamasında dini yaşayışı gözleyen İbn Haldun, bedevi toplumların hadari toplumların aksine sıkı bir dini yaşayışa sahip olduklarına inanır.¹¹² Diğer taraftan içinde buldukları koşullar dolayısıyla bedevi toplumlar biyolojik temellere dayalı nesep asabiyetine daha fazla ihtiyaç duyan topluluklardır. İbn Haldun Mukaddime'de bu değerlendirmeyi yaptıktan sonra nesep asabiyetini tespit etmeye çalışmanın boş bir iş olduğunu da eklemektedir.¹¹³ Ona göre topluluğu oluşturan her bir aile aynı zamanda bir asabiyeti temsil eder. Dolayısıyla bir kabilede aileler sayısınca asabiyet vardır denebilir. İbn Haldun'a göre birden fazla asabiyetin bulunduğu böyle durumlarda ya asabiyetlerden güçlü olanı diğerlerine üstün gelip onlar üzerinde hâkimiyet kurar ve böylece bütün asabiyetler birleşerek tek bir asabiyet halini alır; ya da ihtilaflar ve çekişmeler devam eder ve çöküşe doğru gidiş başlar.¹¹⁴

Özetle İlm-i Umran bir taraftan tek başına politik, felsefi, retorik ya da tarihi olmayan kendine özgü bir yapıya sahip iken¹¹⁵, diğer taraftan içinde ekolojik¹¹⁶ tarihsel, ekonomik, siyasal, dini, coğrafi vb. gerçekliklerin hepsini

eşitlik, özgürlük, özerklik, güç, erdem, hak, adalet, meşruiyet gibi parametrelerden daha açıklayıcı bir kavramdır. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Kayapınar, Akif, "İbn Haldun'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2006, Sayı: 15, s. 97., Çaksu, "İdealler ve Gerçekler: İbn Haldun'un Asabiyet ve Siyasi İktidarı Meşrulaştırması", s. 126.

111 Kayapınar, "İbn Haldun'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım", s. 104-105. Ayrıca din-asabiyet ilişkisi için bakınız: Çaksu, "İdealler ve Gerçekler: İbn Haldun'un Asabiyet ve Siyasi İktidarı Meşrulaştırması", s. 137.

112 Günay, "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü İbn Haldun (1332-1406)", s. 92.

113 Ayrıntılı bilgi için bakınız: *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), s. 432.

114 *A.g.e.*, s. 451.

115 Baali, *a.g.e.*, s. 22.

116 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Canatan, *İslam Sosyolojisi*, s. 112., Haşşab, *İslam Sosyolojisi*, s. 137.

barındıran, bu alanı ne eksik ne fazla ve fakat tamamen kapsayan komple bir sosyal bilim görünümü ortaya koyar.¹¹⁷ Ancak Toku'ya göre böyle olmakla birlikte modern sosyal bilimlerle İlm-i Umran arasında önemli bir farklılık da gözden kaçırılmamalıdır. İlm-i Umran, her ne kadar epistemolojik, ekonomik, politik ve kültürel konuları inceliyor ise de, modern sosyoloji gibi onların bir sonucu olarak ortaya çıkmamıştır.¹¹⁸

Sonuç olarak, İbn Haldun'un önerdiği İlm-i Umran'ın konusu umrandan ibaret olan insan toplumlarıdır.¹¹⁹ Bedevilik ve hadarilik olmak üzere ikiye ayrılan umran¹²⁰, milletler ve toplumlar için mutlaka yaşamaları gereken doğal, zorunlu bir süreci ifade eder.¹²¹ İbn Haldun analizlerinde, bir yönüyle bedevi ve Hadari Umran arasındaki diyalektik süreci ele alırken bir taraftan da umranın tabiatını¹²², söz konusu toplumun sosyal yapısını, adet-gelenek ve geleneklerini, kültürünü,¹²³ umrandan meydana gelen her türlü olgu ve olayların, ondan zorunlu olarak çıkan hallerin nedenlerini¹²⁴ inceler. Onun ifadesiyle "bu dünyanın umranı ve umranın tabiatına arız olan vahşilik, asabiyet, mücadele, mülk, devletler, kazanç yolları..." gibi insan toplumunda meydana gelen doğal, toplumsal, siyasi, tarihi... bütün durumları kapsar.¹²⁵ Kısaca ifade etmek istersek İlm-i Umran'ın bütün boyutlarıyla toplumsal gerçekliği konu aldığını söyleyebiliriz.

İlm-i Umran/Toplumsal Gerçeklik Biliminin Yöntemi

İbn Haldun'un epistemoloji, bilgi sosyolojisi ve bilimler tasnifiyle ilgili fikirleri çoğunlukla Mukaddime'nin Altıncı Bölümünde yer alır. Bu bölüm bir

117 İbn Haldun'un ortaya attığı şekliyle toplumsal hayatı bir bütün olarak algılayıp inceleme konusu yapan böyle bir yaklaşımın o döneme kadar ne Batı'da ne de Doğu'da olmadığı iddiasıyla ilgili bakınız: Toku, *a.g.e.*, s. 83.

118 Toku, *a.g.e.*, s. 86.

119 *A.g.e.*, s. 252.

120 Bazı yazarlara göre Bedevi ve Hadari aşamalarının arasında devlet kurma aşaması da yer alır. Buna göre birinci aşama Bedevi toplum, ikinci aşama devlet kurma ve üçüncü aşama da Hadari toplum olmak üzere üçlü bir gelişme modelinden bahsedilebilir. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Haşşab, *İslam Sosyolojisi*, s. 132-133.

121 *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), s. 417.

122 *A.g.e.*, s. 252.

123 Haşşab, *İslam Sosyolojisi*, s. 147.

124 Nişancı, "Umran Anlayışı Perspektifinden Günümüz Türkiye'sinde Yaşanan Krizlerin Analizi", s. 241.

125 Bakınız: *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), s. 252. Bu yaklaşım Tasvirî Metoda benzetilebilir, bakınız: Bedir, "İslam Düşünce Geleneğinde Nakli İlim Kavramı ve İbn Haldun", s. 18.

bakıma onun toplumsal gerçeklik biliminin temellerinin atıldığı bölümdür. İbn Haldun, Altıncı Bölüme düşünme yetisine vurgu yaparak başlar. Ona göre düşünme insana özgü bir yetidir.¹²⁶ O, bu kabiliyetin insana özgü olması, bütün eylemlerin biçimi ve kalıbını belirlediği için insanoğlunun yaşamında oynadığı merkezi rol, bilme süreci ve bilimlerin meydana gelmesi / getirilmesi ve gelişmesine etkisi, peygamberler aracılığıyla gönderilen vahyi kabul ve anlamadaki rolü üzerinde durur.¹²⁷ Kısacası İbn Haldun'a göre insanoğlunun yaşamını, ruhsal, entelektüel, fiziksel, sosyal ve politik olarak organize eden bir yeti¹²⁸ olması dolayısıyla "düşünmek" çok önemlidir.

İkinci olarak Onun ilimleri iki kategori altında topladığını görüyoruz.¹²⁹ Akyol'a göre bu durum İbn Haldun'un temelde "cismânî âlem" ve "emir âlemi" ayırımına dayanan varlık anlayışıyla yakından ilgilidir. Buna göre, cismânî âlem "kesbî ilimler" de denen aklî / felsefî ilimlere karşılık gelirken; emir âlemi "vehbî ilimlere" yani, naklî / dinî ilimlere karşılık gelir.¹³⁰ Bedir'e göre bu yaklaşım, geleneksel tasnife uygundur. Geleneksel tasnif gibi ikili bir oluşumu temel alan¹³¹ bu ayırmada ilimler, Akli (Hikemi / Felsefi) ilimler ve Nakli ilimler başlığı altında toplanır. Canatan akli ilimler-nakli ilimler şeklindeki bu ayırımın temelini daha çok Müslüman dünya görüşünün ürünü olarak ortaya çıkmış olan ilim-hikmet ayırımına dayandığını belirtir. Buna göre "ilim" "gayb alemini" konu alır ve geleneksel dini bilimleri ifade ederken; "hikmet" "şehadet alemini" konu alır ve daha çok felsefi bilimleri ifade eder.¹³² Daha sonra bu iki kavramı merkez alarak "Akli İlimler (Hikemi ya da Felsefi İlimler)" ve "Nakli ilimler" ayırımı oluşturulmuştur. Diğer taraftan Ona göre İbn Haldun Gazalî'nin, "akli ilimler"- "dini ilimler" şeklinde ikiye ayırarak, Kur'an ilim-

126 Bakınız; *Mukaddime II*, Çev.; Zakir Kadiri Ugan, MEB Yay, Maarif Basımevi, Ankara, 1954, s. 478.

127 *Mukaddime II*, Çev.; Zakir Kadiri Ugan, s. 478-479.

128 *The Muqaddimah II*, Çev.; Franz Rosenthal, s. 411,412 vd., *Mukaddime II*, Çev.; Zakir Kadiri Ugan, MEB Yay, Maarif Basımevi, Ankara, 1954, s. 479. Ahmad, Zaid, *The Epistemology of Ibn Khaldun*, Routledge Curzon, London 2003, s. 156-157. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Günay, "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü İbn Haldun (1332-1406)", s. 71.

129 İlgili bölüm Rosenthal çevirisinde 435-436 sayfalar arasında; Ugan çevirisinde ise 493'te yer alır. Ayrıntılı bilgi için bakınız; *The Muqaddimah II*, Çev.; Franz Rosenthal, s. 435-436., *Mukaddime II*, Çev.; Zakir Kadiri Ugan, s. 493.

130 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Akyol, Aygün "İbn Haldun'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru", *Hittit Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 2011, c. 10, sayı: 20, s. 35.

131 Bedir, "İslam Düşünce Geleneğinde Nakli İlim Kavramı ve İbn Haldun", s. 18.

132 Müslüman gelenekteki bilimler tasnifi ile ilgili olarak bakınız: Canatan, *İslam Sosyolojisi*, s. 16-17.

leri olan Fıkıh, Hadis, Ahlak ve Tasavvuf'u dini ilimler kategorisine, bunlar dışındaki tüm ilimleri akli ilimler kategorisine yerleştirdiği yaklaşımı daha da geliştirerek üçüncü bir kategori daha ekler; "Medeniyet İlimleri". İbn Haldun, daha önce de bilinen, Tarih, Siyaset, Sosyoloji ve Ekonomiden oluşan, bu ilimlere, Medeniyet İlimleri başlığı altında yeni bir yaklaşım getirmiş ve statü kazandırmıştır.¹³³ Türker'e göre İbn Haldun İlm-i Umrân'ı akli ilimler, başka bir ifadeyle Hikemi / Felsefi ilimler arasına yerleştirir ancak bununla da kalmaz ona akli ilimler içerisinde de farklı bir konum verir.¹³⁴

Hikemi / Felsefi ilimler İbn Haldun'un ifadesiyle tabii¹³⁵ ilimlerdir. Bu ilimlerin ortaya çıkması ve gelişmesinde "düşünme" ve akıl söz sahibidir, başka bir unsura ihtiyaç duyulmaz. Nakli İlimler ise büyük oranda nakil ve rivayetlere, ayetler ve hadislerle dayanır, bu ilimlerin esas ve usullerinde entelektüel faaliyetin işlevi, İbn Haldun'un ifadesiyle, "dal ve budaklarını asıllara bağlamak",¹³⁶ ya da "nüansları temel prensiplerle ilişkilendirmek"¹³⁷ gibi küçük ve daha çok pasif bir işlemdir. Rivayetlerin ayet ve hadislerle karşılaştırılması buna örnek verilebilir.¹³⁸

Bedir'in de belirttiği gibi, böylece, insanoğlu, kendisine verilen düşünce yeteneğiyle iki tür kazanım elde etmiş olur. Bunlar bir taraftan dünyevi hayat, işbirliği, dayanışma ve bir arada yaşama ile ilgili kazanımlar iken; diğer taraftan vahiy ve peygamberlerin mesajını kavramak gibi dini hayatla ilgili kazanımlardır.¹³⁹

İbn Haldun'un Mukaddime'de ilimlerden bahsederken sosyal gerçekliği esas alarak, herhangi bir soyut değerlendirme yapmaksızın bütün ilimleri sıraladığını görürüz. Bu nedenle ilimleri sınıflarken, onların çeşitlerini sayarken, din, siyaset, ekonomi ve tarihle ilgili analizler yaparken hareket noktasının ve hedefinin toplumsal gerçeklik olduğu rahatlıkla görülebilir. Bu çerçevede Mukaddime'de belirtildiği gibi Ona göre kelam, tıp, cedel, feraiz, tasavvuf gibi ilimlerin yanı sıra, sihir, hurufilik, kimya, rüya tabiri, metafizik de incelen-

133 Canatan, *a.g.e.*, s. 23-25.

134 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Türker, "Mukaddime'de Akli İlimler Algısı: İbn Haldun'un 'Bireysel Yetenekler' Teorisi", s. 88.

135 *The Muqaddimah II*, Çev.: Franz Rosenthal, s. 496. Ayrıca bakınız: *Mukaddime II*, Çev.: Zakir Kadirî Ugan, s. 493.

136 *Mukaddime II*, Çev.: Zakir Kadirî Ugan, s. 494.

137 *The Muqaddimah II*, Çev.: Franz Rosenthal, s. 437.

138 Nakli ilimlerden sadece Kelam söz konusu olduğunda aklın yerinden bahsetmesi ile ilgili bakınız: Hacıbekiroğlu, Abudullah İbn Haldun'un Kelamcılığı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2008, s. 40.

139 Bedir, "İslam Düşünce Geleneğinde Nakli İlim Kavramı ve İbn Haldun", s. 19.

meye değer ilimler arasındadır.¹⁴⁰ Bunun sebebinin toplumsal gerçekliği esas almak olduğunu belirten Ceyhan'a göre bu ilimler toplum içinde nesnellik kazanıp faaliyet gösterdikleri için incelemeye değer görülmüşlerdir.¹⁴¹

Ceyhan, ilimlerin ortaya çıkışı ve gelişmesi ile Hadari toplum arasındaki ilişkiye dikkat çekerek İbn Haldun'a göre ilimlerin mülkün tesis ettiği bir toplumda¹⁴², Haşşab'ın ifadesiyle, kalkınma halini, müreffeh bir yaşamı temsil eden¹⁴³ hadari toplumda ortaya çıkıp geliştiklerini, aynı zamanda, siyasi hayattaki yükseliş ve düşüşlerden de doğrudan etkilendiklerini ortaya atar.¹⁴⁴

Uludağ'a göre İlm-i Umran ile bir taraftan doğru ve gerçek olan sosyal olayların tespiti yapılarak, tarihe asılsız bilgilerin karışması engellenecek, diğer taraftan tarihi-toplumsal olaylarda "mümkün" ile "imkânsız" olan ayırt edilebilecektir.¹⁴⁵ Toku'ya göre de İlm-i Umran'ın iki amacından biri tarihi bilgilerin doğrulanması iken, diğeri ve daha önemlisi toplumsal hayatın karakteristiklerinin anlaşılmasıdır.¹⁴⁶ Bu nedenle olsa gerek, İbn Haldun'un Mukaddime'deki yaklaşımı modern sosyal bilimlerdeki gibi tek bir tarih, ekonomi, sosyoloji, siyaset bilimi ve bu çerçevedeki bilim paradigmasından farklıdır. Tek bir model önermediği gibi, her toplumu tarihsel-yorumsamacı yaklaşımla kendi bağlamında değerlendirmeyi esas alır. Bundan dolayı tek sebepli indirgemeci bir yaklaşım olarak görülemez.¹⁴⁷

Sivers ise Mukaddime boyunca bütün analizlerde kaba ve basit kırsalcılığı temsil eden Bedevi Umranın karşısında, yumuşak ve lüks içindeki şehirliliği temsil eden Hadari Umran anlayışına dikkat çekerek, İbn Haldun'un yaklaşımında bu ikili ayrımın temel analitik bir varsayım olarak yer aldığını belirtmektedir.¹⁴⁸

İbn Haldun'un yaklaşımında nedenselliğin yeri bir başka önemli tartışmadır. Her ne kadar ağırlıklı olarak, Onun yaklaşımında nedenselliğin bu-

140 *Mukaddime II*, Çev.; Zakir Kadirî Ugan, s. 493-653.

141 Ceyhan, "İbn Haldun'un Sufilere ve Tasavvufa Bakışı: Umrandan Tasavvuf İlmi", s. 51.

142 Ceyhan, a.g.m., s. 52.

143 Haşşab, *İslam Sosyolojisi*, s. 132-133.

144 Ceyhan, a.g.m., s. 52.

145 *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), s. 110.

146 Toku, *a.g.e.*, s. 83.

147 Toku, *İlm-i Umran*, s. 122, 148. Ayrıca İbn Haldun'a göre bilimin amacını "gelecekte haber verme bilimi (Futuroloji) ile" ilişkilendiren açıklamalar için bakınız: Haşşab, *İslam Sosyolojisi*, s. 135-136.

148 Sivers, *Back to Nature: The Agrarian Foundations of Society according to Ibn Khaldun*, s. 71.

lunduğu ve önemli bir yeri olduğu kabul edilse de, aksini belirten görüşlere de rastlamaktayız. Birinci yaklaşıma göre İbn Haldun'un çalışmalarında "nedensellik" açık bir şekilde ortaya konmuştur.¹⁴⁹ Bunu, en başta tarihi olayları ele alışımda görürüz. Onun temel uğraşı, tarihi olayların batını yönü üzerinde yoğunlaşmasıdır. Tarihi olayların batını yönü ise bir anlamda tarihi olayların nedenleri üzerinde konuşmak demektir. İbn Haldun bu boyuta yoğunlaşarak, başka bir deyişle olayların nedenleri ve nasıl bir düzenle sıralandığı konusuna odaklanarak, onları doğal ve toplumsal bir zeminde açıklamayı hedefler. Ancak İbn Haldun'daki nedensellik düşüncesi klasik felsefe geleneğindeki nedensellik düşüncesinden farklıdır. Geleneksel felsefede nedensellik ilk Nedene dayanır, tüm nedenler bu ilk nedene bağlanmıştır. Yıldız'a göre İbn Haldun'da ise nedensellik somut olgu ve olaylar alanında kurulur.¹⁵⁰ Bedir'e göre nedenselliğin bu şekilde anlaşılması İbn Haldun'un sebep-sonuç ilişkisini takip ederek ilk sebebe ulaşmaya çalışmayı boş bir uğraş olarak görmesinden kaynaklanır. Çünkü nedenleri takip ederek izlenecek yolda geriye doğru gidilgikçe nedenler artacak, karmaşıklaşacak ve insanın kavrayamayacağı bir hal alacaktır.¹⁵¹ Oysa somut olgular dünyasındaki gibi bir nedensellik tarihe uygulandığında olayların geriye doğru gidiş zinciri takip edilerek tarihsel ve dolayısıyla toplumsal yasalar ortaya konabilir. Bu anlamda bir nedenselliğe bağlı kalınırsa tarihsel olaylar tarihi-toplumsal doğalarına göre anlaşılıp açıklanabilir ve doğrulukları denetlenebilir.¹⁵² Amri, İbn Haldun'un kendisinin de böyle yaptığını söyler. Ona göre İbn Haldun, nedenler çizgisinde geriye doğru giderek çöl yaşamı ve bedevi hayata ulaşmıştır.¹⁵³

Nedensellik ile ilgili ikinci iddia tam tersini ileri sürer; bu iddiayı paylaşanlardan olan Bayraktar'a göre İbn Haldun'un yaklaşımında hiçbir sosyal olay diğer sosyal olay ya da olaylar için sebep teşkil etmez.¹⁵⁴ Bunun sebebi Korkut'a göre İbn Haldun'un, sosyal olayları insan düşüncesinin bir ürünü olarak kabul etmesidir. Her düşünce kendi yapısında özel ve ayrı olduğu için onun ürünü olan sosyal olay da ayrı ve özel olmalıdır. Başka bir ifadeyle, her bir toplumsal olay bizzat kendisiyle özdeş olduğundan başka olaylarla ilgisi ya

149 Amri, "The concept of 'umran: the heuristic knot in Ibn Khaldun", s. 347.

150 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Yıldız, "İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı", s. 37.

151 Bedir, "İslam Düşünce Geleneğinde Nakli İlim Kavramı ve İbn Haldun", s. 21. İbn Haldun'un bu yaklaşımı günümüzde bilimin konusu olan ve olmayan konular ayrımını çağrıştırmaktadır.

152 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Yıldız, "İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı", s. 37.

153 Amri, "The concept of 'umran: the heuristic knot in Ibn Khaldun", s. 347.

154 Bayraktar, Mehmet "İbn Haldun'un Sosyal Atomculuğu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1984, cilt: 26, sayı: 1, s. 626.

da başka olaylarla bir benzerliği yoktur, her biri bağımsız olarak vardır. Bununla birlikte toplumsal olaylar ortaya çıktıkları toplumun üyelerinin sahip oldukları biyolojik, ekonomik, psikolojik, fiziki ve ahlaki dürtülere göre şekillenirler. Bu dürtüler farklı olacağından sosyal olaylar da farklı olacaktır. Sonuç olarak eğer sosyal olaylar arasında farklılık esas ise, yani benzerlik yoksa bu, aynı zamanda onlar arasında ortak ve genel bir yasalılığın da olamayacağını göstergesidir. Buna paralel olarak O, sosyal olayın statik olmamasından dolayı herhangi bir sosyal problemin çözümünün başka bir sosyal problemin çözümünde kullanılmayacağına¹⁵⁵ da işaret eder. Bu nedenlerle İbn Haldun'un yaklaşımında nedensellikten bahsedilemez denilmektedir.

Aynı şekilde Wolfson'a göre de İbn Haldun ortodoks kelamın bir temsilcisi olduğundan onun anlayışında bu manada bir nedenselliğe yer yoktur. Çünkü Ona göre dünya, Tanrı tarafından doğrudan yaratılan tek tek olayların ard arda gelmesinden oluşur. Bu noktada Tanrı anlayışı önem kazanmaktadır. Tanrı'nın varlığının ispatı hakkındaki görüşleri incelendiğinde İbn Haldun'un ne Platoncu ne de Aristocu¹⁵⁶ yaklaşımı benimsediği, aksine ikisinin bileşimine ne yakın bir Tanrı anlayışına sahip olduğu görülür.¹⁵⁷

Yaslıçimen ve Sunar ise İbn Haldun'un sosyal gerçekliğin bilgisi ile varlık bilgisi arasında ayırım yaptığını ileri sürer. Buna göre İslam'daki tevhid inancının İbn Haldun'un yaklaşımında merkezi bir yeri vardır. Tevhid inancına göre Allah olmadan varlık, varlık olmadan alem, alem olmadan dünya, dünya olmadan insan, insan olmadan toplum ve toplum olmadan umran olmaz. Dolayısıyla hem umranın ortaya çıkmasının nedeni, hem de onu murat eden Allah'tır.¹⁵⁸

Choudhury ve Bayu ise İbn Haldun'un benimsediği nedenselliğe, tüm-dengelim ve tümevarımsal yolu müteselsilen birleştiren döngüsel nedensellik adını verir.¹⁵⁹

155 Korkut, "İbn Haldun'un "es-Siyaset'l-medeniyye" Teorisini Eleştirisi", s. 117.

156 Platoncu ispat tipi dünyanın yok iken var edildiği / yaratıldığı varsayımından hareketle her şeyin yaratılmış olduğunu belirtirerek, dolayısıyla bir yaratıcının olması gerektiği sonucuna ulaşır. Aristocu ispata göre ise dünya sonsuzdur, dünya içindeki varlıkların her biri bir sebepten etkilenmiştir, dünya sonsuz olduğu için sebepler ve etkiler silsilesi de sonsuzdur. Oysa sonsuz bir sebep silsilesi mümkün değildir, öyleyse ilk sebep olmalıdır. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Wolfson, Harry A., "Ibn Khaldun on Attributes and Predestination", *Speculum*, 1959, cilt: 34, sayı: 4, s. 585-586.

157 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Wolfson, "Ibn Khaldun on Attributes and Predestination", s. 586.

158 Yaslıçimen ve Sunar, "Sosyal Bililerde Bir Yenilenme İmkkanı Olarak İbn Haldun", s. 155-156.

159 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Choudhury ve Silvia, "A Critique of Ibn Khaldun's Causality Concepts 61.

Özetlemek gerekirse İbn Haldun'a göre maddi-fiziki doğa ve buna hâkim yasalar bulunduğu gibi bir de toplumsal hayat ve onu düzenleyen yasalar vardır.¹⁶⁰ Bu nedenle İbn Haldun naslar yerine tecrübe ve gözleme dayalı, akli merkeze alan incelemeyi esas alır.¹⁶¹ Ele aldığı konu / konular modern sosyal bilimler ve sosyoloji ile örtüşse de metot ve yaklaşımları farklılıklar taşır. İlm-i Umran modern sosyal bilimler ve sosyolojide olduğu gibi her toplumu kapsayıcı genellemeler yerine, tarihsel ve toplumsal süreçlerin kendine has özelliklerine vurgu yapar ve onların kendi bağlamlarında değerlendirilmesini esas alır.¹⁶² Bunu yaparken “olanı” betimlemeyi, başka bir deyişle olduğu gibi ortaya koymayı hedefler.¹⁶³ “Olması gereken”le değil, “olan”la ilgilenir, somut olgular dünyasını¹⁶⁴ başka bir ifadeyle fiziksel tecrübe dünyasını ya da deneysel unsurları esas alır.¹⁶⁵ Böyle bir varlık alanının durumlarını incelemek amacıyla toplumu bilimsel bakımdan kullanılabilir kategorilere ayırır ve bu verilerden genellemeler geliştirir.¹⁶⁶

Doğal yasalarla analogi kurarak toplumsal yaşamın kurallarını keşfetmeye yönelir¹⁶⁷, bu, aynı zamanda bir başka açıdan metafizik etkilerden uzaklaşmak da demektir.¹⁶⁸ Çünkü Ona göre tecrübî verilerle ispatlanıp, maddenin gerçekliği ile sınanmayan bilgi zanna dayalı bilgidir.¹⁶⁹ Bu bakımdan filozofların ileri sürdükleri “varlığın bütünüün bilgisini” mümkün görmez.¹⁷⁰ Genel çizgileriyle tecrübe ve deneyimi esas alan bu yaklaşım, İbn Haldun'u gelenek içindeki pek çok düşünürden ayıran en belirgin özellik olarak da görülmektedir.¹⁷¹

160 *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), s. 107.

161 Türker, “Mukaddime’de Akli İlimler Algısı: İbn Haldun’un ‘Bireysel Yetenekler’ Teorisi”, s. 35.

162 Toku, *İlm-i Umran*, s. 134.

163 Türker, “Mukaddime’de Akli İlimler Algısı: İbn Haldun’un ‘Bireysel Yetenekler’ Teorisi”, s. 36.

164 Baali, *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun’s Sociological Thought*, s. 29.

165 Amri, “The concept of ‘umran: the heuristic knot in Ibn Khaldun”, s. 345.

166 Baali, *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun’s Sociological Thought*, s. 29.

167 Toplumsal hayattaki yasalılığa ulaşılabilceği fikri, insan doğasının her yer de aynı olduğu ön kabulüne işaret eder. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Baali, *Society, State and Urbanism*: s. 23.

168 Baali, *a.g.e.*, s. 21-22.

169 Korkut, “İbn Haldun’un “es-Siyaset’l-medeniyye” Teorisini Eleştirisi”, s. 120.

170 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Yılmaz, Zehra, İbn Haldun’un Tasavvufa ve Felsefeye Yönelttiği Eleştiriler, Gazi Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006, s35.

171 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Amri, “The concept of ‘umran: the heuristic knot in Ibn Khaldun”, s. 346. Toku, *İlm-i Umran*, s. 84.

Sonuç

Şüphesiz İbn Haldun hakkında bunlardan çok daha fazlası yazılmış ve yazılmaya da devam edecektir. Ancak yapılan çalışmalar çerçevesinde Onun İlm-i Umran merkezli anlayışının modern sosyal bilimlerin dikte ettiği yaklaşımlar çerçevesinde anlaşılıp açıklanması gayretlerinin ağırlıkta olduğu görülmektedir. Bu durumun konuyu belli boyutlarıyla, kısmen yansıtsa dahi yeterli derecede açıklama işlevinden uzak, zorlama bir takım sonuçlarla malül olacağını tahmin etmek çok da zor olmasa gerektir. Çünkü en başta modern sosyal bilimler ve Sosyoloji Batı toplumlarında meydana gelen epistemolojik, kültürel ve ekonomik değişimler sonucu ortaya çıkmışlar ve bu değişimleri temel almışlardır. Parametrelerini bu değişimler oluşturmuştur. Oysa İlm-i Umran böyle bir geçmişe sahip değildir, dolayısıyla bu parametrelere göre analizler yapmaz ve çözümler üretmez.¹⁷²

Özünde toplumsal gerçekliği esas alan İlm-i Umran kendine özgü bir konu ve yöntemle sahiptir. İnsan için toplumsal hayatın zorunlu olduğu temel varsayımından hareketle, toplumsal gerçekliğin politik, dini, ekonomik askeri, kültürel, demografik, ekonomik, sosyal, ekolojik boyutlarını ele alır, bunlar arasında ilişkiler arar, toplumsal yapıya ve toplumsal değişimlere yönelir, değişim prensiplerini tespit eder, tipolojiler oluşturur. Toplumların meydana gelmesi gelişmesi ve çöküşünü determinist bir yaklaşımla ele alarak, bu bağlamda en önemli unsur olarak gördüğü asabiyeti konu alır.

Entelektüel faaliyetin temelini “düşünme”yi yerleştirir, “düşünmek” insanoglunun yaşamını, bütün yönleriyle organize eden bir yeti olarak değerlendirilir. Her toplumu kendi bağlamında değerlendirmeyi esas alarak, bütün toplumları kapsayıcı genellemeler yerine, tarihsel ve toplumsal süreçlerin kendine has özelliklerine vurgu ön plana çıkarılır. Asıl hareket noktası ve amacı toplumsal yapının istikrara kavuşmasını sağlamak, toplumsal yapıda gerçekleşen herhangi bir değişimi kontrol altına almak veya yeni bir toplumsal yapı oluşturmak değildir.¹⁷³ Temelde toplumsal gerçekliği açıklamayı konu edindiğinden bir toplum mühendisliği olarak değerlendirilemez. Bedevi Umran ve Hadari Umran ayrımını temel analitik bir varsayım olarak kabul ve analiz eder. Analizlerinde “nedensellik” açık bir şekilde görülebilir, ona göre maddi-fiziki doğa ve buna hâkim yasalar gibi toplumsal hayat ve onu düzenleyen yasalar da vardır.

172 *A.g.e.*, s. 135.

173 Modern sosyal bilimler ve Sosyolojinin hareket noktası 19. Yüzyılda Batı toplumlarında doruk noktasına ulaşmış epistemolojik, ekonomik, politik ve kültürel değişimler olduğu gibi, amacı da toplumsal değişimlerin sonuçlarını kontrol altına almak, modernite merkezli yeni ve istikrarlı bir toplumsal yapı oluşturmaktır. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Toku, *a.g.e.*, s. 133.

Empiriktir; gözlemlere dayanır, karşılaştırma yapar ve tarihi verileri kullanır. Tarihsel-toplumsal olayların bir bütün halinde kavranmasını esas alarak kümülatif bir tavır ortaya koyar.

Netice itibariyle İlm-i Umrân ele aldığı konu ve benimsediği metodoloji ile özgün bir yaklaşımdır. İçinden doğduğu tarihsel, toplumsal, ekonomik, kültürel... tecrübeler öncelenmeden, salt modern sosyal bilimlere ya da bu çatı altındaki herhangi bir disiplin temel alınarak tam anlamıyla anlaşılabilir açıklanması mümkün değildir.

Kaynakça

- Ahmad, Zaid, *The Epistemology of Ibn Khaldun*, Routledge Curzon, London 2003.
- Alatas, Syed Farit, "Ibn Khaldun and Contemporary Sociology", *International Sociology*, 2006, sayı: 21.
- Amri, Laroussi, "The concept of 'umran: the heuristic knot in Ibn Khaldun", (Translated from the French by Professor Adel Manai), *The Journal of North African Studies*, Cilt: 13, Sayı: 3, 2008.
- Arslantürk, Zeki, *Arastırma Metot ve Teknikleri*, Çamlıca Yay., İstanbul, 1995.
- Akyol, Aygün "İbn Haldun'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru", *Hitit Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 2011, c. 10, sayı: 20.
- Baali, Fuad, *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, State University of New York Press, Albany, 1998.
- Bayraktar, Mehmet, "İbn Haldun'un Sosyal Atomculuğu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1984, cilt: 26, sayı: 1.
- Ba-Yunus, İlyas ve Ferid, Ahmed, *İslam Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi*, Çev., Rıdvan Kaya, İstanbul 1986.
- Bedir, Mürteza, "İslam Düşünce Geleneğinde Nakli İlim Kavramı ve İbn Haldun", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2006, sayı: 15.
- Canatan, Kadir, *İslam Sosyolojisi*, Beyan Yay., İstanbul, 2005.
- Ceyhan, Semih, "İbn Haldun'un Sufilere ve Tasavvufa Bakışı: Umrandaki Tasavvuf İlimi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2006, sayı: 15.
- Chabane, Djamel, "The structure of 'umran al-'alam of Ibn Khaldun", *The Journal of North African Studies*, Cilt: 13, Sayı: 3, 2008.
- Choudhury, Masudul Alam ve Silvia, Bayu "A Critique of Ibn Khaldun's Causality Concept", *JKAU: Islamic Econ*, 2008, cilt: 21, sayı: 1.
- Çaksu, Ali, "İdealler ve Gerçekler: İbn Haldun'un Asabiyet ve Siyasi İktidarı Meşrulaştırması", *Felsefe Dünyası*, 2007, Cilt: 2, Sayı: 46.
- Çelebi, Nilgün "Metodolojik Sorunlara Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 1991, cilt: 35, sayı: 2.

Çelebi, Nilgün, “Sosyoloji ve Nedensellik”, *Araştırma Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 1992, cilt: 14, sayı: 0.

Çelebi, Nilgün, “Yorumlayıcı Etkileşim: Yöntem mi, Teknik mi?”, *Araştırma Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 1992, cilt: 15, sayı: 0.

Dhaouadi, Mahmoud, “The Ibar: Lessons of Ibn Khaldun’s Umran Mind”, *Contemporary Sociology: A Journal of Reviews*, 2005, cilt: 34, sayı:6.

Enan, Mohammad Abdullah, *İbn Khaldun His Life and Works*, Kitab Bhavan, New Delhi, 1997.

Erbaş, Yıldırım, “İbn Haldun’un Bilgi Kuramı ve Disiplinlerarası Düşünmek”, *Akademik İncelemeler*, 2008, Cilt:3, Sayı: 1.

Gibb, H. A. R., “The Islamic Background of Ibn Khaldun’s Political Theory”, *Bulletin of the Scholof Oriental Studies, University of London*, 1933, Cilt: 7, Sayı:1.

Gierer, Alfred, “İbn Khaldun on Solidarity (“Asabiyah”) – Modern Science on Cooperativeness and Emphaty: a Comprasion”, http://www.eb.tuebingen.mpg.de/fileadmin/uploads/images/Research/emeriti/Alfred_Gierer/ibnkhal.pdf (erişim 14.07.2013.)

Goodman, Leen Evan, “İbn Khaldun and Thucydides”, *Journal of the American Oriental Society*, 1972, Cilt: 92, Sayı: 2.

Gökçe, Birsen, *Toplumsal Bilimlerde Araştırma*, Savaş Yay., Ankara, 1999.

Görgün, Tahsin, “Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Razi Ekölü ve İbn Haldun”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2007, sayı: 17.

Günay, Ünver, “İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü İbn Haldun (1332-1406)”, *Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 1986, Sayı: 6.

Hacıbekiroğlu, Abudullah, “İbn Haldun’un Kelamcılığı”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2008.

Haşşab, Samiye Mustafa, *İslam Sosyolojisi*, (Çev., Ali Coşkun ve Nebile Özmen), Çamlıca Yay., İstanbul, 2010.

Ibn Khaldun, *The Muqaddimah An Introduction to History*, (Translated from The Arabic by Franz Rosenthal), Bollingen Series XLIII, Princeton University Press, 1980.

Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah II*, Çev.: Franz Rosenthal, Bollingen Series XLIII, Princeton University Press, 1967, New Jersey.

İbn Haldun, *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İst., 1988.

İbn Haldun, *Mukaddime II*, Çev.: Zakir Kadirî Ugan, MEB Yay, Maarif Basımevi, Ankara, 1954.

İbn Khaldun, *The Muqaddimah II An Introduction to History*, (Translated from the Arabic by Franz Rosental), Bollingen Series XLIII, Princeton University Press, 1967.

İkbal, Muhammed, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev.: Ahmed Asrar, Birleşik Yay., İstanbul.

İnal, Kemal, “Sosyolojik Açıdan Yorumcu Paradigma ve Eğitime Uygulanması”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 1994, cilt: 27, sayı: 1.

Kalpakistan, Jack "İbn Khaldun's Influence on Current International Relations Theory", *The Journal of North African Studies*, 2008, Cilt: 13, Sayı: 3.

Karasar, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Araştırma Eğitim Danışmanlık Yay., Ankara, 1994.

Katsiaficas, George, "İbn Khaldun: A Dialectical Philosopher for the 21st Century", *New Political Science*, 1999, Cilt: 21, Sayı: 1.

Kayapınar, Akif, "İbn Haldun'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2006, Sayı: 15.

Korkut, Şenol, "İbn Haldun'un "es-Siyaset'l-Medeniyye" Teorisini Eleştirisi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2006, sayı: 15.

Kozak, İbrahim Erol, *İbn Haldun'a Göre İnsan, Toplum, İktisat*, Pınar Yay., İstanbul 1984.

Mukaddime II, (Çev., Süleyman Uludağ), Dergah Yay., 1982, İstanbul.

Nişancı, Ensar, "Umran Anlayışı Perspektifinden Günümüz Türkiye'sinde Yaşanan Krizlerin Analizi", *Doğuş Üniversitesi Dergisi*, 2005, cilt: 6, sayı: 2.

Okumuş, Ejder "İbn Haldun'un Osmanlı Düşüncesine Etkisi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2006, sayı: 15.

Ozansoy, Cüneyt, "Bilimde Değer Sorunu ve Pozitivizm İlişkisi Üzerine Bazı Gözlemler" *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 1998, cilt: 47, sayı: 1, Ankara.

Sivers, P. Von, "Back to Nature: The Agrarian Foundations of Society According to Ibn Khaldun", Source: Arabica, T. 27, Fasc. 1 1980. BRILL URL: <http://www.jstor.org/stable/4056501>, Erişim 13/12/2011.

Toku, Neşet, *İlm-i Umran*, Akçağ Yay., Ankara, 2002.

Türker, Ömer, "Mukaddime'de Akli İlimler Algısı: İbn Haldun'un 'Bireysel Yetenekler' Teorisi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2006, sayı: 15.

Ülken, Hilmi Ziya ve Fındıkoğlu, Ziyaüddin Fahri, İbn Haldun, Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1940.

Ülken, Hilmi Ziya, *İçtimai Doktrinler Tarihi*, İstanbul Üniv. Neşriyatı, İst., 1941.

Wolfson, Harry A., "İbn Khaldun on Attributes and Predestination", *Speculum*, 1959, Cilt: 34, Sayı: 4.

Yalıçimen, Faruk ve Sunar, Lütfi "Sosyal Bilimlerde Bir Yenilenme İmkânı Olarak İbn Haldun", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2006, sayı: 16, ss 137-167.

Yıldız, Mustafa "İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı", *FLSF*, 2010, sayı: 10.

Yılmaz, Zehra, *İbn Haldun'un Tasavvufa ve Felsefeye Yöneltiği Eleştiriler*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006.

