İBN HALDUN'UN TARİHSELCİ DEVLET KURAMI

Mustafa YILDIZ*

ÖZET

Felsefe tarihinde ilk kez İbn Haldun'la birlikte tarih felsefi bir disiplin olarak ele alınmış ve bilimsel temelleri araştırılmaya başlanmıştır. O, tarihsel olguları ve bunların toplumsal yaşam alanındaki tezahürlerini, toplumun doğuşu, gelişmesi ve çöküşlerini ve bunların nedenlerini olgusal bir yöntemle ilk kez inceleyip ortaya koyan kişidir. Böylece kendisinin de farkında olduğu ve belirttiği üzere yeni bir bilim dalının kurucusu olarak kabul edilir. Bu anlamda İbn Haldun, kurmuş olduğu bu yeni bilim dalının yöntemini, temel kavram ve problemlerini, bölümlerini ve bu bölümlerde işlenen konuları belirler. Bu yeni bilim dalının konusu insanın toplumsal hayatıdır; malzemesi ise tarihsel ve gözlemlenebilir toplumsal olgulardır. Bu tarihsel malzeme ayrıca İbn Haldun'un bir devlet kuramı oluşturmasına yardımcı olur. Bu kurama göre devletin kuruluşundan çöküşüne kadar geçirdiği tüm aşamalar nedensellik zinciriyle birbirine bağlanmıştır.

Anahtar Sözcükler: *Tarih, tarihselcilik, toplum, devlet, İbn Haldun*

(Ibn Khaldun's Historical State Theory)

ABSTRACT

History, in the history of philosophy, had been priorly started to be taken up as a philosophical discipline and been inquired to expose its scientific foundations by İbn Khaldun. He is the first thinker that investigates historical facts and their manifestations in social life with a method which would help to discover them in their causality. Therefore Ibn Khaldun is accepted as the founder of a new science as he was also aware. In this respect he designates the method, the basic concepts and problems, and the subjects and subsubjects of this new science. The subject of this new science is the social life of human being; and its material is the observable historical and social facts. Furthermore this historical material enables him to constitude an authentic state theory. According to this theory, all of the stages of the state that passed from its establishment to its collapsing are tied up to each other with the chain of causality.

Keywords: *History, historicism, society, state, Ibn Khaldun*

---

* Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2010 Güz, sayı: 10, s. 25-55.
ISSN 1306-9535, www. flsfdergisi.com

Giriş

İbn Haldun, düşünce tarihinde

(1) toplumsal olgu ve olayları aydınlatmaya yönelik kendisinden önceki düşünürlerden farklı bir yöntem ortaya koyması,

(2) toplumun ve devletin doğal bir kökeni olduğu ve doğal bir tarihsel gelişim süreci geçirdiğini ileri sürmesi,

(2) bu tarihsel gelişim sürecinin betimlemesini yaparak bir devlet kuramı ortaya koyması bakımından düşünce tarihinde önemli bir yere sahiptir.

Onun, İslam dünyasında düşünsel üretimin azaldığı bir dönemde (XIV. Yüzyıl) İslam felsefesinin geleneksel yapısından ayrılarak toplumsal ve politik sorunlara özgün bir bakış açısıyla ortaya koyduğu görüşleri geç de olsa özellikle Batı'da yankısını bulmuştur. Bu açıdan İbn Haldun'un, düşünce tarihinde, kökenini Eski Yunan'da Platon ve Aristoteles'ten alan ve İslam Dünyasında Farabi ve İbn Sina tarafından temsil edilen Aristotelesçi felsefe geleneğinden kopuşu ve Batı'da Rönesans ile başlayan yeni düşünme biçiminin öncülüğünü temsil ettiği söylenebilir.[1] Onun sosyal bilimler alanındaki bu öncülüğünün Batı'da Rousseau'dan Locke'a uzanan doğal hukuk okuluna, Herder'den Dilthey'a uzanan Alman tarih okuluna, Comte pozitivizmi ve Marksizme değin pek çok akıma etkisi olmuş ve bu durum birçok araştırmada vurgulanmıştır.[2]

Ancak şunu belirtmek gerekir ki, İbn Haldun'un Batı'daki haleflerinin onun eserinde "bilimsel" olarak gördükleri şey, klasik felsefe

---

[1] Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi-İbn Rüşd'ün Ölümünden Günümüze*, (Çev. Ahmet Arslan), İletişim Yay., İstanbul 2007, s. 61-62

[2] Hilmi Ziya Ülken; *İslam Düşüncesi: Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*, Ülken Yay., İstanbul 2000, s. 253. Süleyman Uludağ; "Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime", *Mukaddime-I içinde*, Dergah Yay., İstanbul 1988, s. 146. Sezgin Kızılçelik; *Sosyoloji Tarihi*, Anı Yay., Ankara 2006, s. 2-3. Sâtı el-Husrî, *İbn Haldun Üzerine Araştırmalar*, Yayına Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2001, s. 116. Zakir Kadiri Ugan; "Önsöz: Eseri Yazanın Hal Tercümesi", *Mukaddime-I içinde*, MEB Yay., İstanbul 1989, s. XII. Roger Graudy; *Sosyalizm ve İslamiyet*, (çev. D. Avcıoğlu, E. Tüfekçi), Yön Yay., İstanbul 1965, s. 61-62. *Ümit Hassan; İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Toplumsal Dönüşüm Yay., İstanbul 1998, s. 28-29. Ömer Ferruh, *Tarih Fikri el-Arabî ilâ Eyyami İbn Haldun*, Beyrut, 1983, s.695–697.

geleneğinde hiç dikkate alınmamış bir konudur. Bu konu elbette tarih olarak adlandırılmıştır. Bu makalede İbn Haldun'un tarihi yorumlayış biçimi ile devlet kuramı arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmak ve onun siyaset felsefesi bağlamında klasik felsefe geleneğinden kopuşunu genel hatlarıyla değerlendirmek amaçlanmıştır.

Bu amaç doğrultusunda makalemizde İbn Haldun iki yönüyle araştırılacaktır. Bunlardan birincisi onun tarihçi kimliğidir. Diğeri ise ortaçağın sonlarında yetişmiş bir toplum ve devlet kuramcısı olması yönüdür. Elbette bu iki yön birbirini tamamlamaktadır. İbn Haldun tarihe yaklaşırken kendi çağının toplumsal ve siyasal sorunlarını, özellikle İslam dünyasında yaşanan çatışmaları ve bölünmüşlüğün nedenlerini tarihsel bir bakış açısıyla aydınlatmayı amaçlar. Nitekim tarihin ne olduğuna yönelik bir soru kaçınılmaz biçimde kişinin içinde yaşadığı toplum hakkındaki düşüncelerinin bir parçasını oluşturur.[3] Bu yüzden burada İbn Haldun'un tarihi incelerken içinde yaşadığı tarihsel koşullar altında bir devlet kuramı oluşturduğunu vurgulamak istiyoruz.

İbn Haldun ve Tarih Araştırmaları

İbn Haldun 1332 yılında Tunus'da doğmuştur. Kendisi *Mukaddime*'de Hadramî nisbesini kullanmış; bununla birlikte Tunus'ta doğmuş olması Tunîsî, hayatının büyük kısmını Kuzey Afrika'da geçirmesi Mağribî nisbeleriyle anılmasına neden olmuştur.[4] İbn Haldun, *et-Tarif bi İbn Haldun* adlı otobiyografik eserinin başında soyu ile ilgili geniş bilgiye yer verir. Ailesinin kökeninin İşbiliye'den geldiğini, milâdi 13. yy'ın az öncesinde de Tunus'a geçtiğini bildirir. Atalarını saydıktan sonra nesebinin Hadramut'ta Yemen Araplarından, Arap seçkinlerinden bilinen ve sahabeden olan Vail bin Hucr'a dayandığını ifade eder.[5] İbn Haldun öğreniminin başında Kur'an-ı ezberlemiş ve Kur'anî ilimleri (kıraat, nahiv, siyer, hadis, fıkıh, fıkıh usulü, kelâm) almıştır. Ayrıca mantık, felsefe ve matematik dersleri almıştır. Böylece gerek fıkıhçı ve kelamcıların gerekse de filozofların insan ve toplum ile ilgili görüşlerini

---

[3] Edward Hallett Carr, *Tarih Nedir?*, (çev.: Misket Gizem Gürtürk), İletişim Yay., İstanbul 1993, s. 13

[4] Uludağ, Süleyman, "İbn Haldun" maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, TDV, İstanbul 1999, C.19, s.538.

[5] İbn Haldun, *Et-Tarifu bi-İbni Haldun ve Rıhletehu Garben ve Şarken*, Kahire, 1951, s.1–2.

özümsemiştir. Yaşadığı dönem itibariyle İslam düşüncesinin fıkıh, kelam, tasavvuf ve felsefe gibi farklı disiplinlerinde önemli ölçüde yetkinliğe ulaşılmış ve epistemolojik açıdan tüm bu sistemler birbirinden net bir biçimde ayrılmıştır. Bu doğrultuda İbn Haldun tüm bu sistemlere eleştirel açıdan yaklaşmış, kuramsal ve uygulama açısından eksikliklerini belirleyerek kendi tarihselci toplum ve devlet kuramını ortaya koymuştur. İbn Haldun felsefede Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd ve Nasıreddin Tusi gibi filozofların oluşturduğu Aristotelesçi gelenekten beslenmekle birlikte bu geleneğe önemli eleştiriler getirmiştir. Uzun bir dönem Malikî Mezhebi Kadılığını yapmış olması da onun fıkıh alanındaki yetkinliğini göstermektedir. Fakat o sadece bir kuramcı değildir. Uzun yaşamı boyunca devletin çeşitli kademelerinde yöneticilik görevinde bulunmuş ve gözlem ve deneyimleri onun kuramını oluşturmada birincil kaynak olmuştur.[6] Bu açıdan onun dünya görüşü felsefe, fıkıh ve kelam kitaplarındaki kuramsal çerçevenin sınırlarını aşarak nominalist bir sistemin kapılarını aralar.[7]

Şunu da belirtmek gerekir ki İbn Haldun'un yaşadığı dönem ve kendisinin "Batı" olarak adlandırdığı bölgede İslam dünyasında ağır bir çöküş ve yıkılış yaşanmıştır. İç savaşlar, Endülüs'te İslam egemenliğinin yok oluşu, boş inanç ve hurâfelerin yaygınlaşması ve sonunda her şeyi silip süpüren veba salgını -ki bu salgın sonucunda İbn Haldun da ailesini ve hocalarının bir çoğunu kaybetmiştir- İbn Haldun'a önemli ölçüde çöküş psikolojisi içeren bir eser yazmasına neden olmuştur. Batı İslam dünyasında yaşanan çöküntünün İbn Haldun'a verdiği umutsuzluk ancak Tanrı'nın verâsetiyle aşılabilecektir. O bu konuda şöyle der:

---

[6] Hayatı için ayrıca bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1988, I, 17–68; Z. Fahri Fındıkoğlu, *İçtimaiyyat*, II, 56–58; Hilmi Ziya Ülken, *İçtimain Doktrinler Tarihi*, İstanbul 1941, s. 36–37; Harun Han Şirvani, *İslam'da Siyasi Düşünce ve İdare*, (çev. Kemal Kuşçu), İstanbul 1965, s.126–127; Sezgin Kızılçelik, *Sosyoloji Teorileri*, Konya 1992, I, 2–5; Huriye Tevfik Mücahid, *Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul 1995, s. 185–192; İbrahim Keskin, *"İbn Haldun'da Sosyal Değişme ve Sosyal Değişme Kavramları"*, (Basılmamış lisans tezi), Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa 1995, s. 1–4; Münir Koştaş, "İbn Haldun'un Mukaddimesine Dair Bazı Müşahedeler-I", Din Öğretimi, sy. 14, (Ocak, Şubat, Mart 1988), s. 94–98.

[7] T. J. Boer, *İslamda Felsefe Tarihi*, (çev. Yaşar Kutluay), Anka Yay., İstanbul 2004, s. 241.

> …Ben Doğu'daki ülkeleri dahi mamurluğu nisbet ve miktarında bu felaketlere katlanmış gibi görüyorum. Varlığın dili âleme: 'Adın sanın batsın, kurusun!' diye bağırmış ve âlem de bu emre boyun eğerek çarçabuk kurumuş gibi oldu. Yeryüzüne ve yeryüzünde yaşayanlara Tanrı vâris olur, yani yeryüzü ve onda yaşayan bütün mahlûklar helâk olur, yalnız Tanrı fâni olmaz."[8]

Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, İbn Haldun'un Doğu İslam dünyasındaki, özellikle Türk dünyasındaki gelişmeler konusunda bilgisi sınırlı görünmektedir. Kendisi de bu belirtmek gerektiğini duyumsayarak eserini yazmaktaki amacının ancak Batı İslam dünyasında kurulan devletlerin tarihiyle sınırlı olduğunu ifade eder.[9] İbn Haldun'un "Batı" olarak isimlendirdiği bölge, gerçekten o devirde harabeye dönmüş olan Bağdat, Basra ve Kûfe'den Kuzey Afrika'ya geçerek Endülüs'e uzanan bölgedir.[10]

İbn Haldun'u tarihçi kimliğiyle ortaya koyduğu 7 ciltlik abidevî eseri "Kitâbü'l-İber ve Divânü'l-Mübtedâ ve'l-Haber fî Ahbâr-ı Mulûki'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Âsârahum Zevi's-Sultâni'l-Ekber" üç bölüme ayrılmaktadır: Esere ününü kazandıran bölüm (1. cilt) "Mukaddime" adını taşır ve psikolojik, sosyal ve siyasi pek çok gözlemle yoğrulan bir tarih felsefesi eşliğinde İbn Haldun'un devlet kuramını içerir. İkinci bölümde (2-5. ciltler) İbn Haldun'un kendi zamanına kadar olan genel İslam tarihi aktarılır. Son bölüm (6. ve 7. ciltler) ise kendisinin de ifade ettiği üzere özel olarak kuzeybatı Afrika tarihini ele alır.[11] İbn Haldun'a bir devlet kuramcısı kimliğini kazandıran özgünlüğü ise, bu eserinin *Mukaddime (Giriş)* bölümünde ortaya koyduğu biçimiyle tarihsel olgularla toplumsal yaşam biçimleri arasındaki ilişkiden yola çıkarak devletin kaynağı, işlevi ve gelişimi üzerine kuramsal görüşleridir. Mukaddime'nin 6 büyük kısımda toplumun oluşumunu, insanların temel gereksinimlerini karşılamak

---

[8] İbn Haldun; *Mukaddime*, C: I, (çev.: Zakir kadiri Ugan), Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1989. s. 76-77

[9] İbn Haldun; *Mukaddime*, C: I, s. 77

[10] Fahrettin Olguner; "Uluğ Bey Devri İlim-Felsefe Zihniyeti: Tarihi Kökleri ve Sebepleri", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 4, Konya 1997, s. 140.

[11] Abdurrahman Lakhassi, "İbn Haldun", (çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu), *İslam Felsefesi Tarihi* içinde, C. I, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, Açılım Kitap, İstanbul 2007, s. 416-417.

amacıyla örgütlenmesinden başlayarak sanat ve bilimleri elde etmesi ve medenî hayata nasıl yükseldiklerini, sonunda nasıl çöküşe girdiklerini, kırsal uygarlıkları, yönetim biçimleri ve kurumları, şehir uygarlığına dayanan toplumları, ekonomik şartlar ve olayları, bilimleri ve edebiyatı, kısacası bugün "kültürel tezahürler" olarak adlandırılan konuları inceler.[12] Bu bağlamda İbn Haldun'un tarihe yaklaşımı seçmeci bir nitelik taşır. O, bir tarih kitabı yazmadan önce, tarihe nasıl baktığını açıklama gereğini duymuştur. Ona göre bir olayın tarihselliği, toplumun örgütlenme biçimine ve sonuçta medeniyete katkısına göre değerlendirilir. Bir başka deyişle tarih, olgu ya da olayların bir sıralaması değildir; toplumu ve devleti anlamanın bir yoludur. Dolayısıyla İbn Haldun tarihsel olgu ve olayları kendi düşüncesi bağlamında yeniden yorumlamak ve böylece toplum ve devlet kuramını temellendirmek için kullanmıştır.

Öte yandan kuşkusuz İbn Haldun öncelikle bir tarihçidir ve *Kitabü'l-İber* bir tarih kitabıdır. Bu bakımdan tarihin doğru anlaşılabilmesi için bugünün toplumsal koşullarıyla ilişkilendirilmesi gerekir. Başka bir deyişle İbn Haldun'un bu tarih kitabının giriş kısmını yazmaya başlamasıyla birlikte zihninde beliren tarihsel olayların gerçekleşme biçimi ile bu olayları yönlendiren yasa ve nedenler arasındaki uyum sorunu olduğu, eserin ilk bölümlerinden itibaren görülebilir. Mukaddime'nin hemen başındaki önceki tarihçilere yönelttiği eleştiri özellikle bu yönde gelişmektedir. İbn Haldun'a göre önceki tarihçiler oldukça bilinçsiz biçimde kendilerine gelen "ahbâr"ın doğruluğunu, yani doğal ve nedensel ilkelere uygunluğunu araştırmaksızın aktarmışlardır.[13]

İbn Haldun bu sorunu çözmek için yeni bir bilim kurmanın gerekliliğini duymuş ve bu yeni bilimin konusunu, yöntemini ve ilkelerini belirlemiştir. Bu yeni bilimin konusu "umran", yani toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimleridir. Başka bir deyişle toplumsal gelişmenin tarihsel betimlemesini yapmak ve siyasal evrelerini ortaya koymaktır. Tarihsel olayların doğru biçimde anlaşılması için bu bilim, tarihi öncelemek durumundadır. Başka bir deyişle umrân ilmi, tarihin ölçütü ve temeli

---

[12] Henry Corbin; *İslam Felsefesi Tarihi-İbn Rüşd'ün Ölümünden Günümüze*, s. 63. T. J. Boer; İslam'da Felsefe Tarihi, s. 244

[13] İbn Haldun; *Mukaddime*, C: I, s. 19 vd.

olmak durumundadır.[14] Öyle ki umran ilmi aracılığıyla tarih, yüceltme ya da yermenin konusu olarak değil, nesnelliği içinde algılanabilecek, efsane ve hurafelerden arındırılabilecektir. Böylece İbn Haldun yaşadığı dönem itibariyle tarihe yeni bir bakış açısı getirerek bir tarih felsefesinin oluşmasında öncü olmuştur. Ondan önce tarih yazımı, nakil ve rivayetlerden ibaret görülmüştür. Oysa İbn Haldun'un "umran ilmi" adını verdiği yeni bilim, tarihi, toplumsal olaylar arasındaki neden sonuç ilişkisi içinde kavramanın gerekliliğini vurgulamaktadır. Böylece İbn Haldun toplumların tarihsel gelişimine yeni bir yöntem ve kendi iddiasıyla yeni bir bilimle yaklaşmıştır.

Bu durumu İslam dünyasında genelde tarihe verilen anlamla ilişkilendirmek yararlı olacaktır. Şöyle ki İbn Haldun içinde yaşadığı kültür evrenindeki tarih anlayışını pek çok bakımdan eleştirmiş olsa da, bu anlayışın yetkin bir takipçisi durumundadır.

Öncelikle belirtmek gerekir ki İslam dini, Yahudi-Hıristiyan tarih anlayışını eskatolojik anlamda sürdürmesine karşın, birçok açıdan yeni denilebilecek unsur getirmiştir. Bunun en önemli nedeni, İslam'ın ortaya çıkış koşullarıyla ilgili olduğu kadar "iman"ı, Yahudilik ve Hıristiyanlığa göre daha akılcı ve eleştirel biçimde temellendirmiş olmasıdır. Bu açıdan Müslümanların tarih anlayışlarının belirlenmesinde şu etkenler ortaya konulabilir:

1. İslam tarih anlayışı bir bakımdan Yahudi-Hıristiyan çizgisel tarih anlayışını devam ettirir. Bu bakımdan Kur'an, ilk Peygamber Hz. Adem'den başlayarak son peygamber Hz. Muhammed'e kadar olan peygamberlerin ve onların içinde yaşadıkları toplumlara verdikleri "tevhit" mücadelelerinin tarihini hikaye eder. Burada, önceki peygamberlerin hikâye biçiminde aktarımından beklenen en önemli işlev, dinsel ve ahlaksal ders çıkarmak olduğu gibi, son peygamberin getirdiği dinin önceki dinlerin tümünü içerdiği ve tarih içindeki sapmaları düzelttiğidir. Bu bakımdan bir Müslüman için tarihi okumak ve anlamak, manevi bir eğitimdir; doğru yoldan çıkmamak için ondan ibret almak demektir. Bu bağlamda İbn Haldun'un eserinin adındaki anahtar sözcük "iber"dir (tekili ibret).[15] İbn Haldun'un bu eseri yazmaktaki amacı yalnızca tarihsel olayları kaydetmek değil, toplumların ve bireylerin

---

[14] Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford University Press, New York 1991, p. 155-156

[15] Ann K. S. Lambton, *State and Governmet in Medieval Islam*, p. 155

dünyayı bayındır duruma getirmelerinin doğal gidişatına ve geçmişteki durumla şimdiki durumu karşılaştırmak suretiyle hataya düşmekten ve doğru yoldan sapmaktan kurtulmanın yollarını göstermektir.[16] Bu bakımdan "ibret", tarihsel olaylarla onların doğası ve nedenleri arasında bir köprü konumundadır ve tarihin zâhirî yönünden batinî doğasına doğru bir anlama etkinliği olarak yorumlanabilir.[17]

Yine bu açıdan İbn Haldun'un "Geçmişler geleceğe suyun suya benzemesinden daha ziyade birbirine benzer."[18] sözüyle ifade ettiği homojen tarih anlayışı, tarihe yaklaşırken onu bugün ve gelecek açısından değerlendirmeye bağlı kılmanın gerekliliğine yapılan bir vurgudur. Öyle ki geçmiş, efsanelerle bezenerek insana bugünün koşullarından tümüyle ayrı bir dünya tasavvur ettirmeye yatkındır. Bu yüzden geçmişe ilişkin rivayetleri bugün ile karşılaştırmak ve ondan bugüne ilişkin ibretler almak gerekir. Bu anlamda tarihten ibret almak, geçmişten hareketle bugünü öğrenmek ve bugünün sorunları bağlamında geçmişe yönelmek demektir.

2. Müslümanların tarih anlayışlarını belirleyen ikinci önemli etken Hz. Muhammed'in beşerlik yönüyle ilişkilidir. Öyle ki Hz. Muhammed "Tanrı'nın elçisi" olmanın ötesinde beşer üstü hiçbir niteliğe sahip değildir. Bu yüzden Müslümanların kullandığı hicrî takvim, onun doğuşunu değil, bir devlet kurduğu aşama olan hicreti başlangıç olarak alır. Böylelikle Müslüman toplumun kuruluşu ve düzenli bir örgütlenmeye kavuşması tarihin de başlangıcı gibidir. Bu bağlamda İslam dünyasında tarih ile toplumsal araştırmalar birbirine koşut olarak gelişmiştir. Bunun da en yetkin örneği, İbn Haldun'un *Kitâbül İber*'inde görülmektedir.

3.Hz. Muhammed'in içinde yaşadığı putperest toplumla giriştiği "tevhid" mücadelesinin sonucunda başarıya ulaşması ve çok kısa bir süre içinde geniş bir bölgeye yayılması daha sonrakilerin bu dönemi "asr-ı saadet" olarak algılamalarına ve sürekli olarak ona dönüş özlemi duymalarına yol açmıştır. Bu da Müslümanların tarih anlayışlarında olması gerekenin tarihte gerçekleşmiş olduğu ve yapılması gerekenin bu

---

[16] İbn Haldun, *Mukaddime*, C: I, s. 18-19

[17] Muhsin Mahdi; *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*, George Allen & Unwin, London 1957, p. 71.

[18] İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 20

dönemi olabildiğince yeniden yaşama geçirmeyle sınırlandırılması gerektiği düşüncesine yol açmıştır. İbn Haldun'un düşünce sisteminde de bu durumu görmek olanaklıdır. Nitekim o, ilerde görüleceği üzere İslam devletlerinde görülen çöküş nedenini özellikle halifelik kurumunun salt hükümdarlığa ya da başka bir deyişle dinî olandan uzaklaşarak salt aklî ilkelerle yürütülen siyasete bırakmasına bağlamaktadır.

4.İslam dünyasında yaygın olarak kullanılan Hicrî takvimin en önemli özelliği Ay'ın hareketlerine göre düzenlenmesi ve devrî olayların yıl içinde sabit kalmamasıdır. Ayrıca etimolojik açıdan Arapça tarih sözcüğünün de Ay ve Ay'ın görülmesiyle ilgili bir anlamı vardır.[19] Müslümanlar için önemli olan kutsal gün ve geceler, aylar, bayramlar vs. yıl içinde sabit değildir. Sözgelimi Kur'an'ın indirilmiş olduğu Kadir Gecesi, Ramazan ayında tam olarak belli olmayan bir gece olup, bu da sürekli olarak güneş yılına göre her yıl farklı bir güne tekabül etmektedir. Kuşkusuz burada göreceli bir devrîlik söz konusudur. Bu tür bir görecelik Müslümanların tarihsel olayları zamanın koşullarından bağımsız olarak düşünmelerine yol açmıştır. Bu bağlamda İbn Haldun'un devlet kuramı da, devletin kuruluş gelişme ve çöküş aşamalarından geçerek yerini başka bir devlete bırakması gibi bir devrîlik içerir. Yine bu devrîlik içinde İbn Haldun, "nedensellik" üzerinde yoğun biçimde durulmasına rağmen olayların kronolojik olarak belirlenmesi üzerine hemen hemen hiç durmamaktadır.

5. Abdullah Laraui'nin de belirttiği üzere bir bilginin doğruluğu üzerine tanıklığa başvurmak, İslam dininin tek temeli değilse de, temellerinden biridir. Çünkü Kur'an güvenilir bir tanık olan peygamber

---

[19] Arapça bir kelime olan tarih lügatte "vaktin bilinmesi" anlamını ifade eder. Bu anlamda "tarih", her şeyin zamanının kendisinde sona erdiği gayesi ve vaktidir. Tarihin konusu da zaman ve insandır. "Tarih" kelimesinin aslı konusunda başka görüşler de vardır. Bir görüşe göre "tarih", Sâmi dilinden bir kelime olup "v-r-h" kökünden türemiştir ve İbranicede "yâreah" ay kelimesiyle ifade edilmektedir; zaman ve insanla ilgili olguları açıklamakta kullanılmaktadır. Bu yüzden kullanılışı çok eskilere uzanır. Bu durumda, "tarih"in anlamı, zaman birimi olarak "ay"ın tanımı olur; bir yandan bir hâdisenin, tarihi vakıanın tespitini ve süresinin belirlenmesini, diğer yandan ise, zaman sürecini, kronolojisini ifade eder. Bir kısım tarihçiler ise, "tarih" kelimesinin Arapça olmayıp, Farsça "mâh rûz"dan (ay'ın görülmesi) alınarak Arapçalaştırılmış olduğunu söylerler; bu kelimede ay başlangıçlarının belirlenmesi anlamı olduğunu görüşlerine gerekçe gösterirler. Aynı şekilde "tarih" kelimesinin Arapça asıllı olmadığı ve Müslümanların onu Ehl-i Kitap'tan aldıkları belirtilir. (Sabri Hizmetli, *İslam Tarihçiliği Üzerine*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1991, s. 1-2).

tarafından insanlara aktarılır. Açıkçası Müslümanların kutsal kitabı olan Kur'an bir doğrudan tanıklık biçimine sahiptir. Bu durumun tarihsel alandaki yansıması "ahbâr"ın, güvenilir tanıklığa dayanılarak kabul edilegelmesi ve tarihçilerin en önemli kaynağının tanıklık olmasıdır. Bu tanıklık, dinle ilgili konularda olduğu gibi hukuki konularda da temel ilkelerden biri olarak kabul edilmiştir. Bu bakımdan Müslüman tarihçilerin birçoğu hukukçu kimliğine de sahiptiler.[20] Bununla birlikte tanıklığın önemli bir kaynak olarak kabul edilmesi, İslam dünyasında yalancı tanıklık biçiminde birçok yanlış inancın girmesine de neden olmuştur. Bu yolla uydurma hadisler toplum içinde yayıldığı gibi, bu hadislere dayanarak birçok yanlış mezhep de ortaya çıkmıştır. Yine İbn Haldun'a göre tarihçiler ve tefsirciler, Tanrı'nın kitabını açıklamada tarafsızlık ilkesine uymamaları, zan ve tahmine göre nakil yapmaları, olayları karşılaştırma yöntemlerini bilmemeleri ve hepsinden önemlisi umranın, yani toplumsal yaşamın doğasını (tabâıü'l-umrân) bilmemeleri nedeniyle kendilerine gelen haberlerin doğruluğunu araştırmadıkları, felsefe ve hikmet bakımından incelemedikleri ve doğa yasalarına göre ölçüp olabilirliklerini araştırmadıkları için büyük hatalar yapmışlardır.[21] Bu bakımdan İbn Haldun'un nesnel ve nedensellik ilkesine dayalı bir tarih arayışı içinde olması, İslam dünyasında yaygınlık kazanmış boş inançları ortadan kaldırmak adına tanıklığa eleştiri yönteminin uygulanmasında önemli bir adım olarak görülebilir.

6. Yukarıdaki şıklarla bağlantılı olarak İslam dünyasında tarih üç bölüme ayrılmıştır. İslamiyet'ten önceki dönem *cahiliyye* olarak adlandırılır ve bu dönem hemen hemen boş ve önemsiz bir tarih öncesi dönem olarak nitelenir. İkinci dönem Hz. Muhammed'in yaşadığı dönemdir ve bir çekirdek işlevi görmüştür. Bu merkezî bölüm daha sonra İslam dünyasında ortaya çıkan tüm fırkaların kendilerini haklı gösterirken yaptığı tüm hesapların inşasında bir model görevi görmüştür. Üçüncü dönem ise, peygamberin ölümünden sonraki İslam tarihidir. Bu döneme karşı Müslüman tarihçilerinin tutumu iki yönde gelişme göstermiştir. Birinci yön karşıt toplumsal grupları bütünleştirmeye ve birleştirmeye yönelik olarak bir grubun tekeline bağlı olmayan evrensel ve nesnel bir tarih anlayışının doğmasıdır. İkinci yön ise, farklı siyasal grupların kendi

---

[20] Abdullah Laraui; *Tarihselcilik ve Gelenek*, (çev.: Hasan Bacanlı), Vadi Yay., Ankara 1993, s. 48.
[21] İbn Haldun; *Mukaddime*, C: I; s. 19, 82–84.

geçmişlerini yüceltirken karşıt grupların geçmişlerine de rasyonel eleştiri yöntemini uygulayarak tarih yazımında formel mantığın ve tanıklığa eleştiri yönteminin doğmasıdır.[22] Bu açıdan da İbn Haldun'un konumu oldukça önemlidir. Nitekim o, bir yandan Ortodoks/Ehl-i Sünnet anlayışa zarar vermeme gibi bir kaygıyla nesnelliği temel ilke olarak ele almış; diğer yandan da yukarıdaki şıkta da belirtildiği gibi tanıklığa eleştiri yöntemini uygulayarak farklı politik hareketlerin kendilerini haklılaştırmada kullandıkları kaynakları boşa çıkarmıştır.

Tüm bu açıklamalara göre İbn Haldun'un İslam'ın geleneksel tarih anlayışını sürdürdüğü ve hatta bunun en yetkin örneklerinden birini sergilediği söylenebilir. Bununla birlikte onun geleneksel tarihçilerden ayrıldığı nokta, öncelikli sorun olarak siyasal ve toplumsal olayların altında yatan yasaların ne olduğu araştırması ve tarihin bu yasalara göre yazılması gerektiğini ileri sürmesidir. Bu sorun İbn Haldun'un da eserinin çeşitli yerlerinde ifade ettiği üzere önceki tarihçiler tarafından ele alınmamıştır. Önceki tarihçiler tarihsel olayların doğrulanmasında hadisçilerin ta'dil ve cerh (nakledeni doğrulama ve zayıf bulma) yöntemiyle yetinmişlerdir. Fakat bu yöntem tarihsel olaylar için yetersiz kalmaktadır. Çünkü tarihsel bir olay için, onu nakledenin güvenilirliğinden çok daha önemli olan, bu olayın gerçekleşme olanağının olup olmamasıdır.[23] Dolayısıyla tarihsel olaylara ilişkin bilgilerin doğruluğunu anlamanın yöntemi, umrânın yasalarına uygun olup olmadığına bakmaktır.

Şunu belirtmek gerekir ki toplumsal ve politik olayların yasalarının ne olduğu sorunu, temelde klasik felsefe geleneğinde felsefî araştırmaların son bölümünde "pratik felsefe" başlığı altında ele alınan bir konudur ve önemli bir yere sahiptir. Ancak bu soruna İbn Haldun filozofların spekülatif açıklamalarını yeterli bulmayarak kendisinin icad ettiği yeni bir bilim ile çözüm aradığını ifade eder. Ona göre bu bilimde incelenen konular ne Retorik'te ne de Aristoteles'in Politika adlı eserinde yeterli düzeyde ele alınmıştır.[24]

---

[22] Abdullah Laraui; *Tarihselcilik ve Gelenek*, s. 51-53; Kemal İnan; "Üçüncü Dünya: Taşralılıktan Evrenselliğe", *Tarihselcilik ve Gelenek* içinde, Vadi Yay., Ankara 1993, s. 7-9.

[23] İbn Haldun, *Mukaddime*, C: I, s.85-90. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, (çev: Said Aykut) Kitabevi Yay., İstanbul 2000, s. 365 .

[24] İbn Haldun; *Mukaddime*, C: I, s. 91–94

Bu durumda İbn Haldun'un kendisinin de iddia ettiği üzere kurmuş olduğu ve "umrân ilmi" adını verdiği yeni bilimde gerçekten "yeni" olan nedir? Bu sorunun yanıtının İbn Haldun'un klasik felsefe geleneğiyle çatıştığı noktada yer aldığı söylenebilir.

Bu bakımdan İbn Haldun topluma ve devlete ilişkin görüşlerini klasik felsefe geleneğinden daha çok tarihsel olay ve olgulardan hareketle kurmaya çalışmış, bu anlamda da İslam dünyasında felsefeden kopuşun Gazâli'den sonra ikinci dönüm noktasında yer almıştır.[25] Bu açıdan İbn Haldun için geleneksel felsefenin metafiziğe dayanan yapısını yıkarak tercihini "gerçek" yönünde yapığı övgüsü yapılmaktadır. Ancak burada sorulması gereken soru, İbn Haldun'un yöneldiği bu gerçeğin anlamının ne olduğudur. Nitekim klasik filozofların hikmet kavramı altında ele aldığı "gerçek" ile İbn Haldun'un "gerçek"i hangi bakımdan birbirinden ayrılmaktadır? Kuşkusuz İbn Haldun'a bu açıdan bakanlar, onu filozofların "Faal Akıl Öğretisi" ile ilişkilendirilebilecek olan toplum görüşleri yerine tarihsel yasalarla ifade edilebilecek olan bir tür laikleştirilmiş toplum görüşü ortaya koyduğunu ileri sürmüşlerdir.[26]

Bu bağlamda İbn Haldun'un bakış açısını belirleyen klasik felsefe geleneğinin doğruluk ölçütü olarak aldığı mantıksal çıkarımlardan daha çok deneyimdir. Bu deneyim insanlığın ortak deneyimini de içeren ölçüde geniştir. Bu nedenle İbn Haldun araştırmalarını özellikle tarih üzerine yoğunlaştırmıştır. Böylece o, toplumsal ve politik olayları incelerken ve yasalarını ortaya koymaya çalışırken en önemli kaynak olarak tarihi almıştır. Ona göre tarih,

> İnsanların ve kavimlerin hal ve durumlarının nasıl değişmiş olduğunu, devlet sınırlarının nasıl genişlemiş, kuvvet ve kudretlerinin nasıl artmış bulunduğunu, ölüm ve yıkılma çağı gelinceye kadar yeryüzünü nasıl imar ettiklerini bize bildirir. Bu tarihin zahiri manasıdır. Tarihin içinde saklanan mana ise incelemek, düşünmek, araştırmaktan ve varlığın (kainatın) sebep ve illetlerini dikkate almak ve hadiselerin vuku ve cereyanının sebep ve tertibini inceleyip bilmekten

---

[25] İbn Haldun *Mukaddime*'nin çeşitli bölümlerinde filozofların görüşlerine yaptığı eleştirinin yanı sıra bu konuyu Mukaddime'nin "Felsefenin boş ve yanlış bir şey olduğuna ve bu bilgiyle uğraşanların yanlış bir yola sapmış olduklarına dair" adlı özel bir bölümde ele alır. (İbn Haldun; *Mukaddime*, C: III, (çev.: Zakir kadiri Ugan), Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1970, s. 101-113).

[26] Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, C: 2, s. 64

ibarettir. İşte bundan dolayı tarih şereflidir. Ve hikmetin içine dalmıştır. Bundan dolayı tarih, hikmet=felsefe ilimlerinden sayılmaya layıktır.[27]

Bu bağlamda İbn Haldun tarihin amacının üstün ve yararlı bir bilim olduğunu ifade eder. Şu var ki sadece nakil ve rivayete dayanan bir tarih anlayışı eleştiri süzgecinden geçirilmediği için kişiyi yanılgıya sürükleyecek vehim ve hatadan kurtaramayacaktır.[28] Böylece tarih biliminin hikmet ve felsefe bakımından kurulması gerektiğini belirterek gözlem ve eleştiriye dayandıran, olayları doğa yasalarına göre değerlendirilmesi gerektiğini ilk kez ileri süren İbn Haldun olmuştur.[29]

Yine bu bağlamda İbn Haldun'un sözünü ettiği tarihin zahiri anlamının altındaki bâtinî anlamına nüfuz etme çabasının bir teodise (Tanrının kötü olmadığının savunusu) olup olmadığı sorulabilir. İbn Haldun söz konusu olduğunda bu soruya olumlu yanıt vermek zordur. Nitekim Aziz Augustine'in *Tanrı Devleti*, Bossuet'in *Evrensel Tarih Üzerine Söylev* ya da Vico'nun *Yeni Bilim'*inde görülen, Tanrı'nın insana yaklaşımının savunulması ve özellikle de tarihin seyrinin ilahî takdir anlayışını kabul etmeyle çelişmeyen bir biçimde yorumlanabileceğini göstermek[30] gibi bir kaygı İbn Haldun'da yoktur. Çünkü İbn Haldun'un tarihsel olayların batınî yönü olarak gördüğü nedenler araştırması, metafizik ilkelerden daha çok doğal ve toplumsal nedenler anlamına gelmektedir. Bu bağlamda İbn Haldun, hem olayları hikâye tarzında aktaran ve nedensellik ilişkilerini gözetmeyen rivayetçi tarihçilerden hem de tarihe doğaüstü bir anlam ve amaç veren teolojik tarihçilerden ayrılmaktadır.

Bununla birlikte şunu da belirtmek gerekir ki İbn Haldun'un tarihi felsefî ilimler içine sokma çabası klasik felsefe geleneğinin tarih anlayışıyla tam anlamıyla çatışır. Her ne kadar Platon ve Aristoteles'in toplum ve devlet görüşlerinde de tarihsel bir takım ögeler varsa da, onlar tarihi özel ve tekil olana yöneldiği için bilgeliğin bir dalı olarak görmezler. Bu anlamda sözgelimi Aristoteles'e göre şiir tarihe göre çok

---

[27] İbn Haldun, *Mukadime,* C: I, s. 5
[28] İbn Haldun, *Mukadime,* C:I, s. 18–19
[29] Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul*, Enderun Yay., İstanbul 1985, s. 159
[30] W. H. Walsh, *Tarih Felsefesine Giriş*, (çev.: Yusuf Ziya Çelikkaya), Hece yay., Ankara 2006, s. 141

daha felsefî ve üstündür; çünkü tümel ve evrensel olanla ilgilenir.[31] Yine Farabi ve İbn Sina'nın bilimler sınıflandırmasında da tarihin hiçbir yeri yoktur.

Nitekim klasik felsefe açıdan tarihin bir bilim olarak ortaya konulmasında önemli güçlükler vardır. Bu güçlüklerin başında tarihin nesnesinin belirlenemez niteliği yer alır. Öyle ki tarih geçmişe ilişkin bir bilme etkinliğidir. Oysa geçmişin olduğu haliyle karşımızda bir nesne olarak bulunması olanaksızdır. İkincisi, tarih bir süreci ya da daha açık bir ifade ile bir süreç içerisinde meydana gelen değişimi konu edinir. Oysa yine bilim değişeni değil, değişmeyeni konu edinir. Bu bağlamda Platon ve Aristoteles'in tarihi bilim olarak görmemeleri sistemlerinin bir gereğidir. Çünkü onlara göre gerçek bilgeliğin konusu değişmeyen nesnelerdir: Platon'da "İdealar Evreni", Aristoteles'te ise "Devinmeyen Devindirici".

Tarihin bir bilim olmasındaki diğer bir güçlük nedensellik ilkesinin uygulanabilirliğinde ortaya çıkmaktadır. Nitekim İbn Haldun'a kadar tarihçiler bu ilkeye hiç de riayet etmemişlerdir. Bu bağlamda İbn Haldun'a göre tarihçinin öncelikli araştırması olayların nedenlerinin ne olduğunu ve bu nedenlerden dolayı nasıl bir düzenle sıralandığını ortaya koymaktır. Ancak klasik felsefe geleneğindeki nedensellik düşüncesi ile İbn Haldun'daki nedensellik düşüncesi bu bağlamda tam bir karşıtlık içerir. Geleneksel felsefede nedensellik, tüm nedenlerin kendisine bağlandığı bir İlk Neden düşüncesine yol açar ve felsefenin asıl konusu bu İlk Neden'i temaşa etmektir. Oysa İbn Haldun'da nedensellik somut olgu ve olaylar alanında kurulur. Böylece nedenselliğin tarihe uygulanmasıyla olayların geriye doğru gidiş zinciriyle tarihsel ve dolayısıyla toplumsal yasalar ortaya konulabilir. Buna göre yapılması gereken tarihsel olayların doğruluklarını denetlemek için nedensellik ilkesine bağlı kalmak ve onları toplumsal doğalarına göre anlamak ve açıklamaktır. Bunu sağlayacak bilim ise "umran ilmi"dir.

> "Umran ilmi" ile tarihte neyin olanaklı neyin olanaksız olduğu hakkında bir "zorunlu yasa bilgisi"ne ulaşılır ki, bu aynı zamanda tarihçilerin aktara geldikleri haberlerin doğruluk ve yanlışlıklarını sınama olanağı verir.[32]

---

[31] Aristoteles, *Poetika*, (Çev. İsmail Tunalı), İstanbul 2002, s. 30.
[32] Ahmet Arslan, *İbn Haldun*, Vadi Yay. Ankara 2002, s. 92–93

Özetle bilim ile tarih arasındaki ayrımı aşmanın yolu İbn Haldun'da, tarihi, tarihsel olayları toplayan ve kaydeden bir bilim olarak değil, nedenlere ve sonuçlara ilişkin genellemelerden oluşan bir bilim olarak görmektir. Bu açıdan İbn Haldun'un kuramı tüm Ortaçağ süresince bilim ve felsefenin konusu olarak değişmez olana yönelen Aristotelesçi bilim anlayışından farklı olarak tarihsel gelişme ve çöküş sürecini de felsefenin konusu içine katmış olmasıdır.

Burada şunu belirtmek gerekir ki, İbn Haldun'un bir yandan klasik felsefeye karşı tutum ve eleştirisi, diğer yandan da tarihi felsefî bir disiplin olarak kurma çabası *Mukaddime*'nin bütünlüğü içindeki en belirgin çelişkidir. Bu çelişki özellikle *Mukaddime*'ye klasik bir tarih kitabı olmasının ötesinde değer kazandıran "umran" ile ilgili bölümlerde görülebilir. Nitekim o, her ne kadar farklı bir terminoloji kullanmaya çalışsa da, Farabi ve İbn Sina'nın terminolojisinden tamamen kopamadığı gibi onların toplum ve devlet ile ilgili görüşlerinden büyük ölçüde yararlanır.

İnsanın Toplumsal Doğası

Yukarıda ifade edildiği gibi İbn Haldun her ne kadar filozofların mantıksal çıkarımlarını eleştirerek toplumsal olayların yasalarını deneyim yoluyla elde etmenin gerekliliğini vurgulasa da, kendisiyle çelişir biçimde tarihsel araştırmasının başlangıç noktasına mantıksal bir çıkarımın sonucu olan ve kaynağını Platon ve Aristoteles'ten alarak İslam felsefesinde Farabi ve İbn Sina tarafından benimsenen insanın doğal olarak toplumsal/medenî olduğu önermesini koyar. Bu bağlamda İbn Haldun insanların bir araya gelmesinin doğal bir zorunluluk olduğunu, Tanrı'nın bu suretle insanlar aracılığıyla dünyayı bayındır durumuna getirme ve onları yeryüzünde kendisinin halifesi yapma iradesinin yerine geldiğini ifade eder.[33] Yine buradan hareketle İbn Haldun, İbn Sina'nın, açıklamalarını sürdürerek insanlar arasında onlara egemen olan bir yasakçıya yani devlete duyulan gereksinimin de doğal bir zorunluluk olduğunu belirtir. Ancak filozofların mantıksal yöntemlerle ortaya koydukları bu bilginin yetersiz olduğunu ekler. Çünkü İbn Haldun'a göre filozoflar bu yasakçıyı peygamberle sınırlandırmışlar ve peygamberliği

[33] İbn Haldun; *Mukaddime*, C: I, s. 100–103,

kanıtlamada kullanmışlardır. Oysa bu durum, kitabı olmayan ve devlet kurarak yeryüzünü bayındır duruma getiren Mecusî ve daha bir çok toplum örneğinde olduğu gibi, gözlem ve deneyimlerimize aykırıdır.[34] Bununla birlikte İbn Haldun, içinde yaşadığı İslam toplumunun kuruluş ve gelişiminde peygamberin merkezî konumunun bilincinde olarak peygamberin siyasal işlevine de değinmiştir. Onun bu konudaki görüşleri, filozoflardan daha çok kelamcılara (mütekellimîn) dayanmakla birlikte yine de İbn Sina'dan pek çok öğe taşır. Ona göre doğal dünyadaki varlıklar arasında bir geçiş ve basamaklanma vardır ve insan bu basamaklanmanın en üst konumundadır; peygamber de insanî varoluş basamaklarının en üst derecesindedir.[35]

Toplumsal Yaşam Biçimleri

İbn Haldun'un ele aldığı ikinci sorun insanoğlunun kurmuş olduğu toplumsal yaşam biçimleridir. Bu sorun karşısında İbn Haldun ilkel/bedevî ve gelişmiş/hadarî olmak üzere iki türlü toplumsal yaşam biçimini/umrânı birbirinden ayırır. Bu ayrım özellikle toplumsal üretimin yöneldiği amacın farklılaşmasına dayanır. Bedevî yaşam biçimi, yaşamın sürdürülebilmesi için gerekli olan şeylerin üretimi ile sınırlıdır. Toplumsal üretimde güç, zenginlik, rahatlık ve boş zaman arzusuyla artı değerler arttıkça hadarî yaşam biçimine doğru ilerler. Bu bakımdan bedevî yaşam biçimi, tarihsel açıdan hadarî yaşam biçimini önceler. Çünkü yaşamı sürdürmek için gerekli olan şeyleri elde etmekle işe başlamak yaşamı yetkinleştirmek için gerekli olan şeylerden önce gelir.[36]

Bu açıdan İbn Haldun'un yaklaşımı Farabi'nin zorunlu toplum-erdemli toplum ayrımını anımsatmaktadır.[37] Nitekim Farabi'ye göre, toplumlaşmanın ilkel biçimi yaşamı sürdürmek için yardımlaşma ve dayanışma içinde bulunan zorunlu toplumdur. Yaşamı her yönden yetkin bir duruma getirmek için yardımlaşan toplum ise erdemli toplum anlamına gelmektedir.[38] Yine Farabi, zorunlu toplumdan artı değerler

---

[34] İbn Haldun; *Mukaddime*, C: I, s. 104–106

[35] İbn Haldun; *Mukaddime*, C: 1, s. 229–238; Krş. İbn Sina; *Kitâbü'n-Necât*, (neşr.: Macid Fahri), Beyrut 1985, s. 320.

[36] İbn Haldun; *Mukaddime*, C: I, s. 302

[37] Mustafa Yıldız; *Farabi'nin Toplum ve Devlet Görüşü*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri 2009, s.

[38] Farabi; *Fusûlün Müntezea*, (neşr: Fevzi Mitri Neccar) Beyrut 1993, s. 45

arttıkça diğer toplum türlerine ve nihayet erdemli topluma geçiş sürecini betimler.[39] Şu var ki Farabi'nin sınıflandırmasında, toplumun yöneldiği amaç ve değerler dizgesi temel ölçüttür. Oysa İbn Haldun kültürün daha çok maddi öğelerindeki artışı ölçüt olarak almıştır.

Burada şunu belirtmek gerekir ki, İbn Haldun bütün tarihselci toplum ve devlet kuramını "umran"ın bedevî ve hadarî biçimleri arasındaki çelişkiye dayandırır. Nitekim bu biçimler arasındaki ilişki tarihin genel akışıdır. Tarih, devletin oluşum aşaması sürecinde bedevîlikten hadarîliğe doğru bir akıştır ve bu akış her zaman dairesel bir nitelik taşır. İbn Haldun'a göre bu, umrânın doğasıdır.

Devletin Kuruluşu

Devletin kuruluşu bağlamında İbn Haldun'un ortaya koyduğu en temel kavram "asabiye"dir. İbn Haldun toplumsal birliğin oluşması ve sürdürülmesini, Arapça "tutmak, bağlı olmak" anlamına gelen "asabe" kökünden gelen bu kavramla temellendirir. Farklı araştırmacılar tarafından "yakınlık bağı", "topluluk duygusu", "dayanışma duygusu", "ortak ruh", "toplumsal uyuşma", " toplumsal dayanışma", "milliyetçilik fikri", "askerî ruh" gibi karşılıklar verilen bu kavram,[40] İbn Haldun'un düşünce sisteminde toplumları ilkellikten uygarlığa doğru ilerleyişinin temel güdüleyici toplumsal bağı olarak yorumlanabilir. Nitekim toplumsal ve hukuksal düzenin kurulup sürdürülmesi olduğu kadar, ilkel toplumsal yaşam biçiminden devlet kurmaya ve uygarlığa doğru ilerlemeye yönelten güç de asabiyedir. Asabiye bağları sayesinde iç ve dış saldırılara karşı engel olan yasakçı, toplumun bütününe egemen olur ki bunun da adı devlettir. Başka bir deyişle asabiyenin sonuç ve amacı devlet kurmaktır.[41]

Asabiyenin oluşmasını sağlayan en temel bağ, kan bağı ya da nesep bağıdır. Doğal bir bağ olan bu bağ sayesinde insanlar kendi yakınlarının uğradıkları saldırıya karşı onları korumak üzere harekete geçer.[42] Bunun

---

[39] Farabi; *Kitâbü Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, (neşr: Albert Nasri Nader), Beyrut 1991, s. 131–133.
[40] Ümit Hassan; *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 205-208; Orhan Hülagü; *Farabi ve İbn Haldun'da Devlet Düşüncesi*, Kırkambar Yay., İstanbul 1999, s. 69-70.
[41] İbn Haldun; *Mukaddime*, C: I, s. 353
[42] a.g.e., C: I, s. 323–324

da en açık örneğinin nesepleri karışmamış olan Arap bedevîleri arasında olduğunu iddia eden İbn Haldun'a göre, bu bağın zayıflamasıyla asabiyetin yok olacağını, güçlenip diğer kabilelere üstün gelerek çeşitli soyları içine alacak derecede genişlemesiyle riyasete/başkanlığa dayalı bir toplumsal düzen kurulacağını belirtir.[43] Burada riyaset kavramının içeriğini İbn Haldun daraltarak bedevî yaşam biçimine özgü bir yönetme sistemi olarak ele alır. Nitekim Farabi'de bu kavram tüm yönetim biçimlerinde söz konusu edilmektedir. Oysa İbn Haldun'da yerleşik yaşama geçilmesiyle, riyaset yerini mülke/hükümdarlığa bırakır. Riyasetle hükümdarlık arasındaki temel ayrım, gücün meşru kullanımında açığa çıkar. Riyasette egemenliğin güçle sürdürülmesi söz konusu değildir. Oysa hükümdarlık, egemenliği gücün kullanımıyla sağlar.[44]

Bu durum asabiye kavramının içeriğinde de değişikliğe yol açacaktır. Şöyle ki, bedevî yaşam biçimine sahip olan insanlar temel ihtiyaçlarının ötesinde zenginlik ve genişlik elde ettiğinde yerleşik yaşama yönelirler ve böylece kentler kurulmaya, pek çok soy ve boy tek bir yerleşim biriminde yaşamaya başlar.[45] İşte bu aşamada pek çok boy içerisinde asabiye bağı diğerlerinden güçlü olan boy, devlet kurma başarısını gösterir ve tüm diğer boyları büyük bir asabiye haline getirir. Bu yeni asabiye sayesinde de başka boyları kendisine boyun eğdirmek ister. Böylece gücü kendisine denk başka bir devletle karşılaşıncaya kadar bu şekilde yayılma özelliği gösterir.[46]

Buna göre bir geniş bir toplumsal bütündeki farklı toplumsal gruplar içinde asabiye bağı en güçlü olan grup, süreç içerisinde toplumsal bütünün belirleyicisi durumuna gelmektedir. Ancak bu belirleyiciliği korumanın ve sürdürmenin yolu kan bağının yerine başka bir bağ koymakla mümkün olacaktır. Çünkü kan bağına dayalı asabiye, devlet kurmak; devletin sınırlarının genişlemesi ve yeni bir uygarlığın kurulması için yeterli değildir. Eksiklikleri ortadan kaldırıp toplumsal dayanışmayı arttıracak yeni bir güce ihtiyaç duyulur. Bu noktada asabiye bedevî yaşam biçiminde olduğu gibi sadece korunmaya yönelik değildir; başka toplumlara da egemen olmasını sağlayacak bir güce sahip olma amacını

---

[43] a.g.e., C: I, s.331–332
[44] a.g.e., C: I, s. 353
[45] a.g.e., C: I, s. 303–304
[46] a.g.e., C: I, s. 354

taşır. İşte, İbn Haldun'a göre bu gücü sağlayacak olan bağ, dindir. Din aracılığıyla farklı kan bağına dayalı asabiyeler arasındaki çekişmeler sona ererek tek bir amaç etrafında birleşme olur. Amaçları bir ve hepsi için de eşit olduğu için, amaçlarına ulaşmaları da kaçınılmaz olur.[47] Şu da var ki, İbn Haldun, kan bağına dayalı asabiye olmaksızın dine çağrının başarısız olacağını ekler.[48] Başka bir deyişle din, kan bağına dayalı asabiyesi en güçlü grup içinde gelişir ve sonra diğer gruplara yayılır. Böylece toplumsal bütün için yeni bir dayanışma biçimi oluşur.

Bu görüşleriyle İbn Haldun bir devletin kuruluş ve sürekliliğini sağlayan nedenin ne olduğuna yönelik araştırmasında önceliği manevi yükseliş ya da düşüşe yükler. Bunu da asabiye ve din kavramıyla açıklamaya çalışır.

Devletin Büyüme, Olgunlaşma ve Çökme Aşamaları

İbn Haldun'un ele aldığı bir diğer tarihsel-toplumsal sorun, devletlerin kurulduktan sonra genişleyip büyümeleri ve daha sonra da çökmelerinin doğal bir nedenselliğinin olup olmadığıdır.

İbn Haldun'a göre bir devlet kurulduktan sonra "büyüme, olgunlaşma ve yıkılma"nın doğal ve zorunlu yasasına tabi olur. Mukaddime'de bir devletin kuruluş, yükseliş ve çöküş aşamaları özetle şu şekilde betimlenir: İlk aşama, yerleşik bir yönetimin elinden askerî üstünlükle devleti ele geçirme, yani fetih aşamasıdır. Bu aşamada asabiye bağları oldukça güçlüdür. İkinci aşamada hükümdar, egemenliği sadece kendine özgü kılacak biçimde yönetimi akrabalık ilişkilerinden soyutlama işine girişir ve gücü tekeline alarak mutlak hükümdar olur. Üçüncü aşama yükseliş aşaması olup ekonomik refahın arttığı ve buna paralel olarak kültürel unsurların geliştiği aşamadır. Dördüncü aşama istikrar ve barışın egemen olduğu, yönetimde yenilikçi hiçbir hareketin görülmediği eski yönetimlerin taklit edildiği ve bundan ayrılmanın devleti yıkacağına inanıldığı aşamadır. Son olarak çöküş aşaması ise, hükümdarın ekonomik ve toplumsal ilişkileri kişisel arzularına göre yönetmeye başlamasıyla birlikte devlette iyileşmesi olanaklı olmayan

---

[47] a.g.e., C: I; s. 402–403
[48] a.g.e., C: I, s. 405

hastalıkların ortaya çıkmaya başladığı ve devletin yıkılışa geçtiği aşamadır.[49]

Bu son aşamada rahatlık ve savurganlık hastalıklara ve ahlaki bozulmalara yol açar. Toplum ilkel yaşamın atılgan ve cesur biçimine tümüyle yabancılaşır. Böylece toplum dış saldırılara karşı güçsüz düşer. Ağır vergiler ve dış saldırılara karşı güvensizlik altında ezilen toplumda umutsuzluk yayılmaya başlar. İnsanlar uzun vadeli planlar yapmaz ve doğum oranı düşer. Fiziksel açıdan zayıflamış ve kalabalık şehirlerde yaşayan toplumda hastalıklar artar ve veba salgınları başlar. Böylece ekonomi çöker, paralı askerler ve bürokraside çevrilen entrikalarla hükümdar yetkilerini kullanamaz duruma gelir. Sonunda dışarıdan başka bir devletin ya da göçebe bir toplumun saldırısıyla devlet yıkılır.[50]

Böylece İbn Haldun, devletin doğal ömrünü, asabiyenin güçlü olduğu "kurucu", asabiye bağlarının zayıfladığı "sürdürücü" ve asabiye bağlarının kaybolduğu "yıkıcı" olmak üzere üç kuşağın ortalama 120 yıllık ömrüyle sınırlar.[51]

İbn Haldun devletin geçirdiği bu aşamalarda her ne kadar toplumsal ve siyasi koşullardan dolayı bir takım değişiklikler olabileceğini ifade etse de katı bir belirlenimcilik söz konudur. Bu aşamalar döngüsel bir süreçte her devlette sürekli tekrarlanır. Aynı zaman diliminde farklı devletlerde farklı aşamalar yaşanıyor olabilir. Bir devlet kuruluyor ya da gelişiyorken bir diğeri çöküşe geçmiş olabilir. Ancak tüm devletler için bu aşamaları geçirmek doğal ve zorunlu bir süreçtir.[52] Bu aşamalar arasındaki geçişi toplumsal yapıdaki doğal güçlerle açıklayan İbn Haldun'a göre bu tarihsel süreç bir toplumsal yasadır ve kişilerin iradesine bağlı değildir.[53]

Bu görüşleriyle İbn Haldun Farabi'nin ilerlemeci görüşünün karşısında yer alır. Her ne kadar Farabi de erdemli devletten sonra ortaya çıkabileceğini düşündüğü "değişmiş", "fasık" ve dâlle" gibi devlet türlerine işaret etse de, erdemli devleti toplumsal örgütlenişin en yetkin örneği olarak görür; bu devlet türlerini ise birer sapma olarak niteler ve

---

[49] a.g.e., C: I, s. 444–447
[50] a.g.e., C: II, s. 127–129; Muhsin Mahdi; *İbn Khaldun's Philosophy of History,* p. 208-209
[51] İbn Haldun; Mukaddime, C: I, s. 431–435
[52] Hilmi Ziya Ülken, Ziyaeddin Fahri; *İbn Haldun*, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1940, s. 148
[53] İbn Haldun; *Mukaddime,* C: I, s. 422–436

devletin doğal gelişme sürecinin yasası olarak görmez. Bu bakımdan Farabi'de erdemli devlet toplumsal ilerlemenin amacı ve sonucudur. Oysa İbn Haldun'un döngüsel tarih anlayışında bu tür bir amaç yoktur.

Yine Farabi de organizmacı bir görüşe sahip olmakla birlikte İbn Haldun'la arasında önemli bir fark vardır. Farabi toplumun örgütleniş biçiminin organizmaya benzerliği vurgularken İbn Haldun toplumun doğal gelişim ve yıkılışını organizmaya benzetir.

Siyaset Biçimleri

İbn Haldun'un devletlerin doğal tarihsel sürecini betimledikten sonra ele aldığı en önemli sorun devletin ayakta kalmasını sağlayacak ve onu çöküşten kurtaracak öğenin ne olduğudur.[54] Bu bağlamda İbn Haldun toplumsal ve politik sorunların çözmek ve devletin çökmekten kurtulması için çoğunluğun boyun eğeceği kesin ve uyulması zorunlu yasalar koymanın gerekliliğini ifade eder. Bunun da iki yolu vardır:

Birincisi, devletin ileri gelenleri, akıl ve basiret sahipleri tarafından yasa olarak konulup topluma uygulanan "aklî siyaset"tir. Bu anlamda siyasetçi, akla dayanarak dünyevî çıkarları göz önünde bulunduran ve kimi zaman sadece yöneticinin iyiliğini kimi zaman da yönetimin, yani tüm toplumun iyiliğini elde etmenin yollarını araştıran kişidir. İkincisi ise, peygambere Tanrı tarafından bildirilen yasalarla yürütülen "şer'î siyaset"tir. İnsanların hem bu dünya hem de ahiretleri için faydalı olan bu siyaset, peygamberler ve sonra onların yerine geçen halifeler tarafından yürütülür.[55]

Bu iki yönetim biçiminin hem "ortak iyi" hem de "adalet" anlayışlarının içeriğinde önemli farklılıklar vardır. Aklî siyasette ortak iyi, bedenin rahatı, korunması ve toplumsal yaşamın sağladığı yararlardan alınan hazların sürdürülmesidir. Şer'î siyasette ise bu amaçlar ikincildir; ortak iyi ruhun yetkinliği ve gerçek mutluluğudur. Aklî siyasette adalet dünyevi çıkar ve hazların kazanımına dayalıdır. Şer'î siyasette ise adalet, erdemlerin kazanımına dayalıdır.[56]

Açık bir biçimde şer'î siyasetin aklî siyasetten üstünlüğünü vurgulayan İbn Haldun, devletin kuruluşunda en önemli etken olan

---

[54] a.g.e., C: II, s. 478–479
[55] a.g.e., C: I, s. 479–481
[56] a.g.e., C: I, s. 480–481

asabiye kavramı ışığında İslam tarihine yeni bir yorum getirerek peygamber ve halifelerin yürüttüğü şer'î siyasetten saltanata geçişi ele alır. Bu konuda Ehl-i Sünnetin halifelik konusundaki yaklaşımını sürdüren İbn Haldun, öncelikle halifelikle imamlığın aynı anlama geldiğini ifade eder. Bu da dini korumak ve dünya işlerini şer'î siyasetle yönetmek üzere yasa koyucu olan peygamberin yerini almaktır. Ona imam denilmesi toplumun başında bulunmasından; halife denilmesi ise peygamberin kurmuş olduğu toplumsal düzene halef olmasından kaynaklanır.[57]

Bu tür bir halefliğin gerekliliği nedir? Bu sorunun İbn Haldun'un düşünce sisteminde önemli bir yeri vardır. Çünkü diğer toplumlardan farklı olarak İslam toplumu varlığını dinî ve dünyevî liderliği birlikte yürütmüş olan peygambere borçludur. Diğer toplumlarda ise dünyevî/aklî bir siyaset yürütüldüğünü gözlemleyen İbn Haldun, İslam toplumunun peygamberin ölümünden sonra varlığının devam etmesinin, ancak peygamberin yürürlüğe koyduğu dinî yasaların uygulamasını sürdürecek bir halifelikle ve bununla birlikte sahip olduğu asabiye sayesinde toplumu kendisine boyun eğdirerek vergiler toplayan, delegeler gönderen, sınırları koruyan ve genişleten bir hükümdarlıkla sağlanabileceğinin temellendirmesini yapar.

Bu bağlamda İbn Haldun asabiyenin gereği olarak Muaviye'nin ve oğullarının halifelik ve hükümdarlığı birlikte kendi şahsında toplamasının meşrûiyetini göstermeye çalışır. Ancak Ömer b. Abdülaziz'den sonra halifelik makamına geçen Emevî hanedanın şer'î siyasetten ayrılarak dünyevî amaçlara yöneldiğini ve sonunda Abbasîlerin bu makamı ele geçirdiklerini ifade eder. Benzer durumun Abbasîlerde de Mutasım'ın saltanatıyla birlikte yaşanarak, bundan sonra Arap asabiyesinin yok olduğunu belirtir.[58] Bu bağlamda İbn Haldun İslam devletinin gelişimini üç döneme ayırır: İlk dönemde devlet halifelik biçimindedir; ikinci dönemde halifelik ve hükümdarlık birbiriyle içiçedir; üçüncü dönemde ise büsbütün hükümdarlığa geçilmiştir. Bu konuda milliyetçi bir bakış açısına sahip olan İbn Haldun halifelikten hükümdarlığa geçişi de Arap asabiyetinin ortadan kalkarak yerine hükümdarlık asabiyeti, yani Arap asabiyetine yabancı olan hükümdarlığı koruyan diğer güçlerin türemiş

---

[57] a.g.e., C: I, s. 481–482
[58] a.g.e., C: I, s. 521–522

olmasını gösterir.[59] Buna ek olarak İbn Haldun bedevî yaşam biçimine sahip olan Arapların dünyevî/aklî bir siyaset geliştirmekten uzak olduğunu belirterek Arap devletlerinin kuruluşunda ve gelişiminde dinin merkezî konumunu teyid eder. Ona göre Araplar ancak dinin etkisiyle ve dinî eğitimin bir sonucu olarak doğalarında meydana gelen değişiklikten sonra dünyayı bayındır duruma getirmeye teşvik eden şer'î siyasete göre bir devlet kurup sınırlarını genişletmişlerdir.[60] Başka bir deyişle Arapların bedevîlikten hadarîliğe geçişinde, asabiyeden sonra gelen en önemli etken din olmuştur.

Bu görüşleriyle İbn Haldun İslam dünyasında meydana gelen çatışmaları da öncelikle asabiye bağlarının zayıflamasına daha sonra da hadarî yaşam biçimin, özellikle de halifeliğin salt hükümdarlığa dönüştüğü aşamada meydana gelen rahatlık ve lükse düşkünlük sonucu oluşan ahlakî ve dinsel duygulardaki zayıflamaya bağlayarak Sünnî bakış açısının halifelikle ilgili görüşlerine zarar vermeden açıklamaya çalışır.

Şunu da belirtmek gerekir ki, yönetimi halifelik ve hükümdarlık olarak ikiye ayırması, İbn Haldun'u fıkıhçılardan daha çok filozoflara yaklaştırır.[61] Ancak hükümdarlığı şer'î siyasetten bir sapma, gücün kötüye kullanılması olarak görmekle de filozoflardan uzaklaşır. İbn Haldun'a göre hükümdarlık, ancak halifelikle birleştiğinde geçerli bir yönetimdir. Bu bağlamda Farabi'nin kurduğu felsefe geleneğinde "erdemli devlet" için öngörülen akla dayalı yönetim (es-siyâsetü'l-medeniyye), İbn Haldun tarafından, tarihsel bir gerçekliği olmadığı iddiasıyla reddedilir.[62] Öyle ki İbn Haldun, hükümdarlığın nasıl olması gerektiğinden daha çok ne olduğuyla ilgilenir. Bu bağlamda İbn Haldun'la ilgili olarak söylenebilecek husus, onun olan ile olması gereken ayrımının bilincinde olup, toplumun ne olması gerektiği ile değil de, ne olduğuyla ilgilenen bir bilim arayışı içinde olduğudur.[63]

---

[59] a.g.e., C: I, s. 528
[60] a.g.e., C: I, s. 387
[61] Ann K. S. Lambton; *State and Government in Medieval Islam*, s. 164.
[62] İbn Haldun; *Mukaddime,* C: II, s. 130.
[63] Doğan Özlem; *Tarih Felsefesi*, s. 38.

Tarihselcilik Düşüncesine İbn Haldun'un Etkisi

Yukarıda betimlendiği ve değerlendirildiği gibi İbn Haldun devletin kaynağı, gelişim süreci, işlevi, başarısı ve çöküşü gibi siyaset felsefesinin temel problemlerine klasik felsefe geleneğinin yaklaşımından oldukça farklı bir bakış açısıyla yaklaşmıştır. Bu farklılığın temelinde özellikle onun tarihi bir kaynak olarak alması gelmektedir. Bu açıdan onun kuramı tarihselci bir nitelik taşır. Nitekim tarihselcilik, genelde, tarihin önemini vurgulayan ve nesnelerin her zaman tarihsel gelişmenin seyri içinde görülmeleri gerektiğini savunan; özelde ise, insan doğasını ve toplumunu tarih dışı bir perspektiften anlamanın imkânsız olduğunu ve insana özgü sorunların tarihsel bir karakter sergilediğini savunan görüştür.[64] Bu açıdan İbn Haldun klasik filozofların "Faal akıl öğretisi" ile temellendirdikleri devlet görüşlerinin yerine, tarih ile temellendirilen bir devlet kuramı ortaya koymaya çalışmıştır.

İbn Haldun'un bu yeni perspektifinin bir benzerini, Batı'da birkaç yüz yıl sonra Vico'un (1668-1744) *Yeni Bilim* adlı eserinde görmek mümkün olmuştur. Toplumsal gelişimin sürekliliği, tarihe toplumsal açıdan bakmanın gerekliliği, filozofların ortaya çıkışının uygarlık ve politik örgütlenmeye bağlı olması, devletin geçirdiği aşamalar gibi konularda bu iki düşünürün görüşleri arasındaki benzerliklere çeşitli araştırmalarda değinilmeden geçilmemiştir.[65]

Vico ile İbn Haldun'un görüşlerindeki benzerliklerinin yanı sıra etkileri bağlamında da bir benzerlik göze çarpmaktadır. Tıpkı İbn Haldun gibi Vico'nun da yaşadığı yüzyılda herhangi bir etkisi olmamış, Montesquieu, Hamann ve Goethe tarafından tanınmış olmasına rağmen ancak 1822 yılında eserinin Almanca'ya çevrilmesi ve Fransa'da Michelet'in 1827 yılında yayınlanan *Tarih Felsefesinin İlkeleri* adlı eserinde Vico'nun görüşlerini özetlemesi sonucunda sosyal bilimler alanında Vico'nun etkisi başlamış ve sosyal bilimlerin öncülerinden biri olarak kabul edilmiştir.[66]

---

[64] Ahmet Cevizci; *Felsefe Sözlüğü*, "Tarihselcilik" maddesi, Paradigma Yay., İstanbul 2005, s. 1589
[65] Ümit Hassan; *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 37–39
[66] Julien Freund; *Beşerî Bilim Teorileri*, s. 10

Bununla birlikte Vico ile İbn Haldun'un düşüncelerini oluştururken ve savunurken hesaplaşmak zorunda oldukları sistemler birbirinden oldukça farklıdır. Öncelikle İslam dünyasında İbn Haldun zamanına kadar fıkıh, tefsir ve hadis gibi dini ilimlerin de eşlik ettiği ciddi bir tarihçilik geleneği vardır ve İbn Haldun bu geleneğin kullandığı yönteme karşı eleştirilerini sergilemiştir. İkinci olarak İbn Haldun, Farabi ve İbn Sina tarafından temsil edilen klasik felsefenin metafiziğe dayalı siyaset kuramlarına karşı gözlem ve deneyime dayalı bir kuram geliştirmeye çalışmıştır. Buna karşılık Vico'nun içinde yaşadığı Batı dünyasında tek sağın bilim olarak matematiksel-fiziksel doğa bilimini kabul eden ve deneye birincil derecede önem veren bir bilim anlayışı egemendir. Vico'nun çabası bu bilim anlayışının insan ve topluma uygulanamayacağını ortaya koymak ve insânî-tarihsel dünyayı anlamak için yeni bir bilim ve yöntem geliştirmektir. "Yeni bilim", filozofların şimdiye kadar doğal dünyada görmeye çalıştıkları tanrısal kayrayı insanın tin dünyasında görmesini sağlayacaktır.[67] Bu açıdan Vico, İbn Haldun'dan farklı olarak teolojik nitelikte bir tarih anlayışına sahiptir. Başka bir deyişle Batı'da Descartes'in etkisiyle 17. yüzyıldan itibaren egemen olan bilim anlayışı çerçevesinde doğa yasalarının toplumsal ve politik olgular için de geçerli olduğu, insan dünyasında olan bitenlerin mekanik doğa yasalarına bağlı olduğu görüşüne karşı Vico, bu doğa yasasını tanrısal kayrayla özdeşleştirerek tarihsel gelişime uygulamıştır. Böylece tarihin doğa biliminden farklı bir yöntemle ele alınması gerektiği görüşüyle Hegel ve Dilthey'ın habercisi olmuştur.

Bu açıdan İbn Haldun'un kuramı, Batı düşüncesinde toplumun ve devletin doğal bir kökeni olduğu, dolayısıyla toplumsal ve politik olguların da doğadakine benzer nitelikte yasalara bağlı olduğunu ileri süren Montesquieu'nun yasalar öğretisine, Voltaire'in tarih felsefesine, Herder'in tarihin belli bir amaca doğru ilerlediği görüşüne ve Herbert Spencer ve Oswald Spengler'in organizmacı toplum görüşüne daha yakındır.

Montesquieu (1689-1755), *Romalıların Büyüklüğünün, Yükselişinin ve Çöküşünün Nedenleri Üstüne Düşünceler* adlı kitabında çıkış noktası olarak her krallığı yükselten, sürdüren ya da yıkan manevî ya da maddi genel nedenlerin olduğu ve tarihte olanların bu nedenlerle gerçekleştiği

---

[67] Doğan Özlem; *Tarih Felsefesi*, s. 264–270

ilkesini temel almıştır. Birkaç yıl sonra da *Yasaların Ruhu* adlı kitabında bu düşüncesini geliştirerek insan davranışlarının "nesnelerin doğası"ndan gelen belirli yasaları ve ilkeleri izlediğini ileri sürmüştür.[68] Bu açıdan Montesquieu ile İbn Haldun'un toplumsal ve politik olguları doğal nedenlerle açıklama çabası birbiriyle örtüşür. Ayrıca Montesquieu'nun bir toplumun "genel ruhu" kavramı ile İbn Haldun'un "asabiye" kavramı da birbiriyle karşılaştırılabilir. Yine Montesquieu'nun iklimin insanın biyo-psişik yapısı üzerindeki farklılaştırıcı etkisi ve bunun da toplumsal kurumlara yansıması yönündeki görüşleri de,[69] ondan çok daha önce İslam felsefesinde ilkin Farabi tarafından daha sonra da İbn Haldun tarafından ele alınmıştır.

Voltaire'in (1694-1778) özellikle kendi tarih yazıcılığı ile ilgili görüşleri de İbn Haldun'un tarihi felsefî ilimler içine sokma çabasının Batı'daki örneği olarak görülebilir. Nitekim Voltaire, "felsefî" yazılmış bir tarihe duyulan ihtiyaçtan söz ederek keyfî değerlendirmeler ve dinsel dogmalarla dolu tarih yazıcılığı karşısında tarih yazma işinin filozofça bir etkinliği gerektirdiğini ileri sürmüştür. İbn Haldun'un umran ilminin ışığı altında yazılmasını önerdiği tarih yazıcılığına benzer biçimde, Voltaire de tarihin "ulusların genel idelerine" yönelmesi gerektiğini savunmuştur. Çünkü bu ideler toplumların yaşamları üzerinde, doğa yasalarının doğa olaylarını belirlemesine benzer bir belirleme gücü taşırlar.[70]

Herder'in (1744-1803) tarihin amacını "humanite" olarak görmesi ile İbn Haldun'un asabiyenin amacını hadarî yaşam biçimine geçme ve devlet kurma olarak görmesi arasındaki benzerlik de ilgi çekicidir. Şu farkla ki, İbn Haldun'a göre uygarlaşmanın belli bir basamağında yozlaşma ve çöküş kaçınılmazdır. Oysa Herder'e göre insanlık, değişen derece ve orantıda hep "humanite"ye, yani akıl ve adalete doğru ilerlemeye çalışır. Bu amaca yönelmiş olan güçlerin dengesi bozulursa, insanlık zorlu sarsıntılarla bile olsa, bu dengeyi yeniden kurmaya çalışır.[71]

Tüm bunların ötesinde İbn Haldun'un organizmacı yaklaşımı ile Comte, Spencer ve Spengler gibi sosyologların yaklaşımı arasındaki

---

[68] Edward Hallett Carr, *Tarih Nedir?*, s. 104

[69] Ülker Gürkan; "Montesquieu ve Kanunların Ruhu", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1988, C: 40, Sayı: 1-4, Ankara 1988, s. 12,17

[70] Doğan Özlem; *Tarih Felsefesi*, s. 60–61

[71] Macit Gökberk; *Kant ve Herder'in Tarih Anlayışları*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1997, s. 148-149

benzerliğe de değinmeden geçemeyeceğiz. Bilindiği gibi, Batı düşüncesinde 19. yüzyıldan itibaren Descartes'ın mekanist görüşünün toplum bilimlerine uygulanmasındaki güçlükler nedeniyle ve Darwin'in de olağanüstü etkisiyle, toplum bilimlerinde organizmacı görüş belli bir ağırlık kazanmıştır. Bu yönde Darwin'in görüşünün bilimsel düşünceye katkısı, toplum bilimcilerin biyolojiden esinlenerek toplumu bir organizma olarak düşünmelerine yol açmasıdır. Daha da önemlisi, tarihi bilimin içine sokmasıdır. Darwin'le birlikte bilim artık, durağan ve zaman dışı bir şeyle değil, değişim ve gelişim süreciyle ilgilenmeye başlamıştır.[72] Böylece Comte, Spencer, Spengler, Durkheim, Marx, Pareto ve Malinowski gibi sosyologlar toplumun yapısı ve gelişimi ile organizma arasındaki benzerliklere çeşitli açılardan yaklaşmışlardır. Şu var ki bu düşünürler daha çok ilerlemeci bir anlayışa sahiptir ve toplum-organizma benzerliğini, Farabi'de olduğu gibi yapısal açıdan ele alırlar. Bunlar içinde Spengler'in yaklaşımı ise İbn Haldun'a daha yakındır. Öyle ki Spengler, toplumların da tıpkı canlılar gibi doğup, gelişip, öldüklerini ileri sürmüştür.[73]

Sonuç

İbn Haldun Ortaçağ İslam düşüncesinde Aristotelesçi felsefe geleneğinin tüm etkilerinin silindiği bir dönemde toplumsal ve politik olgulara yeni bir bilim dalıyla yaklaşma iddiasıyla ortaya çıkmıştır. O, kendisinden sonra gelenlerin de bu yeni bilimin problem alanını genişletmelerini ve daha derin bir araştırma sürecine girmelerini beklemiştir. Ancak İbn Haldun'un bu beklentisi İslam dünyasında gerçekleşmemiştir. Batı dünyasında ise ancak 17. yüzyılda İbn Haldun'unkine benzer nitelikte kuramlar çıkmıştır. Batı'da Vico, Dilthey, Herder, Spengler, Toynbee, Comte, Max Weber gibi düşünür ve filozoflar tarafından ortaya konan kuramlarla İbn Haldun'un kuramının etki bağlamında değil, fakat paralellikler ve farklılıklar bağlamında karşılaştırılması özellikle İslam dünyasında sosyolojik düşüncenin gelişememesinin nedenlerini çözümlemede önemli katkı sağlayacaktır.

---

[72] Edward Hallett Carr, *Tarih Nedir?*, s. 68

[73] Oswald Spengler; *İnsan ve Teknik*, (çev: Kamil Turan), Töre-Devlet yay., İstanbul 1973, s. 17.

İbn Haldun'un seleflerinden ayrılan özelliği, toplumsal olguları doğal ve tarihsel gelişim koşullarına uygulaması ve onun yasalarını yeni bir bilim dalının konusu içerisinde gösterme başarısıdır. Şu var ki İbn Haldun, bu yeni bilim dalıyla Farabi ve İbn Sina çizgisindeki geleneksel felsefeden kopuşun da Gazali'den sonraki önemli bir durağında yer alır. İbn Haldun özellikle Batı Afrika İslam devletlerindeki çözülüşün doruk noktasına ulaştığı, halk içinde boş inançların yayıldığı ve yerleştiği bir zamanda yaşaması ve klasik felsefe geleneğinin ortaya çıkan toplumsal sorunlara çözüm getiremeyişi karşısında yeni bir paradigma önermektedir. Nesnellik ve doğal nedensellik ilkeleriyle biçimlenmiş bu yeni paradigmada metafiziğin yerini tarihsel olaylar almıştır. Şu var ki önceki filozoflar tarafından doğruluğu zayıf bir bilme etkinliği olduğu için bilimler sınıflamasında dahi herhangi bir yeri olmayan tarih, İbn Haldun'un düşüncesinde nesnel bir zemine oturtulmaya ve umran ilmi sayesinde sınanabilir alana çekilmeye çalışılmıştır.

Bu bağlamda İbn Haldun'un toplumsal ve politik olguların çözümlemesine iki açıdan yenilik getirdiği söylenebilir: Birincisi tarihsel olayların denetlenmesi amacıyla ortaya koyduğu ve "umran ilmi" adını verdiği yeni bir bilim dalını ortaya koyması, İkincisi ise yöntemsel açıdandır: İbn Haldun "umran ilmi"nin konusu olan sosyal ve siyasal olguları tarihsel açıdan değerlendirme yönünde yöntemini akılcı ve eleştirel bir zemine oturtur. Böylece İbn Haldun sosyal bilimlerdeki yöntem sorununa ve özellikle tarih-sosyoloji olmak üzere sosyal bilimlerin birbirleriyle ilişkileri sorununa özgün bir katkı sağlamıştır. Toplumsal araştırmalar ve tarihsel araştırmalar birbirinden kopuk ele alınamaz. Çünkü toplumsal araştırmalar tarihsel olguların denetlenmesinde en güvenilir malzemeyi sunar. Böylece bir *teoria* etkinliğine dönüşen tarih de toplumsal ve politik olguları anlamanın güvenilir yolu olur.

Umran ilmi ile tarih arasıda kurulan bu ilişkinin başarısı, kuşkusuz, toplumsal olguların bugünkü işleyişi ile bu olguların tarihsel gelişimi arasında kurmaya çalıştığı uyumdur. Böylece bir toplum kendi geçmişine daha uygun ve gerçekçi bir tavırla yaklaşabilecektir.

Bunun yanı sıra İbn Haldun'un kuramı, kendi zamanı bağlamında çöküş halinde olan Batı İslam devletlerine umutsuzca bakışını yansıtır. Türk dünyasındaki gelişmelerle ilgili sınırlı bilgisi olan İbn Haldun bu yüzden önemli ölçüde çöküş psikolojisi içeren bir eser yazmıştır. Bu

durum İbn Haldun'u da yücelterek Mukaddime'yi "kendi türü içerisinde en büyük eser" olarak niteleyen Arnold Toynbee'nin I. Dünya savaşı sonrası umutsuzca ortaya koyduğu döngüsel teorisiyle karşılaştırılabilir. Yine bu bağlamda İbn Haldun'un kendisinden sonra takipçisinin olmamasının en önemli nedeninin de eserinde hissedilen bu umutsuzluk olduğu düşünülebilir. Nitekim Osmanlı tarihçileri ve devlet adamları da İbn Haldun'a 17. yüzyıla kadar gerekli değeri vermemişlerdir. Çünkü tarihte gözlemlenen ilerlemelerin zamanca ve mekanca sürekli olmadığı yönünde bir düşünce, ilerleme halinde olan bir devlette çok fazla itibar görmeyecekti.

KAYNAKÇA

ARİSTOTELES; *Poetika*, (Çev. İsmail Tunalı), Remzi Kitabevi, İstanbul 2002.

ARSLAN, Ahmet; *İbn Haldun*, Vadi Yay. Ankara 2002.

CARR, Edward Hallet; *Tarih Nedir?*, (çev.: Misket Gizem Gürtürk), İletişim Yay., İstanbul 1993.

CEVİZCİ Ahmet; *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 2005.

CORBİN, Henry; *İslam Felsefesi Tarihi-İbn Rüşd'ün Ölümünden Günümüze*, (Çev. Ahmet Arslan), İletişim Yay., İstanbul 2007.

DE BOER, T. J.; *İslamda Felsefe Tarihi*, (çev. Yaşar Kutluay), Anka Yay. İstanbul 2004.

EL-CÂBİRÎ, *Muhammed Âbid; Felsefî Mirasımız ve Biz*, (çev: Said Aykut) Kitabevi Yay., İstanbul 2000.

FARABİ; *Fusûlün Müntezea*, (neşr: Fevzi Mitri Neccar) Beyrut 1993.

FARABİ; *Kitâbü Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, (neşr: Albert Nasri Nader), Beyrut 1991.

GÖKBERK, Macit; *Kant ve Herder'in Tarih Anlayışları*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1997.

GÜRKAN, Ülker; "Montesquieu ve Kanunların Ruhu", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1988, C: 40, Sayı: 1-4, Ankara 1989.

HASSAN, Ümit; *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Toplumsal Dönüşüm Yay., İstanbul 1998, s. 28-29

HİZMETLİ, Sabri; *İslam Tarihçiliği Üzerine*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1991.

HÜLAGÜ, Orhan; *Farabi ve İbn Haldun'da Devlet Düşüncesi*, Kırkambar Yay., İstanbul 1999.

İBN HALDUN, *Et-Tarifu bi-İbni Haldun ve Rıhletehu Garben ve Şarken*, Kahire 1951.

İBN HALDUN; *Mukaddime*, C: I, (çev.: Zakir kadiri Ugan), Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1989.

İBN HALDUN; *Mukaddime*, C: II, (çev.: Zakir kadiri Ugan), Maarif Basımevi, Ankara 1954.

İBN HALDUN; *Mukaddime*, C: III, (çev.: Zakir kadiri Ugan), Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1970.

İNAN, Kemal; "Üçüncü Dünya: Taşralılıktan Evrenselliğe", *Tarihselcilik ve Gelenek* içinde, Vadi Yay., Ankara 1993.

LAKHASSİ, Abdurrahman, "İbn Haldun", (çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu), *İslam Felsefesi Tarihi* içinde, C. I, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, Açılım Kitap, İstanbul 2007.

LAMBTON, Ann K. S., *State and Government in Medieval Islam*, Oxford University Press, New York 1991.

LARAUİ, Abdullah; *Tarihselcilik ve Gelenek*, (çev.: Hasan Bacanlı), Vadi Yay., Ankara 1993.

MAHDİ Muhsin; *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A study in the philosophic foundation of the science of culture*, George Allen & Unwin, London 1957.

OLGUNER, Fahrettin; "Uluğ Bey Devri İlim-Felsefe Zihniyeti: Tarihi Kökleri ve Sebepleri", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 4, Konya 1997, s. 139-146.

ÖZLEM, Doğan; *Tarih Felsefesi*, İnkılap Yay., İstanbul 2001.

SPENGLER, Oswald; *İnsan ve Teknik*, (çev: Kamil Turan), Töre-Devlet Yay., İstanbul 1973.

TOGAN Zeki Velidi, *Tarihte Usul*, Enderun Yay., İstanbul 1985.

ULUDAĞ, Süleyman, "İbn Haldun" maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, TDV, C.19, İstanbul 1999.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, Ziyaeddin Fahri; *İbn Haldun*, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1940.

ÜLKEN, Hilmi Ziya; *İslam Düşüncesi: Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*, Ülken Yay., İstanbul 2000.

WALSH W. H.; *Tarih Felsefesine Giriş*, (çev.: Yusuf Ziya Çelikkaya), Hece yay., Ankara 2006.