



Araştırma/İnceleme:

**İslam Ortaçağında Nakilci ve Akılcı Tarih Anlayışları:
Taberî ve İbn Haldûn Örneği***

Hasan AYDIN**

orcid.org/ 0000-0002-1955-6178

Öz: İslam dünyasında, bir yandan, İslam öncesi dönemin aktarım odaklı anlayışından izler taşıyan ve siyer ve megazi anlatımıyla başlayıp gelişen bir “rivayet-nakil odaklı tarih”; bir de önceleri İbn Miskeveyh’e görülen, daha sonra İbn Haldûn’ca geliştirilen ve bazı unsurları ile Antik Yunan’dan tevarüs eden felsefi anlayıştan izler taşıdığı anlaşılan “akılcı-felsefi tarih” olmak üzere iki tarih anlayışının geliştiği görülmektedir. Ortaçağ İslam dünyasında, söz konusu tarih anlayışlarından, özellikle “rivayetçi-nakilci tarih anlayışının” ezici bir ağırlığının olduğunu söylemek olasıdır. İşte bu makalede, İslam ortaçağında etkili olan iki tarih anlayışı, yani “nakilci-rivayetçi” ve “akılcı-felsefi” tarih anlayışları, Taberî ve İbn Haldûn örneğinde çözümlenmeye çalışılacaktır. Bu iki düşünürün seçilmesi nedensiz değildir; ortaçağ İslam dünyasında “nakilci-rivayetçi tarih anlayışının” en yetkin örneğini Taberî; “akılcı-felsefi tarih anlayışının” en olgun şeklini ise İbn Haldûn temsil etmektedir. Makale içerisinde, her iki düşünürün, önce yaşamları ve yapıtları, ardından da tarih anlayışları, kendi yapıtlarına dayanılarak, ana hatlarıyla betimsel bir üslupla ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Taberî, İbn Haldûn, Tarih, Rivayetçi ve Akılcı Tarih, Tarih Felsefesi

**Narrational and Rational Understandings of History in the Islamic
Middle Age: Examples of Taberî and Ibn Haldûn**

* Metnin oldukça kısa bir özeti Ahmet Şimşek’in editörlüğünü yaptığı, *Dünya’da tarihçilik* (Pegem A Yayınları, 2017) adlı eserde, Ortaçağ İslam Dünyasında Tarihçilik: Taberî ve İbni Haldun (s. 47-66) adıyla yayınlanmıştır.

** Doç. Dr., OMÜ Fen Edebiyat Fakültesi haydin@omu.edu.tr

Abstract: Two significant historical understandings have been observed to develop in the Islamic world; the first one is story- based, narration- oriented understanding of history which carries traces of the transfer-oriented understanding of pre-Islamic era and which evolves by starting from the narration of the life and the wars of Muhammad (siyer and megazi). The second one is rational-philosophical understanding of history which carries traces of the philosophical understanding of Ancient Greek. This second understanding was earlier seen in Ibn Miskeveyh and then developed by Ibn Haldûn. It is possible to emphasize that among the historical understandings in question, especially the transfer-oriented understanding of history had overwhelming superiority in the Medieval Islamic World. In this article, these two significant historical understandings will be analyzed through the examples of Tabari and Ibn Haldun. These two philosophers were selected on a purpose. Because Tabari represents the peak of transfer-oriented understanding of history while Ibn Haldûn represents the advanced form of the rational understandings of history in the Medieval Islamic World. In this article, lives, works, historical understandings of both of the philosopher will be outlined based on their works with a descriptive pattern.

Keywords: Taberî, İbn Haldûn, History, Narrational and Rational History, Philosophy of History

Extended Summary

Purpose

The history writing in Medieval Islamic era emerged from the effect of the religious thoughts in the earlier periods. The desire to record the life and campaigns of Hz. Muhammad played an important role in the development of Islamic historiography. Rumored based attitude was also adopted in accordance with Arabic traditions during the writing process of the records in question. When Islam spread to the North as a result of the Islamic conquest, close interaction with the Hellenistic culture occurred. As a result of this interaction, philosophical thoughts in the Islamic world began to develop. Interaction with the philosophy caused the emergence of a new historical understanding which is philosophically critical and rational in the Islamic world. The typical representatives of two historical understanding which were emerged and developed in the Islamic world are Tabari and İbn Haldûn. The questioning of the historical understandings of those two philosophers provides an important step to understand the historiography and history writing.

Method

This research is a descriptive study. In this research, some basic works of Tabari and İbn Haldûn and in the context of their approaches to history have been examined. Firstly, their works will be analyzed, their approach toward history will be determined through hermeneutic approach, the text will be reconstructed by taking the biography of the authors of the texts and the historical conditions in which the texts were written into account. Thus, it is

important to state that the study is actually based on the document examination method but it has been enriched with the hermeneutic, sense-making and deconstruction methods.

Results and Discussion

It is possible to say that out of the two historical understandings in the Islamic world, the first one, narrational understanding, is much older. It dates back to the pre-Islamic period. Tabari, who uses that approach, headed towards religious based history due to the effect of the common approaches in the Islamic world and he mostly regarded history as the history of the prophets. He constructed the history writing by depending upon the stories; he claimed that history cannot be comprehended through the mind; the major component of it is a story. Therefore, he did not hesitate to present the contradictory stories as to the subjects he dealt with one under the other. Moreover, he formed a story collection towards history. However, İbn Haldûn, who highly influenced by the philosophical culture, put forward the idea that the ingredient of history is story. Those stories should be filtrated through criticism. He put forward a civilization science (ilm-i umran) for the sake of basing that criticism on the scientific ground. According to him, in order to drain the historical stories, nature of the state, society, climate, human being, geography, sciences, and arts should be revealed; the stories should be subject to criticism. With that attitude İbn Haldun prioritizes the rational, critical and philosophical historiography; he tries to make science which has general laws.

Conclusion

Historical understandings of Medieval Islam may be explained in two approaches. It is possible to say that instead of the rational- philosophical understanding, the narrative understanding has been the dominant approach as we put forward in the example of Tabari. Therefore, in the Islamic World, history had had to wait until the 18th-19th centuries when the interaction with the West began to intensify in order to be an independent and objective science. As a result of the interaction with the West, when the modern philosophers in the Islamic world encountered the modern scientific understandings of history writing they had to go back to their own roots and İbn Haldûn's historical approach placed at the top of the agenda again.

Giriş

İslam öncesi dönemde, Araplar arasında, belgeler ışığında kayıt altına alınmış bir tarih biliminden söz edilemez. Bu saptama, elbette İslam öncesi Araplarda tarihsel olan hiçbir şeyin bulunmadığı anlamına gelmez. Her halk gibi Araplar da, hem kendi kabilelerinde ve ülkelerinde meydana gelmiş, hem de kendileriyle ilişkisi bulunan başka yerlerde ortaya çıkmış ve kendilerini etkilemiş önemli tarihsel olayları sözlü olarak aktarıyorlardı (Zeydan, 1330: 67). Sözgelimi

Eyyam el-Arab (Arap Günleri) olarak bilinen ve İslam öncesi dönemde kabileler arasında yaşanan savaflara ait hikâyeler ve menkıbelerin, bu devrin sözlü ürünleri olduğu anlaşılıyor (Kapar, 1995: 14-16). Bu savaş hikâye ve menkıbeleri, kabiller arasında anlatılıyor, birbirlerine karşı övünç ve kahramanlık işareti sayılıyordu. Bu sözlü “eyyâm literatürünün”, büyük ölçüde Arapların kahramanlık ve şövalyelik ruhuna atıf yaptığı anlaşılmaktadır (Terzi, 1981: 1-2). Bu atıflara sözlü olarak aktarılan Arap şiirlerinde de rastlanır. Sözlü olan bu “eyyâm literatürünün” İslami dönemde, tıpkı Arap ruhunu yansıtan şiirler gibi yazıya geçirildiği anlaşılıyor. Nitekim bu literatüre ait pek çok eseri, İbn Nedîm (öl. 990) adları ve yazarlarıyla birlikte anar (İbn Nedim, 1971: 101 vd.). Bu eserler, doğrudan günümüze ulaşmamış olsa da onlardan çeşitli pasajları aktaran sonraki dönem Arap tarihçiler aracılığıyla, onların içeriğine yönelik kimi bilgilere sahip olduğumuzu belirtmek gerekir (Terzi, 1981: 2). Eyyâm anlatıları, İbn Haldûn (öl. 1406)’un deyişleriyle söylessek, ‘şiirsel bir üsluba sahiptir, Araplarla alakalı ifadeler, üsluplar ve belagat tarzlarını içerdiği gibi, meşhur neseplerden (soylardan) ve genel tarihi olaylardan önemli olanlarına da temas eder’ (İbn Haldun, 2009: II, 1013). Yine İbn Haldûn’dan anladığımızı göre, ‘dil melekesinin gelişmesi için bunlar çocuklara ezberletiliyordu (İbn Haldûn, 2009: II, 1030). Eyyam anlatılarına ek olarak, Araplarda, tarihsel bir değeri olan ve sözlü bir gelenek olarak devam eden, ilm-i ensâb (soylar bilimi) adıyla anılan soy dizin bilgisi de bulunuyordu (Şehristanî, 2008: 438). Bunun aracılığıyla Araplar, kendi atalarını bir silsile ile ortaya koyuyorlar, kabilelerin eskiliğiyle, soyluluğuyla ve kahramanlıklarıyla övünüyorlardı (Terzi, 1981: 3). Sözlü olarak aktarılan bu tarihsel malzemelere, Kuran’da esâtîr el-evvelîn (öncekilerin mirosları) biçiminde atıfta bulunulan Arapların mitolojilerini de eklemek gerekir. Kimi araştırmacılar, özellikle mitolojik unsurların Hintlilerden yahut Eski Yunanlılardan veya Eski Mısırlılardan almış olmaları gerektiğini, zira Arapların bu gibi şeylere pek az önem verdiklerini kaydeder (Zeydan, 1330: 27-28). Zeydan (öl. 1914)’a bakılırsa, İslam öncesi Araplar arasında, rivayet odaklı sözlü tarihsel ürünler olarak dolaşan başlıca rivayetler şunlardı: Eyyâm el-Arab adıyla bilinen kabile savaşları, Yemen’de Me’rib Seddi kıssası, Yemen’in eski hükümdarlarından Tubân Es’ad Ebû Kerib’in Yemen’i istilas ve onun bazı halefleri, Zû Nüvas ve Ashab’ı Uhdud kıssası, Habeşlilerin Yemeni istilas, Fil kıssası, Hımyerî’nin savaşları, Arap putlarının hikâyeleri, Cürhüm kıssası, Kâbe’nin tarihi, Kusay’ın Mekke’yi ele geçirmesi, Hılfulfudul olayı, Zemzem suyunun kıssası, Ficar savaşı, Kabe’nin inşası (Zeydan, 1330: 67 vd.). Bunların dışında Ad, Semud ve diğer kavimlerle ilgili bilgiler ile Tevrat’ta nakledilen Belkis’in, Hz. Süleyman’ın ve Âdem’in ve Havva’nın kıssaları vb. biliniyor ve aktarılıyordu (Zeydan, 1330: 67; Terzi, 1981: 3-4). Arapların sözlü olarak bildiği ve aktardığı bu kıssalara, Kuran’ın da atıflar yaptığı görülüyor (Öztürk, 2016: 1 vd.). Bu anlamıyla, İslam tarih yazıcılığının İslam öncesinin sözlü aktarım (rivayet) geleneğiyle kimi bağları varsa da tümüyle ona indirgenemeyeceği açıktır; çünkü bu tarih tamamıyla hikâye ve menkıbe odaklıdır ve sözlüdür.

Acaba İslam tarih yazıcılığının Yunan, Hint ve İran tarih yazıcılığıyla bağı kurulabilir mi? Bilindiği gibi, İslam, fetih hareketleriyle birlikte, İran, Irak ve

Suriye gibi bölgelere yayılınca Hint ve İran düşünceleri yanında Yunan felsefesiyle karşılaşmış, bu kültürlerin önemli eserleri Arapçaya aktarılmıştır (İbn Nedim, 1971: 299 vd.; Gutas, 2003: 23 vd.). Özellikle Fars kültüründen hükümdarlara ilişkin öğüt niteliği taşıyan eserler ile Hint kültüründen astronomi, matematik ve Hint dinlerine ilişkin kimi eserlerin çevrildiği biliniyor (İbn Nedim, 1971: 299 vd.). Bu eserlerin doğrudan tarih bilimiyle bağlarının olmadığı açıktır. Eski Yunan'dan İslam dünyasına yapılan çeviriler irdelendiğinde, büyük yekünü bilim ve felsefe eserlerinin oluşturduğu görülür. Değiş yerindeyse, Yunan kültürünün bilim ve felsefe kültürüne ait hemen her şey ya Süryanca'dan dolaylı olarak ya da doğrudan Grekçe'den Arapça'ya aktarılmıştır. Bu konuda Me'mun'un 830'larda kurduğu Beyt el-Hikme'nin işlevi iyi bilinmektedir (İbn Nedim, 1971: 299 vd.). Bu çeviriler irdelendiğinde Eski Yunan'ın üç şeyinin çeviri dışı bırakıldığı görülür. Bunların ilki, tragedya-komedyalar, ikincisi, mitolojiler, üçüncüsü ise siyasi ve genel tarih eserlerdir. Çeviriler arasında yer alan tarihi nitelik taşıyan eserler, tamamıyla felsefe ve bilim tarihine ait olanlardır. Bu türden eserlerin, büyük ölçüde İshak b. Huneyn (öl. 873)'in Tarîh el-Etîbba'sı örneğinde, İbn Cülcül (öl. 994?), İbn Nedîm (öl. 990), Ebu Said el-Endülüsî (öl. 1070), İbn el-Kiftî (öl. 1248), İbn Ebi Usaybia (öl. 1270) gibi yazlar eliyle tabakât kitapları ve bilim ve düşünce tarihine ilişkin bir tarihsel yazımın gelişimine öncülük ettiği anlaşılıyor. İlk ikisinin, yani tragedya-komedyalar ile mitolojilerin büyük ölçüde İslam'a ters düştüğü için çevrilmemesi ileri sürülebilir. Ancak sonuncusunun, yani siyasi ve genel tarihe ilişkin eserlerin çevrilmemesi nedenini anlamak gerçekten güçtür. Oysa Eski Yunan'da, Herodot (öl. MÖ. 425?), Thukydides (öl. MÖ. 404?), Ksenophon (öl. MÖ. 355?) gibi tanınmış tarihçiler bulunuyordu (Arslan, 2009: 48-49). Belki de, tarihe ilişkin eserler, felsefi bir disiplin olarak görülmediği için çevrilmemişlerdir. Gerçekten de İslam filozoflarına örnek oluşturan Aristoteles (öl. MÖ. 322)'in bilim sınıflamasına bakıldığında, teorik (theoria), pratik (praksis) ve yaratıcı (poetik) biçimindeki üçlü bilim sınıflamasında (Aristoteles, 1996: 75 vd.) tarih yer almadığı gibi, Helenistik dönemdeki bilim sınıflamalarında da yer almamaktadır (Davidson, 2008: 247-255). Aynı durum, şöhretli İslam filozoflarının yaptığı bilim sınıflamaları için de geçerlidir. Onlarda da tarih disiplini yer almamaktadır. Harezmi (öl. 850) ve Gazzâlî (öl. 1111) gibi kimi düşünürler, bilim sınıflamalarında tarihe yer vermişlerse de onu felsefi-akli değil, dinî bilimler içerisinde saymışlardır (Cihan, 2000: 440-451). Örneğin Harezmi, Mefatîh el-Ulûm adlı yapıtında, bilimleri, şeriat bilimleri ya da Arabî bilimler (el-ulûm eş-şer'iyye ya da el-ulûm el-Arabiyye) ve yabancı kaynaklı bilimler ya da Yunan ve diğer ümmetlerden alınan bilimler (el-ulûm el-acem ya da el-ulûm el-Yunaniyyin ve gayrihim min el-ümem) biçiminde sınıfladığında, ilm al-ahbâr (haberler bilimi) adlı bir bilimden söz eder ve onu şeriat bilimleri içine yerleştirir (Harezmi, 1930: 4). Yine Gazzâlî, İhyâ' el-Ulûm ed-Dîn adlı yapıtında, ulûm el-eser ve'l-ahbâr (rivayetler ve haberler bilimi) adlı bilimi, fıkıh, tefsir ve kıraat gibi dini bilimleri tamamlayıcı bilimler arasında sayar (Gazzali, trs.: 22 vd.). Bu durum, İslam dünyasında tarihin, yabancı kaynakların etkisiyle değil, büyük ölçüde dinden doğduğuna ve dine yardımcı bir disiplin olarak görüldüğüne ve öyle geliştiğine

işaret etse gerekir. Bu bakımdan İslam dünyasında tarih biliminin doğru gelişmesine etki eden temel nedenleri şöyle sıralamak mümkündür:

1- Hadis biliminin doğuşu: Gerçekten de İslam tarih disiplininin geçmişi irdelendiğinde, metodolojisinin büyük ölçüde hadis bilimi içerisinde tartışıldığını, Hz. Muhammed'in söz, eylem ve onaylarını (takrir), yani hadisleri kayıt altına alma uğraşı temelinde geliştiği görülmektedir (Arslan: 2009: 48-49).

2- Hz. Muhammed'e ilişkin bilgilerin gelecek nesillere aktarılma isteği: Hicaz bölgesi Araplarını devletleştiren, onlara İslam adıyla bir din bahşeden Hz. Muhammed'in yaşamını (siyer), savaşlarını (megazi) ve hatıralarını gelecek nesillere aktarmak gerekiyordu (Terzi, 1981: 14).

3- Kuran'ın kitaplaştırılması: Tarih biliminin doğuşunda, Kuran'ın, bir metin olarak toplanması (cem) ve kitaplaştırılmasının da rolüne değinmek gerekir. İslam kelimelerinde de vurgulandığı gibi, Hz. Muhammed'in peygamberliğini ilan ettiği ve Kuran diye bir kitap ortaya koyduğu ancak tavatür haber aracılığıyla bilinmektedir. Bu nedenle olsa gerek, haberin epistemolojik değeri, kelimeler biliminin en temel sorunları arasında yer alır (Bakillanî, 1947: 162-163; Bağdadî, 1927: 8 vd.).

4- Kuran'ın doğru anlaşılma gereği: Kuran yaklaşık 23 yılda, meydana gelen olaylara bağlı olarak nazil olduğu için, ayetlerinin doğru anlaşılması, nüzul sebeplerini, yani ayetlerin nazil olduğu koşulları bilmeye bağlıdır. Bunlar ise konuya ilişkin rivayetlerin bir araya getirilmesiyle olasıdır. Öte yandan Kuran'ın Hz. Muhammed tarafından nasıl yorumlandığını bilmek de hadislerin ve diğer malzemelerin toplanmasını ve bir araya getirilmesini zorunlu kılıyordu (Köprülü, 1963: 151).

5- Kuran'daki tarihsel kıssalar: Kuşkusuz tarihin dini bir bilim olarak görülmesinde, Kuran'ın geçmiş kavimlerin ve peygamberlerin öykülerine ilişkin öğüt amaçlı anlatılarının da rolü olmuştur (Arslan, 2009: 48-49). Bu anlatılar, Yahudi anlatıları ile zenginleştirilmiş, İslam kültüründe kıssa anlatıcılığıyla uğraşan küssâsların (kıssa anlatıcıları) doğmasına zemin hazırlamıştır.

6- İslamın kuzeye yayılması: Kuşkusuz İslam'ın daha dört halife döneminde Suriye, İran, Irak gibi bölgelere yayılması, üzerinde egemen olunan halkaların inançlarına, geleneklerine, bilimlerine ve tarihine karşı bir ilginin uyanmasına da neden olmuş gibi gözükmektedir. Bu ilgiyi, Harezmi'nin tarih biliminin ele aldığı konuları sıralarken, Fars, Yemen, Rum ve Yunan vb. halkaların tarihini de saymasında görmek olasıdır (Harezmi, 1930: 60-61). Öte yandan fethedilen yerlerle ilgili anlaşmalar, vergiler, fetih yolları vb. kayıt altına alınması gerekiyordu (Terzi, 1981: 15).

7- Nesep ve şecerelerin tayin gereği: Devlet hazinesinden maaş alan kimselerin meblağının miktarını tayin ve tespit için nesep şecerelerini beyan zarureti vardı. Bu durum, nesep araştırma, öğrenme ve yazıya geçirme gereğinin doğmasına yol açmış gibi gözükmektedir (Terzi, 1981: 14).

Öyle görünüyor ki, hadislerin yanında Hz. Muhammed'in savaşları ve yaşamının ayrıntılarını kayıt altına alma uğraşı, Kuran'ın anlaşılma gereği, fetihler, nesep ve şecerelerin tayini gibi pratik gereksinimler, İslam dünyasında tarih disiplinin doğup gelişmesinde önemli bir etken olmuş gibidir. Nitekim Urve b. ez-Zübeyr (öl. 712-3), Yahya b. Said el-Emevî (öl. 809), Âmir eş-Şa'bî (öl. 721), Ebân b. Osmân (öl. 723-4), İbn Şihâb ez-Zührî (741-2), Vehb b. Vehb (öl. 815), İbn İshak (öl. 768), İbn Hişam (öl. 828) gibi şahsiyetlerin, siyer (Hz. Muhammed'in hayatı) ve megazi (Hz. Muhammed'in savaşları), fethedilen yerlerin durumları, fetih yolları vb. türünden eserler yazdıkları görülüyor (Terzi, 1981: 16 vd.). Siyer ve megazi geleneğinin, büyük ölçüde Kuran'ın tarihi bir peygamberler ve kavimler tarihi olarak görmesi ve fethedilen yerlerin geçmişini bilme vb. gereksinimi yüzünden, Vakidî (öl. 823), Taberî (öl. 923) ve Mes'udî (öl. 956) gibi yazlar eliyle, rivayet odaklı bir peygamberler ve kavimler tarihine doğru evirildiği söylenebilir (İbn Haldûn, 2009: I, 158 d.). İslam dünyasında, zaman içerisinde Eski Yunan felsefesinin etkisiyle, nakil ve rivayet odaklı tarih anlayışını aşmaya çalışan felsefi eğilimli kimi tarihçilerin de ortaya çıktığı gözleniyor. Bu İslam kültüründe gözlemlenen entelektüel gelişimin, rivayetlerdeki doğruyu yanlıştan ayırma gereksiniminin bir ürünü olsa gerekir. Tarihin, felsefi bir zemine çekilerek, eleştirel bir disiplin haline getirilmesinin ilk izlerini filozof olan İbn Miskeveyh (öl. 1030)'in Tecârib el-Ümem adlı yapıtında görmek olasıdır. Bir filozof ve tarihçi olarak İbn Miskeveyh tarihçiliği, derlenen malzemeleri yalnızca tarihsel bir sıraya koymak olarak görmez; yoruma ve olayları anlamaya önem verir, çünkü ona göre, geçmişin bütün olayları insanların çıkar ağlarıyla örülüdür. Bu anlamıyla tarih, bir nakil ve rivayet bilimi değil, yorum bilimidir. Onda hurafelere ve mucizelere yer yoktur (Akyüzoğlu, 2003: 63). Ona göre, akılcılık, eleştirelilik ve faydacılık gibi ilkelere bağlı kalınarak yapılan tarihçiliğin amacı, tarihte olan olayları nedenlerine inerek açıklamak, nihayet bu nedenlere dayanarak gelecek için çıkarımlarda bulunmaktır. İbn Miskeveyh'e göre, nasıl tabiatta tesadüf yoksa tıpkı bunun gibi, tarihte de tesadüfün yeri yoktur. Bu bakımdan tarih, ümmetlerin nedenler zincirine dayanan belgesi konumundadır. Bu belge yorumlanırken devrin ahlakı, iktisadi yapısı ve genel toplum psikolojisiyle ilişki kurulmalıdır (Kraemer, 1986: 224; Khan, 1969: 712). Bu özgün saptamalarına rağmen bir felsefeci olarak İbn Miskeveyh, tarihin felsefi bir disiplin olarak inşa edilmesine yönelik analizini yeterince geliştirmemiş gibi görünmektedir (Khan, 1969: 712). İşte felsefi tarih anlayışının büyük ölçüde İbn Haldûn tarafından ele alındığı, onun hem tarihin yöntemine yönelik bir farkındalık geliştirdiği, hem de bu yöntemin dayanaklarını araştırmak için ilm-i umrân (uygarlık bilimi) adını verdiği bir bilim inşa etmeye yöneldiği gözlenir. Bu yüzde İbn Haldûn'un İslam dünyasında felsefi-akli tarihin kurucusu olduğu; onun ne öncüsünün ne de ardılının olmadığı söylemek gerekir.

Şu hâlde, İslam dünyasında, bir yandan, İslam öncesi dönemin aktarım odaklı anlayışından izler taşıyan ve siyer ve megazi anlatımıyla başlayıp gelişen bir "rivayet-nakil esaslı tarih"; bir de ilk önce İbn Miskeveyht'e görülen ve daha sonra İbn Haldûn'da ortaya çıkan ve bazı unsurları Yunanlılardan tevarüs eden felsefi anlayıştan izler taşıdığı anlaşılan "akılcı-felsefi tarih" olmak üzere iki tarih

anlayışının bulunduğunu söylemek gerekiyor. İslam dünyasında, söz konusu tarih anlayışlarından, özellikle “rivayetçi-nakilci tarih anlayışının” ezici bir ağırlığının olduğu anlaşılıyor. İşte biz bu makalede, İslam ortaçağında etkili olan iki tarih anlayışını, yani “nakilci-rivayetçi” ve “akılcı-felsefi” tarih anlayışlarını, Taberî ve İbn Haldûn örneğinde ortaya koymaya çalışacağız. Bu iki düşünürün seçilmesi nedensiz değildir; İslam dünyasında “nakilci-rivayetçi tarih anlayışının” zirvesini Taberî; “akılcı-felsefi tarih anlayışının” en olgun şeklini ise İbn Haldûn temsil etmektedir. Her iki düşünürün, önce yaşamları ve yapıtları, ardından da tarih anlayışları, kendi yapıtlarına dayanılarak, ana hatlarıyla betimsel bir üslupla ortaya konulacaktır.

Taberî: Yaşamı, Eserleri ve Tarih Anlayışı

Tam adı, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib et-Taberî'dir (İbn Nedim, 1971: 291). Tarihi verilerden anlaşıldığı kadarıyla Taberistan'ın Âmul kentinde 840 yılında dünyaya gelmiştir (İbn Nedim, 1971: 291; Zehebi, 1975: 267-286). Doğduğu yere nispetle Taberî ve Âmulî; yaşamının büyük kısmını Bağdat'ta geçirmesi nedeniyle de Bağdadî nispetleriyle anılır (el-Cezeri, 1980: 106). Hiç evlenmemesine rağmen Taberî'ye, bazı İslâm ülkelerinde doğan çocuklara isimleri yanında künye de verilmesi geleneğine uyularak, Ebû Ca'fer künyesinin de verildiği görülür. Çiftçilikle uğraşan babası, onun bir bilgin olması için çok emek vermiş, ekonomik sıkıntı çekmemesi için de kendisine ciddi gelir getiren araziler bırakmıştır (Fayda, 2010: 314). Araştırmacılar, Taberî'nin hangi millete mensup olduğu konusunda uzlaşmamışlardır. Bazı Arap araştırmacılar onun soyunun Taberistan'ın fethi sırasında oraya yerleştirilen Arap ailelerden geldiğini iddia ederken (Zuhayli, 1990: 2), Carl Brockelmann gibi kimi batılı araştırmacılar İran asıllı olduğunu ileri sürerler (Brockelmann, 1937: 217-218). Yaşamı ve eğitimiyle ilgili elimizde ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. Yâkût el-Hamevî'ni rivayetlerine bakılırsa, Taberî kendinden bahsederken çocukluk yıllarıyla alakalı olarak şunları söyler:

Yedi yasındayken Kuran'ı ezberledim. Sekiz yasımdayken insanlarla birlikte namaz kılmaya, dokuz yasıma gelince Hadisleri yazmaya ve ezberlemeye başladım (el-Hemavi, 1980: 40).

Anlaşıldığı kadarıyla Taberî, İslam eğitim geleneği uyarınca, hadis, fıkıh, kelim gibi dini bilimler alanından iyi bir eğitim almıştır. İlk eğitimini Âmul'de tamamladıktan sonra bilgi elde etmek için pek çok yere seyahat etmiştir (İbn Nedim, 1971: 291-292). İlk seyahatini on iki yaşında Rey'e yaptığı ve orada beş yıl kaldığı söylenir. Burada İbn Humeyd er-Râzî'den hadis ve tefsir okuduğu; Müsennâ b. İbrahim el-Âmulî'den hadis ve bazı İsrâiliyât (Yahudilerin aktardığı rivayetler) haberlerini, Ebû Mukâtil'den de Hanefi fikhını öğrendiği anlaşılmaktadır. Yine burada, Ahmed b. Hammâc ed-Dûlâbî'den, tarih eserini yazarken çok faydalandığı İbn İshak'ın *Kitâbü'l-Mübtede*'inin (*Sîretü İbn İshâk*), Seleme b. Mufaddal yoluyla gelen rivayet icazetini elde ettiği söylenir (Fayda,

2010: 314-314). Ahmed b. Hanbel'den istifade etmek için Bağdat'a gittiği, fakat oraya ulaşmadan onun vefatını öğrendiği, bu yüzden Bağdat'ta uzun süre kalmadığı ileri sürülür. Bu sırada Za'ferânî ile Ebû Saîd el-İstahrî'den Şafiî fikhını öğrendiği anlaşılıyor. Sonra Basra'ya gittiği ve Muhammed b. Beşşâr el-Bündâr ve İbnü'l-Müsennâ başta olmak üzere bazı muhaddislerden birçok hadisle, İslam öncesi Araplara, Hz. Muhammed'in yaşamı (siyer) ve Hulefâ-i Râşidîn dönemi haberlerinin rivayet icazetini aldığı anlaşılıyor (Fayda, 2010: 315). Ardından Kûfe'ye geçtiği söylenir. Burada dönemin tanınmış âlimlerinden hadis, kıraat, cahiliye devri şiiri ve Arap dili edebiyatı öğrendi. İki yıl kaldıktan sonra tekrar Bağdat'a döndü. Bir müddet Bağdat'ta kaldıktan sonra, bilim öğrenmeye devam etmek üzere Mısır'a gitmek için oradan ayrıldı; Suriye'ye ve sahil şehirlerine uğradı. Beyrut'ta bir müddet kalıp Abbas b. Velîd el-Beyrûtî'nin yanında Şamlıların kıraati üzere Kur'ân-ı Kerîm'i hatmetti ve 867 yılında Fustat'a geçti (Fayda, 2010: 315). Burada özellikle dönemin önde gelen Şafii bilgini İsmail b. İbrahim el-Müzenî, Rebî b. Süleyman el-Murâdî ve Ebû Abdullah İbn Abdülhakem'den Şafiî fikhî alanındaki bilgisini genişletti. Bilmediği bir alan olan aruz konusunda Halîl b. Ahmed'in *Kitâbü'l-'Arûz* adlı eserini inceledi. Bunun yanında Mâlikî fikhında Hamza ile Verş'in kıraatlerini okudu. Taberî, bir ara Şam'a gitti, hadis ve kıraat dersleri aldıktan sonra tekrar Fustat'a döndü ve buradan 870 yılında Bağdat'a geçti (Fayda, 2010: 315). Hayatının kalan kısmını Bağdat'ta hem eserler yazmak hem de öğrenci yetiştirmekle geçirdiği anlaşılıyor (İbn Nedim, 1971: 291-292). Rivayetlere bakılırsa, Abbâsî Veziri Ebû'l-Hasan İbn Hâkân'ın teklif ettiği kadılık ve Dîvân-ı Mezâlîm reisliği dâhil hiçbir görevi kabul etmedi (Fayda, 2010: 315). Bu arada Bağdat'taki Hanbelîler ve Zâhirî mezhebi mensuplarının kendisine düşmanlıkları yüzünden büyük sıkıntı çektiği anlaşılıyor. Ahmed b. Hanbelî'yi fakih olarak kabul etmeyip bilhassa İhtilâfü'l-Fuğahâ adlı eserinde onun fikhî görüşlerine yer vermemesi Hanbelîler'i aleyhine çevirmiş gibi gözükmektedir. Bazı mutaassıp Hanbelîler evini taşlamışlar ve kendisine zulmetmişlerdir. Ancak o, bunlara rağmen mütevazı yaşamını sürdürmüş gibi görünmektedir (Fayda, 2010: 315). Nitekim Ebû Muhammed Ferganî şöyle der:

İbn Cerîr, cahil, kindar, zındık kimselerden gelen eziyet ve işkencelere rağmen kınayanın kınamasına aldırış etmezdi. Bilim ehli onun bilgisini, dünyaya karşı zühdünü, dünyayı bir tarafa bırakmasını, azla yetinmesini inkâr edemez. Kendisine kadılık teklif edilmesine rağmen kabul etmemiştir (Suyuti, trs.: 83).

Hayatını bekâr olarak geçiren Taberî'nin evlenememe nedeni olarak kendisini bilime adanması gösterilir. 923 yılında Bağdat'ta vefat etmiş, evinin yanına defnedilmiştir (İbn Nedim, 1971: 291).

Taberî'nin üretken bir yazar olduğu ve pek çok yapıt kaleme aldığı anlaşılıyor. İbn Nedîm'e bakılırsa, Kuran bilimleri, nahiv, şiir, dilbilim (lûgat), fıkıh, tefsir ve tarih alanlarında pek çok eser vermiştir (İbn Nedim, 1971: 291-292). Bu eserlerin çoğu bize değin ulaşmamıştır. Günümüze ulaşan oldukça hacimli iki önemli eseri bulunmaktadır. İlki, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîl Âyi'l-*

Kur'ân'dır. İslâm dünyasında Kur'an ayetleriyle ilgili Hz. Peygamber, ashab, tabiîn ve tebeu't-tâbiînden gelen rivayetleri toplamasıyla meşhur olan hacimli bir tefsir eseridir. Rivayet tefsirinin en tipik örneği olarak kabul edilmektedir. Eserin birçok özetinin (muhtasar) yanında tercümelere de bulunmaktadır. Müellifin kendi görüşleri yanında daha önceki yorum ve tercihleri de ihtiva eden eser, ilk defa Mustafa b. Muhammed el-Bâbî el-Halebî tarafından Kur'an'ın her cüzü bir cilt ve sonuncusu fihrist olmak üzere otuz bir cilt halinde basılmıştır (Kahire 1321, 1323-1330, 1373-1376). Ardından Ahmed Muhammed Şâkir ve Mahmûd Muhammed Şâkir ile (I-XVI, Kahire 1955-1969) Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (I-XXIII, Riyad 1424/2003) tarafından iki bilimsel neşri gerçekleştirilmiştir (Fayda, 2010: 317). İkincisi, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk'dür*. Eser, İslam dünyasındaki nakilci-rivayetçi tarih anlayışının en tipik örneklerinden birisidir. Daha önce yazılmış ve zamanımıza intikal etmemiş birçok kitaptan yaptığı nakiller dolayısıyla büyük değeri bulunan eseri, ilk defa M. Jean de Goeje ile birlikte bir grup batılı araştırmacı yayımlamış (I-XV, Leiden, 1879-1901); eserin daha sonra çeşitli baskıları, zeyilleri ve muhtasarlara yapılmış, farklı dillere çevrilmiştir (Fayda, 2010: 317). Taberî Tarihi, Z. Kadiri Ugan ve Ahmet Temir tarafından "Milletler ve Hükümdarlar Tarihi" adıyla Türkçe'ye de çevrilmiş ve çeşitli bakımları yapılmıştır (Hizmetli, 1991: 26-27).

Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mulûk* adlı eserinde yaratılıştan, 914 yılına kadar olan olayları ele alır (Taberî, 1991: 1 vd.). Eserin başında, zamanın neliği üzerine bir saptamada bulunulur. Buna göre zaman, gece ve gündüzün saatlerinden ibarettir (Taberî, 1991: I, 8-9). Zamanın yaratılmış olduğu ve dünyaya endeksli zamanın yedi bin yıl olduğu iddia edilir (Taberî, 1991: 9 vd.). Buradan yola çıkılarak, bir kıyametin bulunduğu ve yakın olduğu söylenir (Taberî, 1991: I, 23 vd.). Yaratılıştan Hz. Muhammed'in hicretine değin geçen zaman konusunda, Yahudilerin 4642, Yunanlıların 5992 yıl geçtiğini ileri sürdükleri belirtilir (Taberî 1991: I, 20-21). Bu saptamalardan sonra evrenin yoktan yaratıldığı konusu ele alınır ve bu konu ayetler ve hadisler ışığında çözümlenmeye çalışılır (Taberî, 1991: I, 23). Sonra, evrenin altı günde yaratıldığı konusundaki rivayetler aktarılır. Bu rivayetler, gün ve gün nelerin yaratıldığını gösterir. Örneğin aktarılan rivayetlerden birisi şöyledir:

Biz yukarıda zamanın gece ve gündüzün saatlerinden ibaret olduğunu, saatlerin, ayın ve güneşin, feleğin derecelerinden geçip gitmeleriyle husule geldiğini anlattık. Bu doğru ise, Hennad b. es-Serî'nin Tanrı elçisinden rivayet edip bize söyledikleri de doğrudur. Ona ve arkadaşlarına Ebu Bekir b. Ayyaş söylemiş, o, bu hadisi Ebû Said Bakkal'dan, o İkrime'den, o da İbn Abbas'dan rivayet eder. Hennad başka hadislerde şunları okuduğunu söyler: Yahudiler Tanrı elçisinin (ona salavat ve selamlar olsun) katına gelerek ondan yer ve göklerin yaratılışı hakkında sordular. Peygamber; Tanrı, yeri Pazar ve Pazartesi günleri yarattı; dağları ve mahlûklar için faydalı olan nesnelere Salı günü; ağaçları, suyu, şehirleri, mamure ve harabeleri Çarşamba günü yarattı. İşte bu dört gün içinde bu varlıkları yaratmıştır. Yüce Tanrı kitabında şöyle söyler: De ki, yeri iki günde yaratan Tanrı'yı mı inkâr ediyorsunuz? Ona mı ortak koşuyorsunuz? Halbuki o

bütün âlemlerin Rabb'idir. O Tanrı ki, yerin üstündeki yüksek dağları yarattı, yeri hayırlı ve bereketli kıldı, yerde herkesin ve her mahlûkun rızkını tayin ve takdir etti. Bunları tam dört günde tamamladı. İşte soranlara doğru cevap budur (Fussilet, 9-11). Tanrı elçisi sözüne devam edip dedi ki: Perşembe günü göğü; Cuma günü yıldızları, güneşi ve ayı, melekleri yarattı. Bunları Cuma gününün sona ermesine üç saat kala tamamladı. Bu kalan üç saatin birinci saatinde yaşayacak ve ölecek kimselerin ömürlerini takdir etti; ikinci saatinde, mahlûkların istifade edecekleri maddelere dokunacak afetleri yarattı; üçüncü saatinde Âdem'i yarattı, onu cennete yerleştirdi. İblise Âdem'e secde etmesini emretti, o emri yerine getirmeye yanaşmadığı için, son saatte cennetten sürüldü, diye sözünü bitirdiğinde, Yahudiler: Ey Muhammed! Tanrı bundan sonra ne yaptı diye sordular. Tanrı elçisi: Bundan sonra arşı üzerine çıktı cevabında bulundu. Yahudiler, sözünü tamamlarsan isabet etmiş olursun, Tanrı bundan sonra istirahat etti dediler. Tanrı elçisi bu sözlerden dolayı onlara çok darıldı. Bu münasebetle şu ayet indi: Biz gökleri ve yeri, yer ile gök arasındaki bütün mahlûkları altı günde yarattık, bize hiçbir yorgunluk arız olmadı (Kaf, 38) (Teberî, 1991: I, 25-26).

Taberî, altı günde yaratmaya ilişkin ayetler ve rivayetlerle, "ol der ve olur", "Tanrı'nın yaratması göz açıp yumma gibidir" ayetleri arasındaki ilişkiyi de ele alır. Rivayetlerdeki altı günü altı bin yıl olarak gören anlayışla söz konusu ayetlerin çeliştiğini hisseder. Bu sorunu aşmaya çalışırken söyledikleri yöntemine ilişkin kimi ipuçları barındırması bakımından önemlidir. O, şöyle der:

Kutlu ve yüce Rabbimiz kitabında; 'bizim emrimizde her şey göz açıp kırpmak kadar bir vakit içinde yerine getirilir' (Nahl, 77), der. Hâlbuki hilkatın (yaratılışın) altı günde tamamlanmış olduğunu söylüyorsun, diye itiraz edilirse, şöyle cevap verilir: Biz, (...) eserimizde naklettiğimiz haber ve bilgilerin, umumiyetle ancak Tanrı elçisinden ve bizden önce geçip giden hayırlı bilginlerden rivayet edilen haber ve eserleri bir araya getireceğimiz, akıl ve fikir ile düşünerek varılan bilgilere önem vermeyeceğimizi söylemiştik. Çünkü bu kitabımızda, bir araya getirilen bilgilerden maksat, geçmişte olup biten hal ve hadiselerden haber vermekten ibarettir. Bu haberler ise akıl ve fikri işleterek bilinen şeylerden değildir. Bu davayı ne gibi haber ve rivayetlere dayanarak söylüyorsun diye sorulursa, biz ona, din bilginlerinden hiç kimse, bizim söylediğimiz bu sözlere aykırı söz sarf etmiş değildir, diye cevap veririz (Taberî, 1991: I, 71).

Taberî, ardından yorumsuz bir biçimde, ilk yaratılan şeylerle ilgili rivayetleri sıralar. Bu rivayetlere bakıldığında, ilk yaratılanın, arş, su, kalem vb. olduğunun savunulduğu görülür (Taberî, 1991: I, 37 vd.). Sonra, Âdem ve Havva kıssasını ve iblisin isyanını ele alır (Taberî, 1991: I, 101 vd.). Konu, Âdem'in yeryüzüne indirilmesi, oğulları ile devam eder (Taberî, 1991: I, 135 vd.). Buradan itibaren, Hz. Muhammed'in doğumuna değin, peygamberler tarihi işlenir. Sırasıyla Nuh, İbrahim, Lut, Eyub, Şuayb, Yakub, Musa, Davud, Süleyman vb. peygamberler ele alınır (Taberî, 1991: II, 236 vd.; 449 vd.). Taberî, tarihinde Hz.

Âdem'in yaratılışından başlayarak geçmiş peygamberler ve bunların ümmetleri hakkında bilgi aktarırken rivayetlerin senetlerinin güvenilirliğine bakmaksızın daha çok Kâ'b el-Ahbâr, Vehb b. Münebbih, Abdullah b. Selam (İbn Haldûn, 2009: II, 787), İbn Cüreyc, İbn İshak ve Süddî'nin rivayetlerine dayanarak pek çok İsrâiliyat'a yer verir (Fayda, 2010: 317). Aktarılan bilgilere bakılırsa, Taberî'nin, tarihi, dönemin anlayışına uygun olarak, büyük ölçüde, bir peygamberler ve ümmetler tarihi olarak algıladığı anlaşılmaktadır. Peygamberler tarihinden söz edilirken Fars ve Yunan tarihine ilişkin rivayetler de sıralanır (Taberî, 1991: III, 823 vd.). Ardından Hz. Muhammed'in soyu ve atalarıyla ilgili rivayetler bir araya getirilir (Taberî, 1991: IV, 1 vd.). Hz. Muhammed'in Hicretine değin anlatılan olaylarda, henüz hicrî tarih başlamadığı için belirli bir tarih verilmez. Kişi ve olay adları bölümlenme olarak kullanılır. Hicretten sonra yıl yıl, gerçekleşen önemli olaylar, ulaştığı tüm rivayetleri alt alta sıralamak suretiyle kaleme alınır (Taberî, 1991: IV, 224 vd.; V, 445 vd.) Ardından kendi yaşadığı döneme kadar geçen olaylar, hükümdarlar ekseninde bir araya getirilir.

Eser bütünsel olarak incelendiğinde, Yaratılış ve Peygamberler tarihinin, bu ekseninde Eski İran, Sâsâniler, Yunan, Roma ve Yahudi, İslam'dan Önceki Arapların tarihinin, Hicretle başlayan İslam tarihinin yapıtın temelini oluşturduğu söylenebilir. İslam tarihi ise, Hz. Muhammed'in hayatı (siret) ve savaşları (meğâzî), ridde savaşları, celmel, siffin, fitne olayları, Emeviler tarihi, Abbasîler devri olarak karşımıza çıkar. Tüm bu tarihi süreçler, rivayetlerle belli başlıklar altında yorumsuz bir biçimde sıralanır. Rivayetler verilirken, hadis geleneğinde olduğu gibi, rivayet zinciri olduğu gibi aktarılır. Böylelikle araştırmacı elinde bulunan rivayetin hangi kanaldan geldiğini görebilir. Yer yer rivayet zincirine yer verilmeyen haberler de aktarılır. Bu tip rivayetler muhtemelen Taberî'nin bizzat kendisinin duyup naklettiği, ama senetleri konusunda herhangi bir bilgiye ulaşamadığı ya da senetlerini unuttuğu için anımsayamadığı rivayetler olsa gerektir.

Taberî, öyle anlaşıyor ki, İslam hadis geleneğindeki rivayet odaklı anlayışı, tarihe uygulayarak, tarih yazımında yeni bir yol açmış gibi görünmektedir. Bu bakımdan onun İslam kültüründeki nakilci-rivayetçi tarih geleneğinin öncüleri arasında saymak gerekir. Onun rivayet esasına dayanan tarih anlayışı, her duyduğu rivayeti eserine almasına ve herhangi değerlendirmeye tâbi tutmamasına yol açmıştır. Buradan anlaşılmaktadır ki, sağlam raviler tarafından rivayet edilen, birbirine karşıt görüşleri, metin eleştirine yer vermediği için yan yana aktarmak yoluna gitmiştir. Adeta rivayetleri bir araya toplayarak bir rivayetler koleksiyonu oluşturmuştur. İslami dönemdeki olaylara ilişkin rivayetleri aktarırken, olayı yasayan ya da ona yakın olanlardan nakletmeye özen göstermiş gibi gözükmektedir. Taberî, eserinin başında, neden sadece rivayetleri bir araya toplama yoluna gittiğini açıkça deklere ederek, yöntemini ve gerekçesini bir paragrafla özetler. Bu paragraf, onun yöntem bilimsel yaklaşımını dillendirdiği nadir paragraflardan birisi olduğu için aynen aktarmak gerekmektedir. O, şöyle der:

Benim bu kitabımı gözden geçirenler bilsinler ki, bu eserimde, bir araya getirilen her bilgi ve haber, pek azı hariç olmak üzere, akli delillere, insanların fikir ve akıllarıyla düşünerek buldukları sebeplere dayanmayıp, ancak senetleriyle (rivayet zinciriyle) ravilerini gösterdiğim haber ve rivayetlere dayanır. Çünkü geçip gidenlere ve sonra gelenlere dair olan haber, olay ve hadiselerin her biri, bunları gözleriyle görmeyen ve o zamanları idrak etmeyenlere, ancak o halleri gören ve işitenlerin haber vermeleri, o haberi nakletmeleriyle bilinebilir; akıl ve fikir ile bilinmez. Geçip gidenlerin bazılarına dair naklettiğimiz haberlerin bir kısmı doğru ve hakiki bulmayıp inkâr edenler yahut çirkin sayanlar bulunursa, onlar bilsinler ki, bu haberler tarafımızdan uydurulmadan ravilerce bize nakledilmiştir. O haberler bize nasıl nakledilmiş ise biz de o şekilde alarak bir araya getiriyoruz (Taberî, 1991: I, 7-8).

Bu söylenenlerden de anlaşılacağı gibi, Taberî'nin bir tür rivayet koleksiyonculuğu olarak gördüğü tarih anlayışı, neden-sonuç ilişkilerine yer veren, metin eleştirisine yönelen, akli çıkarsamaları değerli bulan, teorik bir yaklaşıma sahip tarih anlayışından oldukça uzaktır. Hatta o kadar uzaktır ki, aynı konuya ilişkin olmanın dışında rivayetler arasında herhangi bir mantıksal bağ söz konusu bile değildir. Bu yüzden, aynı başlık altında, birbirinin karşıtı rivayetlerle karşılaşmak mümkündür. Ancak onun tarihçiliğini değerli kılan bir yön vardır ki, o da bütünsel bakımdan tarih yazacak insanlara bol malzeme sunması, tarihin maddesi olan tüm rivayetleri bir araya getirmesidir. Bu yönüyle olsa gerek, Taberî'nin tarih eseri, modern tarihçilerin kendisine en sık başvurduğu eserler arasındadır.

İbn Haldûn: Yaşamı, Eserleri ve Tarih Anlayışı

Tam adı, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasan el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî'dir (İbn Haldûn, 2011: 15). Tarihi verilerden anlaşıldığı kadarıyla, 27 Mayıs 1332'de Tunus'ta doğmuştur (İbn Haldûn, 2011: 24; Akyüz, 2011: 263). Aslen Yemen'in Hadramut bölgesinden olduğu için Hadramî, Tunus'ta doğmuş olması sebebiyle Tûnisî, hayatının büyük kısmını Kuzey Afrika'da geçirmesi dolayısıyla Mağribî nispetiyle de anılır. Ancak İbn Haldûn künyesiyle şöhret bulmuştur (Uludağ, 2009: 16). Diğer İslam düşünürlerinin aksine, İbn Haldûn'un yaşamıyla ilgili ayrıntılı bilgilere sahibiz; çünkü yaşamını anlatan et-Ta'rîf bi-İbn Haldûn ve Rihletühü Garben ve Şarken adlı bir eser kaleme almıştır. Bu eserde kendi soyunu, Hadramut'ta, Yemen Araplarından Vâ'il b. Cuhr'a dayandırır. Bu zatın seçkin bir sahabe olduğunu ileri sürer. Endülüs'teki atalarını ise, Haldûn b. Osman ile başlatır (İbn Haldûn, 2011: 15-16). Hadramut'tan Endülüse göç eden Haldûn b. Osmân ve yakınları, önce Karmûne'ye (Carmona) yerleşmişler, daha sonra İşbiliye'ye (Sevilla) göçmüşlerdir. Burada egemen olan Muvahhidîler devleti yıkılmaya ve Endülüs'teki işler karışmaya yüz tutup, bölgede Hristiyanlar egemen olmaya

başlayınca, aile 1223'te İfrikiyye'ye, yani Tunus civarına göçmüştür (İbn Haldûn, 2011: 19 vd.). Anlaşıldığı kadarıyla yakın atalarından Ebû Bekir Muhammed b. Haldûn, Tunus hanedanlığında siyasi görevler üstlenmiştir. Dedesi Muhammed, Bicâye'de (Becija) hâciblik mevkiine kadar yükselmiş, daha sonra siyasî hayattan çekilip kendini ibadete vermiştir. Babası Muhammed ise siyasete girmeyip, kendini bilime ve tasavvufa adanmıştır. Babası, Arap dili konusunda mahirdi ve şiirler yazıyordu (Uludağ, 2009: 17-21). İbn Haldûn ilk eğitimi konusunda, "ergenlik çağına değin babamdan eğitim aldım", demektedir (İbn Haldûn, 2011: 24). Söylediklerine bakılırsa, babasının dışında Kuzey Afrikalı birçok bilginden, eğitim aldı. Kuran-ı Kerim'i ezberledikten sonra kıraat, Arap dili ve edebiyatı, hadis, fıkıh, fıkıh usulü, kelam, mantık, felsefe ve matematik dersleri aldığı anlaşılıyor (İbn Haldûn, 2011: 24 vd). 1348'deki veba salgınında anne ve babasıyla hocalarının bir kısmını yitirdi. Şöyle diyor:

Büyüdükten ve ergenlikten itibaren, bilim öğrenmeye düşkündüm, birtakım erdemler edinmeye arzuluydum, bilim dersleri ve halkaları arasında dolaşıyordum. Ama kırıp geçiren taun (Kara Veba) hastalığı çıktı, seçkinleri, önde gelenleri ve bütün hocaları yok etti. Anam ve babam öldü. Hocamız Ebû Abdillâh el-Abillî'nin meclisine devam ettim. Üç yıl süreyle kendimi ondan okumaya verdim. Tam bir şeyler öğrenmiştim ki, sultan Ebu 'Înân onu çağırtdı. Ebû Abdillâh el-Abillî, sultanın yanına gitti (İbn Haldûn, 2011: 53).

İbn Haldûn, Tunus'ta o sırada devleti denetiminde tutan Ebû Muhammed bin Tâfrâkîn'in, sultan Ebû İshâk adına, kendisini alâmet kâtibi (mühürdar) olmak üzere çağırtdığını söylemektedir (İbn Haldûn, 2011: 53). Böylece, anlatımlarına bakılırsa, entrikalarla dolu siyasi hayatın içerisine adım atmış oldu. Onun devlet yönetimine ilişkin engin bilgisini entrikalarla dolu siyasi hayatına borçlu olduğu söylenebilir. 1354 yılında Kuzey Afrika'da dönemin en güçlü devleti olan Merînîlerin hükümdarı Ebû İnân'ın isteğiyle Fas'a geçti (İbn Haldûn, 2011: 54; Akyüz, 2011, 264). Sultandan yakın ilgi gördü; 1355'de kâtiplik ve mühürdarlık görevine getirildi (İbn Haldûn, 2011: 55; Akyüz, 2011, 264-265); ancak sultanın kendisine verdiği görevi ailesinin daha önce bulunduğu görevlerden aşağı gördüğü için, yüksek mevkilere ulaşmak amacıyla Sultan Ebû İnân aleyhinde düzenlenen bir komploya katıldı. Bu komplo başarısız olunca, 1357'de hapse atıldı ve iki yıl hapiste kaldı (İbn Haldûn, 2011: 60-61; Akyüz, 2011, 265). Sultan Ebû İnân'ın ölümü üzerine (1358) veziri Hasan b. Ömer, İbn Haldûn'u serbest bıraktı ve onu eski görevine iade etti, ihsanlarda bulundu, ancak ülkesine dönmesine izin vermedi (İbn Haldûn, 2011: 61; Akyüz, 2011, 265). Merînîler'in ileri gelenleri, vezire karşı ayaklanınca, İbn Haldûn da bu harekete destek oldu. Taht kavgaları sırasında Endülüs'e kaçan Ebû 'Înân'ın kardeşi Ebû Sâlim lehine faaliyetlerde bulundu. Ebû Sâlim 1359'da Merînî sultanı olunca İbn Haldûn'un itibarı arttı ve sır ve haberleşme kâtipliğine (kitâbetü'l-sır ve't-tersil) getirildi. İki yıl sonra da yüksek yargı ve denetim (huttatü'l-mezâlim) memuru olarak atandı (İbn Haldûn, 2011: 61 vd.; Akyüz, 2011, 265). 1361'deki ayaklanma sonucu yönetim değişince, görevini bir süre daha sürdürdü. Daha yüksek görevlere gelme umudunu yitirince, Endülüs'e geçip Beni Ahmer Devleti'nin başkenti olan

Gırnata'ya (Granada) gitti (İbn Haldûn, 2011: 74 vd.; Akyüz, 2011, 266). Burada Sultan Muhammed bin Yusûf'tan itibar gördü. 1364'de Kastilya kralına elçi olarak gönderildi (İbn Haldûn, 2011: 77; Akyüz, 2011, 266). Bir yıl sonra vezir ile arası açılınca Endülüs'ten ayrıldı (İbn Haldun, 2011: 83 vd.; Akyüz, 2011, 266-267). 1365'de, Ebû İnan aleyhine birlikte çalıştığı ve hapse atıldığı Bicâye emiri Abdillah Muhammed Hafsî'nin tekrar tahta geçmesi üzerine, onun yanına gitti ve haciplik görevine atandı ve bir süre hanedanlığı tek başına yönetti (İbn Haldûn, 2011: 87-89; Akyüz, 2011, 267). Küçük kardeşi Yahya bin Haldûn'u vezirlik görevine getirdi (Akyüz, 2011: 267). 1366 yılında, Kostantine sultanı Abbas'ın, civar kabile ve aşiretleri kışkırtarak Bicâye emiri Ebû Abdillah'tan memnun olmayan halkı onun aleyhinde kışkırttığı ve orayı ele geçirdiği anlaşılmaktadır. İbn Haldûn, muzaffer komutanı saygıyla selamlayıp, şehri kendine teslim etmiş ve ödül olarak da bir süre görevini sürdürmüştür. Ancak Ebû Abbas'ın kendisinden kuşkulandığını hissedince, oradan ayrılıp Biskare'de altı yıl (1366-1372) göçebeler arasında yaşamıştır (Akyüz, 2011: 267). İbn Haldûn'un göçebelere ilişkin bilgilerini bu yaşantısı sırasındaki gözlemleriyle edindiği anlaşılıyor. Daha sonra, birkaç defa oyun oynadığı Abdülvadîler'in hükümdarı Ebû Hammû'nun kendisini affetmesiyle Tilemsan'a geçti. Beni Selame kalesine yerleşti burada tam 4 yıl kaldı. Burada geçirdiği dört yılı içinde el-İber adlı tarih kitabını yazmaya başladı. Eserin ünlü Mukaddime kısmını burada 5 ayda yazdıktan sonra tarih kısmına yazmaya yöneldi. Bir yandan ders verirken eserini bitirmeye çalıştı. Bu sırada eseri için gerekli bilgileri toplamak üzere doğum yeri olan Tunus'a geçtiği görülüyor. 1382 yılında tamamladığı el-İber'i, Ebû'l Abbas'a sunduğu anlaşılıyor. Bu nüshaya Tunus nüshası denilir. İbn Haldûn daha sonra Mısır'a geçince kitabını yeniden gözden geçirmiştir; buna da Mısır nüshası adı verilir (İbn Haldûn, 2011: 109 vd.; Akyüz, 2011, 267-271). 1382'de hacca gitme bahanesiyle sultandan izin aldı ve deniz yoluyla Mısır'a geçti (İbn Haldûn, 2011: 153 vd.; Akyüz, 2011, 2272). Böylece İbn Haldûn'un hayatında yeni bir sayfa açıldı. Hayatının kalan yirmi dört yılını Mısır'da geçirdi. Bu dönemde siyasetle uğraşmadı. Ezher caminde verdiği dersler çok ilgi gördü. Bu ilgiden sonra Kamhiyye medresesinde müderrisliğe tayin edildi. 1384'te Maliki baş kadılığına tayin edildi ve 'veliyüddin' unvanını aldı. Bu makama sonra ki zamanlarda (1401-1406) dört defa daha getirilip azledildi (İbn Haldûn, 2011: 157 vd.; Akyüz, 2011, 2272-273). Onun göreve iade edilip alınmasında hem kendisini çekemeyenlerin hem halka karşı aşağılayıcı ve kaba davranışlarının hem de dini kurallara pek riayet etmeyen yaşam tarzının güçlü rolünün olduğu anlaşılıyor (Uludağ, 2009: 50-52). Mısır Memlûk Sultanı Berkuk'un, İbn Haldûn'un talebiyle eşi ve çocuklarını Mısır'a göndermesi konusunda Tunus sultanına aracılık yaptığı, Tunus'tan yola çıkan ailenin, İskenderiye limanı yakınlarında fırtına sonucu battığı anlaşılıyor. Böylelikle İbn Haldûn hem eşi ve çocuklarını hem de mallarını kaybetmiş oldu. Bu sırada kadılık görevinden azledildi ve Zahirriyye müderrisliğine atandı (İbn Haldûn, 2011: 177 vd.; Akyüz, 2011, 273). 1387'de hacca gittikten sonra Kahire'ye döndü. Surgatmışiyye medresesinde müderrisliğe başladı. Burada hadis dersleri verdi (İbn Haldûn, 2011: 176; Akyüz, 2011, 273). Sultan Baybars tarafından, Baybars Tekkesine (Hânkâh-ı Baybars) şeyh olarak atandı. 1395 yılında, el-İber'in bir eki

olarak düşündüğü et-Ta'rîf adlı otobiyografisini bitirdiği anlaşılıyor (Akyüz, 2011, 273). 1400 yılında, Timur'un, Memluk devletini kuşatması üzerine bir kısım ulema ile birlikte Şam'a gitti ve Timur'la görüşmelerde bulundu. Yanında bir aydan fazla kaldı. Ona Kuzey Afrika hakkında bilgiler verdi ve Mukaddime'sini sundu. Bu görüşme sırasında Timur'u uzun uzadıya övdüğü, kâhinlerin ve münecimlerin gelmesini bekledikleri ulu hakanın kendisi olduğunu söylediği aktarılıyor. Timur, İbn Haldûn'un yanında kalmasını istediye de kitaplarını almak bahanesiyle döndüğü Mısır'dan tekrar Timur'un yanına gitmemeye karar verdiği anlaşılıyor (İbn Haldûn, 2011: 243; Akyüz, 2011, 274). İbn Haldûn'un, 17 Mart 1406'da 74 yaşında iken vefat ettiği ve Bâbünnasr karşısındaki Sûfiye Kabristanlığına defnedildiği söylenir (Akyüz, 2011: 275).

İbn Haldûn, maceralı siyasi yaşantısına rağmen üretken bir yazardır. Eserleri incelendiğinde, kelimadan, tasavvufa ve tarihe değin farklı alanları kapsamaktadır. İlk önemli eseri, Lübbâb el-Muhassal fî Usûl ed-Dîn'dir. İbn Haldûn'un 1351'de tamamladığı eser, Fahreddin er-Râzî'nin el-Muhassal'ının kısaltılmış şekli olup kelam bilimine aittir. İbn Haldûn, el-Muhassal'ı kısaltırken metne bağlı kaldığını, Nasîrüddîn Tûsî'nin bu esere yazdığı Telhîs'ten yararlanarak metne bazı ilâveler yaptığını, kendinden çok az şey kattığını ifade eder (İbn Haldun, 1995: 60-61). İbn Haldûn'un kendi hattıyla yazılmış bir nüsha İspanya'da Escorial Library'de (nr. 1614) bulunmakta olup, Luciano Rubio tarafından neşredilerek İspanyolca'ya çevrilmiş (Tetuan 1952), ayrıca Refîk el-Acem (Beyrut 1995) ve Abbas M. H. Süleyman (İskenderiye 1995) tarafından yayımlanmıştır (İbn Haldûn, 1995: 9 vd.). İkinci eser, Şifâ' es-Sâ'il li Tehzîb el-Mesâ'il'dir ve tasavvufa ilişkindir. Bu kitap hakkında ne çağdaşı İbn el-Hatîb'in ne de İbn Haldûn'un kendi eserlerinde herhangi bir bilgi bulunmaktadır. Şeyh Zerrûk, Abdülkâdir el-Fâsî, Ebû Abdullah el-Misnâvî gibi bazı Kuzey Afrikalı yazarlar onun bu adı taşıyan bir eseri bulunduğunu söylemişlerdir. Ancak kimi modern araştırmacılar eserin babasının amcası olan Abdurrahman'a ait olduğunu ileri sürmüşlerdir. Muhammed Abdullah İnân, Abdurrahman Bedevî ve Muhammed b. Tâvî et-Tancî gibi çağdaş araştırmacılar eserin İbn Haldûn'a ait olduğunu savunmuşlardır. İbn Haldûn'un bu eseri, Mukaddime'den önce 1372-1374 yılları arasında Fas'ta iken yazdığı kabul edilmektedir (İbn Haldun, 1984: 19 vd.). İbrâhim eş-Şâtîbî (ö. 790/1388), Fas âlimlerine bir mektup göndererek tasavvufa girmek isteyen bir kişinin şeyhe bağlanmasının şart olup olmadığını sormuş, İbn Haldûn da soruyu bu eseriyle yanıtlamıştır. Muhammed b. Tâvî et-Tancî tarafından yayımlanan eser, (İstanbul 1957) Süleyman Uludağ Tasavvufun Mahiyeti adıyla Türkçeye çevirmiştir (İstanbul 1977). Üçüncü önemli eseri, Kitâb el-İber ve Dîvân el-Mübtede' ve'l-Haber fî Eyyâm el-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-Âşarahüm min-Zevi's-Sultâni'l-Ekber'dri. İbn Haldûn'un bir dünya tarihi niteliği taşıyan bu eseri, önsöz ve giriş mahiyetinde kaleme aldığı ve "mukaddime" adını verdiği bölüme ek olarak üç kitaptan oluşur. Yazar mukaddimedeki tarih biliminin önemine, tarih yazımında takip edilen yöntemlerin araştırılmasına, tarihçilerin düştükleri hatalara değinmiş, ardında "beşerî umran ilmi" adını verdiği yeni ve özgün bir bilim dalı kurduğunu ileri sürmüştür (İbn Haldûn, 2009: I, 158 vd.). Bu nedenle araştırmacılar bu girişe yani mukaddimeye

ayrı bir değer vermişlerdir. İşte İbn Haldûn'un Muḳaddime diye bilinen meşhur eseri el-İber'in birinci kitabıyla bu önsöz ve girişten meydana gelir. Muḳaddime ilk olarak Nasr el-Hûrîni tarafından basılmış (Bulak 1274), Etienne-Marc Quatremere de üç cilt halinde tenkitli neşrini yapmıştır (Paris 1858). Eserin daha sonra da birçok baskısı yapılmış ve çeşitli dillere çevirisi yapılmıştır (Uludağ, 2009: 135-138). Eser Osmanlıca Türkçesine Pirizade Mehmet Sahib Efendi (674-1749) tarafından, Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun adıyla çevrilmiş, Cevdet Paşa, Pirizâde tercümesinde olmayan kısımları tercüme ederek esere eklemiştir. Daha sonra Zakir Kadiri Ugan, Turan Dursun ve Süleyman Uludağ tarafından başka çevirileri de yapılmıştır (Uludağ, 2009: 139 vd.). Dördüncü eseri ise, Et-Ta'rîf bi İbn Haldûn ve Rihletühü Garben ve Şarken adını taşır. İbn Haldûn, el-İber'in son cildine "et-Ta'rîf bi İbni Haldûn Mü'ellifi Hâze'l-Kitâb" başlığı altında kendi biyografisini de eklemiştir. Başlangıçta hayatının 1395 yılına kadar olan kısmını anlattığı bu bölümü el-İber'in bir eki (zeyl) olarak düşünen İbn Haldûn, daha sonra eseri tekrar ele almış, hayatının 1405'ye kadar olan kısmını da yazmıştır. İbn Haldûn, son şekliyle "et-Ta'rîf"i ayrı bir kitap olarak düşündüğünden et-Ta'rîf bi İbni Haldûn ve Rihletühü Garben ve Şarken şeklinde adlandırmıştır. Eserin bu genişletilmiş şekli Tancî tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1951). Eserin 1979'da Beyrut'ta bir neşri daha yapılmıştır. Vecdi Akyüz, bu son neşre dayanarak eseri Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar adıyla eseri 2004 yılında Türkçeye kazandırmıştır (İbn Haldûn, 2011: 5 vd.).

İbn Haldûn, kelam ve tasavvuf gibi alanlarda eserler kaleme alsada da haklı olarak kendisini bir tarihçi olarak takdim etmektedir ve temel eseri olan el-İber bir çeşit kavimler tarihi niteliği taşımaktadır. O her ne kadar el-İber'in başlarında, Batı İslam dünyasının iki ana halkı olan Arap ve Berberilerin tarihini yazmak niyetinde olduğunu söylese de (İbn Haldûn, 2009: I, 161), Süryaniler, İranlılar, Yahudiler, Yunanlılar, Bizanslılar ve Türkler gibi Araplarla çağdaş ve tanınmış devletlerin tarihine de temas etmektedir (İbn Haldûn, 2009: I, 161-162; Arslan, 2009: 35). İbn Haldûn'dan önce İslam dünyasında bu halklara ilişkin çeşitli tarih eserleri yazılmıştır. O halde İbn Haldûn neden yeni bir tarih eseri yazmaya yönelmektedir? El-İber adlı yapıtın Mukaddime bölümüne bakılırsa, onun tarih yazma eylemini iki nedenle meşrulaştırmaya yöneldiği görülür. İlki, Mağrib tarihi konusunda bilgi eksikliğini hissetmesi; ikincisi ise, kendisinden önce yazılmış olan tarih kitaplarındaki yöntemlere ilişkin eleştirilerinin bulunmasıdır (İbn Haldûn, 2009: I, 158-197; Arslan, 2009: 35-39). Bu eleştirel tutum, onu tarihin neliği ve yöntemi üzerinde düşünmeye ve yeni bir tarih yaklaşımı geliştirmeye itmiştir. Ona göre, bir disiplin (fen) olarak tarih, geçmiş insan topluluklarının yaşamları ile ilgili durumlarını, âdetlerini, peygamberlerin hayat hikâyelerini (siyer), hükümdarların devlet ve siyasetlerini ele alıp aktarmaktadır (İbn Haldûn, 2009: I, 165). Bu bakımdan tarih, kavimlerin ve ümmetlerin birbirinden aktara geldikleri temel disiplinlerden birisidir (İbn Haldûn, 2009: I, 158). Bu disiplinin amacı, din ve dünya hallerinde insanlara örneklik etmesi, ibret alınmasını sağlaması (İbn Haldûn, 2009: I, 165), dünü ve bugünü derinlemesine incelemek suretiyle zekânın gözünü gaflet ve uyku dalgınlığından uyandırmasıdır (İbn Haldûn, 2009: I, 160). Bu niteliğiyle tarih, her devirde, her topluluğun peşinden

koştuğu, elde etmeye çalıştığı, birbirine aktardığı, saygın bir disiplin olagelmıştır. Hem sıradan insanlar hem de devlet adamları tarih bilgisinin peşinden koşmuşlardır (İbn Haldûn, 2009: I,158). İslam dünyasında da böyle olmuştur. Ancak, bu yoğun ilgiye rağmen, gerçek tarihçi olarak görülecek insanların sayısı, bir elin parmaklarını geçmemektedir. Bu neden böyledir? İbn Haldûn bu soruya yanıt ararken, zahirî (dış görünüş) ve batınî (iç görünüş) tarih ayırımından yola çıkar. Zahirî bakımdan tarih, eski zamanlardan, devletlerden ve önceki çağlarda meydana gelen olaylardan haber vermektense daha fazla bir şey değildir. Tarih kitaplarında eski çağlarla ilgili olmak üzere birçok şey anlatılır, misaller verilir. Toplantı yerlerinde halk bir araya geldiği vakit can sıkılınca, tarihi olaylar nakledilerek hoş vakit geçirilir. Şu hâlde zahirî yönüyle tarih, tarihsel olayları, haberleri rivayet etmekten, aktarmaktan ibarettir (İbn Haldûn, 2009: I, 158). Rivayet esasına dayalı bu tarih, büyük ölçüde olaylara tanık olanlardan işitme yoluyla aktarılmaktadır; sanki olaylar arasında hiçbir nedensel bağ, hiçbir ilişki yokmuş gibi sunulmaktadır. Öte yandan iş rivayete bağlı olunca, araya pek çok yalan haberler girmektedir. Rivayetler akılsal eleştiriye de tabi tutulmadığı için, bu sahte ve yalan rivayetler yapıtlarda büyük bir yer edinmiştir. Sözelimi, İbn İshâk, Taberî, Mesûdî, Vakîdî gibi şöhretli ve saygın tarihçiler bile, bu yalan haberlerden yapıtlarını koruyamamışlardır (İbn Haldun, 2009: I, 160, 165-207). Onlardan sonra gelen asalak ve taklitçi tarihçiler, bu yalan ve sahte haberlerin artmasında ve yayılmasında güçlü işlevler yüklenmişlerdir (İbn Haldûn, 2009: I, 158-161). İbn Haldûn rivayet ve taklit odaklı tarihçiler için şöyle der:

İslam'daki büyük tarihçiler, eski çağlara ait haberleri geniş ölçüde derleyip topladılar. Bu haberleri kitapların (defâtîr) sayfalarına yazarak geleceğe bıraktılar. Fakat asalak tarihçiler, bu haberleri sahte ve uydurma olanlarla karıştırdılar. Bu hususta kuruntuya (vehm) kapıldılar veya haberler uydurdular. Süsledikleri zayıf rivayetleri birbirine katıp karıştırdılar ve o şekilde aktardılar. Onlardan sonra gelenlerin çoğu bu eserlere uydular ve aynen onları takip ettiler, bu gibi rivayetleri nasıl işittilerse o şekilde naklettiler. Olayları (vakâ'i) ve durumları (ahvâl) düşünüp araştırmadılar. Saçma rivayetleri reddetmediler. Onların yapıtlarında araştırma ve inceleme (tahkîk) azdır, sahte rivayetleri ayıklama yönü oldukça cılızdır. Hata (galat) ve kuruntu (vehim), haberlerin soydaşı (nesîb) ve dostudur (halîl). İnsanoğlundaki taklit, köklü ve ırsidir. Disiplinlere (fen) ve bilimlere musallat olan asalaklık enine boyuna yaygındır. (...) İlk tarihçilerden sonra, onların taklitçisi olan ya doğası ya da akli itibarıyla ahmak veya budala yazarlardan (belîd et-tab' ve'l-akl) başkası gelmedi. Bunlar da öncekiler gibi hareket etti; onlardan gördükleri örneklere uydular. Zamanın değişmesiyle durumların değiştiği gerçeğinden gafil oldular. Nesillerin ve milletlerin değişen adetlerinden ve alışkanlıklarından habersiz kaldılar. Taklitçi tarihçiler, önceki çağlara ait olaylardan ve devletlerden haber verirken, bunlara dair bilgileri, maddesinden soyutlanmış suretler (suveren kad tecerredet an mevâddihâ) ve kınından çıkarılmış kılıçlar biçiminde naklettiler. (...) Haberleri, -yenisi ve eskisi bilinmediği için- kabul edilemez bilgiler halinde anlattılar. Onun için bunlar, usul ve esası

bilinmeyen olayları, cinsleri nazarı itibara alınmayan ve ayırım noktaları araştırılmayan türler biçiminde naklettiler. Taklitçi tarihçiler, eserlerde anlatıla gelen haberleri aynen aktarıp durdular. Anlaşılması ve açıklanması kendilerine zor geldiği için, sonraki çağlarda yetişen nesillerin halini nakletmekten gafil oldular. Taklitçi tarihçiler, bir devleti anlatma işine giriştikleri zaman, ister kuruntu (vehm) ve yalan olsun isterse doğru olsun, o devletle ilgili rivayetleri muhafaza ederek haberleri sıra ile anlatırlar. Devletin başlangıç durumunu, nasıl doğduğunu anlatmaya girişmezler, o devletin bayrağını yükselten hâkimiyetinin kanıtlarını, nedenlerini zikretmezler ve en sonunda duraklamasının nedenlerine eğilmezler. Bu yüzden, bu türden tarih kitaplarını okuyanlar, tarih okumuş olmalarına rağmen, devletin kuruluş ve başlangıcındaki durumu, geçirdiği aşmaları ve mertebeleri merak edip dururlar (İbn Haldûn, 2001: I, 6-8).

İbn Haldûn'a göre, asalak ve taklitçi tarihçilerden sonra başka bir grup tarihçi daha ortaya çıkmış, tarihi olayları kısaltarak kuşa çevirmişlerdir. Bunlar yine rivayetlere dayanarak sadece şehirlerin ve hükümdarların ismini vermekle yetinmişlerdir. Bahis konusu ettikleri isimleri, bunlarla ilgili neseplere ve haberlere bile temas etmeden, kesik ve kopuk olarak aktarmışlardır. Onlar bu tutumlarıyla tarihin verdiği faydayı da yok etmişlerdir (İbn Haldûn, 2009: I, 160). Tarihçiler, neden sahte ve yalan habere itibar ederler? Tarihçiler arasında taklitçilik niçin yaygındır? İbn Haldûn, bu soruya yanıt verirken karşımıza bir nedenler silsilesi koyar.

1- Görüşlere ve mezheplere aşırı bağlılık ya da taassup: Her insan, ruhsal ve düşünsel yetileri bakımından itidalli ise, haberler konusunda doğruyu yalandan ayırt edebilir. Ancak bir görüşe, bir inanca bağlılık ruhun derinliklerine işlemiş ise, kendi inancına uygun olanı işitir işitmez hemen onu kabule yönelir. Bu eğilim ve taraftarlık, insanın basiretini kapatır, eleştiride bulunmasına engel olur. İnancına uyduğu için haberi yalan da olsa kabul eder ve aktarır (İbn Haldûn, 2009: I, 199-200).

2- Nakilcilere güvenme: Bu durum, insanın kolay güvenmesinden ve eleştirel tavır benimsememesinden kaynaklanır. Oysa bir haberin doğruluğunu veya yanlışlığını, eleştiri ve araştırma ile ortaya koymak için kişilerin güvenilirliğini araştıran kişi eleştirisi (nakd er-ricâl) yöntemi söz konusudur. Taklitçi tarihçiler kişi eleştirisi bile yapmazlar; sadece nakilcilere güvenirler (İbn Haldûn, 2009: I, 200).

3- Haberin naklediliş amacını bilmemek: Bu durum, gaflet, aymazlık ve dikkatsizlik sonucu ortaya çıkar. Haberleri nakil ve rivayet edenlerin çoğu, gördüğü ve işittiği şeyin amacını bilmez, haberi kendi zan ve tahminine göre naklettiği için hataya düşer (İbn Haldun, 2009: I, 200).

4- Halleri ve durumları olaylara uygulayamamak: Bu büyük ölçüde bilgisizlikten kaynaklanır. Çünkü durumların olaylara ve hallere nasıl uygulanacağı genelde bilinmez. Haberlerde birbirine karışma ve yapaylık hali ortaya çıktığında, haberci, bunları ayıklamadan, gördüğü gibi nakleder, yorumunu

ve değerlendirmesini yapmaz. Yani gerçeğe uyup uymadığına bakmaz. Hâlbuki yapay müdahalelerle değişen haber, özü itibarıyla doğru olan olayı ya da durumu yansıtmayacak bir kılığa bürünmüştür (İbn Haldûn, 2009: I, 200).

5- Yüksek makamlardakileri övme arzusu ya da dalkavukluk: Halk, genelde yüksek makam ve mevkide olanları övmek, kendilerine durumlarını güzel göstermek, bu suretle şan ve şöhretlerini yayarak, onlara yaklaşmak ve yaranmak ister. Böylece, gerçek olmayan haberler yayılır. İnsan nefsi övülmeyi sever. Halk ise dünya ve dünyayı ele geçirme aracı olan makama ve servete göz dikmiştir. Çoğunlukla, erdemliliğe rağbet etmez, erdemlilikleri elde etmek için yarışmaz. İşte bu yüzden halk, mevkii ve makam elde etmek, ödül almak gibi güdülerle, kazanç elde edecekleri kimseleri öven sahte haberler üretilir (İbn Haldûn, 2009: I, 200).

6- Mucizevi şeylere düşkünlük: İnsanlar, doğruluğu imkânsız olan haberleri kabul ve nakletmekten haz duyarlar. Sırlı ve gizemli şeyleri severler. Bu nedensiz değildir; insan nefsi, garip ve acayip şeylere düşkündür; haddi aşma ve yüceltme dile kolay gelir. Bir takipçinin ya da bir eleştirmenin çıkabileceğinden de gafil olduğu için, bilerek ya da bilmeyerek meydana gelmesi imkânsız haberler uydurulur ve aktarılır (İbn Haldûn, 2009: I, 169-200).

7- Kendi eylemlerini meşrulaştırma isteği: Kişiler kendi davranışlarına temel aralar ve bunun için şöhretli kimselerde de o türden özelliklerin bulunduğunu gösteren haberler uydurup aktarırlar. Bunu özellikle kötü özellikler konusunda daha çok yaparlar. Sözelimi, şehvetine, içkiye, kumara vb. düşkün olanlar, halkın saygı duyduğu kimselerin (bilginler, hükümdarlar vb.) de bu türden alışkanlıklarının olduğu konusunda haberler üretirler (İbn Haldûn, 2009: I, 180).

8- Abartmaktan hoşlanma: İnsanlar, mal, para, asker sayısı vb. konuda abartılı şeylerden hoşlanırlar. Bu nedenle, bu konularda asılsız haberler yayarlar. Bunda büyüklük ve çokluğa karşı zaafının köklü bir rolü vardır (İbn Haldûn, 2009: I,165 vd.).

9- Bütünü görememe: İnsanların kimisi, gözünün önünde cereyan eden olay ve koşullar arasında bağ kuramadığı için, bütünden kopardıkları parçaları aktarmak yoluyla olayı bozarak iletirler. Bu durum, kimi insanların geneli, bütünü görememesinden kaynaklanır (Arslan, 2009: 45).

10- Umrandaki durumların doğalarını bilmemek (el-cehl bi-tabâi' el-ahvâl fî'l-umrân): Bu, yalan haberciliğin yayılmasının en önemli nedenidir. Meydana gelen olayların, her birinin, ortaya çıkan şey ister öz isterse eylem olsun, mutlaka hem özüne (tehussuhü fî zâtihî) hem de özüne ilişkin hallere (vefîmâ ya'rizu lehü min ahvâlihi) ilişkin kendine özgü bir doğası (tabi'at) vardır. Haberi duyan ve alan kişi, varlıklardaki olayların ve durumların doğasını ve bu doğanın gerektirdiklerini bilirse, bu durum, doğruyu yalandan ayırmak için haberleri eleştiri süzgecinden geçirmesine yardımcı olur. Yalan haber, hangi yönden ortaya çıkarsa çıksın, eleştiride en etkili yol budur. Olayların doğasından gaflet, yalan

haberlerin, eleştiri süzgecinden geçirilmeden aktarılmasına ve yayılmasına yol açar (İbn Haldûn, 2009: I, 200).

Şu hâlde, tarih disiplini, taklitçi ve yalan haberler aktaran tarihçilerce bozulduğuna göre, bu disiplini yeni bir yöntemle yeniden inşa etmek gerekmektedir. İşte İbn Haldûn, eleştirdiği rivayetçi zahirî tarih anlayışının yerine, batınî tarih anlayışını koyar. Ona göre batınî tarih, düşünmek ve olan şeylerin nedenlerini bulup ortaya koymaktır. Olan şeylerin ilkeleri incedir, olayların nitelik ve nedenleri hakkındaki bilgi derindedir. Bu yüzden, tarihin batınî yönlerinin, yani nedenlerinin araştırılması soylu olan felsefe (hikmet) bilimine ait bir iştir (İbn Haldûn, 2009: I, 158). İbn Haldûn, bu saptamasıyla, doğası gereği rivayete odaklı olan tarih biliminin, sahte rivayetlerden kurtarılması için felsefileştirilmesi gerektiğini söylemiş olmaktadır. Bu nasıl gerçekleşecektir? İbn Haldun'un bu konuda söylediklerini, sistemleştirdiğimizde, karşımıza yedi temel ilke çıkmaktadır:

1- Bütünsel olarak varlığın doğasını dikkate almak: İbn Haldûn'a göre, Tanrı'nın yarattığı evren, ulvî/aklî ve hissî/maddî yönleriyle bir bütündür ve her şey birbirine bağlıdır. Âlem bütün yaratıklarla birlikte, yetkin bir düzen ve sağlam bir yapıya sahiptir. Evrendeki her şey, nedenler ve sonuçlar itibarıyla birbirine bağlıdır, eşya ve olaylar birbirine bitişmekte, varlıklar birbirine dönüşmektedir (istihâle). Müşahede edilen maddi âlem ya da unsurlar âlemi, nasıl toprak, su, hava ve ateş olarak yükseliyorsa, tıpkı bunun gibi madenlerden bitkilere, oradan hayvanlara ve insanlara, oradan da meleklerle ve göksel varlıklara ulaşmaktadır. Her şey, alttan ve üstten birbiriyle bağlıdır. Sözelimi, madenler âleminin üstünde, ufkunda bulunanlar, bitkiler âleminin ilk basamağında yer alan otlara, tohumuz bitkilere bitişmektedir. Hurma ve asma gibi bitkiler âleminin ufkunda bulunan bitkiler, salyangoz ve midye gibi hayvanlar âleminin en aşağı basamağına, hayvanlar âleminin ufkunda yer alan maymunlar duyularıyla yetinen vahşi insanlara, insanların ufkunda yer alan akılsal insan ise meleklerle bitişmektedir. Aristotelesçilerin dediği gibi evrendeki her şey, ufkunu amaç olarak gerçekleştirmeye çalışmaktadır; bu nedenle içsel-ereksel bir evren söz konusudur. İçsel-ereksel nedensellik yüzünden evrendeki her şey biriyle ilişkilidir. Yine âlemdeki her şey, eylemini yerine getiren bir doğaya (tabî'a) sahiptir; doğasının gereğini şaşmaksızın yapar. Bu ereksel evrende tesadüfe yer yoktur. Gezegenler kendi yörüngelerinde hareket ederler, onların hareketleri fiziki dünyadaki nesnelere, coğrafyaya, iklimlere, hava koşullarına, insanlara ve toplumsal, dinsel ahlaki vb. yaşamlarına etki eder. Yine fiziki dünyadaki cansız şeylerin tabiatları vardır ve tabiatları gereği fiillerini yerine getirirler. Örneğin boşluğa bırakılan taş, tıpkı Aristoteles'in dediği gibi doğası gereği yere düşer. Nefs sahibi varlıkların tabiatları nefsleridir ve onlarda nefsleri gereği eylemlerde bulunurlar. Şu hâlde bir tarihçi, evrenin bütünsel yapısına ve işleyişinin bilgisine sahip olmalıdır. Ancak o zaman bütüncül-ereksel-nedensel açıklamalar ortaya koyabilir (İbn Haldûn, 2009: I, 217 vd.; 282-283).

2- Umranın tabiatını dikkate almak: İnsanın inşa ettiği umranın, bütünsel olarak kozmozla, coğrafyayla, iklimle, insanın yetileriyle, psikolojik, ekonomik ve

toplumsal örgütlenmesiyle, eğitimle vb. bağları söz konusudur. Şu halde, tarihçinin, tüm bu olguların doğasını ve ona ilineksel olarak ilişen halleri bilmesi gerekir. Aksi takdirde, umranın doğasından kaynaklanan hususları kavrayamaz. Kavrayamadığı için de haberlerin doğrusu ile yanlışını ayıramaz (İbn Haldûn, 2009: I, 200, 213 vd.).

3- Nedensel bağlar kurmak: Doğada olduğu gibi, umran içinde gerçekleşen olaylar da içsel bir erek taşır ve neden-sonuç ilişkisiyle birbirine bağlıdır; olaylar birbirinden bağımsız, yalıtılmış bir halde bulunmazlar. Bir olay başka bir olaya, oda diğer bir olaya neden olur. Bu nedenleri araştırmaksızın olayların hakikati, oluşumların doğaları öğrenilemez (İbn Haldun, 2009: I, 165, 283). Hatta tarihçinin, nedensel bağlar kurarken, genel nedenler ve sebeplerden, özel ve hususi olan olaylara gitmesi gerekir (İbn Haldûn, 2009: I,162).

4- Siyaset ilkelerini dikkate almak: Umranın bir parçası olan insan, doğası gereği toplumsal ve siyasal bir varlıktır. Siyaset, toplumsal örgütlenme biçimiyle bağlantılıdır ve bu örgütlenme biçiminin doğasını ve ona ilişen siyasetin ilkelerini bilmeden tarihi olgular anlaşılmaz. Tarihin siyasetle köklü bir bağı vardır (İbn Haldûn, 2009: I, 189-190; 213-216).

5- Sosyal değişimi dikkate almak: Çağların değişmesi ve günlerin geçmesi ile millet ve kavimlerin durumları da değişir (tağyir el-ahvâl ve inkilabihâ). Bu değişimde, hükümdarların değişmesi ve veba salgını gibi büyük olayların rolü olur (İbn Haldûn, 2009: I, 195). Bu husus, oldukça ince bir husustur; bu yüzden herkes kavrayamaz. Bu değişim, tarihsel süreç içerisinde, eğitim, adalet vb. kurumların da değişmesine neden olur (İbn Haldûn, 2009: I, 190-195).

Tarih araştırmalarında, çağların değişmesi ve günlerin geçmesi ile ümmetlerin ve nesillerin hallerinin de değişeceği (tebeddül el-ahvâl fi'l-ümem ve'l-ecyâl) hususu gözden kaçmaktadır. Bu husus çok kapalı ve son derece gizli olan bir hastalıktır. Bunun nedeni şudur: Âlemin ve ümmetlerin halleri, toplumların adetleri ve dindarlıkları bir süreç ve istikrarlı bir yol üzere devam etmez. Günler ve zamanlar geçtikçe, değişiklikler meydana gelir; olaylar ve durumlar, bir halden bir başka bir hale intikal eder. Bu değişim hem şahıslarda hem zamanlarda hem de şehirlerde de gözlenir. Ülkelerde, bölgelerde ve devletlerde de durum böyledir. Tanrı'nın yürürlükte olan sünneti budur. (...) Sosyal durumlar ve adetlerin değişmesinin nedeni şudur: Her neslin adeti kendi hükümdarının adetine bağlıdır. Nitekim atasözlerinde şöyle bir hikmet ve özlü bir söz vardır: Halk, hükümdarın dini üzerinde bulunur (en-nâsü alâ dîni'l-melik). Devletin ve hükümdarın adamları, devleti ve devlet işlerini istila ettikleri zaman, mutlaka kendilerinden öncekilerin adetlerine sınırlar; bunların çoğunu benimserler. Bununla beraber kendi nesillerinin adet ve anelerini de ihmal etmezler. Böylece ilk ve eski neslin töre ve adetlerine nazaran devletin töre ve adetlerinde kısmen bir değişiklik meydana gelir. Bunların ardından diğer bir devlet daha gelip, kendi örf ve adetlerini önceki örf ve adetlerle kaynaştırdı mı, bu da kısmen öncekine muhalif düşer, ama daha öncekine çok daha fazla muhalif olur. Sonra muhalefet ve değişme, aşamalı olarak devam ede ede sonunda tamamıyla zıt bir durum meydana gelir (İbn Haldûn, 2001: I, 38-39).

6- Akli imkân ve imkânsızlığı kavramak: Umran içinde meydana gelen olaylar, doğası gereği zorunlu, mümkün ve imkânsız olarak üçe ayrılır. Bu bakımdan bir haberi ele alırken, öncelikle, onun bu kategoriler açısından incelenmesi gerekir. Haber aklen imkânsız ise saf dışı edilmelidir. Bu türden haberleri güvenilir kişi bile rivayet etse durum değişmez. Çünkü bu tür haberin olaya, gerçekliğe uyması (mutâbakat) söz konusu değildir; imkânsız var olmaz. Haber, beşerî umranın doğasının bir gereği ise, yani zorunluysa ya da ona ilişkin ilineksel (arızı) bir durum ise, yani mümkünse, o zaman, kişi inceleme yöntemiyle haberi aktaran kişilerin güvenilirliği ve güvenilmezliği araştırılmalıdır (İbn Haldûn, 2009: I, 202-203; 410-411). İbn Haldun, haberin imkân ve imkânsızlığını araştırmayı önceleyen ilkenin, dinî-normatif (inşâ'i) olan haberler için değil, sadece tarihsel olaylara ilişkin haberler gerektiğini söyler; böylece dini alana ait olduğu söylenen haberleri felsefi eleştirinin dışına çıkartmış olur. Dini normatif (inşâ'i) haberlerde, içerik olarak imkânsız haberler dahi söz konusu olsa, imkân ve imkânsızlık bakımından metin eleştirisi yapılmaksızın aktarıcıların (ravilerin) güvenilirliğini araştırmak, yani kişi incelemesi yapmak yeterli olmaktadır (İbn Haldûn, 2009: I, 202-203). O şöyle der:

Şer'î haberlerin doğruluğu (sihhat) hususunda, aktarıcıların (ravilerin) güvenilirliğinin araştırılmasının (ta'dîl ve't-tecrîh) yeterli sayılmasının sebebi şudur: Bu haberlerin çoğunun normatif (inşâ'î) birtakım tekliflerden ibarettir ve yasa koyucu (şârî) bunların gereğine göre hareket edilmesini farz kılmıştır. Hatta bu çeşit haberlere göre hareket edilmesi, onlarla amel edilmesi için bunların doğru olduklarının sanılması (zan) bile yeterlidir. Doğru (Sihhat) bir sanının (zan) oluşmasının yolu da ezberleme ve adalet (zabd ve adalet) yönünden aktarıcılara (ravilere) olan güvendir. Olaylara ait haberlere (ahbâr an vakî'ât) gelince, bu hususlarla ilgili haberlerin doğru ve sihhatli olması için, haberin olaya uygunluğuna (mutâbakat) bakmak şarttır. Onun için bu gibi hususlarda habere konu olan şeyin meydana gelmesinin imkânına bakmak zorunludur (vacib). Bu gibi yerlerde, imkân ve imkânsızlığa bakmak, kişi eleştirisinden (cerh ve ta'dil) daha önemlidir ve ondan önce gelir. Zira şer'î normatif (inşâ'î) haberin faydası kişi eleştirisinden (cerh ve ta'dil) elde edilir, sırf ona dayanır. Hâlbuki tarihsel olaylara ilişkin haberin faydası, hem kişi eleştirisinden (cerh ve ta'dil) hem de dış dünyadaki olaya uygunluğundan (mine'l-hariç bi'l-mutâbakat) elde edilir. Bu yüzden, olaylara ilişkin haberlerin kuvvet ve doğruluğu ikisine dayanır. Olaylara ilişkin haberlerin imkân ve imkânsızlık bakımından doğrusunu yanlışından ayırt edici ilke (kânûn) şudur: Umrandan ibaret olan beşeri toplumun (el-içtima' el-beşeriyy ellezi hüve'l-umrân) özü gereği ona dâhil olanla, ilineksel olarak ona ilişkin ve ona hiç ilişmeyen şeyleri birbirinden ayırmak. İşte bu ilke, olaylara ilişkin haberler hususunda hakkı batıldan, doğruyu yalandan ayırt etmede kendisinden kuşku duymadığımız en temel kanıttır (İbn Haldûn, 2001: I, 49).

7- Geçmişle şu anı kıyaslamak: Tarihçi, haberleri değerlendirirken, imkân ve imkânsızlık bakımından şu anla geçmiş arasında kıyaslamalar yapmalıdır. Su suya benzediğinden daha çok mazi bu güne, geçmiş şimdiki zamana benzer (İbn

Haldûn, 2009: I, 166). Bu durum, adetlerin, ananelerin, kurumların zaman içindeki değişimiyle çelişmez; çünkü tüm bu değişimler, imkân sahası içinde gerçekleşir ve imkân sahası, geçmişle şimdi arasında farklılaşmaz. Bu Tanrı'nın sünnetimde/âdetimde değişiklik olmaz diyerek kastettiği şeydir. Şu halde tarihçinin, gidişat, ahlak, gelenek, din, mezhep, kurum ve diğer haller itibarıyla ümmetler, ülkeler ve çağlar arasındaki değişiklik hakkında bilgi sahibi olması gibi, geçmiş (ga'ib) hususları hâlihazırdaki duruma bakarak kavraması, mevcut durum ile geçmiş (ga'ib) ve tarihi durum arasındaki uygunluğu veya ikisi arasında varsa farklılığı kavraması, uygunluğun ve farklılığın nedenleri ve illetlerini göz önünde bulundurması, devletlerin ve milletlerin hangi temeller üzerine kurulu olduğuna, ortaya çıkış esnasında dayandıkları ilkelere, oluşumlarına ilişkin nedenlere, var oluş etkenlerine, o devleti idare edenlerin haber ve hallerine dikkat etmesi, bütün bu hususlara ilişkin bilgi sahibi olması lazımdır. Ancak bu sayede, nakledilen haberi elindeki ilke ve kaidelere vurur; şayet onlara uygunsuzsa haberi alır, aksi takdirde reddeder (İbn Haldûn, 2009: I, 189).

İbn Haldûn, tarih disiplininin dayanması gerektiği yöntem bilimsel ilkeleri topluca ifade ettiği bir pasajda şöyle der:

Haberler konusunda sadece nakle (mücerred en-nakl) itimat edilir de adetlerin esasları (usûl el-âdet), siyasi ilkeler (kavâ'id es-siyasiyye), umranın doğası (tabi'at el-umrân) ve insan topluluklarındaki haller (el-ahvâl fi'l-içtiâ'il-insânî) hakem kılınmaz, bu hususta görülmeyen görülene kıyas edilmezse (vela kıyâs el-ğai'b minhâ bi's-şâhid ve'l-hâzır, bu konularda hataya düşmekten, ayağın kaymasından ve doğruluk caddesinden sapılması hususunda emin olunamaz. Çoğu kere tarihçilerin, müfessirlerin ve nakil üstatlarının hikâyelerde ve olaylarda içine düştükleri hataların sebebi, zayıf ve sağlam demeyip sadece nakle itimat etmeleri, bunları asıllarıyla karşılaştırmamaları, benzerleriyle mukayese etmemeleri, felsefeyi (hikmet) ölçü alarak varlıkların doğalarını (tabâ'i el-kâ'inât) kavramak suretiyle haberler konusunda akıl yürütme (nazar) ve basireti hakem kılınmaları, bunları dikkate almadan konuyu ele almalarıdır. Bu yüzden haktan sapmışlar, kuruntu (vehim) ve hata çölünde şaşkın şaşkın dolaşmışlardır (İbn Haldûn, 2001: I, 13).

İşte İbn Haldûn, tarihe ilişkin sözünü ettiği doğru yöntemin dayanaklarını araştıran, sosyal olayların özlerini (zât), doğalarını (tabâ'i) inceleyip ortaya koyan bilime ilm-i umrân adını verir. Onun deyişiyle bu bilimin konusu, genel olarak söylenirse, beşeri umrân (el-umrân el-beşeri) ve insan topluluğudur (el-içtimâ' el-insânî) (İbn Haldun, 2009: I, 204). Daha ayrıntılı olarak söylenirse, dünyadaki umrân ve bu umrânın doğasına ilişen vahşilik (et-tevahhüş), medenilik (et-te'nnüs), asabiyetler (el-'asabiyyât), insanların birbirlerine galip gelme yolları (esnâf et-tegallubât), bundan meydana gelen iktidar (mülk), devletler, bunların mertebeleri; kazanma (kesb), geçinme (el-me'âş), bilimler ve sanatlar (el-ulûm ves-sanâ'i) gibi insanların iş ve çalışmalarıyla edinmiş oldukları meslekler ve bu gibi şeylerden olmak üzere doğası gereği umrândan doğan diğer hallerdir (İbn Haldun, 2009: I, 199). Tarihsel yöntemin dayanakları konumunda olan toplumsal

olayların, umrânda cereyan eden hadiselerin doğasını araştıran bu bilimi, İbn Haldûn, Kuran'ın anlayışına ve bu anlayışı izleyen İslam filozoflarına uyararak, Tanrı'nın kendisine ilham ettiğini, deyim yerindeyse, kendisine öğrettiğini, ileri sürer.

Tanrı bu bilimi, yetkin bir biçimde bize ilham etti; bu bilime sahip olmamızı, bu bilim konusunda söylediğimiz sözlerin doğru ve gerçek, verdiğimiz haberlerin sağlam ve sağlıklı olmasını sağladı. Eğer bu bilimin sorunlarını tam olarak belirledim (zabt) ve saptadım, yine bu bilimi onun benzeri ve dengi olan diğer bilim ve sanatlardan ayırt edebildimse, bu Tanrı'nın bana bağısta bulunması ve doğru yolu göstermesiyle gerçekleşmiştir. Tanrı dilediğine doğru yolu gösterir, dilediğine ışığını (nûr) iletir (İbn Haldûn, 2001: I, 52).

İbn Haldûn'un ilm-i umrân adı altında ele aldığı konular, Eski Yunan'dan İslam dünyasına çeşitli düşünürler aracılığıyla çeşitli disiplinlerde sorunsallaştırılmamış mıdır? Eğer sorunsallaştırılmışsa, yeni bir bilim kurmanın ya da kurduğunu iddia etmenin anlamı nedir? İbn Haldûn bu sorunun farkındadır; bu nedenle benzer konular üzerinde duran disiplinlerle, kendi kurduğunu savladığı disiplini karşılaştırır. Şöyle der:

Bilinmelidir ki, umrân üzerinde konuşmak yeni bir sanat, garip ve cazip bir eğilimdir; faydası bol ve değerlidir. (...) Bu disiplin, hitabet (retorik) ve nasihat cinsinden bir bilim değildir. Çünkü hitabet, halkın belli bir görüşe yönlendirilmesi veya ondan uzaklaştırılmaları konusunda faydalı olan ikna edici sözlerden ibarettir. Bu bilim, siyaset (siyaset-i medeniyye) bilimi değildir. Çünkü siyaset, ahlak ve felsefenin (hikmet) gereğine göre, ya ev yönetimi (tedbîr-i menzîl) veya kent yönetimidir (tedbir-i medîne). Bu bilimler sayesinde halk, türünü ve bekasını korumayı temin edebilecek olan bir yola yönlendirilmiş ve bir idare tarzına kavuşmuş olur. Umrân biliminin konusu, ekseriya kendisine benzeyen bu iki disiplinin konularına muhalif ve onlardan farklıdır. Umrân yeni çıkarılmış ve kurulmuş bir bilim gibidir. Yemin ederim ki, insanlardan herhangi birinin bu sahada söz söylediğine vakıf değilim. (...) Bizim bahsettiğimiz beşeri umrân ve insani toplumun ürünü ve faydası sadece haberlerdedir. Her ne kadar bu bilimin sorunları esas ve özellikleri itibarıyla şerefli ise de ürünü ve faydası haberlerin doğruluğunu (sıhhat) tespit etmektir. Bu aslında, çok da önemli bir iş değildir. İşte filozoflar bu yüzden söz konusu bilimi terk etmiş ve üzerinde durmamıştır. Üzerinde durmak ve düşünmek bize nasip olan ve içimize doğan bu disiplinin bazı sorunlarını, bilim adamlarının kendi bilimleri ile ilgili delilleri arasında dolaylı olarak (bi'l-münasebe) söz konusu ettiklerini görmekteyiz. Konu ve gaye itibarıyla, bu sorunlar umrân biliminin sorunlarına benzemektedir. Örneğin, peygamberliği kanıtlanma konusunda filozof ve âlimler şöyle der: İnsanlar, toplumsal hayatın ve yardımlaşmanın doğal bir sonucu olarak maksatlarını ibare ve sözle ifade etmeye muhtaçtırlar. Bunun diğer bir örneği, şer'î hükümlerin birtakım sebep ve nedenlere bağlanması hususunda fıkıh bilginlerinin söylemiş

oldukları şu türden sözlerdir: Zina soyların (neseb) karışmasına, insan türünün ve neslinin bozulmasına yol açar. Adam öldürmek, insan türünü yok eder. Zulüm, umrânın yıkılmakta (harab) olduğunu gösterir ve insan türünün fesada uğraması sonucunu doğurur. Fıkıhçıların, diğer şer'î hükümlerin maksatlarını tayin hususunda söyledikleri sözler de böyledir. Kuşkusuz tüm bunlar, umrânı koruma esası üzerine bina edilmiştir; onun için umrâna ilişen şeyler itibarıyla bu hükümler önemlidir. (...) Aynı şekilde, dünyadaki filozoflara ait olan ve şurada burada dağınık bir şekilde söylenmiş olan sözlerde de umrân biliminin kimi ürünlerine az çok temas edilmiş ve bu sözler bize değin gelmiştir. Fakat filozoflar, umrân bilimini tam manasıyla açıklamamışlardır (İbn Haldûn, 2001: I, 49-52).

İbn Haldûn, Fars geleneğinde yer alan ve Arapçaya aktarılan nasihatü'l-müluk; Aristoteles ve Platon gibi Yunan filozoflarının politika, İbn Mukaffa, Fârâbî gibi İslam dünyasında siyaset felsefesi yapan düşünürlerin eserlerinde, umrân bilimine ait bazı hususlar bulunduğunu söylese de bunların büyük ölçüde olması gerekene yöneldiklerini, köklü eksiklikler içerdiklerini, var olanı ortaya koymaya yönelmediklerini ileri sürer. Şu halde onun kurduğu ilm-i umrân, hem bütüncüdür hem de var olanı olduğu gibi araştırıp ortaya koyan bir bilimdir (İbn Haldûn, 2009: I, 206-208). Bu bilimin tek ürünü ve faydası, umrânın doğası ve ona ilişen hallere ilişkin ilkeleri (kavâ'id), kanunları (kânun) ortaya koyarak, tarih biliminin temeli olan haberlerin gerçek olup olmadığını tespit etme işlevsel olmasıdır (İbn Haldûn, 2009: I, 205).

İbn Haldûn, ilm-i umrân kavramsallaştırmasından sonra, bu bilimin sadece insan toplulukları ve bu toplumlarda ortaya çıkan durumları ele aldığını göstermeye yönelir. Çünkü bazı hayvanlarda da toplu halde yaşama söz konusudur. Şu halde ikisinin arasındaki farkları göstermek gerekir. Bunun en kolay yolu, insanı hayvandan ayıran vasıfları sıralamaktan ve insanın toplu halde yaşamasından doğan unsurları saymaktan geçer. İbn Haldûn bunları dört başlık altında toplar.

a) Umrân: İnsan varlığını devam ettirmek için birlikte yaşamaya gereksinim duyar. İşte umrân, insanların toplumla kaynaşmak ve gereksinimlerini gidermek amacıyla, bir konaklama yerine, köye ya da şehre inmeleri ve orada yardımlaşarak birlikte oturmalarından ibarettir. Hayvanlar da toplu halde yaşarlar, ancak onların bu hali, insanlarınki gibi akılsal bir temele değil, ilhamsal bir temele dayanır (İbn Haldûn, 2009: I, 208).

b) Yönetim: Bir arada yaşamak zorunda olan insanlar, nüfuzlu bir hakeme ve kuvvetli bir otoriteye gereksinim duyarlar. Diğer bütün hayvanlar arasında, yöneticisiz varlığı mümkün olmayan sadece insandır. Arı ile karıncaların da bu durumda oldukları söylenir. Eğer bunların böyle bir durmaları varsa, bunun yolu akıl ve fikir değil, ilhamdır (İbn Haldûn, 2009: I, 208).

c) Geçim: İnsanlar geçimlerini, çeşitli geçim yollarından ve kazanç vasıtalarından temin etmek için didinirler. Çünkü Tanrı onları, yaşaması ve varlığının bekası için gıdaya muhtaç bir durumda yaratmış, gıdasını araması ve

bulması için akıl vermiştir. Bu yüzden insanlar; çiftçilik, hayvancılık, ticaret vb. gibi geçim vasıtaları edinirler. Hayvanlar da gıda peşinde koşarlar; ancak onlar bunu içgüdüsel olarak yaparlar ve bunun için geçim araçlarına ihtiyaç duymazlar (İbn Haldûn, 2009: I, 208).

d) Bilimler ve sanatlar: Bilimler ve sanatlar, sade insanlarda görülür. Hayvanlar yaratılıştan donanımlı oldukları için buna gereksinim duymazlar. Bu yönüyle insan, diğer canlılardan ayrılarak seçkin bir konuma yükselir, hayvanları kendine itaat ettirip kendi yararına kullanır. Bilim ve sanatların temelinde insanın akli, fikri, el gibi işlevsel organları yer alır (İbn Haldûn, 2009: I, 208).

İbn Haldûn, beşerî umrânın temelini oturttuğu, toplumsal yaşam, yöneticilik (riyâset, mülk), geçim, bilim ve sanatlar gibi insandan kaynaklanan hususların, bazı temel ilkelere istinat ettiğini ileri sürer. İlk ilke, insanın toplumsallığıdır. Çünkü insan tek başına hayatını sürdürmez, yardımlaşma ve dayanışmaya gereksinimi vardır. Örneğin, önüne gelen ekmeği bile tek başına kendisi sağlayamaz; bunun için demircilik, çiftçilik, değirmencilik, fırıncılık gibi mesleklere gereksinim vardır. Öte yandan insanın diğer canlılarla kıyaslandığında, kendisini savunma bakımından da zayıf olduğu görülür. Kendisini savunabilmesi de ancak toplum içinde yaşamasıyla olasıdır. İnsanların bir arada yaşaması söz konusu olunca, insanların birbirlerinin haklarına tecavüzlerini engellemek için bir yönetici zorunlu hale gelir. Bu bakımdan hükümdarlık insan için tabiidir. Aksi halde anarşi ortaya çıkar (İbn Haldûn, 2009: I, 213-215). İnsanların toplum olarak yaşamasından doğan yönetim dini, şer'î bir esasa mı dayanır? İbn Haldûn'a göre kimi İslam filozofları böyle düşünmüşlerdir; ancak ona göre "filozoflara ait bu yargı kesin bir kanıtı dayanmaz; çünkü toplumsal varlık ve beşerin hayatı bazen dinsiz de tamamlanır. Bir hâkimin kendisi için koyduğu hüküm veya insanları denetim altına alma ve kendi yoluna sevk etme gücünü veren asabiyet ile de toplumsal varlık ve beşerî hayat tamamlanabilir" (İbn Haldûn, 2009: I, 215). İbn Haldûn, bu anlayışını temellendirmek için, zamanında kuzey ve güneydeki mutedil olmayan coğrafyalarda (iklim) şeriatsız yaşayan vahşi-ikel toplumlar ile Mecusileri örnek gösterir (İbn Haldûn, 2009: I, 215-216). İkinci ilke, insanın oluşturduğu umrânın, coğrafya, İbn Haldûn'un deyişiyle iklim koşullarına bağlı oluşudur. O, eski coğrafyacıların, kendi deyişiyle hukemânın (filozofların) yapıtlarından yola çıkarak, yeryüzünün küre şeklinde olduğunu, her yanının su unsuruyla kuşatıldığını, yeryüzünün su üstünde yüzen bir üzüm tanesine benzediğini söyler. Sonra yeryüzünün bazı yerlerinden su çekilmiş, Tanrı suyun çekildiği yerlerde, hayvanlar, canlılar ve insan türü ile umrânı irade etmiştir (İbn Haldûn, 2009: I, 217-218). Ancak umrânın kurulması için üzerinden suların çekildiği yeryüzündeki çöl, çorak ve boş yerler, umrânın kurulduğu yerlere oranla çok fazladır. Ekvatorla ikiye ayrılan dünyada, az da olsa güney yarım kürede umrân bulunur, ancak gerçek umrân kuzey yarımkürededir. O, ekvatorun itibaren kuzey ve güney kutba doğru olan yeryüzünü yedi iklim bölgesine (coğrafyaya), bunlardan her birini de on kısma ayırır. Böylece yedi coğrafi bölgeden (iklim) 70 alt coğrafi bölge (iklim) çıkarsamış olur. Yedi ana coğrafyanın (iklim), kuzey ve güneyde kalan dört tanesi, umrâna fazla müsait değildir. Umrân daha çok, ortada

bulunan üç coğrafya ile onların parçalarında gerçekleşmiştir. Bu üç coğrafyanın güneyindeki birinci ve ikinci, kuzeyindeki altıncı ve yedinci coğrafyalarda ve bunların parçalarında az çok umrân görülüyorsa da bunun nedeni umrâna müsait coğrafyalara komşu olmalarındandır (İbn Haldûn, 2009: I, 218). Gelişmiş umrân ılıman hava koşullarının bulunduğu Nil, Fırat, Dicle, Ceyhun gibi nehir kenarlarında kurulmuştur (İbn Haldûn, 2009: I, 221). İbn Haldûn'a göre, içinde umrânın kurulduğu coğrafya (iklim) ve hava koşulları, oradaki insanların renklerine, mizaçlarına, ahlaklarına, inançlarına, örgütlenme biçimlerine vb. etki eder.

Sularla kaplı olmayan yeryüzü bölümünden mamur olan yerin, sadece dünyanın ortası ve ılıman coğrafyalar (iklimler) olduğunu gördük. Böyle olmasının nedeni, yerkürenin güney tarafının aşırı derecede sıcak, kuzey tarafının ise soğuk olmasıdır. Güney ve kuzey taraflar, sıcaklık ve soğukluk itibarıyla birbirinin zıttı olduklarından, her iki yandan ortaya doğru gidildikçe sıcak ve soğuk olma niteliğinin aşamalı olarak yumuşaması ve buraların hava koşulları bakımından ılıman olması gerekir. Şu halde, dördüncü coğrafya (iklim) umrân bakımından en ılıman olanıdır. Bunun civarında bulunan üçüncü ve beşinci coğrafyalar (iklimler) ise itidale çok yakındır. Bu iki coğrafyayı (iklim) takip eden ikinci ile altıncı coğrafyalar (iklimler) itidalden uzaktır. Birinci ile yedinci coğrafya (iklim) ise mutedil olmaktan çok daha uzaktır. Bundan dolayıdır ki; bilimler, sanatlar, binalar, giyecekler, yiyecekler, meyveler, hatta hayvanlar ve canlılar, ortadaki üçüncü, dördüncü ve beşinci coğrafyada (iklimde) ortaya çıkar; buralarda ortaya çıkan her şey, itidal ve yetkinlik özelliklerine sahiptir. Beden, renk, ahlak ve din bakımından en mutedil insanlar burada yaşarlar. Hatta peygamberlik kurumu bile ekseriya buralarda ortaya çıkmıştır. Fazla güney ve kuzeye düşen coğrafyalara (iklimlere), peygamber gönderildiğine dair bilgiye sahip değiliz. Bunun temel nedeni, elçilerin ve nebilerin, beden ve ruh bakımından insan türünün en mükemmeli olmalarıdır (İbn Haldûn, 2001: I, 103-104).

Ona göre, coğrafya (iklim) ve hava koşulları bakımından ılımlı olan Mağrib, Suriye, Hicaz, Yemen, Irak, Hint, Sind (İndus), Çin ahalisi uygarlık ve insani nitelikler bakımından üstünken, itidalden uzak olan kutuplara yakın olan altıncı ve yedinci iklim bölgeleri, uygarlıktan oldukça uzaktır. Bu yüzden yapıları çamurdan, kamıştan, gıdaları darı ve ottan, elbiseleri ağaç yapraklarından ya da deridendir. Çoğu elbise bile bilmez, çıplak yaşar. Onların ahlaki ve karakter yapıları da hayvana çok yakındır. Ne nübüvvet bilirler ne de şeriat tanırlar. Hava koşulları, yani sıcaklık ve soğukluk ahlaki yapıya da etki ettiğinden, itidalli yerlerdeki halklar üstün ahlaka, diğer yerlerde olanlar ise aşırılığa eğilimlidirler. Sıcak iklimdekiler, zevk ve keyfe düşkün, hafif meşrep ve zekâ bakımından daha çok ahmak iken, soğuk bölgelerde oturanlar bunların tersidir (İbn Haldun, 2009: I, 260 vd.). Coğrafya ve hava koşulları beslenme biçimine de etki eder; buna bağlı olarak kötü, şişman, iyi, güzel vb. beden yapıları meydana gelir. Beslenme biçimi, sadece beden yapısını etkilemez, aynı zamanda kişilerin zeki ve aptal olmalarına da etki eder. İbn Haldûn, özellikle az yemenin, beden üzerinde olumlu etkiler

yarattığını, sözgelimi ciltte parlaklık, deride düzgünlük, renkte saflık, harekette çevikliğe yol açtığını, bol yemenin ve çok gıdanın ise aksi sonuçlar doğurduğunu ileri sürer. Öte yandan az yemek, düşünce hayatına da olumlu etkiler yaparken, çok yemek düşünce hayatını olumsuz etkiler. Yine çok yemek ve az yemenin ahlak üzerinde de etkisi söz konusudur; çok yiyenler ahlaken ve dinen aşağı iken, geçim sıkıntısı çeken ve az yiyenler hem ahlaken hem de dinen üstündürler. İnsanların beslendiği şeyler de onların karakter yapısını etkiler. Sözgelimi, deve sütü ve etiyle beslenenler, hem beden bakımından deve gibi sağlam hem de onun gibi sabırlı ve tahammüllü olurlar. Yine domuz eti yiyenler beden bakımından ona benzerken, ahlak bakımından da domuz gibi kıskançlık duymazlar. Öyle anlaşılıyor ki İbn Haldûn'a göre, insan bedeni, düşüncesi, huyu, karakteri, coğrafya, hava koşulları, beslenme rejimi vb. ile yakından ilişkilidir (İbn Haldûn, 2009: I, 266 vd.). Bu bilgilerin orijinal olmadığını, Hipokrat, Galen gibi Yunan tabiplere ve Batlamyus gibi eski coğrafyacılara değin gerilere gittiğini, İbn Sînâ gibi kimi filozoflarda izdüşümlerinin bulunduğunu belirtmek gerekir. Zaten İbn Haldûn da bu bilgilerin önemli bir kısmını hukemânın yapıtlarından aktardığını söylemektedir. Üçüncü ilke, insanın farklı sınıflara ayrılmasıdır. Bu anlayış da Platon'dan beri yaygın bir anlayıştır ve İslam felsefesinde köklü bir izdüşümü bulunmaktadır. İbn Haldûn'a göre, coğrafya, hava koşulları ve beslenme biçimlerinin etki ettiği insanlar, üç sınıftır. Bu üç sınıf insanın oluşumunda fitratın yani yaratılışın da köklü bir etkisi vardır. İlk sınıf, doğası icabı, ruhani idrake ulaşma ve melekleşme aşamasına ulaşmaktan acizdir. Onlar, duyusal ve hayali idrak düzeyinde yaşarlar. Ussal çıkarımları da duyusal ve hayali öncüllere dayanır. Onun ötesine geçemezler. Bilgileri sadece tikellere özgüdür, eksiktir ve çoğu kez yanlıştır. Beşerî ve cismani idrak düzeyiyle sınırlıdır. Bunların rüyaları bile şeytanidir. İkinci sınıf insanlar, bedeni organlara gerek duymayan akılsal idrake yönelirler. Onların bu istikamete yönelmeleri konusunda doğuştan yetenek söz konusudur. Bu sınıftaki insanların idrak sahası, ilk akılsallardan daha geniştir; iç gözlem, batınî müşahedeler ile üstün sezgiler elde ederler. Bu safhada bulunan insanlar, dini bilimlere ve tanrısal marifetlere aşına olan evliyalardır. Bunların gördükleri rüyalar gerçeğin temsilidir. Üçüncü sınıf, tümüyle beşeriyetten sıyrılma, beşeriyete ait cisimlikten ve insani ruhaniyetten sıyrılarak yüksek meleklik (mele-i a'la) aşamasına geçme istidadına sahip olanlardır. Onlar çok kısa bir zaman için de olsa fiilen melek olma mertebesine ulaşırlar. Bu haldeki kimselerin, melekleri kendi sahasında idrak etmeleri, kelim-i nefsi ve zatiyi işitmeleri, Tanrısal hitaba muhatap olmaları söz konusudur. Bu insanlarda görülen beşeriyetten bir anlık sıyrılma Tanrı vergisidir ve fitridir. Buna vahiy alma hali denir. İşte bu insanlara peygamber adı verilir ve onlar Tanrısal kelamı insanlara tebliğ ederler, din ve şeriat kurarlar. Bunların gördükleri rüyalar bile Tanrısaldir, gerçekleri olduğu gibi yansıtır (İbn Haldûn, 2009: I, 276 vd.). İbn Haldûn, insanlara yönelik olarak yaptığı bu üçlü sınıflama ile hem bedevi ve hadarî uygarlığın epistemik temellerine hem de umrân içinde ortaya çıkan din, bilimler ve sanatlar gibi hususların kaynaklarına atıf yapmış olmaktadır.

İbn Haldûn'a göre bedevi ve hadarî olmak üzere iki umrân söz konusudur (Çilingir, 2016: 202). O, beşerî umrânın genel dayanaklarını ele alırken, umrânın

oluşumunda, coğrafya, hava koşulları, insanların idrak düzeyleri ve fitratları gibi genel ilkelere değinse de bedevi ve hadarî örgütlenme biçimini ele aldığında, farklılıkları büyük ölçüde geçim biçimiyle açıklamaya yönelir (İbn Haldûn, 2009: I, 223 vd.). Şöyle der:

Bilmen gerekir ki, nesillerin durumunda görülen farklılık, sadece geçim yollarının farklı olmasından (bi-ihtilâf nihletihim mine'l-me'âş) ileri gelmektedir. Çünkü insanların toplu olarak yaşamaları, sırf geçimlerini sağlamak maksadıyla yardımlaşmak içindir. İnsanlar, geçimlerini sağlamak için, ihtiyaca (hâcî) ve yetkinliğe (kemâlî) işaret eden şeylerden önce, zorunlu (zârûrî) ve basit şeylerden işe başlarlar (İbn Haldûn, 2001: I, 149-150).

İbn Haldûn'a göre, birlikte yaşamın ön örneği olan ve zaruri gereksinimleri karşılamaya yönelik bedevi yaşam biçimi, ihtiyaçların yanında lükse yönelen uygar yaşam biçimini önceler. Bedeviler, çiftçilik ve hayvan beslemek gibi doğal bir geçim yolu tutmuşlardır; gıda, yiyecek, mesken vb. hal ve âdetler itibarıyla zorunlu ve asgari geçim vasıtalarıyla ilgilenirler. Bunların göçebe olanları, hayvancılıkla uğraşır, yerleşik hayata geçmiş olanları ise tarıma yönelir (Çilingir, 2016: 203). Uzak ve تنها yerlerde yaşarlar, diğer toplumlarla pek ilişki imkânı bulamazlar. Bu nedenle, utangaç, kaba ve sert tabiatlıdırlar. Uygar insanlara nazaran, güç yetirilemeyen vahşi ve yırtıcı hayvanlara benzerler. Göçebe Türkler, Berberler ve Araplar böyledir. Fakat aralarındaki akrabalık bağı yüzünden ahlaki karakterleri şehirdekilerle kıyaslandığında daha iyidir. Kanaatkârlık, paylaşımcılık, kabilelerinin çıkarlarını kendi çıkarlarından üstün görme, cesaret ve kahramanlık, başlıca değer yargılarıdır. Devletin yokluğu, onları daima tetikte olmaya itmiştir. Bedeviler yerleşik toplumlar için daima tehlike oluştururlar. Bedevilerde devlet yoksa da bu, yönetim olmadığı anlamına gelmez, onlarda riyaset söz konusudur. Riyaset, asabiyet temeline dayalıdır ve kabile yönetimini imler; bu bakımdan kurumsal bir yapı olan bir devlet ve devlet örgütlenmesi içermez (İbn Haldûn, 2009: I, 223-230). Hadarî, yani yerleşik-uygar toplumlar, bedeviliğin aşamalı olarak gelişmesinden ve devletin kurulmasından hemen sonra veya devletin kuruluşu ile birlikte ortaya çıkarlar. Bedevi yaşam biçimi sadece yaşamı sürdürebilmek için gerekli şeylerin üretilmesi ile sınırlıyken, zaman içerisinde, toplumsal üretimde güç, zenginlik, rahatlık ve boş zaman isteği ile artı değer artmaya başlar ve böylece toplumlar hadarî/medeni yaşam biçimine doğru evrilirler. Böylece kasabalar ve şehirler kurulmaya başlar, bilim ve sanatlar doğar ve gelişir (İbn Haldun, 2009: I, 324). Fakat tüm bedevi toplumların medeniyete evrildikleri ve devlet kurdukları söylenemez. Kimisi devlete evrilir, kimisi evrilmez; kimisi ise, kurulmuş bir devlete tabi olur ya da kurulmuş bir devleti ele geçirirler. Bedevilerden sadece asabiyet bağı güçlü olanlar devlete evrilebilirler. Çünkü asabiyetin giderek ulaştığı nihai gaye mülktür (saltanat) (İbn Haldun, 2009: I, 333, 349 vd.). Asabiyet kavramına, yakınlık bağı, dayanışma duygusu, askeri ruh, milliyetçilik ruhu gibi farklı anlamlar verilmişse de kan bağı ve yakın akrabalık ilişkisini imlediği açıktır (İbn Haldûn, 2009: I, 338 vd.). Devlet kurulunca, yani asabiyet amacına ulaşıp mülk ortaya çıkınca, İbn Haldûn'a göre artık asabiyet bağı yetmez; nesepler birbirine karışır, toplumları birbirine

bağlayacak başka bağlar gerekir. Burada karşımıza din duygusu ve hanedanlık bağı çıkar. Din ve hanedanlık bağı farklı soylara ve asabiyetlere mensup insanları bir arada tutar, onları kenetler. Fakat bundan kan ve akrabalık bağına dayalı olan asabiyet olmaksızın dinin tek başına yeterli olduğu sonucu çıkmaz (İbn Haldûn, 2009: I, 378 vd.). İbn Haldûn'un deyişiyle, din bile asabiyesi en güçlü olan grubun içinde gelişir ve sonra diğer gruplara yayılır. Devlet kurulunca artık bilim, sanat, felsefe, edebiyat, mimari vb. alanlarda pek çok gelişme olur. Boş zaman, artı ürün, ticaret ve zanaatların gelişmesi iş bölümünü alabildiğince genişletir, ihtiyaçlar lükse yönelir ve gittikçe çeşitlenir. Tabii bu gelişim durumu, ahlaki bakımdan çöküşü de beraberinde getirir. İbn Haldûn'a göre uygarlık, ahlaki bakımdan gelişme getirmez; ahlaksızlığa ve yozlaşmaya yol açar (İbn Haldûn, 2009: I, 349 vd.). O, "refah ve lüks ahlaki bozar, çünkü nefste, çeşit çeşit kötülüklerin, aşağılık (süfli) duyguların ve onlarla ilgili âdet ve alışkanlıkların doğmasına neden olur" demektedir (İbn Haldûn, 2009: I, 391).

İbn Haldûn, bedevilikten hadarîliğe, riyasetten mülke doğru adım adım geliştiğini söylediği uygar yaşamın, iş bölümü ve dayanışma temelinde örgütlenmiş hali olarak gördüğü devleti, organizmacı bir bakışla ele alır ve insana benzetir. Ona göre, devletle mülk ve umrân arasında ayrılmaz bir ilişki vardır; devletin ve mülkün umrâna nispeti formun maddeye nispeti gibidir. Mülk, temsil ettiği özel türü ile umrânı koruyan şekildir. Bu yüzden, umrânsız bir devlet, devletsiz de umrân düşünülemez (Arslan, 2009: 119). Şu hâlde devletin kaderiyle umrânın kaderi ortaktır. Devletler de tıpkı insanlar gibi doğar, büyür, yaşlanır ve ölür. Aynı yazgıyı devletin doğal bir sonucu olan uygarlık da paylaşır. İbn Haldûn, organizmacı bakışıyla devlete ve umrâna 120 yıl biçer. Çünkü münecimler, kişilerin tabii ömürlerinin 120 yıl olduğunu söylemişlerdir. İbn Haldûn, bir neslin ortalama ömrünü 40 yıl olarak hesaplar ve böylece devlet üç nesil boyunca sürmüş olur (İbn Haldûn, 2009: I, 292-294; II, 669-670). İlk nesil, çetin yaşam şartlarını göğüsleme, savaşçılık, yırtıcılık, şan ve şöhrete iştirak gibi bedeviliğin karakterlerini, sertliğini ve vahşiliğini muhafazaya devam eder. Çünkü asabiyetin etkisi hâlâ etkindir. Kılıçları keskindir ve çevrelerine korku salarlar; halk bunlara ister istemez boyun eğer (İbn Haldûn, 2009: I, 393). İkinci nesil, mülk ve refah dolayısıyla bedevilikten hadarîliğe, sıkıntıdan ve darlıktan genişliğe ve bolluğa, ortaklaşa şan ve şeref sahibi olmaktan tek başına şan ve şeref sahibi olmaya doğru evrilir. Bunların dışında kalanlar, şan ve şeref için çabalamayıp âtil ve tembel olarak otururlar. Genel olarak toplumda şeref bakımından herkesten ileri olma eğilimi sona erdiği için, zillette katlanma ve aşağılığa doğru bir eğilim ortaya çıkar. Bu sayede, asabiyetin etkisi ve keskinliği kısmen körelir. Bu durumda kalanlar, boyun eğmeye ve hakir durumda kalmaya alışırlar. Fakat yine de pek çok iyi özelliklere sahiptirler. Çünkü ilk nesle yetişmişler, onların halleri ile doğrudan doğruya temas etmişler, izzet ve itibar zamanlarını, şan ve şeref için çabalamalarını, müdafaa ve himayedeki hedeflerini görmüşlerdir. Bu yüzden, bu konuda birçok şey kaybetmiş olsalar da o hususların hepsini terk etmeleri mümkün değildir. İlk nesildeki hallere geri döneceklerini ümit ederler veya bunların kendilerinde mevcut olduğunu zannederler (İbn Haldûn, 2009: I, 393). Üçüncü nesil, sanki kendilerinde hiç mevcut değilmişçesine, bedevilik ve sertlik

zamanını unuturlar. Şan ve şerefin zevkini ve asabiyeti tümüyle kaybederler. Bunun nedeni, baskın bir hâkimiyet altında yaşamalarıdır. Sahip oldukları nimetler ve zenginliklerle refah son haddine varır. Asabiyetleri ortadan kalktığı için himaye, müdafaa ve savaşçılığın ne olduğunu unutmuşlardır. Şekil, kılık, kıyafet, ata binme ve güzel maharetler hususunda, kendilerini halka, olduklarından başka türlü gösterirler, onların gözlerini boyarlar. Halbuki atların sırtında oldukları halde, çoğunlukla kadınlardan daha korkaktırlar. Hak talep eden birisi karşısına çıkınca, kendilerini savunmaya bile yönelmezler (İbn Haldûn, 2009: I, 393).

İbn Haldûn'a göre, doğası gereği her şey içsel ereğini gerçekleştirmek için gelişir ve nihayet çöküşe yönelir. Devlet ve umrân da bu yazgıdan bağımsız değildir. O, bu tabii yazgıyı ele alırken mülk ve yönetici ekseninde yapılandığı beş tavır kuramını ortaya koyar. Beş tavır, yukarıda söz konusu ettiğimiz üç nesil içinde, sırasıyla ortaya çıkar. Bu beş tavır, tüm devletlerin ve umrânların doğal serüvenidir (İbn Haldûn, 2009: I, 399 vd.; Çilingir, 2016: 210-212). İlki; zafer, galibiyet ve istila tavrıdır (tavr el-zafer bi'l-bugye). Bu devrede, zafere ulaşma, savunma durumunda olana galip gelme, mülkü istila etme ve onu kendinden önceki devletin elinden çekip alma tavrı söz konusudur. Bu dönemde, asabiyet bağları çok güçlüdür; devlet sahibinin şan ve şeref kazanmada, mal toplamada, korumada kavmine örnekliliği söz konusudur. Ayrıca kavmine danışmadan hiçbir şey yapmaz (İbn Haldûn, 2009: I, 399-340). İkincisi, istibdat tavrıdır (tavr el-istibdat). Bu devrede hükümdar ya da devletin sahibi, iktidarı tekeline almaya başlar. Kavmine karşı tam otorite sağlar, iktidarı tek başına yürütür, onu paylaşmaktan ve ortaklaşmaktan kaçınır. Etrafındakilere danışmaktan vazgeçer. Bu dönemde hükümdar, asabiyete dayalı dayanışma yerine doğrudan kendisine bağlı paralı asker ve bürokratlardan oluşan bir grup oluşturur, mal mülk edinmeye yönelir, umrân serpilir (İbn Haldûn, 2009: I, 400). Üçüncüsü, rahatlık ve dinlenme tavrıdır (tavr el-ferag ve'd-deat). Bu dönem, ekonomik refahın arttığı, kültürel unsurların geliştiği bir yükseliş ya da lüks ve debdebe aşamasıdır. Bu devrede, insan doğasının yöneldiği mal edinme, eserleri ebedileştirme ve güzel hatıra gibi iktidarın ürünleri devşirilir. Bu devrede hükümdar, kişisel gelirini artırmak, tebaasının vergilerini azaltarak devletin mali kaynaklarını artırmak ve yeniden düzenlemek, kentleri güzelleştirmek, büyük anıtsal yapılar inşa etmek için uğraşır. Ekonomik refah had safhaya ulaşır; buna bağlı olarak da bilim, sanat ve zanaatlarda büyük gelişmeler yaşanır (İbn Haldûn, 2009: I, 400). Dördüncü kanaatkârlık ve barış tavrıdır (tavr el-kanu' ve'l-musâleme). Bu dönemde istikrar ve barış egemendir; yönetimde yenilikçi hiçbir girişim yoktur. Sadece eski yönetimler taklit edilir. İbn Haldûn'un kendi deyişiyle; bu devirde, devletin sahibi, kendinden öncekileri taklit edip eserlerini sağlamlaştırarak ve onların yöntemlerine karşı çıkmamanın bozucu olduğunu, işleri ve üstünlüğü gerçekleştiren şeyleri daha iyi gördüklerini kabul ederek onların yaptıklarıyla yetinir ve övünür. Böylece, eski geleneklerden ayrılmanın devleti yıkılışa götüreceği, gelenekler sürerse devletin de ebediyen süreceği inancı ortaya çıkar. Ancak bu aşama içinde farkına varılmadan gerileme ve çözülme başlamış ve devlet son aşamasına gelmiştir (İbn Haldûn, 2009: I, 401). Beşinci ve son tavır,

israf ve savurganlık tavrıdır (tavr el-israf ve't-tebzîr). Bu aşamada hükümdar, ekonomik ve toplumsal olayları kişisel arzularına göre yönetmeye çalışır; bu nedenle devlette iyileşmesi olanaklı olmayan hastalıklar ortaya çıkar. Hükümdar iktidarını, lüks yaşamını ve çevresindekilerin desteğini devam ettirebilmek için vergiler yoluyla halkı soymaya başlar. Bu devrede, devletin sahibi, öncekilerin topladığını har vurup harman savurur; kavminin ileri gelenlerini ve öncekilerin yaptıklarını kendisine kin duyacakları ve desteklemekten vazgeçecekleri ölçüde bozar; maaşları kendi arzuları doğrultusunda harcadığı için askerlerini kaybeder; iktidarını, arzuları, zevkleri ve yakın çevresinin şatafatı uğruna telef eder. Bu devrede, öncekilerin yaptıkları ve kurdukları her şey tahrip edilir; artık devlette yaşlılık tabiatı ortaya çıkar. İbn Haldûn'un metaforuyla söylersek, devlet, kurtuluşu ve ilacı olmayan müzmin bir hastalığa yakalanmıştır. Vilayetlerde, valiler, hükümdarın otoritesini ele geçirmeye, hükümdarı sadece makam ve çeşitli niteliklerden oluşan bir şeye dönüştürmeye başlarlar. Nihayet, dışarıdan gelen, asabiyesi güçlü genç, sağlıklı bir kavim devleti istila eder ve çürüyen yapıyı ortadan kaldırıp yenisini kurar (İbn Haldûn, 2009: I, 401). İbn Haldûn'a göre, her devlet ve umrân bu süreçleri yaşar ve bunlar döngüsel bir şekilde sürekli tekrarlanır.

Beş tavr kuramından da anlaşılacağı gibi, İbn Haldûn'a göre mülk, kendileri olmaksızın ayakta duramayacağı iki temel üzerine dayanır. Bunlardan ilki, kudret ve asabiye ve bunların ifadesi olan askerler; diğeri bu askerlerin ve mülkün ihtiyaç gösterdiği diğer şeylerin ayakta durmasını sağlayan ekonomi ya da paradır (mal). Bir devletin, her şeyden önce kendisine içten ve dıştan gelecek düşmanca saldırıları önlemek için bir koruyucular, askerler zümresine ihtiyacı vardır. Öte yandan bir devletin uzandığı topraklar, egemeni olduğu insanlar üzerinde uygulatacak olan vezirlerden polislere, yargıçlardan yazıcılara kadar çeşitli görevlerin meydana getirdiği sivil bir bürokratlar zümresine sahip olması gerekir. Bu grupların ve devlet sahibinin kendi gereksinimleri için para gereklidir. Devletin kuruluş aşamasında paraya çok ihtiyaç yoktur. Henüz kurumlar ortaya çıkmamıştır hem devlet yöneticisinin hem de diğerlerinin yaşam biçimi henüz ilkindir, basittir. Ancak devlet geliştikçe, kurumlar büyüyüp çoğaldıkça, şehir yaşamı yeni gereksinimler ve alışkanlıklar getirdikçe, devlet sahibinin paraya olan gereksinimi artar (Arslan, 2009: 125-126). Devletin kuruluşunda asabiye önemliyken, büyüdükçe ekonominin önemi atmaya başlar. Bir devlet, kurumlarda görev yapanlara tatmin edici ücretler ödeyebildiği, paralı askerlerinin sayısını artırdığı oranda güçlü olur. Ücretler ödenmediğinde ya da azaldığında devlette huzursuzluk başlar. Bu ise devletin sonunu getirir. Devletin tek gelir kaynağı, topladığı vergilerdir. Tabii vergi sisteminin sağlıklı işleyebilmesi için sağlam bir ekonomik temel olmalıdır (İbn Haldûn, 2009: II, 665 vd.). İbn Haldûn'a göre, insanları ekonomik etkinliğe iten belli başlı nedenler söz konusudur. Bunların en önemlisi kâr ve kazanç arzusudur. İşte ekonomi buradan doğar. Ekonomik piyasada bir malın değerini belirleyen şey, ona üretim için harcanan emek (el-a'mel el-beşeriyye) ve bu mala toplumda duyulan taleptir. Böylelikle İbn Haldûn, Marksist ve liberal ekonomik modelden önce, bu iki modelin ayrı ayrı benimsediği iki ilkeyi birleştirmiş gibi görünmektedir. Bunlardan ilki önemlidir;

çünkü her türlü malın üretimi için insan emeği zorunludur. Kazanç, insan emeği sonunda ortaya çıkan değerdir. Kazanç, eğer o kazancı sağlayan kişinin ihtiyaçları için sarf edilirse, geçim aracıdır; ihtiyaçtan fazlası olan ve sarf edilmeyen ise sermayeyi oluşturur (İbn Haldûn, 2009: II, 693 vd.). Kazançlar, çiftçilik, tarım, zanaatlar ve ticaret gibi uğraşlarla elde edilir (İbn Haldûn, 2009: II, 698-699). Bunların dışında hizmetle geçimini sürdürenler de söz konusudur (İbn Haldûn, 2009: II, 699 vd.). Ekonomik yaşamın gelişmesinde önemli olan bir diğer unsur iş bölümü ve iş birliğidir. İnsanları iş birliğine iten faktör, insanların hayatlarını sürdürmek için muhtaç oldukları asgari ürünleri kendi başlarına üretememeleridir. İş bölümü ise gereksinimlerin farklılığının ve yeteneklerin bir sonucudur. İş birliği ve iş bölümü, insanın sadece kendi gereksinimlerini karşılayan ürünler üretmesiyle sınırlı kalmaz, çok defa kendi gereksiniminin ötesine uzanır. İşte bu fazla üretim toplumsal gelişimin ve vergilerin kaynağıdır. Eğer insanlar sadece kendilerine yetecek kadarını üretip daha fazlasına yönelmeseydi, toplum hep aynı durumda kalır, ileriye gidemezdi. İşte bu ürün fazlası, bunun doğurduğu açığa çıkan fazla işgücü, bu işgücünün yeni alanlarda kullanımı, bundan doğan fazla kazanç, bunun yeni alanlara yatırılması, bunların sonucunda ortaya çıkan yeni zanaatlar, ticaret vb. şehir ekonomisinin temelinde olan unsurlardır. Bu sayede şehirler gittikçe zenginleşir. Bu gelişim devletin ve umrânın gelişimiyle paralellik arz eder (İbn Haldûn, 2009: I, 213-216). Devletin gelişiminin ilk evresinde bedevi yaşam biçiminin özellikleri hâlâ devam ettiği için insanlar kanaatkâr, ihtiyaçlar az, zevkler basittir. Dolayısıyla devletin sahibi halka fazla vergi yüklemeyiz. Bu durum, zanaatkâr ve tüccarların daha çok kazanç elde etmeleri konusunda arzuyu kamçılar. Daha çok çalışma ve daha çok kazanç, vergiler yoluyla devletin gelirinin daha çok artmasına yol açar. Devlet zenginleştikçe daha fazla alıcı, daha fazla tüketici olur. Kısaca halkın zenginliği devletten, devletin zenginliği halktan gelir. Bunlar birbirini destekleyerek şehir uygarlığı en üst seviyesine ulaşır. Öyle bir noktaya varılır ki, artık ekonomi en yüksek amacına ulaşmıştır; işte bundan sonra ekonomi duraklamaya ve gerilemeye başlar. Artan vergiler, savurganlık vb. ekonomiyi gittikçe bozar ve nihayet devletle birlikte ekonomi de çöker (İbn Haldûn, 2009: I, 401 vd; Arslan, 2009: 125-132).

İbn Haldûn, toplumların bedevilikten hadarîliğe geçiş serüvenini ele alırken, ekonomi gibi iktidarın serüvenini de ele alır ve çeşitli siyaset tarzları ayırt eder. Ona göre, siyaset insan için tabiidir; insanların hayvani tabiatları, birbirlerine saldırmalarına ve zulmetmelerine yol açar. Bu durum, kargaşa ve anarşi doğurur; bunun bir hükümrân ve yasa yapıcı tarafından önlenmesi gerekir. Siyasetin ilkel biçimi, bedevilikteki asabiyete dayalı riyasettir ve bu, aşamalı olarak ereksel bir biçimde mülke, hanedanlığa doğru evrilir. Bu bakımdan yetkin siyaset, mülkle ortaya çıkar. İbn Haldûn, kendi gözlemlerinden ve siyaset felsefesi yapıtlarından yola çıkarak, devletin yasa koyucu olmadan varlığını sürdüremeyeceğini belirtir ve yasa koyucular temelinde, üç temel siyaset tarzı ayırt eder (İbn Haldûn, 2009: I, 417; Çilingir, 2016: 214).

a) Akli siyaset (siyasa akliyye): Bir devletteki yasalar, akıllı kişiler, devlet büyükleri ve devlet işlerinde basiret sahibi olan kimselerce konulursa, ortaya akla

dayalı bir siyasal rejim çıkar (İbn Haldun, 2009: I, 420). Akla dayanan siyasal rejimlerin de iki türü vardır: Bunlardan birincisi, İslam öncesi İran-Sâsânî Devleti'nde olduğu gibi, halkın, yönetilenlerin menfaatlerini ön plana alan, yöneticinin, egemen gücün çıkarlarını da bunlarla ilgili olarak göz önünde tutan bir rejimdir (İbn Haldûn, 2009: I, 421; Arslan, 2009: 157). İkincisi ise yöneticilerin, hükümdarların kişisel yararlarına odaklanan, halkın menfaat ve çıkarlarını yönetici ve hanedana bağlı olarak tasarlayan siyasi rejimdir. İbn Haldûn kendi zamanında gerek Müslüman gerekse Müslüman olmayan bütün toplumlarda hâkim olan rejimlerin bu rejim olduğunu düşünür (İbn Haldûn, 2009: I, 421; Arslan, 2009: 157).

b) Dini siyaset (siyasa diniyye): Yasalar, şeriat sahibi aracılığıyla Tanrı tarafından konulurlarsa, dinsel temele dayanan bir siyasal rejim ortaya çıkar. Dini kurallar insanların davranışlarını gösterdiği kadar, devletin izlemesi gereken yolu da gösterir. Bu rejim, peygamberden sonra da halifeler tarafından yürütülür. Bu rejim hem bu dünya hem ahiret için faydalıdır. İbn Haldûn'a göre İslam devletleri uzlaşmacı bir yol izlemişler, önce şeriat hükümlerine, sonra da filozofların ortaya koydukları etik kurallara uymaya çalışmışlardır (İbn Haldûn, 2009: I, 421; Arslan, 2009: 157).

c) Medeni siyaset (es-siyase el-medeniyye): Siyasetin bu türü, ideal toplum ve devlet tasarımlarını ele alır; tarihte bu türden bir toplum ve devlete rastlanmaz. İdare eden bir otorite olmaksızın, insanların barış ve huzur içinde yaşaması şeklindeki bir sistemdir. Anlaşıldığı kadarıyla İbn Haldûn burada Fârâbî'nin siyaset öğretisini konu edinmektedir. Ona göre böyle bir sistemin gerçekleşebilmesi için her bir bireyin erdem ve bilgi sahibi olması gerekir ki, pratikte bunun gerçekleşmesi uzak bir ihtimaldir. Bu yüzden, İbn Haldûn, böyle bir ideal toplum ve devlet düzenini ve bunu konu olarak alan medeni siyaset araştırmalarını özel inceleme konusu yapmayı gereksiz görür (Arslan, 1983: 56).

İbn Haldûn, dini ya da şer'î siyaset temeline dayanan hilafeti ele aldığı anda, bunu, dini koruma ve dünyayı yönetme konusunda din sahibinin yerini alma olarak niteler ve imamet-i kübra (büyük imamlık) ile eş anlamlı görür. Bu işi yürüten de imam veya halife adını verir. O halife veya imam seçiminin, fıkıhçılarda olduğu gibi şeran ve aklen vacip olduğunu ileri sürer. Çünkü ümmetin çıkarı bunu gerektirmektedir. Halife veya imamın seçilmesi, seçici kurulun görevidir. Seçici kurulun belirlediği kişiye, itaate dair söz verme anlamına gelen biat gerçekleşince imam ya da halife meşruiyet kazanmış olur. Seçilen bu kişinin, ilim, adalet, yeterlilik, sağlıklı olma gibi şartları haiz olması gerekir. İbn Haldûn, fakihlerin ve Sünni kelâmcıların tartıştıkları imamın Kureyşli olması gerektiği tezini de ele alır; bu şarttan maksadın, bizzat Kureyşli olmak değil, güçlü asabiyete sahip olmak olduğunu söyler. Halifenin veya imamın görevlerini ele aldığı anda ise; namaz imamlığı, fetva, yargı, adalet, hisbe, sikke gibi görevlerden söz eder (İbn Haldun, 2009: I, 423). İbn Haldûn, döneminde çeşitli toplumlarda gözlemlenen ya da siyaset eserlerinde yer alan tüm siyaset türlerini nesnel olarak, gerekçeleriyle anlatsa da dini, şer'î siyasetten yana tavır alır ve kendisini fıkıhçıların yanında konular. Bu bakımdan o da mutlakıyetçi şer'î siyasal

teoriden yanadır. Ona göre, şeriatı dikkate almayan siyaset ve siyasi yargılar, yönetim türleri kötüdür, insanın gerçek mutluluğuna yol açmaz (İbn Haldûn, 2009: I, 421).

İbn Haldûn'a göre, devletin ve umrânın tabii bir sonucu olarak ortaya çıkan bir diğer durum, bilimler ve sanatlardır. Umrân bedevilikten hadarîliğe, ereksel bir tarzda, adım adım gelişirken, bilimler ve sanatlar da gelişir. Bu gelişimde eğitim ve öğretim kurumlarının köklü bir rolü vardır. Devletin ve umrânın duraklaması ve çöküşüyle onlar da duraklar ve çökerler (İbn Haldûn, 2009: II, 775 vd.). Bilimler ve sanatlar, nihai temelini insanda, insanın yetilerinde, özellikle akli yetisinde bulur. İbn Haldûn'un insan yetileriyle ilgili söyledikleri büyük ölçüde İslam Aristotelesçilerine dayanır. İnsan, iç ve dış duyularıyla hayvanlarla ortakken, akli yetisiyle onlardan ayrılır ve bu yetiyle bilim ve sanatlar ortaya çıkar (İbn Haldûn, 2009: II, 765 vd.). Üç tür akli yeti vardır:

a) Ayırt edici akıl: Dış dünyada bulunan tabii ve yapay bir düzene sahip şeyler, bu akıl aracılığıyla kavranır. İşte bu akıl aracılığıyla insan çeşitli tasavvurlar oluşturur; geçimini sağlar ve zararlı şeylerden korunur (İbn Haldûn, 2009: II, 766).

b) Tecrübi akıl: İnsanın hemcinsleriyle olan ilişkileri ve onlarla geçinmesi ile ilgili görüşler ve adabı muâşeret kuralları bu aklın ürünüdür. Bu aklın elde ettiği bilgi, tasdik türünden olup, zaman içinde yavaş yavaş gelişir (İbn Haldûn, 2009: II, 766).

c) Salt akıl/Kuramsal akıl: Bu akıl duyusal idrakin ötesinde olup, eylemle doğrudan ilişkisi bulunmayan, bilgi ve sanı (zan) oluşturan akıldır. Bu yüzden ona kuramsal akıl da denir. Bu akıl, belli koşullara göre belli bir düzen içinde tertip edilen tasavvur ve tasdikten ibarettir. İnsan bu akıl aracılığıyla, tasavvur ve tasdikleri kullanarak başka bilgiler meydana getirir. Bu işlemle ulaşılan nihai gaye, cinsleri, fasılları, sebepleri ve nedenleri ile birlikte varlığı olduğu gibi tasavvur etmektir. Bu suretle, akıl, kendi hakikati konusunda yetkinliğe ulaşır ve salt akıl (akl mahz), idrak eden nefis (nefsi müdrike) haline gelir (İbn Haldûn, 2009: II, 766-767).

İbn Haldûn, bu üç aklın bilgilerini duyusal (hissî) dünya ile sınırlar; ruhani (ulvî) âlemin bilgisine ise ancak veliler ve peygamberler gibi doğuştan yetkin olan insanların vahiy ve ilham ile ulaştıklarını savunur. Aklın bu sahada sözü yoktur; bu saha tümüyle şeriata aittir (İbn Haldun, 2009: II, 772 vd.). Akıl sahası ile vahiy-ilham sahası arasında yaptığı ayrıma bağlı olarak, umrân içinde ortaya çıkan bilimleri ikiye ayırır:

Bilmen gerekir ki, şehirlerdeki insanların tahsil ve talim etmeye koyuldukları ve aralarında dolaşan bilimler iki türdür. İlk tür, insan için tabiidir ve ona fikriyle ulaşır. İkinci tür ise naklidir; onu ortaya koyandan (vaz') öğrenir. Bunlardan ilki, hikemi felsefi (el-ulûm el-hikmiyye ve'l-felsefiyye) bilimlerdir. İnsanın bu bilimlere ulaşması, fikrinin tabiatı (bi-tabiatı fikrihi) ile olur. İnsan, beşerî idrak araçlarıyla bu bilimlerin konularına, sorunlarına, kanıtlarının (burhân) şekillerine, öğrenme

yöntemlerine ulaşır. Hatta insan fikir yetisi aracılığıyla, düşünmesi (nazar) ve araştırması ile bu konularda doğruyu yanlıştan ayırma noktasına ulaşabilir. İkincisi nakli-konulmuş bilimlerdir (el-ulûm en-nakliyye el-vaz'ıyye). Bu bilimlerin tümü, şeriat koyucudan (şarî') nakledilen haberlere dayanır. Bu bilimlerde, ayrıntıyı asıllara, tikeli tümellere dayandırmanın dışında akla yer yoktur. Bu bilimlerdeki ayrıntıları, asıllara geri götürmenin nedeni, zaman içinde peş peşe gelen tikel hadiselerin, soyut ve tümel olan nakilde yer almamasındandır. Bu yüzden, bir tür kıyas yoluyla tikeli tümele, ayrıntıyı asıla vurma ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Fakat bu kıyas da asıldaki hükmün varlığı sayesinde, nakli olan haberden bir ayrıntı olarak ortaya çıkmaktadır. Öte yandan kıyas yapılmasını emreden de nakildir. Asıl olan nakil olmasaydı ne kıyas ne de onunla elde edilen ayrıntı olurdu. Zira kıyas, yeni bir dinsel hüküm koymaz, sadece nakilde var olan hükmü açık hale getirir. Onun için sözü edilen kıyas da akli değil, naklidir. Yani kıyas da nakle geri döner (İbn Haldûn, 2001: II,551-552).

İbn Haldûn'a göre, nakli bilimlerin tümünün aslı Tanrı ve elçisi tarafından ortaya konmuş kitap ve sünnetten gelen şer'iyât ile bunlardan istifade etmeyi kolaylaştıran diğer bilimleri kapsar. Şu hâlde nakli-konulmuş bilimler, dinsel malzeme üzerinde çalışan bilimlerdir. Sözelimi, *Kuran*'ın kendisi, içerisinde bulundurduğu sözlerin açıklığa kavuşturulması yönünde bir çabanın konusu haline geldiğinde tefsir bilimi; *Kuran*'ı okuma tarzları söz konusu olduğunda *Kuran* okuma bilimi; peygamberin sünneti ve sözlerine yönelindiğinde hadis bilimi; *Kuran* ve sünnette konulmuş olan ilkelerden uygun bir biçimde nasıl hüküm çıkarılacağı ele alındığında usulü fıkıh ve fıkıh bilimi; dinin ahlaki ve pratik yönüne eğildiğinde tasavvuf bilimi; dinin iman ve inançla ilgili hususları akılla desteklemeye yönelindiğinde kelâm bilimi ortaya çıkar. Dinin asılları Arapça olduğu için, Arap dilinin kendisini konu alan bilimlere, Lugat, Nahiv, Edebiyat, Beyan gibi dilbilimleri adı verilir. Bunlar nakli bilimlere yardımcı olmaları bakımından onlar da nakli bilime dahildirler (İbn Haldûn, 2009: II, 782 vd.). Felsefi ve akli bilimlere bakıldığında, bunlar, mantık, matematik, doğa bilimleri ve metafizik olmak üzere dört ana başlık etrafında toplanırlar. Bu dört grubun bazıları kendi içinde alt dallara ayrılırlar. Sözelimi matematik içine aritmetik, geometri, müzik, astronomi ve astroloji girmektedir. Doğa bilimlerinin içine de tıp, ziraat vb. bilimler dahildir (İbn Haldûn, 2009: II, 870 vd.).

İbn Haldûn'un yaptığı bu bilimlerin sınıflaması özü itibarıyla özgün değildir; İhvân es-Safâ ve Gazzâlî gibi düşünürlerde de bulunmaktadır. Ancak onun bilimlerin sınıflamasında dikkat çeken birkaç husus vardır. İlki, kendi kurduğunu söylediği umrân biliminin bu sınıflamada yer almamasıdır. Daha önce de gösterdiğimiz gibi, İbn Haldûn bu bilimi felsefi (hikemî) bir bilim olarak görmektedir. Bilim sınıflamasında bu bilime yer vermemesi, büyük olasılıkla umrânda ortaya çıkan bilimlerin betimlemek istemesinden kaynaklanmaktadır. Bu bilim henüz kendisi tarafından kurulmuştur ve umrân içinde bir varlığı bulunmamaktadır (Arslan, 2009: 321-322). İkincisi, felsefi bilimlerin içinde yer alan, ahlak, ev yönetimi ve siyaset gibi pratik bilimlere yer vermemesidir. *Mukaddime*'de yer yer bu bilimlere değinir, ancak bu bilimlerin bilim sınıflamasında

yer almaz (Arslan, 2009: 322 vd.). Bunun nedeni, büyük olasılıkla bu bilimleri, şeriat içinde görmesi, fıkha indirgemiş olması ya da ilmi umrâna tabi kılması olmalıdır. Üçüncüsü, dinsel/nakilsel olanla felsefi/akılsal olan arasında katı bir ayırıştırma ve sınırlandırma varmış gibi konuşmasıdır. Bu yüzden bazı araştırmacılar, onun dinle felsefeyi, dinle bilimi birbirinden ayırdığını savunmuşlardır. Gerçekten de İbn Haldûn'un, dinsel konularda akli, sadece tümellerden tikel sonuçlar çıkarmakla sınırladığı, aklın ise metafizik alanda söyleyecek bir sözünün olmadığını savunduğu görülmektedir (İbn Haldûn, 2009: II, 781-782). Onun söylemiyle salt/kuramsal akıl metafizik sahada zannın ötesine geçemez (İbn Haldûn, 2009: II, 950-956). Onun dini bir bilim olan kelâmı, Gazzâlî'den sonra felsefileşmekle suçlaması ve eleştirmesi (İbn Haldûn, 2009: II, 831), söz konusu tutumundan kaynaklanıyor olsa gerektir. Yine tasavvufu, ahlaki ve manevi bir seyrü sülûk olmaktan çıkıp, vahdet-i vücudculuk gibi birtakım felsefi anlayışlara kayması yüzünden eleştirmesi de (İbn Haldûn, 2009: II, 853 vd.) bu bağlamda değerlendirilebilir. Felsefeye yönelik eleştirileri de aynı yaklaşımın ürünü gibi görünmektedir. Onun kanısına göre, metafizik sahada sadece din/nakil söz sahibidir, aklın bu sahada söyleyecek bir sözü bulunmamaktadır. Nitekim o, *“gaybi/İlahi/metafizik hususların aklen anlaşılması olanaksızdır; bu konuda akli inceleme (nazar) ve akıl yürütme (istidlal) faydasızdır; bu hususlar ancak meleki idrak aşamasına ulaşanlardan (peygamber ve velilerden) nakledilirler”* demektedir (İbn Haldun, 2009: II, 855). İbn Haldûn'un, söz konusu anlayışı uyarınca, tıpkı Gazzâlî gibi İslam filozoflarının, akılsal metafizik anlayışlarını, etkin akılla birleşmeye odaklı mutluluk öğretilerini, kozmik akıllar düşüncesini, etik anlayışlarını katı bir biçimde eleştirdiği görülür. Eleştiriye girişirken, sözüne şöyle başlar:

İnsanlar arasında bazı akıl sahibi kimseler (kavmen min ukalâ el-nev' el-insân), ister duyularla kavranılan, ister duyuların ötesinde kalan kısım olsun (el-hissî mâ vera' el-hiss), varlığın bütünüünün mahiyet ve hallerinin, sebepleri ve nedenleri ile (bi esbâbihâ ve 'ilelihe) düşünme (en-nazar al-fikriyye) ve akla dayanan kıyaslar (el-kiyâs el-akliyye) getirme yoluyla kavranılabileceğini ve inanç unsurlarının (el-'akâ'id el-imâniyye), aklın kavradığı şeyler alanına (fî medârik el-'akl) girdiklerinden ötürü, nakil yolu ile değil (lâ min cihet el-sem'), ancak akıl yolu ile (min kibel en-nazar) doğru olarak tesis edilebileceklerini (tashîh) ileri sürerler. Bu insanlar feylesof kelimesinin çoğulu olan felâsife adı ile anılırlar; bu kelime, Yunancadır ve hikmeti seven anlamına gelir. Filozoflar metafizik hususları araştırmaya koyuldular, doğruyu bulma konusunda emek harcadılar. Ortaya bir kanun koydular: Doğası itibarıyla akıl, (ister fizik ister metafizik sahada olsun) doğru ile yanlışı ayırt edebilir. İşte bu kanuna mantık adını verdiler (İbn Haldûn, 2001: II, 707).

İbn Haldûn'a göre, filozofların metafizik sahada kullandıkları mantık, metafizik şeylerin hakikatini verecek düzeyde değildir. Çünkü insan bilgisine baktığımızda, iç ve dış duyuların soyutlamasıyla elde edilen hayal gücüne özgü ilk akılsallar (mâkulât el-evâ'il) ile bunların birbiriyle ilişkilerinden çeşitli anlamlar çıkarılması ve nihayet daha üst düzey akılsallar olarak ele alınabilecek en yüksek

cinslere (ecnâs âliyye) ulaşılması söz konusudur. İşte bunlara ikinci akılsallar (mâkûlât sevânî) adı verilir. Filozofların mantık dedikleri disiplin bu ikinci derecedeki ussallar üzerinde durmaktadır ve bu ussalların gerçek tözlere karşılık geldiğini söylemek mümkün değildir. Bu bakımdan mantığın, gerçeklerden oldukça uzak ussallar üzerinde durması itibarıyla tabiat biliminde de kullanılması sorunludur; çünkü bunların gerçeğe uyup uymadığı saptanamaz (İbn Haldûn, 2009: II, 885 vd.; 950-951). Oysa hayali suretlere karşılık gelen ilk akledilişler maddi gerçekliğe daha yakın olduğu için onların gerçekliğe uyup uymadığı yoklanabilir. Şu hâlde aklın, duyuşal dünyanın ötesine geçtiğinde ortaya koyduğu yargıların gerçek olup olmadığı bilinemez (İbn Haldûn, 2009: II, 951). İbn Haldûn, filozofların savunduğunun aksine aklın iyiyi ve kötüyü de ayırt edemeyeceğini ileri sürer (İbn Haldûn, 2009: II, 955). Böylelikle o, bu söylemleriyle, metafizik varlık alanı ile değerler alanını, tümüyle aklın alanının dışına çıkarmış olur. Bu durum, bu alanların insan tarafından bilinemeyeceği anlamına mı gelir? Buna evet demek mümkün değildir; çünkü ona göre, peygamberlerin vahiyleri, mucizeleri, velilerin mistik tecrübeleri ve kerametleri, kâhinlerin kehanetleri, büyücülerin büyüleri, hatta herkesin hayatında bir kez olsun tecrübe ettiği doğru rüyalar ile bu alanın bilgisine ulaşılabilir. Bu alanın bilgisine ulaşmada, dünyadan el etek çekmek ve çeşitli dini pratikler yapmak, az yemek, az uyumak gibi eylemler de önem taşımaktadır (İbn Haldûn, 2009: I, 288).

İbn Haldûn, metafizik ve ahlaki sahada aklın bir hükmünün olmadığını söylediği gibi, tecrübi alanda da vahiy ve ilham gibi unsurların bir etkisinin bulunmadığına mı inanmaktadır? Buna da evet demek mümkün değildir; zira o *Mukaddime*'sinde dünyevi şeylerden söz ederken sık sık ayetleri bağlamlarından kopartarak görüşlerini desteklemek için aktarmakta, hatta yer yer çeşitli bilimlerin ve mesleklerin kurulmasında vahiy ve ilhamın rolüne atıf yapmaktadır. Sözelimi hikmetin beş sütununa değindiğinde, tıpkı Âmirî ve Sühreverdi gibi, Yunanlı filozofların felsefi bilgilerini Lokman'a değin geriye götüren rivayetlere yer vermektedir (İbn Haldûn, 2009: II, 872-873). Yine İslam filozoflarını eleştirirken, şeriatı temel almakta, felsefenin bazı kısımlarının dini bilimlere verdiği zarardan dem vurmakta (İbn Haldûn, 2009: II, 950 vd.) ve şer'î hükümlerin zahirine ters düştüğü için İslam filozoflarının yaptığı felsefenin dine aykırı kısımlarının reddedilmesi gerektiğini söylemektedir. Hatta felsefe okumadan önce şer'î bilimlerde yetkinleşmek gerektiğini, aksi halde onun zararlarından korunmanın mümkün olamayacağını iddia etmektedir (İbn Haldûn, 2009: II, 956). Şu hâlde, kimilerinin sandığı gibi İbn Haldûn'un din ve felsefenin, din ve bilimin alanlarını ayırdığını söylemekten çok, tıpkı Gazzâlî gibi, aklın alanını büyük ölçüde daraltırken, vahiy ve ilhamın alanını alabildiğine genişlettiğini, hatta meşru olan ve olmayan felsefeyi belirleme görevini şer'î hükümlere dayandırdığını söylemek daha doğru olsa gerektir.

Sonuç

İslam dünyasında, ikili bir tarih anlayışıyla karşılaşılır. İlki, nakil ve rivayet odaklıdır; ikincisi ise akli-felsefidir. Nakil ve rivayet odaklı yaklaşım, İslam öncesi Arapların sözlü geleneğine değin geriye gitse de gerçek temellerini Hz. Muhammed'in hayatını (siyer) ve savaşlarını (megazi) kaleme alma uğraşı içerisinde bulmuş, fetih hareketleriyle bu tarih anlayışı, bir peygamberler ve kavimler tarihine dönüşmüştür. Bu nakilci-rivayetçi tarih anlayışı, tıpkı hadis biliminde olduğu gibi, rivayetleri bir araya toplarken, rivayet zincirindeki kişilerin güvenilirliğine odaklanmış, yani sadece kişi eleştirisiyle yetinmiş, rivayetlerin içeriğini eleştiriye tabi tutma yoluna gitmemiştir. Bu tür nakilci-rivayetçi tarih anlayışının İslam dünyasındaki en önemli temsilcilerinden birisi, kuşkusuz ünlü tarihçi Taberî'dir. Onun Taberî Tarihi diye de bilinen Tarihü'l-Rusul ve'l-Müluk adlı rivayet koleksiyonu olarak görülebilecek tarih eseri, sadece nakilleri bir araya getirmekle yetinmiş, olaylar arasında nedensel bağ kurma, bütünü görmek için teorik bir yaklaşım geliştirme gereği duymamıştır. Başka bir deyişle ne duyduysa onu bir araya getirmiştir. Erken döneme ait bir rivayetler koleksiyonu olarak Taberî'nin yapıtı kuşkusuz İslam dünyası ve çeşitli halkların tarihine ilişkin temel kaynaklardan birisidir; ancak eleştirel ve bütüne yönelik modern tarihçinin oradaki malzemeleri kullanırken titiz davranması gerekir. Çünkü yapıt aynı konuya ilişkin birbirine karşıt rivayetler de içermektedir.

İslam dünyasındaki bu rivayetçi tarih anlayışı, özellikle Eski Yunan felsefi birikiminden beslenen kimi düşünürlerce eleştiri konusu yapılmış, onun almaşığı olarak akılcı-felsefi tarih anlayışını savunan kimi tarihçilerin yetişmesine de yol açmıştır. İlk izlerini ünlü filozof İbn Miskeveyht'e gördüğümüz bu eleştirel tarih anlayışı, İbn Haldûn'da zirvesine ulaşmış, o, bütünü görmeye odaklanmış, tarihi rivayetlerin doğrusunu yanlışından ayırmak için eleştirel bir yöntem geliştirmiş, yeni bir tarih anlayışının savunuculuğunu yapmıştır. İbn Haldûn'un ünlü el-İber adlı tarih kitabının giriş yani Mukaddime bölümü, bu tarih anlayışının en yetkin örneğini sergiler. İbn Haldûn, tarihi rivayetlerin doğrusunu yanlışından ayırmak için, ilm-i umran adlı bir bilim bile geliştirmiş, nedensel açıklamaları, akli-imbân ve imkansızlığı, sosyal değişimi, insan sosyal yaşantısında ortaya çıkan olayların doğalarını vb. bilmeyi tarihçinin temel ödevi olarak görmüştür. Fakat genel kanıya bakılırsa, İbn Haldûn'un el-İber'in girişinde geliştirdiği bu akılcı-felsefi tarih anlayışını, kendi tarih eserinde yeterince uygulama konusunda zaafı göstermiştir. Bu yüzden olsa gerek, İslam dünyasında akılcı-felsefi tarih anlayışı kök salmamış, tarih, modern batılı tarih anlayışının İslam dünyasına girişine değin, nakil ve rivayet bilimi olma özelliğini pek değiştirmeden korumuştur.

Kaynakça

- Akyüz, V. (2011). İbn Haldun kronolojisi. Bilim ile siyaset arasında hatıralar (et-Ta'rîf bi-İbn Haldûn ve rihletühü garben ve şarkan) içinde, İstanbul: Dergah yayınları.
- Akyüzoğlu, İ. (2003). İbn-i Miskeveyyh ve tarih anlayışı, Ankara: AÜSBE yayınları.
- Aristoteles. (1996). Metafizik. Ahmet Arslan (Çev.), İstanbul: Sosyal.
- Arslan, A. (19839). İbni Haldun ve Farabi-İbn-i Sinacı Medeni siyaset geleneği, *Yazko Felsefe Yazıları*, (7), İstanbul.
- Arslan, A. (2009). İbn Haldun. İstanbul: Bilgi Üniversitesi.
- Bağdâdî. (1927). Usûl ed-dîn, İstanbul: Darulfünun İlahiyat Fakültesi.
- Bâkillânî. (1947). et-Temhîd, ve fî er-red alâ el-mulhide el-mu'aitla ve e-râfiza ve el-havâriç ve el-mu'tezile. Mahmûd Muhammed el-Hudayrî ve Muhammed Abd el-Hâdî Ebû Rîde (Neşr.), Kâhire.
- Brokelmann, C., (1937). GAL, cilt: I, Leiden.
- Cihan, A. K. (2000). "Bilimler tasnifi ve İbn Sînâ", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (9), 435-451.
- Çilingir, L. (2016). "İbn Haldun: Reel siyaset". İslam'ın klasik çağında felsefi bir sorun olarak siyaset içinde. Ankara: Elis.
- Davidson, T. (2008). "Yedi serbest sanat", Greklerde eğitim düşüncesi içinde, Ahmet Aydoğan (Çev.). İstanbul. Say.
- el-Hamevî, Y. (1980). Mu'cemu'l-üdeba', cilt: XVII, Beyrut.
- Fayda, M. (2010). Taberi, TDİA, cilt: XXXIX, İstanbul.
- Gazzâlî. (trs.). İhyâ' ulûm ed-dîn, cilt: I, Beyrut.
- Gutas, D. (2003). Yunanca düşünce arapça kültür. Lütfü Şimşek (Çev.). İstanbul: Kitabevi.
- Harezmi, (1930). Mefâtih el-ulûm. Osman Halîl (Tahk.), Mısır.
- Hizmetli, S. (1991). İslam tarihçiliği üzerine (Başlangıçtan ilk dört halife devrinin sonuna kadar). Ankara.
- İbn Haldun. (1984). Şifâü's-sâil (Tasavvufun mahiyeti). Süleyman Uludağ (Çev.), İstanbul: Dergah.
- İbn Haldûn. (1995). Lübâb el-muhassal fî usûl ed-dîn. Abbas M. H. Süleyman (Tahk.), İskenderiye.
- İbn Haldûn. (2001). Mukaddime, cilt: I-II, Halil Şahâde (Tahk.), Beyrut.
- İbn Haldun. (2009). Mukaddime, cilt: I-II. Süleyman Uludağ (Çev.), İstanbul.

- İbn Haldun. (2011). Bilim ile siyaset arasında hatıralar (et-Ta'rîf bi-İbn Haldûn ve rihletühü garben ve şarken), Vecdi Akyüz (Çev.), İstanbul: Dergah.
- İbn Nedim. (1971). Fihrist, Tahran.
- İbnü'l-Cezerî. (1980). Tabakatu'l-kurrâ'. Cilt: II, Beyrut.
- Kapar, M. A. (1995). Eyyâmü'l-arab, cilt: XXII, TDVA. İstanbul.
- Khan, M. S. (1969). "Miskawaih and arabic historiography". *Journal of the Regional Cultural Society* 89 (4), 710-730.
- Köprülü, F. (1963). İslam medeniyeti tarihi, Ankara.
- Kraemer, J. L. (1986). Humanism in the renaissance of Islam, Leiden.
- Öztürk, M. (2016). Kuran kıssalarının mahiyeti. İstanbul: Kuramer.
- Şehristânî (2008) Milel ve nihâl, Mehmet Dalkılıç (Çev.), İstanbul: Litera yayıncılık.
- Taberi. (1991). Milletler ve hükümdarlar tarihi, cilt: I-IV, Zakir Kadiri Ugan-Ahmet Temir (Çev.), İstanbul: MEB.
- Terzi, M. Z. (1981). İslam tarih yazıcılığının doğuşu ve gelişimi. Samsun.
- Uludağ, S. (2009). "İbn Haldun ve mukaddime". Mukaddime, cilt: I içinde, İstanbul. Dergah.
- Zehebî. (1975). Siyeru alâmi'n-nübelâ, cilt. XIV, Suayb Arnavut (Tahk.), Beyrut.
- Zeydan, C. (1330). Medeniyet-i islâmiye tarihi, cilt: III, Zeki Meğamiz (Çev.), İstanbul.
- Zuhaylî, M. (1990). el-İmâmu't-Taberî, Dimesk.