

T.C.
MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

Fatih ÖZDEMİR

İBN HALDUN'UN TARİHÇİLİK YÖNTEMİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MUŞ-2022

T.C.
MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

Fatih ÖZDEMİR

İBN HALDUN'UN TARİHÇİLİK YÖNTEMİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Doç. Dr. Serpil DURĞUN

MUŞ-2022

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
ÖZET.....	II
ABSTRACT	III
TEŞEKKÜR	IV
TABLolar DİZİNİ	V
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

DÖNGÜSEL VE ÇİZGİSEL TARİH ANLAYIŞLARI

1.1. TARİH FELSEFESİ VE TARİH BİLİMİ.....	4
1.2. DÖNGÜSEL TARİH ANLAYIŞI.....	6
1.3. ÇİZGİSEL TARİH ANLAYIŞI.....	9

İKİNCİ BÖLÜM

İBN HALDUN'UN TARİH ANLAYIŞI

2.1. İBN HALDUN'UN HAYATI VE ESERLERİ	13
2.2. İNSAN VARLIĞININ TEMEL NİTELİKLERİ	16
2.3. İNSANI ÇEVRELEYEN DOĞA KOŞULLARI	20
2.4. MUKADDİME	31
2.4.1. İbn Haldun'un Tarihçilik Yöntemi	34
2.4.2. İbn Haldun'un Tarih Felsefesinde Nedensellik İlkesi	41

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

UMRAN İLMİ

3.1. ASABİYET KAVRAMI	53
3.2. İBN HALDUN'UN TOPLUM ANLAYIŞI	56
3.3. TARİH İLE UMRAN ARASINDAKİ İLİŞKİ	59
SONUÇ.....	65
KAYNAKÇA	69

ÖZET
YÜKSEK LİSANS TEZİ
İBN HALDUN'UN TARİHÇİLİK YÖNTEMİ
Fatih ÖZDEMİR
Tez Danışmanı: Doç. Dr. Serpil DURĞUN
2022, 73 sayfa

Bu çalışmanın amacı, tarih felsefesine ve tarihin bir bilim olarak konumlanmasına yönelik çabalara katkı sunan İbn Haldun'un tarihçilik yönteminin irdelenmesidir. Bu amaç doğrultusunda, İbn Haldun'un umran ilminin yardımıyla tarihsel olayların nasıl ele alınıp açıklanması gerektiğine yönelik düşünceleri bütüncül, sistemli ve sorgulayıcı bir biçimde incelenmiştir. İbn Haldun için tarih, belli bir döneme veya belli bir topluma ait olan olayların gerçekçi bir şekilde aktarılmasıdır. Bununla birlikte, somut, bireysel ve bilfiil yaşanmış tarihi olayların mantıklı bir şekilde yazılıp insanlara aktarılmasında salt bilgi yeterli değildir. Bilginin yanı sıra bir "ilkeler ve çerçeveler ilmi" nin de gerekli olduğunu düşünen İbn Haldun, bu "ilkeler ve çerçeveler ilmi" olarak umran ilmini ortaya koymuştur. Tarih, umran ilimine örnekleri/modelleri oluşturması için "veri malzemesi" hazırlar. Umran bilgini de, tarihçiye elinde olan verileri bilimsel bir şekilde yorumlayabilmesi için ihtiyacı olan nedensel açıklama örneklerini/modellerini verir. İbn Haldun'a göre umran ilmi tarihçi için "ilkeler ve çerçeveler ilmi" olmak durumundadır. Tarihçi umran ilmi yardımıyla tarihte yaşanmış, yaşanmakta olan ve yaşanması muhtemel olan olaylar arasında nedensel bağlantılar kurmalıdır. İlerlemeci çizgisel tarih anlayışına karşıt olarak döngüsel bir tarih anlayışını savunan İbn Haldun'a göre, tabiatta olduğu gibi insanlık tarihinde de meydana gelen her olayın mutlaka bir oluş nedeni vardır ve bu neden, kendinden sonra meydana gelecek olayların da sebebi durumundadır. İbn Haldun öne sürdüğü metodolojiyle, tarih ilmini ahlaki nasihatlerle sınırlı hikâyecilikten çıkarıp, bilimsel temeli olan bir açıklamaya dayandırmıştır. Ortaya koyduğu tarih anlayışıyla kendinden sonra gelen pek çok önemli düşünürü etkileyen İbn Haldun, nedenselci/tümevarımcı bilim anlayışının 14. yüzyıldaki uygulayıcısı olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tarih, Tarih Felsefesi, İbn Haldun, Umran ilmi, Nedensellik.

ABSTRACT
MASTER'S THESIS
IBN KHALDUN'S METHOD OF HISTORIOGRAPHY

Fatih ÖZDEMİR

Advisor: Associate Professor Serpil DURĞUN

2022, Page: 73

The purpose of this research is to explore on Ibn Khaldun's historiography methodology, which contributes to historical philosophy and attempts to develop history as a science. Ibn Khaldun's ideas on how historical events should be handled and explained using the science of umran were investigated in a comprehensive, methodical, and inquisitive manner for this aim. History, according to Ibn Khaldun, is a true account of events that occurred within a certain era or civilization. However, mere knowledge is insufficient for the logical recording and transmission of specific, particular, and genuinely lived historical events. Ibn Khaldun presented the science of umran as this "science of principles and frameworks," believing that a "science of principles and frameworks" is as important as knowledge. For the science of Umran to produce examples/models, history supplies "data material." The Umran scholar also provides the historian with the examples/models of causal explanations that he need in order to scientifically analyze the evidence he has. For the historian, the science of umran must be "the science of principles and frames," according to Ibn Khaldun. The historian should use the science of umran to establish causality relationship between historical events that have occurred, are occurring, or are expected to occur. According to Ibn Khaldun, who stands for a cyclical perspective of history rather than a progressive linear understanding, every event in human history as well as in nature has a reason for occurring, and this reason is also the cause for the events that will follow it. With the methods he proposed, Ibn Khaldun established the study of history on a scientific basis, rather than on spiritual advice-based story. In the 14th century, Ibn Khaldun, whose grasp of history impacted many major philosophers after him, became the practitioner of the causal/inductive concept of science.

Key Words: History, Philosophy of History, Ibn Khaldun, Science of Umran, Causality.

TEŞEKKÜR

Çalışmalarım süresince geniş bilgi birikimini, tecrübesini, desteğini benden esirgemeyen ve çok Şey öğrendiğim değerli danışmanım Sayın Doç. Dr. Serpil DURĖUN'a, yoğun çalışmalarım sırasında zaman ayıramadığım sevgili aileme, tezim süresince sürekli yardımını hissettiğim değerli meslektaşım Salih SÖYLEMEZ'e ve küçük veya büyük yardımını esirgemeyen herkese içtenlikle teşekkür ederim.

Faydalı olması dileğiyle.

Muş-2022

Fatih ÖZDEMİR

TABLolar DİZİNİ

Tablo 2.1. Yedi İklim Bölgesi.....	21-22
------------------------------------	-------



GİRİŞ

Tarihi anlama, anlamlandırma ve açıklama çabasında olan insan her çağda “nereden geldik?” “Neredeyiz?” “Nereye gidiyoruz?” Şeklinde sorular sorarak farklı farklı düşünceler geliştirmiştir. İnsan bu soruların açtığı yolda ilerleyerek birtakım bilgilere ulaşmış, bu bilgileri sözlü veya yazılı olarak kendinden sonraki nesillere aktarmıştır. İnsanın elde ettiği bilgilerin niteliği, dönemden döneme ve toplumdaki topluma farklı özellikler göstermiştir. Geçmişini bilmek, şimdiyi anlamak ve geleceğe ilişkin kestirimlerde bulunmak isteyen insan, kendi toplumsallığına yönelerek toplumsal hakikatin kendi tarihselliği ve toplumsallığı ekseninde anlaşılabilirliğini öngörmüştür. Buradan hareketle, tarihsel bir varlık olan insanın geçmişini yorumlama, yaşadığı zamanı anlama ve gelecek zamanı şekillendirme gayretinin bitimsiz olduğu söylenebilir.

Tarihle ilgili düşünmek, araştırmalar yapmak insanlığın ilk zamanlarından itibaren başlayan ve günümüze kadar devam eden çok uzun bir süreçtir. Bu süreç, öncelikle efsanelere dayanan mitsel düşüncenin etkisiyle ortaya çıkan anlatımlarla başlayan ve daha sonra Antikçağ’da tarih yazıcılığına ilişkin iki farklı yönelimin başlatıcısı olan Herodotos ve Thukydides’le devam etmiş, Antikçağ Grek düşünürleriyle birlikte tarih döngüsel bir eksende anlaşılmaya çalışılmıştır. Ortaçağ’da Batıda Yahudi-Hristiyan geleneğinin etkisiyle beraber çizgisel bir tarih anlayışı karşımıza çıkmıştır. Bununla birlikte, 14. yüzyıl Doğu İslam Dünyasında İbn Haldun döngüsel bir tarih anlayışını savunarak tarih alanını bilimsel bir bakış açısıyla ele alıp tarihi bir bilim olarak konumlandırmaya çalışmıştır. İbn Haldun dünya tarihiyle ilgili düşüncelerini kaleme almak için “Kitab’ul-İber” adlı bir eser yazmıştır. Vefat ettiği için her ne kadar bu eserini tamamlayamamış olsa da, “Kitab’ul-İber”in *Mukaddime* adlı bölümünde, tarih ilminin önemine ve felsefesine dair düşüncelerini açıklamıştır. İbn Haldun tarafından ilk defa ortaya koyulan umran ilmi (sosyoloji), hem kavramsal hem de metodolojik olarak söz konusu eserde temellendirilmiştir. Bütüncül bir felsefi yöntemle tarih ilmini, tarihçilik yöntemini, insani-toplumsal süreçleri ve kurumları analiz eden İbn Haldun, kendinden sonra gelen birçok önemli düşünürü etkilemiştir.

Yaşadığı dönemde öne sürdüğü düşünceleri çok fazla önemsenmeyen İbn Haldun, vefatından sonra bir süre unutulmakla birlikte 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı devlet adamları ve tarihçileri tarafından onun düşünceleri önemli ve kıymetli bulunmuştur.

Mukaddime adlı eserinin Türkçe tercüme çalışmaları ile İbn Haldun'un fikirlerinin ne kadar önemli olduğu anlaşılmış ve düşünce dünyasında geniş bir yankı uyandırmıştır. İbn Haldun'un düşünceleri 19. yüzyıldan sonra Batılı düşünürlerin de dikkatini çekmiş (Tomar, 1999: 8) ve böylece onun düşünceleri birçok farklı disipline mensup araştırmacı tarafından ele alınmıştır. Batıda düşünürler tarihsel olayları sadece bir yönü ile tek boyutlu açıklama yoluna gittiklerinden İbn Haldun'un, toplumsal ve tarihsel olayları çok boyutlu bir şekilde ele alması, bunları izah edip açıklarken bütüncül-geniş bir perspektifle değerlendirmesi onu Batılı düşünürlerden ayıran en önemli özellik olmuştur (Çalık, 2015: 47). Bu nedenle, İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı eseri Fransızca, İspanyolca, İngilizce ve Japonca gibi birçok dünya diline tercüme edilmiştir.

İbn Haldun yaşadığı dönemde tarihi masalsi bir yöntemle ele alan ve ahlaki nasihatlerle sınırlı olan yönelimin dışına çıkarak, tarih ilmine nedenselci/tümevarımcı bir yöntemle yaklaşmıştır. Onun toplumsal olayları umran ilminin yardımıyla deney ve gözleme dayanarak açıklamaya çalışması, tarihsel olayları neden-sonuç ilişkisi kurarak tümevarımsal bir yöntemle ele alması ve böylece toplumu ve tarihi belirleyen kanunlara ulaşmayı hedefleyerek tarihi bir bilim olarak konumlandırmaya çalışması tarih felsefesi açısından önem teşkil etmektedir. Buradan hareketle, bu çalışmanın konusunu İbn Haldun'un tarihçilik yöntemi oluşturmaktadır.

Konuyla ilgili alanyazına katkıda bulunacağı düşünülen bu çalışmada, literatür taraması yöntemi kullanılmıştır. Buna göre, kaynakçada verilen eserler araştırmacı tarafından ayrıntılı ve titiz bir şekilde okunup incelenmiş, konuyla ilgili bilgiler sistemli ve sorgulayıcı bir biçimde ele alınıp değerlendirilmiştir. Bu çalışmada, İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı eseri başta olmak üzere onun tarafından kaleme alınan eserler temel yol göstericimiz olmuştur. Bunun yanı sıra, değişik yazarlar tarafından kaleme alınan ve bu çalışmanın konusuna katkı sağlayacağı düşünülen ikincil kaynaklara da başvurulmuştur.

İbn Haldun'un tarihçilik yöntemi adını taşıyan bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Döngüsel ve çizgisel tarih anlayışları çalışmanın birinci bölümüdür. Bu bölümde, tarih kavramının çift anlamı ve bu çift anlamlılığa koşut olarak ortaya çıkan tarih felsefesinin çift anlamlılığı serimlenmiştir. Ardından, döngüsel ve çizgisel tarih anlayışları incelenmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünü İbn Haldun'un tarih anlayışı oluşturmaktadır. Burada İbn Haldun'un hayatı ve eserleri kısaca tanıtıldıktan sonra, İbn Haldun'un perspektifinden insan varlığının temel niteliklerine ve insanı çevreleyen doğa koşullarına yer verilmiştir. Ardından, *Mukaddime* adlı eseri ele alınarak İbn Haldun'un tarihçilik yöntemi ve onun tarih anlayışında nedensellik ilkesinin yeri incelenmiştir.

Umran ilmi, çalışmanın üçüncü bölümünü oluşturmaktadır. Bu bölümde asabiyet kavramı, İbn Haldun'un toplum anlayışı ve son olarak tarih ile umran arasındaki ilişki ele alınmıştır. Sonuç kısmında ise, İbn Haldun'un tarihçilik yöntemi tarih felsefesindeki önemi açısından genel olarak değerlendirilmiştir.



BİRİNCİ BÖLÜM

DÖNGÜSEL VE ÇİZGİSEL TARİH ANLAYIŞLARI

1.1. TARİH FELSEFESİ VE TARİH BİLİMİ

Batı dillerinde, Latince historia, İtalyanca storia, Fransızca historie, İngilizce history ve Almanca historie gibi anlamlara gelen tarih kelimesi, Grekçe “bildirme”, tanık olunan olayların bilgisi”, “haberdar olunan şeylerin bilgisi” gibi anlamlara gelen “istoria” sözcüğünden türetilmiştir (Özlem, 2010: 25-26). Tarih yazıcılığının öncü ismi olan ve ilkçağda kapsamlı bir tarih kitabı yazan Herodots, tarihi, “İstoria Apodesis” adlı eserine “tanık olunan ve haber alınan şeylerin anlatılması” olarak belirlemiştir. Herodots bu eseri yazma amacını aşağıdaki gibi açıklamıştır:

“Bu, Halikarnasoslu Herodotos’un kamuya sunduğu araştırmadır. İnsanoğlunun yaptıkları zamanla unutulmasın ve gerek Yunanlıların gerekse Barbarların meydana getirdikleri harikalar bir gün adsız kalmasın, tek amacı budur; bir de bunların birbirleriyle neden dövüşürlerdi diye merakta kalınmasın” (Herodots, 1983: 21).

Herodots, “istoria” terimini insanların bizzat yaşayarak şahit olduğu veya sözlü olarak aktarılan toplumsal olayların bilgisini kaydetme olarak kullanmıştır. Thukydides ise, istoria kavramının sadece bir kaydetme ve aktarma eylemi olmadığını belirterek söz konusu kavrama “insani-toplumsal olayları değerlendirme ve yorumlama” anlamlarını da yüklemiştir. Thukydides ve Herodots ile birlikte “istoria” kavramının 18. yüzyılın ortalarına kadar Grek düşünce dünyasında çift anlamlılık kazandığı görülmektedir. Yani, “istoria” hem “doğal olgular hakkındaki tanıklık bilgisi” hem de “insani-toplumsal olaylar hakkındaki haber bilgisi” olarak anlaşılmıştır (Özlem, 2010: 26).

Geçmişteki insani-toplumsal olayları ifade eden tarihe “res gestea” ve bu olayları ele alan bir bilim veya disiplin olması bakımından da “historia rerum gestarum” denilmiştir. Geçmişte kalan insani ve toplumsal olaylar topluluğu, yani yaşanmış geçmiş olarak tarih ile bu yaşanmış geçmişi konu edinen tarih bilimi anlamına gelen tarih kelimesinin bu çifte anlamlılığın uygun olarak tarih felsefesinden de iki şey anlaşılmaktadır. Birincisi yaşanmış geçmişin felsefesi olarak tarih, ikincisi ise tarih biliminin felsefesi olarak tarih. Birinci anlamıyla tarih felsefesi geçmişte kalan olayların ne anlam ifade ettiğini sorgulamaktan başlayıp, giderek insanlığın tüm yaşanmış geçmişine, diğer bir ifadeyle dünya tarihine yönelen bir felsefe uğraşdır. Bu uğraşı giderek tüm insanlık tarihine yönelik bir üst bakış edinmeye, tüm insanlık tarihi hakkında kapsayıcı olmak isteyen bir

felsefe sistemi kurmaya kadar gider. Böylece tüm insanlık tarihi bu sistemin ışığında açıklanmaya çalışılır. Spekülatif bir yönelime sahiptir. Tarih biliminin felsefesi ise, tarih biliminin ve tarihinin bilgi edinme etkinliğini, bilgi edinme yollarını, tarih biliminin dayandığı ilke ve yöntemleri, tarihsel bilginin niteliğini çözümleyen bir tarihsel bilgi ve metodoloji eleştirisidir (Özlem, 2010: 17).

Tarih felsefesinde anlama, deneysel olguları aşarak bir tarih metafiziği ortaya koyarken, tarih biliminin felsefesinde açıklama, kendini olgularla sınırlamaktadır. Bu sebeple birincisi spekülatif, ikincisine ise olgusal olmaktadır (Aşkın vd., 2017: 18). Ancak her iki yaklaşım da, yani spekülatif tarih felsefesi ve tarih metodolojisi, özsel anlamda bir ve aynı olana değişik yönlerden yaklaşmaktadır ve tarih biliminin felsefesi, spekülatif tarih felsefesinin içinden doğmuştur (Aşkın vd., 2017: 17-18).

Spekülatif tarih felsefesi, Hegel'in de belirttiği gibi "tarihin düşünce tarafından ele alınmasından başka bir şey değildir" (Hegel, 1991: 29). Burada Hegel şunu vurgulamak istemiştir: Düşüncelerle tarihe yaklaşan felsefe, düşüncelerle de tarihi değerlendirmektedir. Genel olarak dünya ile ilgili düşünmek olan tarih felsefesi, genel bir felsefi tarih değerlendirmesidir. Tarih felsefesi geçmişte yaşanan olayların felsefi bir manasının varlığını konu edinerek, dünya tarihine dair genel bir sistem kurmayı hedeflemektedir. Bu sistemi kurmadaki asıl gaye ise tarihte yaşanan olayların anlamlandırılması ve yorumlanmasıdır (Aşkın vd., 2017: 18).

"Nereden geldik", "neredeyiz" ve "ne olacağız" soruları tarih felsefesinin sınırlarını ve tarihsel süreçlerin kapsamını belirleyen en temel sorulardır. Tarih felsefesi geçmişte yaşanan olayların insan için ne gibi anlamlarının olduğuna dair sorularla başlamıştır. İnsan geçmişte yaşananları sorgulayarak şimdi için, şimdiyi sorgulayarak da gelecek için anlamsal sonuçlar çıkarma gayretine girmiştir. Bu anlam verme gayretinde felsefe deneysel bir tarihle yetinmediği için daha çok metafiziksel bir yönelim göstermiştir. Bu sebeple spekülatif tarih felsefesinde metafiziğe açılan kapıya daha rahat girilebilmektedir. Ancak sonuç itibarıyla tarih felsefesinde metafiziksel oran ne kadar olursa olsun tarihsel süreçte bir felsefe disiplini olarak önemli bir yer edinmiştir (Aşkın vd., 2017: 17). Tarih felsefesi, insan davranışlarının arkasındaki düşünsel süreçlere anlam katarak yaşandığı dönemin bakış açısını o dönemin düşünürlerine göre yansıtmaktadır. Bu dönemdeki düşünürler farklı kişiler olsalar bile her dönemin tarih

felsefesi aynı zamanda yaşandığı dönemin düşüncelerinin eleştirel bir sentezi durumundadır (Aşkın vd., 2017: 18).

“Zaman içerisinde olmuş ve olmakta olan insanlığa ilişkin olayları ve süreçleri” (Doğan, 2013: 1639) ele alan tarihi Sözer (1981: 21), “tarihsel olayları kendisine konu edinip inceleyen bilim” olarak tanımlamıştır. Tarih bilimi Seyyar’ın (2007: 998) da belirttiği gibi, “insanoğlunun hayat faaliyetlerini geçmişten bugüne kadar değişik perspektiflerden ele alan, geçmişin bilgisini bugüne ulaştıran, elde edilen bilgiler sayesinde bugünü anlamaya yardımcı olan, bu yönüyle şimdiki zamanı ve şartları ortaya çıkaran ve geleceğe dönük hareket plânlarının yapılmasına imkân tanıyan bir sosyal bilimdir.” Tarihsel süreç içerisinde tarihi anlama, anlamdırma ve açıklama çabaları döngüsel ve çizgisel tarih anlayışları etrafında şekillenmiştir.

1.2. DÖNGÜSEL TARİH ANLAYIŞI

Döngüsel tarih anlayışını anlamak için öncelikle döngüsel zaman anlayışına bakılmalıdır. Döngüsel zaman anlayışının temelinde evrenin hareketleri bulunur. Evrenin sonsuza doğru bir akış içinde olduğu düşünüldüğünden tabiatın, insanın, zamanın ve gökyüzündeki hareketlerin tamamının tek bir şeye ait olduğuna, tüm bunların ebedi olan döngünün bir parçası olduğuna inanılır. Bu döngü sürekli olarak kendini tekrar ederek ilk kaynağa geri dönmektedir. Kâinatın varlığı ve yokluğu, canlanması ve ölmesi, huzuru ve dağılması daima tek bir hareketin parçasıdır. Antikçağ Grek düşüncesinin yanı sıra Hinduizm ve Budizm öğretilerinde de var olan döngüsel zaman fikri Buddhaghosa’nın The Path Of Purity (Saflık Yolu) adlı eserinde açık bir şekilde ortaya koyulmuştur. Buna göre, “dünyanın oluşumu dört evreden oluşmaktadır: Göğün bulutlarla kaplı olduğu yıkım dönemi, yıkımın bittiği düzen dönemi, yağmurların dinerek güneş ve ayın gökyüzünde görüldüğü yenileştirme dönemi ve yenileştirmenin bitim dönemi” (Buddhaghosa, 2011: 486). Kâinatın dönüşünü tasvir eden bu devrelere büyük yıl da denilmektedir (Bıçak, 2004: 109). Bıçak (2004a: 111) temelleri efsaneye dayalı olan kültürlerin mukaddes zamanı döngüsel olarak düşündüklerini belirtir.

“Yılın tekrarlanması ile evrenin düzenleniş eyleminin tekrarlanması arasındaki bağıntı, zaman anlayışının temel özelliklerinden biri olan döngüselliği ortaya koyar. Zaman içinde var olan her eylem ve davranışlarda görülen farklılıklar ortadan kalktığından dolayı zaman ortadan kalkmaktadır. İlk oluş haline geri gitmek hiç değişmeden kalmak anlamına geldiğinden, ebedilik özelliği

kazanılmaktadır. Ebedilik zamanı dışarıda bırakan bir özelliktir” (Bıçak, 2004a: 115).

Bu anlayışta ilerleme bir anlamda mukaddes olandan ayrılmakla ilişkilendirilmektedir. Olması gerekene ulaşmak için her defasında tekrardan başa dönme ve bu yöntemle tekrardan üretme amaçlanmaktadır. Bu nedenle döngüsel zaman anlayışının mukaddes bir yönü bulunmaktadır. Buna karşın çizgisel zaman düşüncesi, zamandan mukaddes olanı ayırmakta ve insanları bireysel hale getirerek doğal döngüden uzaklaştırmaktadır. Bıçak, temelleri efsaneye dayalı olan kültürlerde mukaddes zamanın döngüsel olduğunu, dinin dışında kalan zamanların ise sıradan olaylara işaret ettiğini belirtmektedir (Bıçak, 2004a: 111). Bu ise, döngüsel olan mukaddes zamanın, çizgisel zaman karşısında bir yüceliğe sahip olduğu anlamına gelir.

Antikçağ Grek düşüncesine baktığımızda, doğa ile insani-toplumsal olaylar arasında çok sıkı bir ilişki olduğu görülür. Tabiatın ebedi düzeni içinde beraber var olmanın bütün yönlerini bir bütünlük çerçevesinde hisseden Antikçağ insanı doğada daima karşıtların bir arada olduğunu, karşıtların savaşından varlığın, oluşun ortaya çıktığını düşünür. Antik Yunan düşüncesinin benimsediği döngüsel zaman anlayışı, onların tabiat ile kurmuş oldukları ilişkinin bir eseridir. Tabiatın döngüsü, insanı ve zamanı belirlemektedir. Kâinattaki her şey de olduğu gibi insanlar ve toplumlar da döngüsellüğün bir parçasıdır. Parça ile bütün birbirlerinden ayrılmazlar, parça akışa eklenir. Antikçağ filozofları kâinatın değişmeden kalan bir düzen içinde hareket ettiğini tarihe de aktarmışlar ve tarihi ebedi bir döngüsel zaman içinde tekrar eden olaylar olarak algılamışlardır (Aysevener ve Barutca, 2003: 18).

Antik Yunan düşünürleri tarihi tesadüfen tekrar eden bir süreç olarak anlarlar. İçinde hiçbir yeniliği barındırmayan devlet düzeni, tarihsel zaman içinde tekrar etmekte ve milletlerin geçmişi ve geleceği bu döngüsel hareketliliğin çevresinde tesadüfen varlık göstermektedir. Döngüsel tarih anlayışında medeniyetler ebedi bir zaman içinde hareket eden, doğan, büyüyen ve ölebilen bir canlı gibi tasvir edilmektedir. Böylece medeniyetler ve kültürler aynı organizmalar gibi doğar, büyür, gelişir, zayıflar ve ölürler (Aysevener, 2009: 6). Medeniyetlerin son bulmasından sonra varlık gösteren başka bir kültür önceki medeniyetten daha ileri bir durumu temsil etmez. O, döngüsellüğün bünyesinde var olan bir tarzın kendini yenilemesidir. Ebedi döngüsellik bu şekilde devam etmektedir.

Doğayı düzenli bir oluşum olarak gören Antik Yunan düşünürlerinin ilgisi değişmeye, kalıcı ve düzenli olana yöneliktir. Grekler insani-sosyal yaşamın, doğal yaşamın tesadüfi bir devamı niteliğinde olduğunu düşünmektedirler. Aristoteles ve Platon aristokrasi, oligarşi ve demokrasi gibi birbirinden farklı devlet ve yönetim biçimlerini ele almıştır. Bu devlet biçimleri arasında tek, biricik ve gerçek bir devlet formunun çözülmüş görüntüsünü sergilemektedir. Özellikle Aristoteles'e göre bu devlet biçimlerinin hiçbiri yetkin değildir. Sadece birbirlerine oranla daha iyi veya daha kötü olarak sınıflandırılabilir. Ancak Aristoteles, bu devlet biçimlerinin maddeye yaklaşımları noktasında yetkin olmasalar bile yine de onların birer "form" olduklarını ifade eder. Wartenburg'a göre, insani olayları doğal süreçlermişçesine yorumlayan bu tablo döngüsel bir tablodur (akt. Özlem, 2010: 29). Özlem'in (2010: 29) de belirttiği gibi, insanlar örgütlü toplumlar halinde yaşadığı sürece bir devlet biçiminden diğerine rastgele geçerek döngüsel süreç sürekli olarak yaşanacaktır. Bu sebeple Grekler için "geçmiş ve gelecek" bu formların sürekli tekrar ettiği, fani (geçici) olan bir kâinatla ilgili zaman boyutlarıdır. Özlem, insanların ve toplumların geçmişlerinin ve geleceklerinin bu formlar etrafında tesadüfi olarak dönen ve devamlılığı olmayan şeyler olduğunu belirtmektedir. O, insani-toplumsal yaşamın, geçmişten geleceğe doğru devamlı bir gelişimi olmayan bir yaşam olduğunu söylemektedir. Ayrıca bu yaşamın, belirli devlet formları etrafında tesadüfi olarak dönen, bu formlara göre yinelenen, kesik ve birbirinden kopuk halkalar olduğunu ifade etmektedir. Antik Yunan düşüncesinde tarih aracılığıyla bilgi sahibi olduğumuz insani geçmiş, fiziksel rastlantısal bir zaman dilimidir. Bu insani geçmişin, şimdi ve gelecek ile sürekli ve nedensel bir bağı yoktur. Geçmiş, şimdi ve gelecek üçlemesi sadece fiziksel bir zaman diliminden ibarettir. Bu fiziksel zaman dilimi, insani sosyal hayatı da kapsar. Yani nasıl ki "kozmos" olarak doğada belirli bir döngüsellik varsa, doğanın rastlantısal bir uzantısı olarak kabul edilen insani sosyal yaşamda da bir döngüsellik olduğu düşünülür. İnsani toplumsal yaşam bir devlet modelinden diğerine rastgele geçerek şekillenir (Özlem, 2019: 30). Döngüsel tarih anlayışında devletlerin bir durumdan başka bir duruma geçmesi olumlu bir anlamda ileri yönde olabileceği gibi olumsuz anlamda geriye yönelik de olabilmektedir. Her döngünün bitiminde yeni bir döngü başlar ve böylece tarihsel süreç, yeni medeniyetlerin doğması, yükselmesi ve yıkılması evrelerini içererek sürekli tekrarların

olmasına neden olur (Aşkın vd., 2017: 38). Özetle Grekler için tarih, rastlantısal olarak tekrar eden bir süreci kapsamakta ve tarih bir tekerrürden ibaret olmaktadır.

Ancak Hristiyanlıkla birlikte Antik Yunan'da rastlanılmayan yeni bir zaman anlayışı karşımıza çıkmıştır. Hristiyanlığın çizgisel zaman anlayışına koşut olan çizgisel tarih anlayışı Batı düşüncesinde daha sonra laik bir forma bürünerek yüzyıllar boyunca devam etmiştir.

1.3. ÇİZGİSEL TARİH ANLAYIŞI

Greklere gelip geçici ve döngüsel olarak gördükleri zaman anlayışı Ortaçağ Hristiyan inancıyla birlikte başlangıcı ve sonu olan, belli bir amaca göre ilerleyen ve gelişen zaman anlayışı olarak karşımıza çıkmaktadır. Hristiyanlıktaki yaratılış ile başlayan ve kıyamete kadar sürecek olan bu zaman anlayışı, bir tarih bilincini de beraberinde getirmektedir. İnsanoğlu artık belirli bir zaman diliminde belirli bir amaca (ereğe) doğru ilerleyen varlıktır. Hristiyanlıkla birlikte tarihsel süreç, İsa'nın doğumundan başlayarak kıyametin kopuşuna kadar olan zamanı kapsayan ve insanın Tanrı'nın huzuruna çıkarak kurtuluşuna doğru devam eden süreci ifade eder. Bu zaman anlayışı tarihsel sürecin belli bir amaca doğru ilerlediği düşüncesini de beraberinde getirmiştir. Ortaçağ Hristiyan inancının ortaya koymuş olduğu bu ilahi amaca ulaşmak için geçmişte yaşananların bilinmesi, anlaşılması ortaya bir tarih bilincini çıkarmıştır. Collingwood'un (1999: 64) da belirttiği gibi, bu yeni duruma göre "tarihsel süreç insanın muradının değil, Tanrı'nın muradının eseridir." Ortaçağ Hristiyanlık düşüncesiyle beraber tarih felsefesine giren çizgisel tarih anlayışı tarihin felsefi anlamını ve önemini ortaya koymada sonraki dönemlerde de çok uzun süre varlığını devam ettirmiştir (Aşkın vd., 2017: 18-19).

Tarihte nedenselliğin, ilerlemenin ve erekselliğin olup olmadığı soruları tarih felsefesinin en temel sorularıdır. Bu soruların cevaplarına baktığımızda birbirinden farklı anlayışlara sahip olan çizgisel tarih ve döngüsel tarih anlayışlarının birbirinden oldukça farklı cevaplar verdiğini görürüz (Aşkın vd., 2017: 38). Yahudi-Hristiyan geleneğiyle ortaya çıkan çizgisel tarih anlayışına göre tarihte ereksellik vardır ve bu erekselliğin ne olduğu da saptanabilir. Tarihi mantık çerçevesinde değerlendirdiğimizde öncü nedenlere bakılarak nihai amacın ne olduğuna dair çıkarımlarda bulunulabilir (Özlem, 2010: 17) Eski Ahit (Tevrat), insanın ve evrenin yaratılışını tek Tanrı'ya

bağlamaktadır. Bu Tanrı (Yahve) kendi iradesini yeryüzüne egemen kılmak için Yahudi kavmini seçmiştir. Seçilmiş olan bu kavim geçmiş, şimdi ve gelecekte yapmış olduğu veya yapacağı tüm eylemlerinden dolayı Tanrı tarafından sürekli sınanmaktadır ve gelecekte de tekrar yargılanacaktır. Bu yargı neticesinde Tanrı tarafından ödüllendirilecek veya cezalandırılacaklardır. Bu kavme gönderilen Tevrat'ta, bu kavmin geçmişi anlatıldığı gibi gelecekle ilgili haberler de yer almaktadır. Böylece bu kavmin geçmişte yaşanan olayları ve bu olayların nedenlerini bilerek toplumun geleceği hakkında daha fazla düşünebilir hale gelmiş olacağına inanılır. Bu düşünceye göre tarihsel zaman, insanların ceza veya ödül alabileceği kesin bir şekilde başlangıcı ve sonu olan ve en önemlisi bu süreçte gelişimi ve sürekliliği olan çizgisel bir zamandı. Başlangıcı ve sonu olan bu zaman içinde insanın, Tanrı tarafından kutsanma ve kurtuluşa ulaşma ereğiyle geçmişi ve geleceğini bir arada gözeterek eylemlerini de bu yönde sergilemesi gerektiği düşünülür. Yahudilerden Hristiyanlara geçen bu zaman anlayışı, yani belli bir gayesi, başlangıcı ve sonu olan, bir süreklilik taşıyan, gelişen zaman anlayışı Batı düşüncesindeki “tarihsel zamanı” ifade etmektedir (Özlem, 2010: 30-31).

Tarihin çizgisel ve ilerleyici bir zaman dilimi içinde tasvir edilmesi, Ortaçağ'da Hristiyanlık ve Yahudilik dinlerinin öğretileri ile birlikte ortaya çıkmış ve daha sonra laik bir forma bürünerek Batı düşüncesinde egemenlik kazanmıştır. Kaynağı dine dayanan bu ilerlemeci ve çizgisel tarih anlayışı, Aysevener'in (2009: 9) de belirttiği gibi Yahudiliğe dayanmaktadır. Tanrının kendi varlığı ile insan varlığı arasındaki süreci bir arada değerlendiren bu perspektif, insanın tüm davranışlarını nihai bir görevle ilişkilendirmektedir. Burada, ilk günahı işlediğinden dolayı günahkâr kabul edilen insan, bu günahından kademeli olarak temizlenerek nihai karara doğru ilerleyen tarihsel bir varlık olarak belirir (Aysevener, 2001: 173). Daha açık bir ifadeyle, çizgisel tarih anlayışı Yahudi ve Hristiyan geleneklerinde başı sonu belirli bir aralıkta tanımlanan bir ereğe doğru (Tanrı'nın inayetine ermek), insanın kademeli olarak ilerlediği çizgisel bir zaman anlayışına dayanır (Özlem, 2010: 31). Çizgisel zaman anlayışını Çamuroğlu (2000: 23) aşağıdaki gibi ifade eder:

“Zaman, Tevrat tarafından, bir başlangıca ve insanın sonunda ödül ya da ceza göreceği bir sona sahip olan bir çizgi ve gelişim olarak anlaşılır. Bu bağlamda Tevrat'tan Aydınlanma düşüncesine, oradan Marksist tarih anlayışına kadar, egemen tarih anlayışının ana çizgisi çizilmiş olur. Böyle bir yaklaşıma sahip

olan tarihçilerin ellerine düşen 'geçmiş' toplumlar, çocuklara benzer; onlar hep 'büyüyeceklerdir'."

Antikçağa özgü olan döngüsel zaman düşüncesinden çizgisel zaman düşüncesine geçiş hiç şüphesiz aniden gerçekleşmemiştir. Çizgisel zaman anlayışının kabul edilmesine dair dönüm noktası, Aurelius Agustinus'un Hristiyan geleneklerine dayanan çizgisel tarih anlayışıdır. Bu anlayış, kiliseye ait resmi bir görüş olduğundan kolay benimsenmiştir (Özlem, 2010: 32). Augustinus, insanın ilk günahla beraber cennetten atıldığını ve bu ilk günah nedeniyle yaşadığı sürece yaptığı iyi ve kötü davranışların sonucunda Tanrı'nın huzuruna çıkıp hesap vereceğini öne sürmüştür. Bu hesap verme gününde insanın Tanrı tarafından cezalandırılacağı veya mükâfatlandırılacağı tarihsel bir zaman tasavvur etmiştir (Özlem, 2010: 33-34). Böylece geçmiş, şimdi ve gelecek net bir şekilde birbirinden ayrılarak tanımlanmıştır.

Tarihin birbirini tekrar eden olaylardan oluştuğunu kabul eden döngüsel tarih anlayışı yerini, bir daha tekrar etmeyecek olan bir defalık olay ve süreçlere bırakmıştır. "Bu bir defalık süreç, yani tarih, ilk günahattan (Adem'den) başlayıp İsa'nın mesih (kurtarıcı) olarak görülüp insanlara kurtuluş yolunu göstermesinden kıyamete ve Tanrı mahkemesine (Eskaton'a) kadar sürecektir" (Özlem, 2010: 33). Böylece Augustinus, Antikçağın döngüsel tarih anlayışını tüm Ortaçağ boyunca yıkmıştır. Tarihin tekerrürden ibaret olmadığını, tam aksine tarihin bir daha tekrarı olmayacak olaylardan meydana gelen bir defalık bir süreç olduğunu ortaya koymuştur (Özlem, 2010: 34).

Görüldüğü gibi Hristiyanlık, Antikçağın döngüsel tarih anlayışını, kendi içinde sürekliliği ve gelişimi olan çizgisel tarih anlayışıyla değiştirmiştir. Hristiyanlığın ortaya koyduğu bu çizgisel tarih anlayışı daha sonraları laik bir forma bürünerek etkisini devam ettirmiştir. Öyle ki, modern çağın tarih felsefeleri, tarihi nedensel olarak birbirleriyle bağlantılı, düz bir zemin üzerinde sürekli ilerleyen bir defalık olaylar zinciri olarak görmüştür (Özlem, 2010: 36-37).

Çizgisel tarih anlayışı, insanlığın ıllıllıktan gelenekselliğe daha sonra ise moderniteye doğru düz çizgisel bir gelişim ve tekâmül yaşadığı fikrine yaslanır (İlgaroğlu, 2020: 32-33). Bu düşünce laik bir forma bürünerek en baskın şekliyle Aydınlanma döneminde karşımıza çıkar. Aydınlanma dönemi düşünürleri tarihsel süreçte var olan her şeyin bir neden-sonuç zinciri içerisinde, sıfır noktasından

başlayarak daha iyi olan belli bir sona doğru çizgisel olarak birbirini takip ettiği düşüncesini benimser.

Batı Ortaçağ düşüncesinde çizgisel tarih anlayışı egemen bir durumda olmasına karşın, Doğu İslam dünyasının en önemli düşünürlerinden biri olan İbn Haldun, döngüsel bir tarih anlayışını savunarak tarihsel olayları deney ve gözlemi ön plana çıkararak, olay ve olgular arasındaki ilişkileri neden-sonuç ilişkilerine dayandırarak tümevarımsal bir biçimde ortaya koymaya çalışmış ve böylece tarihi belirleyen yasalara ulaşmayı amaçlayarak tarihi bir bilim olarak konumlandırmak istemiştir (akt. Özlem, 2010: 42).



İKİNCİ BÖLÜM

İBN HALDUN'UN TARİH ANLAYIŞI

2.1. İBN HALDUN'UN HAYATI VE ESERLERİ

İbn Haldun'un hayatının ve nasıl bir dönemde yaşadığının bilinmesi, onun tarih ve toplum kuramının anlaşılmasında önem teşkil etmektedir. İbn Haldun bir diplomat, bir asker, danışman veya bakan olarak birçok eyleme neden olmuş ve bu eylemlerin akışını değiştirerek tarihe tanıklık etmiş olan bir siyaset insanıdır. İbn Haldun, tarihe verdiği önemden dolayı karşılaştığı olayların, olguların nedenlerini geçmişteki benzer olay ve olgulara bakarak bulmaya çalışmıştır (el-Husri, 2001: 329).

İbn Haldun'un yaşadığı çağın en dikkat çekici noktalarından biri iktidar mücadeleleridir. Endülüs, Mısır ve Kuzey Afrika'daki iktidar mücadelelerinin tam ortasında yaşamış olan İbn Haldun, bu bölgelerdeki siyasetin nasıl işlediğine, idari devlet düzenine bizzat şahit olmuştur (İbn Haldun, 2004: 7). İbn Haldun'un yetişmesinde ve yaşadığı dönemdeki âlimlere nazaran farklı yeteneklere sahip olmasında, o dönemin siyasi olaylarından uzak kalmamasının önemli etkisi olmuştur. Ayrıca onun devlet yönetimini ve devlet adamlarını yakından takip etme gayreti, önemli tespitlerde bulunmasına büyük oranda ışık tutmuştur (İbn Haldun, 2004a: 14).

İbn Haldun'un asıl ismi Ebu Zeyd Veliyuddin Abdurrahman b. Muhammed b. El-Hadrami'dir. 1332-1406 tarihleri arasında yaşayan İbn Haldun'un kökeni İşbiliye'ye (Sevilla) kadar uzanmaktadır. O, Yemen'in Hadramut bölgesinden olup, XIII. yüzyıldan önce Endülüs'ün fethi sırasında buraya gelen ve sonrasında ise Kuzey Afrika'ya (Tunus'a) göç ederek yerleşen entelektüel bir ailenin soyundan gelmektedir (İbn Haldun, 2004: 15).

27 Mayıs 1332'de Tunus'ta dünyaya gelen (Uludağ, 1993: 24) İbn Haldun'un dedesi Muhammed de uzun süre siyasetle meşgul olmasına karşın, aynı ada sahip olan babası siyasetten uzak durarak kendisini tamamen dini ilimlere ve edebiyata adanmıştır. İbn Haldun, ilköğrenimini Tunus'ta babasından almıştır. Babasının kendisine gösterdiği yoğun ilgiden dolayı Arapça dili ve bilimleri ile İslam hukuku derslerinden iyi bir eğitim alarak yetişmiştir. Daha çocukken Kuran'ı Kerim'i ezberlemiş ve zaman içinde Mağribli ve Endülüslü âlimlerden ders almıştır (İbn Haldun, 2004a: 14).

Ancak, İbn Haldun 1348'de Avrupa'yı, Asya'yı ve Kuzey Afrika'yı etkisi altına alan veba salgınında hocalarını ve anne-babasını kaybettiğinden eğitim-öğretimine devam edememiş ve çok sevdiği eğitime ara vermek mecburiyetinde kalmıştır (İbn Haldun, 2004a: 55). İbn Haldun bu elim olaydan sonra 1352 yılında Tunus'tan ayrılmaya karar vererek 1354 yılına kadar Tunus ve Fas arasında gidip gelmek zorunda kalmıştır (İbn Haldun, 2004: 55-57). İbn Haldun'un Fas'a yerleşmesi iki yılı bulmuş ve bu süreçte farklı şehirlerde ve farklı kabileler arasında yaşamıştır. Farklı kabile reislerini ve hüküm sahibi insanları tanıdıktan sonra Mağrip sultanının yanına gelmiştir (el- Husri, 2001: 75). Mağrib'in başkentinden birçok âlimle iletişim kurmuş ve onlardan ders alarak onların ilimlerinden yararlanmış (İbn Haldun, 2004: 57). İbn Haldun Fas'ta bulunduğu dönemde derin fikri ve edebi çalışmalarla uğraşmış olmasının yanı sıra siyasi olaylarla da ilgilenmiştir. Fas'ta dört sultan döneminde farklı görevler üstlenmiş, farklı ihtilallere şahit olmuş, bunlardan bazılarında ise aktif görevler almıştır. Ardından, Fas'ta işler istediği gibi gitmediği için oradan ayrılmaya karar vermiş, ancak kendisine gerekli izin verilmeyince bunun üzerine Endülüs'e gitmeye karar vermiştir (el- Husri, 2001: 76-78).

Endülüs'e giden İbn Haldun'a, huzurlu bir hayat yaşaması için her türlü imkânı sağlayan sultan, daha sonra aralarındaki barış antlaşmasını nihayete erdirmek için İbn Haldun'u elçilik göreviyle Kastilya Kralına göndermiştir. Ardından, Bicaye'yi fetheden Emir Ebu Abdullah Muhammed, İbn Haldun'a haber göndererek onu vezirlik (haciplik) görevine atamak için yanına davet etmiştir. Bunun üzerine İbn Haldun Endülüs'ten ayrılmıştır (el- Husri, 2001: 79-80).

Bicaye'ye gelen İbn Haldun'a hanedanlığın en önemli görevi olan vezirlik görevi verilmiştir (İbn Haldun, 2004: 70). Sultan bir çatışma neticesinde öldürüldüğü için İbn Haldun'un bu görevi bir yıldan fazla sürmemiştir. İbn Haldun yeni düzende bir müddet daha görev yapsa da, gelişen kötü durumlardan dolayı görevini bırakarak Bicaye'den ayrılmıştır (İbn Haldun, 2004: 89-90).

Bicaye'den ayrılıp Biskira'ya giden İbn Haldun'un Biskira'da geçirdiği altı yıl, hayatının yeni bir dönüm noktasını oluşturur. Başkentlerden, orada yaşanan entrikalardan artık kurtulmak isteyen İbn Haldun, Tilemsan hükümdarının vezirlik teklifini reddeder, ancak siyasi faaliyetlerden tamamen uzak da durmaz. Mağrip

hanedanlıklarının siyasi olaylarında önemli roller oynamaya devam eden İbn Haldun, kabileleri kendisine yakın olan sultanlara yaklaştırarak onlara bir şekilde hizmet etmeye devam eder. Fakat hiçbir şekilde resmi bir görev alarak bir hükümete bağlı kalmaz (el-Husri, 2001: 81-82). İbn Haldun, bu dönemde Bedeviler hakkında önemli deneyimler kazanır ve aşiretler üzerinde kendisinin manevi bir etkisi olur. Kabileleri yönlendirme, aralarını bulma ve yönetme konusunda önemli tecrübeler kazanır. Biskira Sultanı kabileler arasında etkisi artan İbn Haldun'un bu gücünden endişe duyduğundan onun Biskira'dan gitmesini ister. Bunun üzerine İbn Haldun Mağrib Sultanının davetiyle Biskira'dan ayrılarak Fas'a gider (el-Husri, 2001: 82-83).

İbn Haldun Fas'ta yaşadığı süre içinde hızlı değişen siyasi olayların, kargaşaların ve çekişme ortamının sürekli devam etmesinden dolayı halka huzur ve düzen için pek çok defalar çağrıda bulunmuş olmasına karşın bu çağrısına bir karşılık bulamamıştır (el-Husri, 2001: 85). Daha sonra, Selame Kalesi'ne yerleşen İbn Haldun, buraya yerleştikten sonra siyasi hayata bir daha geri dönmemiştir (el-Husri, 2001: 85-86). O, ilim öğrenmek ve araştırma yapmaktan hiçbir zaman kendisini geri planda tutmamakla beraber siyasetin kendisini ilimden uzaklaştırdığını hissetmiştir. Bu nedenle ilmi çalışmalara daha derin bir şekilde devam etmek için siyaseti tamamen bırakmayı istemiştir. Bu kalede kaldığı dört yıl boyunca bütün gayretiyle düşünme ve yazma üzerinde yoğunlaşarak Tarih (el-İber) kitabını ve Mukaddime'yi yazmıştır (el-Husri, 2001: 86).

Çalışmalarını tamamlayabilmek için bazı kitaplara ve kaynaklara ihtiyaç duyan İbn Haldun, Selame Kalesi'nden ayrılarak Tunus'a gitmiştir. Yirmi altı yıl aradan sonra Tunus'a geri dönen İbn Haldun, burada bir taraftan ders verirken, diğer taraftan da "el-İber" isimli tarih eserini bitirmiştir (el-Husri, 2001: 87-88).

Daha sonra İbn Haldun, hac görevini ifa etmek için Sultan'dan izin isteyerek öncelikle Mısır'a gitmiştir ancak ömrünün sonuna kadar da orada kalmıştır. Mısır'da Ezher Medresesi'nde dersler veren İbn Haldun, ailesini de Tunus'tan Mısır'a getirmek istemiştir, ancak ailesinin de içinde bulunduğu gemi battığı için aile üyelerinin hepsini kaybetmiştir (el-Husri, 2001: 89-90). İbn Haldun Mısır'da kaldığı süre zarfında siyasi hayata geri dönmemiştir. Ders verme, kadılık yapma ve araştırma yapmaktan başka hiçbir işle meşgul olmayan İbn Haldun, bu süreçte tarih çalışmasını tekrar kontrol

ederek ona yeni bölümler eklemiştir. Ayrıca Mukaddime'ye de yeni bölümler ve paragraflar ilave etmiş ve kitaptaki bazı kısımları tamamen değiştirmiştir (el- Husri, 2001: 90). 1406 yılında Kahire'de vefat eden İbn Haldun'un önemli eserlerini Ilgaroğlu (akt., 2020: 119-121) şu şekilde aktarmaktadır:

1- Kitâbu'l-İber ve Dîvânu'l-Mübtedei ve'l-Haber fî Eyyâmi'l-Arab ve'l Acem ve'l-Berber ve men Âsârahum min zeviyî's-Sultâni'l-Ekber: Bu eser, "Araplarla Arap Olmayanların ve Berberilerin ve Aynı Devirdeki Büyük Kudret Sahiplerinin Muharebelerine Ait Kaynak ve Haberleri Toplayan ve Yorumlayan Kitap" anlamına gelen ve yedi ciltten oluşan, İbn Haldun'un en büyük eseridir. İbn Haldun'un bu eseri önsöz ve giriş niteliğinde ele aldığı ve "*Mukaddime*" adını verdiği bölüm ile üç kitaptan oluşmaktadır. Mukaddime olarak bilinen ve farklı dillere de tercüme edilen bu eser, aslında Kitâbu'l-İber'in girişi niteliğindedir.

2- Lubâb'ul- Muhassal fî Usûli'd-Dîn: İbn Haldun'un genç yaşta kaleme aldığı bu eser, Fahreddin Razi'nin "*Muhassal*" isimli kitabının özetidir.

3- Şifâu's-Sâil li-Tehzîbi'l-Mesâil: İbn Haldun, *Mukadime*'den önce kaleme aldığı bu eser, tasavvufî konuları içermektedir.

4- Et-Ta'rîfu bi-İbni Haldun ve Rihletuhu Garben ve Şarken: İbn Haldun hayatını, yaptığı seyahatleri ve faaliyetlerini anlattığı bu eseri Mısır'da yazmıştır. Dönemin sosyal, siyasal ve kültürel faaliyetleri hakkında da önemli bilgiler içermektedir.

5- Timur için yazılan on iki sayfalık eser: Çağataycaya tercüme edilmiştir.

6- Kaside-i Bürde şerhi: İbn Rüşd felsefesi hakkında yazılan bir risaledir.

7- Kitâbu'l-Mantık: Mantık üzerine yazılan bir risaledir.

8- Kitâbu'l-Hisâb: Hesap-sorgu hakkında yazılan bir risaledir.

9- Marakeş Sultanı'na hitaben yazılan risale

2.2. İNSAN VARLIĞININ TEMEL NİTELİKLERİ

İbn Haldun, insanın cismani (bedensel) ve ruhani (ruhsal) bir varlık olarak iki parçadan oluştuğunu düşünür. Her iki parçanın idrak etmesi (anlaması) bir olup onların ruhani parçada birleştiğini söyler. İnsan ruhsal nitelikte olan şeyleri aracı olmadan kavrarken, bedensel (maddi) nitelikte olan şeyleri ise duyu organları ve akıl (beyin) ile

kavrar. İbn Haldun, insanın ruhani olan parçasını “*nefs*” adıyla açıklar ve en önemli parçasının da o olduğunu düşünür (el- Husri, 2001:278-279).

İbn Haldun, “*Mukaddime*” adlı eserinde insan soyunun nasıl ortaya çıktığını ve niçin yaratıldığını şöyle açıklamaktadır:

“Kâdirdir, göklerde ve yerde olan hiçbir şey O’nu âciz bırakmaz, elinden kurtulamaz. O başlangıçta bizi (yani insanı) arzdan bir zürriyet olarak yarattı. Nesiller ve milletler halinde bizimle yeryüzünü mâmur etti. Toprakta rızık ve kısmet sahibi olmamızı kolaylaştırdı. Ana rahminde ve evlerde bizi korumakta, rızık ve gıda vermeyi bize garanti etmektedir. Günler ve zamanlar bizi yıpratmakta, eceller bizi elden ele vermekte ve bu ecellerin üzerimize çizdiği kitabın (ve kaderin) vakti sınırlı bulunmaktadır. Beka ve subût ise O’nundur. O, ölmeyen bir diridir” (İbn Haldun, 2005: 157).

Yukarıdaki paragraftan da anlaşılacağı üzere, İbn Haldun tarihsel varlık alanının ve toplumun bir üyesi olan insanın, hem bu alan tarafından belirlenen hem de bu alanı belirleyen bir varlık olduğunu söyler. O, insanın evrendeki yerini, tarihsel yönünü, siyasi, sosyal ve psikolojik durumunu özgün bir şekilde açıklar. İbn Haldun, insanın yeryüzünü mamur (imar) etmesi için Allah tarafından halife olarak yaratıldığını belirtir (İbn Haldun, 2007: 4). İnsan nesliyle beraber yeryüzünü imar eder. İnsanın tarihsel bir varlık olduğunu, tarihin öznesi konumuna geldiğini ve Allah’ın yaratmasıyla başlayıp yönetilen tarihsel sürecin, insanın tercihleri ve yapıp etmeleriyle şekil aldığını düşünen İbn Haldun, tarihsel zamanın, insanın yaratılıp dünyaya gönderilmesiyle başladığını ve belirli bir zaman diliminde yaşayıp tekrar Allah’ın takdir edeceği kıyametle bu tarihsel zamanın sona ereceğini savunur. Ona göre insan, yeryüzüne umran kuran bir varlıktır, o belirli bir sorumluluk (Allah’ın emrettiklerini yerine getirme ve yeryüzünü mamur etme) ve amaçla yaratılmıştır. Bunun yanı sıra İbn Haldun insanın uygar bir varlık olması, düşünerek (fikir) hareket edebilmesi ve el (üretme) yeteneğine sahip olması gibi özellikleriyle diğer canlı türlerinden ayrıldığını düşünür (İbn Haldun, 2007: 338). Ona göre, insan çevresindeki nesnelere, olayları, cinsleri, ayırt edici nitelikleri, sebepleri ve sonuçlarıyla beraber, olduğu gibi kavradığı zaman, kendi gerçekliğine ve kendi varlığının anlamına ulaşmaktadır (el- Husri, 2001:281).

Bu noktada İbn Haldun, insanda aklın (fikrin) üç farklı derecesinin var olduğunu öne sürer:

- 1- Temyizî akıl: İnsanın kendi dışındaki nesnelere ve onların niteliklerini kavrayarak faydalı ve zararlı olanları ayırt ettiği akıldır.

- 2- Tecrubî akıl: İnsanın çevresindeki kişilerle kurmuş olduğu sosyal ilişkileri düzene koyan ve deneyime dayanan akıldır.
- 3- Nazarî akıl: Beş duyu organıyla kavrayamadığımız ve fiille (davranışla) ilgisi olmayan herhangi bir amaca yönelik şüpheyi veya bilgiyi ortaya çıkaran akıldır (İbn Haldun, 2018: 766-767).

Yukarıda belirtildiği gibi İbn Haldun, insanın düşünme ve fikir üretme yeteneği başta olmak üzere onu diğer canlı türlerinden ayıran birçok üstün özelliklere sahip olduğunu belirtir. Ona göre insanın üstün özelliklerden olan düşünebilme ve el becerileri, ona bilgi sahibi olma, devlet kurma, çalışarak yeni kazançlar elde etme, toplumun ihtiyaçlarını karşılayarak kentler, medeniyetler kurma -umran-ı kurma-olanağı sağlar. İbn Haldun, insanın fikir (düşünme) ve el yeteneği sayesinde bilim, sanat ve teknoloji üreterek kendi varlığını, hayvanlardan koruduğunu söyler. Böylece insanın kendi varlığını sürdürebileceği ve yeryüzünü imar edebileceği birtakım araç-gereçlere sahip olarak yeryüzünde gücü ve üstünlüğü sağlayacağını düşünür. Bu düşüncesini İbn Haldun aşağıdaki cümlelerle ifade eder:

“Allah, hayvanlardan her birine bir organ vermiştir. Bu organ, başkalarının saldırısından ulaşan zararlara karşı savunmaya mahsustur. Allah bütün bunlara bir bedel olarak insana düşünme kabiliyeti ve el verdi. El, insana ait bu düşünme kabiliyetinin desteği ile sanatlar (zanaatlar) üretmeye uygun olarak yaratılmış bir organdır. İnsan, eliyle sanat ve alet üretebilmektedir. Bu aletler, hayvanlara verilen savunma organlarına bedel olarak insanın savunma organı yerine geçer. Kılıçlar, yaralayıcı, deşici pençelerin yerini alırken kalkanlar ve zirhler, hayvanların sahip olduğu kalın, sert deri ve kürklerin yerine geçer.” (İbn Haldun, 2007: 61).

İbn Haldun, tarihselcilik düşüncesinde büyük öneme sahip olan insana özgü bu iki özelliğin - el (üretebilme) ve akıl (düşünme) becerileri- ancak düzenli bir toplum yaşamı içinde yaşayan insanlarda işe yarayacağını düşünür. Ona göre, düşünme ve üretebilme, toplumda iş bölümü ve yardımlaşmayla umranın ve dolayısıyla uygarlığın temelini oluşturur. Yükselme, gelişme, gerileme, dağılma ve değişme biçimindeki toplumsal dönüşüme neden olan, sanatın ve ilimlerin meydana çıkmasına zemin hazırlayan şey, insana özgü olan bu iki özelliktir (İlgaroğlu, 2020: 167).

İbn Haldun, tarihsel süreçte toplumların ve uygarlıkların yükselmesini veya gerilemesini, insanın yaradılışı gereği kendisinde var olan iyilik ve kötülük huylarıyla ilişkilendirerek açıklar (İbn Haldun, 2007: 221). Ona göre insan, fitratı gereği hem kötülük yapmaya hem de iyilik yapmaya müsait bir varlıktır: “Bilinmelidir ki, her türlü kusurdan münezze olan Allah, insanların tabiatlarına hem iyiliği (hayr) hem kötülüğü (şerr) yerleştirmiştir”(İbn Haldun, 2007: 180). İbn Haldun’a göre, insanlar kendilerinde

bulunan bu iki özellikten kötülüğü daha çok seçmiştir. Bu durumun sebebinin toplumsal koşullar olduğunu söyleyen İbn Haldun bu durumu aşağıdaki gibi açıklar:

“İnsan şayet eğilimlerinin (yönelimlerinin) merasında başıboş bırakılır ve dine tabi olma hali onu ıslah etmezse, insan çoğunlukla kötülüğe meyleder. Allah'ın tevfikına mazhar eylediği kişiler hariç, insanların büyük bir kısmı bu durumdadır. Saldırganlık ve zulüm gibi kötü huylar, insanlarda mevcut olan kötü huylardandır. Eğer bir kişi, gözünü kardeşinin malına dikerse onu bundan menedecek bir hukuk sistemi bulunmadığı takdirde eli de ona uzanır” (İbn Haldun, 2007: 184).

İbn Haldun, insanın davranışları üzerinde psikolojinin de önemli bir etkisi olduğunu düşünür. Ona göre, “kendi kendine telkin” yöntemini kullanan insanlar davranışlarını kontrol altında tutabilir:

“Bir duvar veya gerili bir ip üzerinde yürüyen bir kimsede düşme kuruntusu güçlenirse mutlaka düşer. Bundan dolayı kuruntuyu defetmek için birçok kimsenin kendini buna alıştırmakta olduklarını görüyoruz, sonuç olarak bunların uçurumların kenarlarında veya gerili ip üzerinde yürüdüklerini görmekteyiz. Bu insan nefsinin etkilenmesinden ve kuruntu sebebiyle düşmeyi aklına takmasındandır” (el- Husri, 2001: 290).

İbn Haldun, insan türünün diğer bir özelliğinin de alışkanlıklar olduğunu söyler. Ona göre alışkanlıklar, insanın babası niteliğindedir (İbn Haldun, 2007: 404). İnsandaki bu alışkanlıklar, başta gerçeklik (hakikat) algısı olmak üzere insanın tüm algılarını yönlendirebilir:

“İnsan, fitratı değil; alışkanlıkları tarafından yönlendirilir. O, karşılaştığı ve benimsediği durumlara alışır ve onlar kendisi için bir huy bir âdet ya da bir görenek haline gelirse, o şeyler doğuştan yaratılıştan var olan şeyler (fitrat) gibi olurlar. Bu durumu bir kanun gibi düşünüp insanları bu kanuna göre değerlendirmek gerekir. Bunu böyle yaptığın takdir de söylediklerimizin doğru olduğunu göreceksin” (İbn Haldun, 2007: 404).

İbn Haldun insanın alışkanlıklarının yanı sıra içinde yaşadığı toplumun örf ve adetlerinin ve özellikle de yaşadığı bölgenin coğrafi yapısının onun psikolojisini, ahlakını ve genetiğini etkilediğini savunur. Ona göre insan, bu sosyo-kültürel ve iklimsel şartlara uyum göstererek değişen, belirlenen toplumsal/tarihsel bir varlıktır (Canatan, 2009: 256).

İbn Haldun, insanın yapısı gereği toplum içinde yaşamak zorunda olan bir varlık olduğunu ve dolayısıyla sosyal bir varlık olduğunu vurgular. O, bu yaratılış (fitri) özelliğinden dolayı medeni ve sosyal bir varlık olan insanın, kendi ihtiyaçlarını karşılaması, kendini savunması ve geliştirmesi için dayanışmaya ve paylaşmaya muhtaç olduğuna aşağıda verilen cümlelerle dikkat çeker:

“İnsanın sosyal, toplumsal bir yaşam sürmesi zorunludur. Filozoflar bu konuda, “İnsan, tabiatı gereği medenîdir” demişlerdir. Yani insan için toplumsal düzen içinde yaşamak şarttır. Filozofların kullandığı terminolojide bu toplumsallığa medeniyet adı verilir ki, umrân, tam da bu manaya gelmektedir. (...) Yüce Allah insanı, rıziksız yaşamayı ve yaşamını sürdürdürebilmesi mümkün olmayacak bir surette yaratmış, ona verdiği fitrat ve kudret ile rızıkını arayıp temin etmeyi kendisine öğretmiş. Ancak insanlardan bir kişinin kudretini buna yeterli kılmadığından her insan kendini savunmak için diğer insanların yardımına muhtaç olmuştur” (İbn Haldun, 2007: 61-62).

İbn Haldun’a göre insanlar, sosyal bir varlık olduğu için ne tek başına yaşayabilir ne de kendilerini koruyabilirler. Hatta kendi elleriyle üretmiş oldukları araç-gereçleri bile diğer canlılara karşı tek başlarına kullanamazlar. Bu nedenle İbn Haldun, insanın temel ihtiyaçlarını karşılaması ve kendini koruması için toplum içinde yaşaması gerektiği ve diğer insanlarla yardımlaşmak ve paylaşmak zorunda olduğunu belirtmektedir (İbn Haldun, 2007: 61-62). İnsanlar, ihtiyaçlarını ancak düzenli bir toplum içerisinde ve dayanışma çatısı altında karşılayabilirler. Bu nedenle insanın varlığı, ancak toplumun var olmasıyla mümkündür. İbn Haldun, insanların kendi varlığını, soylarını ve sahip olduklarını koruyabilmesi için aralarından seçmiş oldukları kuvvetli birinin, diğer insanlar adına bunu yapması gerektiğini düşünür. Bu durum, insanların bir otoritenin etrafında toplanmasını zorunlu kılar (Görgün, 2003: 545).

Özetle, İbn Haldun için insanlar doğaları gereği öncelikle kendilerini korumaya, huzur ve güven içinde yaşamlarını sürdürmeye, beslenme ve barınma ihtiyaçlarını karşılayabilmeye uygun olan bölgelerde toplanıp beraber yaşama isteğine sahip olduklarından yeryüzünün umrana uygun coğrafyalarını seçerler. Ardından, sahip oldukları ilimlerle (sanat, teknik, bilgi) el becerileriyle, alışkanlıklarıyla (örf, adetler), düşünme yetenekleriyle yaşadıkları bölgeyi imar (inşa) ederler. İbn Haldun’a göre, insanlar yaratıldığı ilk günden itibaren bu imar faaliyetlerini, tarihin farklı dönemlerinde çok yavaş ve sürekli olan bir değişim döngüsü içerisinde devam ettirmişlerdir (İlgaroğlu, 2020: 169-170).

2.3. İNSANI ÇEVRELEYEN DOĞA KOŞULLARI

İbn Haldun, yeryüzünü yedi iklim bölgesine ayırarak, doğanın insan ile olan ilişkisine dikkat çekmektedir (İbn Haldun, 2013: 258). O, Mukaddime adlı eserinde insanı, yaşadığı iklim bölgesi ile bütünleşen, yaşadığı bölgenin doğa koşullarından doğrudan etkilenen bir varlık olarak ele almaktadır. Diğer bir ifadeyle insanın, hem beden hem de ruhen doğa koşullarından etkilendiğini düşünmektedir. İnsanın beden

yapısının, ahlakının ve ten renginin fiziki çevreye göre şekillendiğini savunmaktadır (İbn Haldun, 2013:259-267).

İbn Haldun, yeryüzünün yarısının su ile dolu olduğunu söyler. Suları çekilen ana karanın ise daire şeklinde olduğunu ve “Bahr-i Muhit” olarak isimlendirilen büyük okyanus ile çevrildiğini belirtir. Ana karanın içine girmiş değerli su kütlesi olan Akdeniz ve Hint Okyanusu’ndan bahseden İbn Haldun’a göre, Güney Yarım Küre çok az imar edilen alanlardan ve boş alanlardan oluşmaktadır (İbn Haldun, 2013: 217-222). İbn Haldun, ekvator çizgisinden başlayıp Kuzey Kutbu’na kadar olan yeryüzünün bu kısmını yedi iklim bölgesine ayırmıştır. Bu bölgenin hudutları içerisindeki dağ, ova, akarsu gibi yerlerin coğrafi özelliklerini anlatıp söz konusu yerlerde yaşayan toplumları, kavimleri, umran ve milletleri ele almıştır. İbn Haldun’un ekvator çizgisinden başlayıp Kuzey Kutbu’na kadar olan yeryüzünü yedi iklim bölgesine ayırması esas olarak dünyanın bölgesel coğrafyasını işaret etmektedir. Zira o, iklim terimini “coğrafi bölge”, hava terimini ise “iklim şartları” olarak kullanmaktadır (İbn Haldun, 2013: 258).

İbn Haldun’un (2013: 226-258) yedi iklim bölgesini üç ana başlık altında ele alması aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

Tablo 2.1. Yedi İklim Bölgesi

	Coğrafi Bölgeler	Bölgelerin Sıcaklığı	Bölgelerin Coğrafi Dağılımı
1- SICAK İKLİMLER	Birinci İklim Bölgesi	Aşırı sıcak iklim bölgesi	Kanarya Adaları, Kongo havzası, Güney Sahra Çölü, Güney Sudan, Arabistan’ın Güneyi, Seylan Adası, Çin’in bir kısmı
	İkinci İklim Bölgesi	Sıcak iklim bölgesi	Kuzey Gana, Nijer Sahrası, Kızıldeniz, İran Denizi, Pakistan ve Hint diyarı, Saygon şehri (Çin)
2- ILIMAN İKLİMLER	Üçüncü İklim Bölgesi	Mutedil olmaya yakın ve 2. İklim bölgesine yakın yerler sıcaktır.	Kuzey Afrika, Şam, Sina, Hicaz, Basra Körfezi, Ceyhun Nehri, bazı Türk illeri, Tibet, Fergana, Kırgız ve Altaylar, Çin’in bir kısmı
	Dördüncü İklim Bölgesi	En mutedil iklim bölgesi	Akdeniz adaları, Endülüs, Güney İtalya, Suriye, Çukurova, Mezopotamya, Taşkent, Semerkant ve Buhara illeri, Yecüc ve Mecüc Dağı

Tablo 2.1. Yedi İklim Bölgesi (devamı)

	Beşinci İklim Bölgesi	Mutedil olmaya yakın ve 6. İklim bölgesine yakın yerler soğuktur.	Kuzey Endülüs, Galiçya, Cenova illeri, Alp dağları, Venedik Denizi, Ege Denizi, İstanbul, Anadolu, Ermenistan, bazı Türk illeri, Yecüc ve Mecüc ülkesinin bir kısmı
3- SOĞUK İKLİMLER	Altıncı İklim Bölgesi	Soğuk iklim bölgesi	Kuzey Avrupa, Karpat Dağı, Rus illeri, Karadeniz, Hazar toprakları, bazı Türk kavimleri, Yecüc ve Mecüc illerinin bir kısmı
	Yedinci İklim Bölgesi	Aşırı soğuk iklim bölgesi	İngiltere, Polonya'nın Kuzeyi, İskandinavya ülkeleri, Bazı ve Mecüc illerinin bir kısmı Türk boyları (Kımazek, Tatar, Peçenek), Rus illeri, Yecüc illerinin bir kısmı

Yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi İbn Haldun, coğrafi bölgeleri hava sıcaklığına göre birbirinden ayırmaktadır. Sıcak iklimleri Ekvator çizgisinin hemen kuzeyinden başlayarak birinci ve ikinci iklim bölgelerini oluşturmaktadır. Bu iki bölgeden birinci iklim bölgesi, ikinci iklim bölgesinden daha sıcak olup güneş ışınlarını dik açıyla almaktadır. İlman iklim bölgesini üçüncü, dördüncü ve beşinci iklim bölgeleri oluşturmaktadır. Bu bölge orta enlemlerde yer aldığı için ılıman iklim şartlarının bulunduğu bölgelerdir. Özellikle, dördüncü iklim bölgesi en ılıman (mutedil) iklim şartlarına sahiptir. Soğuk iklim bölgesini ise, altıncı ve yedinci iklim bölgeleri oluşturmaktadır. Bu bölge, ılıman iklim bölgelerinin kuzeyinde yer alan ve kara parçasının en kuzey noktasına kadar devam eden aşırı soğuk iklim şartlarına sahiptir (İbn Haldun, 2003: 226-258).

İbn Haldun, yedi iklim bölgesine ayırdığı bölgelerden umrana en uygun olanının ılıman bölgenin yani üçüncü, dördüncü ve beşinci iklim bölgelerinin olduğunu belirtmektedir. Aynı zamanda bu iklim bölgelerinin, insan yapısına da en elverişli iklim şartlarına sahip olduğunu öne sürmektedir. Buna karşın, ikinci ve altıncı iklim bölgelerinin ılıman iklim bölgelerine nazaran umrana ve insan yapısına daha az uygun olduğunu düşünen İbn Haldun, birinci ve yedinci iklim bölgelerinin ise umrana ve insan yapısına uygun olmadığını, söz konusu bölgelerde toplumsal yaşamın gelişemeyeceği savunmaktadır (İbn Haldun, 2013: 259).

İklim bölgeleri ile insani-toplumsal yaşam arasında nedensel bir ilişki olduğunu düşünen İbn Haldun bu nedensel ilişkiyi üç kategoride ele almaktadır. Bunlardan

birincisi, iklim şartlarının insanın fiziki niteliklerine etkisidir. O, sıcaklık ile insan derisinin kalınlığı, vücut yapısı, ten ve göz rengi arasında önemli bir ilişki olduğunu öne sürmektedir. İkincisi ise, iklim şartlarının insanın ruh dünyasına etkisidir. İbn Haldun, sıcaklığın, soğukluğun ve nemli havanın insanın ahlakını ve düşüncesini etkilediğini savunmaktadır. Bu etki nedeniyle insanın ruh dünyasında birtakım değişimler meydana gelmekte ve insanlar dolaylı olarak duygusal ve ahlaki yönden etkilenmektedir. Son kategori, iklimin toplumun sosyo-kültürel yapısına, devlete, umrana ve peygamberlik gibi insani faktörlere etkisine dairdir. Görüldüğü gibi, İbn Haldun hem iklim ile insanların ruhsal ve fiziksel yapıları arasında önemli bir ilişki olduğunu düşünmekte hem de iklim ile insani faktörler, insani ürünler arasında kuvvetli bir ilişkinin olduğuna inanmaktadır. Nitekim, İbn Haldun *Mukaddime*'de sıcaklık ile umran arasındaki ilişkiyi pek çok kere dile getirmiştir (İbn Haldun, 2013: 231, 259-264, 266-267).

Sıcak iklim bölgeleri: İbn Haldun, birinci ve ikinci iklim bölgeleri olarak tanımladığı sıcak iklim bölgesinin aşırı sıcak olduğunu ve burada yaşayan insanların normal hayat standardının dışında ilkel bir hayat sürdürdüklerini öne sürmektedir. Bu iklim bölgesinde yaşayan insanlar, kamıştan ve çamurdan yapılan evlerde yaşamlarını sürdürmektedir. İbn Haldun, bu insanların temel besin kaynaklarının bitkiler ve darı olduğunu, yabani meyve ve sebzeler ile beslendiklerini, elbiselerini de deriden ve ağaç yapraklarından yaptıklarını belirtmektedir. Hatta ona göre, burada yaşayan insanların bir kısmı elbise bile giymemektedir. Ticari faaliyetlerinde herkes tarafından değerli kabul edilen gümüş ve altını kullanmazlar. Bunların yerine, alışveriş yaparken deri, bakır ya da demirden yapılan araç-gereçleri takas ederler. O yerlerde yaşayan insanların aşırı sıcakların etkisiyle insani taraflarının az gelişmiş olduğunu öne süren İbn Haldun, bu insanların konuşan hayvanlardan çok konuşmayan hayvanlara benzediklerini söylemektedir. Sıcak iklim bölgesinde yaşayan Sudan (zenci) halkının da çoğunlukla mağaralarda ve ormanlık alanlarda yaşamlarını sürdürdüğünü ve çoğu zaman da ot ile beslendiklerini ifade etmektedir. İbn Haldun, bu insanların yabani ve vahşi oldukları için bazen kendi türü olan insanı da yediklerini iddia etmektedir. Ona göre, bu insanlar konuşmayan hayvana daha yakın oldukları için insan olma özelliklerini kaybetmiş durumdadırlar. Bu durumun asıl nedeni, daha önce de belirtildiği gibi bu bölgelerde sıcaklığın aşırı derecede yüksek olmasıdır ve aşırı sıcaklığın da insanların hem ruhsal hem de bedensel yönden gelişimini olumsuz etkilemesidir. Bunun yanı sıra, İbn Haldun aşırı

sıcak iklim bölgelerinde yaşayan insanların ruhsal ve bedensel yönden olduğu gibi umran yönünden de çok az geliştiğini ileri sürmektedir (İbn Haldun, 2013: 261). Buradan anlaşılacağı gibi, İbn Haldun zihinsel olarak gelişmeyen bir toplumun, çok gelişmiş bir uygarlık inşa etmesini mümkün görmemektedir.

Öte yandan, İbn Haldun dini inanç ile iklim arasında da önemli bir ilişki olduğunu söyler. O, aşırı sıcak iklim bölgelerinde yaşayan kavimlerin dini inançlarının çok zayıf olduğunu öne sürer. Aşırı sıcak iklim bölgesinde ilahi bir dinin olduğuna dair bir söylenti dahi duyulmadığından bu kavimlerin günlük yaşantılarında herhangi bir dinin kurallarına bağlı olmadıklarını belirtir. İbn Haldun, bu bölgedeki kavimlerde dinin yanı sıra ilmin de olmadığını söyler. İklimin aşırı sıcak olması insani niteliklerin gelişmesini olumsuz etkilediği için bu insanları insandan çok hayvana benzetir. Buralarda, ılıman iklim bölgesinde yaşayan kavimlere benzer yaşayan çok az sayıda kavim vardır. Örneğin, Habeş Kavmi İslam dininden önce de sonra da Hristiyan inancına göre yaşamlarını sürdürmüş bir kavimdir (İbn Haldun, 2013: 261).

İbn Haldun, toplumların ten renklerinin farklı olmasının sebebinin genetik olduğunu düşünmez, söz konusu farklılığı insanların yaşadığı coğrafyanın etkisine dayandırır. Birinci ve ikinci iklim bölgesinde yaşayan toplumların ten renklerinin siyah olmasını aşırı sıcak hava şartlarına bağlar. Aşırı sıcak iklim bölgesinde yaşayan insanların dördüncü ve yedinci iklim bölgesinde yaşadıkları zaman nesillerinin atalarına göre zamanla beyazlaştıklarını ileri sürer. İbn Haldun'a göre bu durumun tam tersi de söz konusu olmaktadır. Örneğin, beşinci veya yedinci iklim bölgesinde yaşayan insanlar, birinci ve ikinci iklim bölgesinde yaşadıkları vakit onların atalarına göre zamanla siyahlaştıklarını görececeklerini söyler (İbn Haldun, 2013: 263). Buradan anlaşıldığı üzere, İbn Haldun insanların ten renklerinin insanın soyuna, nesebine göre değil, yaşadığı coğrafyaya göre belirlendiğini iddia eder. Dolayısıyla, onun ırk anlayışının da coğrafi bölgeye göre belirlenmiş olduğu söylenebilir. İbn Haldun, aşırı sıcak iklim bölgesinde yaşayan insanlar hakkındaki görüşlerini aşağıdaki gibi ifade eder:

“Güneş her sene iki defa zenit (başucu) noktasına gelir, güneşin iki defa zenit noktasına gelmesi, birbirine yakın zamanlarda olduğundan, tepe noktasında olması, umumiyetle mevsimleri kaplayacak şekilde uzun sürer. Onun için de ışık çok olur, ahalinin üzerine alev alev yanan şiddetli sıcaklar bastırır, aşırı hararet sebebiyle bölge halkının derileri siyahlaşır” (İbn Haldun, 2013: 263).

İbn Haldun ten rengi ile sıcaklık arasındaki ilişkiye, hava şartlarının insan bedeni üzerindeki tesirine vurgu yapan İbn Sina'nın (akt. İbn Haldun, 2013: 263) "sıcaklık zencilerin bedenlerini değiştirmiş, hatta derilerine siyahlığı bir elbise olarak giydirmiştir" şeklindeki rivayetini delil olarak gösterir.

İbn Haldun, sıcaklığın insan bedeni üzerinde etkisi olduğu gibi insanın ahlakı üzerinde de etkisi olduğunu düşündüğünden bazı toplumların ruh ve karakterlerindeki farklılıkları da yaşadıkları coğrafi bölge ile ilişkilendirir. Örneğin, Sudanlıların (zencilerin) sıcak iklimin etkisiyle, keyfe ve zevklerine çok düşkün olduklarını, işlerinde hafif ve aceleci bir yapıya sahip olduklarını öne sürer. Bunun yanı sıra, zencilerin dans etmeyi çok sevdiklerini, duydukları her müziğe göre ritim tutturdıklarını söyler. Birinci ve ikinci iklim bölgelerinde görülen aşırı sıcaklığın, zencilerin ruhlarıyla ve beden yapılarıyla özdeşleşmiş olduğunu düşünen İbn Haldun, onların "ahmak" olarak damgalandıklarını ifade eder. Bu durumun sebebini, aşırı sıcaklıkların insan bünyesi üzerindeki etkisine dayandıran İbn Haldun, sıcaklığın etkisiyle hava ve buharın genişlediğini ve atomların içine girerek sayıca arttıklarını belirtir. Buna örnek olarak hamam örneğini veren İbn Haldun, hamamların sıcak olması nedeniyle oraya giren insanların ruhlarında bir keyiflenme hissi, bir rahatlama duygusu oluştuğunu öne sürer. Benzer şekilde, aşırı sıcak iklim bölgelerinde yaşayan insanların da ruhlarında ve bedenlerinde bir gevşeme durumu meydana gelir ve kendilerini mutlu hissederler. Bu mutluluğun verdiği neşeye de şarkı söylemeye başlarlar (İbn Haldun, 2013: 266).

İklimin etkisinin sahil bölgelerini de etkilediğini belirten İbn Haldun'a göre, deniz yüzeyindeki ısı ve ışığın yayılması sonucu sahil bölgelerinde hava ısınmaya başlar. Isınan havanın etkisiyle bu bölgede yaşayan insanlarda bir hafifleme ve ferahlama duygusu ortaya çıkar. Buna karşın, soğuk iklim bölgesinde, dağlarda ve yaylalarda hava sıcaklığı daha düşük olduğundan bu bölgelerde yaşayan insanlarda bu durum daha az görülür. Aşırı sıcak iklim bölgesinde bulunmamasına rağmen Cezayir halkında da sıcaklığın hafifletici etkisinin görüldüğünü söyleyen İbn Haldun, bunun sebebini bu bölgenin havasında denizin önemli bir etkisinin olmasına ve Cezayir'in yüksek yaylalardan, kırsal alanlardan uzak olmasına bağlar (İbn Haldun, 2013: 266). Bu bakımdan dolayı sıcak iklim bölgelerinde sıcak havanın etkisiyle yaşanan hafifleme ve ferahlama duygusu Cezayir halkında da görülmektedir (Şahin ve Belge, 2016: 453).

Cezayir ile Mısır aynı enlemlerde bulunduğundan aynı durumun Mısır bölgesinde yaşayan insanlar için de geçerli olduğunu düşünen İbn Haldun'a göre, sıcaklığın etkisiyle Mısır halkında da bir rahatlama ve hafifleme duygusu ortaya çıkmıştır. Bu nedenle, Mısır halkı, eylemlerinin sonucunu düşünmeden hareket ederler. Örneğin, burada yaşayan insanlar bir aylık bile gıda malzemeleri biriktirmezler, tüketecekleri yiyeceklerini gününbirlik pazardan alırlar. Bir anlamda günlük ihtiyaçları kadar alışveriş yapmayı tercih ederler. Hâlbuki soğuk yaylalarda yaşayan Fas halkına baktığımızda durumun tamamen farklı olduğunu görürüz. Bu bölgede yaşayan insanlar, eylemlerinin sonuçlarını düşünmelerinden dolayı sürekli bir endişe ve hüzün duygusu içindedirler. Bu insanlar hissettikleri yoğun endişeden dolayı iki yıllık gıda malzemesi depolarlar. Hatta depoladıkları gıdalar bitmesin diye onlara dokunmayıp her gün erkenden kalkıp günlük ihtiyaçlarını pazardan karşılarlar. Sahil bölgesinde ve sıcak iklimlerde yaşayan insanlar neşeye ve rahat içinde bir yaşam sürmelerine karşın, yüksek kesimlerde ve soğuk bölgelerde yaşayan insanlar daima tedirgin ve düşünceli bir yaşam sürdürür (İbn Haldun, 2013: 267). Özetle, İbn Haldun havanın sıcaklığı ve soğukluğuyla insanlarda ortaya çıkan rahatlığı, ferahlığı, hüznü, kaygıyı ve endişeyi ilişkilendirmektedir.

İlman iklim bölgesi: İbn Haldun'a göre mutedil (ılıman) iklim bölgesini üçüncü, dördüncü ve beşinci iklim bölgeleri oluşturmaktadır. Aşırı sıcaklığı olan ikinci iklim ile aşırı soğukluğu olan altıncı iklim bölgesi arasında kalan bu bölgeler ılıman hava şartlarına sahiptirler. Özellikle dördüncü iklim bölgesinde ılıman iklim özellikleri en yüksek düzeyde görülmektedir. Üçüncü iklim ile beşinci iklim bölgesi ise diğer bölgelere nazaran ılıman iklime daha yakın hava şartlarını taşımaktadır. İbn Haldun, insanın yaşamını sürdürebilmesi için en uygun sıcaklığın bu bölgelerde olduğunu düşündüğünden, daha çok bu bölgeler üzerinde durmaktadır. Bunun yanı sıra bu bölgelerin umrana en uygun yerler olduğuna da dikkat çekmektedir. Bu bölgelerdeki toprakların tamamı gelişmiş ve verimli arazilerden oluşmamış olsa da, umrandan yoksun çöl ve çorak topraklar da bulunsa (İbn Haldun, 2013: 262), nihayetinde bunların sayısı ile çevrelediği alan azdır. İbn Haldun, mutedil (ılıman) iklim bölgelerinde nüfusun çok olması sebebiyle şehirleşme ve yapılaşmanın fazla olduğunu söylemektedir (İbn Haldun, 2013: 222). Bu nedenle bu bölgelerde umran daha çok gelişmiştir.

İbn Haldun, mutedil iklim bölgelerinde yaşayan toplumların, hem beden hem de ruhen en gelişmiş insanlar olduklarını öne sürer. İlman iklim bölgelerinin güzel doğa

koşullarına sahip olması nedeniyle coğrafyanın şekillenmesi ile insana ait karakterin mükemmel olması arasında bir ilişki kurar. Ayrıca, ılıman iklimin orta enlemlerde bulunmasından dolayı beşeri faaliyetlerin en güzel şekilde gerçekleşeceğini belirtir. Özellikle de dördüncü iklim bölgesinde yaşayan toplumların en mutedil ahlaka sahip olduklarını ifade eder. İklimlerinin ılıman iklimden hem soğukluk hem de sıcaklık bağlamında uzaklaşmasıyla birlikte buradaki insanların da hem bedenen hem de ahlaken itidalli olmaktan uzaklaşacağını vurgular (İbn Haldun, 2013: 222).

İbn Haldun, insan doğası ile iklim arasındaki ilişkinin yanı sıra iklimin umrana olan etkisini de açıklar. Ona göre, yeryüzünün en gelişmiş bayındır alanları mutedil iklim bölgelerinde yer almaktadır. Bu sebeple dördüncü iklim bölgesi mutedil (ılıman) iklim şartlarına sahip olduğundan umrana en uygun iklim bölgesi özelliğini taşımaktadır (İbn Haldun, 2013: 262). Söz konusu bu durum, iklim bölgesinin aşırı sıcaklık ve soğukluktan uzak, normal hava şartlarına sahip olmasından kaynaklanır. Üçüncü, dördüncü ve beşinci iklim bölgesinde yaşayan toplumların maddi ve manevi gelişmişlik özellikleri ile iklim özellikleri benzerlik göstermektedir. Dolayısıyla, hava şartları ile insanın ahlakı, bedeni ve toplum kültürü arasında önemli bir ilişki söz konusudur (Şahin ve Belge, 2016: 455).

İbn Haldun'a göre üçüncü, dördüncü ve beşinci iklim bölgesinde havanın mutedil (ılıman) olması nedeniyle toplumun ilmi ve sanatsal faaliyetleri, yiyecek ve giyecekleri, sebze ve meyveleri, araç-gereçleri en mükemmel özelliğe sahiptir. Bu bölgelerde yaşayan toplumlar umran bakımından en ileri seviyededirler. İlıman iklim bölgelerinde yaşayan insanların da ahlakı, bedenleri, renkleri ve dini inançları aşırı olmayan en mükemmel özelliklere sahiptir. İlıman iklim bölgesinde yaşayan toplumların, konut, giyim, yiyecek ve sanat bakımından gelişmiş olduğunu söyleyen İbn Haldun, buradaki toplumların araç-gereç yapma konusunda da çok yetenekli oldukları için aralarında sürekli bir rekabet bulunduğunu söyler. İlıman iklim bölgesinde yaşayan toplumlar doğal madenler olan altın, bakır, gümüş, demir ve kurşun gibi malzemeleri çok iyi kullanırlar. Ticari faaliyetlerinde ise, özellikle altın ve gümüşü daha çok kullanırlar. İbn Haldun'a göre, her yönden mükemmel olan bu bölgedeki insanların itidal (kâmil, olgun) olma özelliklerinden dolayı peygamberler de bu iklim bölgesindeki insanlar arasından seçilmiştir. Zira peygamberler hem ahlaken hem de bedenen insan türünün en olgunu, en kâmil olma özelliğine sahiptirler (İbn Haldun, 2013: 259-260).

İbn Haldun, Arap Yarımadası hakkında da önemli açıklamalarda bulunmuştur. Arap Yarımadası sıcak iklim bölgesinde (birinci ve ikinci iklim bölgesi) olmasına rağmen, bu bölgenin üç tarafı denizlerle kaplı olması sebebiyle havasının kuru değil nemli olduğunu ve bu durumun yüksek sıcaklıkları önlediğini düşündüğünden Arap Yarımadasını da ılıman iklim bölgesi olarak değerlendirmiştir. İbn Haldun'a göre Arap Yarımadası mutedil (ılıman) iklim özelliklerini taşıdığından, bu durum umranın gelişmesine de önemli bir katkı sağlamıştır (İbn Haldun, 2013: 261). Burada İbn Haldun, Arap Yarımadası'nda umranın gelişmesini, bölgenin mutedil bir iklime sahip olmasıyla izah etmektedir. Ayrıca o, bu bölgede ılıman iklimin görülmesini denizin tesiri ile açıklayarak değerli bir coğrafi olguya da dikkat çekmektedir (Şahin ve Belge, 2016: 456).

İbn Haldun, iklimin diğer canlılar üzerinde de çok önemli bir etkisinin olduğunu ileri sürmektedir. Özellikle, ılıman iklim bölgelerinde yaşayan hayvanların fiziki yapılarının daha düzgün ve daha sıkı olduğunu belirtmektedir (İbn Haldun, 2013: 260). Buradan anlaşılacağı gibi İbn Haldun, insana tesir eden etmenlerin diğer canlı türlerine de tesir ettiğini ifade etmiştir.

Soğuk İklim Bölgesi: İbn Haldun, soğuk iklim bölgesinin altıncı ve yedinci iklim bölgelerinden oluştuğunu belirtmektedir. Ona göre, bu bölgelere güneş ışınları hiç bir zaman dik açıyla gelmediği için sıcaklık seviyesi hep düşüktür. Birinci iklim bölgesinden yedinci iklim bölgesine doğru hava sıcaklığı sürekli düştüğü için yedinci iklim bölgesi en soğuk iklim bölgesidir (İbn Haldun, 2013: 222). Altıncı iklim bölgesine göre yedinci iklim bölgesi ılıman iklim bölgesinden daha uzak olduğu için bu bölge soğukluk yönünden daha sert hava şartlarına maruz kalmakta ve mutedil olmaktan uzaklaşmaktadır. İbn Haldun'a göre, sıcak ve soğuk iklim bölgelerinde toplumların gelişmişlik düzeyleri aynı seviyededir. Aşırı sıcak iklim bölgelerinde olduğu gibi aşırı soğuk iklim bölgelerinde de insanların ahlakı bedeni, ten rengi ve toplumun sosyo-kültürel yapısı olumsuz anlamda etkilenmektedir (İbn Haldun, 2013: 262).

Soğuk iklimlerde yaşayan insanların zihinsel açıdan gelişmelerinin soğuktan olumsuz manada etkilendiğini öne süren İbn Haldun, bu iklimde yaşayan insanların ılıman iklim bölgesinde yaşayan insanlara göre normal bir hayat yaşamadıklarını, ilkel bir hayat yaşayarak basit meskenlerde yaşamlarını sürdürdüklerini belirtir. Buradaki

insanların temel besinlerinin bitki ve darı olduğunu, bunun yanı sıra yabani meyveler ve katı yiyecekler de tükettiklerini ve basit elbiseler giyindiklerini söyleyen İbn Haldun, bu bölgelerde ekonomik yapının çok gelişmediğini bu nedenle ticari işlerinde altın ve gümüş gibi değerli madenleri kullanmadıklarını belirtir. Bunun yerine demir, bakır ve deri gibi malzemelerden yapılmış aletleri tercih ettiklerini ileri sürerek Slavları ve Eskimoları bu toplumlara örnek olarak gösterir. Ayrıca sıcak iklim bölgesinde (birinci ve ikinci iklim bölgesi) olduğu gibi, Slav ve Eskimo toplumlarının “hayvan-ı nâtıktan çok hayvan-ı ucma,” (konuşan hayvandan çok konuşmayan hayvanların) karakterlerine daha yakın olduklarını ve dolayısıyla insan olma özelliklerini kaybettiklerini iddia eder. Bu sebeple soğuk iklim bölgesindeki (altıncı ve yedinci iklim bölgesi) toplumların hem beden hem de ahlaken gelişmediği gibi umran açısından da pek gelişmediğini ifade eder (İbn Haldun, 2013: 261).

Soğuk iklim bölgesinde yaşayan insanların ten renkleri de yaşadıkları iklimlerden etkilenir. İbn Haldun’a göre, havanın aşırı soğuk olmasından dolayı insanların ten rengi genellikle beyazdır. Bunun sebebini güneşin yıl boyunca ufuk düzleminde olması ve güneş ışınlarının sürekli dar açıyla gelmesi olarak açıklar. Güneş ışınları dik açıyla gelmediği için mevsimler şiddetli ve soğuk geçer. İbn Haldun, soğuk iklim bölgelerinde yaşayan insanların ten renginin yanı sıra bazı fizyolojik ve biyolojik niteliklerinin de soğuk havadan etkilendiğini belirtir. Ona göre, burada yaşayan toplumlar daha çok beyaz tenli, mavi gözlü, kızıl saçlı ve köse olma gibi birtakım fiziki özelliklere sahiptirler (İbn Haldun, 2013: 262).

Soğuk iklim bölgelerinde yaşayan toplumların dini inançlarının da çok kuvvetli olmadığını öne süren İbn Haldun, bu iklim bölgelerinde ilahi bir dine inanıldığı yönünde bir rivayetin bulunmadığını söyler. İbn Haldun’a göre, bu toplumlar herhangi bir dinin kurallarına göre yaşamadıklarından ilmi bilgileri de bulunmamaktadır. Bu nedenle insani-sosyal ilişkileri pek gelişmemiştir. Bununla birlikte, İbn Haldun soğuk iklimlere yakın bölgelerde yaşayan Frenk, Slav ve Türk kavimleri için bu durumun geçerli olmadığını belirtir (İbn Haldun, 2013: 261).

İbn Haldun, ten rengi ile iklim arasındaki ilişkiyi ünlü hekim İbn Sina’nın şu sözü ile açıklamaya çalışır: “Sıcaklık zencilerin bedenlerini değiştirmiş, hatta derilerine siyahlığı bir elbise olarak giydirmiştir. Slavlar ise beyaz renk kazanmışlardır. Hatta bu

yüzden derileri yumuşamış ve incelmıştır” (İbn Haldun, 2013: 263). İbn Sina gibi İbn Haldun için de soğuk havalar insanların ten renklerinin beyaz, derilerinin ise ince ve yumuşak olmasına sebep olmaktadır (İbn Haldun, 2013: 263). Buradan anlaşıldığı üzere, İbn Sina’nın iklim ile insan fizyolojisi arasında bir ilişki olduğuna dair düşüncesine İbn Haldun da katılmaktadır.

Coğrafi çevreden sağlanan besinler ile insan bedeni ve ahlakı arasındaki ilişkiye dikkat çeken İbn Haldun, kıtlık ve bolluk zamanlarının insanların beden ve ahlakı üzerindeki tesirini ve bunun umranla olan ilişkisini de ele almaktadır. İnsanı adetlerinin ve alışkanlıklarının bir ürünü olarak gören İbn Haldun bu düşüncesini şu şekilde açıklar:

“İnsan adetlerinin (ülfet ettiği şeylerin çocuğu ve) ürünüdür. Tabiatının ve mizacının çocuğu ve mahsulü değildir. Bir kimse, huy, meleke ve adet vaziyetine gelecek derecede bir takım hallerle ünsiyet ederse, artık bu haller o kimsenin tabiatı ve cibilliyeti durumuna gelir” (İbn Haldun, 2013: 330).

Bu noktada İbn Haldun, insanların ihtiyacı olan gıdayı temin etme ve onu tüketme yöntemini insanın en önemli alışkanlığı olarak görür. Ona göre, toplumların örf-adetleri ve alışkanlıkları bölgeden bölgeye ve toplumdaki topluma farklılık gösterir. Verimli arazilerde yaşayan toplumların beslenme alışkanlıkları farklı olduğundan İbn Haldun, bu durumun bu toplumlarda ahlaki ve bedensel olarak farklılıkların da ortaya çıkmasına neden olduğunu belirtir (Şahin ve Belge, 2016: 460).

İbn Haldun, çöl ve çorak arazilerde yaşamlarını sürdüren ve yeterince beslenemeyen bedevi toplumların ahlaki ve bedensel olarak, verimli arazilerde yaşayan toplumlardan daha iyi bir bedene ve ahlaka sahip olduklarını belirtir. İbn Haldun, kırsal arazilerde yaşayan insanların fiziklerinin daha düzgün, ten renklerinin daha saf, ahlaki yapılarının daha güzel ve bir şeyi anlama noktasında da daha zeki olduklarını ifade eder. O, bu duruma kırsalda yaşayan Arapları ve Mülessimin toplumlarını, verimli arazide yaşayan Mağrib halkını ve Berberileri örnek olarak gösterir (İbn Haldun, 2013: 270). İbn Haldun, verimli arazilerde yaşayan insanların çok fazla ve çeşitli besinler tüketmelerinden dolayı onların fiziksel olarak kilolu ve kaba olduklarını, zihinsel olarak da geri olduklarını aşağıdaki sözlerle ifade eder:

“Gıda maddelerinin çokluğu ve bunların rutubeti bedende birtakım işe yaramaz fazlalıklar ve kötü artıklar meydana getirir. Bu nevi artıklardan, beden (ve organlar) nispetsiz bir şekilde genişler. Bir sürü bozuk ve kokmuş salgılar hâsıl olur. Bu durumu, donuk ve soluk bir renk takip eder. Fazla etli ve şişman olmaktan ötürü sekil çirkinliği vücuda gelir. Bahis konusu rutubetlerden hâsıl olan ve beyne

çıkan fena buhar, zihnin ve fikrin üzerini örter. Onun için de umumi olarak itidalden sapma hali, gaflet, dikkatsizlik ve aptallık husule gelir” (İbn Haldun, 2013: 270-271).

Görüldüğü gibi, beslenmeyle insan ahlakı ve bedeni arasında bir ilişki kuran İbn Haldun, insanların beslenme düzeni, gıdaların çeşitliliği ve bolluğu ile insanın bedeni ve ahlaki yapısı arasında önemli bir ilişkisi görür. Sonuç olarak, ona göre insanların bedenleri, zihinsel yapıları ve karakterleri tükettikleri besinlere ve yaşadıkları coğrafyaya göre şekil kazanır.

2.4. MUKADDİME

Mukaddime, İbn Haldun tarafından kaleme alınan *Kitâbu'l-İber*'in giriş bölümü ve birinci kitabın tamamından meydana gelen kısmıdır. Bu kısımda ele alınan konular zamanla *Kitâbu'l-İber*'i geride bırakmıştır. Nitekim İbn Haldun'un vefatından sonra onun üzerine yapılan çalışmaların neredeyse hepsi *Mukaddime* üzerine olmuştur (Şenol, 2009: 45).

İbn Haldun, *Mukaddime* adlı eserinde kendine özgü bilgilere ve felsefi konulara değindiğini belirtmektedir. Bu sebeple, eserini benzer eserlerle karşılaştırdığında kendi eserinin kusursuz bir konumda olduğunu iddia etmektedir. O, bu eserde konulara az ve öz olarak değindiğine, ifadelerini sade ve anlaşılır bir üslupla açıkladığına dikkat çekmektedir (İbn Haldun, 2007: 10-11). İbn Haldun kaleme aldığı bu eserine *Kitâbu'l-İber* ismini vermesini aşağıdaki gibi açıklamaktadır:

“Eserim bedevî ya da medenî bütün Arapların ve Berberlerin haberlerini, geçmişlerini, onların çağdaşı olan büyük devletlerin hangileri olduğunu içermekte; yaratılışın başlangıcı ve geçmişe dair haberler itibarıyla ders olacak ve ibret alınacak meseleleri açık bir şekilde dile getirmektedir. Bu nedenle eserime Kitâbu'l-İber ve divânu'l-mübtedei ve'l-haber fi eyyamil'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men âsârehüm min zevi's-sultani'l-ekber adını verdim” (İbn Haldun, 2007: 11).

İbn Haldun, *Mukaddime* de neler yazdığını ve ne amaçla yazdığını açıkça ifade etmiştir: “Bir insan ne zaman bir hükmü açık bilir veya bir hususu kesinlikle idrak ederse açıkça bunu ortaya sermek onun görevi olur” diyerek ve “Allah hak olanı söylüyor ve doğru yola hidayet ediyor” şeklindeki *Ahzâb* suresinin 4. Ayetinden yola çıkarak eserini yazmadaki ana hususun sorumluluk olduğunu belirtmiştir (İbn Haldun, 2007: 33).

İbn Haldun, tarihçilerin eserlerini incelediğini, geçmişte yaşananları ve yaşadığı dönemi detaylı bir şekilde analiz ettiğini ve eser yazmaya istekli olduğunu ifade ederek Mukaddime'yi yazmıştır. O, kaleme aldığı bu eserde geçmişteki toplumların gerçek hallerini su yüzüne çıkardığını, rivayet yoluyla gelen meseleleri nasıl incelediğini ve eserinde toplumların ve umranın öncesine ait olan nedenleri açıkça ortaya koyduğunu öne sürmüştür (İbn Haldun, 2007: 9).

Eserini yazarken gereksiz bilgilerden kaçındığını, bölümleri kendine özgü bir yöntem ve akademik bir düzen içinde ele aldığını belirten İbn Haldun, söz konusu eserinde umranın ve uygarlaşmanın nasıl olduğunu ve insan topluluklarına etki eden meseleleri tek tek açıklamıştır. Ona göre bu eseri okuyan kişi, tarihte yaşanan sosyal olayların yasalarını ve nedenlerini kavrayabilecek, hükümdarların iktidara nasıl geldiğini ve devleti nasıl kurduklarını öğrenebilecek ve bu bilgiler sayesinde kimseyi taklit etmeyerek önceki ve sonraki toplumların hallerinden haberdar olacaktır (İbn Haldun, 2007: 9-10).

İbn Haldun, *Mukaddime*'nin giriş kısmında tarih ilminin önemine, tarihi usullerin incelenmesine, tarihçilere musallat olan hatalara ve kuruntulara işaret ederek bunların bir kısmının nedenlerini açıklamıştır (İbn Haldun, 2018: 155-165). Birinci kitaba ait kısımda, dünyadaki umranın tabiatı, ona arız olan bedevilik (kırsal arazide göçebe veya yerleşik yaşayanlar), hadarilik (şehirlerde yaşayanlar), tagallüb (savaşlarda galibiyet elde ederek hâkimiyet kuranlar), kazanma, geçinme, ilimler, sanatlar gibi meseleleri ve bunlara özgü olan sebepleri genel olarak değerlendirmiştir (İbn Haldun, 2018: 199-210). İbn Haldun, bu genel içeriği daha sonra altı bölüme ayırarak detaylı bir şekilde ele almıştır.

Birinci bölümde İbn Haldun, genel olarak insana ait umranı ve bu umranın kısımlarını, dünyada ne kadar alan kapladığını, mutedil olan ve olmayan iklim bölgelerini ve iklimin insan bedeni ve ahlakı üzerindeki etkisini açıklamıştır (İbn Haldun, 2018: 211-320). İkinci bölümde ise, bedevi umranı (kırsal arazilerde göçebe veya yerleşik olarak yaşayan, ihtiyaçlarını çiftçilik ve hayvancılık yaparak karşılayan, hadarilere göre daha cesur ve hayra yakın olan toplumları), ilkel kabileleri, vahşi toplumları ve bunlara arız olan halleri geniş bir şekilde ele almıştır (İbn Haldun, 2018: 321-369). Büyük hanedanlıkların, hilafetin, mülk kavramının, devletlerin, devleti ayakta

tutan hallerin, devlet yönetiminin ve teşkilatlanmasındaki aşamalarının, bunlara arız olan hallerin ve bir takım kuralların anlatıldığı bölüm, üçüncü bölümü oluşturmuştur (İbn Haldun, 2018: 371-625). İbn Haldun dördüncü bölümde, hadari umranı (şehirlerde yaşayanları), memleketleri, şehirleri planlarken nelere dikkat edilmesi gerektiğini, medeniyetlerin nasıl oluştuğunu ve bunlara arız olan halleri ve meseleleri ele almıştır (İbn Haldun, 2018: 627-690). Toplumların nasıl geçindiklerine ve ihtiyaçlarını nasıl kazandıklarına, ticaretin usul ve esaslarına, sanata, sanat dallarına, sanatın nasıl gelişeceğine ve bunlara arız olan hallere ve meselelere açıklık getirildiği kısım, beşinci bölümde irdelenmiştir (İbn Haldun, 2018: 691-762). Altıncı bölümde ise, ilimlere, ilimlerin çeşitleri olan akli ve nakli ilimlere, şiir sanatına, öğretimin usul ve esaslarına ve bu hususlara arız olan hallere açıklık getirilmiştir (İbn Haldun, 2018: 763-1090).

Altı bölüme ayrılan birinci kitabın her bir bölümü konunun genişliğine göre birçok alt başlığa ayrılmaktadır. Birinci bölüm altı kısımdan oluşmaktadır. İkinci bölüm, İbn Haldun'un kırsal arazilerde yaşayan toplumları araştırması sonucunda öne sürdüğü yargıların temellendirmesini içermektedir. Bu bölümde bedevi umranın temel özelliklerini analiz ederken İbn Haldun, ilk bölümde değindiği umranın temel özelliklerini de göz önünde bulundurarak analiz etmekte, insan doğasını açıklamalarının temeline yerleştirmektedir (Şenol, 2009: 46).

İbn Haldun, üçüncü bölümde geniş hanedanlıklar, hilafet, devletleri, devleti ayakta tutacak haller, devlet yönetimi ve devlet yönetiminin teşkilatlanmasındaki aşamalar ve devletteki farklı görev alanları üzerine olan düşüncelerini temellendirmeye çalışmaktadır. O, kalıcı bir devletin ne tür özelliklere sahip olması gerektiği ve halifeliğin devlet anlayışıyla nasıl bir bağı olduğu konusunu temellendirmeye çalışmıştır. Devlet teşkilatlanmasındaki makam ve mevkiler ile devletin yıkılma sebeplerine ilişkin düşünceleri üçüncü bölümün sonlarında karşımıza çıkmaktadır. Özetle, İbn Haldun üçüncü bölümde güçlü ve sağlam bir devletin hangi şartlara sahip olması gerektiğini açıklamaya girişmiştir. O, toplumların, kalıcı ve güçlü bir devlet kurmaları için, bir grup içindeki yardımlaşma ve şeref duygusundan gelen ve böylece dış düşmanlarla uğraşma gücü veren bağ anlamına gelen asabiyet kavramını öne sürmüştür. İbn Haldun, toplumların kalıcı ve güçlü bir devlet kurmaları için sağlam bir asabiyetin yanı sıra, toplumun ve dönemin ihtiyaçlarını karşılayabilecek temeli sağlam

olan bir siyaset anlayışına da sahip olunması gerektiğini savunmuştur. Bu özelliğe sahip olmayan devletlerin kısa süre içinde yıkılacağına inanmıştır (Şenol, 2009: 47).

“Hanedanlıklar ve devletler, şehirlerden ve kasabalardan öncedir. Şehir ve kasabalar mülkün ikinci derecedeki mahsulü olarak vücuda gelir” (İbn Haldun, 2018: 629) cümleleriyle dördüncü bölüme başlayan İbn Haldun, burada şehirde yaşayan toplumlari ve umranı arka plana atmamıştır. O bu cümleyle daha çok, şehirlerin mamur hale gelmesi ve kasabaların kurulması için hanedanlığın (mülkün) ve devletin var olması gerektiğini anlatmaktadır. İbn Haldun, şehirde yaşayan toplumların kültürel unsurlarını ele alırken bu toplumlari bedevi toplumların kültürleriyle karşılaştırmış ve insanın yapısı gereği kendi eliyle inşa ettiği bedevi veya hadari umranda kendisinin belirleyici olduğuna dikkat çekmiştir. İbn Haldun, Mukaddime'nin her kısmında insanla diğer canlılarla arasındaki farklılıklari göz önünde bulundurarak bedevi ve hadari umranlari, bunların nasıl oluştuğunu ve geliştiğini, sonrasında ise neden yıkıldığını izah etmiştir” (Şenol, 2009: 48).

Beşinci bölümün konusu, insanların yaşamlarını sürdürebilmek için ne tür geçim kaynaklarına sahip olması gerektiğine yöneliktir. Ayrıca, bu bölümde iktisat ile ilgili görüşlerini belirterek iktisadın temel kavramlarına açıklık getiren İbn Haldun, özel olarak sanat konusuna da değinerek kendi zamanında ihtiyaçların karşılanabilmesi için hangi sanatların geçim kaynakları olduğunu anlatmıştır (İbn Haldun, 2018: 729-762).

Mukaddime'nin altıncı bölümünü genel olarak insan düşüncesine ve ilimlerin incelenmesine ayıran İbn Haldun, ilimlerin ancak yüksek bir medeniyetin ve oturmuş bir kültürün bulunduğu bir toplumda gelişebileceğini öne sürmüştür (İbn Haldun, 2018: 765-950). Yeryüzünün mamur edilmesi için insanın düşünme gücünün ve ilimlerin ne kadar önemli olduğuna dikkat çeken İbn Haldun, bu düşüncesini şu sözlerle ortaya koymuştur: “Toplumdaki ve umrandaki ekonomik işleyişin de açıklığa kavuşturulması, insanın belki de en önemli yetisinin ve farklılığının, yani düşünme olanağı ve yeteneği sayesinde elde ettiği ilimlerin tartışmaya açılması için uygun zemini oluşturmuştur” (İbn Haldun, 2018: 766)

İbn Haldun'un altı bölüme ayırarak kaleme aldığı Mukaddime adlı eserini incelediğimizde, eserin kendine özgü olduğunu, bölümleri belli bir düzen içinde anlattığını, başta tarih kitapları ve siyaset teorisiyle ilgili eserler olmak üzere çok sayıda dokümandan yararlandığını görmekteyiz.

2.4.1. İbn Haldun'un Tarihçilik Yöntemi

İslam tarih anlayışı, Yahudi ve Hristiyan dini geleneğinin tarih anlayışı karşısında birçok anlamda yeni sayılabilecek unsurlar getirmiştir. Bu durumun en

önemli sebebi, İslam'ın ortaya çıktığı dönemin şartlarıyla ilgili olduğu kadar, İslam dininin “iman”ı, Yahudilik ve Hristiyanlığa göre daha rasyonalist ve tenkitçi bir şekilde temellendirmiş olmasıdır. Kuran'ı Kerim, ilk Peygamber olan Hz. Âdem'den başlayarak son Peygamber Hz. Muhammed (a.s.)'a kadar bütün Peygamberlere ve onlarla beraber yaşayan topluluklara “Tevhit” inancıyla ilgili vermiş oldukları mücadelenin tarihini haber vermektedir. Son Peygamberin sunduğu din, kendinden önceki bütün dini ritüelleri içermekte ve tarih kapsamındaki yanlışları düzeltmektedir. İslam dininin gelişile birlikte insana, varlığa ve zamana dair yeni bir sistematik benimsenmiştir. Bu yönüyle İslam dini dönemin şartlarına bağlı olmadan tarih ve zaman üstü bir gerçeğe dönüşmüştür. İslam dininde insan, Yahudilikte ve Hristiyanlıkta olduğu gibi günahkâr bir şekilde doğmamıştır. İnsan iyi veya kötüyü seçme noktasında özgür bir iradeye sahip olarak yaratılmıştır. Diğer bir ifadeyle, İslam dininde zaman, kötüden iyiye doğru giden bir temizlenme olarak tasavvur edilmemiştir. “İslamiyet'te insan doğuştan kötü ya da fitratı itibariyle kötü değildir, iyi de olabilir kötü de. Böylece bu görüş verilen sürenin daha az kötü olmak yerine iyi olmak gibi daha anlamlı ve uğraş vermeye değer bir çaba için kullanıldığı” (Çamuroğlu, 2000: 13) şeklinde anlaşılmalıdır. Esasen bu durum varlığa ilişkin yeni bir tasvirin ortaya çıkmasına işaret etmektedir. İnsan kendi varlığının farkına varmasıyla bir şuur kazanmakta ve bu nedenle de insan, tarih sahnesinde bir anlamının olduğunu anlamaktadır. Tarih sahnesinde özne yine insandır ancak tarihsel sürecin ve insanın bağı Yaradan'dan ayrılmamıştır. Bununla birlikte, Orta Çağ toplumuna egemen olan Tanrı merkezli “Teosentrik” söylem Kur'an'da da vardır. Yani Kur'an'ın merkezinde Yaradan'ın söylemleri bulunur. İslamiyet'te de Allah, her şeyin hâkimi, yaratıcısı ve kaynağı olarak görülür ancak insan hiçbir iradesinin olmadığı adeta kurulu bir saat gibi ne kurulduysa onları yapmak zorunda olan bir varlık durumunda değildir. İnsan kendi özgür iradesine sahip olan bir varlıktır (Keleş, 2008: 65-70). Bu bakımdan İslamiyet tarih, zaman ve insan arasındaki ilişkiye yeni bir anlam kazandırmıştır.

Bu kapsamda İbn Haldun'un İslam düşüncesi tarihindeki konumunu belirlerken, onu sıfır noktası olarak tasavvur etmek ya da İslam düşüncesinin epistemolojisini belirlemede bir kavşak noktası olarak görmek, onu kendi bütünsel doğası içinde anlamaktan bizleri uzak kılar. Böyle bir kabul, İbn Haldun'a dair farklı tanımlamalarla bizi karşı karşıya bırakır. Bu tanımlamalardaki farklılıklar İbn Haldun'un felsefesinin

bütünsellik içinde araştırılmasında bizleri önemli bir zorlukla karşılaştırır. İbn Haldun bir tarihçi, bir tarih felsefecisi, sosyolog, iktisatçı veya siyaset teorisyeni olmaktan öte, bilimlerin hepsinin kendisinden çıkarımlarda bulanabileceği sosyal-siyasal bir doktrini analiz eden bir ilim insanıdır (Hassan, 2010: 19). İbn Haldun'u daha iyi anlayabilmek, felsefesinin çerçevesini daha net görebilmek için onu kendinden önceki ve kendinden sonraki düşünürlerle karşılaştırmak onun düşüncelerinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır (Hassan, 2010: 29).

İbn Haldun *Mukaddime*'ye tarih ilminin önemini ve gerekliliğini vurgulayarak başlar. Hemen ardından mevcut durumun tespitini yapan İbn Haldun, tarih ilmiyle uğraşanların hatalarını ve onları bu hatalara sevk eden sebepleri tek tek sıralar. İbn Haldun'a göre, İslam tarihçileri eski dönemlerde meydana gelen olayları toplama faaliyetlerine başladıklarında herhangi bir metodolojileri olmadıkları için bu topladıkları materyallere uydurma haberler karıştırmışlardır. Daha sonrakiler ise, topladıkları materyallere bir ayrıştırma işlemi uygulamadıklarından ve doğru bir yorumlama çalışması yapmadıklarından sırf rivayete dayanan bir sistemsizlik içinde doğru ve yanlış birbirine karıştırmışlardır. Bunun sonucunda tarih ilmini hakikatten uzaklaştırarak efsanelerden, olağanüstü olaylardan ve tesadüflerden oluşan bir masala çevirmişlerdir. Daha sonraki dönemlerde de bu eski tarihçileri taklit eden ahmak ve cahil kişiler tarih ilmiyle uğraşmışlardır. Bu kişiler, kendilerinden öncekilerin yolundan giderek onlardan aldıkları örnek olaylara bağlı kalmışlar ve zamanın değişen durumlarından bihaber bir şekilde toplumların değişen örf ve adetlerinden habersiz kalmışlardır. İbn Haldun, mukallit tarihçilerin önceki zamanlara ait olaylardan ve devletlerden aktarımda bulunurken bunlara dair bilgileri gerçeklikten uzak, akla ve mantığa uymayacak şekilde naklettiklerini söyler. O, mukallit tarihçilerin duydukları olayları sorgulama yapmadan ve dönemin şartlarını araştırmadan olduğu gibi eserlerine aktardıklarını belirtir. Tarihi olaylardaki gerçekliklerin anlatılması ve izah edilmesi mukallit tarihçilerine ağır geldiği için, sonraki dönemlerde yetişen nesillere durumlarını rivayet etmekten gafil olmuşlar ve eserlerinde bunlara dair açıklamalar yapamamışlardır (İbn Haldun, 2008: 160).

İbn Haldun, yukarıdaki eleştirisiyle gerçek bir tarihçinin hangi noktalara dikkat etmesi gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır. O, bilinçli bir tenkitçinin kendinden önceki tarihçilerin naklettiklerini kabul ya da reddetmeden önce kendi dönemini ölçü

alması gerektiğini belirtmektedir. Çünkü usulleri itibariyle umran ilminin kendine has bazı özellikleri olduğundan rivayetler bu özelliklere göre yorumlanmalıdır (Uludağ, 2015: 45-46).

İbn Haldun'a göre nasıl ki evrenin kendine has bir tabiatı ve bu tabiata ait yasaları bulunuyorsa, umran ilminin de kendine has bir tabiatı ve kanunları vardır. Bu nedenle tarihçiler bir haberi nakledecekleri zaman bu kanunları göz önünde bulundurmamak zorundadırlar. Bu kanunları göz önünde bulundurmayan tarihçiler hata yapmaktan ve hurafelerden kurtulamayacaklardır.

İbn Haldun, kendi yöntemini ortaya koymadan önce var olan durumu değerlendirmekte ve kendinden önceki düşünürlerin çıkmazlarını ortaya koymaktadır. O, bilimsel aklın nasıl olması gerektiğini ortaya koyarak nasıl bir sistem kurmak istediğinin ipuçlarını vermektedir. Bu noktada İbn Haldun, yanlışlıkların neden yanlış olduğunu ve çözümlerinin ne kadar önemli ve hayati olduğunu açıklamaktadır. Öne sürdüğü yöntemin yalnızca tarih bilimi ile ilgili olmadığını, tüm sosyal bilimlerde ve bilimsel düşünmenin tamamında kabul görecektir kurallar bütününden oluştuğunu belirtmektedir. Bu yöntem kullanılmadığı zaman bilimsel aklın devreye giremeyeceğini ve bu durumda da çok önemli hatalara düşüleceğini öne sürmektedir. İbn Haldun'un bu düşünceleri oldukça önemlidir, zira tarihsel varlık alanında meydana gelen olayların açıklanıp yorumlanmasında bir yönteminin ortaya koyulması, insanlığın bir birikimi olan bilimsel düşüncenin gelişiminde vazgeçilmez bir öneme sahiptir (Freund, 1991: 53-54). Buradan hareketle, İbn Haldun'un modern bilimsel aklın gelişmesinde çok önemli bir yere sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir. Nitekim o Mukaddime'de vuku bulan olayların sebeplerini tek tek ele almakta ve kurduğu "İlm-i Umran" ile bunları ispatlayıp uygulanabilirliğini ortaya koymaktadır (Heiddeger, 1998: 17).

Uludağ (2015: 46-47), İbn Haldun'un düşüncelerine göre tarihçilerin hataya düşmelerinin sebeplerini aşağıdaki gibi ifade eder:

- 1- Tarihçilerin bir olayı aktarırken sadece nakledilenlere başvurması ve sosyal tabiatın esaslarına bakmamalarıdır.
- 2- Belli dönemlere ve kabilelere hâkim olan kanunların, zamana ve döneme göre değişebileceğini düşünmemeleri, onların hata yapmalarının gizli nedenlerindedir. Söz konusu değişim çok yavaş bir şekilde gerçekleştiği için

herkes bu değişimi kolay bir şekilde fark edememektedir. İbn Haldun, evrenin ve toplumların durumu, gelenekleri ve sürekliliği belirli bir düzende ve sabit bir şekilde kalmayacağını öne sürmektedir. O, bu düşünceyle toplumsal hayatın zamana göre değiştiğine, bir durumdan başka bir duruma geçebileceğine dikkat çekmektedir. Ona göre, nasıl ki insanlar ve şehirler zamanla değişiyorsa aynı onlar gibi evren, çevre ve hanedanlıklar da değişime uğrarlar.

- 3- Her dönemin gelenekleri o dönemin sultanının geleneklerine tabi olduğundan örf adetler ve dolayısıyla gidişat değişime uğrar. Hanedanlar başka bir hanedanlığı kendi hâkimiyetleri altına aldıklarında onların da örf adetlerini devam ettirmek zorunda kalırlar. Bu nedenle kendi hanedanlıklarına ters düşen adetler de ortaya çıkabilir. Daha sonra başka bir hanedanlık hâkimiyet kurduğu zaman, örf adetler bu sefer daha da karmaşık hale gelebilir. Sonuç olarak önceki örf adetlerle ilgisi olmayan yeni örf adetler ortaya çıkabilir. Hanedanlıklar bu şekilde art arda hükümdarlığı ele geçirdiklerinde örf adetlerdeki değişimler devam ettiği için gidişat da değişir. Dolayısıyla tarihinin bunun farkında olması gerekir.

Müslüman bir tarihçi olarak İbn Haldun, Müslümanların tarihi öğrenmeyi ve anlamayı dini bir eğitim olarak görmesi gerektiğini ve hataya düşmemek için tarihten ders almaları gerektiğini belirtmektedir (İbn Haldun, 1989: 18-19) Bu açıdan bakıldığında “iber” (tekil manada ibret) kavramı İbn Haldun’un eserinin kilit kavramı olarak öne çıkar. Onun *Mukaddime*’yi kaleme almadaki gayesi, sadece tarihi olayları kayıt altına almak değildir, aynı zamanda toplumların geçmişi ile şimdiki olayları karşılaştırıp yaşanan olaylardan ders çıkararak yanlışa düşünmemesi için yol göstermektir (İbn Haldun, 1989: 18-19). Dolayısıyla, “ibret” tarihte yaşanılan olaylarla bu olayların nedenleri arasında bir bağ kurarak tarihin hem görünen hem de gizli yönünü doğru bir şekilde anlamamızı sağlayacak bir faaliyet olarak düşünölmektedir (Yıldız, 2010: 31-32).

Bir tarihçi olarak İbn Haldun’un iki farklı yönü bulunmaktadır. Birincisi; o, kendinden önceki İslam tarihçileri olan Taberi ve Mes’udi gibi geçmişte yaşanan olayları, devletlerin ve hanedanlıkların farklı hallerini aktarmaktadır. Bu yönüyle İbn Haldun, İslam tarihçileriyle aynı yöntemi kullanmaktadır (Günaltay, 1342: 348). İkincisi ise o, tarihi olaylara tenkit yöntemini getirerek bir tarih teorisi ortaya atan ve tarihi

olayları bu çerçevede açıklayarak aydınlatmaya çalışan önemli bir ilim insanıdır. Bu nedenle İbn Haldun'un iki farklı tarafı vardır:

- 1- İbn Haldun tarihin kaynaklarını, dokümanlarını ve aktarılan olayları titizlikle bir tenkide tabi tutmaktadır. Tarih kitaplarında yazılan abartılı olayları ve aslı olmayan hikâyelerin kaynaklarını araştırır. Onların gerçeklik değeri üzerinde durup, elde ettiği dokümanları akıl süzgecinden geçirerek değerlendirmeye alır. İbn Haldun, bu şekilde davranarak tarihi hikâyecilikten çıkarıp onu bir araştırma disiplini haline getirmeye çalışmıştır.
- 2- İbn Haldun, tarihi olayları ele alırken nedensellik ilkesi üzerinde durur. Olayların sebep ve sonuçlarını araştırarak tarihteki olayların hangi usul ve esaslarla ortaya çıktıklarını ortaya koyar. O, bu yöntemle tarihte yaşanan olayları bir olaylar yığını olmaktan çıkararak bir olaylar düzeni şeklinde anlatmaya çalışır. Bunu yaparak tarihe usul ve nizam (düzen) düşüncesini getirir. Böylece, İbn Haldun tarihi, nakledilerek gelen bir bilim dalı olmaktan çıkarıp onu kendine has yöntemi olan akli bir bilim dalı haline getirmeye çalışır (Togan, 1969: 157).

İbn Haldun, tarihin görünen (zahiri) ve görünmeyen (batini) olmak üzere iki yönü olduğunu söyler. Ona göre en sade haliyle tarih; “zahiri görünüş itibarıyla eski dönemlerden, devletlerden ve önceki zamanlarda vuku bulan olaylardan haber vermekten daha fazla bir şey değildir” (İbn Haldun, 2008: 158). Ancak bunun yanında tarihin bir de iç yüzü dediğimiz batini yönü bulunur. Bu yön “*düşünmek, olayların nedenlerini bulmak ve araştırmalarda bulunup bilgileri ortaya koymak*” (İbn Haldun, 2008: 158) anlamına gelir. İbn Haldun zahirde meydana gelen olayları anlayabilmek için o olayların arkasında olup bitenlerin de bilinmesi gerektiğini vurgular. Tarihçilerin bu şekilde bir yol izlediği takdirde tarihe bütüncül ve eleştirel bir gözle bakabilme yeteneğini kazanabileceklerini öne sürer. İbn Haldun, hem zahirde olan tarihsel olayların perde arkasındaki sebeplerin açıklanmasını hem de olayların arkasında bulunan ve doğrudan algılanamayan batini sebeplerin ortaya koyulması gerektiğini düşünür. Böylece o, tarihsel olayları neden sonuç ilişkisi içinde ele alarak tarihe bir tarafsızlık atfetmekte ve bilimsel bir yaklaşım ortaya koymaktadır (Görgün, 1999: 544-545).

İbn Haldun tarihi, zahiri (açık) ve batını (gizli) olmak üzere iki farklı şekilde ele alarak tarihsel gelişim sürecinde bilimsel ve felsefi bir disiplin olarak ele alınmayan tarihi, kendine özgü bir kavramsallaştırmayla hem bir bilim hem de bir felsefe disiplini olarak bir temele oturtmaktadır. Tarihin açık yönünü “doğal zamana ait geçmiş”in “haber”leri kapsamında ele alan İbn Haldun, bu yöntemle tarihin, doğru haber ile yanlış haberi birbirinden sınırları belli olacak şekilde ayırarak rivayet edilmesi gereken bir bilim olduğunu düşünmektedir. O, bu bağlamda rivayet edilen tarihsel olayların, umran ilminin kapsamına uygun düşen olabilirlik şartlarını taşıyıp taşıyamadığını ortaya koymaktadır (İbn Haldun, 2007: 37). İbn Haldun, bu konudaki görüşlerini şöyle açıklar:

“Yanlış haberin ortaya çıkış sebeplerinin en önde geleni, umrandaki ahvalin tabiatını bilmemektir. Hiç şüphe yok ki, meydana gelen olaylardan her birinin, mutlak surette hem kendi zatına hem de ona arız olan hallere özgü bir tabiatı mevcuttur. Eğer haberi duyan ve alan kişi, varlıktaki olaylara ait hallerin tabiatını ve bu tabiatın gereklerini bilirse; bu durum, doğru haberi yanlış haberden ayırmak için haberleri tenkit ve tetkik etme konusunda ona yol gösterir. Nitekim yanlış haber hangi taraftan ortaya çıkarsa çıksın, bu yöntem, eleştiriye tabi tutma ve tahkik etme konusunda en etkili ve en uygun yöntemdir” (İbn Haldun, 2007: 53).

İbn Haldun, nakledilen haberler analitik bir şekilde ele alındığı takdirde doğru haberlerin yanlış haberlerden ayırt edilebileceğini düşünür. Ona göre bu yöntem, rivayet eden kişilerin (ravi) ve rivayet edilen haberlerin doğruluğunu araştırma konusundaki yöntem olan cerh’den (hem ravinin hem rivayetinin reddedilmesi) ve ravinin rivayet ettiği olayların geçerli olduğunu imleyen ta’dilden önce gelir. Dolayısıyla, nakledilen bir rivayetin doğru olduğu ve imkânsız olmadığı bilinmeden rivayet edenlerin ta’diline ve doğru oluşlarına bakılmamalıdır. Çünkü İbn Haldun, o haberlerin imkânsız olması durumunda, onları rivayet edenlerin cerh ve ta’diline bakılmasının hiçbir yararının olmayacağını düşünür (İbn Haldun, 2007: 55-56).

Rivayet edilen haberlerin ve olayların doğru olanıyla yanlış olanını birbirinden ayırt edebilmek için hem rivayet ile olayın birbirine uygun olup olmadığına hem de umran ilminin yöntemine uygun olup olmadığına bakılması gerektiğini belirten İbn Haldun’a göre bu nokta, tarihi olayları rivayet ve haberlerde doğruyu yanlıştan ayırt etme hususunda kanuni bir delil niteliğindedir. Tarihçilerin, rivayet ettikleri olayların doğru olup olmadığının yalnızca böyle bir yöntem izlenerek bilinebileceğini öne süren İbn Haldun, tarihin kendine özgü bir ilim dalı olduğunu ise aşağıdaki cümlelerle açıklar:

“Bu müstakil bir ilimdir. Çünkü kendine özgü bir konusu vardır. Bu konu beşeri umran ve insani içtimadır. Yine bu ilim, kendine has problemlerle uğraşır.

Bunlar da umranın ahvalindeki değişim ve ondaki arazların açıklanmasıdır. Vaz'î ve nakli bütün ilimlerde, söz konusu bu durum böyledir. Kendine has bir konusu, yöntemi ve problemiği olan her uğraş bir ilimdir” (İbn Haldun, 2007: 56).

İbn Haldun, tarihin batını (gizli) boyutunu “tarihsel zaman”a dayanan varlık alanını umran ilminin içeriğinde saklı olan hakikat (hikmet) olarak tespit eder ve böylece metafizikçi bir bakış açısıyla hareket ederek tarihsel bir felsefe düşüncesi ortaya koyar. Böylece o, felsefeyle tarihi tarihsellik ekseninde bir araya getirir. İbn Haldun bir taraftan, tarihi bir varlık alanı olarak belirler, diğer taraftan tarihte ortaya çıkarılması gereken gizli bir mananın olduğunu düşünür (İbn Haldun, 2007: 58).

Tarihsellik ile ilgili olarak İbn Haldun’un öne sürdüğü düşünceler, onun kendi zamanına kadar tarihçilerin çoğu tarafından ortaya koyulmamış olan düşüncelerdir. O, tarihselliği değerlendirirken getirdiği yeni yöntemle tarihsel olayların gerçek olup olmadığını ortaya çıkarmaktadır. İbn Haldun’un tarihçilik yönteminin daha iyi anlaşılabilmesi için onun tarih felsefesinde karşımıza çıkan illiyet (nedensellik) kanununun bilinmesi gereklidir.

2.4.2. İbn Haldun’un Tarih Felsefesinde Nedensellik İlkesi

Doğa, varlık ve tarih arasında bir döngüsellik var olduğunu düşünen İbn Haldun, tarihselliğe bütüncül (totaliter) bir bakış açısıyla bakmaktadır. O, evrendeki her şeyin devamlı olarak bir değişim geçirdiğini, hareket ederek bir oluşumu meydana getirdiğini en basit olgulardan başlayarak tüm canlı ve cansız varlıkların dönüştüğünü, her şeyin birbiriyle bağlantılı olduğunu ve bu bağlantıların belli bir düzene göre hareket ettiğini düşünmektedir (Ülken, 1998: 207). Nitekim İbn Haldun bu durumu Mukaddime’de aşağıdaki gibi ifade eder:

“Biz görüyoruz ki şu âlem, içindeki bütün yaratıklarla birlikte mükemmel bir tertip ve sapasağlam bir şekil üzerinedir. Sebeplerle neticeler yek diğerine bağlanmakta, eşya ve olaylar (bir nizam dahilinde) birbirine ittisâl halinde, varlıklar yek diğerine dönüşmekte (bu tarz üzere müşahede ettiğimiz şu âlemin) şaşılacak hususları tükenmemekte ve nihayete ermemektedir” (İbn Haldun, 2007: 283).

Varlığa dayalı farklılıkları onu belirleyen etmenler çerçevesinde sentezleyerek döngüsel bir süreç içerisinde betimleme İbn Haldun felsefesinin dayanak noktalarından biridir. Buradan hareketle toplumların farklılıklarını kabul eden İbn Haldun, söz konusu farklılıkları “fitrat ve hilkat” düşüncesine dayandırır. Ona göre, her toplumun kendine has birtakım özellikleri bulunur ve bu ontolojik farklılık bir toplumu diğer toplumlardan

ayırır (İbn Haldun, 2007: 259-264). Böyle bir düşünce her toplumu kendine has özellikleri içinde kabul eder ve onun değişim sürecini de yine kendine özgü düğümleri noktasında değerlendirir. İbn Haldun'a göre, örneğin, "Hadarilik ve Bedevilik" kendilerine özgü sosyal ilişkilere ve üretim özelliklerine sahiptir. Hadarilerin medeni yapıları, devlet otoritesi, ekonomik yapıları daha bilgili bireylerden meydana gelmiş olmasına karşın, Bedevilerin toplum yapısını özgür yaşama şekline, karşılıklı dayanışmaya ve basit cesarete sahip bireyler oluşturmaktadır (İbn Haldun, 2007: 323-369). Toplumların meydana gelme sürecini bir döngüsellik içinde ele alan İbn Haldun'a göre, toplumlar belli zamanlardan geçerek bir sonraki oluş şekline ulaşmakta ve bu geçiş sürecinde bazı farklı huylar edinmektedirler (Uludağ, 2001: 171).

Buradan anlaşılacağı gibi, İbn Haldun döngüsel bir zaman anlayışını savunmaktadır. Ona göre, evrendeki tüm varlıklar basit ve karmaşık olarak yukarıdan aşağıya ya da aşağıdan yukarıya doğru bir değişim ve dönüşüm içinde hareket etmektedir. Bu düşünce milletler ve devletler için de geçerlidir. İbn Haldun, İrgat'ın (2017: 146) da belirttiği gibi, "toplumların ve devletlerin devrinsel olarak değişip dönüşen, birbirinden bağımsız ama birbirini etkileyen dairesel süreçler olduğunu ve bu dairesel süreçlerin hem düşme, hem yükselme, hem ilerleme, hem gerileme içerdiklerini düşünmektedir."

İbn Haldun felsefesinin en önemli kavram çatılarından bir diğeri "asabiyet" kavramıdır. Tarihsel zaman içinde milletleri birbirine bağlayan ve onlara bir değer kazandıran "asabiyet", "topluluk duygusu", "dayanışma duygusu", "tenasüt bağı" gibi anlamları içinde barındıran, toplum üyelerinin sosyal ilişkilerini düzenlemede yardımlaşma ve dayanışmaya vurgu yapan ortak bir duygudur (İbn Haldun, 2007: 360). Asabiyet kavramı üzerine düşüncelerini İbn Haldun (2009: 7) şu şekilde ifade eder:

"Devlet ancak güçlü olma ve başkalarına galip gelme neticesinde kurulur. Başkalarına galip gelmek ise, ancak gaye, tarafgirlik duygusu ve bir düşünce etrafında birleşerek o düşünceyi gerçekleştirmek için kararlılıkla çalışmak ve kalpleri birbirine kaynaştırmakla mümkün olur. Kalpler ise ancak Allah'ın dinini yayma ve üstün kılma uğrunda Allah'ın yardımıyla kaynaşır."

İbn Haldun, asabiyet kavramının tarihsel zaman içindeki sürecini de döngüsel bir zaman anlayışı içinde tasavvur eder. Yıldız'ın (2010: 41) da belirttiği gibi, "tarih, devletin oluşum aşaması sürecinde bedevilikten hadariliğe doğru bir geçiştir ve bu geçiş her zaman dairesel bir nitelik taşır. İbn Haldun'a göre bu, umrânın doğasıdır."

Devlet ile insan organizması arasında bir ilişki kuran İbn Haldun, tıpkı insanlar gibi devletlerin de bir sonu olduğunu öne sürer. Ona göre, devletler de doğar, büyür, gelişir ve sınırlarının en uç noktasına kadar genişledikten sonra gerileyip çöker ve nihayetinde son bulur. Zaman ilerledikçe toplumlar da devletler de dönüşüm yaşayarak değişime uğrarlar. Bir devlet öncelikle kazanma duygusuyla zaferler elde eder, daha sonra otoriteyi elinde tutmaya başlar, daha sonraki aşama ise toplumun huzur ve mutluluğa erme dönemidir. Devamında devletin kanaat etme ve barıştan taraf olma dönemi gelir ve son olarak israf dönemi gelir. Bu dönemde devlet kendi sınırlarını ulaşabileceği son sınırlara kadar götürdükten sonra küçülmeler başlar, devlet gerileyerek çökmeye doğru yol alır. İbn Haldun (2007: 393), devletlerin doğal ömürlerini asabiyet duygularının değişimi ile beraber ele alır. Asabiyet duygusunun güçlü olduğu zaman devletin kurulma dönemidir, bu duygunun gevşemeye başladığı dönem sürdürme dönemidir ve son olarak bu duygunun yok olmaya başladığı dönem ise çöküş dönemidir. İbn Haldun'a göre, belli bir toprak bütünlüğüne, hükümdarlığa geçildiğinde asabiyet duygularında değişiklikler meydana gelmektedir. Bedevi toplumlarda kan bağıyla birlikteliği sağlayan asabiyet duygusu, hadari toplumuna geçildiğinde zamanla ortadan kalkar ve toplumun birlikteliğini sağlayan başka duygular gelir. İbn Haldun'a göre, bu duygu dindir (İbn Haldun, 2007: 360, 378-379). Çünkü din, insanlar arasındaki kötü duygu ve düşünceleri yatıştırarak toplumda bir dostluk, bir kardeşlik oluşturmaya, aynı amaçlar etrafında bir birliktelik duygusu sağlamaya sebep olur. İbn Haldun, bu konudaki görüşlerini aşağıdaki gibi ifade eder:

“Din unsuru, asabiyetliler arasındaki rekabet ve çekememezliği sona erdirir. Bu sayede insanlar hakikat etrafında toplanır. Din, onları fayda ve iyiliklerine olan şeyler üzerine derince düşünmeye yöneltir. Bunun sonunda amaçları birleşeceği ve hepsi de aynı seviyede bulunacakları için kimse onları hedeflerini gerçekleştirmekten alıkoyamaz (İbn Haldun, 2009: 9).”

Öte yandan İbn Haldun, “devletin yenilenmesi” durumundan da söz etmektedir. Ona göre, “bozulmalar hanedanlığın kapısını çaldığında” bir takım reform hareketleriyle devletler kendilerini yenileyip ömürlerini uzatabilir (Uludağ, 2001: 224). İbn Haldun için, bir toplum doğarken, bir diğer toplum çökme ve ölme sürecine girmiş olabileceğinden tüm toplumların tüm dönemlerde aynı döngüsel zamanı yaşıyor olması gerekmemektedir. Ancak, bu döngüsel sürecin çöküşle sona ermesi her toplum için kaçınılmazdır (Özlem, 2010: 44).

İbn Haldun, devletlerin yaşadığı bu kademeli durumların sosyal ve siyasi sebeplerden kaynaklanan değişimler olduğunu söyler. Bu kademeli değişim döngüsel bir şekilde her devlette devamlı olarak tekrar etmektedir ve bu durum tüm devletlerin yaşayacağı zorunlu bir süreçtir. Bunun yanı sıra aynı çağda varlık gösteren farklı devletlerde farklı aşamalar yaşanabilmektedir. Yani bir devlet kurulurken diğer bir devlet yükselmekte ya da çöküşe geçebilmektedir (Fahri ve Ülken, 1940: 148). İbn Haldun'a göre devletlerin yaşadığı bu aşamalı süreç toplumsal bir yasadır ve bireylerin özgür iradesine bağlı olmadan gerçekleşmektedir (İbn Haldun, 1989: 422-436).

Mukaddime adlı eserinde İbn Haldun, vuku bulan her olayın bir nedeni olduğunu, bu olayların meydana gelmesinde akli bir açıklamanın ve bilimsel bir gerçekliğin kesinlikle bulunduğunu belirtmektedir. Bu nedenlerin ortaya çıkarılmasının ilim adamlarının en temel görevlerinden biri olduğunu söyleyen İbn Haldun, hiçbir şeyin kendiliğinden ya da tesadüf eseri meydana gelmediğine inanır. Tarihte meydana gelmiş her olayın perde arkasında kesinlikle sebepler olduğunu düşünen (Collingwood, 2001: 162) İbn Haldun, konuyla ilgili görüşlerini aşağıdaki gibi ifade eder:

“Malum olsun ki –Allah bizi de sizi de irşad etsin- bir görüyoruz ki şu alem, içindeki bütün yaratıklarla birlikte mükemmel bir tertip ve sapasağlam bir şekil üzeredir. Sebeplerle neticeler yekdiğerine bağlanmakta, eşya ve olaylar (bir nizam dahilinde) birbirine bitişmektedir” (İbn Haldun, 2015: 283).

İbn Haldun, kendine özgü metodolojisinin (yöntembiliminin) temel dayanak noktalarını belirlerken öncelikle düşünceyi durağan durumdan kurtarmış ve kurgusal felsefeyi reddetmiştir. Böylece, o sosyal olgu ve olaylar üzerine düşünce geliştirmeye giden yolu açmıştır. Sosyal olgu ve olaylar artık daha reel ve nesnel temellerde analiz edilebilir duruma gelmiştir. Sosyal olgu ve olayları analiz eden İbn Haldun'un düşüncesinin ana gayelerinden biri “tarihte, umranda ve devlette olan biten olay ve olguların nedenselliklerini bulmaktır” (Altay, 2019: 38). Böylece o, sosyal ve tarihsel olayların devamlılıklarını ve farklılıklarını ortaya çıkararak nesnel bir öneride bulunmanın imkânına ulaşmaya çalışmaktadır (Altay, 2019: 133).

İbn Haldun, sosyal hayata özgü olan nedensellikleri inceleyerek bunları *Mukaddime* adlı eserinde detaylıca ortaya koymaktadır. Devamlılığı olan, birbirini takip eden düzenli durumları ve birbirinden kopuk olan çatlaklıkları tespit ederek kendi önerisini geliştirmektedir. Doğrudan doğruya bir olay anlatıcısı olmayan, sosyal hayatın

gerekliliklerini inceleyerek bunları eserinde açıklayan İbn Haldun, çalışmasıyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

“Bu eserde, devletlerin ve umranın evveliyetine ait illetleri ve sebepleri ortaya koydum... Bu eserde umranın ve medenileşmenin hallerini, zati arazlardan olmak üzere insan topluluklarına arız olan hususları açıkladım. Bu açıklamalar, olan şeylerin illet ve sebeplerini anlama konusunda sana faydalı olacak, devlet sahiplerinin ve hükümdarların, devlete açılan kapıdan nasıl girdiklerini sana tarif edecektir. Hatta bu sayede taklitten el çekecek, senden önceki nesillerin, hadiselerin durumlarına vakıf olacaksın... Kavimlerin ve hanedanlıkların başlangıç halleri, eski toplumların aynı çağda yaşamış olmaları, geçmiş zamanda ve milletlerde görülen değişiklik ve tasarruf sebepleri hakkında söylenmedik bir söz bırakmadım” (İbn Haldun, 2015: 161-162).

Anlaşılabileceği gibi, İbn Haldun’un metodolojisinde nedensellik, büyük bir öneme sahiptir. İslam dünyasından nedenselliğe en fazla vurgu yapan düşünürün İbn Haldun olduğu söylenebilir (Arslan, 2014: 57). Devletlerin ve umranın bir nizam çerçevesinde hareket etmesi ve belli kademeleri aşarak ortadan kalkması daima nedenlerin olmasıyla ilgilidir. İlliyet/Nedensellik hem bir nizamın hem de bir değişimin bilinmesi noktasında önemli bir dayanak noktasıdır. İlliyeti/nedenselliği oluşturabilecek gerçekçi bir hareket noktasından yola çıkan İbn Haldun, yönteminin temel özelliğinin nedensellik olduğunu söylemektedir (Hassan, 2015: 136). Araştırmalarını neden-sonuç ilişkisi çerçevesinde yapan İbn Haldun, sosyal ve tarihsel sonuçlara ulaşarak olayları ortaya çıkaran neden-sonuç ilişkisini formüle etmektedir (Arslan, 2014: 138). Şentürk (2006: 271) de İbn Haldun’un nedensellik ilkesine vurgu yaparak onun tarihsel olayların iç yüzünü meydana çıkarmak için “nazar” (görmek, düşünmek), “tahkik” (inceleme, araştırma), “ta’lil” (sebe-sonuç ilişkisiyle ilgili beyanda bulunmak) tekniklerini kullandığını belirtmektedir. İbn Haldun, umran ilmini kurarken ve değişiminin altında yatan açıklamalarını temellendirirken de sebep-sonuç ilişkisinden faydalanmıştır (Baali, 1988: 40). İnsanların yaratılış gereği bir arada yaşadığını, toplumu meydana getiren bireylerde toplu halde yaşama fikrinin olduğunu söyleyen İbn Haldun, bu düşüncesini, “sünnetullah” kavramıyla temellendirir. İbn Haldun’a göre, Allah’ın bütün insanlara doğuştan ikram etmiş olduğu yetenekler sayesinde insanlar birlik içinde yaşarlar ve birbirlerine destek olurlar. O, bu yetenekleri insanlara bir nevi sorumluluk yüklenmesi olarak değerlendirir (Çelebi, 2010: 159-160).

Somut yaşamdaki doğa gibi sosyal yaşamdaki doğanın da mevcudiyetine vurgu yapması ve bu doğanın düzenliliğini bulmaya çalışması, İbn Haldun’un metodolojisinin

en değerli noktalarından biridir. O, tarihi kaynaklara karışmış olan hatalı verileri umran ilminin kuralları çerçevesinde akıl, mantık, gözlem ve nedensellik ilişkisi kapsamında tespit etmiştir. İbn Haldun, umran ilmiyle meşgul olan bir kişinin bu durumu gözden kaçırmamasını, yapacağı incelemeleri yukarıdaki kurallara uygun olacak şekilde yapması gerektiğini aşağıdaki gibi ifade etmektedir:

“İmkan ve istihale itibariyle tarihi haberlerde hak olanın batıl olandan ayırt edilmesi konusundaki kanun ve kaide; umrandan ibaret olan beşeri içtima (ve insan cemiyetinin yapısına) bakmak, tabiatının icabı olarak ve bizatihi hallerinden olmak üzere ilhak olunan şeyle, arızı olduğu için ondan sayılmayan şeyi ve bir de umrana hiç arız olmayan hususları birbirinden ayırt etmektir... Bu ilimle uğraşan; siyasetin kaideleri ve varlıkların tabiatını bilmeye muhtaçtır. Gidişat, ahlak, gelenek, din, mezhep ve diğer haller itibariyle milletler, ülkeler ve çağlar arasındaki değişiklik hakkında bilgi sahibi olması, gaip hususları hâlihazır duruma bakarak kavraması, mevcut durum ile gaip ve tarihi durum arasındaki uygunluğu veya ikisi arasındaki farkı ihata etmesi, uygunluğun ve farkın illet ve sebebini göz önünde bulundurması, devletlerin ve milletlerin hangi esaslar üzerinde kurulu olduğuna, ortaya çıkış esnasında dayandıkları prensiplere, meydana gelişlerine temel teşkil eden sebeplere, vücuda gelmesine tesir eden amillere, o devleti idare edenlerin haber ve hallerine dikkat etmesi, bütün bu hususlarda malumat sahibi olması lazım gelir. Netice olarak tarihçi elindeki haberin bütün sebepleri hakkında ihatalı bir bilgiye sahip olur. Bu takdirde nakledilen haberi elindeki kaidelere ve esaslara vurur. Şayet onlara uygun ise, kaide ve usulün gereğine göre cereyan etmişse, haber doğrudur; aksi halde haber çürüktür, böyle haberlere ihtiyaç yoktur” (İbn Haldun, 2015: 189-191).

İbn Haldun’un sosyal alanda ortaya koymuş olduğu nedensellik yöntemini coğrafi (iklim şartları, doğa koşulları), iktisadi (ekonomik) ve siyasal alanlarda da görebiliriz. O, umran ilmini de bu temel esaslar üzerine kurmaktadır.

İbn Haldun’un coğrafi nedensellikle anlatmaya çalıştığı durumu insanı çevreleyen doğa koşulları başlığında detaylıca ele aldığımız için burada kısaca değinmekle yetineceğiz. İbn Haldun’a göre insanlık genel olarak yedi iklim bölgesine yerleşmiştir. Bu iklim bölgeleri arasında umrana en uygun yer dördüncü iklim bölgesidir. Dolayısıyla en mükemmel insanlar da bu bölgede yaşamaktadırlar. Bunun nedeni de sıcak ve soğuk hava şartlarının en mutedil (ılıman) olduğu iklim bölgesinin burası olmasıdır (İbn Haldun, 2018: 242-248).

İbn Haldun, iktisadi nedenselliğinde insanların zenginleşmesi veya fakirleşmesi, devletin güçlenmesi veya zayıflanması, nüfusun artması veya azalması ve devletin vergi politikası gibi durumları her zaman neden-sonuç ilişkisi kapsamında değerlendirmiştir. Ona göre her devlet öncelikle bedevilikle kurulur. Devlet bedevi bir yapıya sahip olduğu için ilk olarak sadece temel ihtiyaçlarını karşılamak için çalışır. Bu nedenle

devletin lükse ve refaha harcaması yoktur. Daha sonra hadari bir yapıya dönüşen devlet, temel ihtiyaçlarının dışında lüks ve refaha da harcama yapması gerekir. Bu durum devletin ilaveten bir harcama yapmasına sebep olur. Devlet bunu karşılayabilmek için vergileri artırmak zorunda kalır. Vergi artırımının neticesinde insanların üretim isteği azalır ve devlete olan bağlılıkları zayıflar. İbn Haldun, insanların vergi yükü kaldırılmadığı zaman üretimin durmaya başlayacağını belirtir. Bu durumun ise devletin dağılıp çökmesine sebep olacağını söyler (İbn Haldun, 2018: 538-540).

İbn Haldun'a göre bir şehrin nüfus yoğunluğu artar ve şehir büyürse gıda ve temel ihtiyaçların fiyatı azalır. Meyvelerin ve lüks eşyaların fiyatı ise tam tersine artar. Şehrin nüfus yoğunluğu azalırsa bu durum tersine döner (İbn Haldun, 2018: 656-662). İbn Haldun, bir şehrin nüfusunun artmasıyla o toplumun ekonomik olarak zenginleşeceğini söyler. Ona göre insanlar emek harcıyıp üretim yaptıkça kar ve kazançları da artacaktır. Bu durum toplumda bir refah ve zenginliğin ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Dolayısıyla bu toplumlarda lüks araç-gereçler, meskenler, giysiler ve binekler daha çok ön plana çıkacaktır (İbn Haldun, 2018: 652).

Ayrıca, İbn Haldun, devletin önemli yerlerinde görev yapan kişilerin ve sultanların ticaretle uğraşmaması gerektiğini belirtir. Bunun sebebini de makam–mevki sahiplerinin makamlarını kullanarak hızlı bir şekilde zenginleşebilme ihtimallerinin olduğunu söyler. Bu durumun toplumda dengesiz bir rekabetin ortaya çıkmasına sebep olacağını vurgulayan İbn Haldun'a göre, makam sahibi olan kişiler makam sahibi olmayan kişilerden daha zengindir çünkü insanların makam sahibi olan kişilere yaranmak için her türlü ilgi ve hizmeti gösterebileceğini düşünür. Böyle bir zenginleşme de toplumda dengesizliğin ortaya çıkmasına ve ekonomik düzenin bozulmasına neden olur (İbn Haldun, 2018: 542-549).

İbn Haldun, siyasi nedensellikte bireylerin toplum olmaya, toplumların da devlet olmaya doğru ilerleyen sürecini neden-sonuç çerçevesinde değerlendirmektedir. Nitekim İbn Haldun, devletin doğal sınırlarının olmasını, asabiyet duygusunun kuvvetli veya zayıf olmasıyla devletin gelişmişliğine olan etkisini, hükümdarların tek otorite olma isteklerinin doğal olduğunu, toplumların bedevilikten hadariliğe geçişlerini, mülkün rahatlığı da beraberinde getirdiğini, rahatlık ve lüksten sonra mülkün dağıldığını

ve insanlar gibi devletlerin de bir başlangıcının ve sonunun olduğunu hep bir neden-sonuç ilişkisi çerçevesinde incelemiştir (İbn Haldun, 2018: 380-385).

Diğer yandan, İbn Haldun siyasi yönetimlerin oluşmasında toplumsal yapıların önemli bir etkisi olduğunu söyler. Ona göre vahşi toplumlar galibiyeti ve otoriteyi elde tutma noktasında daha yeteneklidirler. Bu durumun sebebinin de bedevi toplumların yüksek derecede cesarete sahip olmasına bağlamaktadır. Bu cesaretle başka toplumları kendi hâkimiyetlerine alarak güçlerini artırır. İbn Haldun bu duruma örnek olarak Mudar kabilesini gösterir:

“Bu hususta (Arap-İslam devletini kuran) Mudar kabilesinin, kendilerinden önce mülk ve nimetlere nail olan Himyer ve Kehlân karşısındaki haline, aynı şekilde Irak’ın bereketli ve mümbit topraklarında yerleşen ve buranın nimetlerinden faydalanan Rabia kabilesi karşısındaki vaziyetine dikkat ediniz. Mudar kabilesi bedevîlik hali üzere kalmış öbürleri ise, geniş bir maişete ve bol nimetlere sahip olmuşlardı. Bu bakımdan dikkat ediniz ki bedevîlik mücadele ve tagallüp durumları itibarıyla Mudarîleri nasıl bileyerek keskinleştirdi, bunun neticesinde öbürlerine nasıl galip geldiler, onların elinde ve avucunda olan şeyleri nasıl zapt ettiler ve bu gibi şeyleri onlardan nasıl çekip aldılar” (İbn Haldun, 2018:349).

İbn Haldun’a göre insanlar gibi hanedanlıklar da doğar, büyür, gelişir ve ölürler. Rahatlık ve lükse ulaşan hanedanlıklarda yaşlılık işaretleri görülmeye başlanır. Bu işaretlerin en somut göstergesi hanedanlık içinde anlaşmazlıkların ve çatışmaların ortaya çıkmasıdır. İbn Haldun’a göre bu durum siyasi otoritenin zayıflığından kaynaklanmaz, o bu durumu her siyasi otoritenin yaşayacağı bir kader olarak görür. İbn Haldun’un neden-sonuç çerçevesinde ele aldığı bu husus da siyasi nedensellik olarak karşımıza çıkmaktadır (İbn Haldun, 2018: 555-557).

Aklı, duyuları ve tarihi dokümanları gerçek bilginin kaynakları olarak ve sosyal yaşamda rehberlik eden araçlar olarak ele alan İbn Haldun, nedensellik düğümü ile toplumsal yaşamdaki düzenliliği bulmaya çalışmıştır. O, devletin ve umran ilminin nasıl kurulması gerektiğini, nasıl devam etmesi gerektiğini ve nasıl ortadan kalkabileceğini ele alırken, metodolojisinin temel yapı taşlarından birini nedensellik ilkesi oluşturmuştur. Birbiriyle bağlantılı olmayan, birbirini devam ettirmeyen sosyal ve siyasi olayların dikkate alınmaması gerektiğini düşünen İbn Haldun, olaylar arasında neden-sonuç ilişkisi kurmuştur. O, sosyal, siyasal ve tarihi olayların gerçekliğini ortaya çıkarmaya çalışırken akıl ve gözlem yoluyla ulaştığı verileri nedensellik süzgecinde

değerlendirdikten sonra bu verilerin olabilirliğini ya onaylamakta ya da reddetmektedir (Altay, 2019: 135-136).

Görüldüğü gibi, İbn Haldun tarihi, toplumsal ve siyasi olgu ve olaylara açıklama getirirken birtakım düzenlilikleri saptamaya çalışmaktadır. İbn Haldun'un bu çalışma tarzı, geçmişte yaşanmış olayları ve gelecekte karşımıza çıkabilecek olan olayları anlama, açıklama ve bir kestirimde bulunma amacına yöneliktir. Onun bu açıklama yönteminin geçerliliğinin yalnızca kendi dönemi ile sınırlı olduğu söylenemez, İbn Haldun'un olayları açıklarken tutunduğu nedensellik ve düzenlilik düşüncesi tarihsel olgu ve olayları anlayıp açıklama noktasında bizler için hala bir projeksiyon görevi görmektedir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

UMRAN İLMİ

Umran, İbn Haldun'un tarihselci metodunun kilit kavramı olarak "amr" sözcüğünden türemiştir. Söz konusu sözcüğün, "belli bir zaman durmak", "uzun süre yaşamak", binâ etmek", "hayat", "imâr etmek", "bir yeri mâmur bulmak veya kılmak" ve "bir yeri bir kimseye ömür boyunca tahsis etmek" gibi anlamlara geldiği görülmektedir (Manzur, 1990: 881). Arslan (1967: 84) "umran" kelimesinin inşa etmek, bir yerde yaşamak, bir yeri ziyaret etmek, bir yeri insanlar veya hayvanlarla meskûn etmek, bir yeri iyi durumda tutmak, düzenlemek, mamur hale getirmek gibi anlamlara geldiğini belirtmektedir. İbn Haldun, Mukaddime de "umran" kelimesini tüm canlıların (insan, hayvan ve bitkilerin) ortaya çıkararak yaşamlarını sürdürebilmeleri için uygun doğa koşullarına (iklim şartlarına) sahip olunmasını ve bu yerlerde gerçekleşen aktiviteleri anlatmak için kullanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, o "ma'mur" ve "ma'mura" yerler derken, yeryüzünde canlıların yaşam bulduğu kalabalık ve medenileşmiş yerleri ifade etmek için bu terimi kullanmıştır (İbn Haldun, 2004: 82-83).

Görgün (1999: 543) umran ilminin "alemin umranından ibaret olan insan toplumunu ve ona tabiatı gereği arız olan halleri, bu hallerin zorunlu sonuçlarından ibaret olan tarihi ve tarihin hakikatini" ele aldığını belirtir. Arslan (1987: 87-88) ise, her türlü toplumsal birim, her çeşit toplumsal örgütlenme ve yaşama tarzı, toplumsal evrimdeki bütün aşamalar, bu aşamalarda gerçekleştirilen her türlü ekonomik, sınaî, ilmi, siyasi vb. faaliyetlerin, bunlardan doğan çeşitli kurumların, toplumsal süreçlerin umran ilminin konusunu teşkil ettiğini söyler.

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere umran ilmi, insanların toplum halinde yaşayacağı tüm aşamaları ve olayları detaylı bir şekilde ortaya koymaktadır.

İbn Haldun, *Mukaddime* adlı eserinde insanın zorunlu olarak toplumsal bir varlık olduğunu ve bu zorunluluğun sonucunda umran ilminin ortaya çıktığını şu şekilde ifade eder:

"İnsanın sosyal, toplumsal bir yaşam sürmesi zorunludur. Filozoflar bu konuda, "insan, tabiatı gereği medenîdir" demişlerdir. Yani insan için toplumsal düzen içinde yaşamak şarttır. Filozofların kullandığı terminolojide bu toplumsallığa medeniyet adı verilir ki, umrân, tam da bu manaya gelmektedir. (...)Yuce Allah insanı, rıziksız yaşaması ve yaşamını sürdürebilmesi mümkün olmayacak bir surette yaratmış, ona verdiği fitrat ve kudret ile rızıkını arayıp temin

etmeyi kendisine öğretmiş. Ancak insanlardan bir kişinin kudretini buna yeterli kılmadığından her insan kendini savunmak için diğer insanların yardımına muhtac olmuştur. (İbn Haldun, 2007: 61-62).

Yine aynı eserinde İbn Haldun, umran ilminin konusunu aşağıdaki gibi açıklar:

“Bu kitapta (Mukaddime) ben, insan toplulukları ve devletlerin kaynakları, ilk milletlerin hayatları, geçmiş devirlerde ve dini guruplar (milet) içinde ortaya çıkan değişmelerin nedenleri, devletler ve dini guruplar, şehirler ve köyler, güç kazanmalar ve zayıflamalar, çokluklar ve azlıklar, ilimler ve sanatlar, kazançlar ve kayıplar, zamanla meydana gelen değişmeler, kır ve şehir hayatı, şimdiki ve geçmiş olaylar gibi umrana arız olan hiçbir şeyde söylenmesi gereken şeyleri söylemekte bir ihmalim olmamasına çalıştım” (İbn Haldun, 2004: 14).

İbn Haldun’a göre, umran toplumla kaynaşmak ve ihtiyaçları gidermek amacıyla bir şehre ya da jeopolitik konumu buna uygun olan bir merkeze yerleşmek ve orada toplumsal düzen içerisinde birlikte yaşamaktan ibarettir. Onun birlikte yaşamaktan kastettiği şey, geçimlerini sağlarken tabiatları gereği insanların birbirine yardım etme ve iş bölümü yapma durumunda bulunmalarıdır (İbn Haldun, 2007: 62).

Görüldüğü gibi, İbn Haldun, insanların toplum içinde yaşaması, hayatlarını devam ettirebilmesi için ihtiyaçları olan besin maddelerini üretmek ve kendilerini diğer varlıklara karşı korumak için diğer insanlarla yardımlaşmak ve iş birliği yapmak zorunda olduğunu düşünmektedir. O, umran ilminin konusunun genel olarak insani ictima-i (sosyal, toplumsal) olduğunu, özel olarak ise bedevi ve hadari toplumlar olduğunu söyler. Ayrıca umranı iki kısma ayırır:

(...)Umran, toplumla kaynaşmak ve ihtiyaçları gidermek amacıyla bir şehre ya da jeopolitik konumu buna uygun olan bir merkeze yerleşmek ve orada toplumsal düzen içerisinde birlikte yaşamaktan ibarettir. Birlikte yaşamaktan maksat, ileriki bolumlerdeele alıp acıklayacağımız gibi geçimlerini sağlarken tabiatları gereği insanların birbirine yardım etme ve iş bolumu yapma durumunda bulunmalarıdır. Umrân bedevî ve hadarî olmak üzere iki kısımdır. Bedevî umrân; ovalarda, yaylalarda, hayvanların beslenmesine elverişli olan meralarda ve çöllerin dışında bulunur. Hadarî umrân ise şehirlerde, kasabalarda, kentlerde ve köylerde bulunur. Hadarî umrânda yaşamak demek, yerleşme yerlerindeki surlarda (kalelerde) korunmak, kendi varlığını savunmak ve buralarda ikâmet etmektir” (İbn Haldun, 2007: 62).

İbn Haldun’a göre toplumlar bedevi (göçebe olarak veya köylerde yaşayarak) yaşamdan, hadari (şehirlerde yerleşik hayatı yaşayan) yaşama doğru değişen ve gelişen bir süreç yaşarlar. Umran ilminin üç özelliği bulunur:

- 1- Tabii Umran: İnsan doğası gereği sosyal olduğu ve yalnız yaşayamadığı durumdur.
- 2- Organik Umran: İnsan toplumu bir organizma gibidir. Sürekli bir değişim, gelişim ve gerileme yaşarlar.
- 3- Fonksiyonel Umran: İnsanlar yetenekli oldukları sanatlarda uzmanlık becerisi kazanmaya çalışırlar (Albayrak, 2000: 5).

İbn Haldun, umran ilminin gayesinin, geçmişte yaşanan olayları, kendi tarihsel döneminde ve sebep-sonuç ilişkisi içinde ele alarak tarihin bir bütün olarak doğru anlaşılmasına yardımcı olacak kalıcı ve herkes tarafından kabul edilecek genel yargılara ulaşmak olduğunu belirtir (İbn Haldun, 2007: 7-8). Ona göre umran ilmi, hem geçmişte yaşanan olayları hem de gelecekte yaşanacak olayları daha anlaşılır bir hale getirmeye yarar. Ayrıca İbn Haldun, umran ilminin gayesinin tarihe bir amaç yüklemek olmadığını, asıl amacının tarihe bir açıklama getirmek olduğunu vurgular. O, tarihi düz bir zeminde değişen bir süreç olarak değil, zaman içinde kopmaların olduğu ve tekrar başa dönmelerin yaşandığı bir süreç olarak görür (İbn Haldun, 2015: 399).

Umran kavramı üzerinde özel olarak duran İbn Haldun, ilmi umran ile insanın sosyal hayatla meydana çıktığını ve sosyal hayat ile beraber ilerlediği görüşünü savunmaktadır (İbn Haldun, 2005: 89). Daha açık bir ifadeyle, o her türlü toplumsal teşkilatlanmayı, yaşam tarzını, değişim geçiren toplumsal aşamaları ve bu aşamalarla beraber ekonomik yapıyı, sanatsal, kültürel ve ilmi çalışmalarını bu çalışmaların etkisiyle ortaya çıkan farklı kurumları ve sosyal süreçleri bu ilimle analiz etmektedir (İbn Haldun, 2005: 356). Umran ilmiyle farklı içtima-i yaşam ile teşkilatlanma kademeleri arasındaki geçiş öğelerini incelediğini belirten İbn Haldun, bu öğelerin en başında farklı toplumsal yapıların geçişlerini sağlayan “asabiyet” kavramının geldiğini söylemektedir.

Asabiyet kavramı ile umran arasındaki ilişki söz konusu olunca açıklanması gereken iki önemli kavram vardır. Bunlardan birincisi “ Bedevi umran”, ikinci ise “Hadari umran”dır. İbn Haldun, bedevi umranı, kırsal yerlerde göçebe veya yarı göçebe olarak ve insanların kabileler halinde yaşamları sürdürdüğü toplumsal örgütlenme olarak ifade etmiştir. Hadari umranı ise şehirlerde yaşayan ve yerleşik bir kültüre göre yaşamlarını sürdüren toplumlar olarak açıklamıştır (İbn Haldun, 2005: 325-329). Bu iki toplumsal yapı arasındaki bağ, asabiyet kavramı ile izah edilmektedir.

3.1. ASABİYET KAVRAMI

İbn Haldun, *Mukaddime* adlı eserinde “asabiyet” kavramıyla ilgili birçok açıklama yapmasına rağmen onun kesin bir tanımını yapmamıştır. O, daha çok bu kavramın nasıl ortaya çıktığını, nasıl bir etkisinin olduğunu ve esas özelliklerinin neler olduğunu açıklamıştır (Hasanov, 2016: 1440). İbn Haldun’un asabiyet kavramı ile ilgili yapmış olduğu tanımlardan bazıları aşağıda verilmiştir:

“Asabiyet sadece nesep birliğinden veya o manadaki diğer bir şeyden hâsıl olan bir unsurdur” (İbn Haldun, 2007: 334).

“Asabiyet nihaî gayesi mülk olan bir unsurdur” (İbn Haldun, 2007: 439).

“Asabiyet aile ve şerefin kaynağıdır” (İbn Haldun, 2007: 439).

Bu tanımlamalardan yola çıkarak İbn Haldun’un, devletin kurulması ve var olması noktasında asabiyeti önemli bir yere koyduğu anlaşılmaktadır. Nitekim, ona göre “devlet ancak asabiyetin kuvvet ve kudretiyle kurulabilir” (İbn Haldun, 2007: 97) ve “devlet kurmak için gereken kuvvet ve üstünlük ancak asabiyet ile mümkündür” (İbn Haldun, 2007: 436). İbn Haldun’a göre toplulukların devleti oluşturması ancak asabiyetle mümkün olur. O, asabiyet bağıyla birliktelik sağlayamayan toplulukların kendi devletlerini kuramayacakları gibi yaşamlarını dahi çok zor sürdüreceklerini ifade eder. Bu gibi toplulukların küçük bir zorluk karşısında bile dayanmayacağını ve asabiyet bağı güçlü olan toplumların hâkimiyeti altına girebileceklerini belirtir. Toplulukların bu duruma düşmemesi için tek çare kuvvetli bir asabiyet bağıyla birlikteliğin kurulmasıdır. Böylece İbn Haldun, bu toplulukların hem kendi varlığını dış saldırılara karşı koruyacaklarını hem de yaşama hakkını diğer topluluklara kabul ettireceklerini düşünür (Yumuk, 2010: 245).

Diğer yandan, İbn Haldun’un ifade ettiği asabiyet kavramını öz itibarıyla insanların kan bağıyla birbirlerine bağlı olan biyolojik bir durum olarak da ele alabiliriz. Toplumlar asabiyet duygusuyla birbirlerini korur ve birlik içinde hareket ederler. İbn Haldun’a göre akrabalar kan bağıyla birbirine bağlandığı için bu duygu ile hareket edip kendi kabilelerini her türlü tehlikeye karşı koruma içgüdüsüne sahip olurlar (Doğan, 2018: 42-43). Arslan’ın (2002: 67) da belirttiği gibi, kabileler kan bağıyla birlik olurlar, varlıklarını devam ettirirler ve insanlar birbirlerine muhtaç oldukları için dayanışma ve yardımlaşma duygusuyla hareket ederler. Arslan, bu durumu şöyle açıklamaktadır:

“İşte bu bedevi umran seviyesindeki toplumsal örgütlenmelerde ortaya çıkan, bu seviyede yaşayan bir grubun üyelerini birbirine bazı yakınlık duyguları ile birleştiren, onları dış bir tehlike karşısında birlikte savunmaya ve korumaya iten, ayrıca bu grup reisine karşı duyulan büyük saygıdan doğan temelde ‘ahlaki’ diyebileceğimiz otoritesini veren şeye İbn Haldun ‘asabiye’ adını vermektedir. Bu yakınlık duygusunun temelinde de esas olarak yakınlık ve uzak bir kan bağılılığını, yani biyolojik bir olayı koymaktadır. Çünkü ona göre bu sözü edilen bedevi grubun üyeleri, birbirlerine aynı aileden, aynı soydan, aynı atadan gelmeleri anlamında bir takım biyolojik bağlarla bağlıdır ve kendilerini de böyle görmektedirler” (Arslan, 2002: 110).

Bununla birlikte, asabiyet kavramı, bir anlamda nesep dayanışması, akrabalık ve birliktelik duygusu gibi kavramlar ile kısıtlanmayacak kadar milletlerin doğasına işlemiştir ve milletleri harekete geçirecek önemli bir güç kaynağıdır (Uyur, 2008: 47).

İbn Haldun’a göre asabiyet duygusu bedevi toplumları bir arada tutan en kuvvetli güç kaynağıdır (İbn Haldun, 2005: 70). O, asabiyet duygusunun ihtiyaç halinde kendi akrabasının zor bir duruma düştüğü veya haksız bile olsa güçsüz kaldığı bir zamanda yakınları tarafından korunması ve destek verilmesi gereken bir duygu olduğunu belirtir. Bu durumu da *Mukaddime* adlı eserinde şöyle izah eder:

“Zira her insan kendi asabesinden ve nesebinden olan kimselerin, imdadına koşmaya daha çok önem verir. (Asabesinden gelen feryat, kişiyi galeyana getirir). Allah’ın kullarının kalbinde yarattığı dar ve sıkışık zamanlarda hısım ve akrabasının imdadına koşma ve onlara karşı şefkatli olma duygusu insan tabiatında mevcuttur. Yardımlaşma ve dayanışmaya vesile olan duygu olduğu gibi, düşmanlarına daha çok korku salmalarının sebebi de budur” (İbn Haldun, 2005: 134).

İbn Haldun, asabiyet duygusuyla insanların birbirlerini koruduğunu açıklamakla beraber bu duygunun Allah tarafından onların kalbine yerleştirildiğini ve insanların hür iradeleriyle hareket etmenin verdiği sorumluluğun farkında olduklarını da belirtir (İbn Haldun, 2005: 136).

Ayrıca, İbn Haldun asabiyet kavramını nesep ve sebep asabiyeti olarak iki kısımda ele almaktadır. Nesep asabiyetinde şart olarak bireylerin aynı soydan, aynı kan bağından gelmesi gerekir. Sebep asabiyetinde ise böyle bir şartın söz konusu olmadığını belirtir. İbn Haldun, nesep asabiyetinin ilk topluluklarda ve bedevilerde daha çok yaygın ve hâkim olduğunu ancak toplumların gelişip medenileşmesiyle beraber bu durumun tersine dönerek, kan ve nesep asabiyeti yerine sebep asabiyetinin hâkim olduğunu söyler. Bu durum, milli duyguların ortaya çıkardığı asabiyet şeklinde toplumlara yansımıştır (İbn Haldun, 2005: 99). İbn Haldun, sebep asabiyetinde dinsel duygunun

verdiği birlik ve beraberliğin de önemli olduğunu ve toplumları bir araya getirdiğini şu cümlelerle ifade eder:

“Dinsel boya [dinsel bir inancı benimseme] kabile halkındaki yarışmaları, kıskançlıkları giderir, yönelişleri hak doğrultusunda birleştirir. Dinsel boyaya girmiş olanların, yapacakları işlerde, girişimlerinde bilinçli olmalarını sağlar bu boya. Böyle bir niteliği almış olan kabile halkını, artık hiçbir şey durduramaz. Çünkü bu halktaki bireylerin yönelişleri birdir, istekleri amaçları birdir. Onlar istekleri ve amaçları için ölebilirler. Bu nedenle, ele geçirmek istedikleri bir devletin halkı, dinle boyanmış olanlardan kat kat çok olsa bile, onlara karşı koyamaz” (İbn Haldun, 2005: 378).

Asabiyetin asıl amacının devlet kurmak olduğunu öne süren İbn Haldun (2005: 99) devletin sürekliliği için asabiyet duygusunun devam etmesi gerektiğini belirtir. Ancak, devlet kurulduktan sonra zamanla asabiyet duygusunun ilk zamanki gücünü kaybettiğini ve bu durumu engellemenin mümkün olmadığını da ifade eder. Bu durumun öncelikli sebebi kan bağı ile bir araya gelen güçlü toplulukların, şehir hayatındaki ihtiyaçların ve iktisadi farklılıkların etkisiyle asabiyet duygusunun azalmasıdır (Arslan, 2002: 127). İbn Haldun, için diğer bir sebep, devlet kurulma aşamasında iken toplumun asabiyet bağının kuvvetli olması ancak zamanla hükümdar ile kavmi arasındaki bağın zayıflayarak ardından da kopmaya başlamasıdır. O, aynı insan organizması gibi devletlerin de doğma, büyüme ve ölme evrelerinden geçtiğini, asabiyet olgusunun da bu süreçleri yaşadığını düşünür. Dolayısıyla toplumların bedevi toplumdaki hadari toplum aşamasına geçtikten sonra asabiyet bağlarının zamanla azalacağını ve sonunda ortadan kalkacağını belirtir. Bu durumu İbn Haldun aşağıdaki gibi ifade eder:

“Zira onlarda (bedevilerde) asabiyet daha kuvvetlidir, iptidai ve bedevi toplumlarda çok kuvvetli ve tesirli olan asalet, bu yüzden medeni ve hadari toplumlarda tesirini kaybederek zaafa düşer. Unutmamak gerekir ki, asalet ve şeref, doğar büyür ve ölür, sürekli değildir. Kazanılmış bir şeydir, onun için bir müddet sonra kaybolur” (İbn Haldun, 2005: 107).

Özet olarak, İbn Haldun asabiyet kavramının öncelikle devletin örgütlenmesine, sonrasında ise umranın ortaya çıkmasına zemin hazırladığını öne sürmektedir. İbn Haldun, ister kan bağıyla kurulan nesep asabiyeti için olsun ister dini inancın veya farklı gayeler için birliktelik oluşturan sebep asabiyeti için olsun devletin sürekliliğini ve umranın kurulmasını sağlayacak olan asıl unsurun asabiyet duygusu olduğunu düşünmektedir. O, toplumlarda umranın gelişmesiyle birlikte aynı soydan gelen (nesep) asabiyetin yerine, aynı gayeler için bir araya gelen (sebepl) asabiyetinin geçeceğini

belirtir. Bunu sağlayacak olan en önemli unsurun ise dini inanç olduğunu savunmaktadır (İbn Haldun, 2005: 379).

3.2. İBN HALDUN'UN TOPLUM ANLAYIŞI

İbn Haldun, bireylerin toplu halde yaşamalarını insanın yaratılışı gereği bir ihtiyaç olarak düşünmektedir. O, bireylerin bu düşünceyle bir araya geldiğini ve belli bir düzen çerçevesinde hayatlarını idame ettirdiklerini belirtmektedir. Bireylerin bir araya gelerek umran ilminin temellerini müsait bir coğrafyada veya iklim bölgesinde atmalarının da tarihsel bir gerçekliğe işaret ettiğini öne sürmektedir. İbn Haldun, toplumların öncelikle “Bedevi” bir yapıya sahip olduğunu, daha sonra “Hadari” yapının özelliklerini kazandığını söyler. Bu durumun bir düzenlilik içerisinde devam ettiğini düşünen İbn Haldun, bireylerin ilk başlarda yaşadıkları coğrafya ve iklim bölgesinin doğal şartlarının kendilerini zorlaması nedeniyle “Bedevi” bir yaşam şeklini kabullendiklerini ileri sürer. Daha sonra, insanların coğrafya, iklim ve geçim şartları vb. durumları değiştiği için “Hadari” bir yaşam şekline geçtiklerini belirtir (İbn Haldun, 2015: 142).

İbn Haldun, bedevi ve hadari umranın birbirinden esas ayrılma noktasının geçinme ve üretme yollarındaki farklılıklarından kaynaklandığını düşünür. Ona göre, bedevi toplumlarda basit ve ancak kendi ihtiyaçlarını karşılayacak kadar bir üretim varken, hadari toplumlarda karmaşık ve ihtiyaçlarından fazla olan bir üretim söz konusudur. Bedevi toplumların temel geçim kaynakları hayvancılık ve tarımsal ürünler olduğu için bu toplumlar köylerde veya göçebe olarak yaşarlar. Hadari toplumlar ise ticaretle ve sanatsal faaliyetlerle daha çok ilgilendikleri için şehirlerde yaşam sürerler. İbn Haldun, bedevi ve hadari umranları ekonomik özellikleri bağlamında temellendirmektedir. Bu durumu zorunlu ve doğal olarak gören İbn Haldun, bunun nedensel bir süreç olduğunu düşünmektedir (Hassan, 2015: 150). Altay'ın (2019: 50) da belirttiği gibi, bedevi toplumlar umranın özünü oluşturmaktadır ve temel amacı ise hadari toplumları oluşturmaktır. Bu sürecin ekonomik gereksinimlerle ilerlediğini belirten Altay, bazı ekonomik faktörlerin oluşmasıyla bedevi toplumundan hadari toplumuna geçiş sürecinin başladığını söylemektedir.

İbn Haldun'a göre, insanların yardımlaşmak ve iş bölümü yapmak amacıyla bir araya gelmesi umranın gelişmesine ve devam etmesine neden olur. Çünkü insanların gıdalardan ve tarımsal faaliyetlerden faydalanabilmesi ancak birbirleriyle

yardımlaşmalarıyla, bir iş bölümü yapmalarıyla mümkündür (Toku, 2002: 114). İbn Haldun, insanların temel ihtiyaçlarını karşılamak için tek başına tarımsal faaliyetlerin tamamını yerine getiremeyeceklerini ve bu nedenle birbirleriyle yardımlaşmak zorunda olduklarını vurgular. Nitekim o bu düşüncesini aşağıdaki gibi açıklar:

“Allah Taala insanı yaratmış, gıdasız yaşaması ve hayatını devam ettirmesi mümkün olmayacak surete ve biçime koymuş, fitratı ile gıdasını aramayı ve kendisine tevdi edilen kudret ile bunu elde etmeyi ona belletmiştir. Ancak insanlardan bir ikisinin kudreti, muhtaç olduğu bahis konusu gıdayı tek başına elde etmeye kâfi gelmez. Hayatını devam ettirmesi için bu gıdanın asgari olan kısmını bile tam olarak temin edemez... O halde hemcinsinden olan birçok kişilere ait kudretler bir araya toplanmalıdır ki, hem kendisinin hem de onların rızık ve maişetleri temin edilmiş olsun. Bu zaruri olarak böyledir. Yardımlaşma suretiyle üretime iştirak edenlerin kat kat fazlasının ihtiyacını karşılayacak kâfi miktarda mal ve rızık hâsıl olur” (İbn Haldun, 2015: 213).

Bedevi toplumdaki dayanışmanın artmasıyla birlikte umranın da gelişeceğini ve böylece toplumun ihtiyacından daha fazla bir üretime sahip olacağını savunur. Bu süreç hadari umranın ortaya çıkmasına neden olur (Hassan, 2015: 1539). İnsanlar, temel ihtiyaçlarını kazanmak için yardımlaşırken hadari umran aşamasında ihtiyaçlarından daha fazlasını üretirler, bu süreçte yardımlaşma faaliyeti de üst düzey bir seviyeye ulaşır. Bu yardımlaşma faaliyeti umranın bayındır hale gelmesini sağlar (Gültekin, 2016: 286).

İbn Haldun, insanların kendisini korumak için de diğer insanlarla dayanışmak zorunda olduğunu söyler. Ona göre Allah bütün canlılara kendilerini koruma yeteneklerini vermiştir, ancak yabani hayvanların birçoğuna insanın kendini koruma gücünden daha fazlasını vermiştir. Sözelimi, bir aslanın veya bir filin gücü ile insanın gücü aynı değildir (İbn Haldun, 2004: 79-80). Canlıların birbirlerine karşı düşmanlık beslemelerinin doğal bir durum olduğunu düşünen İbn Haldun, bu nedenle Allah'ın tüm canlılara kendilerini korumaları için uzuvlar verdiğini belirtir. Bu bağlamda insana yeteneklerini ortaya koymasını sağlamak için eller ve akıl (düşünce) yetisi verilmiştir. İnsan düşünce ve elleri ile sanayinin hazırlayıcısı olmuş, üretim yapmıştır. İnsan hem yabani hayvanlara karşı hem de diğer insanlara karşı kendini korumak için sanayide kılıç, mızrak, zırh vb. araç-gereçler üretmiştir. Ancak insanın tek başına kendini koruması ve bu aletleri üretmesi çok da mümkün olmadığı için insan diğer insanlarla bir arada yaşamak ve yardımlaşmak zorundadır (İbn Haldun, 2004: 80).

İbn Haldun'a göre insanlar arasında birlik, beraberlik ve yardımlaşma olmazsa ne kendilerini koruyabilirler ne de yaşamlarını devam ettirmek için kendi gıdasal ihtiyaçlarını karşılayabilirler. Kendilerini koruyacak aletlere sahip olmadıkları zaman hayvanların saldırılarından da kendilerini koruyamazlar ve bu durum insan neslinin tükenmesine sebep olur. Ancak insanlar yardımlaşma duygusuyla hareket ettiklerinde hem kendilerini koruyacak aletleri hem de ihtiyaçları olan gıdaları üretirler. Böylece yaşamlarını devam ettirme ve soylarını koruma noktasında Allah'ın hikmeti gerçekleşmiş olur (İbn Haldun, 2004: 80).

Arslan'ın (2014: 158) da belirttiği gibi, İbn Haldun'a göre beslenme ve korunma ihtiyaçları insanların bir arada yaşamalarını zorunlu kılarken, aynı zamanda içtima-i (sosyal) hayatın düzenli bir şekilde devam etmesi için insanlar bir "Vaz'i Hakim"e (yöneticiye-başkana) de ihtiyaç duyarlar. İnsanların saldırganlık yönü nedeniyle hemcinslerinin canına ve malına kastetme eğiliminde olduğunu düşünen İbn Haldun, bu eğilimi kontrol altında tutmak için bir başkana ihtiyaç duyulduğunu belirtir. Ona göre insanlar ancak böyle bir otoritenin gücüyle yaşamlarını devam ettirebilir ve umranın düzenini sağlayabilir.

Öte yandan, İbn Haldun toplumları organizmacı bir yaklaşımla ele alır. Her toplumun aynı organizmalar gibi doğduğunu ve öldüğünü düşünen İbn Haldun, toplumların tarih sahnesine çıkmasından yıkılma sürecine kadar beş evreden geçtiklerini öne sürer. Birinci evre toplumun yerleşik hayata geçmesiyle başlar. Bu evrede asabiyet kabile dayanışması şeklindedir, yani toplum aile ve din bağlarına dayanmaktadır. Bu düzende yönetici bir kral gibi değil, bir lider gibi davranarak toplumun örf ve adetlerine uymak zorundadır (İbn Haldun, 1986: 392-393).

İkinci evre, yöneticilerin yönettiği toplumu kendi otoritesi altına almaya başladığı bir dönemi anlatır. Yönetici bu evrede bir kral gibi davranarak kendisiyle aynı konumda olanları ortadan kaldırmayı hedefler. Daha sonra kendisine destek verenleri dağıtıp dine dayanan dayanışmanın yerine, daha güvenilir alt yöneticilerin ve paralı askerlerin gücünü yanına almaya çalışır (İbn Haldun, 1986: 422-424, 460-461).

Üçüncü evre, lüksün ve görkemin hâkim olduğu bir dönemdir. Bu evrede yöneticiler yetkilerini daha çok bireysel ihtiyaçları karşılamak amacıyla kullanırlar. Bireysel gelişim için devletin parasal kaynaklarına düzenleme getirirler. Böylece elde

edilen büyük gelirden şehirler daha modern bir yapıya çevrilir, el sanatları ve güzel sanatlar geliştirilir, bilim ilerler ve herkes kendi payına düşeni almaya başlar ve böylece bolluk ve gösterişli bir dönem yaşanır (İbn Haldun, 1986: 424-425).

Dördüncü evre, lüks içinde yaşanan hayatın en üst sınıra ulaşmasıyla birlikte tüketimin alışkanlık haline geldiği, kibirli bir yaşamın ortaya çıktığı bir dönemdir. Bu evrede toplum içinde buldukları bu durumun hiç bozulmayacağını, hep devam edeceğini düşünür. Ancak gösterişin ve israfın tavan yaptığı bu dönemde farkına varılmadan devlet gerilemeye ve yıkılmaya başlar (İbn Haldun, 1986: 426-427).

Beşinci evre ise, asabiyet ve din bağının sağladığı birlikteliğin artık çözülmeye başladığı bir dönemdir. Yöneticiler, alt yöneticilerin ve ordunun desteğini kendi otoritesinin altında tutmak için baskı kurar ve vergileri artırır. Vergilerin artmasıyla birlikte halkın devlete olan bağlılığı da zayıflar. Bunun yanı sıra devletin gelirleri giderleri karşılayamaz ve önceki yandaşların desteği de azalır. Toplumda ahlaki bir çöküntü yaşanarak düzen bozulur ve böylece devlet parçalanma sürecine girerek dağılır ve yok olur (İbn Haldun, 1986: 428-430).

Son olarak, İbn Haldun tüm toplumların doğal ömürlerinin 120 sene olduğunu söyler. Bu süreç, asabiyet duygularının kuvvetli olduğu “kurucu”, zayıf olduğu “sürdürücü” ve ortadan kalktığı “yıkıcı” olmak üzere toplamda üç kuşağın yaşayacağı 120 senelik bir ömürle son bulur (İbn Haldun, 1986: 431-435).

3.3. TARİH İLE UMRAN ARASINDAKİ İLİŞKİ

İbn Haldun’a göre beşeri ve tarihi varlık alanını ele alan iki temel ilim vardır. Bunlar tarih ve umran ilmidir. Tarih, İbn Haldun tarafından ortaya koyulan bir ilim olmamasına karşın, umran ilmi/sosyoloji İbn Haldun tarafından ortaya koyulmuştur (Arslan, 2019: 60).

Umran ilmi ile tarih ilmi arasındaki ilişkiye baktığımızda, ele aldıkları sorunlar ve ilgilendikleri konu itibarıyla aralarında büyük bir benzerlik olduğu görülmektedir. Tarih ilmi, geçmişte belli bir dönemde veya belli bir insan topluluğunda yaşanan tarihsel olayları kapsamaktadır. İbn Haldun bu görüşe karşı çıkmamakla beraber, tarihi olayların genel itibarıyla anlaşılan sadece saf siyasi olayları içerdiğini düşünmemekte ve tarihi olayların tarihe damga vurmuş kişilerin (peygamberler, hükümdarlar gibi) hayatlarının anlatıldığı olaylardan ibaret olmadığını savunmaktadır. İbn Haldun bir tarihçinin sadece

siyasi olaylara bakarak tarihi olayları açıklamaya çalışmasını büyük bir eksiklik olarak gördüğünden, tarihi olayların içine her türlü sosyal, ekonomik, kültürel, bilimsel ve dini olayların da eklenmesi gerektiğini belirtmektedir. Nitekim İbn Haldun bu konudaki düşüncelerini şöyle açıklamaktadır:

“Tarihin hakikatinin, alemin umrânı olan insani toplumsal örgütlenme ve bu umrânın tabiatından doğan vahşilik (tavahhus), ehlilik (taannus), çeşitli asabiyeler, insanların bazılarının diğerlerinin üzerine çeşitli egemenlik biçimleri (tagallubât), bu egemenlik olayından çıkan mülk, hânedanlar, bunların içinde mevcut dereceler, insanın hayatını kazanmak ve sürdürmek için gerçekleştirdiği çeşitli kazanç (kasb) ve geçinme (ma’âş) yolları, bilimler, san’atlar gibi olay grupları ve umrânda meydana gelen benzeri hâller üzerine bir haber olduğu bilinmelidir” (İbn Haldun, 1968: 82).

İbn Haldun, tarihçinin tarihi birtakım yasaları olan pozitif bir ilim olarak görmesi gerektiğini ve tarihsel olayları neden sonuç ilişkisi kurarak açıklaması gerektiğini savunur (Uludağ, 2015: 44). Çünkü o tarihi Arslan’ın (2019: 60-61) da belirttiği gibi, “var olan şeylerin aslını derin olarak araştırma, gerçeği anlama, kaynaklarını ve ince nedensel açıklamalarını verme, olayların nasıl ve niçin meydana geldiklerinin derin bilgisini verme” olarak görür.

Yönümüzü umran ilmine çevirdiğimizde, İbn Haldun (1968: 12) onun konusunu, “özü gereği ârız olan mülk, devlet, kazanç, geçim yolları, san’atlar, bilimler ve bunların nedenleri” olarak belirler. Umranı İbn Haldun (1968: 90) “insani toplumsal örgütlenme üzerine derin bir araştırma (nazâr), ona özü gereği ait olan, ondan doğası gereği çıkan hâllerin bilgisi” olarak gördüğünden, umran ilminde konu ve sorunları ele alırken aynı bir tarihçinin yaklaşımı gibi konu ve sorunlara yaklaşıldığını görürüz. Nitekim İbn Haldun umran ilmiyle, ele aldığı olayların niçin ve nasıl ortaya çıktıklarını açıklamaya ve bu olayların birbirlerini nasıl etkiledikleri noktasında nedensel ilişkiler kurmaya çalışır (Uludağ, 2015: 58).

Tarih ve umran ilmi arasında önemli bir benzerlik olmasına rağmen İbn Haldun, ikisinin aynı ilim olmadığını savunur. O, tarihin umran ilmine ihtiyaç duyduğunu ancak ondan farklı bir ilim olduğunu söyleyerek, kendisinin özgün bir bilim yarattığını ve bu bilimin dar anlamda tarih olmadığını belirtir. Ancak, bu iki ilim arasındaki farklılıkları özel olarak analiz etmez. Bununla birlikte, İbn Haldun’un Mukaddime adlı eserinde bu iki ilim ile ilgili ele aldığı konu ve sorunları, açıklamaları ve verdiği örnekleri göz

önünde bulundurduğumuzda aralarındaki farklılıkları açıkça görmek mümkündür (Arslan, 2019: 62).

Daha önce de belirtildiği gibi, İbn Haldun'a göre tarihin konusu geçmişte belli bir dönemde veya belli bir insan topluluğunda yaşanan tarihsel olaylar ve bu olayların haberleridir. Söz konusu olaylar farklı farklı konulardan oluşur: Bir peygamberin kendi şeriatını açıklarken karşılaştığı olaylar dini (örneğin Hz. Musa peygamberin hayatı etrafında yaşanan olaylar), bir ailenin otoriteyi ele geçirirken yaşadıkları siyasi (örneğin Emevilerin iktidarlığı ele geçirmesi), Samarra veya Bağdat şehirlerinin kurulması gibi olaylar şehirsal, bazı yeni ilim dallarının ortaya çıkması gibi olaylar kültürel, Batı Afrika'da vergilerin artması gibi olaylar ekonomik vb. olaylardan oluşur (Arslan, 2019: 62).

İbn Haldun, bir tarihçinin öncelikli görevinin tarihte vuku bulmuş bütün olayları meydana çıkmış olduğu biçimde ele almak, yani tarihsel bir şekilde yaşandığı şartlara uygun olarak ve tüm gerçekliğiyle değerlendirerek aktarmak olduğunu belirtir. Tarihçinin tarihi bir olayla, o olaya dair haberler arasındaki tutarlığı ortaya koyması gerektiğini düşünen İbn Haldun, olayların fiili olarak yaşanmış olduğu tarzda haberinin verilmesiyle tarihsel bir olayın gerçek anlamda anlaşılabilmesine inanmaz. Çünkü ona göre var olan her şeyde olduğu gibi tarihi olaylar arasında da bazı ilişkiler vardır. Olaylardan bazıları önce yaşanmakta, bunun sonucuyla başka olaylar ortaya çıkmakta ve sonra da daha başka bazı olaylar yaşanmaktadır. Bu nedenle, tarihçinin görevi sadece tarihi olayların zaman ve mekan bilgisinin verilmesinden ve yaşanan olayların hikaye edilmesinden ibaret değildir. Aynı zamanda tarihçinin bu olaylar arasında gerçekten var olan bazı nedensel ilişkileri de ortaya koyması gerekir. Çünkü tarihçi ancak böyle bir yöntemle yaşanan olayları aklen anlaşılabilir ve açıklanabilir bir hale getirebilir (Arslan, 2019: 62-63).

İbn Haldun, tarihçinin olaylar arasında bu şekilde nedensel ilişkiler kurabilmesi için elinde yeterli miktarda bu tür olayların yaşandığı nedensel örneklerin/modellerin olması gerektiğini düşünür. Öyle ki, tarihçi yaşanan herhangi bir tarihi olayı izah etmek istediğinde, bu olayları elindeki örneklerden ona en uygun olacak olan nedensel bir açıklama örneğine başvurarak açıklayabilmelidir. Tarihçi yaşanan örnek olayları

elindeki var olan örneklere/modellere dayandırıp açıkladığında görevini tamamıyla yerine getirmiş olacaktır (Arslan, 2019: 63).

Peki, bu nedensel açıklama örneklerinin veya modellerinin nasıl oluşturulması gerekir? İbn Haldun, onların tekrar tarihi olayların kendi gerçekliğine bakılarak oluşturulması gerektiğini öne sürer. Ancak o, bu örnekleri/modelleri oluşturmak isteyen kişinin, yani umran bilgininin, tarihte yaşanmış olaylara tarihçinin baktığı pencereden değil, farklı bir pencereden bakması gerektiğini belirtir. “Suyun suya benzemesinden daha çok geçmiş geleceğe ve hale benzer” diyen İbn Haldun (2005: 166), bu düşüncesiyle, günümüzde gerçekleşmesi mümkün olan bir olayın, geçmişte ve gelecekte de yaşanılmasının mümkün olduğunu imler. O, geçmişte yaşanan olayların bireysel özelliklerini değil, sebep ve sonuçları itibarıyla benzerliklerinin neler olduğunu yakalamaya çalışır. Tarihi olayların bu şekilde ele alınmasıyla onlarda var olan bazı sürekliliklerin, benzer birçok yönlerin olduğunu görebileceğimizi öne sürer (İbn Haldun, 2005: 166).

Burada anlatılmak istenilen düşüncüyü, İbn Haldun’a göre umranın temel sorunlarından biri olan “egemenlik” sorununu örnek göstererek daha anlaşılabilir hale getirmek mümkündür. İbn Haldun’a göre tarihte bütün toplumlarda, her çağda ve her yerde bir egemenlik olayına mutlaka şahit olmuşuzdur. Çünkü herhangi bir toplumsal gruplaşmanın olduğu yerde egemenlik problemi yaşanmadan, o toplumsal grubun ortaya çıkması veya egemenliğe sahip olması mümkün değildir. İşte bir tarihçi, tarihte yaşanan bu egemenlik olayını somut, bireysel ve bilfiil yaşanmış bir biçimde tüm özel şartlarıyla aktarmalıdır. Örneğin, bir tarihçi egemenliği Abbasi veya Emevi Hanedanlığı için ele alıyorsa bunu tüm özellikleriyle beraber ele alıp anlatmak zorundadır. Umran ilimi bilgini ise, belirli bir egemenlik olayını değil, egemenlik olayının kendisini değerlendirmeye çalışır. Bu nedenle, onun Abbasi ve Emevi egemenliklerinde aynı olan, tekrarlanmış gibi görünen bazı özellikleri saptayıp bu özellikler üzerinde durması gerekir. İbn Haldun her egemenlik olayında benzer koşulların ve bunlar arasında sabit ilişkilerin var olduğunu iddia eder. Örneğin, İbn Haldun’a göre her egemenliğin öncelikli koşulu, daha önce de belirtildiği gibi “asabiyet” duygusudur. Asabiyet duygusu güçlü olan herhangi bir toplum, kendi egemenliğini kurarak diğer toplumlara yönetmeye başlar. Yine İbn Haldun’a göre, her egemenlik olayının önceden tahmin edilebilir bir yönü bulunur. Bu yön, egemenliğin zamanla tek kişinin yönetimi olan

“mutlak monarşi”yi ortaya çıkarmasıdır. Bir egemenlik olayında öncelikle yönetimi elinde tutan bir aile veya kabile herkese eşit bir yönetim uygularken zamanla o ailenin veya kabilenin reisi tüm yetkileri elinde toplar, sonrasında ise kendisini oraya getirenleri ve diğer grupları saf dışı bırakarak tüm egemenliği kendi elinde tutmaya çalışır. Böylece bu kişinin mutlak monarşiye doğru gittiği görülür. Bunun yanı sıra, her egemenlik olayı ile umranda meydana gelen olaylar arasında bazı sabit (değişmeyen) ve zaruri ilişkiler mevcuttur. Örneğin, mutlak monarşiye dönüşen bir egemenlik, umranın en yüksek seviyesine çıkmış olmaktadır. Buna “şehir umran”ı diyen İbn Haldun, egemenliğin dağılmaya başlamasıyla umranın da dağılacakını savunur (Arslan, 2019: 63-64).

İbn Haldun’a göre, egemenlik olayı ile ilgili olan bu hususlar devletlerin ve toplumların yaşadığı geçim sıkıntıları, ekonomik, bilimsel, kültürel, dini vb. olay grupları için de geçerlidir. O, bu olay gruplarının kendi arasında da önceden görülebilir bazı ilişkilerinin var olduğunu söyler (Durant, 1978: 15). Bu olay gruplarının tamamında benzer koşulların ve sabit ilişkilerin var olduğu göz önünde bulundurulduğunda umran ilminin örneklerinin veya modellerinin oluşturulmasının mümkün olduğu görülür. Tarihte meydana gelen somut, bireysel olayların tamamı bu örneklere göre geliştiği için, tarihçi bu olaylar arasında ilişkiler kurmalı ve onları açıklamak için bu örneklerden faydalanmalıdır (Arslan, 2019: 65).

Öyleyse, umran ilmi ile tarih ilmi arasında şu şekilde bir ilişkinin var olduğunu söyleyebiliriz: Tarih, umran ilmine sözünü ettiğimiz örnekleri/modelleri oluşturması için “veri malzemesi” hazırlar. Bu nedenle, tarihçi çalışmasını zaman olarak umran bilgininden önce yapmalıdır. Diğer yandan umran bilgini de, tarihçiye elinde olan verileri bilimsel bir şekilde yorumlayabilmesi için ihtiyacı olan örnekleri/modelleri, nedensel açıklama örneklerini/modellerini verir. Bu durumda umran ilmi bir tarihçi için “ilkeler ve çerçeveler ilmi” olmaktadır (Arslan, 2019: 65).

Arslan’ın (2019: 65) da belirttiği gibi, hiçbir zaman İbn Haldun’un amacı tarihin özünü değiştirerek tarihi bir sosyoloji veya bir tarih felsefine dönüştürmek olmamıştır. Onun için tarih, her zaman belli bir döneme veya belli bir topluma ait olan olayların gerçekçi bir şekilde aktarılmasıdır. Ancak, bu tarihi olayların mantıklı bir şekilde yazılıp insanlara aktarılmasında salt bilginin yeterli olamayacağını vurgulayan İbn Haldun,

bilginin yanı sıra bir “ilkeler ve çerçeveler ilmi” nin de gerekli olduğunu savunmuştur. İşte bu “ilkeler ve çerçeveler ilmi” olarak, umran ilmini ortaya koymuştur.



SONUÇ

Antikçağda karşımıza çıkan döngüsel tarih anlayışı, Ortaçağda Yahudilik ve Hristiyanlık geleneğinin etkisiyle ve ardından Aydınlanma felsefesi ile çizgisel/ilerlemeci bir yöne kaymıştır. İslam dünyasının en önemli düşünürlerinden biri olan İbn Haldun, 14. yüzyılda kendi tarih metodolojisini kurarak tarihi bilimsel bir temele dayandırmaya çalışmıştır. İbn Haldun'a göre, doğal hayatta nasıl ki doğal kanunlar varsa, toplumsal hayatta da neden-sonuç ilişkilerine, nedensellik ilkesine dayalı bir düzen vardır. Toplumları organizmacı bir yaklaşımla ele alan İbn Haldun için, toplumlar da aynı organizmalar gibi doğar, büyür, gelişir ve ölür. Toplumların da diğer canlılar gibi belli bir döngüsellik içinde devinip durduğunu düşünen İbn Haldun, benzetme tekniğini kullanarak kültürlerin organizmalara benzediğini ve dolayısıyla organik bir yapıya sahip olduğunu öne sürer. O, ilerlemeci tarih anlayışına karşıt olarak, her şeyin başladığı noktaya tekrar geri döndüğüne inandığından toplumların devamlı olarak bir gelişim göstermediklerini düşünür. Devletler ve medeniyetler aynı organizmalar gibi doğar, büyür, gelişir ve sonunda yok olur.

İbn Haldun, Mukaddime adlı eserinde yeryüzünün bazı bölgelerini coğrafi/iklim bölgelerine ayırır. O, aşırı sıcaklık veya aşırı soğukluğun insan yaşamına ve umrana uygun olmadığını vurgulayarak insan yaşamına ve umrana en uygun bölgenin ılıman iklim özelliklerine sahip bölgeler olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla İbn Haldun'a göre, insanlar daha çok ılıman iklim bölgesine yerleşerek orayı imar (inşa) eder, mamur (bayındır) hale getirir. Bunun yanı sıra İbn Haldun, coğrafyanın (iklim bölgelerinin) insan üzerinde fiziksel, zihinsel ve ruhsal yönden çok önemli etkilerinin olduğunu da savunur. Hatta coğrafi özellikler insan davranışı ve karakteri üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğundan bu şartların insanın kaderini belirlediğini iddia eder. Ayrıca, insanın yaşadığı coğrafyada tükettiği gıda maddelerinin de insanın karakteri, davranışları ve fiziksel özellikleri üzerinde önemli etkilerinin olduğuna inanır.

İbn Haldun'a göre, tarih önemli bir amacı olan ve hakikati anlamak için faydalı olan şerefli bir bilimdir. Tarihin zahiri ve batını olmak üzere iki yönünün olduğunu düşünen İbn Haldun, tarihin zahiri yönüyle, geçmişte yaşamış toplumların, medeniyetlerin yaşadıkları olayların bilgisine ulaşılmasını ve bu olaylardan ders çıkartılması gerektiğini işaret eder. Tarihin batını yönü ise, geçmişte yaşanan olayların

gerçekliklerini araştırmayı, olaylar arasında neden-sonuç ilişkisi kurarak olayların içindeki görünmeyen (gizli olan) bilgilerin ortaya çıkartılarak incelenmesi gerektiğini anlatır.

Tarihi, geçmişte yaşanan olayların aktarılması olarak değil, olayların gerçek bilgisinin elde edilmesi için gerekli bir bilim olarak gören İbn Haldun, bunun da doğru bir sistem ve bilimsel bir akıl yürütme ile mümkün olacağını savunur. Ona göre, tarihi doğru anlamak için olayların yaşandığı zamanın şartları göz önünde bulundurularak tarihsel olaylar incelenmelidir. Kendinden önceki tarihçiler tarihi olaylara bu şekilde yaklaşmadıklarından ve umran ilmini bilmediklerinden pek çok hataya düşmüşlerdir. İbn Haldun'a göre bu tarihçiler, kendilerine gelen haberlerin doğruluğunu ve olabilirliğini sorgulamadan olduğu gibi aktardıkları için tarih ilmini itibarsız hale getirmişlerdir. Bu yanlışlardan kurtulmak için umran ilminin ve ahvalinin iyi bilinmesi ve olaylara umran ilminin metodolojisiyle yaklaşılması gerekmektedir.

İbn Haldun temeli sağlam olmayan düşünceleri realitesi olmayan, boş ve hayal ürünü düşünceler olarak gördüğünden tarihçilerin, tarihsel olayları neden-sonuç ilişkisi içinde değerlendirmesi ve hayal ürünü düşüncelerle tarihsel olayları temellendirmemesi gerektiğini savunur. Bunun yanı sıra tarihçilerin olayları ele alırken objektif olmaları gerektiğini vurgulayan İbn Haldun, siyasi, dini, ideolojik gibi çeşitli düşüncelerin etkisinde kalarak tarihsel araştırmalar yapıldığında tarihçilerin hataya düşeceğinin ve hakikati ortaya koyamayacaklarının altını çizer.

İbn Haldun, umran ilmiyle tarihi incelerken, umran ilminin temelinin de tarihsel olduğunu düşünür. Tarihin hakikati veren önemli bir bilgi olabilmesi için, tarihte yaşanmış olayların belli bir düzene oturtulmasını, neden-sonuç ilişkisi kurularak sorgulanmasını, umran ilminin içindeki konumuna göre ele alınmasını ve olayın yaşandığı medeniyetin temel özelliklerinin verilmesi gerektiğini öne sürer. Tarihi olayları akla ve mantığa dayandırmadan değerlendirmenin doğru olmadığını savunan İbn Haldun, tarihsel olayları umran ilmiyle akli temellendirmelere götürmüş ve bu olayları bilimsel bir yöntemle irdeleyerek ele almıştır. Tarihsel olayların ancak bu özellikleri içinde barındıran bir yöntemle ele alındığında tarihin gerçek anlamda bir bilim olabileceğini düşünen İbn Haldun, öne sürdüğü bu düşünceleri Mukaddime adlı eserinde umran ilmi çerçevesinde metodolojik olarak uygulamış ve böylece tarih için

bilimsel bir yöntem ortaya koymuştur. Tarihi bir bilim olarak konumlandırmaya çalışan İbn Haldun'un realist ve rasyonalist olmak üzere iki yönü bulunur. Onun, toplumda gerçek anlamda yaşanan olayları ele alması realist yönünü, bu yaşanan olaylar arasında neden-sonuç ilişkilerine yer vererek olayların akla ve mantığa uygunluğunu irdelemesi rasyonalist yönünü imler. İbn Haldun yaşanan tarihsel olayların bilgisiyle beraber bu olaylar arasındaki nedensel ilişkilerin ele alınıp ortaya çıkarılmasını umran ilmiyle mümkün görür. Tarihte yaşanan olayların sebebine inildiğinde, bu olayların sonucuna daha kolay varılabileceğini düşünen İbn Haldun, tarihsel olaylara bu yöntemle yaklaşıldığında tarihsel olayların bilimsel olarak temellendirilebileceğini savunur.

İbn Haldun'un düşünce sisteminde önemli bir yeri olan asabiyet kavramı topluluk duygusu, dayanışma duygusu ve grup ruhu gibi anlamlara gelir. Asabiyet duygusu toplumun yardımlaşması, dayanışması ve dış tehlikelerden korunması gibi konularda çok önemli bir güce sahiptir. Bu duygu öncelikle bedevi (göçebe veya kırsal arazide yaşayan) toplumlarda daha sonra hadari (şehirdeki yaşam) toplumlarda görülmektedir. İbn Haldun, insanların devlet kurması için ortak amaçlara sahip olması gerektiğini ve güç sahibi olabilmeleri için de asabiyet duygusu içinde hareket etmeleri gerektiğini vurgular. İbn Haldun için asabiyet duygusu hem toplumların birlik ve beraberliğini sağlayan hem de devletlerin devamlılığını sağlayan temel bir duygudur. Sosyal yaşamı bireyler için doğal bir zorunluluk alanı olarak gören İbn Haldun, bireylerin ancak topluluk halinde yaşayıp belirli bir iş paylaşımı ve dayanışma ile hayatlarını idame edebileceklerini ve böylece dışardan gelebilecek tehditlere karşı da kendilerini savunabileceklerini düşünür. Yardımlaşma ve dayanışmayla insanlar sosyalleşir ve ardından güçlü toplumları oluşturur.

İbn Haldun'un düşünce sisteminde yöneten ve yönetilenler arasındaki ilişkileri düzenleyen mülk ve egemenlik kavramları da önem teşkil eder. İbn Haldun'a göre, insanlar toplum haline geldiği zaman birbirlerinin haklarını gözetmek ve birbirlerine zarar verme ihtimalini ortadan kaldırmak için bir "Vaz'i Hakim"e (Reis, Başkan) ihtiyaç duyarlar. İbn Haldun, "Bedevi" hayatın ihtiyaçları ve yapısı doğrultusunda "Riyaset (Başkanlık)" tarzıyla meydana gelecek olan bu yapının, "Hadari" hayat ile beraber değişime uğrayacağını ve sonrasında ise "Mülk" haline döneceğini iddia etmektedir.

Sonuç olarak, İslam Felsefesinin en önemli düşünürlerinden biri olan İbn Haldun ortaya koyduğu tarih anlayışıyla sonraki dönemlerde karşımıza çıkacak olan Vico, Toynbee, Comte gibi pek çok önemli düşünürü etkilemiştir. Kendi yaşadığı dönemde tarihi masalsi bir yöntemle ele alan ve ahlaki nasihatlerle sınırlı olan yönelimin dışına çıkarak toplumsal olayları umran ilminin yardımıyla deney ve gözleme dayanarak açıklamaya çalışmış, tarihsel olayları neden-sonuç ilişkisi kurarak tümevarımsal bir yöntemle ele almış ve böylece toplumu ve tarihi belirleyen kanunlara ulaşmayı hedeflemiştir. 17. yüzyılda Batı felsefesinde doğa bilimlerinin metodolojik kuramcısı olarak kabul edilen Francis Bacon'da karşımıza çıkacak olan nedenselci/tümevarımcı bilim anlayışının 14. yüzyıldaki uygulayıcısı İbn Haldun olmuştur (akt. Özlem, 2010: 42).

KAYNAKÇA

- Albayrak, A. (2000). *Bir Medeniyet Kuramcısı Olarak İbn-i Haldun*. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Sayı 9, Cilt 9, 5.
- Altay, S. (2019). İbn Haldun'un Metodolojisi. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi. İbn Haldun Çalışmaları Dergisi*, 4 (2) 2019, 129-141
- Arslan, A. (2002). *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Arslan, A. (2014). *İbn-i Haldun*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aşkın, Z. G. E. (2008). Tarihte Determinizm İndeterminizm Karşıtlığının Kategorial Çözümüne. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*. 19, 127-139.
- Aşkın, Z. S. Durğun ve B. Geçit. (2017). *Tarih Felsefesinde Nedensellik Sorunsalı*. Konya: Çizgi Kitapevi.
- Aysevener, K. (2001). Bir İlerleme Tasarımı Olarak Tarih. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 41 (1), 171-186
- Aysevener, K. (2009). Antikçağ'dan Günümüze Tarih Tasarımları. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları*, 8 (18-19), 3-19.
- Aysevener, K. ve E. M. Barutca. (2003). *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Cem Yayınları.
- Baali, F. (2005). *The Science of Human Social Organization*. New York: The Edwin Mellen Press.
- Bıçak, A. (2004). *Felsefe ve Tarih (Tarih Düşüncesi II)*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Bıçak, A. (2004a). *Felsefe ve Tarih (Tarih Düşüncesi I)*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Bilgi, A. (2012). *İbn Haldun: Marx'tan Beş Yüzyıl Önce, İbn Haldun'da Uygarlıkların Yükselişi ve Çöküşü*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Breisach, E. (2007). *Tarih Yazımı*. H. Kocaoluk (çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Buddhaghosa. (2011). *The Path of Purity: of Concentratio*. Part II, Pali Text Society.
- Canatan, K. (2009). *Mukaddime: Klasik Sosyal Bilimler Sözlüğü*. İstanbul: Rasyo Yayınları.

- Collingwood, R. G. (2001). *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*. E. Özvar (çev.). İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Collingwood, R. G. (1999). *Doğa Tasarımı*. K. Dinçer (çev.). Ankara: İmge Kitapevi.
- Çalık, E. (2015). İbn Haldun'un Düşünce Sisteminde Siyaset-Toplum İlişkisi. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*. 1, 43-56.
- Çamuroğlu, R. (2000). *Tarih Heterodoksi ve Babâiler*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Çelebi, İ. (2010). "Sünnetullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 38. İstanbul.
- Develioğlu, F. (2008). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*. Ankara: Aydın Kitabevi.
- Doğan, M. (2013). *Doğan Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Yazar Yayınları.
- Doğan, Ş. (2018). *İbn Haldun ve Oswald Spengler'in Tarih Felsefesi Anlayışları*. Kırıkkale Üniversitesi SBE. Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi
- Durant, W. (1978). *Medeniyetin Temelleri*. N. Muallimoğlu (çev.). İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- El-Husri, S. (2001). *İbn Haldun Üzerine Araştırmalar*. S. Uludağ (çev.). İstanbul: Dergah Yayınları
- Fetscher, I. (1990). *Tarih Felsefesi*. D. Özlem (çev.). İstanbul: Ara Yayınları.
- Freund, J. (1991). *Beşeri Bilim Teorileri*. B. Yediyıldız (çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımı.
- Görgün, T. (1999). "İbn Haldun." *TDV İslam Ansiklopedisi*. Cilt 19. İstanbul.
- Görgün, T. (2003). *Tarihsellik ve Tarihselcilik Üzerine Birkaç Not, Kur'ân-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik*. İzmir: Yeni ümit Kitaplığı
- Gültekin, M. (2016). İbn Haldun, Modernlik ve Modern Sosyoloji. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 51, 277-293.
- Günaltay, Ş. (1342). *İslam'da Tarih ve Müverihler*. İstanbul.
- Hasanov, B. (2016). "İbn Haldun'da Asabiyet Kavramı – Maurice Halbwachs'ın "Kolektif Hafıza" Kavramı İle Bir Karşılaştırma", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* Güz Cilt:15 Sayı:59 (1437-1446) s.1440.

- Hassan, Ü. (2010). *İbn Haldun metodu ve siyaset teorisi*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Hassan, Ü. (2011). *İbn Haldun metodu ve siyaset teorisi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hassan, Ü. (2015). *İbn Haldun*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Hegel, G.W.F. (1991). *Mantık Bilimi. A. Yardımlı* (çev.). İstanbul: İdea Yayınları.
- Hegel. (2006). *Tarih felsefesi. A. Yardımlı* (çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Heiddeger, M. (1998). *Bilim Üzerine İki Ders. H. Ünler* (çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Herodotos, (1983). *Herodot Tarihi. M. Ökmen* (çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Husrî, S. (2001). *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar. S. Uludağ* (çev.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İlgaroğlu, M. (2020). *Tarihselcilik Düşüncesi Bakımından İbn Haldun*. İstanbul: Hiperyayın.
- İbn Haldun, (1989). *Mukaddime. Z. K. Ugan* (çev.). Cilt I. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınlar.
- İbn Haldun, (2004). *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar. V. Akyüz* (çev.). İstanbul: Dergah Yayınları.
- İbn Haldun, (2004a). *Mukaddime. H. Kendir* (çev.). Cilt. I-II. İstanbul: Yeni Şafak Yayınları.
- İbn Haldun, (2005). *Mukaddime. S. Uludağ* (çev.). İstanbul: Dergah Yayınları.
- İbn Haldun, (2007). *Mukaddime. S. Uludağ* (haz.). Cilt I. İstanbul: Dergah Yayınları.
- İbn Haldun, (2008). *Mukaddime. S. Uludağ* (çev.). Cilt. I-II. İstanbul: Dergah Yayınları.
- İbn Haldun, (2009). *Devlet*. İstanbul: İlke Yayıncılık.
- İbn Haldun, (2013). *Mukaddime S. Uludağ* (çev.). İstanbul. Dergâh Yayınları.
- İbn Haldun, (2015). *Mukaddime. S. Uludağ* (çev.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İbn Haldun, (2018). *Mukaddime S. Uludağ* (çev.). İstanbul. Dergâh Yayınları.
- İbn Manzur, (1990). *Lisânü'l-Arap Darü'l-Fikr*. Beyrut.

- İrğat, M. (2017). *Tarihselcilik Düşüncesi Bakımından İbn Haldun*. İstanbul: Hiperyayın.
- Jaspers, K. (1995). *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*. S. Umran (çev.). İstanbul: Birleşik Yayınları.
- Kayapınar, A. (2006). “İbn Haldun’un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 15, s.105
- Keleş, A. (2007). Tarih Bilincimiz Hadislerle Çöküş Sürecinde Başlatılan Tarih: İslam Tarihi. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 10, 29-58.
- Keleş, A. (2008). *İslam Geleneğinde Tarihin Öznesi Sorunu*. Siyasi İlimler, 2, 63-75.
- Kutluer, İ. (1994). “Determinizm”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 9. Ankara.
- Özlem, D. (2010). *Tarih Felsefesi*. Ankara: Say Yayınları.
- Seyyar, A. (2007). *İnsan ve Toplum Bilimleri Terimleri*. İstanbul: Değişim Yayınları
- Sözer, Ö. (1971). *Anlayan Tarih*. İstanbul: Yazko Yayınları
- Şahin, C. ve R. Belge (2016). İbn Haldun’da Coğrafi Determinizm. *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* , (57) , 439-467.
- Şenol, H. F. (2009). *İbn Haldun’da Tarih ve Umran Sorunu*. (Yayınlanmış Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi SBE.
- Şentürk, R. (2009). *İbn Haldun: Güncel Okumalar*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Togan, Z. V. (1969). *Tarihte Usul*. İstanbul.
- Toku, N. (2002). *İlm-i Umran*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Tomar, C. (1999). “İbn Haldun” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 20. İstanbul.
- Uludağ, S. (1993). “İbn Haldun”. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uludağ, S. (2001). *İbn-İ Haldun Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Uludağ, S. (2015). *İbn Haldun Hayatı, Eserleri, Fikirleri*. Ankara: Harf Eğitim Yayıncılığı.
- Uygun, O. (2008). *Ibn Haldun’un Toplum ve Devlet Kuramı*. İstanbul: XII Levha Yayıncılık.

- Ülken, H. Z. (1998). *Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi: Kaynakları ve Etkileri*. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Ülken, H. Z. ve Z. Fahri. (1940). *İbn Haldun*. İstanbul: Kanaat Kitabevi.
- Yeşiltaş, M. (2006). Neşet Toku, İlm-i Umran: İbn Haldun'da toplum bilimsel düşünce. *Divan İlmi araştırmalar*. 10. 25-55.
- Yıldız, M. (2010). *İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı. FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 10, 25-55.
- Yılmaz, Ş. Ş. (2009). *İbn Haldun'da Tarihsel Varlık Alanının Nedenselliği*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Uludağ Üniversitesi SBE.
- Yumuk, R. (2010). İbn Haldun'da devlet görüşü (Birinci Kısım) . *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 3 (1-2)