

“MODERN-PREMODERN” TARTIŞMASININ ÖTESİNDE İBN HALDUN’UN DÜŞÜNÇESİ

M. Akif Kayapınar

İbn Haldun Üniversitesi
akif.kayapınar@ihu.edu.tr
orcid: 0000-0002-3208-4718

Öz

Modern zamanlarda kendisine en yoğun ilgi gösterilen klasik dönem Müslüman düşünürlerinden biri olan İbn Haldun, aynı zamanda düşüncesinin konumuna dair hakkında en fazla görüş ayrılığına düşülen isimlerden de biridir. Söz konusu farklılaşmanın başlıca nedeni, İbn Haldun’un *Mukaddime*’de ortaya koyduğu düşüncesinin ne kendinden önceki bir disipliner geleneğin devamı olması ne de kendinden sonra bir gelenek oluşturmasıdır. Nitekim, özellikle Batı’da oldukça meşhur olan ve halen taraftar bulan bir yaklaşıma göre İbn Haldun Orta Çağ zihniyetine veya İslam kültür muhitine dahil edilemeyecek kadar “modern,” “bilimsel” ve “seküler” bir zihindir. Ne var ki daha yakından bakıldığında ve tarihsel bir perspektifle ele alındığında İbn Haldun’un düşüncesinin ne nispî özgünlüğü ne de bir geleneğe dönüşecek derecede taraftar bulamamış olması onu İslam düşünce geleneğinden kopararak Batı düşünce geleneğine eklemlemeye yetecek bir gerekçe oluşturmaz. Her büyük düşünür gibi İbn Haldun da nihayetinde kendi zamanının ve içine doğduğu kültür dünyasının çocuğudur.

Tarih yazıcılığı ve toplumsal-siyasal arařtırmalar açısından İbn Haldun'un İslam dūřünce tarihinin zirve ismi olması da bu gerçeđi deđiřtirmez. İbn Haldun'un dūřüncesinin gerek özgünlüğünü gerekse biricikliđini izah etmek için kolektif dūřüncenin karakterini ve dinamiđini göz önünde bulundurmak yeterli olacaktır. Öte yandan temel unsurları itibariyle İbn Haldun'un dūřüncesinin İslam varlık ve bilgi iklimi içerisinde kalması onun artık yařamayan, müzelik bir dūřünce olduđuna da iřaret etmez. Tam aksine İbn Haldun'un toplumsal ve siyasal dūřüncesi canlı bir yaklařım olarak günümüzde alternatif paradigma imkanlarını içinde barındırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, *Mukaddime*, dūřüncenin dođası, toplum bilimleri, umran ilmi, Avrupamerkezcilik

GİRİŞ

İbn Haldun, modern dönemde kendisine en çok ilgi duyulan, hakkında en çok çalışılan, bununla birlikte düşüncesinin tarihsel konumuna dair en fazla görüş ayrılığına düşülen Müslüman ilim adamlarından biri, muhtemelen de en başta gelenidir. Nitekim, ilgili literatüre şöyle üstünkörü bir göz atıldığında bile İbn Haldun’u konu alan çağdaş araştırmaların kahir ekseriyetinin onun düşüncesinin mahiyetinden ziyade kimliğine ve genel insanlık düşüncesi içerisinde nereye oturduğuna ilişkin bir sorunsal üzerine yoğunlaştığı görülecektir. Aslına bakılırsa, *Mukaddime*¹’de sunulan bilimsel çerçevenin içinde üretildiği zamanla ve mekanla ilişkisinin bazı yönlerinin belli düzeyde bir tartışmayı davet ettiği inkâr edilemez. Ne var ki aşağıda daha detaylı bir şekilde görüleceği üzere, bu tartışmanın başından beri ideolojik ve Avrupamerkezci bir zeminde yapılageliyor olması İbn Haldun’un düşüncesinin anlaşılmasını kolaylaştırmamakta, aksine daha da zorlaştırmaktadır.

İlgili literatürde İbn Haldun’un düşüncesinin içinde yaşadığı zamana göre son derece yenilikçi ve kıymetli olduğu konusunda bir fikir ayrılığı yoktur. Bu konudaki tartışmaların üzerinde yoğunlaştığı asıl mesele İbn Haldun’un düşüncesinin özelde içinde yaşadığı zamana ve mekâna (on dördüncü yüzyıl Kuzey Afrika’sına), genelde ise İslam kültür muhitine ne kadar ait olduğu, bu bağlamlarla ne ölçüde irtibatlandırılabilirliği. Zira, İbn Haldun ne kendinden önceki görünür bir düşünce geleneğini devam ettirmiş, ne de kendisinden sonra onun başlattığı bir gelenek geliştirmiştir. İbn Haldun’un yaptığı tarzda bir toplum ve siyaset incelemesinin kurumsallaşıp gelişmesi için on dokuzuncu yüzyıl Avrupa’sını beklemek gerekecektir. Bu bağlamda, mesela, pek çok araştırmacı *Mukaddime*’de serdedilen düşüncenin özgünlüğünü, modern toplum-bilimsel paradigma ile “uyumlu” metodolojik yaklaşımını ve yine modern zamanlarda üretilen model ve teorilere benzeyen gözlem ve açıklamaları dikkate alarak İbn Haldun’a “modernlik” atfedecek kadar ileri gitmekte; onu içinde yaşadığı “dünya”dan kopararak, on dokuzuncu yüzyılda geriye dönük bir biçimde kur-

1 Burada İbn Haldun’un düşüncesi esas itibarıyla *Mukaddime* üzerinden ele alınacaktır. Zira, her ne kadar *Mukaddime* İbn Haldun’un büyük eseri olan *Kitabu’l İber*’in birinci kitabı, dolayısıyla da bütünlüğü bir parçası olsa da pek çok uzmanın vurguladığı gibi, *Mukaddime*’de ortaya konan derin bilgelik ve özgünlük *Kitabu’l İber*’in geri kalanında beklentileri karşılayacak ölçüde görülmemektedir.

gulanmış olan “Batı düşünce tarihi”ne entegre edebilmektedir. Bu çaba, düşüncenin tabiatına ne kadar aykırı olsa da aşağıda daha ayrıntılı inceleneceği üzere, XIX. yüzyıl Avrupası’nın ben-merkezci kimlik inşası göz önüne alındığında belli bir çerçeveye oturmaktadır.

İbn Haldun’un düşüncesinin, benimsediği devrimci bakış açısına ve günümüzde bize sunduğu imkanlara rağmen, “modernlik” kıstası ile değerlendirilmesinin mesnetsiz ve faydasız olduğu noktasından hareket eden bu çalışmamız, söz konusu tartışma bağlamında, İbn Haldun’un düşüncesinin konumu ve imkanları üzerine –ancak ideolojik ve şimdici (*presentist*) olmaktan kaçınmaya çalışan– bir deneme mahiyetindedir. Bize göre İbn Haldun’un düşüncesi ne “modern”dir ne de “pre-modern”dir. Bir düşünce geleneği ile irtibatı açısından kendisinden önceki bir çizgiyi devam ettirme ya da kendisinden sonra devam edecek olan bir çizgiye kaynaklık etme bakımından belirgin bir pozisyona sahip değilse de *Mukaddime* İslam medeniyeti bünyesinde ve İslamî perspektifle on dördüncü yüzyılda üretilmiş bir eserdir. Dolayısıyla, spesifik gözlem ve modeller düzeyinde görülen pek çok paralelliklere rağmen, modern toplum bilimlerinin ana-akım yaklaşımından farklı bir arka plana ve paradigmatik çerçeveye sahiptir.

Çalışmamızda ilk olarak, İbn Haldun’un düşüncesinin doğru bir şekilde konumlandırılması için kısaca, elzem görünen bir teorik arka plan, yani düşüncenin doğasına ilişkin genel bir anlayış paylaşılacaktır. Ardından İbn Haldun’un düşüncesine dair modern dönemde benimsenen “paradigmatik” ve “pragmatik” yaklaşımlar temsili örnekler üzerinden incelenecektir. Üçüncü kısım ikinciye bir cevap niteliğinde olacak ve İbn Haldun’un düşüncesinin biçimi ve akibeti düşünceye ilişkin olarak çizdiğimiz genel çerçevemizin bağlamında değerlendirilecektir. Makalemiz nihayetinde İbn Haldun’un düşüncesinin günümüzde toplum bilimlerinin ana akım anlatılarına alternatif bir paradigmatik açılım imkanına sahip olduğu önerisiyle sona erecektir.

İbn Haldun’un *Mukaddime*’de ortaya koyduğu düşüncesinin koordinatları üzerine bir incelemenin düşüncenin neliğine ilişkin bir çözümleme ile başlaması konuyla ilgili farkındalığımızı artıracak-

tır. Zira, belli bir zaman-mekânda ve belli bir konu etrafında bedenlenmiş tikel düşünce ürünlerine alışmış olan zihinlerimiz için bir tümel olarak düşüncenin kendisi üzerine düşünmek bir ihtiyaca pek dönüşmemekte, dolayısıyla böyle bir arayış genellikle gündemimize gelmemektedir. Ancak, düşüncenin tabiatını anlamak ve modellemek genellikle zannedildiğinden çok daha karmaşık, ancak hakkıyla yapıldığında da bir o kadar ufuk açıcı bir iştir. Burada ortaya koymaya çalışacağımız modelin nihayetinde bir soyutlama olduğunun, bu nedenle bütün durumları kuşatamayacağının ve bu modele aykırı düşünce tecrübelerinin her zaman ve mekânda karşımıza çıkabileceğinin bilincindeyiz. Ancak, kaba dahi olsa böyle bir haritanın konuya dair anlayışımızı kolaylaştıracağına inanıyoruz.

İlk olarak, “düşünce”yi nasıl tanımladığımız, soracağımız soruların mahiyetini ve dolayısıyla düşüncenin tabiatına dair algımızı da belirleyecektir. Bu çalışmada “düşünmek” en temelde ve en yalın haliyle “hakiki ya da muhayyel soru ve meydan okumalara cevap verme çabası” olarak anlaşılacaktır. Bu çaba hem bireysel hem de kolektif düzeyde görülebilir. Bu iki düzeyin belirleyenleri birbirinden oldukça farklıdır. Konuya ilişkin literatürün, özellikle psikolojik bir sorunsal olarak bireysel düzeydeki düşünceye odaklandığı ve geçmişteki tecrübeleri inceleyerek, yaratıcı düşüncenin ve düşünürlerin ortak özelliklerini tespit etmeye çalıştığı görülmektedir. Bununla birlikte, bireysel düşünce tikel şartlarla, tecrübelerle veya verili psikolojik ve zihinsel yapılarla doğrudan irtibatlı olduğu için onun nasıl ve nerede ortaya çıktığını belli bir kurala ya da düzene tabi kılmak pek mümkün değildir. Her yerde ve her zaman ortaya çıkabilir; frekansı ve nasıl bir seyir takip edeceği kolayca öngörülemez. Ayrıca toplumlar arasında bu konuda özsel farklılaşmalara da rastlanmaz. Var olan bariz farkların nedeni ancak konjonktürel ve arızî şartlara atfedilebilir. Öte yandan, bireysel düşünme kapasitesi ve imkânı, yaratıcı kolektif düşüncenin mevcudiyeti için gerekli ve asgari şarttır.

Kolektif düzeydeki düşünce ise, birden fazla ve birbirinden bağımsız ve hatta belki de habersiz zihnin bazı ortak sorulara cevap bulma gayretiyle vücut bulur. Diğer bir deyişle, eşzamanlı cevap arayışları bir takım ortak soruların ya da meydan okumaların varlığına delalet eder. Belli bir düşünürler topluluğuna eşzamanlı olarak kendini dayatan soruların veya meydan okumaların varlığının da aslında arka plandaki bir soruna ya da krize işaret ettiğini varsaymak makuliyetin bir gereğidir. Söz konusu kriz toplumsal,

siyasî ve ekonomik bir mahiyette olabileceği gibi kültürel, felsefî ve ahlaki de olabilir. Sorunların cesameti ve karmaşıklığı soruların ve nihayetinde o sorulara verilmeye çalışılan cevapların cesametini ve karmaşıklığını da belirler. Bu bakımdan düşünce ile sorun/kriz ve sorunun/krizin cesameti ile düşüncenin derinliği ve düşünürlerin büyüklüğü arasında doğrudan bir belirleyicilik ilişkisi vardır. Örneğin, kısa vadeli bir ekonomik krizin tetikleyeceği düşünce ile çok daha uzun vadeli ve kapsamlı bir ekonomik krizin tetikleyeceği düşünce aynı kapsamda olmaz. Birincisinde muhtemelen dikkatler genel kabul gören belli bir ekonomik modelin uygulama aşamasında ortaya çıkan arızalara odaklanırken, ikincisinde modelin kendisini ve hatta o modelin üzerine inşa edildiği daha köklü teorik varsayımları masaya yatırmak bir zorunluluk olarak görülebilir. Bu da ekonomik teori alanında kapsamlı bir düşünce hareketine neden olur.

Ayrıca, harekete geçen düşüncenin formu da söz konusu buhranın karakterine göre şekillenir. Her ne kadar genelde sorunlar tek katmanlı ve yalın olarak var olmasa da belli başlı sorunlar ve o sorunlardan neşet eden sorular sadece belli alanlardaki düşünceyi tetikler. Örneğin, yine kısa vadeli bir ekonomik veya siyasal kriz felsefî düşünceyi tahrik etmeye yetecek bir enerjiyi ve motivasyonu doğurmayabilir. Zira düşüncenin en yüksek formu olan felsefenin canlanması için ilgili toplumda şümulü anlam ve değer bunalımlarının mevcudiyeti şarttır.² Benzer şekilde, siyasetin veya siyasal düzenin tabiatına dair kuramsal derinliğe sahip düşüncenin ortaya çıkışı veya yoğunlaşması da siyasal ve toplumsal alandaki köklü değişikliklere, özellikle de mevcut kurumların çözülerek yokluk durumuna irca etmelerine eşlik eder. “Siyasal tabiat,” der, mesela Sheldon Wolin, “en keskin şekilde ancak büyük değişim ve kargaşa dönemlerinde tarif ve tavsif edilir.”³

2 Felsefe tarihine dair bir çalışmada Höffe'nin de dediği gibi, felsefî düşünce “[ç]atışma ve eleştirilerin arttığı bunalım dönemlerinde, eldeki bilgilerin ve mevcut yaşam düzeni çerçevesinde cevaplanması imkânsız olan soruların ortaya çıkmasıyla birlikte doğar. Açıklamaların veya yaşam örneklerinin birbiriyle çatıştığı ya da dine ve hayata anlam kazandıran kurumlara karşı itiraz seslerinin yükseldiği ve kuşkuların çoğaldığı durumlarda bilinenleri sorgulama yetisine ihtiyaç vardır.” çeviren bilgisi.

3 Şöyle devam eder Wolin: “Siyasal olguları insanlar için anlamlı kılacak bir çerçeve kurma ihtiyacı, geleneksel toplumsal ve siyasî düzen çözülerek ilk ve esas duruma irca ettiği zaman en şiddetli derecede kendini dayatır. ... Böyle kriz dönemleri aynı zamanda, eylemin, düşüncenin ve duygunun kabul edilmiş biçimlerinin sarsılan temellerini yeniden inşa etme yönünde

Dolayısıyla büyük yaratıcı düşünceyi doğuran temel amillerden biri büyük soruların varlığıdır. Büyük sorular da büyük sorunlardan ve derin krizlerden neşet eder. Ancak bu, madalyonun sadece bir yüzüdür. Kolektif düşünceye ilişkin denklemdeki diğer bir önemli parametre ise düşüncenin öznesi, yani söz konusu kriz ve sorunlarla yüzleşmek zorunda olan toplumsal birimin genel durumu ile alakalıdır. Başka bir deyişle, düşüncenin kolektif düzeyde harekete geçebilmesi için, düşünürlerin kişisel düzeydeki yetkinliklerine veya potansiyellerine ilaveten, bazı çevre şartlarının mevcudiyeti de şarttır. Özgür düşünce iklimi, genelde toplumun özelde de entelektüel zümrenin yeni ya da yaratıcı alternatiflere karşı müsahahası, ekonomik ve siyasal güvenlik ve bağımsızlık gibi hususiyetler sorun ve soruların varlığına ek olarak, doğumundan sonra yaratıcı düşüncenin yayılması için gerekli çevre şartlarını oluşturur. Öte yandan her bir yaratıcı düşünce formunun toplumsal bağlamı farklı hususiyetler gerektirebilir. Yani, yaratıcı felsefi düşüncenin ortaya çıkması için gerekli olan şartlar ile kurumsal yaratıcılığın varlığının şartları aynı değildir. Benzer şekilde bilimsel düşüncenin (tabiat bilimlerinin) veya güzel sanatların gelişmesi için gerekli olan çevre şartları da felsefi yaratıcılığın gerektirdiğinden farklıdır. Ama her halükârda yaratıcı düşüncenin büyük ölçüde toplumsal sistemik dönüşümlere paralel bir biçimde ilerlediği görülmektedir.⁴

Sosyo-kültürel süper-sistemlerin hayatı, organizmalara benzer şekilde, dinamik ve ardışık safhalardan oluşur. Bu safhaların her birinde toplumun enerjisi, yaratıcılık kabiliyeti ve meydan okuma-

pek çok ihtimali içinde barındırır. Zira, kriz imkân demektir; yani, düşünce için, normal zamanların dikte ettiği seçici eleştiri ya da toptan kabul temayüllerinin terkedilmesi, bunun yerine, kararlı bir duruşla toptan yeniden inşa yollarının önerilmesi anlamına gelir.” Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (New Jersey: Princeton University Press, 2004), 218-219; siyasetin ilkeleri ile felsefenin ilkelerini buluşturan kriz dönemlerinin bir tasviri için bkz. Eric Voegelin, *The New Science of Politics: An Introduction* (Chicago: The University of Chicago Press, 1987), 1-2.

4 Bu konuda, düşüncenin toplumsal yörüngelerine ilişkin kafa yoran ender bilim insanlarından Kroeber’in ve Sorokin’in çalışmalarına bakılabilir. A. L. Kroeber, *Configurations of Culture Growth* (Los Angeles: The University of California Press, 1944); P. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships* (Boston: Porter Sargent Publisher, 1970).

larla baş edebilme kapasitesi, diğer bir ifadeyle “canlılığı”⁵ farklıdır. Nitekim, toplumsal birimlerin (İbn Haldun’un ifadesiyle, asabiyyetin güçlü olduğu) başlangıç veya “gençlik” dönemlerinde ilgili toplumsal birimin, ne kadar büyük olursa olsun, maddi veya kültürel meydan okumalara cevap verme kapasitesi, diğer bir deyişle, düşünsel yaratıcılığı ile kurumsal yaratıcılığı çok yüksektir. Öte yandan, asabiyyetin zayıflayarak yok olduğu “yaşlılık” safhasında ise aynı toplumsal birimin krizlerle baş etme kabiliyeti de şaşırtıcı şekilde azalır. Her ne kadar bu konudaki araştırmalar henüz yetersiz olsa da bu durumu ortaya çıkaran amiller arasında en başta sayılması gerekenler muhtemelen kurumsallaşmada, eğitim sisteminde, örgütlenme kapasitesi ile güven ve dayanışma seviyesinde insanların günlük hayatını belirleyecek derecede yaşanan genel değişim ve dönüşümlerdir. Mesela, bir toplumsal birimde zaman içerisinde doğal olarak tecrübe edilecek kurumsal katılma, en azından, insanların hareket kabiliyetinin sınırlanması ve değişim ve dönüşümlere cevap verebilme imkanının zayıflaması anlamına gelir. Ya da parlak bir geçmişin ardından yaşanan genel durgunluk veya inhitat dönemlerinde, geçmişe duyulan özlem ile gelecekte duyulan endişe birleşerek ilgili toplumda katı bir muhafazakâr tutumu tetikleyebilir ki bu da kurumsal düzeyde yeniliklere kendini kapatma şeklinde tezahür eder.⁶

5 “Canlılık” yerine bazen yazarlar “uyum ve dönüşüm kapasitesi, yaratıcılık, dinamizm, élan vital, enerji ve cevap verme yeteneği gibi kelimeleri de kullanmaktadırlar.

6 Charles P. Kindleberger’in ulusların ekonomik gelişimine ilişkin literatürü eleştirirken yaptığı şu gözlem, belki de düşüncüyü de içine alacak şekilde genişletilerek, tüm meydan okumalara teşmil edilebilir: “Literatürün çoğu, ekonomik aktörlerin bir yandan verili bir maliyete karşılık üretim çıktısını maksimize ettikleri, ya da verili bir üretim çıktısı için maliyetlerini minimize ettikleri ya da her ikisini biraz gerçekleştirdikleri statik ekonomik teori, diğer yandansa kâr etme sürecinde karşılaştıkları sorunları aşmak için yeni yöntemler geliştirmek, yeni kurumlar oluşturmak ya da yeni ürünlere yönelmek gibi dinamik ve yaratıcı bir çözüm gerektiren durumları birbirinden ayırma noktasında başarısız kalmaktadır. Halbuki bir firma, endüstri, şehir, bölge ya da ülke ekonomik kalkınma çizgisinin henüz başında iken söz konusu yaratıcı tepkiyi etkili bir şekilde vermekteyken, bu birimler ekonomik hayat döngülerinde belli bir mesafe kat ettikten sonra ve mesela olgunlaşmış yaşlandıklarında ya da bir bakıma sklerotik (dokuların ya da organların katılarak hareket edemez hale gelmeleri) bir hale geldiklerinde aynı tepkiyi vermekte çok daha zayıf kalmaktalar.” Charles P. Kindleberger, *World Economic Primacy: 1500-1990* (New York: Oxford University Press, 1996), 5.

Tabii ki, burada bir toplumsal birimin nasıl tanımlanacağını ve canlılığını ne zaman yitirdiğinin tespitinin de yaratıcı düşüncenin ortaya çıkışına ilişkin bu yargılarımızı etkileyeceğinin altının çizilmesi gerekir. Ama çok detayına girmeden özetle söylemek gerekirse, kolektif yaratıcı düşünce bir yandan meydan okumanın varlığına ve kuvvetine, diğer yandan da söz konusu krizin ve meydan okumanın ilgili sosyo-kültürel süper-sistemi hayat döngüsünün hangi safhasında yakaladığına bağlıdır. Bu bakımdan, meydan okumalara en tatmin edici cevapları veren düşünce ürünleri, ilgili toplumsal birimin hayatiyetinin ve uyum kapasitesinin hem göstergesi hem de sebebi olmaktadır. Diğer bir deyişle, kolektif düzeyde ancak “canlı” toplumsal birimler meydan okumalara gerekli ve etkin cevabı verebilirler ve bu cevaplar aynı zamanda o toplumun “canlılığını” sürdürmesini sağlayan unsurlardır.

Bu cevapları oluşturan eserler bazen “klasikler” adıyla da anılır. Dolayısıyla düşünce klasikleri bahis konusu meydan okumayı anlama, açıklama ve aşma sürecinde önemli kilometre taşları olarak temayüz eder. Düşünce ürünlerinin bir klasiğe dönüşmeleri ve toplumların hayatiyetini sürdürebilme işlevini yerine getirebilmeleri için üç özelliği aynı anda taşıma zorunlulukları vardır. Her şeyden önce bu eserlerin bir ayağı “şimdi” ve “burada” olmalıdır. Yani ilgili düşünür devşirme veya taklidî soruları değil, yaşanan gerçeklikten türeyen hakiki soruları kendine konu edinmeli, içinde yaşadığı toplumsal gerçekliğin meydan okumalarıyla hesaplaşmalıdır. Bu şart, klasiklerin *sahicilik* boyutunu teşkil eder. Klasiklerin ikinci ayağı ise evrensel insanlık birikiminde olmalıdır. Bu da ilgili eserin evrensel rasyonalite ilkeleri ve bilimsel birikimle barışık olduğu anlamına gelir. Söz konusu şart, bu toplumun mevcut zamana ve mekâna uyumunu, diğer bir deyişle *canlılığını* sağlar. Son olarak, ilgili eserin üçüncü ayağı o toplumun kurucu metinlerinde durmalıdır ve o metinlerden neşet eden zamanlar ve mekanlar üstü ruhu belli bir zamanda ve mekânda temsil edebilmelidir. Bu üçüncü şart da ilgili toplumun tarihsel akıştaki *iç tutarlılığını*, yani kimliğini temin eder.

Düşünce üzerine yaptığımız tüm bu tespitler bizi iki önemli sonuca götürür. Birincisi, kolektif düşüncenin (özellikle felsefî düşüncenin) dünya üzerindeki ve tarihteki heterojen dağılımı ile ilgilidir. Kolektif düşünce her toplumda her zaman aynı yoğunlukta ve derinlikte görülmez. Çünkü bir yandan düşünmeyi gerektirecek sorunlar ve sorular, diğer yandan ise meydan okumaya muhatap olan toplumsal birimin yaratıcı enerjisi her durumda aynı değildir.

Eğer meselenin sorularla alakalı olduğu durumlarda, kapsamlı ve karmaşık sorulara, hakikate uygun olup olmamasından bağımsız olarak, toplumun kahir ekseriyeti nezdinde tatmin edici cevaplar verilmişse, artık o sorular soru olmaktan çıkar ve cevap arama ihtiyacı ortadan kalkar. Bu da düşüncenin hareketinin yavaşlaması veya durması anlamına gelir. Bilim tarihçisi ve filozofu Thomas Kuhn'un bilimsel devrimlerin yapısına ilişkin çalışmasında geliştirdiği modelin terimleriyle ifade etmek gerekirse, büyük sorulara, üzerinde geniş mutabakat sağlanan cevapların verilmesiyle birlikte "paradigma" kurulmuş ve artık "devrimsel bilim" dönemi sona ermiştir.⁷ Toplumsal, siyasal ve ekonomik düzenin sağlam bir şekilde kurulduğu imparatorluk yapılarında kolektif düşüncenin formunun ve ölçeğinin farklı olmasının nedeni budur. Zira, tarihsel tecrübenin gösterdiği şekliyle, bu tür yapılarda kolektif düşünce hem nispeten sathidir hem de dar kapsamlıdır.⁸ Öte yandan, eğer ki mesele ilgili toplumun yaratıcı enerjisi ile ilgili ise, sorunların ve soruların cesameti ne kadar büyük olursa olsun orada söz konusu düşünceyi oluşturacak kudret teşekkül edemeyebilir. Dolayısıyla, bu tür durumlarda kolektif düşünce daha doğmaya bile fırsat bulamadan yok olur.

İkinci olarak, cevap gerektiren soruların varlığı ve mahiyeti ilgili düşüncenin otantikliğinin ya da sahiciliğinin de kriterini oluşturur. Diğer bir deyişle, günümüzde özellikle "gelişmekte olan" ülkelerin toplumlarında görüldüğü gibi, başka bir topluma ya da aynı toplumun geçmiş bir safhasına ait sorunlardan türemiş sorulara cevap bulma çabası sahici bir düşünme işlemi olarak görülemez. Zira, bu çabalarla üretilen cevaplar, nispî bir yaygınlık kazanmış olsalar dahi, aslında sorusu olmayan cevaplardır ve bu nedenle hiçbir zaman doğurgan bir çerçeve oluşturacak miktardaki yoğunluğa ve organikliğe ulaşamazlar. Dolayısıyla da ilgili toplumda belli bir konuda zihinler ve çalışmalar arasında birikimsel bir ilerleme sağlanamaz. Söz konusu soruların içinden doğdukları toplumlar için ne kadar sahici olduklarının bir önemi yoktur. Önemli olan şimdi ve burada yaşayan toplumsal gerçeklikte bir karşılıklarının bulunup bulunmadığıdır. Öte yandan, eğer sorular sahici ise, ne kadar kaba,

⁷ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1996).

⁸ Bkz. P. Sorokin, *Social Philosophies of an Age of Crisis* (Boston: The Beacon Press, 1951), 169.

cılız ve iptidai olursa olsun, cevap arayışları canlı ve doğurgan bir zemin oluşturma potansiyeline daha fazla sahiptir.

İlmî çalışmalarda, eğitim-öğretim faaliyetlerinde ve güzel sanatlarda yaşanan canlılığın ilgili toplumlarda çoğu zaman yüksek düzeyli siyasi düzen ile iktisadi refah dönemlerine denk gelmesi yukarıdaki tespitlerimize aykırı bir durum değildir; dolayısıyla da bizi yanıltmamalıdır. Zira bu tür dönemlerde görülen “bilimsel gelişme” ile buhran dönemlerinde yaşanan “yaratıcı düşünce”nin ölçeği ve hatta mahiyeti farklıdır. Medeniyetlerin ya da devletlerin refah ve istikrar dönemlerine tekabül eden kurumsallaşmış ve profesyonelleşmiş ilim ve talim faaliyetleri İbn Haldun’un ifadeleri ile bir “meslek ve sanat” haline dönüşmüş düşüncedir. Bu bakımdan diğer sanatlar ve meslekler gibi ancak “umran”ın gelişmiş safhalarında tahakkuk eder.⁹ Bağlamı biraz farklı olsa da Kuhn’un terminolojisinde söz konusu düşünce formu “normal bilim” olarak tanımlanır. Normal bilim, sınırları devrimsel bilim döneminde çizilmiş olan bir paradigmatik çerçeve içerisinde tali sorulara verilen ve söz konusu çerçeveyi tahkim ve tekrar eden cevaplardan oluşur. O nedenle normal bilim, Kuhn’a göre aslında bir yap-boz (*puzzle solving*) oyunu gibidir.¹⁰ Buna rağmen “bilimsel ilerleme” normal bilim döneminde görülür. Zira bu dönemde düşünce son derece rafine bir hal alır ve incelik kazanır. Ancak henüz paradigmatik sınırları çizilmemiş bir uzay boşluğunda tali sorularla uğraşmak ve söz konusu zarafete ve inceliğe ulaşmaya çabalamak, dipsiz bir kuyuya atılan taş misali, birbiri ile diyaloga giremeyen ve bu nedenle de müterakim olamayan cevap yığınları oluşturmaktan ibaret kalmaya mahkûm gibi görünüyor. Böyle bir bilimsel ortamın, münferit çabalardan bağımsız bir şekilde, insicamlı ve etkin/işlevsel bir düşünce atmosferi oluşturmaktan uzak kalacağı da aşikardır.

MODERNLİK DURUŞMASINDA İBN HALDUN'UN DÜŞÜNCESİ

Kolektif düşüncenin doğasına ilişkin bu genel ve kısa girişin ardından İbn Haldun’un düşüncesinin modern dönemde nasıl konumlandırıldığına bakabiliriz. İbn Haldun, diğer pek çok

⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2015), 192-193 ve 776-780.

¹⁰ Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 23-42.

“Doğulu” mütefekkirin aksine, “Batılı” entelektüel çevrelerde bilinmeyen bir isim değildir. Hatta, meşhur Fransız müsteşrik Silvester de Sacy tarafından *Mukaddime*’nin bazı kısımlarının Fransızca’ya Otfried Höffe, *Felsefenin Kısa Tarihi* ilk defa tercüme edildiği 1806 yılından¹¹ bu yana Batı’da giderek büyüyen bir “İbn Haldun fenomeni”nden¹² bile bahsedilebilir.¹³ Bununla birlikte, M. Talbi’nin İslam Ansiklopedisi’nin (*EI*) ilgili maddesinde “İbn Haldun’un keşfedildiği ve *Mukaddime*’sinin değerinin fark edildiği yer Avrupa’dır”¹⁴ şeklindeki yanlış hükmünün hilafına, Cornell Fleischer’in dediği gibi, “Avrupalı müsteşriklerin onu erken on dokuzuncu yüzyıldaki ‘keşfinden’ çok önce, Osmanlı tarihçilerinin İbn Haldun’un medeniyetlerin yükseliş ve düşüşüne dair fikirlerini [mütalaa edip] benimsemiş oldukları”¹⁵ bir vakiadır. Fakat, Osmanlı müverrihlerinin nispeten bu erken tespit ve takdirlerine rağmen, Türkiye’de dahi, bugün yaygınca bilinen İbn Haldun ne yazık ki esas itibarıyla Avrupa şarkiyatçılığının bir ürünüdür.¹⁶

Avrupa düşüncesinde doğrusal-ilerlemeci tarih anlayışının pekiştiği ve bütün bilim dallarına hâkim olduğu on dokuzuncu asır boyunca toplumsal ve beşerî bilimlerde görülen disiplinler uzman-

11 Nathaniel Schmidt, *Ibn Khaldun: Historian, Sociologist and Philosopher* (New York: AMS Press, 1967), 1.

12 Bu sürecin kapsamlı bir tahlili için bkz. Aziz Azmeh, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism* (Londra: Third World Centre for Research and Publishing, 1981); ayrıca bkz. Robert Simon, *Ibn Khaldun: History as Science and the Patrimonial Empire* (Budapeşte: Akademiai Kiado, 2002), 11-80.

13 Hatta, Simon’un ifadesine göre, XIX. asrın sonları ile XX. asrın başlarında İbn Haldun, müsteşriklerin cemaat-içi tartışmalarını aşarak, yapay da olsa Avrupaî zihniyete entegre edilmiş ve Avrupa sosyoloji camiasının ve tarihçilerinin artık aşına olduğu meşhur bir figür haline gelmiştir. Bkz. Simon, *Ibn Khaldun*, 34.

14 Mohamed Talbi, “İbn Khaldun” maddesi, *Encyclopedia of Islam* (yeni edisyon), 3: 829.

15 Cornell Fleischer, “Royal Authority, Dynastic Cyclism, and ‘Ibn Khaldunism’ in Sixteenth-Century Ottoman Letters,” *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* içinde, ed. Bruce B. Lawrence (Leiden: E. J. Brill, 1984), 46. Türkçe’de İbn Haldun üzerine yapılan çalışmalar için bkz. Yavuz Yıldırım, “Türkçe’de İbn Haldun Üzerine Yapılan Çalışmalar,” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001): 139-174; ayrıca bkz. Z. Fahri Fındıkoğlu, “Türkiye’de İbn Haldunizm,” *Fuad Köprülü Armağanı* (İstanbul: 1953), 153-163.

16 Bruce B. Lawrence, “Introduction: Ibn Khaldun and Islamic Ideology,” *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, 5.

laşma temayülüne rağmen, sömürgecilik faaliyetine paralel olarak yükselen şarkiyatçılık “Doğu”yu toptan bir inceleme alanı olarak görmüş, Doğu’nun tüm entelektüel üretimine otantik bir inceleme nesnesi ve müzeli bir nesne mesabesinde muamele etmiştir. Böylelikle Doğu’nun entelektüel birikimi ilgili bilimsel disiplinlerin gelişim süreçlerindeki tartışmalara hiçbir şekilde dahil edilmemiştir. Bu anlayış çerçevesinde, hangi uzmanlık alanına ait olursa olsun, Doğulu bir metnin dilbilim merkezli şarkiyatçılık “disiplininin” konusu olduğu varsayılmış; eğer dilini biliyorsa bir şarkiyatçının ilgili metnin uzmanı olduğu düşünülmüştür.¹⁷ Bu bağlamda, L. N. Gumilev’in şarkiyatçıların söz konusu metinleri “okumadıkları”, sadece “tercüme ettikleri” şeklindeki ironik tespitine katılmamak mümkün değildir.¹⁸

İlgilileri tarafından başından beri ve genellikle muhteşem ve eşsiz bir eser olarak takdir edilegelmiş olsa da İbn Haldun’un *Mukaddime*’si de Batılı, özellikle de Avrupalı şarkiyatçıların uhdesinde uzun süre bu şekilde “okunmamış” olarak atıl kalmıştır. Zira nadide bir eser olarak insanlık-düşünce-tarihi-müzesinin baş köşesine yerleştirilmiş olması *Mukaddime*’yi hakkıyla okumak/ anlamak değil, tam aksine ona artık miadını doldurmuş, ölü ve mumyalanmış bir düşünce olarak muamele etmek anlamına gelir. Bu nedenle, son zamanlarda *Mukaddime*’nin müsteşriklerin haricindeki toplum-bilim uzmanlarınca da alternatif bir model olarak okunuyor olması memnuniyet verici bir gelişme olarak not edilmelidir.¹⁹ Doğulu bilgiye yaklaşımda bir paradigma kaymasını gösteri-

17 Robert Simon’un tespit ettiği gibi, “19. asırda gelişen İslam çalışmalarının evrensel tarih, sosyoloji ve felsefe tarihi gibi alanlarla hiçbir irtibatı olmamıştır. Bu da İbn Haldun hakkında araştırma yapanların ne tarihsel bir perspektife ne de İbn Haldun’u hakkıyla inceleyip anlamalarını mümkün kılacak münasip bir eğitime sahip olmadıkları anlamına gelmektedir.” Simon, *Ibn Khaldun*, 37.

18 L. N. Gumilev, *Etnogenez: Halkların Şekillenışı, Yükseliş ve Düşüşleri (Ethnogenesis and the Biosphere)*, çev. D. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2003), 42.

19 Robert Cox, mesela, İbn Haldun’un “devlet” kavramının uluslararası ilişkilerde devlet-merkezli bir uluslararası ilişkiler yaklaşımı benimseyen ve yirminci yüzyıla hâkim olan Realist pozisyona başarılı bir alternatif olabileceği kanaatindedir. Bkz. Robert Cox, *Approaches to World Order* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 157. Benzer şekilde Peter Turchin İbn Haldun’un asabiyet kavramından yola çıkarak, özellikle “bedevi” toplumların hareketlerine dair matematik modellemeler yapmaktadır. Bkz. Peter Turchin, *War and Peace and War: The Rise and Fall of Empires* (New York: Pi Press, 2006). Syed Farid Alatas da İbn Haldun’un teorisinin sosyo-

yor olsa da *Mukaddime*'nin ihtiva ettiği sofistikasyon ve zenginlik göz önüne alındığında bu yönelimin henüz çok cılız kaldığı söylenmelidir.

Son iki asırda özellikle Batı dünyasında doğrudan ya da dolaylı olarak İbn Haldun hakkında büyük ölçüde müsteşrikler tarafından yapılmış yüzlerce çalışmayı özetlemek bu çalışmanın çerçevesi ve amaçları açısından ne mümkündür ne de arzu edilir.²⁰ Bununla birlikte, kabaca da olsa temsil değeri olan bazı çalışmalar üzerinden temel yaklaşımları yansıtan bir tasnife gitmek faydalı olacaktır. Bu minvalde, tasvirî ve monografik eserleri ve bazı menfi ideolojik yaklaşımları²¹ bir kenara koyarsak, İbn Haldun'un düşüncesine dair yöntemsel okumaları –bazı çalışmalarda iç içe geçmiş olarak karşımıza çıksa da– “paradigmatik” ve “pragmatik” diye nitelendirilebilecek iki ana gruba ayırabiliriz.

Paradigmatik Okumalar

Özellikle epistemoloji ve metodoloji merkezli paradigmatik okumalar açısından söz konusu literatürde birbirine alternatif özellikle iki yaklaşımın öne çıktığı söylenebilir. Şaşkınlıkla hayranlığı mezceden birinci yaklaşım Avrupalı şarkiyatçıların on dokuzuncu yüzyılda İbn Haldun'un düşüncesiyle karşılaştıklarında verdikleri ilk tepkiden neşet etmiştir. Buna göre, erken ya da öncü bir örnek de olsa, İbn Haldun son tahlilde zamanını ve kültürünü aşan “modern” bir düşünür olarak telakki ve taltif edilmelidir. Bu yaklaşımın önde gelen mümessillerinden Erwin Rosenthal'ın ke-

loji disiplininin ana-akım çözümlmelerine entegre edilebileceğini iddia etmekte ve İbn Haldun'un devlet kurulumuna dair görüşlerini Osmanlı, Safevi gibi “modern-öncesi” örneklerin yanı sıra, Suudi Arabistan ve Suriye gibi “modern” örneklere de uygulamaya çalışmaktadır. Bkz. Syed Farid Alatas, *Applying Ibn Khaldun: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology* (London: Routledge, 2014).

20 Bu eserlerin öne çıkarılmasının bir listesi ve tasnifi için bkz. Azmeh, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship*, 233-318.

21 Mısırlı meşhur edebiyat tarihçisi ve yazar Taha Husayn'in 1917'de “Etude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun” başlığıyla Sorbonne'da savunduğu tezi İbn Haldun'a ve düşüncesine dair modern dönemdeki menfi yaklaşımlara örnek verilebilir. Ayrıca Yves Lacoste kitabının ikinci baskısı için 1998 yılında kaleme aldığı önsözde “bir süreden beri İbn Haldun'un yapıtı[nın], ‘İslamcı’ denilen siyasal akımlara yakın Arap yazarları ve gazetecileri tarafından şiddetle eleştirildiği”ni iddia eder. Bkz. Yves Lacoste, *İbn Haldun: Tarih Biliminin Doğuşu*, çev. Mehmet Sert (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 17.

limeleriyle “İbn Haldun müstesna bir insan ve olağandışı bir yazardır; öyle kolay kolay Orta Çağ düzenine ve zihniyetine nispet edilemez.”²² Zira İbn Haldun, başka bir değerlendirmede dile getirildiği gibi, “akıl almaz derecede modern-görünümlü” kuramlar geliştirebilmiştir.²³ Bu minvalde, mesela, İbn Haldun “herhangi bir Arap-Müslüman düşüncesine mensup olmayan, bir ‘yalnız dahi’dir.”²⁴ İbn Haldun’un İslam medeniyeti tarihinde ne bir selefi ne de bir halefi mevcuttur.²⁵ Çağdaş döneme kadar Arap yazarlar arasında İbn Haldun’un yolundan yürüyen veya onu taklit eden de olmamıştır.²⁶ Hatta, “Doğulu” bakış açısı ile “Batılı” bakış açısını keskin formlarla birbirinin karşısına koyan Fransız müsteşrik E. F. Gautier, Doğululuğu, Batılılığın aksine, “akılcı eleştiri kavrayışından ve gerçeklik duygusundan yoksun” olmakla itham eder ve “canlı bir eleştirel bakışa sahip” olduğundan, özellikle tarih yazımı konusunda İbn Haldun’un bir “Batılı” sayılması gerektiğini iddia edecek kadar ileri eder. Zira, der Gautier, İbn Haldun’un Endülüs tecrübesi onun Doğulu zihnine “Rönesans’ımızın” soluşunu doldurmuştur.²⁷

Büyük müsteşriklerden Goldziher’in nazarında İbn Haldun, kendinden önceki Müslüman tarihçilerden hiçbir şekilde etkilenmemiş biri olarak, tarihe ve topluma dair sistematik bir kuram geliştirmeyi başarmıştır. Bu da onu İslam medeniyeti tarihinde “biricik” bir fenomen kılmaktadır. Hatta, İbn Haldun modern antropolojik-tarihsel araştırma yönteminin ilk örneklerini vererek sosyolojinin kurucusu olmayı hak etmektedir.²⁸ Goldziher’e paralel olarak, İbn Haldun’a özellikle sosyoloji disiplininin kurucusu payesini atfetmek ilgili literatürde yaygınca görülen bir durum olmuştur.²⁹ Me-

22 Erwin Rosenthal, *Studia Semitica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), 2: 3.

23 H. E. Barnes, H. Becker ve F. B. Becker, *Contemporary Social Theory* (New York: D. Appleton-Century Company Incorporated, 1940), 496.

24 Talbi, “İbn Khaldun,” 830.

25 T. J. de Boer, *İslamda Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay (Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık, 1960), 146.

26 R. Brunschvig, *La Berberie orientale sous les Hafşides* (Paris, 1947), ii, 391, aktaran Talbi, “İbn Khaldun,” 831.

27 Bkz. Lacoste, *İbn Haldun*, 92-93.

28 Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü* (A Short History of Classical Arabic Literature), çev. Azmi Yüksel ve Rahmi Er (Ankara: İmaj Yayınları, 1993), 163-165.

29 Örnek olarak bkz. Talbi, “İbn Khaldun,” 825; Fuad Baali, *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun’s Sociological Thought* (Albany: State University of

sela, Ludwig Gumplowicz'in, sosyolojinin on dokuzuncu yüzyıldan çok daha önce mevcut olduğunu ve İbn Haldun'un sadece Auguste Comte'tan değil İtalyanların ilk sosyolog olarak takdim etmekten gurur duydukları Giambattista Vico'dan bile daha önce hem yöntem hem de mahiyet olarak sosyolojiyi benimsediğini ispat etmeye yönelik müstakil bir çalışması mevcuttur.³⁰ Benzer şekilde Nathaniel Schmidt'e göre İbn Haldun, bir tarihçi ve tarih filozofu olmanın yanı sıra bir sosyologdur: "Çok açıktır ki," der Schmidt, "İbn Haldun, sonradan Bodin, Montesquieu ve Buckle'dan Spencer ve Ratzel'e kadar diğer pek çok ilim adamının takip ettiği bir yola koyulmuştu."³¹ J. Von Hammer-Purgstall için İbn Haldun "bir Arap Montesquieu"sudur.³² Benzer şekilde ve daha yakın bir dönemde yapılan bir değerlendirmeye göre, İslamî muhitin ve Ortaçağ aklının bir ürünü olamayacağından, Aristoteles (Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd), Montesquieu, Durkheim ve Bloch çizgisine mensup İbn Haldun, ya "son Yunanlı" ya da "ilk *Annaliste*" tarihçi olarak görülmeğidir.³³ Hatta İbn Haldun Yunan tarihsel düşüncesinin zirve noktasını temsil etmektedir.³⁴ Toplumsal hayatın her alanını bütüncül bir yaklaşımla ele almış olan İbn Haldun'a atfedilen ve "öncülük sendromu"³⁵ olarak nitelendirilebilecek kadar ileri giden bu yakıştırmalar sosyoloji ile sınırlı kalmamıştır elbette. Mesela, Lacoste'a göre, tarihi Tukidides keşfetmiş olabilir, ama onu bir bilime dönüştüren İbn Haldun olmuştur.³⁶ Tarihsel sosyoloji ve tarih felsefesinin ilk örneklerini³⁷ veren İbn Haldun aynı zamanda iktisat biliminin de

New York Press, 1988), ix; Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi* (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998), 28.

30 Ludwig Gumplowicz, "İbn Haldun'da İctimaiyat (İbn Chaldun, ein arabischer Sociologe des 14. Jahrhunderts," *İbn Haldun*, ed. Hilmi Ziya Ülken ve Ziyaeddin Fahri (Ankara: Kanaat Kitabevi, 1940), 82-107.

31 Schmidt, *Ibn Khaldun: Historian, Sociologist, Philosopher*.

32 Simon, *Ibn Khaldun*, 29.

33 Stephen Frederic Dale, "Ibn Khaldun: the Last Greek and the First Annaliste Historian," *International Journal of Middle East Studies* 38 (2006): 431-451.

34 Dale, "Ibn Khaldun," 439.

35 Franz Rosenthal, *Journal of Asian and African Studies* XVIII, 3-4 (1983): 167; Simon, *Ibn Khaldun*, 79.

36 Yves Lacoste, *Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World* (Londra: Verso, 1984), 142; Suzan Strange, "Political Economy and International Relations," *International Relations Theory Today*, ed. Ken Booth ve Steve Smith (Oxford: Polity Press, 1995), 172.

37 Bernard Lewis, *The Arabs in History* (New York: Harper and Row, 1966), 160.

babaları arasında sayılmalıdır.³⁸ Bu bağlamda ilgili literatürde Batılı ve Doğulu araştırmacılar tarafından İbn Haldun, düşünceleri ya da yöntemleri arasındaki yakınlığa binaen, Makyavelli, Hobbes, Locke, Bodin, Viko ve Montesquieu’dan Herder, Hegel, Marks, Durkheim, Weber, Sartre, Heidegger ve Schumpeter’e kadar pek çok modern Batılı mütefekkir ile mukayese edilegelmiştir.³⁹

“Doğu”dan da pek çok araştırmacı İbn Haldun’a atfedilen bu “onurlandırıcı” rolü son derece cazip bulmuş ve benimsemekte bir beis görmemiştir. Sati Husri,⁴⁰ Fuad Köprülü⁴¹ ve Z. K. Ugan⁴² İbn Haldun’u sosyolojinin büyük kurucusu olarak selamlamaktan memnun olmuşlardır. Z. F. Fındıkoğlu, Batı daha “skolastizmin karanlığında” İbn Haldun’un on dördüncü yüzyılda nasıl özgür

38 Baulakia, *Ibn Khaldun*, 1118.

39 F. Rosenthal, “Giriş,” İxvii; Ümit Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, 40-45. Bazı mukayese örnekleri için bkz. Saleh Faghirzadel, *Sociology of Sociology: In Search of Ibn Khaldun’s Sociology Then and Now* (Tahran: The Soroush Press, 1982), 109-152; Mohammad Fida, “Ibn Khaldun’s Theory of Social Change: A Comparison with Hegel, Marx, and Durkheim,” *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 2/15 (1998): 25-45; Masudul Alam Choudhury, *The Islamic World-system: A study in polity-market interaction* (New York: RoutledgeCurzon, 2004), 113-140; Mi’raj Muhammad, “Ibn Khaldun and Vico: A Comparative Study,” *Islamic Studies*, 3/XIX (1980): 192-211; Mahmud Dhaouadi, “An Exploration into Ibn Khaldun and Western Classical Sociologists’ Thought on the Dynamics of Change,” *The Islamic Quarterly* 30/3 (1986): 139-158; Mahmud Dhaouadi, “An Exploration into Ibn Khaldun and Western Classical Sociologists’ Thought on the Dynamics of Change II” *The Islamic Quarterly* 30/4 (1986): 248-266; Iskandar Najjar, “Some of Ibn Khaldun’s and Adam Smith’s Economic Ideas – Compared,” *Mecelle el-’Ulum el-’İctima’iyye* 1/1 (1973): 32-37; Fuat M. Andic ve Suphan Andic, “An Exploration into Fiscal Sociology: Ibn Khaldun, Schumpeter, and Public Choice,” *The Legacy of Joseph A. Schumpeter*, ed. Horst Hanusch (Northampton, MA: Edward Elgar Publication, 1999), 2:199-214; Vasileios Syros, “Scientific Evolution and Imperial Formation in Islamic and European Political Thought: Ibn Khaldun and Louis Le Roy,” *Storia del Pensiero Politico*, (1/2015): 93-127; Ernest Gellner, *Müslüman Toplum* (İstanbul: Kabaıcı, 2012).

40 Sati Husri, *İbn Haldun Üzerine Araştırmalar (Dirasat ‘an Muqaddimatı İbn Khaldun)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2001), 107-116.

41 Fuad Köprülü, “İzahlar ve Düzeltmeler,” *İslam Medeniyeti Tarihi* içinde, W. Barthold (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1963), 169.

42 Zakir Kadiri Ugan, “Giriş,” *Mukaddime* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989), xii.

düşünceyi benimsediğini ve Batı’da ancak VIII. ve XIX. yüzyıllarda ortaya çıkan “metodolojik bir zihin” geliştirdiğini ısrarla vurgular.⁴³

İlgili literatürde yaygınca kabul gören bu yaklaşımın örnekleri daha da artırılabilir. Ancak, İbn Haldun’a yönelik özellikle Batılı entelektüel çevrelerde dile getirilen bu “müspet ve içleyici-modernleştirici” görüşlerin altında aslında büyük bir “kimlik” mücadelesi yattığı gözlerden kaçmamalıdır. Nitekim, İbn Haldun’un düşüncesinin XIX. yüzyılın başlarında Avrupa entelektüel çevrelerine tanıtılması ilerlemeci zihinler için büyük bir meydan okumayı da beraberinde getirmiştir. Bilindiği gibi, XIX. yüzyıl, “Avrupalılık” kimliğinin, hassaten doğrusal-ilerlemeci-tarih paradigması ve Romantizm akımı çerçevesinde, “biriciklik” ve hayatın her alanında, özellikle de düşüncede, “insanlık tarihinin en mütekamili olma” vasıflarını içeren bir anlam kazandığı yüzyıldır.⁴⁴ Dolayısıyla İbn Haldun gibi XIV. yüzyıla ve İslam kültür muhitine ait bir zihnin “modern” denilebilecek kuramlar ortaya koyması yükselen “Avrupalılık” paradigmasını temellerinden sarsan bir anomali olmuştur. Franz Rosenthal’ın İngilizceye tercümesini yaptığı *Mukaddime*’nin girişinde de belirttiği gibi “İbn Haldun’un zamanından çok sonra Avrupa’da tartışılan pek çok fikrin, şaşırtıcı bir biçimde, aslında düşünüldüğü kadar yeni olmadığı, en azından iptidai şekilleriyle, *Mukaddime* adlı eserinde ‘yeni bir bilim’ kuran bir XIV. yüzyıl Kuzey Afrika mütefekkeri tarafından zaten bilindiği fark edildi.”⁴⁵ Dolayısıyla böyle bir ciddi meydan okumayı henüz şekillenmiş olan Avrupalılık paradigması çerçevesinde izah etme gayreti beklenilebilecek bir durumdu.⁴⁶ Buna göre, İbn Haldun Orta Çağ zih-

43 Z. Fahri Fındıkoğlu, *İçtimaiyat: Metodoloji Nazariyeleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1950), 69-106.

44 Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (New Jersey: Princeton University Press, 2000), 5-11. Artık yaygınca bilinen ve kabullenilen bu çabayı, yer yer eleştirilse de farklı bir bakışla inceleyen bir çalışma için bkz. Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Cilt I (Londra: Free Association Books, 1987).

45 Franz Rosenthal, “Giriş,” *İbn Khaldun’s Muqaddimah: An Introduction to History* (Princeton: Princeton University Press, 1980), Ixvii.

46 “İbn Haldun’un modernliği o kadar ortadadır ki,” der Lacoste, “Avrupalı yorumcular, bilgi eksikleri ya da kötü niyetleri nedeniyle ve İslam’ın değerlerine hor görüyle baktıkları için, bir dönem, onun gerçek bir Müslüman değil özgür düşünceli bir filozof, İbn Rüşd’ün bir takipçisi ya da tarihin bir kaprisi sonucu bir yüzyıl önceden Akdeniz’in öbür kıyısında ortaya çıkmış bir tür Rönesans dönemi İtalyanı olduğunu iddia etmişlerdir.” *İbn Haldun: Tarih Biliminin Doğuşu*, 17.

niyetini, İslami kökenlerini ve muhitini “tarihin bir tesadüfü”⁴⁷ olarak aşabilmiş ve hem yöntem hem de muhteva itibarıyla modern sosyal bilimsel yaklaşımları müjdeleyen bir kuramsal model geliştirmeyi başarmıştır.⁴⁸ Dolayısıyla onun düşüncesi modern bilimsel araştırmaların ve modern dünya görüşünün bir öncülü olarak görülmelidir. Diğer bir deyişle, böyle “bilimsel” bir yaklaşıma ve “modern” kuramlara sahip olan biri, doğrusal-ilerlemeci tarih paradigması uyarınca modern-öncesi bir dönemi temsil eden ve bu nedenle mazide kalması gereken İslami dünya görüşüne nispet edilemez. Neticede, İbn Haldun’un düşüncesi “İslam içerisindeki İslami olmayanı”⁴⁹ temsil etmektedir. Böylelikle, şarkiyatçıların “Müslüman medeniyetindeki her büyük başarı İslam’a rağmen, hatta onunla mücadele içerisinde vücut bulmuştur”⁵⁰ genel kabulünün bir gereği olarak İbn Haldun da tıpkı Müslüman coğrafyalardaki arkeolojik eserlerin XIX. yüzyıl boyunca Avrupa’nın büyük başkentlerindeki müzelere kaçırılması gibi, İslami paradigmadan “modern ve Batılı” paradigmaya kaçırılmaya çalışılmıştır.

İbn Haldun’u “modern bir düşünür” veya modern sosyal bilimlerin bir öncüsü olarak görenlerin üzerinde durdukları temel husus onun siyaset, toplum ve tarihe dair çözümlerinde benimsemiş olduğu “seküler”, “rasyonel” ve “ampirik” yaklaşımdır. E. Rosenthal,⁵¹ K. Ayad,⁵² Z. V. Togan⁵³ ve Ü. Hassan⁵⁴ için İbn Haldun, her ne kadar samimi ve dindar bir Müslüman olsa da ilmî çalışmala-

47 J. David Boulaika, “Ibn Khaldun: A Fourteenth Century Economist,” *Journal of Political Economy*, 5/70 (Eylül-Ekim 1971): 1118, kendisinden aktarılan çalışma S. M. Ghazanfar ve A. Azim Islahi, “Bir Arap Skolastiğinin İktisat Düşüncesi: Ebu Hamid el-Gazzali (450-505 / 1058-1111),” *Ortaçağ İslam İktisat Düşüncesi* içerisinde, ed. Shaikh M. Ghazanfar (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 50.

48 Erwin Rosenthal, *Studia Semitica*, 4.

49 Azmeh, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship*, 71.

50 Bu yaklaşımın bir eleştirisi için bkz. Azmeh, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship*, 71.

51 E. Rosenthal, *Ibn Khaldun's Gedanken über den Staat: Ein Beitrag zur Geschichte der Mittelalterlichen Staatslehre* (München: Verlag von R. Oldenbourg, 1932.)

52 Kamil M. Ayad, *Die Geschichts und Gesellschaftslehre Ibn Haldun's* (Stuttgart: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1930).

53 Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1985), 163-164. Togan'ın İbn Haldun yorumuna bir cevap için bkz. Muallim Cevdet, “Şimal Müverrihi Zeki Velidi ve Yarınki Hars,” *Mektep ve Medrese* içinde (İstanbul: Çınar Yayınları, 1978), 150-161.

54 Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, 194-202.

rında “dini dünyadan ayırt edebilmeyi bilmiştir” ki bu “sekülerlik” ve “rasyonellik” de “modern” olmanın en mümeyiz vasfı olarak görülmüştür. İslam gibi, yine doğrusal ilerlemeci tarih paradigması bağlamında, “modern öncesi” bir zihinsel aşamaya ait görülen bir dinin ya da Müslüman kültürel çevrenin böyle “seküler, rasyonel ve ampirik” bir düşünür üretebilmesi muhal sayılabileceğine göre geriye tek bir seçenek kalmaktadır: İbn Haldun kültürünü-çağını aşmış ve “modern” düşünürler kervanına katılmıştır.

Burada altı çizilmesi gereken bir diğer mühim husus da şudur: İbn Haldun’u modern toplum bilimlerinin kurucusu veya öncüsü olarak görmek, bir bakıma onun düşüncesinin değerini takdir etmek gibi görünse de aslında onu geçmişe hapsedmek anlamına gelmektedir. Zira bu yaklaşım açısından İbn Haldun’un düşüncesi mahiyeti ya da anlama ve açıklama (alternatif olma) kabiliyeti itibariyle değil de özellikle metodolojik açıdan kendisine benzediği bilimsel paradigma itibariyle değerlidir. Bu da onun konumunu modern toplum bilimlerinin kendi içindeki gelişim sürecine ve değer skalasına tabi kılmaktadır. Nitekim modern toplum bilimleri, kuruluşundan itibaren “ileri” istikamette muazzam mesafeler kat ettiğinden kurucularının ya da öncülerinin düşünceleri çoktan aşılmış vaziyettedir. Bilimsel yöntem açısından güncel sorunlara ilişkin çalışmalarda bu fikir ve modelleri yeniden gündeme getirmek ve araştırmalarda bunlara başvurmak artık mümkün değildir. Zaten bir bilimin gerekli bilimsel olgunluğa ulaşabilmesi için kurucularını unutmaması ya da onları tarihsel bir figüre dönüştürmesi modern toplum-bilimsel yaklaşımlarda yaygınca salık verilen bir durum değil midir?⁵⁵ Alfred North Whitehead’e göre, mesela, “Kurucularını unutma noktasında tereddüt yaşayan bir bilim kaybolmuş demektir.”⁵⁶ Whitehead’ın bu yargısı her ne kadar tabiat bilimleri ile ilgili olsa da, pek çok akademisyen, özellikle de pozitivizmin etkisi altında kalanlar, sosyal bilimleri de aynı kategoride değerlendirmektedir. Dolayısıyla, İbn Haldun’un düşüncesi de toplum-bilimsel çözümlenmelerde halen kendisine başvurulabilecek geçerliliğini sürdüren bir model olmaktan ziyade, toplum-bilimleri tarihinin güzide bir figürü olarak yad edilmeyi ve bir düşünce tarihi nesnesi olarak anılmayı hak eder.

55 Vefa Saygın Öğüt, “Çevirenin Önsözü,” Max Weber, *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi* içinde (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 12.

56 Alfred North Whitehead, “The Organization of Thought,” *Science* 22 (September 1916): 409–19.

Modern dönemde İbn Haldun’un düşüncesine dair ikinci paradigmatik okuma biçimi birinciye tepki olarak gelişmiş ve büyük ölçüde onun karşısında konumlanmıştır. Bu okumaya göre İbn Haldun tamamen kendi zamanının ve kültürünün, yani İslam medeniyetinin bir çocuğudur. Bu istikametteki argümanı en etkili biçimde savunan büyük müsteşrik düşünür Hamilton A. R. Gibb olmuştur.⁵⁷ Gibb’e göre İbn Haldun’un düşüncesinin orijinalliği ve bağımsızlığı fazla abartılmaktadır. Evet, İbn Haldun değerli bir düşünürdür. Ama onun değeri “modern” bir yöntem ve yaklaşım geliştirmiş olmasında değil, “siyasal birimlerin kuruluşunda ve devletin evriminde etkili olan siyasi, toplumsal ve ekonomik unsurları detaylı ve objektif bir biçimde ele almasında aranmalıdır.”⁵⁸ Ne var ki, bunun ötesinde “[İbn Haldun’un] çalışmasının dayandığı aksiyomlar ve ilkeler daha önceki Sünni fakihlerin ve toplum filozoflarının kullanageldikleri”nden farklı değildir.⁵⁹ İbn Haldun’un *Mukaddime*’de bütün yaptığı, bu düşüncelere, hassaten asabiyet kavramını da sisteme dahil ederek, daha ileri düzeyde bir dakiklik ve sarihlik kazandırmak olmuştur.⁶⁰ Dolayısıyla “İbn Haldun sadece bir Müslüman değil, *Mukaddime*’nin neredeyse her sayfasının tanıklık ettiği üzere, katı Maliki mezhebine mensup bir Müslüman fakih ve mütekellimdir. Onun için din, hayattaki [şüpheye mahal bırakmayacak şekilde] en mühim şeydi ve Şeriat da yegâne hakiki rehberdi.”⁶¹

Fakat bu durum, İbn Haldun’u “modern” bir düşünür addeden diğer müsteşriklerin iddiasına bir cevap olmanın ötesinde, Gibb açısından büyük bir sorun teşkil etmektedir. Zira ona göre, bir dinî süper-sistemle irtibatlı olmak takdire şayan olamaz. Tam aksine takdir edilmesi gereken şey dinî önyargılardan tam bir bağımsızlıktır ki bu İbn Haldun’un düşüncesinde söz konusu değildir.⁶² İbn Haldun’un, yukarıdaki yazarlarca (hassaten E. Rosenthal ve K. Ayad) seküler ve sosyolojik metodolojinin bir göstergesi olarak altı çizilen “tarihsel determinizmi ve pesimizmi”, Gibb’e göre sosyo-

57 Hamilton A. R. Gibb, “The Islamic Background of Ibn Khaldun’s Political Theory,” *Studies on the Civilization of Islam* (New Jersey: Princeton University Press, 1982), 166-175.

58 Gibb, “The Islamic Background,” 167.

59 Gibb, “The Islamic Background,” 167.

60 Gibb, “The Islamic Background,” 169.

61 Gibb, “The Islamic Background,” 171.

62 Gibb, “The Islamic Background,” 169-172.

lojik değil dinî ve ahlakidir.⁶³ Bu nedenle, “devletin evrimini tahlil etme amacının yanı sıra, İbn Haldun’un [asıl] derdinin, zamanının diğer Müslüman fakihleri gibi, Şeriat’ın idealleri ile tarihî gerçeklerin arasını telif etmek olduğu izlenimine kapılmamak mümkün değildir.”⁶⁴ Hasılı kelim, siyasete dair çözümlerindeki yüksek tutarlılık ve dakikliğe rağmen, İbn Haldun son tahlilde zamanının, yani “geçmişe ait olan” İslam kültürü ve muhitinin bir ürünü olarak görülmelidir.

Daha farklı bir paradigmatik motivasyondan hareket etmekle birlikte diğer bazı araştırmacılara göre de İbn Haldun, İslam düşünce birikiminin bir ürünü ve mensubu addedilmelidir. Dolayısıyla onu modern sosyal bilimlerin bir öncüsü kabul etmek mümkün değildir. Ancak bu araştırmacılar, Gibb’den bariz bir biçimde ayrılarak, İbn Haldun’un, İslam düşünce tarihinin ana akımını teşkil etmiş olan fikhî geleneğin değil de sadece Greko-Romen düşüncesinin etkisi altında gelişen felsefî (*Meşşai-Peripatetik*) geleneğin bir takipçisi olduğunu iddia ederler. Bu yaklaşımın tipik temsilcisi, klasik felsefî metinleri batınî (esoterik) bir yaklaşımla okuma konusunda Leo Strauss’un en sadık öğrencilerinden biri olan Muhsin Mahdi’dir. İbn Haldun’un düşüncesine dair kitabının ilk paragrafında ifade ettiği şekliyle, Mahdi’nin çalışmasına başlarkenki sorusu, “Avrupa düşüncesinde XVI. ve XVII. yüzyıllarda yaşanan Sokratik gelenekten kopuşun İbn Haldun örneğinde de yaşanıp yaşanmadığı”dır.⁶⁵ Mahdi’nin çözümlemesinin nihayetinde ulaştığı “şüpheye mahal bırakmayacak”⁶⁶ kanaatine göre, İbn Haldun, onu “modern” bir düşünür olarak tanıtanların iddialarının aksine ne ampiristtir, ne tarihselcidir, ne deterministtir, ne pozitivisttir ne de pragmatisttir.⁶⁷ Tam aksine, İbn Haldun, peygamberliğe, Şeriat’e ve İslam toplumunun karakterine dair çözümlerinin de açıkça gösterdiği gibi İslamî-Eflatuncu siyaset felsefesi çizgisinin tipik bir takipçisidir. Diğer bir deyişle, İbn Haldun, Gibb’in iddiasının aksine, esas itibarıyla bir fakih değil, filozoftur ve felsefeye ve Şeriat’e, Şer’î değil, felsefî bir nokta-i na-

63 Gibb, “The Islamic Background,” 174.

64 Gibb, “The Islamic Background,” 173.

65 Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (Chicago: The University of Chicago Press, 1964), 5.

66 Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, 285.

67 Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, 293.

zardan bakmaktadır.⁶⁸ Amacı, Eflatuncu ve Aristocu yaklaşımı Yeni-Eflatuncu, atomist ve mantıksal nominalist akımlara karşı savunmaktır.⁶⁹ Mahdi bununla da kalmaz ve İbn Haldun’un aslında İslam toplumunda felsefî düşünceyi yeniden canlandırmak istediğini iddia eder.⁷⁰ Ne var ki, İbn Haldun bu misyonunu, “bir filozof olarak suçlanmaktan kaçınmak” için son derece dikkatli bir şekilde ifa etmiştir. Özellikle de kavramsal açıdan faydalandığı kaynaklardan bahsetmemesinin sebebi bu endişedir.⁷¹ Dahası, Mahdi’ye göre İbn Haldun, aynı endişe nedeniyle, kitaplarını esoterik bir yöntemle kaleme almış, gerçek felsefî fikirlerini “avam”ı devre dışı bırakarak, sadece “havas”ın anlayabileceği şekilde şifrelemiştir. Dolayısıyla, Mahdi’ye göre, İbn Haldun’u okurken, tıpkı bir dedektif gibi Straussçu yaklaşımın diğer klasik felsefî metinleri tahlil etmekte kullandığı yöntemleri kullanmalı, onun ne yazdığına değil ne yazmak istediğine odaklanılmalıdır. Zira, Mahdi’ye göre, İbn Haldun yazdıklarının tam zıddı bir manayı kasdetmiş olabilir.⁷²

Mahdi, başka bir çalışmasında da ifade ettiği gibi, Orta Çağ “siyaset felsefesi”ni kelimacıların, fakihlerin ve diğerlerinin “siyasî düşünceleri”nden ısrarlı bir biçimde ayırıştırır.⁷³ Mahdi’nin, İslam, Yahudilik ve Hristiyanlık arasındaki bazı “mühim” farkları ve filozofların ilgili dinî toplumlarda maruz kaldıkları muhtelif durumları paranteze alarak yaptığı tanıma göre “ortaçağ siyaset felsefesi, belli bir din tarafından şekillendirilmiş bir toplumda yaşayan [bir grup] insanın, içinde yaşadıkları dinî toplumu tesis eden vahyin öğretisi ile belli başlı pagan filozoflarının siyasî öğretileri arasındaki farkı

68 Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, 63-132. Mahdi ile yaptığı sohbetlerden çok istifade ettiğini (1: 436) ve Mahdi’nin ilgili kitabının yayımlanmasıyla birlikte İbn Haldun’a dair yapılmış önceki tüm çalışmaların anlamsızlaştığını iddia eden tarihçi Hodgson da bu görüştedir. İbn Haldun’u “İspanyol geleneği”nin son büyük Feylesofu olarak tanımlayan Hodgson’a göre, İbn Haldun’un en büyük başarısı onun pek çok Oksidental toplumsal kuram ve yaklaşımın müjdecisi olması değil, tarihi felsefeye ilhak etmesidir. Bkz. Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: The Expansion of Islam in the Middle Periods* (Chicago: Chicago University Press, 1977), 2: 478-484.

69 Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, 285.

70 Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, 97.

71 Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, 125.

72 Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, 113-125.

73 Muhsin Mahdi ve Ralph Lerner, *Medieval Political Philosophy* (New York: Cornell University Press, 1963), viii.

anlama ve imkan nispetinde bu ikisini telif etme çabasıdır.”⁷⁴ Diğer bir deyişle, her ne kadar Orta Çağ filozofları tarafından yeniden yorumlansalar ve kısmen revize edilseler de, siyaset felsefesi özü itibariyle pagan bir düşüncedir. Müslüman, Yahudi ve Hristiyan muhitlerde, muhtelif zihinlerde ve şartlarda da olsa siyaset felsefesi bu ortak özü veya “evrenselliği” muhafaza etmeye devam etmiştir.⁷⁵ Tekrar etmek gerekirse, Mahdi’ye göre İbn Haldun, modern düşünce iklimine değil, İslam felsefesi geleneğine mensuptur. Ancak “İslam felsefesi geleneği” ana hatlarıyla ve özü itibariyle klasik pagan düşüncesine dayalı kalmıştır. Dolayısıyla, Mahdi’nin yapmaya çalıştığı gibi, İbn Haldun’u doğrudan ve uzlaşmaz bir biçimde Sokratik geleneğe mahsus kılmak pekâlâ, yukarıda ele alınan birinci yaklaşıma paralel bir biçimde, onu İslam’ın “otantik” düşünce ikliminden uzaklaştırma çabası şeklinde okunabilir.

Öte taraftan, İbn Haldun’un her şeyden önce ve esas itibariyle bir “feylesof” olduğu iddiası da kolay kolay delillendirilemez. Zira *Mukaddime*’de İbn Haldun, özellikle de “Felsefenin İptaline ve Felsefeyi Meslek Edinenlerin Fesadına Dair” başlıklı bölümde, filozofları ve felsefeyi sert bir dille eleştirmekte ve açıkça reddetmektedir.⁷⁶ Mahdi’nin buna cevabı, İbn Haldun’un reddettiği felsefenin, kendi zamanında yaygın ve “kelamın, mistisizmin ve felsefenin” bir karışımı olan “Yeni-Eflatunculuk, Farabi’nin Yeni-Eflatuncu temayülleri ve İbn Sina’nın Yeni Eflatuncu öğretileri” olduğu; yoksa İbn Haldun’un “hakiki” felsefeyi reddetmediği, tam aksine felsefeyi aslî mecrasına döndürmeye çalıştığı yönündedir.⁷⁷ Hatta, Mahdi’ye göre İbn Haldun tam bir Aristotelesçidir. O kadar ki, İbn Haldun’un toplum ve devlet modeli Aristotelesçi dört sebep yaklaşımı temelinde yeniden formüle edilebilir: Sûrî sebep olarak *devlet*; maddi sebep olarak *umran*; fail sebep olarak *asabiyet* ve gayî sebep olarak ortak iyi.⁷⁸

Ne var ki İbn Haldun’un *Mukaddime*’de tenkit ve reddettiği felsefe sadece Yeni-Eflatuncu ve mistik felsefe ya da temayüller değil, bir yandan evrensel ve yardım görmemiş insan aklının hakikatin tam bilgisine ulaşabileceği, diğer yandan da en yüksek saadetin, mantıksal akıl yürütme yoluyla –ki bu yaklaşımın ustası İbn Haldun’a

74 Mahdi, *Medieval Political Philosophy*, 1.

75 Mahdi, *Medieval Political Philosophy*, 15-16.

76 İbn Haldun, *Mukaddime*.

77 Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, 108-109.

78 Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, 225-284.

göre Aristoteles’ tir– duyumsananlar ve duyu ötesi olanlar da dahil olmak üzere, varlığın tüm bilgisine erişmek olduğu yönündeki klasik filozofların geneli tarafından verili kabul edilen epistemolojik ve aksiyolojik inançlardır.⁷⁹ Hatta, İbn Haldun, kelimelerin giderek felsefîleşmesinden, yani metafizik hakikatlere dair aklı ölçüt almasından dolayı bozulduğunu iddia etmekte, bu konudaki memnuniyetsizliğini dile getirmektedir.⁸⁰ Ayrıca İbn Haldun, son derece sarıh bir şekilde insanoğlu için ebedi saadetin Şâri’in koyduğu çerçeve ile uyumlu salih amel sayesinde olabileceğini vurgulamaktadır. Zira yapısal olarak sınırlı olan insan aklı ve bilgisi, Şeriat’ın yol göstericiliği olmaksızın, faziletleri ve reziletleri tam ve doğru bir şekilde tespit ve tefrik etmekten acizdir. N. Nassar’ın da altını çizdiği gibi, “Evrensel aklın ve bireysel gerçekliğin yetkinliğine karşı duyduğu kuşku, aynı zamanda, İbn Haldun’un o zaman mevcut olan felsefî düşünme yapısının tamamına karşı bir kuşku anlamına gelmektedir.”⁸¹

Şu kadar var ki İbn Haldun’un eleştirilerini yönelttiği felsefî düşünce biçimi, tıpkı *Mukaddime*’nin altıncı kısmında ele aldığı diğer bilim ve sanat dallarında olduğu gibi, İslam toplumlarında yaygın olan düşünce biçimidir. Dolayısıyla, İbn Haldun’un eleştirisinin nesnesinin Eflatun ve Aristoteles gibi Klasik Yunan filozofları olmadığı açıktır. Ancak bu durum, Mahdi’nin iddia ettiği üzere, İbn Haldun’un, Eflatun ve Aristoteles’in düşüncelerini tezkiye etmek, onları sonradan yapılan Yeni-Eflatuncu ya da mistik eklentilerden arındırmak amacını güttüğü anlamına asla gelmemelidir. Zira, İbn Haldun, yukarıda da değinildiği gibi, Felâsife’nin, İslam’ın metafizik ve ahlaki öğretilerinin Kur’an ve Sünnet haricinde bir akıl yürütme yoluyla bilinebileceği yönündeki iddialarını reddeder. Do-

79 Cabirî, İbn Haldun’un reddettiği üç felsefî argümanı şöyle sıralar: “a) Varlık, duyumsananlar ve duyu ötesi olanlar da dahil olmak üzere, tümüyle idrak edilebilir. Varlığın zâtı ve bütün halleri, hedefleri ve illetleriyle beraber aklı kıyas ve derin bakışla anlaşılabilir; b) Varlığın bu tarzda idrak edilişi filozofun etkin [faal] akla ittisalini, onunla ilişki kurmasını sağlar. İşte bu ittisal, mutluluğun ta kendisidir. Bu yüzden felsefenin hedefi mutluluktur; c) Akıl, hakla batıl arasında kesin bir ayrıma götürecek kanun vardır. Bu kanunun (mantığın) filozoflar tarafından tam anlamıyla ilkelere riayet edilerek benimsenmesi; gayeye ulaşmayı sağlayacak, böylece filozoflar, varlığı, ‘esas hali üzere’ idrak edebildikleri gibi ittisal ve saadeti de elde edeceklerdir.” Muhammed Abid Cabirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said Aykut (İstanbul: Kitabevi, 2003), 314-315.

80 Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, 820-832.

81 Nassar’dan aktaran M. Talbi, “İbn Haldun”, 830.

layısıyla, Felâsife'nin bu iddialarını çürütmek için yer yer onların da "üstad" addettiği Grek filozofların görüşlerine atıflarda bulunur. Yoksa, amacı "hakiki" Grek felsefesini canlandırmak değildir. Hatta, Aristo'ya atfedilen *Sirru'l-Esrar* isimli çalışmayı esas alarak, filozofların özellikle kozmolojiye ve epistemolojiye dair düşüncelerinin kaynağının, "Mu'allim-i Evvel" olarak da bilinen Aristoteles olduğunu ve Ebu Nasr Farabi ve Ebu Ali b. Sinâ gibi "Allah'ın dalalete düşürmüş olduğu" Felâsife'nin ileri gelenlerinin "çok nadir haller müstesna" bu hususlarda Aristoteles'in görüşlerini adım adım takip ettiklerini söyler.⁸² Dolayısıyla, İbn Haldun'un esas itibariyle bir "Meşşâî feylesofu" olduğunu ve her şeyden önce Aristotelesçi felsefeyi canlandırma amacını güttüğünü iddia etmek yorumcuya bırakılan alanın sınırlarını aşırı zorlamaktır.

Mahdi'den farklı bir şekilde onu otantik İslam kültür muhitine mensup addetmekle birlikte İbn Haldun'un İbn Rüşd'ün takipçisi olduğunu iddia eden bir diğer önemli yaklaşım M. Abid Cabirî'ye aittir. Cabirî bir yandan *Mukaddime*'nin "eşi bulunmaz tek bir olgu olduğu", diğer yandan da İbn Haldun'un felsefecileri eleştirirken "takiyye" yaptığı savını reddeder. *Mukaddime*'nin, "tarihi, sanat ve edebiyat düzeyinden bilim düzeyine çıkartacak yepyeni bir bilim inşa etmek" amacıyla yazılmış olsa da nihayetinde "ortaçağlardaki Arap-İslam düşüncesinin telif ettiği sıradan bir fenomen olduğunu" söyler.⁸³

Arap-İslam kültürel mirasını Abbasiler döneminde teşekkül etmiş olan "Doğu" ve Muvahhidîler döneminde teşekkül etmiş olan "Batı (Endülüs ve Mağrib)" şeklinde iki ana kısma ayıran Cabirî, bu iki yaklaşım arasında epistemolojik açıdan çok büyük bir uçurum olduğunu iddia eder. Ona göre, Doğulu anlayış büyük ölçüde Harran Felsefe ekolü ve Yeni Eflatunculuktan etkilenmiş olan Farabi'nin ve İbn Sina'nın düşüncelerinde tecessüm etmiştir ve "*istidlâl bi'ş-şahid 'ale'l-gaib*" (insan zihninin erişimi dahilindeki eşyaya, yani akledilenlere dair bilgiyi esas alarak, zihnin yapısal olarak erişiminin olmadığı alanlara, yani akledilemeyenlere –metafiziğe veya ilahiyata– dair akıl yürütmek, hüküm vermek) ilkesine dayalı bir yöntem üzerine kurulmuştur. Buna karşı, gerçekçi rasyonalizmin müdafî İbn Rüşd'ün *Faslu'l-Makâl* adlı eserinde formülasyonunu bulan Batı ekolünde ise böyle bir çaba içine girmekten kaçınılmış, bir taraftan "dinin temel problem ve mevzularını fel-

⁸² İbn Haldun, *Mukaddime*, 1249.

⁸³ Cabirî, *Felsefî Miramısız ve Biz*, 292-294.

sefeye ait mevzular aracılığıyla anlamaya çalışmak veya tartışmaya açmak,” diğer taraftan da “felsefenin yargılarını dinî meseleler aracılığı ile ele almak” yanlış addedilmiştir. Bu şekilde, dinin sınırları ile felsefenin sınırları birbirinden ayrılmış, din felsefeye karşı, felsefe de dine karşı muhafaza altına alınmıştır. Cabirî’ye göre, İbn Haldun bu epistemolojik ayrışmada Batı ekolü içerisinde yer almış, İbn Rüşd ile “aynı ekole, tek bir fikrî problematiğe mensup olmuş” ve adeta “İbn Rüşd’ün yarım kalmış işini tamamlamak istemiştir.” Ne var ki İbn Haldun bu konuda “maalesef” başarılı olmamıştır. İbn Haldun’un epistemolojisi, Cabirî’ye göre, modern bilimsel düşünceden çok temel bir zeminde farklılaşmaktadır. İbn Haldun için, varlığın mahiyetinin algısına paralel biçimde, bilginin iki boyutu vardır: tecrübe ve duylara dayalı düşünce gücünü temsil eden *aklî* boyut ve beşerîlikten soyunup melekliğe (lahutîliğe) doğru yönelen ruhanî gücü temsil eden *nefsî* boyut. Orta Çağ düşüncelerinin temel unsurunu teşkil eden bu çift yönlülük modern bilgi sisteminin karşıt kutbu olduğundan, belli bir potansiyeli ihtiva etmekle birlikte, epistemolojik manada İbn Haldun’a modernlik atfetmek mümkün değildir. Ayrıca, kavramsal çerçevesi itibariyle Aristoculuğa bağlı kalmış olması, İbn Haldun’un modernliğinin önündeki diğer bir engeldir. Zira modernlik, yani tecrübî bilgi sistemi, ancak Aristoculuğun reddi üzerine yükselebilmiştir. Dolayısıyla, der Cabirî, son tahlilde İbn Haldun, sahip olduğu tüm sıçrama ve aşma imkanlarına rağmen, içinde bulunduğu epistemolojik alanda mahpus kalmış, “kendi düşünce çerçevesinin sınırları içinde debelenip durmuştur.”⁸⁴

84 Cabirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 231-370. Bu yaklaşımın karşısında ise İbn Haldun’un epistemolojisinin, gerek felsefe ve felsefecilerle ilgili tutumu açısından gerekse de ilahiyat meselelerine yaklaşımı açısından İbn Rüşd’ün değil de Gazalî’nin düşünce sistemine daha yakın olduğunu savunan görüşler bulunmaktadır. Örnek olarak bkz. Muhammad Mahmoud Rabî, *The Political Theory of Ibn Khaldun* (Leiden: E. J. Brill, 1967), 26; Yves Lacoste, *İbn Haldun*, 208; Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory* (Maryland: University Press of America, 1994), 76; Majid Fakhri, *A History of Islamic Philosophy* (London: Longman, 1983), 325. Başka bir çalışmada Fakhri “İbn Rüşd için ideal devletin kaynağı kısmen felsefî veya Platonik, kısmen de teolojik ya da İslamîyken, İbn Haldun için ideal devlet tamamen teolojik veya İslamîdir.” diyerek İbn Rüşd ile İbn Haldun arasındaki yaklaşım farklılığına dikkat çeker. Bkz. Majid Fakhri, “The Devolution of the Perfect State: Plato, Ibn Rushd, and Ibn Khaldun,” *Arab Civilization: Challenges and Responses*, ed. George N. Atiyeh ve İbrahim M. Oweiss (Albany: State University of New York Press, 1988), 89. Diğer taraftan Fuad Baali

Pragmatik Okumalar

İbn Haldun düşüncesine dair “pragmatik” okumalara gelince, bu çalışmalar, paradigmatik açıdan “modern” olup olmadığı sorunsalı üzerine yoğunlaşmaktan ziyade, İbn Haldun’un düşüncesinin belirli tarihsel gelişmeleri ve toplumsal dinamikleri izah etmede kullanışlı olup olmadığına bakmaktadırlar. Diğer bir deyişle, İbn Haldun’un düşüncesinin, en azından metodolojik açıdan “modern” olduğu kabulünü verili alıp, onu müstakil olay ve olguların incelenmesinde yararlı bir model olarak kullanmaktadırlar. Bu yaklaşıma verilebilecek birkaç örnekten ilki Yves Lacoste’un *İbn Haldun: Tarih Biliminin Doğuşu* adlı eseridir. Yukarıda özetlenen okuma biçimlerinin aksine, İbn Haldun’un düşüncesinin “bize bu kadar yakın olmasının” yanı sıra güncelliğini de koruduğunu iddia eden Lacoste’a göre “İbn Haldun’un düşüncesini incelemek, zamanımıza sırt çevirmek değil, en önemli güncel sorunlarımızın temelindeki nedenleri çözümlenmeye başlamaktır.”⁸⁵ Bu sorunları-

ve Ali Wardi, “İbn Haldun’un aynı anda hem İbn Rüşdcü hem de Gazalici olarak telakkî edilebileceğini” iddia ederler. Bkz. Fuad Baali ve Ali Wardi, *Ibn Khaldun and Islamic Thought-Styles: A Social Perspective* (Boston: G. K. Hall and Co., 1981), 77. Benzer şekilde Ahmet Arslan da İbn Haldun’un *Mukaddime*’de orta yolu bularak İbn Rüşd ile Gazalî’nin bir sentezine ulaştığını söyler. Bkz. Ahmet Arslan, *İbn Haldun: İlim ve Fikir Dünyası* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 455. Öte taraftan, Peripatetik felsefe geleneğinin ayırt edici vasfının onun terminolojisi veya spesifik yargıları değil de epistemolojik ve kozmolojik duruşu olduğu varsayılırsa eğer, bilgi kaynaklarının hiyerarşisi bahsinde “Allah’ın ilahî ve insanüstü bir yolla muhafaza ettiği peygamberlerin haricinde hiç kimsenin hatadan arınmış olmadığını” iddia eden İbn Rüşd’ün (*Tahafut al-Tahafut / The Incoherence of the Incoherence*, İngilizcesi Simon van den Bergh [Cambridge: Gibb Memorial Trust, 1987], I, 213) bile Aristotelesçi-Peripatetik felsefe geleneğinden ayrıştılması gerektiği iddia edilebilir. Bu yönde bir çalışma için bkz. Hüseyin Sarıoğlu, “İbn Rüşd’ün Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkileri,” *Divan İlmî Araştırmalar* 10 (2001/1): 173-186.

⁸⁵ Yves Lacoste, *İbn Haldun*, 8. Ne var ki, İbn Haldun’un tarihsel çözümlemelerine dair ulaşılan bu müspet yargı, Lacoste’a göre, onun son derece akıldışı ve sofu olan felsefî ve dinî düşüncesine teşmil edilemez. İbn Haldun’un tarihi inceleme yöntemi ile takındığı dinî ve felsefî tavır arasındaki bu fark çözümlenmesi gereken açık bir çelişkiye işaret eder (13). Zira, “Tarih biliminin inceleme konusu, yani insana ilişkin olguların gerçekte oldukları gibi bilinmesi bile, dinsel ideolojiyi bütünüyle karşısına alan akılcı, hatta bir ölçüde maddeci bir düşünce biçimini gerektirir” (158). Bu çelişik durumu göz önüne aldığımızda, ortaya birbiri ile telifi mümkün olmayan iki İbn Haldun çıkar karşımıza: biri son derece modern, akılcı, bilimsel ve hatta tarihî maddeciliğin öncüsü olan İbn Haldun; diğeri ise hassaten metafizik ve felsefî konularda belirginleşen, Gazzalici, sofu ve dindar bir İbn Haldun.

mızdan belki de en önemlisi “az-gelişmişlik” meselesidir. Lacoste’a göre az-gelişmişlik sorunu yaygınca yapıldığı gibi sömürgecilik tecrübesi ile izah edilemez. Bu sorunun cevabı onun da öncesine, geç Orta Çağlara giden bir arka planda aranmalıdır. Toplumsal değişimin/gelişimin Marksist çözümlemesini esas alan Lacoste, Asya ve Afrika’da yoğunlaşan az-gelişmişliğin nedenini, Avrupa’da feodal düzenden kapitalist düzene geçişin anahtarı olarak görülmesi gereken burjuvazinin bu toplumlarda ortaya çıkmamış olmasına bağlar. Burjuvazi feodal toplumsal yapıya özgü bir büyük çelişkinin tabii bir sonucudur. Öte yandan bugün üçüncü dünya dediğimiz toplumların kendine özgü şartları nedeniyle, bu coğrafyalarda Orta Çağlar boyunca toplumsal ilişkiler ağı bu çelişkiyi doğuracak şekilde yapılanmamıştır.⁸⁶ İşte İbn Haldun’un eserinin değeri bu noktada ortaya çıkmaktadır. İbn Haldun bilimsel bir bakış ve yöntemle Kuzey Afrika’nın o dönemdeki toplumsal yapısını incelemiş ve bize bugün gördüğümüz az-gelişmişliğin Orta Çağlardaki arka planını detaylı bir şekilde resmetmiştir. Diğer pek çok toplum üretim tipi açısından Orta Çağ Kuzey Afrika toplumuna yakın olduğu

“Demek ki, İbn Haldun’un düşüncesi tutarlı bir sistem oluşturmaz” (212).

86 Şöyle ki, Avrupa’da parasal ilişkilerin son derece sınırlı olduğu bir dönemde hükümdar tarafından belirli hizmetler karşılığında dağıtılan topraklara ve bu topraklar üzerinde yaşayan insanlara sahip olan bir askerî soylular kastı oluşmuştur. Bu kast öyle katı ve su geçirmez bir yapıya dönüşmüştür ki, parasal ilişkiler ve ticaret yeniden canlandığında Avrupalı tüccarlar bu soylular sınıfına nüfuz edebilecek yol bulamamışlardır. Neticede giderek yükselen ve güçlenen tüccarlar ile bu soylular zümresi arasında kapitalizmi doğuracak derecede keskin ve kuşatıcı sınıf mücadeleleri başlamıştır. Buna karşın, Arap ülkelerinde, özellikle de Kuzey Afrika’da toplumsal kesimler arasında onları bu denli yoğun ve doğurgan bir sınıf mücadelesine götürecek derecede bir toplumsal farklılaşma ve katılma yaşanmamıştır. Kuzey Afrika toplumu feodal bir toplum değildir. Esas itibarıyla kabile yapılanmasına dayalı bu toplumda astla üst arasındaki bağımlılık ilişkileri yapılanmamıştır. Hepsinden önemlisi de bu toplumda özel toprak mülkiyetine rastlanmaz. Para dolaşımı bu coğrafyada hiçbir zaman Ortaçağ Avrupa’sında görüldüğü kadar azalmamış, iktâ sahipleri ya da kabile önderleri hiçbir zaman feodal beyler gibi kontrolleri altında bulunan topraklara her şeyiyle birlikte sahip olamamışlar, kendileri de ticarete karışabilen kabile önderleri ile tüccarlar arasında bir çıkar çatışması ortaya çıkmamış, hükümdarlar merkezi otoritelerini hiç bir zaman Avrupa’daki hükümdarlar kadar feodal beylerle paylaşmak zorunda kalmamış, dolayısıyla soylularla tüccarlar arasında Avrupa’daki gibi kasta dayalı su geçirmez bir duvar örülmemiştir. Bu da bir yandan müstakil bir burjuvazi sınıfının oluşumunu engellerken, diğer taraftan modern kapitalist sistemi doğuracak sınıf mücadelelerinin önünü kesmiştir. “Kuzey Afrika toplumunda sayısız çatışma vardır,” der Lacoste, “ancak temelde sınıf savaşları söz konusu değildir” (39).

için, İbn Haldun'un çözümlemeleri pek çok diğer az-gelişmişlik örneklerine de teşmil edilebilir ve bizim az-gelişmişlik olgusunu anlayabilmemize katkı oluşturur.

Bununla birlikte, Lacoste, İbn Haldun'un modelinin ve kavramlarının günümüzdeki siyaseti çözümlemede kullanılabilecek şekilde evrensel bir geçerliliği olduğunu varsaymanın mümkün olmadığını iddia eder.⁸⁷ "İbn Haldun'un gerçek amacı genel olarak toplumu incelemek değildir. Başlıca çabası Orta Çağ Afrika'sında artarda kurulmuş ve yıkılmış çeşitli devletlerin yazgısını açıklamaktır."⁸⁸ Bu çerçevede mesela *asabiyeti*, kabile olgusundan ayırarak, ona genel-geçer bir siyasal-toplumsal anlam yüklemek ve onu toplum-bilimsel bir kavrama dönüştürmek yanıltıcıdır. Asabiyet Kuzey Afrika toplumlarına özgü karmaşık bir niteliktir. Başka toplumlarda bulunduğunu varsaymak doğru değildir. Bedevî umran ve hadarî umran kavramlarını da benzer şekilde "göçebeler" ve "yerleşikler" diyerek bağlamlarından koparmak yanıltıcı olur. Kısacası, Lacoste'a göre, İbn Haldun'un düşüncesi bugün geçerliliğini halen koruyor olmakla birlikte, sadece Kuzey Afrika'daki gibi kabilevî toplumların çözümlemelerinde kullanılabilecek sınırlı bir düşüncedir.

İbn Haldun'un düşüncesinin tüm gücüne rağmen genel bir tarih ve toplum felsefesi sunmadığını, tam aksine sınırlı bir tatbikat alanının olduğunu savunan bir diğer düşünür de Robert Simon'dur. Lacoste'tan farklı olarak Simon *Ibn Khaldun: History as Science and the Patrimonial Empire* adlı çalışmasında *Mukaddime*'nin, belli bir dönemin olaylarının incelenmesinden ziyade, steplerin patrimonial imparatorluklarının ideal-tipsel bir formülasyonu olduğunu söyler.⁸⁹ Weberci sosyolojinin terimlerini referans alan Simon'a göre bu patrimonial yapı "patriarkal" kabilecilikte başlayıp "sultanizm" de sona eren ve hassaten Anadolu'da, Orta Asya'da, Orta Doğu'da ve Kuzey Afrika'da görülen diyalektik bir sürecin adıdır.⁹⁰ Patrimonial imparatorluklarda, Weber'in formüle ettiği üzere, tüm siyasal ve toplumsal düzen bir mutlak yöneticinin kontrolü altında ve onun hiçbir şekilde sınırlandırılmamış iradesine bağımlı durumdadır. Bütün imparatorluk bu "karizmatik" yöneticinin

⁸⁷Lacoste, *İbn Haldun*, 108-123.

⁸⁸Lacoste, *İbn Haldun*, 114.

⁸⁹Simon, *Ibn Khaldun*, 126.

⁹⁰Simon, *Ibn Khaldun*, 138-148.

şahsi malı olarak görülür.⁹¹Anadolu ve Orta Asya’dan farklı olarak Orta Doğu ve Kuzey Afrika’da yerleşikler ile göçebeler arasındaki dinamik ilişki XVI ve XVIII. yüzyıllara kadar sürekli kendini tekrar eden döngüsel bir yapı arz etmiştir. İbn Haldun, der Simon, patriarkal (*bedevî*) kabilecilikten neşet eden, gelişen ve sonra da yıkılıp giden patrimonyal (*hadarî*) imparatorlukların döngüsel dinamizminin en büyük teorisyenidir.⁹²

Son olarak, bu minvalde zikredilebilecek diğer bir görüş de Ernest Gellner’e aittir. *Müslüman Toplum*⁹³ adlı çalışmasında Gellner, esas itibarıyla bir “bağlılık kuramcısı”⁹⁴ olarak tanımladığı İbn Haldun’un, temel insanî ve toplumsal dinamikleri çözümleyerek her yer ve zamanda geçerli evrensel toplumsal kaidelere ulaştığını düşünmekle hata yaptığını iddia eder. Halbuki İbn Haldun, gözlemi ne kadar dahiyane olsa da mevcut veya muhtelif dünyalardan sadece birini resmetmiştir ve bu da “bir kabile dünyası ya da daha doğrusu, kırsal yaşamın çoğu ya da en büyük bölümü kabile tarzında geçen bir dünyadır.”⁹⁵ Diğer bir deyişle İbn Haldun İslam’ın sosyoloğudur. “Kurak bölgede, göçebe ya da yarı göçebe kırsal yaşamı öne çıkaran kabile tarzını teşvik eden ve siyasal merkezleşmeyi engelleyen bir çevrede kendini gösterdiği için özellikle İslam sosyoloğu[dur].”⁹⁶ Hatta, Gellner’e göre, İbn Haldun’un modelinin İslam toplumlarının genelini açıklayabildiği iddiası bile tartışılabilir. Zira, Memlük Devleti ve Osmanlı İmparatorluğu tecrübeleri İslam toplumu içerisinde İbn Haldun’unkine alternatif bir modeli temsil eder. Mesela İbn Haldun’unkinden ziyade Eflatun’un modeline yakın olan olgunluk dönemi Osmanlı siyasal sistemi kabile dışı bir elit zümreye dayanmaktaydı. “Devşirme” yöntemi ile oluşturulan ve teknik açıdan “köle” olan bu elitin, kabile örgütlenmesinden farklı olarak, ne akrabaları ne de sonraki nesillere aktara-

91 Simon, *Ibn Khaldun*, 161-162

92 Simon, *Ibn Khaldun*, 191.

93 Ernest Gellner, *Müslüman Toplum (Muslim Society)*, çev. Müfit Günay (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000).

94 Gellner, *Müslüman Toplum*, 163. İbn Haldun’un bu bağlamda, Gellner’e göre, temel problemi şudur: “İnsanları toplumda bir arada tutan nedir? Onları toplumsal bir grupla özdeşleşmeye, onun standartlarını kabul etmeye ve yerine getirmeye, kendi bireysel çıkarlarını ona tabi kılmaya, bir ölçüde onun liderlerinin otoritesini kabul etmeye, onun düşüncelerini göz önüne almaya ve amaçlarını içselleştirmeye yol açan nedir?” 163.

95 Gellner, *Müslüman Toplum*, 61.

96 Gellner, *Müslüman Toplum*, 167-168.

bilecekleri servetleri vardı. Bu elitin devlete ya da hanedana olan siyasal bağılıkları kan bağıyla ya da “kabile yaşamının ortak meşakkatiyle değil, savaş ve yönetim üzerine sistemli talim ve eğitimle biçimlenmiş”ti.⁹⁷ Dolayısıyla, nihai noktada ve uzun vadede İbn Haldun’un modelinin temel öngörülerine direnememiş olsa da Osmanlı siyasal tecrübesi detaylarda bu modelden farklılaşmaktaydı.

Gellner’e göre, modern-öncesi İslam toplumlarını anlamada son derece elverişli bir çerçeve sunan İbn Haldun’un modeli modern toplumlar söz konusu olduğunda pek bir anlam ifade etmez. Zira, modern endüstriyel toplum tamamen farklı bağılık dinamikleri üzerine kurulmuştur. Aşırı uzmanlaşmaya ve ileri derecede iş bölümüne dayalı bu toplumlardaki bağılık ilişkisi, Durkheim’in terimleriyle konuşacak olursak, “organik” bir ilişkidir ve bu dayanışma tarzı iş bölümünün iptidai kaldığı toplumlarda görülen “mekanik” ilişkilerden daha güçlü bir bağılık sistemi oluşturur. Bu durum İbn Haldun’un modeliyle tam bir tezat teşkil eder. Zira İbn Haldun’a göre üretimsel uzmanlaşma ve toplumsal iş bölümünün artmasına paralel olarak siyasal bağılık zayıflamak ve belli bir noktada da tükenmek zorundadır. Ancak modern zamanlarda büyük ölçüde merkezileşmiş bir eğitim sistemi ile tesis edilen “milliyetçilik” temelli bağılık sistemlerinin gücü modern endüstriyel toplumları çözümlenmede Durkheim’in, yetersiz de olsa, İbn Haldun’dan daha iyi bir rehber olduğunu teyit etmektedir.⁹⁸ Kısacası, Gellner’e göre, Lacoste ve Simon’un iddialarına paralel olarak, İbn Haldun’un modeli, yerel bir tecrübeyi mükemmel bir şekilde çözümlenmiş olsa da, evrenselleştirilemez bir çabadır.

İbn Haldun’un düşüncesine dair modern yaklaşımları, aralarındaki nüansları paranteze almak kaydıyla, örnek metinler üzerinden burada anahatlarıyla özetlemeye çalıştığımız kategoriler içerisine yerleştirmek mümkün gibi görünmektedir.

BİR İSLAM DÜŞÜNCESİ KLASİĞİ OLARAK MUKADDİME

Bu bölümde İbn Haldun’un düşüncesinin durumu yukarıdaki değerlendirmelere alternatif bir çerçevede ele alınacaktır. Diğer bir

⁹⁷Gellner, *Müslüman Toplum*, 141.

⁹⁸Gellner, *Müslüman Toplum*, 163-183.

deyişle, İbn Haldun’un İslam medeniyetinin büyük klasiklerinden biri haline gelmiş olan eseri *Mukaddime*’de ortaya koyduğu düşünceyi (kolektif bir düşünceye dönüşüp dönüşmediği) ve motivasyonu (cevap vermeye çalıştığı meydan okuma) incelenecek ve nihayetinde içinde yaşadığı kültürel çevre ile irtibatı tespit edilmeye çalışılacaktır.

İbn Haldun’un Düşüncesinin Özgünlüğünün Bireysel Temelleri

İbn Haldun’un *Mukaddime*’si, sadece bugünden geri dönüp bakıldığında değil, kendi zamanında da algılandığı şekliyle son derece yenilikçi bir eserdir.⁹⁹ Aşağıda biraz daha detaylı göreceğimiz gibi, *Mukaddime*’de ele alınan konular ve zikredilen fikirlerin mühim bir kısmı her ne kadar kendinden önceki pek çok düşünür tarafından muhtelif bağlamlarda dile getirilmiş olsa da, İbn Haldun’un başarısı tüm bu düşünceleri, kendi görüşlerini de katarak, sistematik bir bütün içerisinde mezcetmesinden ve sofistike bir teorik modelin anlamlı parçaları kılmasından kaynaklanmaktadır. İbn Haldun’un emsallerine nispetle bu denli yenilikçi veya yaratıcı olabilmesi büyük ölçüde kişisel iradesini aşan gelişmelerle şekillenmiş hayatının ona kazandırdığı müstesna bir birikim, anlayış ve bakış ile ilgili olsa gerektir. Nitekim bu hayat tecrübesi İbn Haldun’a zamanında hâkim olan bilim paradigması ile mukayyet kalmama ve kurumsallaşmanın beraberinde getirdiği katı kalıpları aşma imkanını vermiştir.

İbn Haldun’un kendini bağımsız kıldığı entelektüel çerçeve kendinden çok önce kurumsallaşmasını tamamlamış ve inhitat ruhunun verdiği tedirginlikle kendisinden kesinlikle taviz verilmemesi gereken muhafazakâr bir yapı idi. Mevcut olan bütün entelektüel gelenekler XI. yüzyıl itibarıyla yeterince olgunlaşmış, XIII. yüzyılın ortalarına kadar da ilgili disiplinlerde kuşatıcı ve tatminkâr (zamanın bütün sorularına cevap verebilen) sentezler kurulmuştu.¹⁰⁰ Toplumsal, siyasal ya da ekonomik düzeyde yaşanan sorunlar genellikle, yeni ve radikal entelektüel arayışlardan ziyade, mevcut ya da önceki kurumsal yapılara ve kalıplara daha fazla bağlanmaya sebebiyet vermekteydi. Cari eğitim anlayışı ve sistemi de bu yaklaşımı hem muhafaza ediyor hem de pekiştiriyordu.

99 Franz Rosenthal, “Ibn Khaldun in his Time,” *Journal of Asian and African Studies* XVIII: 3-4 (1983).

100 Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1977), 2: 153, 371.

İbn Haldun'un erken gençlik döneminden itibaren maruz kaldığı ya da daha ilerleyen yaşlarında tercih ettiği eğitim süreci bu bakımdan istisna sayılmalıdır. İbn Haldun eğitim seviyesi yüksek, bilginin değerini bilen ve eğitime önem veren bir ailede dünyaya geldi. Batı İslam dünyasının siyasal ve entelektüel ileri gelenlerinin eksik olmadığı, ekonomik açıdan müreffeh ve yöneticiler tarafından kollanan bu hane İbn Haldun'un ilk ve doğal dünyasını teşkil etmekteydi.¹⁰¹ Dolayısıyla çocukluğundan itibaren bilgi ve bilenlerle hiçbir zaman arasında mesafe olmadı. İlme ve öğrenmeye olan düşkünlüğü bu ortamda şekillendi. Parlak bir zihne sahip yaşıtları gibi temel eğitimini, otobiyografisinde haklarında tafsilatlı bilgiler verdiği, başta siyaseti bırakarak züht hayatına dönen babası olmak üzere, yakın çevresindeki hocalarından aldı.¹⁰² Ancak profesyonel eğitiminin daha başlarında iken, on yedi yaşında ailesini, yakın akrabalarını ve hocalarını büyük veba salgınında kaybetti. Aralarında Abilî'nin de olduğu geride kalan hocaları ve arkadaşları da Merinî sultanı Ebu İnan'ın daveti ile Tunus'u terk ederek Fez'e gittiler. Böylelikle İbn Haldun'un formel eğitimi yarım kaldı. Bu arada İbn Haldun devlet adamlığının ilk basamağı olan Tunus sarayındaki sekreterlik vazifesine başlamıştı. İbn Haldun hayatının bundan sonraki kısmında, Mağrib'in (Kuzey Afrika ve Endülüs) o çok parçalı ve hareketli siyaset dünyasında, bir sultanın sarayından diğerine seyahat etti; ilmî ve edebî meclislerdeki vazgeçilmez yerinin yanı sıra derin siyasal çatışmaların ve kişisel entrikaların da ortasında kaldı. Tüm bunlara paralel olarak karşılaştığı ve değer verdiği ilim adamlarından ilim tahsil etmeye devam etti. Hayatının son yirmi senesini ise Malikî kadılığı görevini de üstlendiği zamanının ilim merkezi haline gelmiş olan Kahire'de ilme ve talime hasretti.

Bu şekilde İbn Haldun, bölüm pörçük de olsa, zamanının standartlarına göre iyi bir eğitim almıştı. Ancak bu eğitim, emsallerinin tecrübelerinden farklı olarak, kurumsallaşmamış, bağımsız ve özgür bir eğitimdi. A. J. Fromherz'in İbn Haldun'un biyografisine dair çalışmasında ısrarla not ettiği gibi İbn Haldun "kendi yolunu kendi çizmişti. ... Tahsil hayatı resmî sınırlara hapsolme[mişti]. ... Bir kuruma ya da okula mahkûm olmadan elde ettiği dereceleri bizzat hocalarından alan ve kendisini kabul edecek herhangi bir hocayı seçme hürriyetine sahip olan İbn Haldun çok farklı dallarda tahsil

101 Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, 27, 28.

102 İbn Haldun, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Dergah Yayınları, 2004), 24-51.

görmüştü.”¹⁰³ Bu bağımsız eğitim İbn Haldun’a bir yandan kurumsal düşünme kalıplarının dışına çıkma özgürlüğünü ve cesaretini verdi, diğer yandan da standart bir ilim adamının bilebileceğinden çok daha fazla ve çeşitli alanda bilgi sahibi olmasını sağladı. Böylelikle İbn Haldun disiplinlerüstü bir yaklaşımla ve bütüncül bir bakış açısı ile olay ve olguları değerlendirebilme melekesi kazanmış oldu. Yaratıcı düşünce için elzem olan bu eklektik zihin oluşumunun dezavantajı ise belli ve kurumsallaşmış bir bilgi disiplini de ya da dar alanda derinleşmeye müsaade etmemesidir. Nitekim İbn Haldun da zamanındaki ilim paradigmasının herhangi bir dalında otorite olacak kadar uzmanlaşmış değildi. *Mukaddime*’nin ilimlere dair olan altıncı kitabında İbn Haldun’un bu bütüncül ve yüksekten bakış becerisi açıkça görülmektedir. Emsallerinin belki de hiçbirinin cesaret edip girişmeyeceği ya da girişse bile hakkıyla üstesinden gelemeyeceği bu bütüncül ve yukarıdan bakışa rağmen, İbn Haldun burada zikrettiği ve haklarında büyük bir liyakatle izahat verdiği hiçbir disiplinde zamanının kriterlerine göre uzman addedilmiyordu.

İbn Haldun’un yaratıcı düşüncesini besleyen ve tahsil hayatına eşlik eden diğer bir mühim unsur ise siyasetle ve toplumla iç içe geçen hayat tecrübesi oldu. Yüksek bir gözlem ve soyutlama yeteneğine sahip olduğu anlaşılan İbn Haldun’un mukayeseli bakışını dokuyan diğer iki husus onun bitmek tükenmek bilmeyen seyahatleri ve normal bir bilim adamının yaşaması pek muhtemel olmayan müstesna tecrübeleridir.¹⁰⁴ Siyasal değişimlerin, yükseliş ve düşüşlerin baş döndürücü bir hızda yaşandığı XIV. yüzyılın Mağrib’inde İbn Haldun, olayları ve gelişmeleri bizzat gözleme, hatta bazılarının aktörlerinden olma ayrıcalığına sahipti. Birinci sınıf siyasetçilerle ve ilim adamları ile yeterince uzun teşriki mesaisi olmuştu. Endülüs’teki ve kısıtlı da olsa Hristiyan Avrupa’daki hayatı yakından görmüştü. Ayrıca, şehirlerin ve sarayların konforlu hayatına zaten aşina olan İbn Haldun, üstlendiği arabuluculuk görevi gereği, bedevileri ve bedâvet hayatını da yakından tanıma fırsatı elde etmişti. Tüm bunlar onun bir yandan siyaseti ve toplumu kendi dinamizmi içerisinde çok daha iyi anlamasına diğer yandan da mevcut anlayışlardaki hataları tespit edebilmesine imkân vermişti.

Tüm bunları yaparken de bir toplum bilimcinin “kendi test tüpünün içinde yaşama” durumundan kaynaklanan büyük metodo-

103A. J. Fromherz, *İbn Haldun: Hayatı ve Dönemi*, çev. Y. S. İnanç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018), 75, 81, 83.

104Fromherz, *İbn Haldun*, 87.

lojik ikilemi nispeten aşmayı başarabilmişti. Zira ne Yemen'den Endülü's'e, oradan da Tunus'a göçmüş olan ailesinin geçmişi ne de kendi hayat tecrübesi İbn Haldun'un belli bir yerde yerleşip, kök salmasına müsaade etmiştir. Hayatının en uzun dönemini geçirdiği Kahire'de bile Mağribilere has kıyafeti ile yabancı ve muhalif kalmayı tercih etmiştir.¹⁰⁵ Dolayısıyla İbn Haldun kendini içinde yaşadığı çok parçalı dünyada hiçbir toplumsal ve siyasal birime ya da gruba ait veya taraftar olarak görmedi. Nitekim, tarihçi Sehavî'nin belirttiği üzere, İbn Haldun'un "her şeyde muhalif olmak" gibi bir huyu vardı.¹⁰⁶ Asabiyet (veya aidiyet) fikrinin tarihteki en büyük teorisyeni açıkça bir asabiyet yoksunu idi. Bu "yurtsuzluk" hali, İbn Haldun'un hayatı boyunca kurtulamayacağı bir yalnızlık duygusuna kaynaklık etmiş olsa da onun olay ve olgulara dışarıdan bakabilmesini, onları nispeten önyargısız ve tarafsız bir şekilde tahlil edebilmesini sağlamıştır.

Özgür ve objektif düşünmeyi mümkün kılan diğer bir unsur ise mukayeseli incelemelerdir. Kurumlar, toplumlar ya da durumlar arasındaki benzerliklerin ve benzemezliklerin bir arada ele alınması, tarafgirlikten ya da kurumsal körlükten ileri gelen önyargıların aşılmasına yardımcı olur. Zira bir şeyin ne olduğunu bilmek esas itibarıyla onun ne olmadığını anlamaya bağlıdır. Bu da başka olay ve olguların eşzamanlı olarak dikkate alınmasını gerekli kılar. İngiliz şair Rudyard Kipling'in farklı bir bağlamda dile getirdiği bir ifade ile söylemek gerekirse "Yalnızca İngiltere'yi bilen, ne bilsin İngiltere'yi!" İbn Haldun'un hem zihinsel yatkınlığı hem de yaşadığı hayat tecrübesi mukayeseli analizi onun için vazgeçilmez bir araştırma yöntemi haline getirmiştir. Ayrıca tarihe olan derin vukufiyeti bu mukayeseli tahlillerin sadece yatay değil dikey, yani eşzamanlı farklı toplumsal birimler ve zümreler arasında değil, farklı zamansal birimler arasında da yapılabilmesine imkân vermişti.

İbn Haldun'un Cevap Vermeye Çalıştığı Meydan Okuma

Yukarıda düşünceleri bir cevap verme aktivitesi olarak tanımlamıştık. Bunun ise soruların ve meydan okumaların varlığını gerekli kıldığını söylemiştik. İbn Haldun'un düşüncesini doğuran sorusu ve meydan okuması, genelde bir süredir Arap İslam dünyasında

105Süleyman Uludağ, "Giriş," *Mukaddime* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2015), 50.

106Franz Rosenthal, "Ibn Khaldun in his Time," 168.

yaşanmakta olan derin ve kapsamlı tarihsel dönüşüm, özelde ise bu dönüşümün mahiyeti idi. Biraz uzun da olsa, kendi ifadeleriyle belirtmek gerekirse:

Zamanımıza gelince şimdi tarih VIII. (XIV.) asrın sonudur. Bizim müşahede ettiğimiz Mağrib’in ahvâlinde inkılap oldu, toptan ve kökten tebeddül vukua geldi. V. (XI.) asırdan itibaren Mağrib’e gelen Arap kabileleri ile, buranın eski ahali olan Berberîler yer değiştirdi. Araplar onları kırıp geçirmişler, kendilerine galip gelmişler, umumiyetle yurtlarını ellerinden çekip almışlar, ellerinde kalan kısmının da idaresini onlarla paylaşmışlardı. Bu durum, içinde yaşadığımız VIII. Asrın ortalarında, doğu ve batının umranına ve mamur bölgelerine veba musibeti inene kadar devam etti. Tahrip edici bir musibet olan veba kavimleri mahvetti, bir nesli alıp götürdü, umranın güzelliklerinden birçoğunu dürdü, büktü ve mahvetti. Devletlerin ihtiyarlayıp ulaşabildiği son hadine ulaştığı bir sırada veba zuhur etti ve devletlerin gölgesini (şanını ve şevketini) küçülttü, gerilettiler, kılıçlarını keskin yerinden körelttiler, kuvvetlerini zaafa uğrattı, devletleri dağılmaya ve çökmeye sürükledi, mal ve mülklerinin yok olmasına sebep oldu. İnsanların azalmasıyla arzadaki umran da eksildi. Şehirler, iş ve sanat yerleri harap oldu, yollar ve işaretler yok oldu, ülkeler ve meskenler ıssız ve kimsesiz kaldı, devletler ve kabileler zaafa duçar oldu, ülkelerde yaşayan insanlar değişti. Batının başına gelen şeyin doğunun başına da geldiğini tahmin ediyorum. Fakat bu da oranın kendi ölçüsüne ve umrandaki miktarına göredir. Şimdi varlığın dili alemde “Sön ve kabuğuna çekil!” diye nida etmiş, o da derhal bu çağrıya icabet etmişti. ... Ahvâl toptan tebeddül edince, halk da kökten tebeddül, alem baştan başa tahavvül etmiş gibi oldu. Sanki yeni bir halk, taze bir oluş ve önce var olmayan bir alem meydana gelmişti. Böyle olunca mahlukların, yer yüzünün, burada yaşayan kavimlerin onlara ait adet, anane ve dinlerin ahvâlini tedvin edecek olan bir tarihçiye bu çağda ihtiyaç vardır. Bu tarihçi kendi asrında, Mesûdî’nin o vakit tuttuğu usulü takip edecek, böylece kendisinden sonra gelen tarihçilerin tâbi oldukları bir asıl ve kaynak olacaktır.¹⁰⁷

“Ahvâlin tebeddülü ve âlemin tahavvülü” içinden geçilmekte olan zamanın bir tarihçi gözüyle yeniden değerlendirilmesini ve koordinatlarının çıkarılmasını gerekli kılmaktaydı. Ancak durum bundan ibaret değildi. Zira, Kuzey Afrika’da büyük bir yıkıma neden olan söz konusu veba salgını zaten yaşanmakta olan büyük ve köklü bir değişimin üzerine gelmiş, halihazırda belli bir istika-

107 İbn Haldun, *Mukaddime*, 195, 196. Bu pasajda Uludağ “devletler” şeklinde çoğul olarak tercüme edilmesi gereken kelimeyi tekil olarak “devlet” şeklinde tercüme etmiştir. Biz de aslına uygun olarak “*li’ d-düvel*” kelimesini ve ona yapılan atıfları “devletler” şeklinde çoğul olarak kullandık.

mette ilerlemekte olan sürecin sonunun gelişini hızlandırmaktan ve derinleştirmekten öte bir etkide bulunmamıştı. Nitekim, İbn Haldun'un da ifade ettiği gibi, veba musibeti o zamandaki "devletlerin ihtiyarlayıp ulaşabildiği son haddine ulaştığı bir sırada" zuhur etmişti. Ayrıca bu ihtiyarlık durumu sadece Batı İslam dünyası için değil, Doğu İslam dünyası için de geçerli idi. Abbasi devletinin son döneminde Arap asabiyeti ve hilafeti zaten son bulmuştu. "Artık iktidar ve hükümet etme, şarkta Arap olmayan hükümdarlarda olduğu gibi halis hükümdarlık ve saltanat şeklinde varlığını sürdürmüştü. Bu sultanlar sadece teberrüken halifeye itaat etme yolunu tutmuşlardı. Mülk ise bütün unvanları ve icapları ile kendilerine aitti, halifenin bunda hiçbir tesiri yoktu."¹⁰⁸ Diğer bir deyişle İslam dünyası (özellikle de Arap toplumu) uzun bir süredir çok derin bir buhran içerisindeydi ve tarihsel bir perspektife sahip gözlemciler için bu buhran genel bir inhitata ve bozulmaya tekabül ediyordu.¹⁰⁹ Bu bakımdan İbn Haldun'un düşüncesini tahrik eden yakın etmen "Mağrib'in XIV. yüzyılda karşı karşıya kaldığı bunalımın bilincine varması"¹¹⁰ olsa da, esas saik bu durumu da içine alacak şekilde Müslüman Arap umranının kapsamlı düşüşü idi. İşte söz konusu değişimin istikameti ya da bu genel inhitat algısı İbn Haldun'un cevap vermeye çalıştığı meydan okumanın mahiyetini teşkil etmekteydi. İbn Haldun'un zamanına kadar, giderek yoğunlaşan bu bozulma ve çöküş durumunun basit ve geçici bir buhran olmadığı, mukadder sona doğru ilerleyen ve geri çevrilmesi artık imkânsız bir süreç olduğu kanaati büyük bir yaygınlık kazanmıştı. İslam düşüncesinde pek çok tartışmaya neden olmuş olan ve tarihin sonu ile irtibatlı "Mehdiyet" inancının ve olağan dışı güçlere ve haberlere tevessülün halk arasında bu dönemde revaç bulmuş olması ve İbn Haldun'un bu meselelere Mukaddime'de reddiye mahiyetinde uzun bölümler ayırması söz konusu kanaatin etkisini ve yaygınlık derecesini göstermektedir.¹¹¹ Kısacası İbn Haldun, Cox'un deyişiy-le, kapsamlı bir "düşüş sorunu ile yüzleşmek zorunda kalmıştı:"

Reconquista İspanya'daki İslami varlığı Granada'ya sıkıştırmıştı. Kuzey Afrika devletleri bir yandan göçebe kabilelerin diğer yandan da Akde-

108 İbn Haldun, *Mukaddime*, 446.

109 Dhaouadi, M., "The Part Ibn Khaldun's Personality Traits and his Social Milieu Played in Shaping his Pioneering Social Thought," *İslam Araştırmaları Dergisi* 2 (1998): 40.

110 Yves Lacoste, *İbn Haldun*, 78.

111 İbn Haldun, *Mukaddime*, 581-604.

niz’deki deniz yollarını kontrol altına almış olan kuzeydeki Hristiyan devletlerin sıkı baskısı altındalardı. Hristiyanlar ve Yahudiler uluslararası ticaretin başlıca simsarları haline gelmişlerdi. Doğu’da ise, Moğol istilası, sonunda istilacılar İslami kültür içinde asimile olmuşlarsa da mevcut yapıları darmadağın etmişti. Başlıca şehirler tahrip edilmiş, sulama sistemleri ya bozulmuş ya da tamamen mahvolmuş; aşırı vergiler ve iltizam uygulamaları iktidarı parçalamış ve idarî teşkilatın altını oymuştu. Her ne kadar İslam’ın kültürel üstünlüğü devam etmekteydiyse de İslam egemenliğinin maddi temelleri son derece zayıflamıştı.¹¹²

Nitekim, İbn Haldun’un yaşadığı yılları (1332-1406) da içine alan 1300-1450 arası dönem modernlik öncesi İslam tarihinin “en karanlık” dönemi olarak kayıtlara geçmiştir.¹¹³ Kabaca 1500 yılından itibaren görülen ve 1700’lü yıllara kadar sürecek olan toparlanma ve ikinci atılım dönemi ise İbn Haldun’un ve çağdaşlarının öngöremeyeceği kadar uzaktaydı. Dolayısıyla İbn Haldun’un da mensup olduğu nesillerin nezdinde kolektif varoluş düzeyinde geleceğe dair ümitvâr olmak için pek bir maddî neden bulunmamaktaydı. Burada altının çizilmesi gereken asıl husus özellikle siyasal ve ekonomik alanlarda hissedilen söz konusu buhranın ve inhitat durumunun psiko-ontolojik ve teolojik yansımalarının da olduğu dur. Zira özünü Arap halklarının oluşturduğu Müslüman topluma mensup bir birey için “ideal” ile “reel” arasındaki makas daha önce hiç olmadığı kadar açılmıştı. İnsanlar arasından çıkarılmış “en hayırlı ümmet”¹¹⁴ nasıl böyle bir zillet içinde olabilirdi? Üstelik bu zillet hali, erken dönem Hristiyan düşüncesinin aksine, İslam’ın müminlerin bireysel iç dünyalarına ilaveten kolektif dış dünyalarını da tanzim etmeyi ve müreffeh kılmayı vadetmesine rağmen yaşanmaktaydı. Daha davetinin ilk günlerinde, İslam Peygamberi, Mekkeli müşriklere “Sizi öyle bir söze çağırıyorum ki, o kelimeyi söylediğiniz takdirde Araplara hâkim olacak, Arap olmayanlara üstünlük sağlayacaksınız.” derken tebliğ ettiği dinin uhrevî kurtuluşun yanı sıra dünyevî hâkimiyeti de getireceğinin güçlü işaretlerini vermekteydi. “İnananların üstün geleceği” ise Kur’an tarafından tescil edilmişti.¹¹⁵ Ayrıca o zamana kadarki tarihî akışın seyri de bunu doğrular mahiyetteydi. Müslüman Arap toplumunun kendi

112 Robert Cox, *Approaches to World Order* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 157.

113 Hodgson, *The Venture of Islam*, 2: 372.

114 Ali İmran Suresi, 110. ayet.

115 Ali İmran Suresi, 139. ayet.

içinde yaşadığı tüm gelgitlere ve kargaşalara rağmen, İslam dini ve siyasal düzeni coğrafi olarak sürekli bir yayılma içerisindeydi. Müslüman Arapların genel siyasal hâkimiyetinin tarihte eşine ender rastlanır bir hızda ve kapsamda gerçekleşmiş olması ve dünyanın geri kalanına nispetle İslam dünyasında tecrübe edilen refah ve bayındırlık durumu Müslümanlara kendi toplumlarının dünya tarihinde bir istisna teşkil ettiğini ve ilahî bir desteğe mazhar olduklarını hissettirmektedir. Ne var ki, XIV. yüzyıla gelene kadar siyasal düzen ve hakimiyete dair her şey tersine dönmüştü. Bu meydan okumaya öyle bir cevap bulunmalıydı ki söz konusu cevap sadece yaşanmakta olan köklü değişimi tespit etmekle kalmamalı, “ideal” ile “reel” arasındaki büyük mesafeden kaynaklanan bu psiko-ontolojik gerilimi de temel İslami ilkeler doğrultusunda ve evrensel tecrübe ve makuliyet çerçevesinde izah edebilmeliydi.

Böyle bir meydan okumaya tarihin herhangi bir safhasında ve dünyanın herhangi bir yerinde verilebilecek tepkiler ve/ya cevaplar arasında üç tanesi özellikle öne çıkmaktadır: İlki, bireysel düzeyde bir “kaçış” ve “geri çekilme” tepkisidir. İnsanların kendi hayatları üzerindeki kontrollerini kaybettikleri ve sorunlarla baş edebilme kudretinden yoksun oldukları hissinden beslenen kadercilik, tabiat-üstü güçlere meyiletme, içe kapanma, dünya hayatını küçümseme ve dolayısıyla onunla ilgili kayıpların etkilerini görmezden gelme bu tepkinin başlıca tezahürleridir. Bu tepkinin İslam kültür iklimindeki kurumsal görünümü ise batınî düşüncenin ve tavrın farklı toplum katmanları arasında yaygınlaşmasıdır.

İkincisi, toplumsal düzeydeki “suçluluk” algısı ve bu algıya verilen “selefi” tepkidir. Bu tepki önceki nesillere kıyasla şimdiki nesillerin ilahî mesajın anlaşılması ve yaşanması noktasında kapsamlı ve derin bir zaaf ve yanlış içerisine düştükleri inancına dayalıdır. Söz konusu tarihsel inhitatın ve kötü gidişatın müsebbibi zaman içerisinde “gerçek din”den uzaklaşmak, yani ahlaki ve zihinsel dejenerasyondur. Nitekim, “üstün gelme”yi Allah Kur’an’da “inanma”ya ve Hz. Peygamber de muhtelif hadislerinde “Kur’an’a ve Sünnet’e sımsıkı sarılma” şartına bağlamıştır. Müslümanlar Kur’an’dan ve Sünnet’ten ayrıldıklarından dolayı zillet içerisinde dilerler. Düşünsel düzeyde “selef-i sâlihîn”in yoluna dönme ve eylem düzeyinde “sünnet”e sarılma çağrıları bu “suçluluk” tepkisinin entelektüel tezahürleri olarak okunabilir. Kurumsal düzeyde görülen “muhafazakârlık” ve “yeniliklere kapalı olma durumu” da yine aynı tepkinin bir uzantısı olarak değerlendirilebilir.

Bu meydan okumaya verilebilecek diğer bir tepki ise, tarihte benzer buhran dönemlerinde yaşamış siyaset filozoflarının pek çoğunun düşüncesinde de görülebileceği gibi, kanunvârî genellemelere dayalı “realizm”dir ki İbn Haldun’un düşüncesinin bu tepkinin birecessümü olduğu açıkça görülmektedir. İbn Haldun diğer psikolojik ve zihinsel tepkileri yadsımaz, tam aksine bu izahları ve tepkileri bir ölçüde benimsediği bile söylenebilir. Ancak o bu izahlarla yetinmemekte, onların da ardını görmek istemektedir. Mesela, yöneticilerin ya da halkın ahlaki dejenerasyonu veya siyasal ve toplumsal birliğin erozyonu birer hakikat ve kötü gidişatın yakın nedenleri arasında sayılabilir elbette. Ancak, İbn Haldun’a göre bu durumun sebeplerini incelemek ve sorunun kökenini teşhis etmek, altta yatan gerçek hastalığın ne olduğunu anlamadan semptomların tedavisine odaklanan kötü doktorlar gibi insanları Sünnet’e ve ahlaklı olmaya çağırmaktan daha önemli ve daha faydalıdır. Tarihte ve farklı toplum birimlerinde gayrı iradî yapısal unsurları ve kendini tekrar eden düzenlilikleri görmeye mütemayil olan İbn Haldun, İslam tarihine bu gözle baktığında, büyük ve küllî bir toplumsal enerji (asabiyet) ile tarihsel yolculuğuna çıkan Müslüman Arap toplumunun bu enerjisini tedricen yitirdiğini, bu süreç içerisinde art arda yaşanan safhaların her birinin bir önceki tarafından belirlendiğini, sürecin son derece yavaş ve derin bir akışa sahip olduğunu, bu nedenle de insanlar tarafından kolaylıkla fark edilemediğini, en önemlisi de bu sürecin geri döndürülmesinin imkansız olduğunu görmüştü. Netice itibarıyla, İslam dünyasında yaşanmakta olan sürecin insanlık durumunun mutlak bir modeli olduğuna kanaat getirmişti. Diğer bir deyişle İbn Haldun, söz konusu inhitat durumunu ve ideal ile reel arasındaki gerilimi, Müslüman Arapların tarihsel tecrübesini “sıradanlaştırarak” izah etme yolunu tercih etmiştir.

Siyaset ve toplum söz konusu olduğunda “İslam istisnacılığı” diye bir şeyden bahsedilemez. Zira, “Şer’î bir kural ya da husus kolay kolay varlığın gerekliliklerine muhalif olmaz.”¹¹⁶ İnsanlık tarihi boyunca her yerde ve zamanda olduğu gibi Müslüman Arapların umranı da siyaset ve toplum alanlarında mevcut olan Sünnetullah’a, yani evrensel ve değişmez kanunlara tabidir. İslam’ın en mükemmel din olması ya da Müslümanların en hayırlı ümmet olması

116İbn Haldun, *Mukaddime*, 432. (Uludağ “*il-emri’l-vücûdiyyi*” ifadesini tabikat ve vakıalar” olarak tercüme etmiştir. Bu ifadeyi “varlığın gereklilikleri” şeklinde karşılamayı daha uygun buluyoruz.)

onları Allah'ın koyduğu bu evrensel yasalardan azade kılmaz. Bu yaklaşımın en bariz tezahürlerinden biri genel olarak dinî davetin ve hatta nübüvvetin dahi başarıya ulaşmak için asabiyete duyduğu ihtiyaçtır.¹¹⁷ Nübüvvetin başarıya ulaşmaması diye bir şey söz konusu olamayacağından, asabiyet nübüvvetin zatî bir unsuru olarak telakki edilmiş ve daha en başında Allah nebî olarak içinde yaşadıkları toplumda hasep ve asabe sahibi olan insanları seçmiştir.¹¹⁸ Ancak, peygamberlerin dışındaki insanlar için, davalarında ne kadar haklı ve doğru olurlarsa olsunlar, asabiyete yaslanmayan bir mücadele veya hareket başarısız kalmaya mahkumdur. Böyle bir şeye yeltenenler de kendilerini “helak ve felaket uçurumuna yuvarlamış olurlar.” Nitekim, “harikulade hallere sahip olma en çok kendilerine yaraşan peygamberler için bile bu durum [asabiyet ihtiyacı] söz konusu oluyorsa, normal kimselerin asabiyet olmadan galip gelebilecekleri nasıl düşünülebilir?”¹¹⁹ İbn Haldun'un “İmamlar Kureyş'tendir” hadisine¹²⁰ veya Hz. Osman'ın halifelüğünden itibaren Emevî devletinde yaşanan duruma¹²¹ dair asabiyete dayalı yorumları da aynı yaklaşımı yansıtır. Diğer bütün toplumsal birimler için geçerli olduğu gibi “İslam cemiyeti için [de] asabiyet zaruridir. Allah'ın dinî emri asabiyetin mevcut olması halinde gerçekleşir.”¹²²

Tüm bunlar, İbn Haldun'un düşüncesine göre, Müslüman Arap toplumunun başına gelenlerin, yani yaşanan inhitat halinin, onun “müstesna” olmadığını, tam aksine evrensel düzeydeki toplumsal ve siyasal kanunlara tabi olduğunu göstermektedir. Diğer bir deyişle söz konusu inhitat hali son derece normal, sıradan ve tam da olması gerektiği gibidir. Bunda hayret edilecek bir şey yoktur.

İbn Haldun'un Çözümlemesi Ne Kadar Evrenselidir?

İbn Haldun *Mukaddime*'deki toplumsal-siyasal çözümlemesinin evrensel olduğunu düşünür. Merkezine asabiyet kavramını yerleştirdiği modeli ile sadece Mağrib'deki prensliklerin veya daha geniş ölçekte Müslüman toplumların değil, Roma ve İran tecrübelerini de içine alan büyük siyasal düzenlerin mahiyetini açıkladığına inanmaktadır. Örneğin “Asabiyetin devam etmesi şartı ile, bir milletin bir boyundan giden mülk mutlaka öbür boya avdet eder” başlıklı

117 İbn Haldun, *Mukaddime*, 334, 379.

118 İbn Haldun, *Mukaddime*, 278, 279.

119 İbn Haldun, *Mukaddime*, 379, 380.

120 İbn Haldun, *Mukaddime*, 430, 431.

121 İbn Haldun, *Mukaddime*, 443.

122 İbn Haldun, *Mukaddime*, 439.

bölümde milletlerin (ümmetlerin) sahip olduğu genel bir asabiyeti ve bu asabiyetten pay almış olan boyların da birbirlerini müteakip mülke sahip olmalarını ele alır. Bu bağlamda sadece Mağrib’deki Berberîlerden, mesela Sinhâce’den veya Zenâte’den bahsetmekle kalmaz, Âd, Semud, Amalika, Himyerîler, Ezvâ ve Mudar boylarında sırasıyla tecessüm etmiş ve çok uzun bir süreye yayılmış olan bir genel Arap asabiyetinden ya da Yunan-Roma ve Keyyânî-Sasânî asabiyetlerinden örnekler verir.¹²³ Bununla birlikte bazı çağdaş araştırmacılara göre, yukarıda “pragmatik okumalar” örneğinde görüldüğü gibi, İbn Haldun’un teknik bir terim olarak formüle ettiği “asabiyet, Kuzey Afrika’ya özgü bir niteliktir ve burada gördüğümüz kabile olgusunun kalıcılığını ve siyasal kararsızlığını açıklar.”¹²⁴ Bu bakımdan “İbn Haldun’un kuramları ne evrensel bir uygulama alanına ne de öncesiz ve sonrasız bir değere sahiptir.”¹²⁵

Söz konusu araştırmacıları böyle düşünmeye sevk eden unsur, büyük ölçüde, İbn Haldun’un kavramsallaştırma sürecinde benimsediği yöntemi iyi anlamamakla alakalıdır. Şöyle ki: *Mukaddime*’yi ilk defa okuyanlar genelde İbn Haldun’un eklektik bakış açısından, çözümlemesine olan güveninden, zihninin berraklığından ve *Mukaddime*’deki kavramsal örüntünün gücünden ziyadesiyle etkilendirler. Ancak, biraz daha dikkatli ve derin okumalar beraberinde birtakım muğlaklıklar ve soru işaretleri getirir. Bunun nedeni; “asabiyet,” “umran,” “hadâret” ve “bedâvet” gibi İbn Haldun’un düşünce sisteminin omurgasını teşkil eden bazı terim veya kavramların taşıdığı çok katmanlı veya çok boyutlu anlam yüküdür. Bununla birlikte, suya atılan taşın oluşturduğu iç içe geçmiş halkalar misali, bu anlamlar birbirleriyle tenakuz oluşturmada derinleşirler veya farklılaşırlar.

Mukaddime’de İbn Haldun’un çıkış noktası bu kavramların kendi zamanında ve mekânında bilinen konvansiyonel manalarıdır. Fakat modelin inşası ilerledikçe ve detaylara girildikçe İbn Haldun kullandığı kavramları ilk hallerinden daha geniş alanları işaret edecek biçimde kullanır ve onları teknik terimlere dönüştürür. Evrensellik, söz konusu kavramların bu teknik terime dönüşmüş halleri ile sağlanır. Bu değişikliği yaparken, kavramların özüne ve işlevine sadık kalır görünür. Örneğin, başlangıç aşamasında asabiyet, İbn Haldun’a göre, “sadece nesep birliğinden ya da [*velâ*

123İbn Haldun, *Mukaddime*, 359-361.

124Lacoste, *İbn Haldun*, 121.

125Lacoste, *İbn Haldun*, 185.

ve *hîlf* gibi] o manadaki bir şeyden hasıl olur.”¹²⁶ Bu tanımı esas aldığımızda asabiyetin yegâne kaynağının kan bağı ya da onunla irtibatlı bir ilişki olduğu düşünülebilir. Bu da asabiyet kavramının yerel ve sınırlı bir kullanım alanı olduğuna delalet eder. Nitekim, on dördüncü yüzyıl Kuzey Afrika’sında ve kabile-temelli toplum anlayışında asabiyet tam da budur, yani akrabalar arasındaki kan bağının doğurduğu bir hususiyettir. Öte yandan, modelin daha ilerleyen safhalarında İbn Haldun asabiyeti doğuran esas amilin kan bağı (nesepe) değil, insanlar arasında oluşan birlik (*ittihâd*) ve kaynaşma (*iltihâm*) hali olduğunu söyler. Zira, “nesebin faydası da söz konusu bağdan ve kaynaşmadan ibarettir.”¹²⁷ Kan bağının en başta zikredilmesinin nedeni ise söz konusu kaynaşmayı, özellikle tarım toplumunda, en doğal ve yaygın şekilde sağladığı içindir. Zaten, nesepler genişleyip de kan bağı ilişkisi açık seçik olma vasfını yitirirse, biyolojik olarak kan bağı mevcudiyetini sürdürse bile, asabiyet zayıflar.¹²⁸ Halbuki, “kaynaşmanın husule gelmesine esas olan husus, bir arada yaşama, yekdiğerini savunma, uzun süren temas, birlikte yetişme ve süt emme durumunun meydana getirdiği rabita ile hayat ve mematla ilgili olan sair hallerden ibarettir.”¹²⁹ Bu bakımdan, kaynaşma halini ortaya çıkaran her ilişki sebebi asabiyetin kaynağı olabilir. “Tek bir nesepten gelmeseler dahi beşer tabiatında kaynaşma ve birleşme hususiyeti mevcuttur.” Bu kaynaşma ve birleşme de asabiyet oluşturabilir. Nitekim, bazen başı bozuk ve ayak takımı toplulukların üyeleri arasında da asabiyet görülebilmektedir.¹³⁰ “Nesepteki semereler mevcut olunca,” der İbn Haldun, “nesepe de gerçekten mevcut olmuş gibidir. Çünkü bir kimsenin bunlardan veya şunlardan olmasının, onlara ait ahkâmın ve ahvalin onun üzerinde de cari olmasından başka bir manası yoktur.”¹³¹ Hem ayrıca insan “nesebinin değil, adetlerinin çocuğu ve ürünüdür.”¹³²

Asabiyet özelinde görülen bu işlevsel anlam genişletmesi ve teknik bir terime dönüştürme işlemi umran, hadaret, bedavet ve mülk gibi diğer bazı merkezi kavramlarda da görülmektedir. Ne var ki İbn Haldun yaptığı bu kritik müdahalelere ilişkin okuyucuyu açık-

126 İbn Haldun, *Mukaddime*, 334.127 İbn Haldun, *Mukaddime*, 335.128 İbn Haldun, *Mukaddime*, 335.129 İbn Haldun, *Mukaddime*, 413.130 İbn Haldun, *Mukaddime*, 684, 685.131 İbn Haldun, *Mukaddime*, 337.132 İbn Haldun, *Mukaddime*, 700.

ça uyarımaz. Bu kavramlardaki esnekliğin ve muğlaklığın, siyaset ve topluma ilişkin burada zikredilmeyen potansiyel sorunsalları var-sayarak, ucu açık şekilde sürmesini ister gibidir. Tabii söz konusu kavramların anlamlarını bulup çıkarmak bir görev olarak okuyucuya kalır.¹³³ Bunun için de bu kavramları birbirlerinden kopuk bir biçimde değil de *Mukaddime*’nin genel bütünlüğü içerisinde ve İbn Haldun’un bakış açısını göz önünde bulundurarak ele almak zorunludur.

İşte bu esneklik ya da anlam zenginliği fark edilmezse *Mukaddime*’nin anahtar kavramları belli bir zamanın ve mekânın nevi şahsına münhasır özelliklerini imlemekten öte gidemezler. Bu da İbn Haldun’un modelinin ya da düşüncesinin XIV. yüzyıl Kuzey Afrika’sına ya da aynı şartları taşıyan sınırlı sayıdaki başka örneklerle hapsolmasına neden olur. Oysaki İbn Haldun’un düşüncesi, dünya genelinde pek çok gözlemcinin de takdir ettiği gibi, dar bir zamana ve mekâna indirgenemeyecek kadar zengindir. Ayrıca günümüzde toplum bilimleri alanında her zamankinden çok ihtiyaç duyulan açılımın imkanlarını barındırmaktadır. Bu nedenle *Mukaddime*’deki kavramları kendi çok katmanlılığı içinde değerlendirebilmek İbn Haldun’un düşüncesini anlamak açısından elzemdir. Özetle, kavramsallaştırma yöntemi dikkate alındığında, İbn Haldun’un düşüncesinin evrensel düzeyde siyasal ve toplumsal ilişkilerin tabiatını anlamak ve açıklamak için gerekli araçları sunduğu söylenebilir.

İbn Haldun’un Düşüncesinin İstisnailiği (Öncesizliği ve Sonrasızlığı) Meselesi

Mukaddime’yi sonlandırırken İbn Haldun samimi bir dilekte bulunur:

Umulur ki bizden sonra gelip de Allah’ın sıhhatli bir fikir ve açık bir ilimle teyid ettiği kimseler, umranın meselelerinde bizim yazmış olduklarımızdan daha fazla derinlere dalarlar. Belli bir fenni meselelerini (noksansız olarak tadad ve) tesbit etmek, o fenni ilk olarak kuran kimsenin üzerine düşmez. Onun üzerine düşen yegâne şey, ilmin konusunu tayin, bölümlerini tasnif ve bahislerini tesbit etmekten ibaret-

¹³³Örnek olarak son zamanlarda yapılmış özgün bir asabiyet okuması için bkz. Kamuran Gökdağ, *İktidar Teleolojisi: İbn Haldun’un Toplum ve Siyaset Teorisinde Asabiyet* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019).

tir. Ondan sonra gelenler, kemale erinceye kadar peyderpey bu ilme yeni birtakım meseleler ilave ederler.¹³⁴

Ne var ki bugünden geri dönüp bakıldığında İbn Haldun'un bu dileğinin ciddi bir karşılık bulmadığı aşikardır. Hatta, yukarıdaki literatür taramasından da görülebileceği gibi, bu takipsizlik durumu bazen kendinden önceki düşünce hayatına da teşmil edilerek İbn Haldun, "biricik, Orta Çağ düzenine ve zihniyetine nispet edilemeyen, son Yunanlı ya da ilk Avrupalı (Annalist), modern, İslam içinde İslam olmayan, yalnız dahi, müstesna bir düşünür, kendi semasında tek yıldız" şeklinde tavsif edilmiştir. Farklı niyetler ve arka planlara sahip bu nitelermelerin hepsini aynı kefeye koymak doğru olmasa da İbn Haldun'un İslam medeniyetinde "öncesiz ve sonrası" olduğuna dair yaygın ama sorunlu bir algının varlığı inkâr edilemez. İbn Haldun'un düşüncesinin son derece özgün ve yenilikçi olduğu konusunda bir şüphe yoktur. Öte yandan bu durum onu İslam düşünce muhitinden ya da "İslam Orta Çağı"ndan kopararak başka bir düşünce muhitine eklemlenmeyi gerektirecek derecede bir istisnailik oluşturmaz. Daha doğru bir nitelemeyle, İbn Haldun toplumsal ve siyasal düşünce ile tarih yazımı söz konusu olduğunda klasik İslam düşüncesinin zirve ismidir, denebilir. Bu niteleme bir yandan ona hak ettiği itibarı teslim etmek, diğer yandan da onu İslam düşünce muhitinden kaçırmak veya dışlamak gibi tarihsel gerçeklere ve mantığa sığmayan bir yorumdan kaçınmak için daha isabetlidir. Nitekim İslam medeniyeti birikimi bu gözle kabaca bile taransa dahi hakikatin söz konusu algıdan daha farklı olacağı görülecektir. Zaten kendisi de "bu fennin bazı meselelerini ilim adamlarının kendi ilimleri ile ilgili delilleri arasında, dolaylı olarak bahis konusu ettiklerini" ifade eder.¹³⁵

Franz Rosenthal'in vurguladığı gibi, tek tek ele alındığında İbn Haldun'un dine dair herhangi bir yönelimi ya da düşüncesi öncesiz, dolayısıyla da geleneğin, hassaten de ehli sünnet çizgisinin dışında değildir.¹³⁶ Her ne kadar muhtelif nüanslar dikkat çekici olsa da İbn Haldun'un Allah-âlem arasındaki mutlak farklılığa dayalı varlık anlayışı ve "nefs kuramı"na dayalı insan ve bilgi tasavvuru Eş'arî (özellikle Gazzâlî ve Fahreddin Râzî gibi) kelamcılarının görüş-

134İbn Haldun, *Mukaddime*, 1090.

135İbn Haldun, *Mukaddime*, 205.

136Franz Rosenthal, "Ibn Khaldun in his Time," 173.

lerine paraleldir.¹³⁷ Nitekim kendisi de insan aklının (*havâssı zâhire* ve *havâssı bâtine*) sınırları dışında kalan ve metafiziğe ilişkin konularda bilginin yegâne kaynağının “haber,” yani nübüvvet olduğu hususunda bu çizgiyle uyumlu bir bakış açısına sahip olduğunu izhar eder.¹³⁸ Hatta çağdaşı ve ehli sünnet çizgisinin başlıca mümes-sillerinden olan Taftazânî’ye duyduğu derin saygıyı birkaç yerde tekrarlar.¹³⁹ İbn Haldun, Gazzâlî’yi takiben, âlemdeki var olan her şeyin yaratıcısının ve sebebinin Allah olduğunu ifade eden “Fâil-i Muhtar” anlayışıyla birlikte,¹⁴⁰ bilgiyi ve bilim yapmayı mümkün kılan ve “âdetullah” ve “sunnetullah” ifadelerinde temsil edilen “âdet kuramı”nı da benimser.¹⁴¹ Ona göre âlem, mesela İbn Miskeveyh ve düşüncesini yakından tanıdığı Nasıruddin Tûsî gibi feylesofların daha önce tafsilatını aktardıkları üzere, varlıklar arasındaki mükemmel bir tertip ve düzen üzerine yaratılmıştır.¹⁴² Hatta sufîyâne bir yaklaşımla âleme içkin, sadece ehlinin anlayabileceği, ilahî bir birliğin mevcut olduğunu söyler.¹⁴³ Düşünce ve ilim bu birliğe, oradan da âlemin delalet ettiği Yaratıcı’sına açılan kapıdır.¹⁴⁴ Zira insan, düşünce sayesinde “mabuduna ve resullerin O’nun nezdinden getirdiklerine dair nazar” eder ve istidalde bulunur.¹⁴⁵ Böylelikle İbn Haldun, kendinden önceki (Câbir ibn Hayyân, Kindî, Farabî, İbn Sinâ, Cahız, Mesudî ve Birunî’den İbn Miskeveyh, Tusî, Gazzâlî ve İbn Rüşd’e kadar) pek çok Müslüman ilim adamı ile birlikte âlemdeki her varlığın ve oluşun bilgisinin nihayetinde Allah’ın mutlak varlığına, birliğine ve kudretine işaret ettiği, bu bakımdan

137 Genel olarak kelimcilerin görüşleri, felsefecilerden hangi hususlarda farklılaştıkları ve geç dönem (müteahhirûn) kelimciler ile erken dönem (mütekaddimûn) kelimciler arasındaki farklar hakkında bkz. Ömer Türker, “Giriş,” *Şerhu’l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 17-89.

138 İbn Haldun, *Mukaddime*, 835-849.

139 İbn Haldun, *Mukaddime*, 874, 997.

140 İbn Haldun, *Mukaddime*, 823, 824.

141 Bkz. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. M. Kaya ve H. Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 166-177.

142 İbn Haldun, *Mukaddime*, 283, 284, 773.

143 İbn Haldun, *Mukaddime*, 756.

144 Cuveynî’nin de altını çizdiği gibi “alemin ‘alem’ olarak isimlendirilmesinin nedeni onun alemin sahibine delalet etmek üzere yaratılmış olmasındandır.” Bkz. Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: Brill, 2007), 19.

145 İbn Haldun, *Mukaddime*, 765

da ilim ile iştigal etmenin bu dünyadaki en şerefli görev olduğu anlayışına dayalı İslamî ilim atmosferine dahil olmuştur.¹⁴⁶

İbn Haldun'un coğrafyaya ilişkin görüş ve düşüncelerinin neredeyse tamamı –çevre koşullarının insanın fiziksel, psikolojik ve ahlâkî özelliklerine etkisi de dahil olmak üzere– kendinden önceki İdrîsî ve Mesudî gibi Müslüman coğrafyacıların ve Câhız ve Yakubî gibi edep geleneğine mensup düşünürlerin eserlerinde zaten mevcuttu.¹⁴⁷ İbn Haldun'un özellikle methedildiği tarih yazımı konusu da benzer bir hususiyet arz eder. Her ne kadar bu alanın klasik dönemdeki zirve ismi İbn Haldun olsa da İslam tarihinde kendinden önceki tarih yazıcılığını küçümsemek büyük bir hata olur. Nitekim, yer yer eleştirse de Mesudî gibi tarihçilere duyduğu hayranlığı İbn Haldun dahi gizlemez.¹⁴⁸ Tarif Khalidî'nin İbn Haldun'a gelene değin İslam tarih yazıcılığının serencamını anlattığı çalışması¹⁴⁹ bilimsel tarihçilik konusunda Müslüman tarihçilerin kat ettiği mesafeyi açıkça gözler önüne sermektedir. Ayrıca XIV ve XV. yüzyıllar İslam dünyasında tarih yazımına meylin yüksek olduğu bir dönemdir ve bu zamanda İbn Haldun dışındaki bazı tarihçilerin de tarih yazımı metodolojisine ilişkin önceliklere nispetle daha hacimli ve müstakil eserler verdikleri bilinmektedir.¹⁵⁰

Tikel bilgi ya da fikir anlamında İslam düşüncesindeki fıkıh, kelam, tasavvuf, edep ve felsefe geleneklerine yaslanan İbn Haldun'un dehası bu bilgi ve düşünceleri, özgün kavramsallaştırmalar eşliğinde, toplumsal ve siyasal fenomenleri izah etmek üzere sistematik bir bütün içerisinde bir araya getirerek *ampirik bir bilimsel model* inşa etmesinde kendini gösterir. Söz konusu model inşası toplumsal ve siyasal alanda daha önce bu ölçekte ve bu tutarlılıkla yapılmamıştır. Onu emsalleri arasında zirveye taşıyan ve bugün itibarıyla önemli kılan husus da budur. Ancak, tekrar etmek gerekirse, İbn Haldun hiçbir şekilde İslam kültür muhitine aykırı

146Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, çev. N. Avcı, K. Turhan, A. Ünal (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008).

147Bkz. Tarif Khalidî, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 116.

148İbn Haldun, *Mukaddime*, 196.

149Khalidî, *Arabic Historical Thought*.

150Bkz. Franz Rosenthal, "Ibn Khaldun in his Time," 171. İbn Haldun'un çağdaşı olan İcî (Muhammed b. İbrahim) ve ondan sonra gelen Kâfiyeci ve Sehavi örnek olarak verilebilir. Bkz. Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography* (Leiden: Brill, 1968).

ve tikel düşünceler söz konusu olduğunda öncesiz bir düşünür değildir.

Öte yandan, toplumsal ve siyasal fenomenlerin sistematik olarak çalışılması açısından İbn Haldun’un dikkate değer düzeyde bir takipçisinin olmadığı bir hakikattir. Diğer bir deyişle, *Mukaddime* gibi muhteşem bir altyapının ve girişimin varlığına rağmen modern dönemlere kadar İslam dünyasında umran ilminin ya da onun muadili sayılabilecek toplum bilimlerinin geliştiği söylenebilir. Ne var ki bu durum da onun İslam kültür muhitinden koparılması için bir mazeret oluşturamaz; ancak makul bir izahı gerekli kılar. Bu açıdan bakıldığında, umran ilminin İbn Haldun’dan sonra kurumsal bir kimlik veya varlık kazanamamasının öne çıkan üç boyutu bulunmaktadır. Bunlardan ilki, on dördüncü yüzyılda İslam dünyasında İbn Haldun’un düşüncesinin muhatabı olan epistemik cemaatin genel durumu, daha doğrusu yaratıcı ve yenilikçi girişimlere bakışı ile ilgilidir. Bunun içinse İslam dünyasının her yerine bakmaya gerek yoktur. Zira İbn Haldun’un da ifade ettiği gibi zamanının ilim merkezi Mısır’dır. Irak, Horasan ve Maveraunnehir gibi bir zamanlar bilim ve sanatlarla meşhur olmuş yerler “harap olup ilim ve sanatların husulünde Allah’ın sırrı olan oralardaki hadaret ortadan kalkınca acemlerdeki ilim de tamamıyla yok olup” gitmiştir. “Şimdi hadaretçe Mısır’dan daha zengin bir yer yoktur. Burası âlemin anası, İslam’ın merkezi, ilim ve sanatların kaynağı durumunda bulunmaktadır.”¹⁵¹

Gerek yaklaşımı gerekse de ele aldığı konular itibariyle *Mukaddime*’nin yenilikçi yönünün İbn Haldun daha hayatta iken fark edilmiş olduğu konusunda bir şüphe bulunmamaktadır. Ayrıca İbn Haldun’un *Mukaddime*’yi *Kitabu’l-İber*’den ayrı bir şekilde ders olarak okuttuğu kaynaklarda zikredilmektedir. Ancak bunun özel dersler şeklinde mi yoksa ders verdiği medresenin müfredatının bir parçası şeklinde mi olduğuna dair bir netlik bulunmamaktadır.¹⁵² Diğer taraftan, söz konusu farkındalığa rağmen, İbn Haldun’un çağdaşları nezdinde umran ilmi ana-akım ilmî müfredata veya medrese sistemine dahil edilebilecek kadar değerli ve faydalı bulunmamıştır. Bunun bir nedeni, toplumsal süper-sistemlerin dönüşümünde sıklıkla görülen ve döneme hâkim olan muhafazakâr ruh gibi görünmektedir.

151 İbn Haldun, *Mukaddime*, 997.

152F. Rosenthal, “İbn Khaldun in his Time,” 174.

Bir sosyo-kültürel süper-sistemdeki entelektüel dönüşümün en önemli safhalarından biri kurumsallaşmadır. Kurumsallaşma iyice olgunlaşmış (kemale ermiş) bir düşüncenin belli başlı kalıplar içerisinde derinleştirilmesini ve yaşatılıp yaygınlaştırılmasını sağlar. Bu yönüyle kurumsallaşma söz konusu düşüncenin pratik sonuçlarının devşirilmesini kolaylaştırırken, ilgili toplumun zihinsel yapısını da şekillendirir. Bu safha “ders kitabı” safhasıdır. Üzerinde uzlaşmış ve kemale ermiş bilgi ve modeller ilgili eğitim kurumlarında onaylanmış ders kitapları üzerinden kitleleşir. Kurumsallaşmış düşünce, Kuhn’un yukarıda değinilen ifadesiyle, “normal bilim” dönemidir. Bununla birlikte, kurumsallaşma yaratıcı düşüncenin duraklamasına da neden olabilmektedir. Nitekim, kurumsallaşmış bir düşünce dünyasında neyin “bilimsel” olup, neyin olmadığı; neyin “faydalı” olup, neyin olmadığı; hangi soruların sorulup, hangilerinin sorulamayacağı; hangi yöntemin kullanımının “meşru” olup, hangisinin olmadığı; kimlerin “otorite” sayılıp, kimlerin sayılmayacağı gibi pek çok mesele karara bağlanmış, “ders kitapları” yoluyla ilgili kesimler arasında yayılmış ve eğitim kurumlarında “ana-akım (ortodoks) yol” olarak hayata geçirilmiştir. Bu bakımdan kurumsallaşma, özellikle de nispi gerileme ve buhran dönemlerinde görülen muhafazakâr bir tutumla birleşince, kolektif düzeydeki yaratıcı açılımları imkânsız hale bile getirebilir.¹⁵³ “Kabul edilmelidir ki” der Marshall Hodgson,

muhafazakâr ruh belirli hamlelerin tek tek ihtiyatla karşılanmalarının toplamından daha fazladır. En iyisinin eski ve denenmiş yolların tekrarlanması olduğu, muhtemel bir yeniliğin değerinin ispatının onun mucidinin sorumluluğuna bırakılması ve değişimin basitçe bir gelişme değil de bir yozlaşma olarak görülmesi gerektiği ön kabullerine dayalı genel bir haleti ruhiye olarak muhafazakâr ruh, henüz detaylı bir değerlendirme aşamasına geçmeden bütün kararlara belirleyici bir şekilde nüfuz eder.¹⁵⁴

Muhafazakâr bilincin en önemli vasfı, mevcut olanı koruma refleksinin bir sonucu olarak değişime karşı takındığı tedirgin tutu-

153Huston Smith, Lincoln Steffens’tan naklen, kurumsallaşmaya dair hoş bir fıkra anlatır: Hakikat arayışında olan bir adam bir dağa tırmanmaktadır. Adamın gidişinden şüphelenen Şeytan bir yardımcıını adamın peşine tatar. Yardımcı bir süre sonra telaş içerisinde adamın zirveye ulaştığını ve Hakikat’e ulaştığını haber verir. Ancak Şeytan çok sakindir. “Üzülme,” der esneyerek, “onun aklına girer ve Hakikat’i kurumsallaştırmasını sağlarım.” Huston Smith, *The World’s Religions* (New York: HarperCollins, 1991), 5.

154Hodgson, *The Venture of Islam*, 2: 380.

mudur. Tahmin edilebileceği gibi bu temayül daha ziyade buhran ve inhitat dönemlerinin nispeten erken safhalarında yaygındır. On birinci yüzyıl itibariyle kuruluşunu tamamlamış olan ana akım Sünni paradigma, geç Orta Çağ’a kadar iyice pekişmiş, sayıları nihayetinde dört olarak istikrar bulmuş olan fikhî mezheplerin otoriteleri ve el kitapları kurumsal bir şekilde tebellür etmişti. Hukuk alanında öyle bir zirveye ulaşılmıştı ki “içtihad” devrinin sona erdiği ve artık “taklid” devrinin başladığı inancı, açıkça ifade edilmese bile, büyük ölçüde benimsenmekteydi. Nitekim, “çeşitli mezhep saliklerinin birbiri ardında namaz kılmalarının cevazı” gibi tartışmalarda kendini gösteren mezhep taassubu bu kurumsallaşma sürecinin bir yan ürünü olarak görülebilir.¹⁵⁵ Benzer bir kurumsal kemikleşme Eşârî ve Mâturîdî okullarının bazı genel kabul görmüş pozisyonlarının tahakkümünde kelimeler ilminde de yaşanmıştı.¹⁵⁶ İbn Haldun kendi zamanına gelene değin bu ilmin, faydalarını kabul etmekle birlikte, büyük ölçüde miadının dolduğunu, “çünkü mühlidler[in] ve bid’atçılar[in] yok olup gitti[ğini]” ifade etmektedir.¹⁵⁷ Tasavvufta bile tarikata giriş ritüellerinden tutun da tâbi olunan silsileye ve nefsin yükseliş mertebelerine kadar pek çok hususta bir standardizasyona ulaşılmıştı.¹⁵⁸ Özellikle şer’î ilimler alanında görülen bu kemale erme ve kurumsal katılaşıma halinin on birinci ve on ikinci yüzyıllarda yaygınlaşmaya başlayan medrese merkezli eğitim süreçlerinde yansımalarının olması elbette ki kaçınılmazdı. Fıkıh ilmini merkeze alan medrese sistemi içerisinde meşru kabul edilen sınırlı sayıdaki dinî ilimlerin zaman içerisinde otorite olarak istikrar bulmuş kitapları, ya da onların muhtasarları yetkin bir hocanın nezaretinde satır satır okunmakta, hatta ezberlenmekte ve hocanın önünde sesli olarak tekrarlanmaktaydı.¹⁵⁹ Bu otorite geleneğinin sürdürülmesi bir icazet mekanizması ile de garanti altına alınmıştı. Buhran dönemi kendini dayatıp da inhitat atmosferi her tarafı kapladığında, icazet mekanizmasında görülen dejenerasyona rağmen, söz konusu sisteme sadakat ve bundan taviz verilmemesi gerektiği hususu epistemik cemaat için hayati de-

155 Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 256.

156 Hodgson, *The Venture of Islam*, 2: 448, 449; ayrıca bkz. David S. Powers, *Hukuk, Toplum ve Kültür: Kuzey Afrika 1300-1500*, çev. İsmail Eriş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 16, 17.

157 İbn Haldun, *Mukaddime*, 832.

158 Hodgson, *The Venture of Islam*, 2: 449.

159 Jonothan P. Berkey, *Ortaçağ Kahire’sinde Bilginin İntikali*, çev. İsmail Eriş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 43.

recede önemli addedilir olmuştu. Amaç tevarüs edilen ilmî yapıyı herhangi bir zarara (yani değişikliğe) uğratmadan bir sonraki nesle aktarmaktı.¹⁶⁰ O zaman meşhur olan bir hikmetli sözün ifade ettiği gibi “İyi bir öğretmen kendisine neler öğretildiyse onları nakleder; ne eksik ne fazla.”¹⁶¹ İbn Haldun’un doğumundan bir sene sonra (1333’te) vefat etmiş olan ve “gerçek ilmin kitaplardan değil sadece âlim bir şahıstan alındığında ısrarcı” olan Bedreddin İbn Cemaa’ya göre “eğitimlerini sadece yazılı metinlere dayandırmaya teşebbüs edenler ‘en utanılacak fiillerden birini’ işlemekteydiler.”¹⁶² Standart medrese müfredatında başından beri kendine istikrarlı bir yer bulamayan aklî ilimler içinse söz konusu buhran döneminde durum daha da karanlıktır. Zira, İbn Haldun’un da belirttiği gibi, dönemin Avrupa’sının aksine, “Mağrib’de ve Endülüs’te esen umran rüzgârı kesilip umranın gerilemesiyle aklî ilimler de gerilemiş, çok azı müstesna aklî ilimler yok olup git[mıştır]. Bakiyesine şurada burada ve Sünnî ulemanın kontrolü altında rastlanmaktadır.”¹⁶³ İşte İbn Haldun’un büyük açılımı, ehlinin nazarında eldekini muhafaza etmekten ve gelecek nesillere aynıyle aktarmaktan daha önemli hiçbir şeyin olmadığı böyle bir döneme denk gelmişti. Bu durumda, söz konusu muhafazakâr tutumun umran ilmi gibi yeni bir ilmî disiplini bağrına basmaması ya da bu ilmin meselelerine sistematik bir şekilde ve derinlikli olarak eğilmemesi pek yadırganacak bir durum olmasa gerektir.

Umran ilminin kendinden sonra İbn Haldun’un beklediği yankıyı bulamaması hususunda öne çıkan ikinci amil, düşüncenin muharrik gücü olan meydan okuma ile ilgilidir. Yukarıda düşüncenin kolektif düzeyde harekete geçmesi için kapsamlı bir meydan okumaya duyulan ihtiyaçtan bahsetmiştik. Özelde ise İbn Haldun’un düşüncesinin içeriğini (tarih felsefesini) şekillendiren muharrik kuvvetin İslam dünyasının klasik merkezlerini (Arap havzasını) saran inhitat hali olduğunu söylemiştik. Ne var ki bu inhitat algısının süresi bir kıvılcım çıkarmaya yetmiş olsa da süregidecek bir ateşi yakmaya ve beslemeye kâfi gelmemiş görünüyor. “Bir sanatçı [veya ilim adamı] çok yaratıcı olsa da” diye gözler Hodgson, “takipçilerin onun yeni tarzına alışmaları zaman alır ve herhangi bir gelenek, yaratıcılığın kendisi kadar yaratıcı momente verilen tepkiye de ba-

160Hodgson, *The Venture of Islam*, 2: 442-444.

161Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 18.

162Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 38.

163İbn Haldun, *Mukaddime*, 874.

ğımlı olduğundan, takipçilerin tepki verme süresi belirleyicidir.”¹⁶⁴ Diğer bir deyişle, söz konusu buhran dönemi ve onun öne çıkardığı sorular İbn Haldun’un düşüncesinin ya da cevabının belli bir izleyici kitlesi tarafından benimsenmesine müsaade etmeyecek kadar kısa sürmüştür. Zira, İbn Haldun’un vefatından çok kısa bir süre sonra, İslam medeniyetinin yaklaşık iki yüzyıla yayılan buhranı sona ermiş, inhitat temayülü tersine dönmüş ve farklı merkezler siyâsî, ekonomik ve kültürel açıdan muazzam bir ivme ve kapsamla yükselişe geçmişti. Nihayetinde İslam medeniyetinin klasik kalpgâhını da içeren büyük ve o zamana kadar emsali görülmemiş bir siyâsal düzen kurulmuştu. Dünya ve insanlık tarihinin sonraki üç yüz yılına damgasını vuracak olan ve İslam medeniyetinin en parlak dönemini temsil eden bu uluslararası siyâsal düzenin başlıca aktörleri Batı’da Osmanlı İmparatorluğu, İran’da Safevî İmparatorluğu, Hindistan’da Babür İmparatorluğu ve Orta Asya’da Özbek İmparatorluğu’dur. Uluğ Bey Medresesi’nde, İstanbul’un fethinde, Semerkant ve İstanbul rasathanelerinde, Pîrî Reis’in haritalarında, Tac Mahal’de, Süleymaniye ve Selimiye camilerinde ve Semerkand, İsfahan, Bursa, Edirne ve İstanbul gibi şehirlerde tecessüm etmiş olan askerî gücün, siyâsal istikrarın ve ekonomik refahın zirve yaptığı bu dönemde inhitat hissini ve İbn Haldun’un buna verdiği cevabın düşünürlerin gündemini meşgul etmemesi de son derece beklendik bir durumdur. Nitekim, *Mukaddime*’nin ilgili epistemik cemaat içerisinde, özellikle de Osmanlı aydınları arasında, çok daha öncesinde biliniyor olmasına rağmen, yeniden meşhur olmasının (mesela Türkçeye tercüme edilmesinin) yeni bir buhran ve hesaplaşma döneminin başladığı XVIII ve XIX. yüzyılları bekleme bir tesadüf değildir.

İslam dünyasında İbn Haldun’un düşüncesinin kendisinden sonra niçin hak ettiği karşılığı bulmadığına ve *Mukaddime* gibi bir öncü girişime rağmen toplum bilimlerinin niçin gelişmediğine dair not edilmesi gereken üçüncü amil yine kolektif düşünceyi tahrik edecek meydan okuma, daha doğrusu böyle bir meydan okumanın yokluğu ile alakalıdır. Diğer bir deyişle Avrupa’da bilim devrimi, endüstri devrimi, kapitalizmin ve piyasa ekonomisinin yükselişi, hızlı nüfus artışı, kentleşme ve işçi sınıfının oluşumu, 1789, 1830 ve 1848 halk devrimleri ve nihayet kitle toplumunun, kitle siyasetinin, kitle iletişim araçlarının ve kitle kültürünün ortaya çıkışı gibi radikal gelişme ve değişmelerin ardı adına veya iç içe yaşandığı on sekizinci ve on

¹⁶⁴Hodgson, *The Venture of Islam*, 2: 383.

dokuzuncu yüzyıla kadar “toplum” kendisini dünyanın hiçbir yerinde ilgili düşünürler için çalışılması, anlaşılması, kontrol edilmesi ve yönlendirilmesi elzem müstakil bir araştırma nesnesi olarak dayatmamıştı. Bu nedenle “on sekizinci yüzyılın sonlarına dek, bugünkü anlamda bir sosyolojiden bahsetmek” mümkün olmamıştır.¹⁶⁵

1800 yılında Avrupa'nın (Rusya dahil) nüfusu 190 milyon iken 1900 yılına gelindiğinde bu rakam 400 milyona ulaşmıştı. Hızlı nüfus artışının ardındaki en önemli sebep tabii ki tıp alanındaki bilimsel ve teknolojik gelişmelere, özellikle de mikrop ile hastalık arasındaki ilişkinin keşfine bağlı olarak ölüm oranlarındaki radikal düşüş idi. Yine endüstrileşme ve kentleşmeye bağlı olarak büyük insan kitlelerinin bir arada yaşadığı kentler ortaya çıkmıştı. Avrupa'da 1800 yılında nüfusu yüz binin üzerindeki şehirlerin sayısı 70 civarında iken bu rakam yüzyılın sonuna değin 200'e ulaşmıştı. Kitle toplumlarının ortaya çıkışı hükümetleri de bir dizi önlem almaya itti. Bu minvalde Avrupa'da yaşanmış en önemli gelişmelerden biri kitlesel eğitim süreçlerinin tasarlanması ve yapılandırılması oldu. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Almanya (Prusya), Fransa ve İngiltere başta olmak üzere Avrupa'nın hemen her tarafında ilk öğretim giderek artan bir etkinlikle zorunlu hale getirilmişti. Kitlelerin endoktrinasyonu hükümetin yanı sıra pek çok menfaat grubunun da ilgisini çekmekteydi. Bu durum kitlelere ulaşmanın en etkili ve kolay yolu olan gazete ve dergi gibi kitle iletişim araçlarının insanların günlük hayatının vazgeçilmez bir parçası haline gelmesine neden oldu. Yine XIX. yüzyılın ikinci yarısında tüm Avrupa'da (Türkiye de dahil) parlamentoların açılması, siyasal partilerin kurulması, herkese oy hakkı düşüncesinin yükselişi söz konusu kitleleşmenin siyasal alandaki tezahürü olarak görülebilir.¹⁶⁶

Öte yandan, Avrupa için XVIII ve XIX. yüzyıllar Eski Rejim'in giderek artan oranda yok olup modern dünyanın aynı hızda onun yerini aldığı dönemdir. Ne var ki, bu geçiş süreci onu tecrübe edenler için son derece sancılı ve travmatik olmuştur. Toplumla birey arasındaki geleneksel bağların koptuğu ama modern bağların henüz onların yerini almadığı bu ara dönemin toplumsal yapısı, mensupları için Durkheim'ın tabiriyle tam bir “anomie” durumunu yansıtmaktaydı. Yani iyinin, doğrunun ve güzelin kriteri olan geleneksel

165Rudolf Richter, *Sosyolojik Paradigmalar*, çev. Necmeddin Doğan (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 27.

166Michael D. Biddiss, *The Age of the Masses: Ideas and Society in Europe since 1870* (New Jersey: Humanities Press, 1977), 29-45.

ahlâkî değerler ve standartlar kaybolmuş, tatmin edilemez bir irade benliklere hâkim hale gelmişti. Nitekim, hızlı kentleşme, endüstrileşme, makineleşme ve sekülerleşmeye paralel olarak köksüzlük, yabancılaşma, oryantasyon bozukluğu gibi büyük şehirlerde sıklıkla rastlanan kitlesel rahatsızlıklar ilgili düşünce adamlarını en fazla meşgul eden hususlar olmuştur. İşte Marx, Engels, Tönnies, Simmel, Durkheim ve Weber başta olmak üzere toplum bilimlerinin kurucu düşünürlerinin cevap vermeye çalıştığı meydan okuma özellikle XIX. yüzyıl Avrupa’sına hâkim olan söz konusu derin ve kapsamlı psiko-ontolojik buhrandır.¹⁶⁷ Bu büyük yıkımı önce anmanın, sonra da aşmanın yolunun toplumun müstakil bir cevher olarak yeniden keşfine dayandığı noktasında on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru giderek artan bir mutabakat şekillenmekteydi. Nitekim, sosyolojinin bir akademik disiplin olarak kurucusu olma payesine layık görülen Durkheim, on dokuzuncu yüzyıldaki derin toplumsal meydan okumaya bir cevap olarak o zamanlarda henüz şekillenmekte olan sosyoloji disiplini önerir:

Tek efendinin kamuoyu olduğu bir ülkede yaşamaktayız. Bu efendinin akılsız bir despot haline gelmemesi için ise onu aydınlatmalıyız. Peki, bu bilimle yapılmayacaksa neyle yapılabilir ki? Bizde, şu an incelemesi gereksizce uzun sürecek sebepler neticesinde, topluluk bilinci zayıflamıştır. ... Toplumumuz organik bütünlüğünün yeniden farkına varmalı; birey, onu saran ve anlayan bu toplumsal kitleyi hissetmeli, onun hazır ve etkin olduğunun bilincinde olmalıdır. ... Pekâlâ baylar! Sanıyorum ki sosyoloji, bu fikirleri bütün diğer bilimlerden daha fazla benimsetebilecek olandır. Bireye toplumun ne olduğunu, toplumun onu nasıl tamamladığını ve onun yalnızca kendi gücüyle ne kadar yetersiz olduğunu anlatacak olan sosyolojidir. Sosyoloji bireye onun imparatorluk içinde bir imparatorluk değil, bir vücudun organlarından biri olduğunu öğretecek; ona, bu vazifesini özenle yerine getirmenin güzel yanlarını gösterecektir. Bireye yalnızca ve bütünüyle kendine değil, başkalarına da ait ve bağlı olmanın hiç de alçaltıcı bir şey olmadığını hissettirecektir. Kuşkusuz ki bu fikirler, halkın en iç tabakalarına kadar ulaşmadıkça gerçekten etkili olmayacaklardır. Fakat bunun için de öncelikle bu fikirleri üniversitelerde bilimsel olarak hazır hale getirmemiz gerekmektedir.¹⁶⁸

167Kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Bruce Mazlish, *A New Science: The Breakdown of Connections and the Birth of Sociology* (New York: Oxford University Press, 1989).

168Jacques Coenen-Huther, *Durkheim’i Anlamak*, çev. Serra Akyüz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 17.

Dolayısıyla, İslam dünyasında İbn Haldun'u müteakiben toplumbilim disiplinlerinin gelişmemesinin en büyük nedenlerinden biri "toplum"un, XIX. yüzyıl Avrupa'sında olduğu gibi, kendini incelenmesi ve anlaşılması elzem müstakil bir cevher olarak dayatmamış olmasıdır, diyebiliriz. Bu noktada, "eğer durum böyleyse, İbn Haldun'un hangi motivasyon ya da saikle *Mukaddime*'de toplumu kendisine bir araştırma nesnesi olarak seçtiği" sorulabilir. İbn Haldun'un toplumu (*el-ictimâ"ull-insanî*) müstakil bir nesne olarak konu edinmesinin ana gayesi tarih yazımı usulü bağlamında doğru haberleri yanlışlarından tefrik edebilmek için bir kıstas bulma ihtiyacıdır. Diğer bir deyişle, İbn Haldun toplumun tabiatının anlaşılmasının yanlış ya da yalan haberlerin ayklanmasının en etkili yolu olduğunu düşünür. İbn Haldun kitabının girişinde toplumun tabiatını inceleme yönündeki ilgisinin tarih yazıcılığında güvenilir bir yöntem arayışına müteallik olduğunu şüpheye mahal bırakmayacak derecede net ifadelerle ve tekrar tekrar belirtir.¹⁶⁹

Durum bu olunca, imkân ve istihale itibariyle (tarihi rivayetler ve) haberlerde hak olanın batıl olandan ayırt edilmesi konusundaki kanun ve kaide; umrandan ibaret olan beşerî içtimaa (ve insan cemiyetinin yapısına) bakmak, tabiatının icabı olarak ve bizatihi hallerinden olmak üzere umrana ilhak olunan şeyle, ârizî olduğu için ondan sayılmayan şeyi ve bir de umrana hiç âriz olmayan hususları birbirinden ayırt etmektir. Bu, (tarihi rivayet ve) haberlerde hakkı batıldan, doğruyu yalandan ayırt etme hususunda, hakkında şüphe edilmeyen bir burhan olma yönünden bizim için bir kanun olur. Bu takdirde umranda vaki olan hallerle ilgili bir şey işittiğimiz zaman doğruluğuna hükmedip kabul etmemiz lazım gelen şeyle, asılsız olduğuna hükmedip reddetmemiz icap eden şeyi öğrenmiş oluruz. Bizim için bu sıhhatli bir kıstas olur. Tarihçiler, naklettikleri haberlerde doğru ve isabetli yolu bu miyar ile araştırırlar. İşte bu birinci kitabı yazmamızın gayesi de bu kıstası tesbit etmektir. Bu husus haddizatında müstakil bir ilim gibidir. Çünkü özel bir konusu vardır. Bu konu beşerî umran ve insanî içtimadır.¹⁷⁰

Klasik düşüncenin İbn Haldun'un da benimsediği yöntemsel ilkesine göre, bir çalışma alanının müstakil bir ilim olabilmesi için

169“Lakin, haberleri aktaranlardan hangilerinin sahte, hangilerinin güvenilir oldukları hususunda kıstas, basiret sahibi olan tenkitçinin bizzat kendisidir. İmdi halleri itibariyle umranın birtakım tabiatları vardır. Haberler (ve doğru olup olmamaları husus) ona bağlıdır. Rivayetler ve eserler bu tabiatlarla açıklanır. (159) ... Onun için bu ilimle uğraşan, siyasetin kaideleri ve varlıkların tabiatlarını bilmeye muhtaçtır. (189)”

170İbn Haldun, *Mukaddime*, 204.

mevzusunun, mebâdisinin, mesâilinin, garazının ve faydasının bulunması icap eder. Umran ilminin mevzusu toplum (insanî iç-tima), mebadîsi birinci bölümde zikredilen öncüller veya mukad-demeler, mesaili umrana ârız olan haller, garazı umranın tabiatını bilmek ve faydası da tarih yazımında doğruyu yanlıştan ve yalandan ayırt etmeye yarayan bir kıstas sahibi olmaktır. İbn Haldun kendinden önce ulemanın veya hukemanın bu ilimle müstakil olarak niçin iştigal etmedikleri sorusuna cevap verirken söz konusu faydasının az veya önemsiz görüldüğü hususunun altını çizer: “Lakin hukema ilimlerin semeresi ve faydası açık olanlarını nazar-ı dikkate almış (ve onu tedvin etmiş) olmalıdır. Bizim bahsettiğimiz beşerî umran ve insanî içtiman semeresi ve faydası –görüldüğü gibi– sadece haberlerdedir. Her ne kadar bu ilmin meseleleri esas ve özellikleri itibariyle şerefli ise de semeresi ve faydası haberlerin sıhhatini tesbit etmektir. Bu ise zayıftır. Onun için hukema bu ilmi terk etmiş ve üzerinde durmamıştır.”¹⁷¹ Açıkça görüldüğü gibi İbn Haldun toplumu inceleme nesnesi olarak benimsemesindeki esas gayenin tarih yazımında haberlerin sıhhatini tespit etmek olduğunu belirtir. Bu da söz konusu dönemin düşünürleri için toplumun müstakil bir inceleme nesnesi olmasını gerektirecek hayatî (acil ve elzem) bir motivasyonun tarihsel olarak henüz ortaya çıkmadığını göstermektedir. Bununla birlikte, motivasyonunun farklı olması, İbn Haldun’un yaptığı işin değerini düşürmez elbette. Hangi saikle bu yola girmiş olursa olsun İbn Haldun son derece başarılı bir şekilde ve evrensel düzeyde karşılığı olan bir yöntemle toplumu tahlil etmiş ve toplumsal meseleleri tartışmıştır.¹⁷²

171 İbn Haldun, *Mukaddime*, 205.

172 Söz konusu durumun bir diğer tezahürü de çağdaşlarının İbn Haldun ile ilgili değerlendirmelerde umran ilminin önemine dair göze çarpan bir değerlendirilmelerinin olmaması, *Mukaddime*’de tartışılan toplumla ilgili sorunsalların ilgili epistemik cemaat içerisinde neredeyse tamamen görmezden gelinmesidir. Yani günümüz okuyucusunu kendine hayran bırakan İbn Haldun’un toplum araştırması, Makrızî ve Sehâvî gibi birkaç istisnaî tarihçi haricinde, çağdaşı veya kendisinden sonraki düşünürlerin dikkatini cezbedecek ölçüde etkili olmamıştır. Umranın tabiatını anlama gayretine pek değinilmemesine rağmen İbn Haldun’un düşüncesi daha ziyade onun Hz. Hüseyin ve Fatımiler hakkında yazdığı ve genel yaklaşıma aykırı görülen birkaç cümle veya benzeri tali hususlar üzerinden değerlendirilmiştir. Bu durum, kısmen döneme hâkim olan tutucu ve muhafazakâr ruh hali ile izah edilebilirse de esas amilin söz konusu zaman diliminde toplumsal yapının ve ilişkilerin müstakil olarak incelenmesine ihtiyaç duyulmayacak derecede yalın, anlaşılır ve sorunsuz görülmesi olduğu söylenebilir.

SONUÇ YERİNE: PARADİGMATİK BİR ALTERNATİF OLARAK İBN HALDUN'UN DÜŞÜNCESİ

Günümüzde ise, son yıllarda bütün dünyada hakkında yapılan çalışmaların sayısına bakılarak bile açıkça görüleceği üzere, İbn Haldun'un düşüncesi bir bütün olarak son derece değerli adedilmektedir. Bu değer İbn Haldun'un düşüncesinin, kimilerince modern toplum bilimlerinin erken bir habercisi olmasından, kimilerince Orta Çağ düzeninde eşine ender rastlanır bir "bilimsellik" taşımasından, kimilerince de *Mukaddime*'de geliştirilen toplumsal-siyasal modelin bugün bile bazı olay ve olguları açıklama kabiliyetinden ileri gelir. Bizim açımızdan ise İbn Haldun'un düşüncesinin değeri daha ziyade onun yaklaşımı ve kavramsal haritası itibariyle modern toplum bilimlerine alternatif bir paradigmatik çerçeve geliştirme imkânı taşımasında aranmalıdır.

Nitekim, İbn Haldun'un düşüncesine dair pragmatik okumalar söz konusu olduğunda, öncelikle kabul etmeliyiz ki, modern endüstriyel (ya da post-endüstriyel) toplumun yapısının ve dönüşümünün dinamiklerinin İbn Haldun'un önerdiği model ile bire bir örtüştüğünü düşünmek büyük bir hatadır. Aradan geçen yüzyılların siyasal birikimi ya da coğrafi ve kültürel çeşitliliğin ortaya çıkardığı farklı siyasal ve toplumsal tecrübeler bir yana, sırf ulaşım ve iletişim teknolojisindeki gelişmeler bile tek başına modelin günümüz dünyasına birebir aktarımını imkânsız kılmaktadır. Ancak İbn Haldun'un modelinin yaslandığı temel kavramları (*umran, bedavet, hadaret, asabiyet* vs.) tamamen "modern-öncesi" Kuzey Afrika tecrübesine ya da kabilevî veya patriarkal-patrimonyal toplum yapısına hasretmek de aynı ölçüde yanlış ve kısır bir tutumdur. Ayrıca bu, İbn Haldun'un hem yöntem hem de muhteva açısından *Mukaddime*'de çizdiği çerçeveye ve benimsediği yaklaşıma da uymaz.

İbn Haldun'un modelinin bir bütün olarak ya da bu modelle oluşturan temel kavramların tek tek en somut ve bariz biçimde kabile yapısına dayalı tarım toplumlarında karşılık bulduğu hususunda bir şüphe yoktur. Ne var ki hem modelin kendisi hem temel kavramlar hem de modelin önerdiği zamansal aralıklar, İbn Haldun'un akıl yürütme alışkanlığına da paralel düşecek şekilde soyutlanarak, esnetilerek ya da kısmen yenilenecek daha evrensel toplum-bilimsel araçlara dönüştürülebilir. Diğer bir deyişle, toplumsal olay ve olguların arızî nitelikleri göz ardı edilerek, özsel

nitelikleri esas alınabilir. Örneğin, modern endüstriyel toplumlarda coğrafi olarak birbirinden ayrılmış gruplara dayalı bir *bedavet-hadaret* kutuplaşmasından bahsedilemez. Ancak bu, modern toplumlarda sosyal-politik-ekonomik farklılaşmaların olmadığı ve bu farklılaşmaların bedavet-hadaret kutuplaşmasınıninkine benzer sonuçlar doğurmadığı anlamına gelmez. Zira, İbn Haldun’un düşüncesinde bedevileri hadarîlerden ayıran işlevsel unsur bu iki zümre arasındaki coğrafi ayrışma ve buna bağlı olarak ortaya çıkan meslekî farklar değildir. Buradaki özsel dinamik, bedevilerin siyasal iktidara (*mülk*) nispetle toplumsal konumları ve bu konumdan neşet eden sistematik mahrumiyettir.¹⁷³ Dolayısıyla bu mahrumiyet dinamiğinin bulunduğu her yer ve zamanda, farklı ölçeklerde ve yoğunluklarda olsa da bir bedavet-hadaret ilişkisinden söz edilemez mi?¹⁷⁴ Kaldı ki, İbn Haldun’un insan tabiatının dönüşümüne dair çözümlemelerinin, tüketim ve üretim kalıplarının nesiller-arası dönüşümüne dair değerlendirmelerinin, ya da *umran* veya *asabiyet* kavramlarına atfettiği anlamların sosyal-bilimsel açıdan bugün de kullanışlı kılınması için böyle bir anlam genişletmesine dahi ihtiyaç yoktur.

Paradigmatik okumalara gelince, İbn Haldun’un düşüncesinin “modern” olup olmadığı gibi Avrupa-merkezci kısır bir tartışmanın tahrikine kapılmadan, onun “kendisi” olarak nasıl bir paradigmatik çerçeve sunduğuna bakılmalıdır. Ana hatlarıyla yukarıda özetlenen bu tartışma, dikkat edilirse, bütün insanlık düşüncesi tarihinin Avrupa tecrübesine indirgenmesi neticesinde elde edilen ve “modern-öncesi”nden “modern”e doğru tek yönlü doğrusal bir akışı esas alan teleolojik bir tarih felsefesine yaslanmaktadır. Zira, Avrupa-merkezci olmayan bir perspektiften bakıldığında, İbn Haldun’un düşüncesi ne “modern” ile ne de “modern-öncesi” ile kastedilen zihniyet dünyalarına uymaktadır. Zaten, ilgili literatürde İbn Haldun’un düşüncesinin paradigmatik koordinatları

173 İbn Haldun, *Mukaddime*, 666.

174 Böyle bir akıl yürütmeyi mesela Arnold Toynbee’nin çalışmalarında görmekteyiz. Toynbee “bedevi” yerine “proleterya” kelimesini kullanır ve onu şöyle tanımlar: “Bir toplumun tarihinin herhangi bir aşamasında o toplumun bir şekilde ‘içinde’ (*in*) olan ama onun ‘parçası’ (*of*) olmayan toplumsal bir unsur ya da grup. ... Proleteryanın ayırt edici vasfı ne yoksulluk ne de sıradan (asil olmayan) bir doğumdur; bilakis ecdadından intikal etmiş olan toplumsal konumundan mahrum edilmiş olma bilinci ve bu bilinçten neşet eden hınçtır.” Arnold, Toynbee, *A Study of History*, muhtasar D. C. Somerwell (London: Oxford University Press, 1956), 1: 377.

üzerine bu denli ihtilafli görüşlerin ileri sürülmesinin nedeni de bu sunî tarihsel modelin içerisinde bakma ve her fikri “modern” olana nispetle tanımlama ısrarıdır. Bununla birlikte, bu itiraz, insanlık düşünce tarihinde evrensel anlamda ya da kültürel birimler içerisinde bir değişim dönüşüm yaşanmadığı şeklinde anlaşılmalıdır. Bilakis, buradaki itiraz, bu değişim ve dönüşümün, büyük ölçüde on dokuzuncu asırdan itibaren kabul edildiği şekliyle, “modern-öncesi”nden “modern”e doğru, doğrusal, tek yönlü ve evrensel (alemşümul) olduğu iddiasıdır.

İbn Haldun’un sosyal ve siyasî düşüncesi “modern” olarak nitelendirilemez, çünkü gerek yöntemsel olarak gerekse de ulaştığı sonuçlar itibarıyla yer yer ve zahiren modern hüküm, kuram ve modellerle paralellikler gösteriyor olsa da onun düşüncesinin yapıldığı ontolojik ve epistemolojik öncüller seti “modern” siyaset tasavvurunun öncüllerinden mühim oranda farklılaşmaktadır.¹⁷⁵ Diğer taraftan, İbn Haldun’un siyaset modeli yanlışlanmış ya da artık miadını doldurmuş ve “modern-öncesi”ne ait bir düşünce olarak da görülemez. Zira, İbn Haldun, modern düşünürlerce “modern-öncesi” ile özdeşleştirilen ve on yedinci yüzyıldaki “Bilim Devrimi” ile geri dönüşsüz bir şekilde yanlışlanan Aristotelesçi dünya görüşünün de müntesibi değildir. Dolayısıyla bu hususta, Aristotelesçi kozmolojiyi ve “tabî hukuk” anlayışını merkeze alan Yeni-Eflatuncu Hristiyan ve Müslüman filozoflardan da farklılaşır. İbn Haldun’un organizmacı toplum ve siyaset anlayışı veya yer yer kullandığı Aristotelesçi terminoloji bizi bu konuda yanıltmamalıdır. Zira, Aristoteles’in düşüncesi, her bir bileşenin bir diğerine sıkı bir şekilde irtibatlı olduğu büyük bir felsefi-kozmozolojik sistemdir. Hiyerarşik, teleolojik ve özcü tabiat (*physis*) anlayışı, fizikten metafiziğe, biyolojiden siyaset ve ahlaka kadar Aristoteles’in düşüncesini yatay kesen temel kozmozolojik ilkedir. Yani, Ay-üstü dünyanın ezeli ve ebedi kürelerinin mükemmel dairevi hareketinden, ay-altı dünyanın dört unsuruna, insanoğluna, toplumsal-siyasi örgütlere ve bunların oluş ve bozulmasına kadar bütün varlıklar ve hareket bu tabiat ilkesine ve bu ilkedен neşet eden kanunlara tabi-

¹⁷⁵İbn Haldun’un düşüncesi ile modern sosyal bilimler düşüncesinin paradigmatik mukayesesi için bkz. Nuruhan Ardiç, “Beyond ‘Science as a Vocation’: Civilizational Epistemology in Weber and Ibn Khaldun,” *Asian Journal of Social Science* 36 (2008): 434-464; L. Sunar ve F. Yalçımen, “The Possibilities of New Perspectives for Social Sciences: An analysis Based on Ibn Khaldun’s Theory of Umran,” *Asian Journal of Social Science* 36 (2008): 408-433.

dir. Öte yandan bu kozmolojik ilkenin arkasında da kadim Yunan zihninin “ezeli, ebedi, kendi kendine hareket eden canlı bir gerçeklik” ya da “canlı ve akıllı devasa bir hayvan” olarak algıladığı sınırlı ve nispeten küçük evren fikri yatmaktadır.¹⁷⁶ Bu arka planı olduğu gibi devralan Aristoteles’in sisteminde de evrendeki tüm hareket ve düzen, tabiatın kendinden menkul bu “canlı” ve “akıllı” mahiyetine atfedilirken, kozmik düzen siyasî-ahlâkî açıdan “anlam” ve “değer”in kaynağı olarak görülmüştür. Bu nedenle, iç içe geçmiş “mükemmel” kürelerden oluşan “sınırlı” ve “hiyerarşik” evren¹⁷⁷ Aristoteles için fiziksel bir uzam olmanın ötesinde metafizik ve ahlâkî bir sistemdir. Dolayısıyla, Aristoteles’in toplumsal ve siyasî

176J. D. Logan, “The Aristotelian Concept of Physis,” *The Philosophical Review* 1/6 No:1 (Ocak, 1897): 21. Ayrıca bkz. R. G. Collingwood, *The Idea of Nature* (New York: Oxford University Press, 1981), 3.

177Daha önceki bir çalışmamızda Richard Dewitt’in bir çalışmasından hareketle Aristotelesçi evren resmini şu şekilde özetlemiştik: “Bu evrende: (a) Yeryüzü hareketsiz bir biçimde evrenin merkezinde durmaktadır. (b) Ay, gezegenler ve güneş, yer kürenin etrafında, dairevi bir yörüngede, sabit bir hızla ve her bir dönüş yirmi dört saatte tamamlanacak şekilde sürekli hareket etmektedir. (c) Yeryüzü ile ay arasında (yeryüzü dahil) kalan ve “ay-altı alem” olarak adlandırılan bölge dört elementten (toprak, su, hava, ateş) oluşmaktadır. (d) “Ay-üstü alem” olarak adlandırılan ve ayın ötesinde (ay dahil), sabit yıldızlar küresinin dış çemberine kadar olan bölgede ise “esir” denilen beşinci bir elementten oluşmuş diğer gezegenler, güneş ve yıldızlar yer almaktadır. (e) Her bir elementin kendine özgü bir tabiatı mevcuttur ve bu elementlerin hareketlerinin sebebi bu özsel tabiatlardır. (f) Elementlerin özsel tabiatları elementlerin hareket temayülleri olarak tezahür eder. (g) Toprak elementi tabiatı gereği evrenin merkezine doğru hareket etme temayülüne sahiptir. (h) Su elementi de tabiatı gereği evrenin merkezine doğru hareket etme temayülüne sahiptir. Ama onun bu temayülü toprağı kadar kuvvetli değildir. (i) Hava elementi tabiatı itibarıyla toprak ve su ile ateş elementleri arasındaki bölgeye doğru hareket etme temayülüne sahiptir. (j) Ateş elementi tabiatı itibarıyla evrenin merkezinden uzaklaşma temayülüne sahiptir. (k) Gezegenlerin, güneşin ve yıldızların ana-maddesi olan esir elementinin özsel ve tabii hususiyeti ebedi, sabit hızla ve mükemmel dairevi harekettir. (l) En dış kürede yer alan yıldızlar yer küreden eşit uzaklıktadır. (m) Ay-altı alemde var olan nesnelere tabiatları birbirine aykırı ve birbirini nakzeden dört elementten müteşekkil olduğu için, buradaki nesnelere oluş-bozulmuş sürecine tabiidir. (n) Ay-altı alemde, hareket halindeki bir nesne tabiatı itibarıyla durmaya mütemayildir. (o) Duran bir nesne, onu hareket ettiren harici bir nesne olmadığı sürece, durmaya devam eder. (p) Evren bir tanedir ve sınırlıdır. Bazı eklemeler ve çıkarmalarla iktibas ettiğimiz bu özet için bkz. Richard Dewitt, *Worldviews: An Introduction to the History and Philosophy of Science* (MA: Blackwell Publishing, 2004), 4.” Bkz. Kayapınar, “Modern Siyaset Tasavvurunun Mekanizmacı Arka Planı,” *Divan* 35 (2013): 20.

organizmacılığı, (salt metaforik değil) büyük ölçüde metafizik ya da “kök-metaforik” bir mahiyet arz eder.¹⁷⁸ Nitekim, on yedinci yüzyılın sonlarında Newton ile kemale eren modern mekanik kozmoloji Aristotelesçi organik kozmolojiyi yanlışlayarak devre dışı bıraktığında, sisteminin iç bağıntılarının kuvvetinden dolayı, fizik ve metafiziğinin yanı sıra, Aristoteles’in siyaset ve ahlakı da gözden düşmek durumunda kalmıştır.

İbn Haldun’un siyaset ve toplum anlayışı ise Aristoteles’inki gibi organizmacı bir kozmolojiye yaslanmaz. Aristoteles’in organizmacılığı metafizik ya da “kök-metaforik” iken, İbn Haldun’un organizmacılığı sadece “metaforik”tir. Diğer bir deyişle, İbn Haldun, sosyal-siyasi düşüncesini varlığı ve değeri kendinden menkul bir organik evren tasavvurundan istinbat etmemiştir. Dolayısıyla, bu evren resminin bilimsel tecrübeler neticesinde yanlışlanarak tamamen devre dışı kalmış olması İbn Haldun’un sosyal-siyasi düşüncesini kategorik olarak etkilememiştir. Şurası muhakkaktır ki, içinde yaşadığı fiziksel evrene dair İbn Haldun’un bilgisi çağdaşlarının bilgisinin ötesinde değildi. Ancak İbn Haldun bu evren modeline, Aristoteles ya da Aristotelesçiler gibi metafizik, siyasî ve ahlâkî bir anlam atfetmedi. Nitekim, İbn Haldun, evrenin canlı ve akıllı, dolayısıyla kudreti kendinden menkul düzenleyici bir varlık olduğunu asla düşünmemiştir. Bu anlamda, Tanrı-merkezli bir kozmolojinin Eş’arî versiyonunu benimsemiş olan İbn Haldun’un¹⁷⁹ evreni,

178Kök metafor anlamayı kolaylaştırmak için başvurulan dilsel tezyin araçları olmanın ötesinde, ontolojik bir işleve sahip kurucu yapılardır. “Kök metafor, modellerden ya da metaforun diğer türlerinden özellikle iki açıdan farklılaşır: Birincisi, kök metafor genellikle bilinç ve/ya farkındalık düzeyinin altında bulunur ve düşünürün düşüncesinin ilham kaynağı ya da arka planı olarak zımnî bir model gibi işlev görür. Daha doğrusu, kök metaforlar, diğer küçük ölçekli modellerin ya da söylem biçimlerinin verili aldığı ve üzerine inşa edildiği gizli meta-modellerdir. İkinci olarak, kök metafor kapsayıcı ya da kuşatıcıdır. Zira, modeller bir dünya ‘içindeki’ tikel nesne, eylem ya da süreçleri tasvir etmek için üretilmişken, kök metaforlar ‘dünyaları’ tanımlamaya matuftur. Yani, kök metafor ‘bir söylem alanının çerçevesini belirleme ve belli bir iç-tutarlılık içerisinde bu alanda üretilen alt-teorilerin sınırlarını tayin etme işlevlerini görür (Brown).’ Dolayısıyla kök metafor, dünyayı oluşturan bileşenlere, bu bileşenlerin hareketine, birbirleri ile ilişkisine ve hangi yollarla ne ölçüde bilinebileceklerine dair zımnî ön kabuller seti ve varsayımlar bütünü olarak da tanımlanabilir. Bu yönüyle, kök metafor, dünyaya ya da herhangi bir alt-alana ilişkin söylemin nihai çerçevesini oluşturur.” Bkz. Kayapınar, “Modern Siyaset Tasavvurunun Mekanizmacı Arka Planı,” 14.

179İbn Haldun, *Mukaddime*, 820-826.

Felâsife’nin diğer pek çok temsilcisinin aksine, klasik kozmoloji ile modern mekanik kozmolojinin arasında bir yerde, büyük ölçüde “büyüsü bozulmuş” (*disenchanted*) bir evrendir. Bu nedenle de on yedinci yüzyılın mekanik devriminin İbn Haldun’un düşüncesini ya da bu düşüncenin nihai anlamda içinde geliştiği kozmolojiyi yanlışlamış olduğu iddia edilemez. Kaldı ki, İbn Haldun’un sosyal-siyasi çözümlemesi kozmolojik ve fiziksel bir belirlenimden ziyade tarihî, toplumsal-siyasî bir gözleme dayanmaktadır. O nedenle de İbn Haldun’un düşüncesi paradigmatik açıdan “modern-öncesi”ne itilerek, devreden çıkarılamaz. Daha detaylı bir izahı gerektiren bu hususu başka bir çalışmaya bırakarak özetlememiz gerekirse, insanlık düşünce tarihinin devinimini ya da dönüşümünü esir alan “modern-öncesi – modern” Avrupa-merkezci tasnifin aksine, İbn Haldun’un düşüncesinin paradigmatik açıdan “modern-dışı” ya da “modern-ötesi” olduğu varsayılmalıdır.¹⁸⁰

İbn Haldun’un düşüncesinin “modern-ötesi” olması fikri ise onun halen canlı olduğu ve bugün toplum bilimlerinin yüz yüze kaldığı açmazlara karşı alternatif bir çerçeve sunabileceği imalarını içerir. İnsanlık olarak büyük değişim ve dolayısıyla kargaşa dönemlerinden birinin içinden geçmekte olduğumuz izahtan vareste bir hakikattir. Bunun en bariz işareti gerek Batı’da gerekse de Batı-dışı toplumlarda standart konvansiyonel kavramların ve modellerin toplumsal-siyasal gerçekliği artık etkin bir şekilde izah edemediği yönündeki giderek yaygınlaşan inançtır.¹⁸¹ Modern dönemde inşa

180 “Modern”in ya da “modernite”nin ne olduğu üzerine evrensel bir uzlaşma yoktur. Ancak, İbn Haldun’un düşüncesi üzerine yapılan tartışmanın verili aldığı varsaydığımız bir tarife ulaşmanın da mümkün olduğunu düşünüyoruz. Bu durumda “modernite,” ana hatlarıyla ilk olarak on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda Avrupa’da tebellür etmiş, ardından Avrupa’nın siyasi ve ekonomik genişlemesiyle birlikte dünya sathına yayılmış ve yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren artık bir “sorun” haline geldiği yaygın bir şekilde kabul edilene kadar sürekli gelişmiş, düşünsel düzlemde Aristotelesçi gelenekten ve Musevi-İsevi dünya görüşünden, sosyo-ekonomik düzlemde ise feodal düzenden ve tarım-toplumu yapısından kopuşu ifade eden, Newtoncu-mekanizmacı kozmolojiyi, sekülerliği, insan-merkezçiliği, araçsal rasyonelliği, ilerleme düşüncesini, evrenselliği, mutlaklığı, piyasa ekonomisini ve endüstrileşmeyi içkin tarihsel bir dönem, bir hayat formu ve dünya görüşüdür.” Bkz. Kayapınar, “Modern Siyaset Tasavvurunun Paradigmatik Öncülleri,” 1-50.

181 Örnek olarak bkz. Bryan Magee, “The Language of Politics,” *Encounter*, cilt LXVI, no. 5 (1986): 20; David Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope* (San Francisco: Harper and Row, 1987); Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1991), 1.

edilen cari toplumsal-siyasal kavram ve modellerimiz ile bunların açıklamayı amaçladığı gerçeklik arasındaki makas giderek açılmakta, ortaya çıkan bu boşluk da köklü bir epistemolojik buhrana işaret etmektedir. Ancak çalışmamızın giriş kısmında iktibas ettiğimiz sözlerinde Wolin'in vurguladığı gibi buhran aynı zamanda bir açılım ve yenilenme imkânı demektir.

Nitekim, modern siyasal lügatimizde yaşanan buhranın derinleşmesi, doğal olarak, çıkış yolları ve alternatif yaklaşım arayışlarını da beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda, siyasal akademik dünyada modernitenin “dışı”na ya da “öncesi”ne duyulan ilgide bir mahiyet farklılaşması yaşandığı; “öteki”ne bakışta, henüz çok cılız olsa da düşünce tarihçiliğinin ya da antropolojisinin ötesine geçilerek etnosantrik ve mütekebbir olmayan, sahici bir arayış içerisine girildiği söylenebilir. Bu minvalde, özellikle de siyaset felsefesi söz konusu olduğunda belki Aristoteles'ten sonra adı en fazla telaffuz edilen ve çok farklı mecralarda ilmî bir tecessüsle yeniden okunan isimlerin başında İbn Haldun gelmektedir. Aradan geçen ve “bilim devrimi” ile “sanayi devrimi” gibi insanlık tarihinin belki de en kapsamlı kırılmalarına şahadet etmiş yedi asırlık fasılıya rağmen dünya çapında İbn Haldun'a yönelik gittikçe artan bu ilginin ardında yatan hissiyat basit bir düşünce tarihçiliği merakına indirgenemez. Farklı bir metafiziğe ve kozmolojiye yaslanıyor olmakla birlikte, benimsediği tarihselci ve tecrübî (*ampirik*) ilmî yöntem İbn Haldun'un, belki de Aristoteles'ten daha fazla, modern siyaset tasavvuru ile anlamlı ve doğurgan bir diyaloga girmesini mümkün kılmaktadır. Ayrıca kendisi de kapsamlı bir buhran ya da inhitat olgusu ile hesaplaşmak durumunda kaldığı için, İbn Haldun'un toplumsal ve siyasal dönüşümün dinamiklerini terakki algısı üzerine kurulu modernitenin siyaset yaklaşımından daha “gerçekçi” bir tarzda kavradığı iddia edilebilir.

Öte taraftan, mutlak ve homojen (*aspatial-atemporal*) bir uzay-zaman algısına ve buna koşut bir şekilde metodolojik bireyciliğe¹⁸² dayalı ana-akım modern siyaset tasavvurundan¹⁸³ farklı olarak İbn

182 Özellikle modern sosyal-bilim anlayışının temel önkabullerinin şekillendiği XVII. yüzyılda Descartes, Galileo ve Hobbes gibi modernitenin kurucu düşünürleri tarafından benimsenmiş ve zamanımıza değin sosyal-siyasi çalışmalarda ana-akım yöntemsel yaklaşımı teşkil etmiş olan bu model aynı zamanda “parçalayıcı-bütünleyici (*resolutive-compositive*)” yöntem olarak da bilinmektedir. Bkz. Scott Gordon, *The History and Philosophy of Social Science* (Londra: Routledge, 1997), 68-73.

183 Modern siyaset tasavvuru ile ilgili çözümlerimiz için bkz. M. Akif Kayapınar, “Modern Siyaset Tasavvurunun Mekanizmacı Arkaplanı,” 1-42; Kayapınar, “Modern Siyaset Tasavvurunun Paradigmatik Öncülleri,” 1-50.

Haldun’un toplumsal-siyasal düşüncesi bütüncül bir metodolojik çerçeveyi ve heterojen (farklılaşmış) bir uzay-zaman anlayışını esas almaktadır. Bu bağlamda, modern siyaset tasavvurunda ortaya çıkan muhtelif metodolojik ve epistemolojik dikotomiler, İbn Haldun’un düşüncesinde çelişkisiz bir çok-boyutluluğa ve metamorfik bir sürekliliğe işaret etmektedir.¹⁸⁴ Mesela, ona göre siyasetin özünü bir taraftan erdem, asabiyet ve iktidar arasında yapısal olarak var olan bağımlılık ilişkisi, diğer taraftan da toplumsal ve siyasal birimlerin yanı sıra düşünceye, bilimlere ve insan tabiatına sirayet eden daimî dönüşüm oluşturmaktadır. İlkinde erdem, dinî ya da normatif kaygılarla sisteme dayatılan dışsal bir unsur değil, sistemin özünde bulunan içsel (endojen) bir değişkendir. Bu anlamda, normatif çözümlene ile ampirik çözümlene, yani “ne olmalı” sorusuyla “nedir” sorusu arasındaki dikotomik karşıtlık İbn Haldun’un düşüncesinde büyük ölçüde anlamını yitirmektedir. Benzer şekilde, İbn Haldun için toplumsal-siyasi değişim ve dönüşüm, modern mekanik tasavvurun öne sürdüğü şekilde optimum denge noktasından bir sapma ya da iki sabit durum arasındaki arazi hareket değildir. Tam aksine, toplumsal ve siyasi değişim süregendir ve toplumsal varoluşun bizzat kendini oluşturmaktadır. Dolayısıyla İbn Haldun’un modelinde harici bir muharrik kuvvet uygulanmadığı sürece sabit kalması mukadder bir teleolojik toplumsal-siyasi denge noktasından bahsedilemez. Bunun için, İbn Haldun’un zihin dünyasında “siyaset” aslında “tarih”tir. Medeniyet, bilimler, toplum ve devlet belli bir “durum”u (*state*) temsil eden bir “isim” olmaktan çıkıp bir “fiil”e dönüşür.¹⁸⁵

Özetle, İbn Haldun’un düşüncesi, modern toplum bilimlerinin verili kabullerini ve kurulu sınırlarını ihlal ederek, tarihselci, bütüncül ve pozitivism-dışı bir paradigmayı temsil etmektedir.¹⁸⁶ Bu bakımdan İbn Haldun’un toplum ve siyaset

184 İbn Haldun’un düşüncesindeki çok boyutluluğu mukayeseli olarak ve geniş bir bağlam içerisinde değerlendiren, aynı zamanda da bir “ders kitabı” niteliği taşıyan yeni bir çalışma için bkz. *Comparative Theories and Methods: Between Uniplexity and Multiplexity*, editör Recep Şentürk vdğr. (İstanbul: İbn Haldun University Press, 2020).

185 Bu ifade, farklı bir bağlamda medeniyet kavramını bir fiil olarak niteleyen Fred Dallmayr’dan alınmıştır. Bkz. *Dialogue Among Civilizations* (New York: Palgrave Macmillan, 2002), 17.

186 Mustapha Kamal Pasha, “Ibn Khaldun and World Order,” *Innovation and Transformation in International Studies*, ed. Stephen Gill ve James Mittelman (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 57-58.

teorisini modern tasavvur ile diyalog içerisinde yeniden okumak çağdaş toplum-bilimsel tartışmalar için büyük önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

- Alatas, Syed Farid. *Applying Ibn Khaldun: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology*. London: Routledge, 2014.
- Al-Azmeh, Aziz. *Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism*. Londra: Third World Centre for Research and Publishing, 1981.
- Andic, Fuat M. ve Suphan Andic, "An Exploration into Fiscal Sociology: Ibn Khaldun, Schumpeter, and Public Choice." *The Legacy of Joseph A. Schumpeter*, ed. Horst Hanusch. Northampton, MA: Edward Elgar Publication, 1999, II. Cilt, 199-214.
- Ardıç, Nurullah. "Beyond 'Science as a Vocation': Civilizational Epistemology in Weber and Ibn Khaldun." *Asian Journal of Social Science*, 36 (2008): 434-464.
- Arslan, Ahmet. *Ibn Haldun: İlim ve Fikir Dünyası*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Ayad, Kamil M. *Die Geschichts und Gesellschaftslehre Ibn Halduns*. Stuttgart: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1930.
- Baali, Fuad ve Ali Wardi. *Ibn Khaldun and Islamic Thought-Styles: A Social Perspective*. Boston: G. K. Hall and Co., 1981.
- Baali, Fuad. *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*. Albany: State University of New York Press, 1988.
- Barnes, H. E., H. Becker ve F. B. Becker. *Contemporary Social Theory*. New York: D. Appleton-Century Company Incorporated, 1940.
- Berkey, Jonothan P. *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, çev. İsmail Eriş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Bernal, Martin. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. Londra: Free Association Books, 1987.
- Biddiss, Michael D. *The Age of the Masses: Ideas and Society in Europe since 1870*. New Jersey: Humanities Press, 1977.
- Cabiri, Muhammed Abid. *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said Aykut. İstanbul: Kitabevi, 2003.
- Cevdet, Muallim. "Şimal Müverrihi Zeki Velidi ve Yarınki Hars." *Mektep ve Medrese*. İstanbul: Çınar Yayınları, 1978.

- Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- Choudhury, Masudul Alam. *The Islamic World-system: A study in polity-market interaction*. New York: RoutledgeCurzon, 2004.
- Coenen-Huther, Jacques. *Durkheim’i Anlamak*, çev. Serra Akyüz. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Collingwood, R. G. *The Idea of Nature*. New York: Oxford University Press, 1981.
- Cox, Robert. *Approaches to World Order*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Dale, Stephen Frederic. “Ibn Khaldun: the Last Greek and the First Annalistic Historian.” *International Journal of Middle East Studies*, 38 (2006): 431-451.
- Dallmayr, Fred. *Dialogue Among Civilizations*. New York: Palgrave Macmillan, 2002.
- Davutoğlu, Ahmet. *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*. Maryland: University Press of America, 1994.
- De Boer, T. J. *İslamda Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay. Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık, 1960.
- Dewitt, Richard. *Worldviews: An Introduction to the History and Philosophy of Science*. MA: Blackwell Publishing, 2004.
- Dhaouadi, M., “The Part Ibn Khaldun’s Personality Traits and his Social Milieu Played in Shaping his Pioneering Social Thought,” *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2 (1998): 23-47.
- Dhaouadi, Mahmud. “An Exploration into Ibn Khaldun and Western Classical Sociologists’ Thought on the Dynamics of Change.” *The Islamic Quarterly*, 30/3 (1986): 139-158.
- Dhaouadi, Mahmud. “An Exploration into Ibn Khaldun and Western Classical Sociologists’ Thought on the Dynamics of Change II.” *The Islamic Quarterly*, 30/4 (1986): 248-266.
- Faghirzadel, Saleh. *Sociology of Sociology: In Search of Ibn Khaldun’s Sociology Then and Now*. Tahran: The Soroush Press, 1982.
- Fakhri, Majid. “The Devolution of the Perfect State: Plato, Ibn Rushd, and Ibn Khaldun.” *Arab Civilization: Challenges and Responses*, ed. George N. Atiyeh ve İbrahim M. Oweiss. Albany: State University of New York Press, 1988.
- Fakhri, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. London: Longman, 1983.

- Fındıkoğlu, Z. Fahri. *İctimaiyat: Metodoloji Nazariyeleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1950.
- Fida, Mohammad. "Ibn Khaldun's Theory of Social Change: A Comparison with Hegel, Marx, and Durkheim." *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Cilt 15, No. 2 (1998): 25-45.
- Fleischer, Cornell. "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and 'Ibn Khaldunism' in Sixteenth-Century Ottoman Letters." *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, ed. Bruce B. Lawrence. Leiden: E. J. Brill, 1984.
- Fromherz, A. J. *Ibn Haldun: Hayatı ve Dönemi*, çev. Y. S. İnanç. İstanbul: Ke-tebe Yayınları, 2018.
- Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. M. Kaya ve H. Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Gellner, Ernest. *Müslüman Toplum (Muslim Society)*, çev. Müfit Günay. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000.
- Ghazanfar, S. M. ve A. Azim Islahi. "Bir Arap Skolastiğinin İktisat Düşüncesi: Ebu Hamid el-Gazzali (450-505 / 1058-1111)." *Ortaçağ İslam İktisat Düşüncesi*, ed. S. M. Ghazanfar. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Gibb, Hamilton A. R. "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory." *Studies on the Civilization of Islam*. New Jersey: Princeton University Press, 1982.
- Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1991.
- Goldziher, Ignace. *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel ve Rahmi Er. Ankara: İmaj Yayınları, 1993.
- Gordon, Scott. *The History and Philosophy of Social Science*. Londra: Routledge, 1997.
- Gökdağ, Kamuran. *İktidar Teleolojisi: İbn Haldun'un Toplum ve Siyaset Teorisinde Asabiyet*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Gumilev, L. N. *Etnogenez: Halkların Şekillenışı, Yükseliş ve Düşüşleri*, çev. D. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2003.
- Gumplowicz, Ludwig. "İbn Haldun'da İctimaiyat." *Ibn Haldun*, Hilmi Ziya Ülken ve Ziyaeddin Fahri. Ankara: Kanaat Kitabevi, 1940.
- Hassan, Ümit. *Ibn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998.
- Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: The Expansion of Islam in the Middle Periods*, Chicago: Chicago University Press, 1977.
- Höffe, Otfried. *Felsefenin Kısa Tarihi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2008.
- Husri, Sati. *Ibn Haldun Üzerine Araştırmalar*, çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2001.

- İbn Haldun. *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergah Yayınları, 2004.
- İbn Haldun. *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.
- Karaman, Hayrettin. *İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Kayapınar, M. A. “Modern Siyaset Tasavvurunun Mekanızmacı Arka Planı.” *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Cilt 18, Sayı 35 (2013/2): 1-42
- Kayapınar, M. A. “Modern Siyaset Tasavvurunun Paradigmatik Öncülleri.” *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Cilt 19, Sayı 37 (2014/2): 1-50.
- Khalidî, Tarif. *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Kindleberger, Charles P. *World Economic Primacy: 1500-1990*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Köprülü, Fuad. “İzahlar ve Düzeltmeler.” *İslam Medeniyeti Tarihi*, W. Barthold. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1963.
- Kroeber, A. L. *Configurations of Culture Growth*. Los Angeles: The University of California Press, 1944.
- Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- Lacoste, Yves. *Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World*. Londra: Verso, 1984.
- Lacoste, Yves. *İbn Haldun: Tarih Biliminin Doğuşu*, çev. Mehmet Sert. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Lawrence, Bruce B. “Introduction: Ibn Khaldun and Islamic Ideology.” *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, ed. Bruce B. Lawrence. Leiden: E. J. Brill, 1984.
- Lewis, Bernard. *The Arabs in History*. New York: Harper and Row, 1966.
- Logan, J. D. “The Aristotelian Concept of Physis,” *The Philosophical Review*, Cilt 6, No:1 (Ocak, 1897): 18-42.
- Magee, Bryan. “The Language of Politics.” *Encounter*. Cilt LXVI, no. 5 (1986): 20-26.
- Mahdi, Muhsin ve Ralph Lerner. *Medieval Political Philosophy*. New York: Cornell University Press, 1963.
- Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldun’s Philosophy of History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1964.
- Mazlish, Bruce. *A New Science: The Breakdown of Connections and the Birth of Sociology*. New York: Oxford University Press, 1989.

- Muhammad, Mi'raj. "Ibn Khaldun and Vico: A Comparative Study." *Islamic Studies*, Cilt XIX, No. 3 (1980): 192-211.
- Najjar, Iskandar. "Some of Ibn Khaldun's and Adam Smith's Economic Ideas – Compared." *Mecelle el-'Ulum el-İctima'iyye*, Cilt 1, No. 1 (1973): 32-37.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, çev. N. Avci, K. Turhan, A. Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Öğütle, Vefa Saygın. "Çevirenin Önsözü." Max Weber, *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*, çev. V. S. Öğütle. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.
- Pasha, Mustapha Kamal. "Ibn Khaldun and World Order." *Innovation and Transformation in International Studies*, ed. Stephen Gill ve James Mittelman. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Powers, David S. *Hukuk, Toplum ve Kültür: Kuzey Afrika 1300-1500*, çev. İsmail Eriş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Rabî, Muhammad Mahmoud. *The Political Theory of Ibn Khaldun*. Leiden: E. J. Brill, 1967.
- Richter, Rudolf. *Sosyolojik Paradigmalar*, çev. Necmeddin Doğan. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.
- Rosenthal, Erwin. *Ibn Khaldun's Gedanken über den Staat: Ein Beitrag zur Geschichte der Mittelalterlichen Staatslehre*. München: Verlag von R. Oldenbourg, 1932.
- Rosenthal, Erwin. *Studia Semitica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Rosenthal, Franz. "Giriş." *Ibn Khaldun's Muqaddimah: An Introduction to History*. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Rosenthal, Franz. "Ibn Khaldun in his Time." *Journal of Asian and African Studies*, XVIII, 3-4 (1983): 189-197.
- Rosenthal, Franz. *A History of Muslim Historiography*. Leiden: Brill, 1968.
- Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: Brill, 2007.
- Sarıoğlu, Hüseyin. "İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkileri." *Divan İlmî Araştırmalar*, 10 (2001/1): 173-186.
- Schmidt, Nathaniel. *Ibn Khaldun: Historian, Sociologist and Philosopher*. New York: AMS Press, 1967.
- Simon, Robert. *Ibn Khaldun: History as Science and the Patrimonial Empire*. Budapeşte: Akademiai Kiado, 2002.
- Smith, Huston. *The World's Religions*. New York: Harper Collins, 1991.
- Sorokin, P. *Social and Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships*. Boston: Porter Sargent Publisher, 1970.

- Sorokin, P. *Social Philosophies of an Age of Crisis*. Boston: The Beacon Press, 1951.
- Strange, Suzan. “Political Economy and International Relations.” *International Relations Theory Today*, ed. Ken Booth ve Steve Smith. Oxford: Polity Press, 1995.
- Sunar L. ve F. Yashçimen. “The Possibilities of New Perspectives for Social Sciences: An analysis Based on Ibn Khaldun’s Theory of Umran.” *Asian Journal of Social Science*, 36 (2008): 408-433.
- Syros, Vasileios. “Scientific Evolution and Imperial Formation in Islamic and European Political Thought: Ibn Khaldun and Louis Le Roy.” *Storia del Pensiero Politico*, (1/2015): 93-127.
- Şentürk, Recep et al. *Comparative Theories and Methods: Between Uniplexity and Multiplexity*. İstanbul: İbn Haldun University Press, 2020.
- Talbi, Mohamed. “İbn Khaldun” maddesi. *Encyclopedia of Islam* (yeni edisyon). Cilt 3.
- Togan, Zeki Velidi. *Tarihte Usul*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1985.
- Toynbee, Arnold. *A Study of History*, ihtisar D. C. Somerwell. London: Oxford University Press, 1956.
- Tracy, David. *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*. San Francisco: Harper and Row, 1987.
- Turchin, Peter. *War and Peace and War: The Rise and Fall of Empires*. New York: Pi Press, 2006.
- Türker, Ömer. “Giriş.” *Şerhu’l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Ugan, Zakir Kadiri. “Giriş,” *Mukaddime*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Uludağ, Süleyman. “Giriş.” *Mukaddime*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.
- Voegelin, Eric. *The New Science of Politics: An Introduction*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- Whitehead, Alfred North. “The Organization of Thought,” *Science*, 22 (September, 1916): 409-419.
- Wolin, Sheldon S. *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. New Jersey: Princeton University Press, 2004.
- Yıldırım, Yavuz. “Türkçe’de İbn Haldun Üzerine Yapılan Çalışmalar.” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2001): 139-174.
- Z. Fahri Fındıkoğlu. “Türkiye’de İbn Haldunizm.” *Fuad Köprülü Armağanı*. İstanbul: 1953, s. 153-163.

IBN KHALDUN'S THOUGHT BEYOND THE "MODERN AND PRE-MODERN"

ABSTRACT:

Ibn Khaldun, one of the classical Muslim thinkers who received the greatest interest in modern times, is also the one with the most disagreement about his thought. The most important reason for this diversity is that his social and political thought developed in the *Muqaddima* was neither a continuation of a previous disciplinary tradition nor became a point of departure for the generation of a new tradition after it. As a matter of fact, according to an approach that is very famous especially in the West and still finds supporters, Ibn Khaldun has a "modern," "scientific" and "secular" mind that cannot be attached to the medieval order or Islamic cultural environment. However, when looked closely and evaluated from a historical perspective, neither the relative originality of Ibn Khaldun's thought nor the fact that it did not have serious followers to be turned into a tradition would not constitute a justification enough to separate him from the tradition of Islamic thought and add it to the tradition of Western thought. It is a fact beyond doubt that Ibn Khaldun was the greatest mind of Islamic thought in terms of historiography and social-political research. Nevertheless, like every great thinker, Ibn Khaldun was ultimately the child of his time and the cultural world into which he was born. It will be sufficient to consider the character and dynamics of collective thought in order to explain both the originality and uniqueness of his thought. On the other hand, the fact that Ibn Khaldun's thought, in terms of its fundamental elements, belongs to Islamic metaphysical and epistemological framework does not render it an historical artefact no longer alive. Contrarily, as a living approach, his social and political thought provides principles of constructing an alternative paradigm in the contemporary world.

Key Words: Ibn Khaldun, the *Muqaddima*, the nature of thought, modern social sciences, the science of umran, Eurocentrism.