

İbn Haldûn'un Düşünce Dünyasında Tarihin Nedenselleştirilme Çabası Bağlamında Devletlerin İnkırazı Meselesi*

The Problem of the Collapse of States in the Context of the Effort to Rationalize History in Ibn Khaldun's Thought World

Yusuf ÖTENKAYA

Arş. Gör. Dr., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Orta Çağ
Tarihi Anabilim Dalı

Res. Asst. PhD., Zonguldak Bülent Ecevit University Faculty of Humanities and Social Sciences
Department of Medieval History

Zonguldak/Türkiye

yusufotenkaya@beun.edu.tr

ORCID: 0000-0001-6721-4888

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received : 29.10.2023

Kabul Tarihi / Accepted : 21.05.2024

Yayın Tarihi / Published : 15.06.2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season : Haziran-June

Cilt / Volume: 11 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages: 63-90

Atıf / Cite as

Ötenkaya, Yusuf. İbn Haldûn'un Düşünce Dünyasında Tarihin Nedenselleştirilme Çabası Bağlamında Devletlerin

İnkırazı Meselesi. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2024), 63-90.

Doi: 10.33460/beuifd.1382877

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright*

Yazarların dergide yayınlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

*Authors publishing with the journal is licensed under the **CC BY-NC 4.0** and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.*

Öz: İbn Haldûn, kendinden önceki müverrihlerin rivayeti esas alarak tarih anlatımında bulunmalarını sorunsallaştırarak bu meseleyi kendi eserinde (Târihu İbn Haldûn: Divânü'l-müzbete` ve'l-ḥaber fi eyyâmî'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âşarahüm min-zevî's-sulṭâni'l-ekber) tartışıp tarih ilmine yeni bir perspektif kazandırmaya çalışmıştır. Benimsediği usûl, tarihin nedenselleştirilmesi, öngörülebilmesi ve olgusal işleyişin belirleyiciliği üzerine kuruluydu. Bu da bir bakıma tarih ilminin hakikate ulaşmanın miyarı

* Bu makalenin problem ve argümanları üzerinde çeşitli müzakerelerde bulunarak bazı ispatların mantıksal karşılıkları ve matematik dildeki gösterimleri hususunda istifade ettiğim Doç. Dr. Can Kızılateşe müteşekkirim. Ayrıca çalışmanın temel iddiaları hususunda kıymetli fikir ve eleştirilerinden yararlandığım Dr. Pamuk Nurdan Gümüštepe'ye teşekkür ederim. Son olarak çalışmayı dakik bir gözlem ile inceleyerek çeşitli tavsiyelerde bulunan isimlerini bilmediğim hakem hocalarıma minnettarım. Elbette, olası eksiklik veya hataların sorumluluğu tamamen bana aittir.

olarak görülmesi anlamına geliyordu. Bu metoda göre tarih, hadiselerin doğruluğunu belirleyen yegâne kıstas hâline gelmekteydi. Bu durum aynı zamanda tarihin, teolojik determinizm anlayışı ile değil, insanın ihtiyarî eylem ve tercihleri doğrultusunda ilerlediğinin göstergesiydi. İnsanın gündelik yaşamındaki tutum ve davranışları, insan ilişkileri, ahlakî prensipleri dikkate alıp almaması gibi pek çok dini/kültürel tavır, onun inşa ettiği devletin geleceğini ilgilendiren hususlardandı. Ancak diğer taraftan İbn Haldûn'un tarih usûlüne ilişkin yapılan çalışmalarda "devletler de insanlar gibidir; doğar, büyür, geriler ve dağılır" şeklinde ön kabul olarak benimsenen anlayışın insanın faillliğini ortadan kaldırıp yazgısallığı dikte ettiği görülmektedir. Bu durum her şeyden önce siyasal mekanizmaların hangi illiyetler dahilinde çöküşe uğradığının sosyolojisinin idrak edilmesini zorlaştırmaktadır. Bir başka ifadeyle, İbn Haldûn'a yönelik yapılan bu alımlama biçimi, onun tarih incelemelerinde sıklıkla kullandığı olgusal işleyişin ihmal edilmesine neden olmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada söz konusu sorunun önüne geçebilmek amacıyla İbn Haldûn'un bir yöntem olarak tarihi neden/nasıl nedenselleştirdiği üzerinde durularak devletlerin oluş-bozuluşunda teolojik determinizmden ziyade toplumun yaşam tarzındaki değişiklikler vurgulanacaktır. Aynı zamanda İbn Haldûn'un, "insanlar tabiatlarının değil, alışkanlıklarının çocuğudur" fehvasından hareketle devletlerin oluş-bozuluşu insanların ihtiyarî eylemleri ile ilişkilendirilerek benimsenen yaşam tarzlarının ne gibi neticeler doğuracağı ortaya konulacaktır. Çalışmada izlenen temel yöntem, İbn Haldûncu bir perspektif ile tarihi akli ilimler kategorisinde görerek yaşanılâgelen sürecin müspet/menfi neticelerini insan ferdinin bilinçli ya da bilinçsiz eylemleri üzerine kuruludur.

Anahtar Kelimeler: Orta Çağ Tarihi, İbn Haldûn, Tarihin Nedenselliği, Determinizm, Fitrat, Oluş-Bozuluş.

Abstract: Ibn Khaldûn problematized his predecessors' narration of history based on narration and discussed this issue in his own work (*Târîhu İbn Haldûn: Divânü'l-mübtede` ve'l-ḥaber fi eyyâmî'l- Arab ve'l- Acem ve'l-Berber ve men-âşarâhüm min-zevi's-sulḥânî'l-ekber*) and tried to bring a new perspective to the science of history. The method he adopted was based on the causalization of history, predictability and the determinism of factual functioning. In a way, this meant that the science of history was seen as the yardstick for reaching the truth. According to this method, history became the sole criterion for determining the truth of events. At the same time, this was an indication that history did not proceed according to theological determinism, but according to the voluntary actions and choices of human beings. Many religious/cultural attitudes such as the attitudes and behaviors of people in their daily lives, human relations, and whether they take moral principles into account were among the issues that concerned the future of the state. Nevertheless, the presuppositional understanding of Ibn Khaldûn's method of history as states are like human beings; they are born, grow, decline and dissolve dictates fatalism by eliminating human agency. Above all, this makes it difficult to comprehend the sociology of the causal mechanisms through which political mechanisms collapse. In other words, this reception of Ibn Khaldûn leads to the neglect of the factual functioning that he often used in his historical studies. Therefore, to avoid this problem, this paper will focus on how/why Ibn Khaldûn causalizes history as a method and emphasize the changes in the lifestyle of the society rather than determinism in the

formation-disintegration of states. At the same time, based on Ibn Khaldûn's idea that people are the children of their habits, not of their natures, the formation-disintegration of states will be associated with people's voluntary actions and the consequences of the lifestyles adopted will be revealed. The main method followed in the study is based on the conscious or unconscious actions of the human by seeing history in the category of rational sciences with an Ibn Khaldûnian perspective and the positive/negative results of the lived process.

Keywords: Medieval History, Ibn Khaldûn, Causality of History, Determinism, Nature, Formation-Disintegration.

Extended Abstract

Ibn Khaldûn problematized his predecessors' narration of history based on narration and discussed this issue in his own work (*Divânü'l-mübtede' ve'l-ḥaber fi eyyâmi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âşarahüm min-zevi's-sultânî'l-ekber*) and tried to bring a new perspective to the science of history. The method he adopted was based on the causalization of history and the determinism of factual functioning. This meant that the science of history was seen as the yardstick for reaching the truth. According to this method, history became the sole criterion for determining the truth of events. In other words, history did not proceed according to *theological determinism*, but according to the voluntary actions and choices of human beings. Nevertheless, the presuppositional understanding of Ibn Khaldûn's method of history as *states are like human beings; they are born, grow, decline and dissolve* dictates fatalism by eliminating human agency. Moreover, this reception of Ibn Khaldûn leads to the neglect of the factual functioning that he frequently uses in historical studies. Therefore, to avoid this problem, this paper will focus on how/why Ibn Khaldûn causalizes history as a method and emphasize the changes in the lifestyle of the society rather than determinism in the formation-disintegration of states. At the same time, based on Ibn Khaldûn's idea that *people are the children of their habits, not of their natures*, the formation-disintegration of states will be associated with people's voluntary actions and the consequences of the lifestyles adopted will be revealed.

It is clear that Ibn Khaldûn placed causality at the center of his historical narrative. In his view, establishing a causal relationship between events allows history to be included in the category of rational sciences on the one hand, and on the other hand, it provides the possibility of predicting the outcome of events. As a matter of fact, Taha Husayn stated that Ibn Khaldûn, who gave information on how the ideal historian should be, suggested that historians should have a certain causal connection just like in natural sciences or philosophy. In a sense, by adapting the event-cause relationship to history, he stated that revealing the causality of events is the most important thing that the historian should realize. He states that when the cause of events is not explained or when one is not fully aware of it, it is inevitable for one to consider this situation as a coincidence. Since there is no way to achieve predictability where there is coincidence, this situation deprives the individual from comprehending the laws or principles of existence and renders the human intellect inert. Therefore, it is understood that it is of utmost importance to deal with history

in a foreseeable and reasonable medium. In a similar vein, Tarif Khalidi argues that Ibn Khaldūn has a wide-ranging understanding of history, and that history is a science based on human reason on the one hand, and on the other hand, it has a demonstrative aspect within the tradition of philosophy (ḥikamī). According to Muhsin Mahdi, Ibn Khaldūn's main aim is to make history rational, reasonable and provable. Therefore, it is understood that Ibn Khaldūn needed a new methodology in terms of the methodology followed regarding the news (history). While presenting this method, he states that narration, which is the mainstay of the narration of hadith, should not be contented with, and that it is inevitable to take causality as a basis as it is one of the conditions for providing a foreseeable/predictable medium.

On the other hand, Ibn Khaldūn, discussed this issue in his own work (*Tārīḥu İbn Haldūn: Dîvânü'l-mübtede' ve'l-ḥaber fî eyyâmî'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âşarahüm min-zevî's-sulṭâni'l-ekber*) in an attempt to causalize the science of history, and argues for all his theoretical approaches such as bedouinism, hadarism, caliphate, property, shar'î/rational administration, nature, luxury (*teraf*), and alienation from the self (moral decadence), he explains history or events in line with causal principles. However, Ibn Khaldūn's assertion that states are like human beings and must eventually collapse allows the secondary literature to examine this issue in a decontextualized deterministic (ijbarî/obligatory) manner. At the same time, it causes the factual situation operating in the background of Ibn Khaldūn's theory of collapse to be neglected or treated in a contradictory manner.

In this study, the issue of the deterministic collapse of states will be discussed and the ways in which Ibn Khaldūn differs from the narrative-based historical narratives of his predecessors, why he attempts to causalize history, and which social transformations lead to the collapse of states will be examined theoretically and empirically.

Giriş

İbn Haldūn (ö. 808/1406) nedenseli tarih ilkesini merkeze alarak pek çok hadiseyi rasyonel perspektif ile açıklamaktadır. Onun nazarında tarih, nedensel ilişkiler dahilinde ele alınmayıp salt rivayet odaklı anlatıldığında söz konusu tarihsel olayın doğruluğundan emin olunamamaktadır. Buradan hareketle İbn Haldūn'un tarih ilmini hakikate ulaşmanın miyarı olarak kabul ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Tarihsel izahatın rivayet ile sınırlandırılması ve nedensel yöntemden uzak olmasını ciddi anlamda tenkit eden İbn Haldūn, bu hususta şöyle söylemektedir: "Tarihçiler, müfessirler ve râvilerden pek çoğu yalnızca nakle bağlı kalmaları nedeniyle çeşitli hatalar yapmışlardır. Özellikle de anlatımlarını olgulara (*asl*) ve aklın miyarına dayandırmadıklarından hakikatten sapmışlar; hata ve vehme dayalı malumat aktarmışlardır."¹ Bu bağlamda ideal tarihinin

1 Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldūn, *Tārīḥu İbn Haldūn: Dîvânü'l-mübtede' ve'l-ḥaber fî eyyâmî'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âşarahüm min-zevî's-sulṭâni'l-ekber*, thk. Süheyl Zekkar (Beirut: Darü'l-Fikr, 2001), 8.

nasıl olması gerektiğini teşrih eden Ali Çaksu, İbn Haldûn'un, var olan her şeyin bir dizi nedenleri olup bunlarda şans/baht aramanın beyhude olduğuna işaret ettiğini belirterek tikel hadiselerin künhüne vâkıf olabilmek için arka planda işleyen nedensel ilişkilerden haberdar olunması gerektiğini vurgulamıştır.² Benzer şekilde Doğan Özlem, İbn Haldûn'un, 'umrân ilmi şeklinde öne sürdüğü yeni anlayış ile dinî/ahlakî ön kabullere başvurmadan nesnel bir tutumla olayların ele alınmasını teklif ettiğini ve toplumun ne olması gerektiği ile değil, ne olduğuyla ilgilendiğini belirterek toplumsal olayları (*tarih*) açıklamada empirik yöneme başvurduğunu vurgulamıştır. Aynı zamanda olgu ve olaylar arasında nedensel bağ kurarak mevzuu açıklamada bir kaide ya da öngörülebilirlik elde etme peşinde olduğunu belirtmektedir. Ona göre nasıl ki doğa olayları arasında nedensel ilişki varsa, toplumsal olgu ve olaylar arasında da rasyonel bir bağ olmalıdır.³ Bu hususta Hasan Aydın ise İbn Haldûn'un tarih ilmini kesin olarak dinî haberlerden ayırdığı, dinî haberlerin iman ile ilgili karşılıkları varken, tarihin ise nedensel perspektif ile incelenmek durumunda olduğunu ve olay anlatımlarında salt rivayetten ziyade nedensel örüntülerin esas alınması gerektiğine salık verdiğini belirtmektedir.⁴

İbn Haldûn'un bu yeni usûl (*el-'ilmü'l-'umrân*) ile kendinden önceki tarihçilerden ayrıldığı bariz biçimde görülmektedir. Zira bu yöntem, tarihin aklî ilimler kategorisinde olmasını sağlamaktadır. 'Umrân ilmi aracılığı ile insan henüz sorunlarla karşılaşmadan onları tahmin ederek getirdiği çözüm önerileri sayesinde olumsuzlukları bertaraf edebilir hâle gelmektedir. Bu bağlamda İbn Haldûn'un temel amacı, insanın olgusal işleyişi ya da yaşanagelen süreci inceleyerek gidişatı kontrol edebilmesini sağlamaktır. Nitekim Carl G. Hempel'in incelemelerine göre insan, yeryüzünde hayatini sürdürmek ve çevresinde olup biten şeyleri öngörebilmek isteyen bir canlıdır. Şayet bu istek olmasaydı, bilimsel araştırmaların, çeşitli olay ya da gelişmelerin nedenlerini anlamak şöyle dursun, mitsel anlatılar baskın gelerek bu boşluğu doldururdu.⁵ Bu problemin üstesinden gelmek ve içinde yaşadığı ortamın nasıl neticeleri olacağını öngörmek isteyen İbn Haldûn, tarihi ya da hadiseleri nedenselci perspektif ile sosyolojik düzlemde inceleyerek tarihsel veriler yardımı ile mevcudu açıklanabilir ve geleceği de tahmin edilebilir kılmak arzusundaydı.

2 Ali Çaksu, "İbn Khaldun and Hegel on Causality in History: Aristotelian Legacy Reconsidered", *Asian Journal of Social Science* 35 (2007), 54.

3 Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi* (İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2010), 42-43. Ayrıca bk. Aygün Akyol, "İbn Haldûn'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2011), 47.

4 Hasan Aydın, "İslam Ortaçağında Nakilci ve Akılcı Tarih Anlayışları: Taberî ve İbn Haldûn Örneği", *Tarih Yazımı* 1/1 (2019), 42.

5 Carl G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science* (New York: A Free Press, 1965), 333.

İbn Haldûn'un tarih anlatımının merkezine nedenselliği yerleştirdiği açıktır. Onun nazarında olaylar arasında nedensel ilişki kurmak, bir taraftan tarihin akli ilimler kategorisinde yer almasını sağlarken diğer taraftan da hadiselerin ne şekilde sonuçlanacağını öngörmenin imkânını vermektedir. Nitekim Taha Hüseyin, ideal tarihçinin nasıl olması gerektiğine ilişkin malumat veren İbn Haldûn'un, tarihçilerin tıpkı doğa bilimlerinde ya da felsefede olduğu gibi belli bir illiyet bağına haiz olması gerektiğini öne sürdüğünü belirtmiştir. Bir anlamda olay-neden ilişkisini tarihe de uyarlayarak hadiselerin nedenselliğini ortaya koymanın, tarihçinin gerçekleştirmesi gereken en önemli şey olduğunu ifade etmiştir. Zira olayların sebebi açıklanmadığında ya da buna tam anlamıyla vâkıf olunmadığında kişinin bu durumu *tesadüf* olarak değerlendirmesinin kaçınılmaz olduğunu belirtmektedir. Tesadüfün olduğu yerde de öngörülebilirliği elde etmenin imkânı olmadığından bu durum kişiyi, varoluşun yasalarını ya da prensiplerini idrak etmekten yoksun bırakır, beşerî akli âtil hâle getirir.⁶ Dolayısıyla tarihin öngörülebilir; makul bir vasatta ele alınmasının son derece önemli olduğu anlaşılmaktadır. Benzer doğrultuda hareket eden Tarif Khalidi, İbn Haldûn'un, geniş yelpazeli bir tarih anlayışına sahip olduğunu, tarihin bir taraftan insanın 'umrânına dayalı bir ilimken, diğer taraftan da felsefe (*hikemî*) geleneği içerisinde burhânî yönünün olduğunu belirtmektedir.⁷ Muhsin Mehdi'ye göre ise İbn Haldûn'un temel amacı tarihi rasyonel, makul ve ispatlanabilir bir hâle getirmektir.⁸ Dolayısıyla İbn Haldûn'un habere (*tarih*) ilişkin takip edilen yöntem hususunda yeni bir usule gereksinim duyduğu anlaşılmaktadır. Bu usulü ortaya koyarken hadis/haber anlatımının dayanak noktası olan rivayet ile yetinilmemesi gerektiğini, öngörülebilir bir vasat sağlamanın koşullarından olması açısından nedenselliği esas almanın kaçınılmaz olduğunu belirtmektedir.

Bu çalışmada, teolojik determinizme bağlı olarak devletlerin yıkılmakla sonuçlanacağı meselesi tartışılarak tarihsel-sosyoloji perspektifi ile meseleye nüfuz edip hadiselerin öngörülebilir bir şekilde nedensel düzlemde ele alınmasını vurgulayarak İbn Haldûn'un kendinden önceki rivayete dayalı tarih anlatımlarından hangi yönleriyle ayrıldığı, tarihi niçin nedenselleştirme teşebbüsünde bulunduğu ve hangi toplumsal dönüşümler neticesinde devletlerin yıkılma aşamasına uğrayacağı teorik ve empirik açıdan ortaya konulmuştur. Ayrıca her ne kadar siyasal organizma olarak devletin insana benzetimi yapılırsa da bu yapının en nihayetinde yıkılmak durumunda olması tabiiğe değil, nedensel işleyişe dayandırılmıştır. Bu bağlamda çalışma boyunca İbn Haldûn'un, tarihi ve tarihin inceleme alanına giren çeşitli hadiseleri, kurumları vb. akli düzlemde nedensel ilişkiler sadedinde inceleyerek doğa yasalarındaki gibi ya da buna yakın bir öngörülebilirliği elde etme uğraşısı içerisinde olduğu vurgulanmıştır.

6 Taha Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn el-İctimaiyye: Tahliil ve Nakd*, thk. M. Abdullah Inan (Kahire: Matbaatü'l-İtimâd, 1925), 40-41.

7 Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (New York: Cambridge University Press, 1994), 224.

8 Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (New York: Routledge Publishing, 2016), 147.

1. Devletler, İnsanlar Gibidir Benzetmesi Sorunu

İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn: Dîvânü'l-mübtede' ve'l-ḥaber fî eyyâmî'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âsarahüm min-zevi's-sultânî'l-ekber* adlı eserinin giriş kısmında (*Mukaddime*) tarih ilmini nedenselleştirme teşebbüsü dahilinde hareket ederek bedevilik, hadarilik, hilafet, mülk, şer'î/akli idare, fitrat, lüks (*teraf*⁹) ve kendiliğe yabancılaşma (ahlaki çöküntü) gibi tüm teorik yaklaşımlarında tarihi ya da hadiseleri *ahbâr*¹⁰ bir yöntem ile değil, nedensel ilkeler doğrultusunda açıklamaktadır. Bununla birlikte İbn Haldûn'un *devletlerin tıpkı insanlar gibi olup yıkılmak durumunda olduğu* bilgisini vermesi, ikincil literatürün bu meseleyi bağlamdan kopuk bir şekilde deterministik¹¹ (Tanrısal belirlenim) bir yaklaşımla incelemesine imkân tanımaktadır. Nitekim bu hususta incelemelerde bulunan Ejder Okumuş, her ne kadar devletlerin hangi aşamalardan (*etvâr*) geçtikten sonra yıkılışa giden sürecin başladığına dikkat çekerek nedensel işleyişin etkin olduğuna değinse de en nihayetinde devletlerin yıkılmasında teolojik determinizmin/takdir-i ilâhînin baskın olduğu düşüncesini kabul etmek durumunda kalmıştır.¹² Benzer doğrultuda hareket eden Esra Yıldız Turan, İbn Haldûn'un toplum ve devlet görüşleri dikkate alındığında deterministik bir biçimde devletlerin serencamında yazgısallığın olduğu neticesine varmıştır.¹³

Bununla birlikte mezkûr yaklaşım biçimi, devletlerin yıkılması için gerekli asgari nedenlerin ya da koşulların olmaması hâlinde yine de devletin yıkılmak durumunda olduğu neticesine vararak İbn Haldûn'un açık bir şekilde bahsetmediği sonuca ulaşmaktadır. Elbette bu durum İbn Haldûn'un tahrif edilmesine ya da en iyi ihtimalle yanlış anlaşılmasına neden olmaktadır. Zira İbn Haldûn'un, ortada devletin yıkılmasına neden olabilecek düzeyde hiçbir sebep olmaksızın icbarî biçimde devletlerin tıpkı insanlar gibi ömrünü tamamlamak durumunda olduğunu ifade eden bir açıklamasına rastlanmamaktadır. Böyle olmadığı gibi İbn Haldûn'un temel amacı, devletlerin hangi nedensel süreç neticesinde

9 İbn Manzûr'a (ö. 711/1311) göre taraf, bolluk içinde yaşamak anlamındadır. Bolluk içinde yaşayan çocuk şımarıklıdır. Mutraf ise nimetin ve yaşam imkânlarının genişlemesiyle oluşan lüks ve konforlu yaşamdır. Nimetin aşırılışması kişiyi azdırır/aşırıya gitmesine neden olur. Mutraf kişi, dünya ve onun şehvetlerine tâbidir. Örneğin "*Terrafe er-racûle ve etrafehu*" ifadesinde, "kişiyi saptırdı ve onu egemen hâle getirdi" anlamı vardır. Detaylı bilgi için bk. Ebû'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Kuveyt: Dârü'n-Nevâdir, 2010), 9/18.

10 Abdülkerim b. Muhammed es-Sem'anî'ye (ö. 562/1166) göre ahbârî lafzının delalet ettiği şey, hikayeleri, kıssaları ve önemli haberleri rivayet edenlerdir. Ahbârîler dışında kalan müverrihler ise toplumların genel meseleleri, olayların talii ve gizemli kalan yönlerine nüfuz etmeye çalışanlardır. Bk. F. J. C. Hearnshaw, *İlmü't-Tarih*, çev. ve notlandıran Abdülhamid Abbadi (Kahire: Lecnetü't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1937), 61, 69.

11 Bu makalede determinizmden tabiat hadiselerinde karşılaşılan gece-gündüz olayı, güneşin doğudan doğması, yer çekimi yasası, suyun kaldırma kuvveti gibi nedensel zorunluluklardan ziyade *teolojik determinizm* kastedilmektedir. Bu bağlamda tarihi takdir eden, devletlerin oluş-bozuluşunu belirleyen bizzat Tanrı'dır. Teolojik determinizm hakkında geniş bilgi için bk. Leigh C. Vicens, "Divine Determinism, Human Freedom, and the Consequence Argument", *International Journal for Philosophy of Religion*, 71/2 (2012), 145-146.

12 Ejder Okumuş, "İbn Haldun ve Osmanlı'da Çöküş Tartışmaları", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 1 (1999), 186.

13 Esra Yıldız Turan, "Türk İslam Düşünce Sisteminde İbn Haldûn'un Devlet Nazariyesi", *Atatürk İletişim Dergisi*, 9 (2015), 203.

yıkıldığını sosyolojik açıdan makul bir biçimde, nedensel ilişkiler dahilinde olgu ve olayları çözümleyerek ortaya koymaktır. Dolayısıyla İbn Haldûn, ortada ölçülebilir ya da açıklanabilir hiçbir neden olmaması hâlinde devletlerin teolojik determinizm (takdir-i ilâhî) neticesinde çökmek zorunda olduğundan ziyade niçin yıkıldığı sorusu üzerinde durarak özne olarak insani fiillerin (tekillikler) bir dizi neticelerini tahlil ederek bütün bu çözümlemelerini devletlerin yıkılması ile ilişkilendirmektedir. Bir başka ifadeyle, insani fiillerin ötesinde bir yıkılış nazariyesi geliştirmemektedir.

İbn Haldûn'a göre devletlerin insanlar gibi olduğu benzetmesi aşıkardır. Bununla birlikte devletlerin en nihayetinde yıkılmak durumunda olması mutlak surette insani fiillerden kopuk bir şekilde ifade edilemez. Örneğin *insanın ölümlü olması* kuşkuya mahal bırakmayacak düzeyde bilimsel bir *fact* olarak kabul edilmektedir.¹⁴ Yani insan ihtiyari bakımdan her ne yaparsa yapsın en nihayetinde ölmek zorunda olduğu gerçeğini değiştiremez. Fakat devlet, bu örnekteki gibi bir kesinlik arz etmemektedir. Her ne kadar yaşanagelen süre zarfında bilinen tüm devletler çöküşe uğrasa da matematik ve mantık argümanları¹⁵ çerçevesinde devletin ilâ nihâye varlığını devam ettiremeyeceği ispatlanamaz. En azından "insan ölümlü bir canlıdır" önermesindeki gibi bir kesinliği İbn

14 T. R. Harrison vd., "Introduction to Clinical Medicine", Harrison's Principles of Internal Medicine, ed. T. R. Harrison vd., (New York: McGraw-Hill, 2005), 4-5.

15 Matematikte, bir teoremin herkes tarafından kabul edilmesi için ispata ihtiyaç vardır. Bu teoremin ispatı olmadan bunu sağlayan sentilyon (10^{303}) miktarda örneğin verilmesi söz konusu teoremin doğru olduğu anlamına gelmez. Sentilyon gibi astronomik sayıda örnek sunmak, teoremin geçerliliğine dair intuitif bir kanıt sunsa da matematiksel bir ispatın yerini alamaz. Bk. Keith Devlin, *Introduction to Mathematical Thinking* (Palo Alto: John Petaluma, 2012), 70. Ayrıca bir önermenin doğruluğu veya yanlışlığı ispatlanıyorsa, bu durum genellikle önermenin o matematiksel sistemin aksiyomları içinde ne tam olarak kanıtlanabilir ne de çürütülebilir olduğunu gösterir. Bu tür önermelere genellikle "karar verilemez önermeler" denir. Bu durum, matematiksel mantık ve kuram teorisinde özellikle önemlidir ve bazı önemli sonuçlara yol açmıştır. Buna örnek olarak Kurt Gödel'in eksiklik (*incompleteness*) teoremi verilebilir. Gödel'in 1931'de yayımlanan eksiklik teoremleri, yeterince güçlü olan herhangi bir tutarlı matematiksel sistemde, sistem içinde ne kanıtlanabilir ne de çürütülebilir olan doğru önermelerin var olduğunu gösterir. Bu, matematikteki bazı soruların, sistemimizin aksiyomları verildiğinde, nihai bir cevaba ulaşılamayacağı anlamına gelir. Detaylı bilgi için bk. Elliott Mendelson, *Introduction to Mathematical Logic* (London: Chapman&Hall, 1997), 205-207. Bunun yanı sıra matematiksel gerçeklikler örnekler vererek açıklanabilir ancak bu örnekler bir iddianın veya teoremin tüm durumlar için geçerli olduğunu ispatlamak için genellikle yeterli değildir. Matematikte, bir iddianın veya teoremin tüm durumlar için doğru olduğunu gösteren genel bir ispat gereklidir. Örneğin, bir aritmetik dizi veya serinin toplamı ile ilgili bir iddiayı ele alalım: Bir aritmetik seri, her terimi bir önceki terimle sabit bir farka sahip olan bir seridir. Aritmetik serinin toplamını bulmak için kullanılan bir formül vardır: $S_n = n/2[2a + (n-1)d]$ burada n terim sayısı, a ilk terim ve d ortak farktır. Bu örnek, formülün bu özel durum için doğru olduğunu gösterir. Ancak formülün her aritmetik seri için geçerli olduğunu genel olarak ispatlamak noktasında matematiksel tümevarım gibi bir yöntem kullanılmalıdır. Matematiksel tümevarım yöntemi ise bir önermenin tüm doğal sayılar (veya doğal sayıların bir alt kümesi) için doğru olduğunu kanıtlamak üzere kullanılan bir yöntem olup taban adımı ve tümevarım adımı olmak üzere iki temel adımdan oluşur. Taban adımı, önermenin, en küçük değer için (genellikle 1, ama bazen 0 veya başka bir değer) doğru olduğunu gösterirsiniz. Bu adım, tümevarımın temelini oluşturur ve genel olarak önermenin bu ilk değer için geçerli olduğunu direkt olarak gösterirsiniz. Tümevarım adımı, önermenin herhangi bir " k " doğal sayısı için doğru olduğu varsayılır (bu varsayım "tümevarım hipotezi" olarak bilinir) ve bu varsayımın önermenin " $k+1$ " için de doğru olacağını kanıtlarsınız. Diğer bir deyişle, tümevarım hipotezinin doğru olduğunu kabul ederek bir sonraki adımın ($k+1$) da doğru olacağını gösterirsiniz. Eğer bu iki adım başarıyla tamamlanırsa, önermenin tüm doğal sayılar için doğru olduğu sonucuna ulaşırlar. Bk. Robert G. Bartle ve Donald R. Sherbert, *Introduction of Real Analysis* (New York: John Wiley&Sons, 2000), 54.

Haldûn'da tespit etmek mümkün gözükmemektedir. Diğer taraftan insanın ölümlü olması, nedensel ilişkilerle açıklanamadan da gerçekleşebilir. Örneğin sağlığı son derece yerinde olan bir insan, ortada hiçbir neden olmaksızın hayatını kaybedebilir. Bu durumda "neden öldü?" sorusunun cevabı "yaşlılık" (senilite) olabilir. Bir başka ifadeyle, insanın ölmesi için hiçbir neden olmadığı dahi insan varlığını devam ettiremez. Ancak aynı kesinlik devlet için geçerli midir? Devletin yıkılması için ortada hiçbir neden olmadığı —bu devletin varlığına ya da gelecekte var olabileceğine hâlihazırda somut olarak işaret edilemeyecek dahi olsa— devlet varlığını devam ettiremez mi? 6000 yıllık tarihsel skala baz alınarak bunun değilmesi kuşkuyla mahal bırakmayacak şekilde ispatlanabilir mi? Bir başka ifadeyle, insan örneğinde olduğu gibi hiçbir devletin çöküşünün nedensel örüntülerden kopuk bir şekilde haddinden fazla yaşamanın getirdiği kaçınılmaz son ile açıklanamayacağı düşünülmektedir. Nitekim Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) devlet düşüncesi özelinde incelemelerde bulunan Kemal Sözen, İbn Haldûn düşüncesini alımlayan Kâtip Çelebi'nin devlet nazariyesinde determinist/yazgısal eğilimlerden uzak olduğu, alınacak tedbirler neticesinde devletin varlığının devam ettirilebileceği (*devlet-i ebed müddet*) düşüncesinin geliştirildiğini ifade etmektedir.¹⁶ Elbette bu düşünce, söz konusu meselenin (devletlerin yıkılmak zorunda olması) tabii bir durum arz etmediğini, ortada hiçbir mücbir neden olmadığı siyasal varlığın devam edebileceğini imlemektedir.

Diğer taraftan İbn Haldûn'un nazarında devletlerin insanlara benzetilmesi, insanda olduğu gibi devletlerin de tabii bir şekilde sona ermek zorunda olduğu anlamına gelmemektedir. Daha açık bir deyişle, kişi her ne yaparsa yapsın en nihayetinde onun ölümlü olmak zorunda olduğunun ifade edilmesi tabii bir durum iken, benzer şekilde ortada hiçbir sebep olmaksızın devletlerin de yıkılmak zorunda olduğunun ifade edilmesi aynı tabiiilikte/kesinlikte değildir. Nitekim İbn Haldûn söz konusu mesele hakkında devletlerin çoğu zaman (*fî'l-gâlib*) üç kuşaktan fazla varlıklarını devam ettiremeyeceklerini belirtmektedir.¹⁷ Elbette bu ifade, —nedensellikten uzak şekilde— bütün devletlerin yıkılmak zorunda olduğu anlamına gelmemektedir. Şayet İbn Haldûn'un nedenlerden kopuk ya da tabiatüstü bir anlayış çerçevesinde böyle bir teoriyi genellemek gibi bir düşüncesi olsaydı bunu açık bir şekilde belirtmesi gerekirdi. Daha açık bir deyişle, devletlerin yıkılmasına sebep olan nedensel işleyişi kendince bütün yönleri ile tartışmaz, nedenler olsa da olmasa da en nihayetinde insan örneğinde görüldüğü üzere devletlerin de nihayete ermesi gerektiği sonucuna varırdı. Halbuki onun esas derdinin tarihi nedenselleştirme ya da belli başlı kaidelere/ilkelere bağlama gibi bir anlayış geliştirmek olduğu görülmektedir.¹⁸ Buna göre devletlerin çöküş sosyolojisini inşa ederken, insanların fiilleri sadedinde inceleme

16 Kemal Sözen, "Kâtip Çelebi'nin Devlet Görüşü ve Osmanlı Türk Düşüncesindeki Etkileri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (2009), 31-32.

17 İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 213.

18 İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 198, 209, 212, 214.

başlatarak yaşama dair takip edilen eylemler silsilesinin devletin serencamını ne şekilde belirleyeceğini vazetmeye çalışmaktadır.

İbn Haldûn'un benzetmesi literal bir şekilde incelendiğinde, insan-devlet analogisinin birbirine son derece yakın olduğu söylenebilir fakat bu yakınlık aynılığa delalet etmemektedir. Bir başka deyişle, "insanın ölümlü canlı olması" tabii bir netice iken, "devletin ölümlü siyasal organizma" olduğunun söylenmesi isabetli bir önerme olmadığı gibi teolojik determinizmin önünü açmaktadır. Ayrıca her iki şeyin birbirine benzer yönleri olsa da türlerinin farklı olduğu açıktır. Dolayısıyla her ikisi arasında mantıksal açıdan ayniyet kurmak çelişkili bir durumdur. Hülasa, "bütün insanlar ölümlüdür" önermesi, bilimsel yöntemin temel kriterlerini karşılar ve evrensel olarak gözlemlenen bir gerçekliği ifade eder. Bu nedenle *bilimsel bilgi* olarak kabul edilir. İnsanın ölümlülüğü, bu özelliklere sahiptir ve dolayısıyla kuşkuyla mahal bırakmayacak düzeyde bilimsel bir gerçek olarak kabul edilir. "Bütün devletler yıkılmak zorundadır" önermesinin ise bilimsel bilgi olarak kabul edilip edilmemesi, önermenin doğasının yanı sıra bilimsel yöntemin uygulanabilirliği ile ilgilidir. Ayrıca meseleye doğrudan gözlem ve evrensellik açısından bakıldığında, insan ölümlülüğü, her bireyin yaşamıyla doğrudan gözlemlenebilen ve tüm insanlık için geçerli evrensel bir fenomendir. Öte yandan devletlerin yıkılması, tarihsel süreçler, karmaşık sosyal, ekonomik ve politik faktörlerin sonucudur. Dolayısıyla en azından devletlerin yıkılması iddiası, insan ölümlülüğünden daha soyut ve komplekstir. Bu nedenle kuşkuyla mahal bırakmayacak düzeyde ispatının yapılması muhaldir. Daha açık bir ifadeyle, insan eylemlerinin belirleyiciliği olmadan salt *teolojik etki* nedeniyle yıkılan bir devletin varlığı imkansızdır.

Diğer taraftan İbn Haldûn'un teorileri çerçevesinde, devletin içsel yapısında (asabiyet) veya dışsal faktörlerde herhangi bir problem olmadığını varsayarsak, bu, teorik olarak devletin dengede ve istikrarlı kaldığı bir hâli ifade eder. Genel olarak İbn Haldûn, devletlerin yıkılmasını asabiyetin zayıflaması ve dışsal faktörlere bağlı olarak açıklar. Dolayısıyla temelde bu iki ana etken mevcut değilse, devletin yıkılmasına neden olacak bir süreç başlamayacaktır. Bir başka ifadeyle, teorik olarak, eğer bir devletin iç yapısında ve dışsal ortamında hiçbir problem yoksa ve bu durum sürekli korunabiliyorsa (her ne kadar tahayyülü zor olsa da), bu devletin yıkılması için bir neden olmayacaktır. Kaldı ki ortada hiçbir neden olmadığında insan örneğindeki gibi "devlet yine de yıkılmak zorundadır" gibi sarih bir ifadeyi İbn Haldûn'da tespit etmek mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla insan ve devlet arasında ilişki kurarak birinin çökmek zorunda olduğunun ifade edilmesi, diğeri için de zorunluluk arz etmemektedir. En azından bu genellemede çekim yasağı ya da suyun kaldırma kuvveti gibi *fact* anlamda bilimsel kesinlik söz konusu değildir. Ayrıca Ernest Nagel'in ifadesiyle, herhangi bir bilim, olayların niçin meydana gelmek zorunda olduğunu açık bir

şekilde gösterir ve şeyler arasında nedensel bağlantılar kurar.¹⁹ Bu bakımdan devletlerin yıkılmak zorundalığı meselesi nedensel ilişkilerden kopuk bir biçimde izah edilirse bu bilimsel bir açıklamadan ziyade teolojik determinizme dayalı bir izahat hâline gelir. Elbette bu da hiçbir neden olmasa dahi devletlerin doğasında çöküşün olduğuna delalet eder. Bu durum kabul edildiğinde ise ortaya bilimsel bir problem çıkmaktadır. Şöyle ki, bir şeyin doğasında ya da mahiyetinde yıkılmak ya da sona ermek varsa, mutlaka o şeyin niçin böyle olduğunun izah edilebilir bir yönü olmalıdır. Bu ise o şeyin nedensel perspektifle açıklanabilir oluşuna işaret etmektedir.

İbn Haldûn'un tarih felsefesinde yaşanagelen olgu ve olayları nedensel ilişkilere bağlayarak öngörülebilir vasatta temellendirebilme isteği bulunmaktadır.²⁰ Fakat bu anlayışı esasında İbn Haldûn öncesine götürmek mümkündür. Nitekim *el-Hamsûn fî usûli'd-dîn* adlı eserinde Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) nedensellik hususunda şöyle bir teori geliştirmiştir: "Aklı bakımdan sabittir ki sonucun yokluğu nedenin yokluğunu gerektirir; çünkü neden, kendisi ve niteliklerinin tamamıyla varsa, sonucun ortadan kalkması imkânsızdır."²¹ Bu ifade tersten düşünüldüğünde şu şekilde değerlendirmeye açıktır: Nedenin yokluğu, sonucun da yokluğunu gerektirir. Bu bağlamda tekrar İbn Haldûn'a dönüldüğünde, devletlerin yıkılması için hiçbir neden oluşmadı ise, onların teolojik determinizm (takdir-i ilâhî) neticesinde ortadan kalkması gerekmez. Aynı şekilde şimdide değin yıkılan bütün devletlerin de sebepler silsilesi olmadan takdir-i ilâhî neticesinde ortadan kalktığı söylenemez. Zira Râzî'nin teorisi hatırda tutulduğunda, sebep olmaksızın sonucun meydana gelmesi muhaldir.

Bununla birlikte benzer bir başka teoriyi İbn Teymiyye'de (ö. 728/1328) görmek mümkündür. Buna göre devletin varlığını devam ettirebilmesi açısından âdil olması mutlak anlamda zorunluluk arz etmektedir. Hatta bu hususta adaletin ne denli mühim olduğunu şöyle ortaya koymaktadır: "Allah mümin de olsa zalim bir devlete yardım etmez; fakat kâfir de olsa âdil bir devlete yardım eder."²² Bu örnek, devletin varlığını devam ettirebilmesi açısından adaletin ne denli mühim olduğunu göstermektedir. Hatta bir adım daha ileriye gidilerek, dinin bizatihi kendisinin, devletin varlığını devam ettirmede yeterli olmayacağı söylenmektedir. İbn Haldûn'un ise bu teorilerden habersiz olamayacağı varsayım olarak kabul edildiğinde, devletin yok olması ile ilgili insanî fiilleri (tekillikler/cüz'î irade) esas aldığı ifade edilebilir. Dolayısıyla devleti kuran insan iradesinin, özne olarak eylemleri, yaşam biçimi, hâl ve tavırları, çeşitli alışkanlıkları, devletin nasıl bir akibete uğrayacağını belirleyen temel unsurdur. Bu bakımdan adilane

19 Ernest Nagel, *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation* (New York: Harcourt, Brace&World 1961), 26.

20 Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, 147, 150.

21 Fahreddin er-Râzî, *Hâşiye ala el-Hamsûn fî usûli'd-dîn*, thk. Said Fûde (Amman: el-Asleyn, 2017), 140.

22 Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ Şeyhi'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Medine: b.y., 2004), 28/63.

bir sistem inşa ederek öngörülebilir bir yaşam tesis edip bunu muhafaza eden toplumların ya da devletlerin *ebed müddet* olmasının önünde herhangi bir engel yoktur. Elbette devletin varlığını devam ettirmesinin yalnızca adalet ile ilgisi yoktur. Hukuk ve adaletin yanında sosyal, siyasi, askerî, iktisadi vb. pek çok alandaki gelişmeler ile doğrudan alakalı olduğu bir gerçektir.

Diğer taraftan İbn Haldûn'un tarih felsefesine farklı perspektif ile yaklaşan Hamilton Alexander Roskeen Gibb, İbn Haldûn'un bir bütün olarak incelendiğinde sosyolojik açıdan değil, ahlaki-dinî bakımdan determinist olduğunu belirterek bu konuda kategorik ayırımlar geliştirmiştir.²³ Zira İbn Haldûn'un bütün nedensel izahatları yaptıktan sonra sıklıkla cümlelerini son erdirirken "Allah dilediğini yapar", "Allah dilediğine mülkü (egemenlik) verir", "Allah hakkıyla bilir", "Allah bilir, sen bilmezsin" gibi nasları referans aldığı görülmektedir.²⁴ Bu durum İbn Haldûn'un kendi içinde çelişkiye düştüğü zannına neden olmuştur. Nitekim bu hususta incelemelerde bulunan Emrah Kaya, din, mucize, keramet gibi metafizik meseleler dikkate alındığında İbn Haldûn'un nedensellik düşüncesini bir kenara bıraktığını belirterek kendi içerisinde paradoksa kapıldığını iddia etmektedir.²⁵ Esasında İbn Haldûn'un takip ettiği bu metot, her ne kadar İbn Haldûn'un çelişkisi gibi görünse de bağlı olunan dinî/kültürel ortamın yaygın ifade biçimlerinden birisidir. Ayrıca hem o dönemde doğrudan insanın faillliğini ortaya koymak hem de Tanrı'yı tamamen dünyevi hayattan tecrit etmek pek de mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle İbn Haldûn, ehlisünnet çizgisinden kopmadan orta yol üzere kalıp hem Tanrı merkezli âlem anlayışı çerçevesi dahilinde hem de cüz'î iradenin belirleyiciliğine halel getirmeden bir anlatım yapmayı tercih etmiş olabilir.

Diğer taraftan İbn Haldûn'un paradoksa kapıldığı iddiasına şu açıdan da bakılabilir: Varsayalım ki bir insan hem evrimsel biyolojiye inansın, hem de Tanrı'nın bu yaratma işleyişini evrimsel biyoloji ile gerçekleştirdiğini itikat edinsin. Bu durumda söz konusu kişinin çelişkili bir durumda olduğu kesin olarak ispatlanabilir mi? Zira bu örnekte insan türleşmenin milyonlarca yıl içerisinde tabii bir şekilde gerçekleştiğini kabul ederken, bu işleyişin arka planında faal olan Tanrı'nın faillliğini inkâr etmeyerek, *O, dilediğini yapar*, sonucuna varıp metafizik bir ilkeyi benimseyebilmektedir. Bu örneği akılda tutarak İbn Haldûn'a dönecek olursak, onun hem devletlerin yıkılması için belli başlı insani nedenlerden bahsediyor olması hem de Tanrı'nın kâdir-i mutlak olduğunu iddia etmesi çelişkili olduğunu göstermemektedir.

Bununla birlikte devletlerin yıkılma süreci ile ilgili İbn Haldûn *üç kuşak teoremi* geliştirmiştir. Buna göre ilk kuşak bedevilikten gelen niteliklerini muhafaza eder,

23 H.A.R. Gibb, "İbn Haldûn'un Siyaset Teorisinin İslami Kökeni", çev. Yusuf Ötenkaya, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (2021), 299.

24 İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 196, 197, 198, 208, 210.

25 Emrah Kaya, "A Critical Approach to Causality and Rational Knowledge in Ibn Khaldûn", *ULUM* 3/2 (2020), 243, 244,

ikinci kuşakta bu özellikler zayıflamaya başlar ve son olarak üçüncü kuşakta tamamen ortadan kalkar. Bedevilikten gelen niteliklerin ortadan kalması, bu neslin ya da hanedanlığın kendisini dış saldırılara karşı koruyamamasına neden olur ve en nihayetinde söz konusu siyasal yapının yıkılmasına Tanrı müsaade eder.²⁶ Bu anlatımda açık bir şekilde görüldüğü üzere İbn Haldûn, insani fiiler üzerinden devletin yıkılışını nedensel ilişkiler dahilinde izah etmektedir. Son aşamada ise Tanrı'nın bu durumda olan bir devletin yıkılmasına izin verdiğini belirtmektedir. Dikkat edileceği üzere burada İbn Haldûn, ortada hiçbir neden olmaksızın Tanrı'nın kâdir-i mutlaklığını öne sürerek devletin yıkılmasında O'nun etkisini tartışmamaktadır. Bilakis, insanın tercih ve eylemlerinin nelere yol açabileceğini ortaya koyarak Tanrı'nın da bu duruma engel olmadığını söylemektedir. Hülâsa hem evrime hem Tanrı'nın yaratıcılığına inanmak nasıl ki paradoks değilse, benzer şekilde hem insan eylemlerinin belirleyiciliğine hem de Tanrı'nın kâdir-i mutlak oluşuna inanmak çelişki değildir. Aksine bu durum tabiatüstü olan şeyin ya da kerametlerin gerçekleşebilirliğine olan inancın temelidir. Daha açık bir ifadeyle söylersek, İbn Haldûn, Tanrı'nın kâdir-i mutlak oluşunu belirtmeksizin yalnızca insanın eylemlerini baz alsaydı, bu durumda mucizeleri inkâr etmesi ya da onları bilimsel düzlemde izah etmesi gerekirdi. Ancak İbn Haldûn'un yöntemine bakıldığında, bir olayın bütün nedenlerini ortaya koymaya çalıştıktan sonra o olayın minimal düzeyde de olsa metafiziksel yönüne işaret ederek Tanrı'nın her koşulda aksini gerçekleştirmeye kâdir olduğunu belirtmektedir. Fakat bu yaklaşım biçimi onun paradoksu değil, imanına dayalı bir husustur.

Diğer taraftan M. Mehdi'nin, İbn Haldûn'un kategorik düşünce yöntemini ('umrân ilmini metafizik kabullerden ayırması) benimsediğini belirterek bu hususta yaptığı incelemesi son derece kıymetli bilgileri haizdir. İbn Haldûn'a göre mucize ya da keramete ilişkin konular kanıtlanabilirliğe değil, sezgisel çıkarıma dayalıdır. Zira tabiatüstü/harikulade olan şeyler âdetin, nedenler silsilesinin ötesinde metafizik âlemi ilgilendirir. Bunlar ispata değil, inanca dair konulardır. Ancak 'umrân ilmi ise dinden ziyade insan ve toplumun mahiyeti ile ilgili rasyonel soruşturma yapmayı gerektirir. Bu ilim, fizik dünyada insana dair olan her şeyin geniş bir dizgesini ihtiva etmekte olup, bunların mahiyeti, kökeni ve nedenlerini burhani olarak ispatlamaya çalışır.²⁷ Bu bağlamda İbn Haldûn'un, devletlerin oluş-bozuluşunu insani fiillere dayandırdığını ifade etmesinin yanı sıra bu sonuçlara Tanrı'nın müsaade ettiğini söylemesi paradokstan ziyade nassları bütüncül okuduğunun göstergesidir.

Bununla birlikte Zeynep Mahmûd Hudeyrî'ye göre İbn Haldûn düşüncesinde bir devletin nihayete ermesi demek, *mutlak yokluk* anlamında değildir. Zira onun ifadelerinden öğrendiğimiz kadarıyla, kaostan düzen (*fenâdan tatavvur*)

26 İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 213.

27 Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, 158-159.

çıkılmaktadır. Bir başka ifadeyle, esasında hiçbir devlet nihai olarak sona ermemektedir. Nihayete eren şeyin kırıntıları, yeni oluşan varlık içinde ancak farklı bir surette (tarihin spiralliği) tekrardan vücut bulmaktadır.²⁸ Bu anlamda kurucu unsur ya da hanedanlık çöküşe uğradığında farklı bir asabiyet gücünün iktidarı devraldığı görülmektedir. Bu bakımdan oluş-bozulmuş diyalektiğinin kendi içerisinde sürekli faal olduğu söylenebilir. Ayrıca İbn Haldûn'un çöküş nazariyesinin temel mısdaqlarından ahlaki bakımdan bozulma olmadığına ya da *fitrata* mugayir olunmadığında kurulan oluşumun üç kuşaktan (120 yıl) fazla varlığını devam ettirmesinin önünde herhangi bir engel bulunmamaktadır. Dolayısıyla İbn Haldûn tarafından ortaya konulan 120 yıllık müddet esasında çoğunluğa işaret etmekte olup herhangi bir nedenselliği ya da kesinliği söz konusu değildir. Yani bu sürenin uzayıp kısılması mümkün olduğu gibi şayet ortada bir siyasal varlığın ortaya çıkması hususunda yeterli nedenler gerçekleşmediyse bir devletin kurulmasında olduğu gibi yıkılmasında da zorunluluk olmaz. Daha açık bir deyişle, şayet ortada bir devletin kurulmasının başat etkeni olan asabiyet yoksa müstakbil bir devlet kurulamaz. Benzer şekilde bir devletin yıkılmasına neden olabilecek asgari gelişmeler tecrübe edilmediyse o devletin yıkılması muhaldir. En azından bunun aksinin İbn Haldûn'da ispat edilemediği görülmektedir.

2. İbn Haldûn'da Tarihin Nedenselliği

İbn Haldûn'un düşünce dünyasında Tanrı bütün sebepleri yaratandır. Bununla birlikte insan, Tanrı'nın tesis ettiği modellemeye uygun hareket etmek durumundadır. Zira bu modelleme beşerî fiillere bağlı bir şekilde işlemektedir. Akış hâlinde bu modellemeye (*sünnetullah*) Tanrı'nın keyfî bir müdahalesi yoktur. Daha doğrusu O'nun müdahalesi olarak telakki edilen eylemlerde bile beşerî nedensel bağlantılar açığa çıkmaktadır. Bir başka ifadeyle, mucize, ilâhî yardım ve keramet gibi eşine nadir rastlanan bir durum bile çoğu zaman insan eylemlerine bağlı nedensel açıklamalar ile izah edilebilir.²⁹ Ayrıca İbn Haldûn'a göre tarih, salt rivayete dayalı (nedensel ilkelerden uzak) bir anlatımdan ibaret değildir. Dolayısıyla kendisinden önceki yaygın anlayışı –insanın yaratılıştan itibaren Tanrı'nın planına göre akıp giden bir planın uzantısı olduğu düşüncesi– eleştirmektedir. Erken dönemlerde *tarih teolojisi*³⁰ perspektifi ile hareket eden

28 Zeynep Mahmûd Hudeyrî, *Felsefetü't-tarih 'inde İbn Haldûn* (Kahire: Darü's-Sakafe, 1989), 97.

29 Ali Çaksu, "İbn Haldun ve Hegel'de Tarihte Nedensellik: Aristo Mirasını Yeniden Değerlendirmek", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 1 (2002), 90.

30 Tarih teolojisi, İbn Haldûn'un zımnen yaptığı anlatımlardan alınan bir tür mefhumsal çıkarımdır. Esasında İbn Haldûn bu kavramsallaştırmadan açık bir şekilde bahsetmemektedir. Dolayısıyla bu kavramsallaştırma, İbn Haldûn'un ele aldığı tarihin zâhiri-bâtını, tarihin doğruluğun nasıl miyarı hâline geldiği, umrânın niçin *yeni ilim* şeklinde addedildiği vb. anlatımların bütününe dayandırılmıştır. Buna göre çeşitli iktibaslar, rivayetler ya da nedenlerden kopuk anlatımlarla iktifa ederek olayın künhüne vâkif olamayacağına tenkit etmektedir. Bir başka ifadeyle, umrâna dayandırılmadan yapılan anlatımların doğruluğundan emin olunamayacağını açıkça belirtmektedir. Bu bağlamda umrân, yalnızca toplumun çeşitli yaşam tarzları ya da sosyolojisine değil, aynı zamanda tarihsel incelemelerin metodu hâline gelmektedir. Bu usul sayesinde tarihsel veriler kritik edilerek yanlışlıklardan arındırılmaktadır. Bu hususta detaylı bilgi için bk. İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 6-8, 13, 20-21, 23.

tarihçiler, erekselci bir tutumla tarihin Tanrı'nın yönlendirmesinin bir parçası olduğunu kabul ettiler. Böyle bir tarih yazıcılığından beklenen en temel şey ise kıssadan hisse çıkararak dinî-ahlaki dersler almaktır.³¹ Dolayısıyla eleştirilen bu anlayış göz önünde bulundurulduğunda, tarihsel hadiselerde teolojik determinizmden söz edilemeyeceği gibi söz konusu olayları izah etmede rasyonaliteden kopuk argüman geliştirmek mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte İbn Haldûn'un bütünsel bir biçimde okunmayıp lafzî düzeyde (*literal*) yapılan çıkarımlar ile teolojik determinizm yaklaşımının benimsenmesi imkân dahilinde olsa da bunun gerçeği ne ölçüde yansıttığı su götürür türdendir. Nitekim bu soruna dikkat çeken Kamuran Gökdağ, sadece İbn Haldûn çalışmaları özelinde değil, genel olarak tarihin sıhhatli anlaşılması meselesi üzerinde durarak tarihsel hadiselerin sathî değil, tahkik ve temhis yoluyla kapsamlı bir biçimde incelenmesi gerektiğini vurgulamaktadır.³² Bu yaklaşım biçimi, İbn Haldûn'un tarih düşüncesinde hadiseleri nedenselci perspektif ile incelemesine olanak sağlamıştır.

Diğer taraftan İbn Haldûn, tarihsel araştırmalarda rivayetten istifade etse de onu nedenselliğin ötesinde asli bir unsur olma derecesinde tutmamaktadır. Nitekim T. Hüseyin'e göre İbn Haldûncü perspektifte yalnızca olayları rivayet etmek yeterli değildir. Genel olarak konjonktür bilgisi vermek, tarihçinin verdiği haberlerin vuzuha kavuşmasını sağlamaktadır.³³ Benzer biçimde yaklaşım geliştirip tarihin epistemolojisi üzerinde duran H. Aydın'a göre İbn Haldûn, tarihsel olayları mucizeden (*mâ veraü't-tabia*) ayırt etmek için dinî haber-tarihsel haber şeklinde kategorik ayırımı gitmiştir. Ona göre dinî habere inanmak, olayın imkânının çok ötesinde dahi olsa farzdır. Zira bu durum iman ile ilişkili olup çoğunlukla rivayete dayalıyken, tarih ise nedensel örüntüler ile bağlantılıdır.³⁴ Aynı şekilde Hüdeyri'ye göre ise İbn Haldûn, tarihsel olayların mutlak surette illiyetlere bağlı olması gerektiğini ifade etmiştir. Bu illetlerin de başka nedenlere bağlı olduğunu; tüm bunların zincirleme bir şekilde birbirleriyle ilişkilendiğini belirtmiştir.³⁵ Dolayısıyla İbn Haldûn'un tarihsel haberleri naklî ilimlerden ayırarak farklı bir epistemoloji içerisinde inceleyip en azından aklî ilimlere yakın bir kategoride temellendirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.

Bu bakımdan İbn Haldûn'un, tarihi nedensel ilişkiler sadedinde inceleme usulü yeni bir ilim olarak tesis ettiği 'umrân ilmine dayanmaktadır. Tarihsel bilginin kesinliği ancak 'umrân ile özdeş olan insan toplumunu incelemekle mümkündür.³⁶ İbn Haldûn'a göre 'umrân ilminin faydası, aktarılan haberlerin

31 Özlem, *Tarih Felsefesi*, 40-41.

32 Kamuran Gökdağ, *İktidar Teleolojisi İbn Haldûn'un Toplum ve Siyaset Teorisinde Asabiyet* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 41.

33 Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn*, 32.

34 Aydın, "İslam Ortaçağında Nakilci", 42.

35 Hüdeyri, *Felsefetü't-tarih*, 132.

36 Gökdağ, *İktidar Teleolojisi*, 41.

doğruluğunu tespit etmektir. Bir başka ifadeyle ‘umrân, her türlü tarihsel veriyi, rivayeti ve aktarımı kendinde tahlil ederek onun doğru ya da yanlışlığını ortaya koymaktadır.³⁷ Buna göre İbn Haldûn tarihsel bir olayın gerçekliğini ispatlamaya çalışmak yerine öncelikle onu eleştirip çürütmek için uğraşmıştır. Daha sonra bir olayın doğruluğunu göstermek için söz konusu hadisenin ‘umrân ilminin sonuçları ve toplumun mahiyetiyle tutarlı olması gerektiğini ifade etmiştir.³⁸ Dolayısıyla İbn Haldûn’un nazarında tahlil edilen tarihsel hadiselerin ‘umrân ile örtüşmesinin yanı sıra nedensel ilişkilerinde kopukluğun olmaması neticesinde söz konusu verinin doğruluğundan kuşku duyulmayacağı söylenebilir.

Ayrıca İbn Haldûn, madde-sûret teorisini ‘umrân ilmine uyarlamıştır. Onun verdiği örnekte toplum madde, devlet ise sûrettir. Madde-sûret arasında zorunlu bir bağ bulunmaktadır; madde (toplum) bozulduğunda sûret (devlet) de çöküşe uğramaktadır. Dolayısıyla İbn Haldûn, tarihin materyal nedeni olarak toplumu, formel nedeni olarak da devleti göz önünde bulundurmaktadır.³⁹ Benzer şekilde K. Gökdağ’a göre toplum ile devlet arasında madde-sûret ilişkisi vardır. Söz gelimi ahşap ya da taş için evin durumu ne ise toplum için de devlet ve siyasetin durumu odur. O hâlde toplum olmaksızın devlet ya da siyaset düşünülemez.⁴⁰ Abdülkadir Zorlu’ya göre ise toplum, tebaa ve şehirler ‘umrânın maddesi; devlet, hanedanlık ve mülk ise ‘umrânın suretidir. Bir başka ifadeyle ‘umrân, toplum ve devlet tarafından meydana getirilmiş bir oluşumdur.⁴¹ Bu bakımdan İbn Haldûn’un madde-sûret ilişkisini yeni bir biçimde kurgulayıp toplum ve devlet açısından değerlendirerek her ikisinin ‘umrânı oluşturduğunu belirtmesi kayda değer bir gelişmedir. Esasında bu yaklaşım biçimi genel olarak teolojik determinizmden ziyade tarihin nedenselleştirilmesi ekseninde dikkate alınmak durumundadır. Nitekim bu formasyona göre madde bozulmadığında sûretin ortadan kalkmasına neden olabilecek bir durum gözükmemektedir. Maddenin (toplum) bozulması ise farklı sosyolojik dönüşümleri beraberinde getirmek zorundadır. Dolayısıyla en azından bu dönüşümlerin çeşitli nedenler ile irtibatlı olduğu açık bir şekilde ortadadır.

3. Devletlerin Oluş-Bozuluşunda Teolojik Determinizm Sorunu

İbn Haldûn’un devletlerin oluş-bozuluşu hususunda yaptığı tespit ve değerlendirmeler, teolojik determinizmden ziyade tarihi öngörülebilir kılma teşebbüsüdür. Zira onun devletlerin kurulması ve yıkılması hususunda yaptığı

37 İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 9; Sâlih b. Tâhir Meşûş, *İlmü'l-umrâni'l-haldûni ve eserü'r-ru'yeti'l-kevnîyyeti't-tevhidiyye fi siyâğetihi* (Beyrut: el-Ma'hedü'l-Alemi li-l Fikri'l-İslâmî, 2012), 179-180; Aydın, "İslam Ortaçağında Nakilci," 44; Yusuf Ötenkaya, "İbn Haldûn Umrân Mefhumunu Uygarlık/Medeniyet Anlamında mı Kullandı? Kuramsal ve Tarihsel Bir Tahlil", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2022), 16.

38 Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 227; Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, 166.

39 Çaksu, "İbn Khaldun and Hegel", 61-62.

40 Gökdağ, *İktidar Teleolojisi*, 113, 116.

41 Abdülkadir Zorlu, "İbn Haldûn'da Beden İnşası Açısından Bedevi Ümrân ve Hadaî Ümrân", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 43 (2020), 181-182.

anlatımlar, çeşitli olgusal uzamları haiz olup nedensel perspektif geliştirmektedir. Bu bağlamda onun düşüncesinde nasıl ki devletlerin ortaya çıkması tesadüf eseri değil ise aynı şekilde yıkılması da yazgisallığın neticesi değildir. Nitekim ona göre "insan, tabiatının ve mizacının değil, alışkanlıklarının çocuğudur."⁴² Dolayısıyla insanın, ihtiyarî eylemlerinin süreç içerisinde alışkanlıklar aracılığıyla karakter hâline gelmesi neticesinde karşılaştığı müspet ya da menfi durumlar, en temelde sahip oldukları yaşam biçimlerine taalluk etmektedir. Ayrıca T. Hüseyin'e göre İbn Haldûn, toplumsal içtimain, tarihi anlamak için bir araç mesabesinde olduğunu belirtmiştir. Buna göre içtima, "beşerî toplumun tarihini şerh etmek ve belli ölçüde onun geleceğini öngörülebilir kılmak için vardır."⁴³ Benzer şekilde İbn Haldûn'un *ahvâl* teorisi üzerine incelemelerde bulunan Lilian Abou-Tabickh'e göre varlık dünyasındaki her şeyin durumsal değişimleri insan eylemleri ile gerçekleşmektedir.⁴⁴ Dolayısıyla insanın kendi geleceğini inşa etmede ve şekillendirmede başat rol oynayarak tarihin öznesi konumunda olduğu anlaşılmaktadır. İnsanın failliği, inşa ettikleri devletlerin müspet ya da menfi sonuçlarını belirleme imkânına sahiptir.

İbn Haldûn'a göre devlet sadece soy esaslı tahakkuk ettirilemez. Bunun yerine kendi kabileleri arasından mümkün olan en güçlü grup dayanışması (*asabiyet*) elde etmek zorunludur.⁴⁵ Nitekim Câbirî'ye göre riyaset, asabiyet ve galip gelme (*tagallüp*) neticesinde gerçekleşir ve belli bir süre sonra devletleşmeye varır. Devlet ise genel anlamda hükmün tezahürü olup insan türünün korunup kollanması için elzem olan işlevsel araç mesabesinde dir.⁴⁶ Dolayısıyla İbn Haldûn nazarında devletleşmeye giden yolun determinizmden ziyade planlı adımlar ya da rasyonel ilkeler ile işlemesi zorunlu olup asabiyet ve egemenliği gerektirdiği görülmektedir. Asabiyet ve egemenliğin oluşması için de insanlar arasında iş bölümü ve yardımlaşmanın olması gerekir. Bununla birlikte yardımlaşma yalnızca insanların birbirlerine basit anlamda destek olması değil, bunun ötesinde devletleşme sürecinin başlangıcına tesadüf etmektedir. Dolayısıyla devletleşme açısından insanlar arasındaki yardımlaşma ve dayanışma ile bunun neticesinde organize toplum olma hâli zorunluluk arz etmektedir.⁴⁷

İbn Haldûn'a göre din, devlet oluşumuna doğrudan etki eder durumda değildir. Charles Issawi'ye göre İbn Haldûn düşüncesinde hiçbir dinî hareket insanlar arasındaki asabiyet bilinci (dayanışma ruhu) olmadan başarılı olamaz. Bunun nedeni insanların ancak asabiyet vasıtasıyla harekete

42 İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 156.

43 Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn*, 64.

44 Lilian Abou-Tabickh, *al-'Asabiyya in Context Choice and Historical Continuity in Al-Muqaddima of Ibn Khaldûn* (Toronto: Toronto University, Doktora Tezi, 2019), 44.

45 İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 164; Gökdağ, İktidar Teleolojisi, 144.

46 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fikru İbn Haldûn el-asabiyye ve'd-devle* (Beyrut: Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdatî'l-'Arabiyye, 2001), 196.

47 Zaid Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldûn* (New York: Routledge Publishing, 2003), 22-23; Ötenkaya, "İbn Haldûn", 17.

geçirilmesindedir.⁴⁸ Benzer şekilde Rosenthal'e göre İbn Haldûn'da din, insanlar arasında birlikteliği sağlamada önemli rol oynarken, devletin oluşmasında kritik bir etkisi bulunmamaktadır. Bir başka ifadeyle, dinî çağrı olmadan da devletler kurulabilir. Ona göre asıl olan şey yeterli destek ile politik liderliğe arka çıkan benzer düşüncede olan dayanışmacı bir grubun varlığıdır.⁴⁹ Bunun apaçık delili, ilâhî bir kitaba sahip olmayan Mecusilerin devletler ve çeşitli sanat eserleri ortaya koyabilmelerinde yer etmiştir. Dolayısıyla devlet oluşumunu sağlayan hakiki etmenin içtimai hayatın mahiyeti olduğu anlaşılmaktadır. Zira insan ancak dayanışmacı organize bir toplum ile var olabilir ve kötülükleri defedebilmek için caydırıcı melike ihtiyaç duyar. Burada melik, hukuku (haklar) korur; toplumun emniyet ve selametini sağlar.⁵⁰

Bununla birlikte dinin devlet oluşumuna doğrudan etki etmemesi onun önemsiz olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim İbn Haldûn'a göre dinin devleti destekleme işlevi bulunmaktadır. Ona göre dinî temayül, asabiyetteki insanlar arasında kıskançlığı ve hasedi yok edip aralarında üflet ve samimiyetin oluşmasını sağlar. Dine eğilimli insanlar işlerini sağduyu ile hallederler; onların görünümü bir olup amaçları da aynıdır.⁵¹ Meseleye benzer şekilde yaklaşan Rosenthal'e göre İbn Haldûn, siyaset teorisini ölçülü ve dengeli bir yaşam sürmeye dayandırmakta olup ölçüyü aşma hâlini Şeriat'a aykırı davranmaya bağlamaktadır. Hükümdar tarafından konulan vergilerin Şeriat ile uyumlu olmadığı bir durumda mizana aykırı hareket edildiğini ifade etmektedir. Burada Şeriat'ı aşmak, *insani norm ve kriterleri askıya almak* anlamındadır. Şeriat'ın aşıldığı ortamda bu durum en nihayetinde hanedanlığın çıkarlarına da zarar verir ve sonunda devletin inkırazına neden olur.⁵² Aynı şekilde Muhammed Dhaouadi'ye göre ise din, insanların iyiliğe olan yatkınlığını artırmaktadır. Şayet insan, kendisinde bulunan kötü nitelikleri düzeltip bu hususta dinden istifade ederek mutedillliğe dönmedikçe ahlaken bozulur, kötü niteliklerin daha da artmasına neden olur.⁵³ Dolayısıyla dinin doğrudan devlet oluşumunda etkisi olmasa da en azından insanlar arasında ortak payda mesabesinde olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte din, yasalar bütünü (Şeriat) uhdesinde tutarak toplumun ideal yaşama sahip olmasını temin eden mizanı sağlamaktadır. Bu bakımdan dinî kaidelere açıkça aykırı davranmak, insanın ölçüyü aşmasına, itidallikten uzaklaşmasına ve adaletten sapmasına neden olarak devletlerin çöküşüne yol açmaktadır. Bu bakımdan devletlerin yıkılması ile kişinin tercih ve eylemlerinde

48 Charles Issawi, *An Arab Philosophy of History: Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332-1406)* (London: John Murray, 1958), 133; Kaya, "A Critical Approach to Causality", 247, 249.

49 E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam* (New York: Cambridge University Press, 1962), 96.

50 Abdullâh Şerit, *el-Fikrû'l-ahlâkî 'inde İbn Haldûn* (Cezayir: eş-Şirketü'l-Vataniyye li-n-Neşr ve't-Tevzi', 1975), 262.

51 İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 198; Issawi, *An Arab Philosophy*, 131.

52 Rosenthal, *Political Thought*, 92; Ümit Hassan, İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010), 149.

53 Muhammad Dhaouadi, "The Forgotten Concept of Human Nature in Khaldunian Studies", *Asian Journal of Social Science* 36 (2008), 576.

seyyiate kapılması arasında ilişki bulunduğu anlaşılmaktadır. Zira daha önce bahsedildiği üzere İbn Haldûn'un nazarında insan, alışkanlıklarının çocuğudur. Dolayısıyla insan hangi eylemlere alışageldiyse o eylemlerin ürünü olarak varlığını sürdürür. Amellerin itidalliğe olan mesabesi, devletin serencamına tesir eden asli unsurdur.

İbn Haldûn'un nazarında devletin yıkılmasına giden süreç asabiyetin ortadan kalkması ya da eski niteliklerini kaybetmesiyle başlamaktadır. Nitekim ona göre asabiyet, *mülkûn* (egemenlik) direğidir. Nasıl ki kadı, maiyetinden bir direnç ya da destek olmaksızın hükmünü icra edemez ise hükümdar da aynı şekilde devletin sürekliliğini sağlayacak dayanıklı bir halk ve ordu olmadan egemenliğini tesis edemez. Şayet hükümdar asabiyetten mahrum kalırsa ihdas ettiği mülkü yok olur.⁵⁴ Bu bağlamda İbn Haldûn'un, teorisini mücessem hâle getirmek amacıyla örneklendirmelerde bulunduğu görülmektedir. Ona göre Abbâsiler döneminde Arapların grup dayanışması (*asabiyet*) el-Mu'tasım (218-227/833-842) ve el-Vâsîk (227-232/842-847) zamanında büyük oranda parçalanmıştı. Bu nedenle Fars, Türk, Deylem ve Selçukluların yardımı ile memleketler üzerinde kontrollerini sürdürebildiler. Sonunda mevâliler devlette ciddi anlamda söz sahibi oldu. Hanedanlığın etkisi giderek küçüldü ve artık Bağdad'ın ötesinde sözleri geçmez oldu. Nihayet Moğollar halifeyi katlederek hanedanlığın bütün izlerini yok etti.⁵⁵ Dolayısıyla devletin kurucu unsuru olan asabiyetten mahrum kalmanın neticesinde söz konusu siyasal oluşumun da nihayete ereceği anlaşılmaktadır. Bu durum devletin nihayetini teolojik determinizm ile değil, sosyolojik perspektif ile aklî-nedensel örüntüler dahilinde ortaya koyma uğraşısıdır.

4. Fıtrata Aykırılık ve Devletin İnkırazı

İbn Haldûn'a göre devletlerin yıkılması belli başlı olgusal süreci gerektirmekte olup bir dizi nedensel işleyiş neticesinde hasıl olmaktadır. İnsanların yaşam biçimleri, toplumun karakteristik özellikleri, çeşitli alışkanlıkları ve benimsenen iktisadi politika devletin serencamına etkide bulunan temel faktörlerdendir. Bu bağlamda onun sıklıkla kullandığı *bedevî-hadarî umrân* karşılaştırması, insan ferдинin ahlaki doğası ve zaman içerisindeki değişimleri noktasında değerlendirildiğinde devletin geleceğinin izdüşümlerini gösterir vaziyettedir. Nitekim İbn Haldûn'un hadarîlerin mahiyetine dair yaptığı şu anlatım, tarihin nedenselleştirilmesi ve geleceğin öngörülebilmesi özelliğini taşımaktadır:

(...) Hadarîler zevk u safa içerisinde yaşarlar. Onlar ihtiyaç fazlasına alışkın olup ruhları dünyevi arzularla doludur. Sahip oldukları şeyler arttıkça iyilikten de o denli uzaklaşırlar. Sonunda da sakınma duygularını tamamen yitirirler. Buna karşın bedevîler de hadarîler gibi dünyevi işlerle uğraşsalar da bu ilgi, zevk ve arzuların peşinde koşmak ve ihtiyaç fazlasını (*teraf*) elde tutmak için

54 Şerit, *el-Fikrû'l-ahlâkî*, 263.

55 İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 193.

değil, yalnızca zaruri olan hayat gereksinimlerini temin etmeye yöneliktir. Bedevîlerin hâli ilk fitrata (ruhun bozulmamış hâli) daha yakındır. Hadarîlerin nihayeti kötülüğün son aşaması olup 'umrânın yıkılmasıdır.⁵⁶

İbn Haldûn'un tasviri teşrih edildiğinde, aşırı hadarîleşme neticesinde insanın ilk fitrat hâlinden uzaklaşacağı bilgisi verilerek bunun da toplumu olumsuz anlamda etkileyeceği söylenmektedir. Nitekim Rosenthal'ın incelemelerine göre İbn Haldûn'un devletlerin serencamı hususundaki teorileri genel olarak bedevîlik ve hadarîliğe dayalıdır. Bedevîlik; sadelik, cesaret, şiddet ve iktidar ile temayüz ederken, hadarîlik, bu tabii niteliklerin tedricen bozulmaya başlaması ve yerini dinginlik, lüks (*teraf*) ve yalnızca dünyevi zevklere bırakması hâlidir.⁵⁷ İbn Haldûn'un nazarında bu sosyolojik dönüşüm yalnızca fertleri ya da toplumlari değil, aynı zamanda devletleri de olumsuz anlamda etkilemektedir. Zira daha önce ifade edildiği üzere madde-sûret münasebetinde olduğu gibi nasıl ki madde zarar gördüğünde sûret de bozuluyorsa aynı şekilde insan ferdinin fitri bakımdan dejenere olması, süreç içerisinde toplum ve devlete de sirayet ederek kurumsal bir çöküşü beraberinde getirmektedir.

İbn Haldûn'a göre *devletlerin ömrü insanların ömrü gibidir* ancak bu ifadenin teolojik determinizm bağlamında değerlendirilmesi *Haldûnî* düşünceden uzak ayrı bir sorundur. Zira İbn Haldûn tarafından bu teori devletlerin mahiyetine ilişkindir. İnsanın nasıl ki en nihayetinde ölmek zorunda olması onun ihtiyarî eylemlerine halel getirmiyorsa aynı şekilde devletlerin de serencamına bir zarar vermemektedir. Daha önce de belirtildiği üzere siyasal oluşumların ne şekilde oluş-bozuluşa uğrayacağı meselesi rasyonel (nedenselci) yöntem ile ortaya konulmuştur. Devletlerin hangi süreçlerden geçtikten sonra çöküşe uğrayacağı olgusal bir şekilde betimlenerek gösterilmektedir. İbn Haldûn tarafından bu süreç şöyle ele alınmaktadır:

Bir hanedanlığın ömrü çoğunlukla üç kuşağı aşamaz. İlk kuşak çöl hayatının niteliklerini; vahşilik, acımasızlık ve mücadelecilik gibi özellikleri muhafaza eder. Onlar elde ettiklerini kendi aralarında paylaşırlar. Bu nedenle de onlar arasında asabiyet gücü varlığını sürdürür. Keskindirler ve bu nedenle de kendilerine itaat edilir. İkinci kuşak, *mülk* ve *teraf* ile karakter ve yaşam tarzı itibarıyla değişmeye başlar. Bu aşamada bedavetten hadarata doğru değişiklikler oluşur. İnsanlar geçim derdi sorunlarından ihtiyaç fazlasına doğru ilerleme kaydeder. Toplumsal birliktelikten kişinin infiradına doğru kayış gözlemlenir. Bu yüzden de ikinci kuşakta asabiyetin gücü bir ölçüde kırılır. Üçüncü kuşakta ise sanki bedevî yaşamın özellikleri hiç olmamış gibidir. Zorbalıkla yönetildiklerinden onlarda asabiyet ve izzetin tatlılığı kalmamıştır. Aynı zamanda kolay ve dingin bir yaşama sahip olduklarından taraf onlarda

⁵⁶ İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 153-154.

⁵⁷ Rosenthal, *Political Thought*, 90.

zirve noktasına ulaşmıştır. Onlar devlete (hanedanlık) tâbi olduklarından başkaları tarafından savunulma gereksinimi duyan kadın ve çocuk gibidirler. Asabiyet onlarda tamamen yok olmuştur. İnsanlar kendilerini savunmayı, korumayı ve kendi iddialarını ortaya koymayı unutmuslardır. At binme, çeşitli savaş becerileri konusunda insanları aldatırlar. Birisi gelip de saldırganlık gösterdiğinde onu defedemezler. Hükümdar ise destek bulmak için başkalarından yardım istemek zorunda kalır. Böylelikle mevâlîsi hızla çoğalır. Allah'ın izin verdiği müddet tamamlanana kadar bir süre de onların desteği ile sözde egemenliğini sürdürür. Hanedanlık giderek küçülmeye ve yok olma aşamasına doğru ilerler. Dördüncü kuşağa gelindiğinde soyun çöküşü gerçekleşir. Zira şan ve soy dört kuşak devam eder. Yeterli tabii delil (*bi-burhânin tabiyyin kâffin*) ile sana gösterdiğimiz gibi bu durum daha önce giriş kısımlarında (*Mukaddime*) anlatılanlara dayalıdır...⁵⁸

İbn Haldûn'un nazarında devletin yıkılmasına giden sürecin esasında ilk etapta hadarileşme ile başladığı anlaşılmaktadır. Hadarileşmenin getirdiği atalet hâli, süreç içerisinde toplumun ilk başlardaki mücadelecî doğasının yıkılmasına neden olmaktadır. Lüks yaşam, insanların gevşemesine neden olup kibirlerinin de artmasına yol açmaktadır. Böylece devletin grup dayanışmasının (*asabiyet*) azalmasıyla birlikte siyasal yapı çöküşe uğramaktadır. Ancak hanedanlığın çöküşe uğraması, insanın failliğinin ötesinde zorunluluk neticesinde meydana gelmemektedir. Bu durum İbn Haldûn'un ifadesi ile yeterli deliller ve çeşitli nedensel örüntüler ile ortaya konulmuştur. Nitekim M. Abdul Qadir'in değerlendirmesine göre toplumsal yaşam biçimindeki değişimin üçüncü aşaması devletin çöküşüne tekabül etmektedir. Gevşeme hâli ve ataletin insanları etkisi altına alması sonucunda fitri bakımdan bozulma meydana gelmekte ve bu da en nihayetinde devletin yıkılmasıyla sonuçlanmaktadır. Bu duruma gelindiğinde onların dinamik gücü (*asabiyet*) zarar görür. Aşırı derecede kibre kapıldıklarından grup dayanışmaları önemli derecede zayıflar ve dış saldırılara açık hâle gelirler.⁵⁹ Ayrıca Hegel'in bilhassa Doğu toplumlarının niçin çöküşe uğradığına yönelik yaptığı anlatım İbn Haldûn'un yıkılış nazariyesi ile uyumludur. Nitekim Hegel'e göre Doğu'nun kendisinde bulunan coşku, aşamalı olarak yittikten sonra en kaba erdemsizliklere batarak en tiksindirici tutkulara teslim oldular; son kertede duyusal haz, İslamî öğretinin yerini aldı.⁶⁰ Evet, açık bir şekilde anlaşıldığı üzere İbn Haldûn'dan mülhem ya da ona benzer çöküş teorisi geliştirilmekte ve bu nazariye, sosyolojik dönüşümün neticesinde devletlerin bundan nasıl olumsuz etkilendiğini ortaya koymaktadır.

58 İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 214-215.

59 M. Abdul Qadir, "The Social and Political Ideas of Ibn Khaldun", *The Indian Journal of Political Science* 3/2 (1941), 122; Mehmet Akif Kayapınar, "İbn Khaldun's Concept of 'Assabiyya': An Alternative Tool for Understanding Long-Term Politics?", *Asian Journal of Social Science* 36/3 (2008), 384-385.

60 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2011), 4/25.

Bedevî standartlarının ötesindeki yaşam biçiminin insanın ilk fitrat hâli açısından olumsuzlandığı ifade edilmektedir. Temel gereksinimlerin ötesine geçtiklerinde daha fazla yiyecek ve kıyafetleri elde ederler ve bu da onların kibrinin artmasına neden olur. Daha geniş evler inşa ederler, korunmak için şehirler kurarlar. Bunun neticesinde konfor ve dinginlikleri artar. Bu da en ileri lüks yaşam biçimlerinin ortaya çıkmasına neden olur.⁶¹ Aziz al-Azmeh'e göre hadarî hayat, hissî özelliklerin bütünü olup lüksün tecelligâhıdır.⁶² Dieter Weiss'e göre ise hadarî kültürün benimsenmesiyle birlikte ihtiyaç fazlasına sahip olunur ve ihtiyaç fazlasına sahip olmanın toplumsal, ekonomik, siyasi ve ahlaki bir dizi menfi neticeleri olur.⁶³ Hadarî umrâna geçilmesi ile birlikte asabiyetin bütün bileşenleri arasında yıkıcı tesir meydana gelir. Lüks, gösteriş ve şatafat zirveye ulaştığında asabiyeti oluşturan bütün gruplar çatışmaya başlar; kaynak ve zenginlikleri ele geçirmek için kendi aralarında mücadele ederler.⁶⁴ Benzer şekilde A. Zorlu'nun değerlendirmesine göre lüksün ardılı olan konformist yaşam, toplumun fertleri arasında rekabete neden olmasıyla birlikte herkes kendi artı değerini maksimize etme gayreti içerisinde olur. Bu durum toplum içerisinde kurnazlık, hilekarlık, ihtikar gibi yanlış eylemlerin artmasına neden olabilir. Toplumun birlikteliğinin bozulması süreç içerisinde asabiyetlerinin parçalanmasına neden olur.⁶⁵ Dolayısıyla İbn Haldûn'un kullandığı hadarî yaşam biçimi salt kent hayatını değil, bunun da ötesinde sosyolojik bakımdan analiz edildiğinde tarihi nedenselleştirme kaygısı taşıdığı söylenebilir. Zira bu anlatım yöntemi her şeyden önce tarihin aklı perspektif ile anlamlandırılması gerektiğine salık vermektedir. Aynı zamanda benimsenen yaşam tarzının mahiyet ve keyfiyetinin süreç içerisinde nelere yol açabileceğini de gözler önüne sermektedir.

Hadarî yaşamın ilerlemesi ile birlikte toplumda terafın neticelerinden olan bazı karakteristik özellikler yaygınlaşmaya başlar. Bu aşamada insanın fitratı ahlaki bakımdan olumsuz bir şekilde etkilenmektedir. Aşırı lüks ve konformist yaşam, insanların önceden sahip oldukları iyi nitelikleri yitirmelerine neden olur. Böylelikle hanedanlık çözülme-dağılma belirtileri gösterir ve sonunda da

61 Solomon Pines, "The Societies Providing for the Bare Necessities of Life According to Ibn Khaldûn and to the Philosophers", *Studia Islamica*, 34 (1971), 126; Ümit Hassan, İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010), 149; Hamit Bozarslan, *Lüks ve Şiddet: İbn Haldun'da Tahakküm ve Direniş*, çev. Melike Işık Durmaz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 47.

62 Aziz Al-Azmeh, *Ibn Khaldun* (London: Routledge Publishing, 1982), 57.

63 Dieter Weiss, "Ibn Khaldun on Economic Transformation", *International Journal of Middle East Studies* 27/1 (1995), 33.

64 Stephen Frederic Dale, "İbn Khaldun: The Last Greek and the First Annaliste Historian", *International Journal of Middle East Studies* 38/3 (2006), 440-441; Bozarslan, *Lüks ve Şiddet*, 120; Ali Çakso, "İbn Khaldun and Philosophy: Causality in History", *Journal of Historical Sociology* 30/1 (2017), 35.

65 Abdülkadir Zorlu, "Gereksinimlerin, İhtiyaçların ve Arzuların Dönüşümü Bağlamında İbn Haldun'un İhtiyaçlar Kuramı", *Tüketici ve Tüketim Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2020), 511.

siyasi olarak inkıraza uğrar.⁶⁶ Yves Lacoste'a göre asabiyet, bedevî 'umrânın karakteristik özelliği olup hadarî 'umrânın ve *terafin* gelişimiyle birlikte parçalanır. Zira çöl yaşantısı asabiyeti güçlendirirken lüks yaşama konu olan alışkanlıklar onu tahrip etmektedir.⁶⁷ İhtiyaç fazlası elde tutuldukça bundan sağlanan değer sınırlı bir çevrede daha da yaygınlaşır. Bu durum toplumu sahip oldukları refah, zenginlik ve lüks ile ilgili şeyleri elde etmeye sevk eder. İhtişamlı meskenler, süslü kıyafetler, değerli ziynetler vb. kullanımları artar. Bu durumun nihai noktası toplumun ahlaken bozulmasına, devletin de zayıflamasına neden olmaktadır.⁶⁸

Hadarîleşme-devletin çöküşü arasındaki ilişkiye farklı perspektif ile yaklaşan Ümit Hassan, hadarî yaşamın alametlerinden olan lüks, gurur, hırs gibi olumsuz hâllerin şeriatın uzaklaşılmasıyla oluştuğunu belirtmektedir. Bu düşünceye göre insanlık, tabii ve yaşamsal güdülere nedeniyle şeriata uygun davranmadığı için en nihayetinde çöküşe uğrayacaktır.⁶⁹ Dolayısıyla İbn Haldûn'un nazarında şeriatın norm ve değerler bütünü olduğu görülmektedir. Söz konusu değerlere aykırı hareket etmek insanın ahlaki bakımdan zafiyetine, devletin de inkırazına neden olmaktadır.

İbn Haldûn'a göre hadarîleşme sonucunda devletin kurucu unsuru olan asabiyetin zayıflamaya başladığı anlaşılmaktadır. Özellikle de idareyi elinde tutan hanedanlık elde edilen kaynakları kendinde tutarak sınırlandırmak istemektedir. Nitekim bu hususta incelemelerde bulunan Syed Farid Alatas'a göre hanedanlığın ilk yılları esnasında *terafin* elde edilmesiyle birlikte asabiyette payı olanlara karşı hükümdarın nefreti artmaya başlar. Potansiyel rakip gördükleri için bizzat hükümdar tarafından iktidardan tecrit edilirler. Onların yerine ise yeni grup dayanışması geliştirdiği kimseleri getirir ve bunlarla efendi-mevâlî (*patron-client*) ilişkisi tesis eder.⁷⁰ Bu durum her ne kadar kurulu siyasi yapının çöküşü anlamına gelmese de ciddi anlamda zayıflamasına neden olmaktadır.

Diğer taraftan İbn Haldûn'un nazarında tarihin nedensel örüntüler dışında işleminin ya da deterministik (yazgısal) şekilde cereyan etmesinin muhal olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim *imamlar Kureyştendir* hadisi Sünniler tarafından mutabık kalınarak benimsenmesine rağmen İbn Haldûn bu meseleyi farklı

66 İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 212; Joseph J. Spengler, "Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun", *Comparative Studies in Society and History* 6/3 (1964), 290; Fuad Baali, *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought* (New York: State University of New York Press, 1988), 60; Ahmet Arslan, İbni Haldun (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1997), 131; Hassan, İbn Haldun, 147; Kayapınar, "İbn Khaldun's Concept of 'Assabiyya'", 387.

67 Yves Lacoste, *Ibn Khaldun: The Birth of History and The Past of the Third World*, çev. David Macey (London: The Thetford Press, 1984), 105.

68 Azmeh, *Ibn Khaldun*, 88; Baali, *Society, State and Urbanism*, 88; Ahmed Alrefai ve Michael Brun, "İbn Khaldun: Dynastic Change and Its Economic Consequences", *Arab Studies Quarterly* 16/2 (1994), 79; Çaksu, "İbn Haldun", 87.

69 Hassan, İbn Haldun, 53-54.

70 Syed Farid Alatas, *Applying Ibn Khaldun: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology* (New York: Routledge Publishing, 2014), 36.

bir bağlamda ele alarak nedenselci perspektif zemininde güç/iktidar ile temellendirmiştir. Söz konusu hadisin makâsıdını toplumun maslahatı açısından inceleyen İbn Haldûn, insanların itaatini sağlayacak güçte oldukları için Kureyş soyuna itaat edildiği sonucuna varmıştır. Ancak süreç içerisinde Kureyş'in gücünün zayıfladığını görerek sahip oldukları ihtiyaç fazlası ve lüks neticesinde önceki grup dayanışmalarının (*asabiyet*) parçalandığını belirtmiştir. İbn Haldûn'a göre Kureyş, *asabiyet* gücünün ortadan kalması neticesinde halifelik vazifelerini yapamaz hâle gelmiştir.⁷¹ Esasında bu anlatım, İbn Haldûn'un bir yöntem olarak tarihselliği (şart, ilke ve ahkâmın konjonktüre göre belirlendiği ya da bunların değişebilirliği düşüncesini) benimsediğini göstermenin yanı sıra iktidar bakımından zafiyete uğramanın ya da muktedir kalmanın yazgı neticesinde değil, toplumun hadarîleşme ile olan ilişkisi nispetinde olduğu sonucuna varmaktadır. Hadarîleşme ile aşırı lüks yaşama sahip olmak, insanların fitri özelliklerini tahrip ederek toplumun (Kureyş) siyasi bakımdan zafiyetine neden olmuştur. Ancak bu durum her ne kadar toplumun politik egemenliğini sekteye uğratsa da nihai olarak devletin sonu anlamına gelmemektedir. Zira İbn Haldûn'a göre pek çok hanedanlığın siyasal egemenliği sona ermesine rağmen aynı ya da farklı *asabiyet*ten başka bir grubun iktidarının başladığı belirtilmektedir.

Sonuç

İbn Haldûn'un düşünce dünyasında nedenselci tarih anlayışı baskın bir durumda olup 'umrân, bedevî-hadarî 'umrân, halifelik-mülk, dinî-aklî idare gibi yaşam biçimi ve yöntemleri ile sıkı bir şekilde ilişkilidir. Onun nazarında bedevî 'umrânı esas alan yaşam biçiminin yalnızca kırsal hayat ile ilişkisi olmayıp aynı zamanda belki de daha önemlisi toplumun ya da devletin tarihsel süreç içerisinde ne gibi neticelere uğrayacağını konu edinmektedir. Benzer şekilde hadarî 'umrâna sahip bir toplumun karakteristik özelliklerinde yaşanan çeşitli değişikliklerin ilerleyen süreçte ne gibi neticeleri olacağını da somut bir şekilde ortaya koymaktadır. İbn Haldûn'a göre insanlar tabiatlarının ya da mizaçlarının değil, alışkanlıklarının çocuğudur. Yaşam biçimlerindeki farklılıklar, inşa ettikleri siyasal yapılanmanın da geleceğini kendi alışkanlıkları ya da yaşam biçimleri doğrultusunda bir dizi nedensel işleyişlere bağlı kalarak şekillendirmektedir. Dolayısıyla İbn Haldûn'un düşünce evreninde mahza teolojik determinizmin işlediğinin ifade edilmesi, onun ciddi anlamda sınırlandırılmasına neden olmaktadır.

İbn Haldûn'a göre devletlerin oluş-bozuluşunda determinizmden ziyade tarihi aklî prensipler ile açıklama düşüncesi bulunmaktadır. Bir başka ifadeyle İbn Haldûn, tarihsel sürecin nasıl işlediği, hangi nedensel gelişmeleri kaydettiği meselesi üzerinde durarak toplumların geleceğinin tahmin edilebilir yönünün olduğu vurgulamaktadır. İbn Haldûn'a göre devletlerin oluşması nasıl ki tesadüf

71 İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 243.

eseri değilse aynı şekilde yıkılması da insanın failliğinden bağımsız bir biçimde teolojik determinizm ile neticelenmemektedir. Nitekim onun düşüncesinde asabiyet ve tagallüp olmadan siyasal varlığın ortaya çıkması muhaldir. Bu ifade, devletlerin serencamında teolojik determinizmden ziyade ihtiyarî eylemlerin ve rasyonelliğin ön planda olduğunu göstermektedir. Buna göre devletlerin oluşması için elzem olan şartlar gerçekleşmediyse siyasal varlığın kurulması mümkün değildir. Benzer şekilde devletlerin yıkılması için bazı nedenler oluşmadıysa siyasal varlığın sona ermesi düşünülemez. Dolayısıyla nedensel işleyişte zorunluluk olmadığı gibi, Tanrısal/icbarî bir durum da söz konusu değildir. İnsan, ihtiyarî eylemleri neticesinde egemenlik kurmakta ya da çöküşe uğramaktadır. Bir başka ifadeyle, İbn Haldûn'a göre apriorik olarak içsel ve dışsal sorunların olmaması hâlinde bir devletin yıkılmak zorunda olmadığını söyleyebiliriz. Ancak tarih boyunca devletlerin yaşam döngüleri ve sürekli değişim içindeki toplumsal yapılar göz önünde bulundurulduğunda, bu durumun pratikte ender gerçekleşebileceğini kabul etmek gerekir. İbn Haldûn'un vurguladığı gibi, toplumsal ve siyasal yapılar dinamik bir işleyiş dahilinde olup zamanla başkalaşır ve bu değişiklikler devletlerin yükseliş/düşüşlerine neden olur.

İbn Haldûn'a göre hadarî yaşam; dünyevi arzular, hedonist biçimde yaşam sürmek ve kişinin toplumsal değerlerden kopuk olması insanların ahlaki yönden bozulmasına neden olmaktadır. Bu durum zamanla insanların alışkanlıklarının değişmesine ve ilk fitrat hâlinin olumsuz yönde etkilenmesine sebep olur. Lükse dayalı yaşam, insanların taşkınlıklarının daha da artmasına neden olarak devleti oluşturan asabiyet gücünün zayıflamasına yol açar. Nitekim devleti ortaya çıkaran şey, fert olarak insanların farklı gayeleri değil, toplumun ortak mefkûresi etrafında bir araya gelmiş insanların tesis ettikleri organize birlikteliktir. İnsanların toplumun mefkûresinden uzak farklı gayeler benimsemesi neticesinde asabiyet zayıflamaktadır. Bu durum hükümdarı kendi iktidarını sürdürürebilmek amacıyla farklı unsurlardan yeni bir asabiyet kurmaya sevk etmektedir. Fakat bu da devlet içi ayrışmaya neden olup devletin iç çekişmelerle uğraşmasına ve en nihayetinde çökmesine yol açarak yerine aynı ya da farklı asabiyetten başka bir grubun gelmesine sebep olmaktadır.

Kaynakça

- Abdul Qadir, M. "The Social and Political Ideas of Ibn Khaldun". *The Indian Journal of Political Science* 3/2 (1941), 117–26.
- Abou-Tabickh, Lilian. *Al-'Asabiyya in Context Choice and Historical Continuity in Al-Muqaddima of Ibn Khaldûn*. Toronto: Toronto University, Doktora Tezi, 2019.
- Ahmad, Zaid. *The Epistemology of Ibn Khaldûn*. New York: Routledge Publishing, 2003.
- Akyol, Aygün. "İbn Haldûn'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2011), 29–59.
- Al-Azmeh, Aziz. *Ibn Khaldun*. London: Routledge Publishing, 1982.
- Alatas, Syed Farid. *Applying Ibn Khaldun: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology*. New York: Routledge Publishing, 2014.
- Alrefai, Ahmed and Brun, Michael. "Ibn Khaldun: Dynastic Change and Its Economic Consequences". *Arab Studies Quarterly* 16/2 (1994), 73–86.
- Arslan, Ahmet. *İbni Haldun*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1997.
- Aydın, Hasan. "İslam Ortaçağında Nakilci ve Akılcı Tarih Anlayışları: Taberî ve İbn Haldûn Örneği". *Tarihyazını* 1/1 (2019), 20–61.
- Baali, Fuad. *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*. New York: State University of New York Press, 1988.
- Bartle, Robert G. ve Sherbert, Donald R. *Introduction of Real Analysis*. New York: John Wiley&Sons, 2000.
- Bozarslan, Hamit. *Lüks ve Şiddet: İbn Haldun'da Tahakküm ve Direniş*. çev. Melike Işık Durmaz. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fikru İbn Haldûn el-Asabiyye ve'd-Devle*. Beyrut: Merkezi Dirâsâtî'l-Vahdatî'l-Arabiyye, 2001.
- Çaksu, Ali. "İbn Haldun ve Hegel'de Tarihte Nedensellik: Aristo Mirasını Yeniden Değerlendirmek". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 1 (2002), 51–94.
- Çaksu, Ali. "Ibn Khaldun and Hegel on Causality in History: Aristotelian Legacy Reconsidered". *Asian Journal of Social Science* 35 (2007), 47–83.
- Çaksu, Ali. "Ibn Khaldun and Philosophy: Causality in History". *Journal of Historical Sociology* 30/1 (2017), 27–42.
- Dale, Stephen Frederic. "Ibn Khaldun: The Last Greek and the First Annaliste Historian". *International Journal of Middle East Studies* 38/3 (2006), 431–451.
- Devlin, Keith. *Introduction to Mathematical Thinking*. Palo Alto: John Petaluma, 2012.
- Dhaouadi, Muhammad. "The Forgotten Concept of Human Nature in Khaldunian Studies". *Asian Journal of Social Science* 36 (2008), 571–589.
- Râzi, Fahreddin. *Hâşiye ala el-Hamsûn fi usûli'd-din*. thk. Said Fûde, Amman: el-Asleyn, 2017.
- Gibb, H.A.R. "İbn Haldûn'un Siyaset Teorisinin İslami Kökeni". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (2021), 291–299.
- Gökdağ, Kamuran. *İktidar Teleolojisi İbn Haldûn'un Toplum ve Siyaset Teorisinde Asabiyyet*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

- Hassan, Ümit. *İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010.
- Harrison, T. R. vd. "Introduction to Clinical Medicine". Harrison's Principles of Internal Medicine. ed., T. R. Harrison vd. New York: McGraw-Hill, 2005, 1-6.
- Hearnshaw, F. J. C. *İlmü't-Tarih*. çev. ve notlandıran Abdülhamid Abbadi. Kahire: Lecnetü't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1937.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Tarih Felsefesi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2011.
- Hempel, Carl G. *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*. New York: A Free Press, 1965.
- Hudeyrî, Zeynep Mahmûd. *Felsefetü't-tarih 'inde İbn Haldûn*. Kahire: Darû's-Sakafe, 1989.
- Hüseyin, Taha. *Felsefetü İbn Haldûn el-İctimaiyye: Tahlil ve Nakd*. çev. M. Abdullah İnan. Kahire: Matbaatü'l-İtimâd, 1925.
- Issawi, Charles. *An Arab Philosophy of History: Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332-1406)*. London: John Murray, 1958.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Târihu İbn Haldûn: Dîvânü'l-mübtede` ve'l-ğaber fi eyyâmî'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âşarahüm min-zevî's-sulţânî'l-ekber*. thk. Süheyl Zekkar. Beyrut: Darü'l-Fikr, 2001.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. Kuveyt: Dârü'n-Nevâdir, 2010.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmû'u Fetâvâ Şeyhi'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. Medine: b.y., 2004.
- Kaya, Emrah. "A Critical Approach to Causality and Rational Knowledge in Ibn Khaldûn". *ULUM* 3/2 (2020), 241-261.
- Kayapınar, Mehmet Akif. "İbn Khaldun's Concept of 'Assabiyya': An Alternative Tool for Understanding Long- Term Politics?". *Asian Journal of Social Science* 36/3 (2008), 375-407.
- Khalidi, Tarif. *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. New York: Cambridge University Press, 1994.
- Lacoste, Yves. *Ibn Khaldun: The Birth of History and The Past of the Third World*. Çev. David Macey. London: The Thetford Press, 1984.
- Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldun's Philosophy of History*. 2nd ed. New York: Routledge Publishing, 2016.
- Mendelson, Elliott. *Introduction to Mathematical Logic*. London: Chapman&Hall, 1997.
- Meşûş, Sâlih b. Tâhir. *İlmü'l-Umrânî'l-Haldûnî ve Eserü'r-Ru'yeti'l-Kevniyyeti't-Tevhidiyye fi Siyâgetihi*. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Alemî li-l Fikri'l-İslâmî, 2012.
- Nagel, Ernest. *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*. New York: Harcourt, Brace&World, 1961.
- Okumuş, Ejder. "İbn Haldun ve Osmanlı'da Çöküş Tartışmaları". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 1 (1999), 183-209.
- Ötenkaya, Yusuf. "İbn Haldûn Umrân Mefhumunu Uygarlık/Medeniyet Anlamında Mı Kullandı?: Kuramsal ve Tarihsel Bir Tahlil". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2022), 1-33.

- Özlem, Doğan. *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2010.
- Pines, Solomon. "The Societies Providing for the Bare Necessities of Life According to Ibn Khaldūn and to the Philosophers". *Studia Islamica* 34 (1971), 125–138.
- Rosenthal, E. I. J. *Political Thought in Medieval Islam*. New York: Cambridge University Press, 1962.
- Sözen, Kemal. "Kâtip Çelebi'nin Devlet Görüşü ve Osmanlı Türk Düşüncesindeki Etkileri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2009), 25–40.
- Spengler, Joseph J. "Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun". *Comparative Studies in Society and History* 6/3 (1964), 268–306.
- Şerit, Abdullah. *El-Fikrül-Ahlâki 'inde İbn Haldūn*. Cezayir: eş-Şirketül-Vataniyye li-n-Neşr ve't-Tevzi', 1975.
- Weiss, Dieter. "Ibn Khaldun on Economic Transformation". *International Journal of Middle East Studies* 27/1 (1995), 29–37.
- Yıldız-Turan, Esra. "Türk İslam Düşünce Sisteminde İbn Haldūn'un Devlet Nazariyesi". *Atatürk İletişim Dergisi* 9 (2015), 197–204.
- Zorlu, Abdülkadir. "Gereksinimlerin, İhtiyaçların ve Arzuların Dönüşümü Bağlamında İbn Haldun'un İhtiyaçlar Kuramı". *Tüketici ve Tüketim Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2020), 487–528.
- Zorlu, Abdülkadir. "İbn Haldūn'da Beden İnşası Açısından Bedevî Ümran ve Hadarî Ümran". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 43 (2020), 177–192.