TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İBN HALDUN'UN BİLİM ANLAYIŞI VE SEKÜLERLEŞME

Behçet BATUR

DOKTORA TEZİ

ADANA / 2020

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İBN HALDUN'UN BİLİM ANLAYIŞI VE SEKÜLERLEŞME

Behçet BATUR

Danışman: Prof. Dr. Mehmet Ali KİRMAN
Jüri Üyesi: Prof. Dr. Durmuş Ali ARSLAN
Jüri Üyesi: Prof. Dr. Fatih Yahya AYAZ
Jüri Üyesi: Doç. Dr. Abdullah ÖZBOLAT
Jüri Üyesi: Doç. Dr. Şaban ERDİÇ

DOKTORA TEZİ

ADANA / 2020

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne;

Bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalında DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Mehmet Ali KİRMAN
(Danışman)

Üye: Prof. Dr. Durmuş Ali ARSLAN

Üye: Prof. Dr. Fatih Yahya AYAZ

Üye: Doç. Dr. Abdullah ÖZBOLAT

Üye: Doç. Dr. Şaban ERDİÇ

ONAY

Yukarıdaki İmzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

…/…/2020

Prof. Dr. Serap ÇABUK
Enstitü Müdürü

NOT: Bu tezde kullanılan ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

ETİK BEYANI

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. 07 / 02/ 2020

Behçet BATUR

ÖZET

İBN HALDUN'UN BİLİM ANLAYIŞI VE SEKÜLERLEŞME

Behçet BATUR

Doktora Tezi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mehmet Ali KİRMAN
Şubat 2020, 144 sayfa

Çağdaş toplumların sosyal ve kültürel hayatının temel niteliklerinden biri hiç kuşkusuz sekülar düşünce, yapılanma ve yaşam tarzıdır. Uzun bir tarihi geçmişe sahip olmasına karşın sekülerleşme olgusu son birkaç yüzyılın en önemli değişkenlerinden biri haline gelmiştir. Modern sekülerleşme süreci her ne kadar Avrupa ve ABD'de ortaya çıkmış ve yayılmışsa da bu olgu küreselleşmeyle birlikte diğer dünya toplumlarını da etkisi altına almıştır. Sekülerleşme olgusu, bunu, özellikle bilim, teknoloji ve felsefenin etkisiyle gerçekleştirmiştir.

Türkiye'de sekülerleşme, özellikle son yıllarda, etkisini hayatın birçok alanında güçlü bir şekilde hissettirmektedir. Ülkemizin de sekülerleşmeye başlamasıyla birlikte bu olgu bizi de artık ciddi anlamda ilgilendirmeye başlamıştır. Bu yüzden sekülerleşme olgusu ve dinamikleriyle toplum olarak yüzleşmemiz kaçınılmazdır.

Batının sekülerleşme modeli Tanrıya yer vermeyen sekülarist ve pozitivist bir nitelik taşımaktadır. Buna tepki olarak yeni paradigma arayışlarının gündeme gelmesi de gecikmemiştir. Ancak her ne kadar postsekülar düşünürler buna karşı çıksalar da önerdikleri model, mevcut durumu daha da karmaşık hale getirmekten öteye gidememiştir. Örneğin buradaki sekülerleşme süreci öncelikle kilisenin hakikat tekeli iddiasını daha sonra da tüm dinsel hakikat iddialarını yıkarak gelişirken postsekülerleşme süreci ise tüm hakikat iddialarına; dolayısıyla bilimin de hakikat iddiasına karşı çıkmıştır. Böylece gelinen noktada Batı'nın bilim paradigması bir çıkmaz ve krize doğru evrilmiştir.

İbn Haldun, metafiziği dışlayan ya da metafiziğe kayıtsız kalan Batının sekülerleşme modeline karşılık, bilimsel yöntem ve yaklaşımı da içeren yeni bir sekülerleşme modelini içinde barındırır gibidir. İbn Haldun'un bilim anlayışına yakından bakıldığında onda olguların pozitif bir kavranışı bulunmakla birlikte bilimsel

ilke ve kurallara ilahi bir unsur eklemesi, onu egemen klasik sekülerleşme modelinden ayırmaktadır. Dolayısıyla Müslüman bir düşünür olarak İbn Haldun, ortaya koyduğu bilim anlayışı ve bu anlayışa bağlı kalarak yürüttüğü bilimsel faaliyetleriyle, çağdaş toplumlara alternatif bir sekülerleşme modeli sunabilecek bir örnek oluşturabilir.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, din, bilim, sekülerleşme

ABSTRACT

IBN KHALDUN'S UNDERSTANDING OF SCİENCE AND SECULARIZATION

Behçet BATUR

Ph.D. Thesis, Department of Philosophy and Religious Sciences
Supervisor: Prof. Dr. Mehmet Ali KİRMAN
February 2020, 144 pages

Secular thought, structuring and lifestyle are undoubtedly one of the basic characteristics of the social and cultural life of contemporary societies. Despite having a long history, secularization has become one of the most important variables of the last few centuries. Although the modern secularization process has emerged and spread in Europe and the USA, this phenomenon has affected other world societies along with globalization. The phenomenon of secularization has accomplished this, especially under the influence of science, technology and philosophy.

Secularization in Turkey, especially in recent years, the impact is felt strongly in many areas of life. With the start of secularization in our country, this phenomenon has started to concern us seriously. Therefore, it is inevitable that we face the phenomenon and dynamics of secularization as a society.

The secularization model of the West has a secularist and positivist character that does not include God. In response, the search for new paradigm was not delayed. However, although the post-secular thinkers disagreed, the model they proposed could not go beyond making the current situation even more complicated. For example, the process of secularization here develops by first destroying the claim of the monopoly of the church and then all the claims of religious truth, while the process of postsequationalization; therefore, he also opposed science's claim to truth. Thus, at the point reached, the science paradigm of the West is a dead end and has evolved into a crisis.

Ibn Khaldun seems to have a new model of secularization, which includes the scientific method and approach, as opposed to the secularization model of the West, which excludes metaphysics or is indifferent to metaphysics. When Ibn Khaldun has a

closer look at his understanding of science, he has a positive understanding of the facts, but adding a divine element to scientific principles and rules distinguishes him from the dominant classical secularization model. Therefore, as a Muslim thinker, Ibn Khaldun can serve as an example to present an alternative secularization model to modern societies with his scientific understanding and scientific activities carried out by adhering to this understanding.

Key words: Ibn Khaldun, religion, science, secularization

ÖNSÖZ

Batılı sosyal bilim, parçalı, pozitivist ve etnosentrik bir temel üzerine oturmaktadır. Bu yüzden Batı'nın sosyal bilimsel kavram ve kuramları Batı toplumu ve tarihi üzerine inşa edilmiş olup, bu yönüyle (felsefi-paradigmatik) tarihsel ve bölgesel bir nitelik arz etmektedir. Ayrıca Avrupa'nın sekülerleşme modelinde Tanrı'ya yer olmadığından bu sekülerleşme biçimi de kendi toplumuna ve tarihine özgü bir nitelik taşımaktadır.

İslam medeniyetinde farklı sosyal bilim yapma tarzının imkân ve mevcudiyeti üzerine yapılan araştırmanın neticesinde ortaya çıkan bu tez, çağdaş sosyal bilimlere bilhassa felsefi-paradigmatik açıdan alternatif bir sosyal bilim yapma imkânı sunabileceği düşünülmektedir. *İbn Haldun'un Bilim Anlayışı ve Sekülerleşme* adlı çalışma bu arayışın ve çabanın bir ürünüdür.

Bu hedef doğrultusunda öncelikle tezin birinci bölümünde sekülerleşme kavram ve kuramları üzerinde durulmuştur. Bu kavramın tarihsel ve kültürel gelişim süreci, anlam ve muhtevası ile bu kavramla ilgili ortaya çıkan yaklaşımlar ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Ayrıca bu bağlamda din, bilim ve sekülerleşme ilişkisi ortaya konmaya çalışılmıştır.

İkinci bölümde, İbn Haldun'un hayatı, yetiştiği sosyokültürel çevre, eserleri ve baş eseri olan *Mukaddime* ile ilgili bilgiler verilmiştir. Böylece İbn Haldun'un düşüncesini etkileyen ve besleyen tarihi ve toplumsal arka planı hakkında bazı bilgilere uluşılmıştır.

Üçüncü bölümde, İbn Haldun'un genel olarak bilim, tarih ve toplum anlayışı *Mukaddime* adlı eseri üzerinden ortaya konmaya ve anlaşılmaya çalışılmıştır.

Dördüncü bölümde İbn Haldun'un ortaya koyduğu genel olarak bilim, tarih ve toplum anlayışı, genel sosyoloji ve din sosyolojisinin verilerinden ve İbn Haldun'la ilgili yapılan değişik çalışmalardan yararlanarak bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Onun güçlü ve zayıf yönleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Sonuç kısmında ise çalışmanın genel bir değerlendirmesine ulaşılmıştır.

Beni, gerek akademik çalışma alanına dâhil etmede vermiş olduğu destek gerekse de bu çalışmanın oluşturulması ve geliştirilmesi aşamalarında sergilemiş olduğu özveri ve gayretlerinden dolayı değerli danışman hocam sayın Prof. Dr. Mehmet Ali KİRMAN'a özellikle teşekkürlerimi sunmak isterim. Ayrıca, çalışma süresince

kendilerinden destek almış olduğum sayın Prof. Dr. Fatih Yahya AYAZ ve sayın Doç. Dr. Abdullah ÖZBOLAT hocalarıma da teşekkür etmek istiyorum.

Bu tez çalışması, Çukurova Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi tarafından SDK-2018-9852 proje numarasıyla desteklenmiştir.

Behçet BATUR

İÇİNDEKİLER

ÖZET ……iv
ABSTRACT ……..……v
ÖNSÖZ ……vi

GİRİŞ

1. Araştırmanın Önemi ve Amacı ……. 1
2. Araştırmanın Yöntemi …….. 2
3. Araştırmanın Kapsamı …….. 3
4. Kaynakların Tanıtımı …… 3

BÖLÜM I
KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Sekülerleşme Kavramı …… 5
1.2. Sekülerleşme Kuramları ……11
1.3. Din, Bilim ve Sekülerleşme İlişkisi …….. 18

BÖLÜM II
İBN HALDUN'UN HAYATI VE ESERLERİ

2.1. Hayatı ……... 27
2.1.1. Yetiştiği Sosyokültürel Çevre ……..…… 29
2.2. Eserleri ……. 31
2.2.1. Kitabu'l- İber ……...…… 31
2.2.2. Mukaddime ……...……..…….32
2.2.3. Diğer Eserleri …….....…..…….……34

BÖLÜM III
İBN HALDUN'UN BİLİM ANLAYIŞI

3.1. Genel Olarak Bilim Anlayışı 35
3.2. Tarih Bilim Anlayışı 39
3.3. Toplum Bilim Anlayışı 43
3.3.1. Toplum Tipleri 48
3.3.1.1. Bedevi Toplum 49
3.3.1.2. Hadari Toplum 51
3.3.2. Asabiyet 53
3.3.2.1. Nesep Asabiyeti 54
3.3.2.2. Sebep Asabiyeti 55
3.3.3. Toplumsal Kurumlar 57
3.3.3.1. Din 57
3.3.3.2. Siyaset 59
3.3.3.3. Ekonomi 65

BÖLÜM IV
İBN HALDUN'UN BİLİM ANLAYIŞININ ELEŞTİRİSİ

4.1. Genel Olarak Bilim Anlayışının Eleştirisi 72
4.2. Tarih Bilim Anlayışının Eleştirisi 94
4.3. Toplum Bilim Anlayışının Eleştirisi 101
SONUÇ 133
KAYNAKÇA 138
ÖZGEÇMİŞ 144

GİRİŞ

1. Araştırmanın Önemi ve Amacı

21. yüzyılın sosyal ve kültürel yapısının temel niteliklerinden biri kuşkusuz modernleşme süreciyle birlikte toplumların hayatına giren sekülar düşünce ve yaşam biçimidir. Sekülerleşme kavram ve kuramları öncelikle Batı'da ortaya çıkmış ve gerek teorik gerekse de pratik olarak orada gelişme göstermiştir. Bu nedenle sekülerleşmeye ilişkin bilgi ve tartışmalar Batı'da oldukça zengin bir literatüre sahiptir. Günümüzde bu sürecin artık küresel bir olgu haline geldiği konusunda hemen hemen herkes hem fikirdir. Berger'in de belirttiği gibi, "Çağdaş din sosyolojisinin en önemli konularından biri sekülarleştiren ve onun karşısında yer alan güçler arasındaki karşılıklı etkileşimdir."[1] Bu yüzden sekülerleşme konusunun değişik açılardan ve karşılaştırmalı bir şekilde ele alınıp incelenmesi büyük önem taşımaktadır.

Çağdaş toplumları etkisi altına alan bu sürecin farklı kültür ve medeniyetler karşısındaki durumu ve bu medeniyetlerle girdiği etkileşim sosyolojik açıdan araştırılması ve incelenmesi gereken önemli bir konudur. Bu noktada dünyadaki farklı kültür ve medeniyetlerin sekülerleşme sürecine karşı verdiği tepkinin (teslimiyetçi, karşıt veya eklektik) incelenmesi önem arz etmektedir. Dolayısıyla bizim de içinde bulunduğumuz İslam kültür ve medeniyetinin sekülerleşme sürecine verdiği-vereceği olası tepkileri veya gireceği etkileşimleri analize tabi tutmamız kaçınılmazdır. Bu çalışma, bu konunun bir yönünü ele almaya çalışmıştır. Bu da İbn Haldun'un bilim anlayışı çerçevesinde ortaya koyduğu fikir ve yaklaşımları ekseninde sekülerleşmenin İslam kültür ve medeniyetindeki imkân, kapsam ve sınırını tespit etmek olacaktır. Buradan hareketle de sekülerleşme olgusunun tek tip ve Batı'ya özgü olmadığını görmüş olacağız.

İbn Haldun'un Bilim Anlayışı ve Sekülerleşme başlığını taşıyan bu çalışmada İbn Haldun'un bilim anlayışını anlamaya ve onun ne düzeyde sekülar içerimlere sahip olup olmadığını tespit etmeye çalıştık. Bu çalışma önemini özelde Batı'da ortaya çıkan, daha sonra küreselleşme süreciyle birlikte tüm dünya kültür ve medeniyetlerini etkisi altına alan sekülerleşme sürecini, Türkiye'nin de içinde yer aldığı Müslüman kültür ve medeniyetiyle nasıl bir ilişkiye girdiğini-gireceğini çözümlenmesinden almaktadır.

---

[1] Berger, Peter, "Sekülerizmin Gerilemesi", "*Kutsalın Dönüşü*", ed. Ali Köse, Timaş Yayınları, İstanbul 2014, 40-59.

Müslüman bir düşünür olarak İbn Haldun'un bilim anlayışının çözümlenmesi bu bağlamda bizlere bir fikir verecek olması bakımından önem taşımaktadır. Bu çalışmada İbn Haldun'u tercih etmemizin nedeni, kendisinin hem dünya tarihini incelediği eserin (*Kitabu'l İber*) birinci bölümü olmasına karşın zamanla müstakil bir sosyal bilim eseri haline dönüşen *Mukaddime*'nin yazarı olması hem de Batı kültürünün dışında, Müslüman bir coğrafyada yaşamış olmasından kaynaklanmıştır. Başka bir ifadeyle kendisinin hem Müslüman bir kültür ve medeniyete ait olması hem de modern anlamda bir sosyal bilimci olması, araştırmanın hedefi açısından tercih sebebi olmuştur. İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı eserinde sergilediği bilimsel bakış açısı, tarih ve toplumu analiz etme yöntem ve biçimi, bizim çözmeye ve anlamaya çalıştığımız genelde din-sekülerleşme özelde İslam-sekülerleşme ilişkisinin analiz edilmesi ve böylece bizlere farklı bakış açıları sağlayabilecek olması bakımından önemlidir.

Bu çalışma genel sosyoloji ve din sosyolojisi biliminin birikiminden de yararlanarak İbn Haldun'un genel olarak bilim anlayışı, tarih ve toplumbilim anlayışını anlamayı, kavramayı ve buradan hareketle onun bilim anlayışının sekülar içerimlerini ortaya çıkarmayı ve gerek din, din-bilim ilişkisi gerekse de din-sekülerleşme ilişkisine hem yeni bakış açıları kazandırmayı hem de İbn Haldun ve sekülerleşme literatürüne katkıda bulunmayı hedeflemektedir.

2. Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışma bir metin analizi olduğundan, konusuna uygun olarak nitel bir yöntem ve buna bağlı olarak içerik analizi tekniği uygulanmıştır. Bilindiği gibi, "İçerik analizi; özgün bir metni anlamak, yorumlamak ve bazı çıkarsamalarda bulunmak amacıyla metnin orijinalliğini ve içeriğini bozmadan nesnel sistematik yollarla sınırlı bir şekilde, özet halinde çözümlenmesi şeklinde yapılan bir yöntemdir."[2]

Bu çalışmada içerik analizi tekniği ile İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı eserinde sergilediği bilim, tarih ve toplum anlayışını anlamaya ve onun sekülar içerimlerini bulmaya çalıştık. Bu okumalar ile İbn Haldun'un sekülar bakış açısına sahip olup olmadığı, varsa bunun miktar ve kapsamını ortaya çıkarmaya ve onu günümüz sekülerleşme anlayışlarıyla ilişkilendirerek çözümlemeye çalıştık.

İbn Haldun ile ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında Onun birçok açıdan (eğitim, din, bilim, şiir, hukuk, maliye, edebiyat vb.) inceleme konusu yapıldığı

[2] Kirman, Mehmet Ali, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2011, s. 152.

görülmektedir. Ancak İbn Haldun'un bilim anlayışının sekülerleşme kavram ve kuramları bağlamında inceleme konusu yapılmadığını gördük. Dolayısıyla bu çalışma bu alandaki bir boşluğu da dolduracaktır. Bu açıdan İbn Haldun'un bilim anlayışının kavranması ile bunun modern sekülerleşme tartışmalarıyla ilişkilendirilmesi ve karşılaştırma yapılmış olması, çalışmanın ana hedefini ve odak noktasını oluşturmuştur. İbn Haldun'un hayatı, eserleri ile onun tarih ve toplum bilim anlayışı bu hedef doğrultusunda inceleme konusu yapılmıştır.

Bu hedef doğrultusunda tezin ana kaynağını İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı eseri oluşturmaktadır. Bu çalışmada Prof. Dr. Süleyman Uludağ'ın Dergâh Yayınları'ndan çıkan *Mukaddime* tercümesi esas alınmıştır. Zakir Kadiri Ugan'ın, Turan Dursun'un ve Halil Kendir'in *Mukaddime* tercümeleri de gözden geçirilmiştir. Uludağ'ın tercümesinin esas alınmasının nedeni, bu tercümenin *Mukaddime*'nin hem Beyrut, Mısır, Tunus baskılarından hem de Paris ve Osmanlıca (Pirizade ve Ahmet Cevdet Paşa) baskılarından yararlanmış olmasıdır. Bununla birlikte tercümede gerekli yerlerde dipnot ve açıklamalarda bulunması da tercümenin tercih edilmesinin diğer bir nedeni olmuştur.

Bu tezde *Mukaddime*'nin yanı sıra İbn Haldun'un Dergâh Yayınları tarafından Türkçe'ye tercüme edilen "Tasavvufun Mahiyeti" ile "Bilim ve Siyaset Arasında Hatıralar" adlı eserlerinden de yararlanılmıştır.

3. Araştırmanın Kapsamı

Çalışmamızın kapsamını İbn Haldun'un eserlerinde sergilemiş olduğu genel olarak bilim, din, tarih ve toplum bilim anlayışının çözümlenmesi oluşturmaktadır. İbn Haldun'un bu konular dışındaki fikir ve yaklaşımları çalışmamızın kapsamı dışında tutulmuştur. *Kitab'ul-İber*'in yazarı daha çok tarihçi kimliğiyle temayüz etmesine karşılık, bu çalışmada toplumbilimci yönü daha baskın olan *Mukaddime* üzerine odaklanılmıştır. Dolayısıyla çalışma boyunca İbn Haldun'un tarihçi yönünden ziyade sosyal bilimci yönü daha çok ön plana çıkacaktır. Bununla birlikte sekülerleşme kavramı ve kuramları ile din, bilim ve sekülerleşme ilişkisi araştırmamızın diğer bir bölümünü teşkil etmektedir. Buradan hareketle modern sekülerleşme kavram ve kuramları ile İbn Haldun'un bilim anlayışı arasında bir ilişki kurulup kurulamayacağı konusu araştırmamızın genel çerçevesini oluşturmaktadır.

4. Kaynakların Tanıtımı

Günümüzde *Mukaddime*'nin değişik yazarlar tarafından yapılmış Türkçe tercümeleri bulunmaktadır. Bu çalışmada yararlanılan Türkçe *Mukaddime* tercümeleri şunlardır:

1. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2015.
2. Halil Kendir, Yeni Şafak Yayınları, İstanbul 2004.
3. Zakir Kadiri Ugan, MEB Yayınları, İstanbul 1989.
4. Turan Dursun, Kaynak Yayınları, İstanbul 2017.

Çağdaş sekülerleşme tartışmalarıyla ilgili olarak başta modern sekülerleşme kuramcıları olan Max Weber, Emile Durkheim, Peter Berger, Bryan Wilson, Steve Bruce, Grace Davie, David Martin, Jose Casanova, Robert Bellah, Charles Taylor vb. düşünürlerin yaklaşımları olmak üzere sekülerleşme çalışan yerli (Mehmet Ali Kirman, İhsan Çapçıoğlu, Ali Köse, Celaleddin Çelik vb.) düşünürlerden de yararlanılmıştır.

İbn Haldun hakkında yapılmış yerli ve yabancı araştırma, inceleme, kitap, makale, lisansüstü tez vb. çalışmalar mümkün olduğunca gözden geçirilmiş ve onlardan yararlanılmıştır. Türkiye'de İbn Haldun'la ilgili yapılan lisansüstü tez çalışmalarına baktığımızda bunların 64 adedi yüksek lisans, 10 adedi doktora tezi olmak üzere toplam 74 adettir.[3] Çalışmamızın kapsam ve hedefi doğrultusunda bu tezlerden de yararlanılmıştır.

[3] YÖK Tez Merkezi Erişim Tarihi: 18.12.2019.

BÖLÜM I

KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Sekülerleşme Kavramı

Sekülerleşme kavramını ele almadan önce şunu belirtmekte yarar vardır. Modern sekülerleşme kavramı Batılı bir kavram olup tanım ve muhtevası Batılı düşünürler tarafından oluşturulmuştur. Bunu belirtmenin temel nedeni sosyal bilimsel kavramsallaştırmaların tarihsel ve bölgesel karakterine ve dolayısıyla değişebilirliğine işaret etmek, böylece farklı ve yeni sekülerleşme kavramsallaştırmalarının mümkün olduğunu akılda tutmaktır. Bu gerçeği belirtmek, Batı'da ortaya çıkmış ve gelişmiş bulunan bir kavramın başka yerlerde geçerli olmayacağını iddia etmek değildir. Aksine oldukça işlevsel olmasına rağmen sadece bu nüansı akılda tutmak gerektiğini hatırlatmak içindir. Dolayısıyla burada sekülar ve türevi kavramları incelerken Batı'da ortaya çıkan yaklaşımları ve bu çerçevede şekillenen sekülerleşme modelini inceleyeceğiz. Nitekim "Sekülerleşme ve din ilişkisine yönelik tartışmalar daha çok Hıristiyanlık dini etrafında ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Hıristiyanlık geleneği, sekülerleşme ve din ilişkisinin kolaylıkla tespit edileceği tarihi bir süreç sergilemiştir."[4] Her kavram ve kuramın içinden çıktığı ve şekillendiği belirli bir sosyal ve kültürel bağlamı bulunduğundan, din ve sekülerleşme ilişkisi, bu tarihi ve kültürel bağlamından kopartılarak anlaşılamaz.

Sosyal bilim kavram ve kuramlarının oluşumundaki sosyolojik ve tarihsel bağlamın önemine değindikten sonra bu bölümde öncelikle sekülerleşme kavramına ilişkin tanımlamaları, bu kavrama ilişkin ortaya çıkan klasik ve çağdaş yaklaşımları ve nihayet bu sürecin Türkiye'deki durumuna kısaca değinilecektir.

Her şeyden önce şunu belirtmeliyiz ki "Sekülerleşme kavramı standart bir tanımlamadan yoksundur."[5] Bu kavramın içeriği konusunda farklı düşünürlerin farklı bakış açıları ve yorumları söz konusudur. Bu başlıkta bu kavramla ilgili standart bir tanım oluşturmak yerine mevcut tanımlamaları ve bu tanımlamaların tarihsel ve toplumsal izdüşümleri üzerinde durulacaktır.

---

[4] Olgun, Hakan, "Hıristiyanlık ve Sekülerleşme İlişkisi ya da Seküler Dindarlığın Teolojisi", *İnsan ve Toplum Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 4, s: 135-156, İstanbul 2012.

[5] Wilson, Bryan, "Sekülerleşme", çev: Ali Bayer, "*Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*", ed. M. Ali Kirman, İhsan Çapçıoğlu, Otto Yayınları, Ankara 2015, 9-24.

Konunun başında sekülar, sekülerleşme, sekülarizm, laiklik gibi kavramlara kısaca değinelim. "Sekülar kavramı, bu dünyada meydana gelen olayları, yani şimdiki zamanda olan olayları ifade ederken, sekülarlik bir durumu, sekülerleşme ise bir süreci tanımlar. Sekülerleşmenin bir ideoloji olarak anlaşılması ise sekülarizm olarak adlandırılır."[6] Bununla birlikte laiklik kavramı, yaygın olarak sekülar kavramı yerine kullanılsa da gerçekte bu kavram sekülerleşmenin belirli bir alanını, siyaset alanını ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle sekülerleşme kavramı toplumsal tüm alanları kapsarken laiklik veya laikleşme kavramı özel olarak siyaset kurumunun din ve dinsel yapılardan ve değerlerden bağımsızlaşması anlamında kullanılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında siyasal laiklik kavramı yaygın bir şekilde anlaşılan salt politik yönetimsel bir ilke olarak değil aynı zamanda siyaset kurumunun kendi doğal ilkelerini ortaya çıkarması anlamında da okunabilir.

Turner'a göre "modern sekülarizm çağını eşzamanlı olarak pozitivizmin, sosyolojinin ve sosyalizmin doğum yeri olan Fransa'da 1820'lerden başlatmak yanlış olmayacaktır."[7] Burada anılan her üç kavram da (pozitivizm, sosyolojizm, sosyalizm) ideolojik anlamda sekülarist bir içeriğe sahiptir. Doğayı, toplumu ve tarihi okuma ve yorumlama biçiminin dindışı olması, bu alanlarda dine yer verilmemesi; doğayı, toplumu ve tarihi salt maddi ve somut olgular üzerinden okuma, anlama ve açıklama teşebbüsü sistematik olarak 19. yüzyılda Batı'da gelişmiştir. Sekülerleşme kavramının sosyolojik bir konu haline gelmesi ve bu kavram üzerinden toplumun çözümlenmesi de yine bu döneme denk düşmektedir.

Herhangi bir sosyal bilimsel kavramın olguları anlama ve açıklama gücü o kavramın işlerliğini belirler. Sekülerleşme kavramını tanımlarken zorunlu olarak din ve dinsel olana göndermede bulunulur. Bir kavram olarak sekülar, dünyevi, dünyaya ait gibi anlamlara gelmektedir. Bir süreç olarak sekülerleşme ise dar anlamıyla, din veya dinsel olanın zayıflaması, din veya dinsel olmayanın ise güç kazanması anlamına gelmektedir. Görüldüğü gibi burada ters bir ilişki söz konusudur. Din ve dinsel olan zayıflarken, dünya ve dünyevi olan ise güç kazanmaktadır. Başka bir ifadeyle sekülerleşme, her türlü sosyal, ekonomik, politik, kültürel yapı ve örgütlenmelerin dinsel motif ve değerlerden uzaklaşması ve böylece bunların dünyevi karakterinin açığa çıkması şeklinde ifade edilebilir. Sekülerleşmeye dönük her tanımlama girişimi, zorunlu olarak karşısında bir din tanımının yapılmasını gerektirmektedir ki açıklayıcı olabilsin.

[6] Kirman, Mehmet Ali, *Din ve Sekülerleşme*, Karahan Kitabevi, Adana 2005, s. 51-52.
[7] Turner, Bryan S, *Din ve Modern Toplum*, çev: Arzu Tüfekçi, Sentez Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 177.

Çünkü "Sekülerleşme tanımları din tanımlarıyla yakından ilgilidir."[8] Bu açıdan din ve sekülerleşme ilişkisi oldukça girift bir yapı arz etmektedir. Dinin tanım ve içeriğine bağlı olarak sekülerleşme kavramının da tanım ve içerik kazandığını belirtmek gerekmektedir. "Sekülerleşme kavramı kısaca dinin, kamusal alan üzerindeki kurumsal egemenliğinin azalması anlamına geliyor.[9]

Sekülerleşme kavramına ilişkin bazı tanımlamalara baktığımızda örneğin Berger için "Sekülerleşme, toplumsal ve kültürel alanların dinsel kurum ve simgelerin hâkimiyetinden çıktığı bir süreçtir."[10] Giddens'a göre "Sekülerleşme, dinin toplumsal hayatın değişik yerlerindeki öneminin azaldığı bir süreçtir."[11] Görüldüğü gibi her iki tanımın ortak noktasını, toplumsal hayatta dinin etki ve önemini kaybetmesi oluşturmaktadır. Wilson'a göre de, "Sekülerleşme, dini bilinç, faaliyet ve kurumların toplumsal önemini yitirdiği bir süreçtir. Dinin, toplumsal normların işleyişinde marjinal hale geldiği ve doğaüstüne bağlı faktörlerin kontrolünü dağıtmak suretiyle toplumun işleyişi için esas fonksiyonların rasyonelleşmeye başladığını ifade eder."[12]

Dinin, sosyal hayatın her alanını kuşattığı ve her alanda belirleyici olduğu bir dönem ve yapıdan toplumsal kurumların (siyaset, ekonomi, bilim vb) özerkleşmeye başlaması ve kendi doğalarını ortaya koydukları sürece de sekülerleşme adı verilmektedir. Sekülerleşmenin bu biçimine "kurumsal farklılaşma" denmektedir. Bruce'a göre "Gitgide artan özelleşme bir zamanlar kilisenin egemenliğinde olan çok sayıdaki toplumsal işlevi doğrudan sekülarleştirmiştir: sağlık, refah ve toplumsal denetim."[13] Bu sekülerleşme biçiminin evrensel ve tabii bir yapısı vardır. Bu, din ve toplumun adeta özdeş olduğu bir yapıdan, dinin kendi öz alanına çekildiği ve toplumsal kurumların doğup geliştiği ve özerkleştiği bir süreci ifade etmektedir. Toplumlar kentleştikçe ve sanayileştikçe bu sürece girmeleri kaçınılmazdır. Başka bir ifadeyle kentleşme, sanayileşme, bireyselleşme gibi faktörler kurumsal farklılaşmayı zorunlu kılmaktadır. Sekülerleşme kavramının anlaşılmasında üç değişik anlamı üzerinde durulmaktadır. Bunlar, toplumsal hayatta dini inanç ve ibadetlerin azalması, dinin

---

[8] Wilson, "Sekülerleşme", s. 11.

[9] Bell, Daniel, "Kutsalın Dönüşü", "*Kutsalın Dönüşü*", ed. Ali Köse, Timaş Yayınları, İstanbul 2014, 229-242.

[10] Berger, Peter, *Kutsal Şemsiye*, çev: Ali Coşkun, Rağbet Yayınları, İstanbul 2015, s. 197.

[11] Giddens, Anthony, *Sosyoloji*, haz: Oktay Özdemir, Kırmızı Yayınları, İstanbul 2013, s. 601.

[12] Wilson, "Sekülerleşme", s. 12.

[13] Bruce, Steve, "Sekülerleşme: Sistematik Bir Betimleme", çev: İhsan Çapçıoğlu, "*Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*", ed. M. Ali Kirman, İhsan Çapçıoğlu, Otto Yayınları, Ankara 2015, 25-44.

bireyselleşmesi ve kurumların (bilim, siyaset, ekonomi vb.) özerk yapılarının ortaya çıkmasıyla gerçekleşen kurumsal farklılaşmadır.[14]

Sekülerleşme kavramının ihtiva ettiği anlamlar oldukça çeşitlilik arz etmektedir. Kavram rasyonelleşmeden Tanrı'nın reddine kadar varabilen çeşitli anlamlar içermektedir. Buna göre sekülerleşme kavramının bazı anlamlarını şöyle sıralayabiliriz. Olgu ve olayları okuma ve anlama biçimi olarak sekülerleşme (rasyonelleşme), toplumsal kurumların dinden bağımsızlaşması veya özerk hale gelmesi olarak sekülerleşme (kurumsal farklılaşma), dinin bireyselleşmesi olarak sekülerleşme, şimdi ve buraya odaklanma olarak sekülerleşme (ahiretten dünyaya yönelme), inanç ve ibadetlerde azalma veya yok olma olarak sekülerleşme bunlardan bazılarıdır.

Sekülerleşme genel olarak Taylor'ın da belirttiği gibi "Her halükarda, inançta ve pratikte gerilemenin gerçekleştiği ve bunun ötesinde, inancın geçmiş yüzyıllarda yararlandığı dokunulmazlık statüsünü yitirdiği barizdir. Başlıca "sekülerleşme" fenomeni budur. Geriye kalan, bunun tam olarak neleri içerdiğini anlamaktır."[15] Öte yandan "Sekülerleşme kavramı değişik içeriklere sahip olsa da özünde üç kavram barındırmaktadır. Bu kavramlar "bu dünyaya ait olma", "rasyonelleşme" ve "farklılaşma"dır."[16]

Modern sosyolojinin isim babası olan Auguste Comte, insanlığın tarihsel gelişimini, düşüncenin evrimsel gelişimi olarak değerlendirmekteydi. Ona göre tüm toplumlar üç evreden geçmekteydiler. Üç hal yasası olarak adlandırdığı teorisine göre ilk dönem toplumlarda egemen olan düşünce biçimi dinsel idi. Din her türlü olay ve olguların açıklanmasında merkezi bir konumdaydı. Bunu metafizik evre takip etti. Bu evrenin temel özelliği, olgu ve olayların soyut kavramlarla izah edilmesiydi. Son dönem olan pozitif evrede ise olgu ve olaylar bilimsel bir yaklaşımla açıklanacaktır. Bu da deney ve gözleme dayanan bilimsel yöntemle gerçekleşecektir. Her bir evre farklı bir epistemolojik yapıya karşılık gelmektedir. Buna göre birinci evre dini-teolojik, ikinci evre metafiziksel-felsefi üçüncü ve son evre ise pozitif-bilimsel bilginin egemenliğiyle öne çıkmaktadır. "Comte'un şemasına göre pozitif evre tarihin son noktasıdır. Bilim her ne kadar gelişmeye devam etse de dördüncü bir evre yani post-pozitif dönem

---

[14] Casanova, Jose, "Sekülerleşmeyi Yeniden Düşünmek: Evrensel Bir Karşılaştırma", çev: Selman Yılmaz, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 2, s. 221, s: 220-236, 2014.

[15] Taylor, Charles, *Seküler Çağ*, çev: Dost Körpe, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları 2014, s. 622.

[16] Kirman, Mehmet Ali, "Sekülerleşme ve Dinin Geleceği", "*Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*" içinde, ed. M. Ali Kirman, İhsan Çapçıoğlu, Otto Yayınları, Ankara 2015, 339-354.

olmayacaktır (Çünkü böyle bir evre irrasyonaliteye dönüşten başka bir şey olamaz).”[17] Bu yaklaşım düşünsel ve zihinsel sekülerleşmeyi tüm toplumlar için kaçınılmaz tarihi bir süreç olarak görür.

Comte’un bakış açısında sekülerleşmenin felsefi ve entelektüel izlerini görmek mümkündür. Her şeyin dinle izah edildiği tarihi bir aşamadan (din dönemi), daha soyut, doğaüstü ve metafiziksel (felsefe dönemi) bir aşamaya ve son olarak olguların gözlem ve deneye dayalı olarak (bilimsel dönem) izah edildiği son aşama. Buradaki sekülerleşme biçimi tarihsel süreç içinde, dinsel düşüncenin bilimsel düşünceyle yer değiştirmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Bilim ilerledikçe bilimsel düşünce de gelişecek, önce din sonra da felsefe görevini tamamlayacak ve nihayet bilim her şeyi açıklayan tek yol ve yöntem olacaktır. Düşüncenin ve zihnin sekülerleşmesi evrensel olarak böylece tamamlanmış olacaktır. Bu sekülerleşme anlayışında dinin zamanla yok olacağına ilişkin zımni bir varsayım vardır. Bu yaklaşıma göre geleceğin pozitif toplumlarında dine yer olmayacak, çünkü din tarihsel görevini tamamlamış olacaktır.

Sekülerleşme sürecinin Avrupanın sosyal bilim anlayışına ve çalışmalarına yansıması gecikmemiştir. Tarihsel süreç içinde Batı’da “toplum” kavramının Tanrı ile açıklandığı bir anlayıştan, özerk bir “toplum” kavramının doğuşu bu süreçle gerçekleşmiştir. Veya tersinden ifade edecek olursak sekülerleşme süreci toplumu maddi bir olgu olarak incelemenin yolunu açmıştır. Toplum, artık kendinde içkin kural ve ilkeler ışığında anlaşılacak ve açıklanacaktır. Artık toplum dinle değil sosyolojiyle anlaşılacak ve açıklanacaktır. Bu bağlamda modern sosyolojinin doğuşu sekülerleşmenin bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sosyal bilimlerin içinden çıktığı ve geliştiği toplumun dini ve kültürel yapısının söz konusu sosyal bilimlerin paradigmatik yapısının oluşumundaki yeri ve önemi yadsınamaz. Her kültürün kendine özgü bir bilim anlayışı veya paradigması söz konusu olabilmektedir. Dolayısıyla insan veya toplum söz konusu olduğunda belirli bir dinden veya inançtan söz edebiliyorken, bilim veya bilimsel faaliyet söz konusu olduğunda ise bir bilim anlayışı veya paradigmadan söz edebilmekteyiz. Bu bağlamda bilimin herhangi bir dini veya inancı yoktur fakat bir paradigması vardır. Bilime bu paradigmayı kazandıran ise bilim insanlarının bilime ve bilimsel faaliyete yönelik bakış

[17] Aldrıdge, Alan, “Sekülerleşmenin Yükselişi: Dinin Toplumsal Önemini Kaybetmesi”, çev: İhsan Çapçıoğlu, Sinan Yılmaz, “*Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*”, ed. M. Ali Kirman, İhsan Çapçıoğlu, Otto Yayınları, Ankara 2015, 75-117.

açıları ve bilime yükledikleri anlamdır. Bu açıdan bakıldığında bir Batı biliminden veya İslami bir biliminden söz edilebilir.

Çağdaş sosyal bilimlerin paradigmatik altyapısında bu husus rahatlıkla görülebilir. "Sosyal bilimler kurumsal tarihi boyunca, yani üniversite sistemleri içinde daima Batı merkezci oldu. Burada şaşılacak bir şey yoktur. Çünkü modern sosyal bilimler modern dünyanın ürünüdürler ve bu anlayış modernleşen dünyanın kültürel yapısının temel öğelerinden biri olmuştur."[18] Bilim ve kültür ilişkisi o kadar önemli bir husustur ki bu, bireylerin ve toplumların düşünce biçimini ve yaşam tarzını önemli ölçüde etkilemektedir. Toplum kavramının Tanrı kavramı yerine geçtiği Avrupalı sosyal bilim anlayışı bu minvalde gelişme göstermiştir.

Sekülerleşme kavramını sosyolojik bir teori olarak literatüre kazandıran ilk sosyolog Weber olmuştur. Weber'e göre çağdaş toplum rasyonelleşme ile "dünyanın büyüden arındırılması" sürecini yaşamıştır. Bu durum Avrupa toplumunun düşünce boyutundaki sekülerleşme sürecini ifade etmektedir. Weber sekülerleşmenin tam bir sosyolojisini, rasyonelleşme ve dünyanın demistifikasyonu teorisinde ortaya koymuştur.[19]

Sekülar ve sekülerleşme kavramları modern anlamıyla 19. yüzyılda Batı'da ortaya çıkmış, üretilmiş ve geliştirilmiş olsa da bu kavramın pratik tarihini, insanlık tarihi kadar eskilere götürmek mümkündür. Çünkü dinsel ve sekülar kavramları dikotomik ve diyalektik olarak birbirlerinin varlıklarını gerektirmektedirler. "Dinin olduğu yerde sekülar, sekülarliğin olduğu yerde din her zaman bulunagelmiştir."[20] Dolayısıyla sekülarliğin tarihini dinler tarihiyle eşzamanlı olarak başlatmamız mümkündür. Tarihsel açıdan farklı olan ise bunların birbirleriyle olan ilişki biçimi ve düzeyidir. Geçmişte din ve sekülerleşme ilişkisi görece sınırlı bir alanda ortaya çıkmışken (örneğin, inanç ve ibadetler), modern zamanlarda ise çok farklı alanlarda (örneğin, bireyselleşme, kurumsal farklılaşma, rasyonelleşme gibi.) kendini daha güçlü bir şekilde hissettirmiştir. Sekülerleşmenin modern zamanların önemli bir sosyal bilim gündemi olmasının başlıca nedeni de budur.

Sekülerleşme kavramının ve sürecinin çetrefil bir tarafına da değinmekte yarar vardır. Birazdan değineceğimiz gibi, farklı sekülerleşme yaklaşımlarının ortaya çıkmasında rol oynayan en önemli faktörlerden biri de budur. Söz gelimi, dini üyelik,

---

[18] Wallerstein, Immanuel, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Sosyal Bilim*, çev: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul 2016, s. 184.
[19] Turner, *Din ve Modern Toplum*, s. 179.
[20] Kirman, 2015: 339-340.

organizasyon ve ibadetlerdeki sekülerleşme süreci somut olarak gözlemlenebilirken, dini inanç veya inançsızlığın ve bunun düzeyinin somut olarak ölçülebilmesi kolay değildir. "Sosyolojik bir bakış açısından, dini üyelik ve kiliseye katılım bakımından dini zayıflamayı nicel olarak ölçmek mümkün olsa da kutsalın kentli, endüstriyel ve sekülar toplumun yayılmasıyla körelip körelmediğini tasvir etmek ve ölçmek zordur."[21] Sekülerleşme olgusunun bu niteliğinden dolayı farklı sekülerleşme yaklaşımları ortaya çıkmıştır.

1.2. Sekülerleşme Kuramları

Çağdaş toplumların sekülar olup olmadıkları veya tersinden ifade edecek olursak dindar olup olmadıklarına yönelik olarak geliştirilen yaklaşımları temelde üç başlık altında toplamak mümkündür. Bunlar sırasıyla klasik yaklaşım, yeni paradigma ve eklektik yaklaşımdır. "Günümüzde basit doğrusal ve tek boyutlu "sekülerleşme" teorisi bulunmamaktadır."[22] Bu nedenle her sekülerleşme teorisinin güçlü ve zayıf yönları bulunabileceği gibi yeni sekülerleşme teorilerinin geliştirilebilmesi de mümkün görünmektedir.

Din sosyolojisinin ana konularından biri olan sekülerleşme konusuna ilişkin olarak farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Konu, tarihsel süreç içinde toplumun hemen hemen tüm alanlarının sekülarleşeceğini ve dolayısıyla dinin marjinal hale geleceğini savunan klasik yaklaşım ile sekülerleşmenin yaşanmadığını ve bu yüzden de dinin hala en güçlü kurumlardan biri olmaya devam ettiğini savunan yeni paradigma arasında tartışılagelmektedir. Çağdaş din sosyolojisinde din ve sekülerleşme konusuyla ilgili olarak ortaya çıkan yaklaşımlar üç başlıkta ele alınmaktadır. Birinci görüş olan klasik yaklaşım, modernliğin sekülerleşmeyi doğuracağını ve zamanla dini ortadan kaldıracağını savunmaktadır. İkinci görüş olan yeni paradigma, dinin ortadan kalkmadığını, hatta günümüzde daha da güçlendiğini dolayısıyla klasik yaklaşımın yanlış olduğunu savunur. Sekülerleşmeye ilişkin olarak ortaya çıkan üçüncü görüş ise din ve sekülerleşmenin karşılıklı etkileşim halinde varlıklarını sürdürdüklerini savunmaktadır.[23]

---

[21] Turner, *Din ve Modern Toplum*, s. 176.

[22] Luckmann, Thomas, *Görünmeyen Din*, çev: Ali Coşkun ve Fuat Aydın, Rağbet Yayınları, İstanbul 2003, s. 31.

[23] Köse, Ali, "Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye'de Din ve Modernleşme", "*Kutsalın Dönüşü*", ed. Ali Köse, Timaş Yayınları, İstanbul 2014, 171-181.

Klasik sekülerleşme kuramının temel görüşü, toplumların sanayileşme, kentleşme, rasyonelleşme, bireyselleşme, çoğulculaşma gibi süreçlerle birlikte toplumsal hayatta dini duygu, değer ve örgütlenmelerin zayıfladığıdır. Bu kuramın önde gelen temsilcileri arasında başta klasik sosyologlar Emile Durkheim ve Max Weber olmak üzere birinci dönem Peter Berger, Bryan Wilson ve Steve Bruce yer alır.

Bu kurama göre geleneksel toplumun tüm alanlarını kuşatan din kurumu, bilimlerin gelişmesiyle birlikte yavaş yavaş toplumun birçok alanından çekilecek, ya sınırlı bir alanda kalacak ya da yok olmaya yüz tutacaktır. Çünkü din, arkaik ve geleneksel göçebe ve tarım toplumlarının dünyayı anlama ve kavrama biçimidir. Bilimsel düşüncenin doğuşu ve gelişmesiyle birlikte bu düşünme tarzı etki ve önemini kaybedecektir. Klasik sekülerleşme kuramının geçmişi 19. Yüzyılın başlarına, Henri Saint-Simon ve Auguste Comte'un yazılarına kadar götürülebilir. Her iki düşünüre göre, bilimin gelişmesine bağlı olarak dinin zayıflayacağını ve bunun geri döndürülemez olduğunu savunurlar. Onlara göre din ve modernite bağdaşmaz. Bu yaklaşım daha sonra modern sosyolojinin kurucuları olan Marx, Durkheim ve Weber'in yazılarına da yansıdı. Hristiyanlıkla ilgili görüş ayrılıkları olsa da önemini yitirdiği konusunda hem fikirdirler.[24]

Klasik sekülerleşme kuramının bu görüşlerine dayanak oluşturan toplumsal ve kültürel dinamiklerden biri sosyokültürel hayatta yaşanan çoğulculuk ile bireyselleşme süreçleri gelmektedir. Dinsel yaşamın toplumsal boyuttan bireysel boyuta taşınması ile dinin diğer kültürel veya ahlaki seçenekler arasından bir seçenek haline gelmesi bu yaklaşımın temel argümanları arasında yer alır.[25]

Batı'da yaşanan bu gelişmelerin dinin aleyhine sonuçlanmasıyla birlikte klasik sekülerleşme kuramı, geniş bir kesim tarafından kabul görmeye başlamıştır. Buna göre din, toplumsal hayatta artık tek otorite olma vasfını yitirmekteydi. Zamanla alternatif bilgi ve yaşam alanlarının ortaya çıkmasıyla birlikte, gerçekten de dinin toplumsal hayatta tek belirleyici olma konumu oldukça zayıflamıştır. Bu gelişmeler dünyevi bir takım yaşam alanlarında (siyaset, bilim, sanat vb.) olduğu gibi, varlık ve dünya tasavvurunda da (Tanrı, ahiret, melekler vb.) kendini göstermiştir. Bu durum özellikle Batı toplumları için 19. ve 20. yüzyılda, kendini güçlü bir şekilde hissettirmiştir.

[24] Gorski Philip S, "Sekülerleşme Tartışmasını Tarihselleştirme: Bir Araştırma Gündemi", çev: Ali Bayer, "*Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*", ed. M. Ali Kirman, İhsan Çapçıoğlu, Otto Yayınları, Ankara 2015, 119-137.

[25] Riis, Ole, "Modern Toplumdaki Din Araştırmaları Alanındaki Son Gelişmeler", çev: Bünyamin Solmaz, İhsan Çapçıoğlu, "*Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*", ed. M. Ali Kirman, İhsan Çapçıoğlu, Otto Yayınları, Ankara 2015, 355-374.

Günümüzde bu etkinin varlığını halen sürdürmekte olduğunu ifade edebiliriz. Bu dönemi karakterize eden üç eğilim vardı: 1. Bireyselleşme 2. Din dışı hayat alanlarının gelişmesi (müzik, resim vb.) 3. Ölüm sonrası hayata yönelik korkular azalmış, cennet-cehennem inancı zayıflamıştı.[26]

Modern zamanlarda dinin, birey ve toplum hayatında anlam ve önemini büyük ölçüde yitirdiğini savunan klasik yaklaşım, bu sürecin bariz bir şekilde yaşandığını ve bunun da hızla yaygınlaştığını savunmaktadır. Dinde bireyselleşme, yaşanan bu sürecin en somut göstergesidir. Bu gelişmeyle birlikte toplumda var olan ortak dini duygu, düşünce ve ibadetlerdeki azalma klasik sekülerleşmenin en önemli bileşenleri arasında yer alır.[27]

Sekülerleşme sürecine ilişkin ortaya çıkan diğer bir yaklaşım ise klasik sekülerleşme kuramına karşıt olan ve yeni paradigma olarak adlandırılan kuramdır. Bu yaklaşımı savunanlar arasında ikinci dönem Peter Berger, David Martin, Robert Finke, William S. Bainbridge, Rodney Stark ve Grace Davie yer alır. Bu kuramcılar, aralarında bazı görüş farklılıkları olsa da dinin asla yok olmadığını hatta hiçbir zaman zayıflamadığını savunmaktadırlar. Örneğin Berger'e göre:

> Günümüzde –istisnaları saymazsak- dünya oldukça dindar görünmektedir. Bu da klasik sekülerleşme yaklaşmının yanıldığını gösterir. Her ne kadar o teoriye benim de katkım olmuşsa da fikirlerim o dönemin koşulları çerçevesinde değerlendirilmelidir. Gerçi klasik sekülerleşme teorisinin birçok yaklaşımı hala geçerlidir, ancak bu geçerlilik teorinin özü açısından değildir.[28]

Berger, eski teorisinin bazı yönlerinin geçerli olduğunu kabul etmekle birlikte, daha sonra modern toplumların dinden uzaklaşma gibi bir süreci yaşamadıklarını savunmaya başlar. Kendisinin sonradan dâhil olduğu yeni paradigmaya göre modern toplumlar bazı sosyal, ekonomik ve kültürel değişmeler yaşamalarına rağmen, bunun dinden uzaklaşma şeklinde olmadığı, yaşanan bu sürecin belki dinde bir değişme olarak adlandırılabileceğini dile getirir. Bu yaklaşımın temel argümanı ise, bireysel dindarlıklar ile yeni dini hareketlerdir.

Yeni paradigmanın üzerine yaslandığı ana fikir, klasik sekülerleşme kuramının temel iddialarının reddine dayanır. Onlara göre söz gelimi, inanç ve ibadet oranlarındaki düşüş, kiliseye katılımdaki azalma gibi göstergeler doğru değildir. Örneğin Stark'a

---

[26] Bell, "Kutsalın Dönüşü", s. 233-234.
[27] Wilson, Bryan, *Seküler Toplumlarda Din 50 Yıl Sonra*, çev: Ömer Faruk Darende, Pegem Akademi Yayınları, Ankara 2017, s. 38.
[28] Berger, "Sekülerizmin Gerilemesi", s. 41-42.

göre: Kuzey ve Batı Avrupa'da orataya çıkan dini inanış ve ibadetlerdeki azalma, Kiliseye katılım oranındaki düşüş vb. gelişmelere bakarak dinin zayıfladığına hükmetmek yanlıştır.[29]

Stark'a göre dini inanç ve ibadetlerdeki azalma ve kiliseye katılım oranlarındaki düşüş hakkındaki değerlendirmelerin yanı sıra klasik sekülerleşme kuramının zayıf yönlerinden bir diğeri, bu yaklaşımın tarih anlayışında yatmaktadır. Ona göre sekülerleşmeyi savunurken geçmişi tamamen dindar kabul etmek başlı başına bir hatadır. Çünkü geçmiş asla tamamen dindar olmamıştır. Dindar bir geçmiş varsayımı doğru değildir. Dolayısıyla sekülerleşme yeni bir gelişme değil her zaman mevcut olan bir olgudur. Ona göre "Avrupa'da dini katılımda büyük bir azalma olduğu tezi, geçmişte Avrupa'nın daha dindar olduğu şeklindeki abartılı bir algıdan kaynaklanmaktadır. (…). Oysa Avrupa hiçbir zaman Hıristiyanlaşmadı"[30]

Yeni paradigma, dinin toplum hayatından hiçbir zaman çekilmediğini savunur. Bu paradigma geçmiş ile gelecek arasında dinsel düşünce ve yaşam açısından önemli sayılabilecek bir farkın olmadığını dile getirir. Bu yaklaşıma göre "sekülerleşme, tamamen akılcı bir toplumda dinin zayıflaması değil; ancak dindarlık formlarının yeniden bir şekillenmesidir.[31] Din, modern zamanlarda sadece yapısal bazı değişikliklere uğramıştır. Bu paradigmaya göre din canlılığını ve önemini korumakta, hatta onlara göre son dönemde gerileyen din değil sekülaritedir. "Modern dünya daha önce bir din krizi yaşarken bugünlerde sekülarizm kriz yaşamaya başlamıştır. Sekülarizm, Aydınlanma düşüncesiyle benzer kaderi yaşayarak son dönemlerde önemli bir sarsıntı yaşamıştır. Bu durum doğal olarak modern toplumda dinin yerini ve geleceğini etkileyecektir."[32]

Klasik sekülerleşme kuramı, ileri sürdüğü fikirlerde çoğunlukla sekülerleşmenin yoğun bir şekilde yaşandığı Batı Avrupa toplumlarından destek alırken, yeni paradigma ise ilham kaynağını çoğunlukla daha dindar görünen ABD toplumundan alır. Buna göre her yaklaşımın beslendiği bir sosyokültürel zemin söz konusudur.

İster klasik sekülerleşme kuramının toplumun birçok alanının sekülarleştiğine ilişkin yaklaşımı olsun, isterse de yeni paradigmanın sekülerleşmenin yaşanmadığına

---

[29] Stark, Rodney, "Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme", "*Kutsalın Dönüşü*" içinde, ed. Ali Köse, Timaş Yayınları, İstanbul 2014, 60-99.

[30] Stark,"Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme", s. 76-77.

[31] Hervieu-Leger, Daniele, "Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler", çev: Halil Aydınalp, *M. Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 26 (2004/1), s. 47, s. 45-58, İstanbul 2004.

[32] Berger, Peter, "Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine", "*Kutsalın Dönüşü*", ed. Ali Köse, Timaş Yayınları, İstanbul 2014, 100-115.

dair yaklaşımı olsun, görünen o ki çağdaş toplum hem sekülerleşmenin hem de dinselliğin etkileşimi altında bulunmaktadır.

Her iki yaklaşımın dayandığı tarihsel ve düşünsel bir arka plan vardır. Batı'da pozitivizmin güçlü olduğu ve geniş kabul gördüğü dönemde klasik sekülerleşme kuramı gelişirken, postmodern düşünce ve eleştirilerin ortaya çıkmasıyla birlikte yeni paradigma gelişmeye başladı. Öncelikli olarak toplumun sekülarleştiğini ve bunun da kaçınılmaz olduğunu savunan klasik yaklaşım ortaya çıkarken, akabinde kültürel hayatta dinselliklerin çoğalmasıyla birlikte yeni paradigma öne çıktı.[33]

Bu kısmi bakış açılarının daha evrensel ve daha genel bir zemine oturtulmaya ihtiyaçları vardır. Eklektik kuram bu sorunu aşmak üzere ortaya çıkmış, uzlaşmacı bir yaklaşımdır. Bu tezi savunanlar arasında Mark Chaves, Jose Casanova, David Yamane, ve Conrad Ostwald yer alır. Sekülerleşmeye ilişkin eklektik yaklaşıma göre çağdaş toplumlar hem sekülerleşmekte hem de din ile olan ilişkileri bir şekilde devam etmektedir. Bu yaklaşım için din ortadan kalkmaktan çok yapı ve içerik değişikliğine uğramaktadır. Örneğin Casanova'ya göre: Avrupa'da Hıristiyanlığın zayıfladığı tarihi bir gerçekliktir. Dinin bireyselleşmesiyle birlikte dini uygulamalara katılım gittikçe azalmıştır. Davie bu gelişmeyi "aidiyetsiz inanç" olarak tanımlıyor. Bununla birlikte Avrupalıların önemli bir bölümü açık veya gizli olarak kendilerini "Hıristiyan" olarak tanımlıyorlar. Daniele Hervieu-Leger Avrupa'nın bu karakterini "inançsız aidiyet" şeklinde tanımlıyor. Dolayısıyla Avrupa'da hem sekülerleşme hem de din etkileşim halinde varlıklarını sürdürmektedirler.[34]

Din ve sekülerleşmenin eşzamanlı olarak bir arada bulundukları savı bu yaklaşımın temel görüşüdür. Onlara göre bu iki olgunun bir arada bulunmaları da mümkündür. Bu yaklaşıma göre sekülerleşme dini ortadan kaldırmaz, bazı değişimler yaşansa da bu iki olgu varlıklarını birlikte sürdürmektedirler.

Sekülerleşmeye ilişkin olarak ortaya çıkan bu yaklaşımları özetleyecek olursak, çağdaş toplumun dinle olan ilişkisine yönelik temelde üç bakış açısı ortaya çıkmıştır. Birinci yaklaşım olan klasik yaklaşıma göre çağdaş toplumun sekülerleşmekte olduğu, kurumsal farklılaşmaya uğradığı, bu toplumlarda bireyselleşmenin ve çoğulculaşmanın güç kazandığı, böylece bu toplumların dinden uzaklaştığı ve bunun da çeşitli göstergelerinin bulunduğunu savunurken, ikinci yaklaşım olan yeni paradigma ise

[33] Çelik, Celaleddin, "Sekülerleşmenin Kuramsal Sosyolojik Serüveni", *Journal of Islamic Research*, 28 (3), s. 221, s. 209-223, 2017.
[34] Casanova, Sekülerleşmeyi Yeniden Düşünmek, s. 228.

çağdaş toplumun dinden uzaklaşmadığını, dindarlığını muhafaza ettiğini, belki dinin sadece değişim geçirmekte olduğun savunur. Üçüncü yaklaşım olan eklektik yaklaşım ise sekülerleşmenin inkâr edilemeyeceğini, toplumun birçok alanında kendini göstermekte olduğunu ancak dinin de değişim geçirse bile varlığını sürdürdüğünü ve nihayetinde din ve sekülerleşmenin bir arada yaşamaya devam ettiğini savunur.

Çağdaş toplumların birçok açıdan sekülarliğin egemenliği altında bulundukları rahatlıkla ifade edilebilir. Nitekim klasik sekülerleşme kuramına karşı çıkan yeni paradigma dahi, sekülerleşmeyi reddedememekte, sadece dinin zamanla yok olacağı konusundaki yaklaşımına karşı çıkmaktadır. Çağdaş toplumların siyaset, ekonomi, eğitim, bilim gibi birçok toplumsal hayat alanları sekülerleşmenin getirdiği bakış açısıyla ve ölçülerine göre düzenlenmektedir. Bilim ve bilimsel düşünce bu dinamiklerin başında gelmektedir. Modern sosyoloji de sekülerleşmenin bir sonucu olarak toplumsal analizlerde ve açıklamalarda, özne olarak Tanrı yerine toplumu koymakta ve burada toplum özerk ve sekülar bir olgu olarak ana aktör konumuna yükselmektedir.

Avrupa'nın modern bilim anlayışında Tanrı'ya yer yoktur. Psikoloji bireyi, sosyoloji ise toplumu özne haline getirmiş ve Tanrı'nın yerine koymuştur. Bu, din ve bilim arasındaki büyük kopuşun sonuçlarından biri olmuştur. Batı'nın sekülarizasyonu sadece toplumsal alanla sınırlı kalmadı, aynı zamanda bireysel düşünceyi de önemli ölçüde etkiledi. Modern-postmodern birey (özellikle Batı'da), kendi hayatında gerek düşünce gerekse de davranışlarında ya dini yok saymakta veya sınırlı bir düzeyde önem vermektedir. Dinin veya Tanrı'nın sosyal bilimsel faaliyet alanının dışına çıkarılmasıyla yaşanan bilinçteki ve düşüncedeki sekülerleşme süreci Tanrı'nın inkârına kadar varabilen bir sürü yeni durum ortaya çıkarmıştır.[35]

Sekülerleşme her yerde ve zamanda aynı etki ve sonuçlar doğurmadı. Keza sekülerleşme sadece belirli bir zaman ve bölgede de yaşanmadı. Örneğin, Avrupa ve ABD'de farklı sekülerleşme biçimleri ortaya çıktı. "Sekülerleşme modern toplumların genel bir niteliği olarak görülse de hepsinde tekdüze bir şekilde yayılmamıştır. Değişik toplumlar sekülerleşme sürecinden farklı biçimlerde etkilenmiştir."[36] Batılı ülkeler modern sekülerleşmeyi diğer ülke ve bölgelerden daha önce yaşamış ve bu sekülerleşme biçimi, küreselleşme süreciyle birlikte dünyanın diğer ülkelerini etkilemiştir.

---

[35] Taylor, *Seküler Çağ,* s. 382.
[36] Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 197-198.

Batı'nın temel sekülerleşme dinamikleri arasında Rönesans, Reform, Aydınlanma, Fransız İhtilali, Sanayi Devrimi, kapitalizm, kentleşme vb. faktörler bulunmaktadır. Bu, topyekûn olarak, Batı'ya özgü sekülerleşme biçimini yaratan etkenler oldular. Batı dışı diğer ülkelerde, örneğin Türkiye'de, her ne kadar Rönesans, Reform ve Aydınlanma gibi süreçler yaşanmamışsa da adı geçen diğer gelişmeler (kapitalizm veya serbest piyasa ekonomisi, sanayileşme, kentleşme, çoğulculuk, bireyselleşme, demokrasi hukuk vb.) Türkiye'nin de sekülerleşme sürecine önemli ölçüde etkide bulunmuşlardır. Küresel ölçekte yaşanan bu dinamikler Türkiye'nin de sekülerleşmesinde rol oynamışlardır.[37]

Türkiye tarihsel süreç içinde geleneksel Osmanlı tarım toplumu ve yönetim biçiminin değişmesine paralel olarak bu iki alanda ciddi bir sekülerleşme süreci yaşamıştır. Türkiye'de sekülerleşme sürecinin din ile ilk karşılaştığı ve etkileştiği alanlar ekonomi ve siyaset alanı olmuştur. Daha sonra Cumhuriyet'le birlikte Atatürk devrimlerinin yarattığı toplumsal, kültürel ve politik etki de sekülerleşmenin önemli parametreleri arasında yer almıştır.[38]

Türkiye günümüzde, siyaset, ekonomi, eğitim gibi gerek toplumsal birçok alanın dinin etkisinden uzaklaşması gerekse de dinin bireyselleşmesi ile toplumsal ve bireysel dini duygu ve ibadetlerdeki azalma olsun, büyük oranda sekülerleşmiştir. Buna yol açan etkenleri temel anlamda içsel ve dışsal faktörler olarak ikiye ayırabiliriz. İçsel faktörler olarak, Osmanlı'da Tanzimat, Islahat ve Meşrutiyet hareketleri, Türkiye'de Cumhuriyet devrimleri ile politik ve ekonomik sekülarizasyon, sanayileşme, kentleşme ve 2000'li yıllardan sonra da kültür hayatında (eğitim, boş zamanlar, dini düşünce, yaşam ve ibadetlerdeki zayıflama vb.) yaşanan sekülerleşme süreçlerini sayabiliriz.[39] Dışsal faktörler olarak, Türkiye'nin jeokültürel açıdan Batı'nın sekülar coğrafyasının kesişim noktasında bulunması ile başta sosyal bilimler olmak üzere Batı'nın bilim, felsefe ve teknolojisinin Türkiye'de yayılmasını gösterebiliriz.

Günümüzde tüm boyutlarıyla sekülerleşme olgusu Türkiye'nin toplumsal hayatının temel unsurlarından biri, hatta en önemlisi haline gelmiş bulunmaktadır. Dolayısıyla din ve sekülerleşme ilişkisi artık Türkiye'yi de ciddi anlamda ilgilendirmektedir. Bu noktada Batı'nın Hıristiyanlık ve sekülerleşme ilişkisinden farklı

---

[37] Wilson, "Sekülerleşme", s. 21-22.
[38] Martin, David, "Sekülerleşme Sorunu: Geçmiş ve Gelecek", "*Kutsalın Dönüşü*", ed. Ali Köse, Timaş Yayınları, İstanbul 2014, 116-127.
[39] Batur, Behçet, Sekülerleşme Türkiye'de, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 8, Sayı: 38, s: 563-572, 2015.

olarak Türkiye'de bu ilişki İslam ve sekülerleşme ilişkisi olarak kendini göstermektedir. Bu açıdan farklı bir dine mensup olan Türkiye'de sekülerleşmenin aldığı veya alacağı biçim(ler)in incelenmesi hem tarihi hem sosyolojik hem de teolojik açıdan önemini korumaktadır.

1.3. Din, Bilim ve Sekülerleşme İlişkisi

Sekülerleşmeden söz ederken, aslında dinden de söz etmiş oluruz. Çünkü sekülerleşme kavramı din veya dinsel kavramıyla doğrudan ilişkilidir. Bu açıdan sekülerleşmenin doğru bir şekilde anlaşılması ancak sekülerleşmenin içinden çıktığı toplumun din ve din kültürüyle kurduğu ilişki biçimi ve onunla girdiği etkileşimin doğru bir şekilde analiz edilmesiyle mümkün olabilir. Dolayısıyla sekülerleşme olgusunu temelde iki farklı düşünme ve tasavvur biçimi olan din ve bilim ilişkisi çerçevesinde ele almanın önemi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Çünkü "sekülerleşme, öncelikle düşünceyi bir şekilde etkileyen ve zihniyet dönüşümünü esas alan bir süreçtir."[40] Genelde din ve bilim ilişkisini, özelde de modern sekülerliğin ortaya çıktığı Batı'nın Hıristiyanlık ve sekülerleşme ilişkisini incelemeden önce dinin bazı tanımlamalarına göz atmakta yarar vardır.

Sekülerleşme kavramı gibi, din kavramının da standart bir tanımı yoktur. Literatürde dini tanımlayan bazı önermeler mevcuttur. Din kavramına yönelik farklı yaklaşımlar olmakla birlikte, genelde din dendiğinde akla gelen ilk tanım kutsal ve ritüel kavramlarıdır. Dini tanımlamanın en büyük zorluklarından biri dini olarak adlandırılan unsurların insan hayatında oldukça çeşitli oluşu gelmektedir. "Dinin her yere" değdiği arkaik toplumların yaşamlarıyla toplumumuzda bu isim altında var olan, belirgin sınırlara sahip inanç, pratik ve kurum öbekleri arasındaki ortak yönleri bulmaya çalıştığımızda, güç ve belki de altından kalkılmaz bir işe soyunmuş oluruz."[41]

Dinin tanımlanmasına yönelik zorluklara rağmen dine yönelik bazı açıklamalar yapılmıştır. Örneğin, "Din, metafizik değerlere, kutsala ya da tanrı düşüncesine yer veren ve inananlarına bir hayat tarzı öneren bir inanç sistemidir."[42] Diğer bir tanıma göre "Din, özü belirleyen bir anlam alanıdır."[43] Başka bir tanıma göre "Dinsel olgular

---

[40] Tekin, Mustafa, "Batı'da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri", *İnsan ve Toplum Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 4, s. 191, s: 181-204, 2012.
[41] Taylor, *Seküler Çağ*, s. 20.
[42] Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü,* s. 87.
[43] Turner, Bryan S, "Max Weber'e Göre İslam ve Konfüçyanizm: Kantçı Sekülerleşme Kuramı", çev: İhsan Çapçıoğlu, "*Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*", ed. M. Ali Kirman, İhsan Çapçıoğlu, Otto Yayınları, Ankara 2015, 185-206.

doğal bir biçimde iki temel kesime ayrılırlar: İnançlar ve dinsel törenler. Birinciler birtakım düşünüş durumlarıdır ve tasarımlardan oluşmaktadır. İkinciler ise belli eylem biçimleridir."[44] Buna göre din, insanlığın varoluşundan itibaren, insanın hem düşünce hayatını hem de ahlaki yaşamını –güç ve yoğunluğu değişmekle birlikte- belirleyen ve yönlendiren bir etken olarak insanın hayatında sürekli var olan bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dini tanımlamanın zorluğunun nedenlerinden biri de din olarak adlandırılan olgunun gerek tarihsel gerekse de bölgesel açıdan çok çeşitli yorum ve uygulamalara sahip oluşundan kaynaklanmaktadır. Buna rağmen dinlerin ortak tanımına ilişkin bir girişim Durkheim tarafından yapılmıştır. Ona göre: Basit veya karmaşık olsun tüm dinlerin ortak yönü, varlığı kutsal ve kutsal olmayan şeklinde ayırmalarıdır. Bu nitelik dinlerin temelini oluşturmaktadır. Durkheim'a göre, "Kutsal şeyler denince yalnız tanrılar ya da ruhlar diye adlandırılan şeyler anlaşılmamalıdır; bir ağaç, bir kaya, bir pınar, bir çakıltaşı, bir ev, kısacası herhangi bir şey kutsal olabilir."[45] İslam dininde de kutsal olan olmayan ayrımı üzerine bazı çalışmalar yapılmıştır.[46]

Durkheim'ın sosyolojik din çabasının ürünü olan bu tanımlamada, dini kutsal olan ile olmayan (profan) şeklinde yaptığı ayrım tüm dinlerin ortak yönünü teşkil ediyor gibi görünse de din olgusu salt bazı kutsallıklara veya ritüellere indirgenemez. Dolayısıyla dine yönelik bilimsel ilgi ve çabanın modern zamanların bir ürünü olduğunu belirtmek gerekmektedir. Geçmişte hayatın tüm alanlarını kuşatan bir olgu olarak dinin "kutsal olan" ile "kutsal olmayan" şeklinde tanımlanması bu ilgi ve çabanın bir sonucudur. Geçmişte din ve din dışı diye bir ayrım söz konusu değildi. Din hayatın her alanını kuşatıyordu.[47]

Dinlerin çeşitliliği ve tarihsellikleri göz önünde bulundurulduğunda genel bir din sosyolojisi yapmanın zorluğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bunun yerine bir din olarak İslam'ın sosyolojisi, Hıristiyanlık sosyolojisi veya Budizmin sosyolojisi şeklinde bir araştırma ve inceleme daha doğru olabilir. Çünkü "Dini bir ahlaki sistemin ve dini kurumların daha geniş sosyal yapılarla olan ilişki şekli farklı dünya dinleri arasında çeşitlilik göstermektedir."[48] Bu yüzden modern sekülerleşme konusunu incelerken,

---

[44] Durkheim, Emile, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, çev: Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul 2010, s. 64.
[45] Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri,* s. 65.
[46] Kirman, Mehmet Ali, Özbolat, Abdullah, "İslam, Kutsal ve Seküler", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2), 19-41, 2017.
[47] Mensching, Gustav, *Din Sosyolojisi*, çev: Mehmet Aydın, Literatürk Yayınları, Konya 2012, s. 60.61.
[48] Wilson, *Seküler Toplumlarda Din 50 Yıl Sonra*, s. 23.

onun ortaya çıktığı ve şekillendiği bölgenin ve tarihin din ve din kültürü yapısı ekseninde incelenmesi bir zorunluluk arz etmektedir. Her ne kadar sekülerleşme olgusu tüm dinleri bir şekilde etkilemiş olsa ve her dinin bir şekilde sekülerleşme ile bir ilişkisi olsa da her biri ayrı bir incelemenin konusu yapılmalıdır.

Dinin ve sekülerleşmenin standart bir tanımının bulunmadığını belirttik. Oysa bilimin genel ve standart bir tanımını yapmamız daha mümkün görünmektedir. Çünkü bilimin genel ve nesnel doğası bunu mümkün kılmaktadır. "Genel tanımıyla, geçerliliği kabul edilmiş sistemli bilgiler bütünü olan bilim, dünyayı, maddi gerçekliği ve burada yer alan olguları objektif gözlem ve sistemli bir deneyle anlama ve açıklama faaliyetlerinin ortak adıdır. Bilimin en temel işlevi "anlama" ve "açıklama"dır."[49]

Burada din ve bilimin farklı bazı niteliklerine ulaşmış bulunuyoruz. Buna göre genel olgular olarak din ve bilimin evrensel bir niteliği varken, özel olgular olarak dinler ise tarihsel niteliktedirler. Dolayısıyla gerek tanım gerek içerik gerekse de yöntem açısından evrensel ölçekte genel bir bilim tanımından söz edilebiliyorken din söz konusu olduğunda farklı dinlerden söz ediyoruz. Söz gelimi fizik bilimi dünyanın her yerinde ve her zaman geçerli ilke, kural ve yönteme sahiptir. Oysa özel dinler (İslam, Hıristiyanlık, Yahudilik, Budizm ve versiyonları), toplumdan topluma ve dönemden döneme farklılık gösterebilmektedir. Yeryüzünde tek bir dinin bulunmaması da bunu desteklemektedir. Buna bağlı olarak bilimsel hayatta ilerleme, dini hayatta ise değişme söz konusudur. Bununla birlikte dini bilgi temelde bağlayıcı değilken, bilimsel bilginin bağlayıcı bir niteliği vardır. Bilim çoğunlukla bir seçim konusu değilken (gayri ihtiyari) din bir seçim (ihtiyari) konusudur. Eğer dünyada bilimler arasında bir farklılıktan söz edeceksek bu farklılık epistemolojik veya metodolojik açıdan değil ancak paradigmal bir açıdan olabilir. Bu farklılığın özünde de genel olarak insan, toplum ve dünya görüşü farklılığı yatmaktadır.

Batılı bilim anlayışı dinden kopuşu sadece yöntemsel açıdan değil ontolojik açıdan da yaşadı. Günümüzde Batı biliminin çoğunlukla pozitivist olmasının tarihsel arka planında bu değişim süreci vardır. "Rönesans, şu noktada önem taşımaktadır: Tanrı merkezli evren anlayışı yerine insan merkezli bir evren anlayışı ve dünya görüşü yerleştirmiştir."[50] Batı'nın bilim anlayışının özünde artık Tanrı'ya yer yoktur. Her türlü bilimsel yaklaşım ve açıklamalarda artık Tanrı adı geçmeyecektir. Dönüşüm çok keskin

[49] Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü,* s. 53.
[50] Tekin, Mustafa, "İslam Sosyolojisinin Sosyolojisi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 28, Sayı. 3, s. 319, s: 318-333, 2017.

yaşanmıştır. Böylece Rönesans öncesi dönemde her şeyin Tanrı'yla açıklandığı bir varlık ve bilgi anlayışından, Tanrı'nın bulunmadığı bir varlık ve bilgi anlayışına doğru bir evrilme yaşanmıştır.

Elbette bu anlayışı doğuran birçok etmenden söz edilebilir. Katolik kilisesinin bilginin her alanında kendini tek otorite olarak görmesi ile farklı bilgi ve bilim alanlarının gelişmesine karşı oldukça katı bir tavır takınması bunların başında gelmektedir. Bununla birlikte Kilisenin temsil ettiği dine karşı ortaya çıkan bazı ciddi bilimsel ve felsefi eleştiriler de sekülerleşmenin lehine bir süreci doğurmuştur. Söz gelimi, Batı'da kurumsal Hıristiyanlık Darwin'in geliştirdiği evrim teorisi tarafından ciddi bir saldırıya uğramıştır. İkinci saldırı İncil'in akademik incelenmesinin sonucunda İncil metninin tutarlılığı ve otantikliği hakkında soruların ortaya çıktığı İncil'i eleştiri geleneğidir. En büyük saldırı ise "Avrupa felsefesinde daha katı bir ateizm doktrini, peygambervari Zarathustra şahsiyeti yoluyla Tanrı'nın ölümünü ilan eden Friedrich Nietzsche tarafından başlatılmıştır."[51]

Avrupa'da ortaya çıkan İncil'in felsefi ve bilimsel eleştirisi, Darwinizm teorisi ve Nietzsche'nin felsefi düşünceleri ve din eleştirileri Batı'nın genel dini olan Hıristiyanlık dünya görüşünü ciddi anlamda sarsmıştır. Bu sarsıntı bilimin, bilimsel bulguların ve buna bağlı olarak teknolojinin gelişmesiyle birlikte daha da artmıştır. Batı'da bilim ve felsefe geliştikçe, din gerilemekteydi. Çünkü Batı'da bilimsel gelişmelerin karşısında en çok direnen kurum din (kilise) oldu. Din bilimsel alana müdahale ettikçe, daha da zayıflamaktaydı. Din ile bilimin bu karşılıklı mücadelesi toplumların kültürel yapılarına da yansıdı. "Katolik ülkeler modernleştikçe kendi içlerinde dindar ve seküler olmak üzere bölünmüştür."[52]

Taylor'a göre "Batı'da yaklaşık üç asırdır, Hıristiyanlığa karşı ciddi itirazlar geliştirilmiştir. Kurumsal Hıristiyanlığa karşı ortaya konan eleştirileri şöylece sıralamak mümkündür: 1. Akla aykırıdır, 2. Otoriterdir, 3. Çözülmesi imkânsız teodise problemlerine yol açmaktadır."[53]

Avrupa'da din ile bilimin karşılıklı çekişmeleriyle yaşanan bu süreç, dinin gerilemesine ve gerek toplumsal gerekse de bireysel yaşamdan uzaklaşmasına neden oldu. Çünkü bilimsel bilgi somut, gözlenebilir ve yararlı idi. Tercih edilecekse bilimsel bilgi tercih edilecekti. Öyle de oldu. Avrupalı insan, çatışan iki bilgi arasındaki seçimini

[51] Turner, *Din ve Modern Toplum*, s. 171.
[52] Bruce, "Sekülerleşme: Sistematik Bir Betimleme", s. 29-30.
[53] Taylor, *Seküler Çağ*, s. 362.

bilimden yana kullandı. Bu tavır Batılı sekülerleşmenin biçimlenmesinde etkin bir rol oynadı.[54]

Teknolojinin gelişmesi insani faaliyetlerin doğal koşullara olan bağımlılığını azaltmıştır. İnsanın bilim ve teknoloji yoluyla doğada ve toplumda artan tasarruf ve gücü modern insanın Tanrı'ya olan bağlılık duygusunda değişiklik yaratmıştır. Başka bir ifadeyle bilim ve teknolojinin gelişmesi ile bunların toplumsal hayatın farklı alanlarına (örneğin sağlıkta, endüstride vb.) uygulanması ve bu alanlarda başarılı sonuçlar elde edilmesi, insanın doğaüstü güçlere olan bağlılık duygusunun azalmasına yol açmıştır.[55] Bu açıdan bilimsel ve teknik gelişmeler de sekülerleşmenin temel dinamikleri arasında yer almaktadır.

Aydınlanma düşünürleri ve ilk sosyologların dine yönelik eleştirel bir tutum takınmalarının nedenlerinden bir diğeri dinin (Hıristiyanlığın) dünyanın anlaşılması noktasındaki yetersizliği olmuştur. Yetersizliğinin yanı sıra bilime ve kurumsal farklılaşmaya karşı tavır alması Hıristiyanlığı içinden çıkılması zor bir hale sokmuştur. Kilise, bilimsel düşünce ve kurumsal farklılaşmaya karşı çıkmakla Hıristiyanlığı daha radikal hale getirmiştir. Bilindiği gibi "Fundamentalizm, kurumsal farklılaşma sürecine direnmedir."[56] Kilisenin bu tavrı, bilimsel gelişmeler ve dine yönelik eleştiriler karşısında dinin içine kapanmasına ve daha sonra reforme edilmesine yol açtı. Bilimsel keşif ve bulgular çoğaldıkça bilime inanç artarken, dine karşı inançsızlık arttı. Böylece Batı'daki din ile bilim arasındaki negatif ilişki gün geçtikçe daha da artmaya devam etti.

Batı'da bilimin ilerlemesi, buna karşılık dinin gerilemesinin önemli nedenlerinden bir diğeri bilimsel entelektüalizmin güçlenmesine karşın dini entelektüalizmin gerilemesi olmuştur. "Bilimden dine yönelen gerçek tehlike, bilimdeki artan nüfuzdan ziyade dindeki entelektüel nüfuzun azalmasıdır. Bilim, sorulara cevaplar ürettiği ve elle tutulur olumlu sonuçlar ortaya koyduğundan beri, tedricen saygı ve kabul görmeye başladı."[57] Kilisenin, dünyayı maddi olarak açıklamaya kalkışması ve bu anlamda pozitif bilimin alanına müdahale etmesi, bilime alan açmaması, bilgide tek otorite olma iddiası ve bu iddianın temellendirilememesi ve entelektüel taraftar bulamaması dini gerileten ve zayıflatan başlıca nedenler arasındadır.[58]

---

[54] Turner, *Din ve Modern Toplum*, s. 41.
[55] Wilson, "Sekülerleşme", s. 19.
[56] Riis, "Modern Toplumdaki Din Araştırmaları", s. 373.
[57] Wilson, *Seküler Toplumlarda Din 50 Yıl Sonra*, s. 51.
[58] Görgün, Tahsin, "İbn Haldun'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 16, s. 173, s: 169-203, 2006.

Bilimsel düşüncenin doğuşu ve gelişmesi dini alanın yarattığı inançsal ve ahlaki boşluğu doldurmazsa da kendi alanında yetkinliğini ispatlamasından dolayı maddi alanda güvenilirlik ve geçerlilik konusunda herhangi bir sorun yaşamamaktadır. "Bilim, "anlamlar" boyutunda yetersiz kalsa bile, insanoğlu doğayla ve diğer insanlara karşı duygusal bir ahenk ve güçlü bir bağlılık sunan dünyaya karşı alternatif bir din-sanat karışımı yaklaşımı bünyesinde barındırmaktaydı."[59] Bilimin toplumsal hayatın açıklanmasında din dışı kaynaklara başvurması, bilimin alanını ve nüfuzunu genişletirken dinin alanını daraltmıştır. Süreç içinde Batılı bilim, dini önce doğadan sonra da toplumdan uzaklaştırmıştır. "Machiavelli gücü hakikatin yeni kaynağı olarak görürken, Hobbes devleti Tanrı'nın yerine ikame etmeye çalışmıştır. Rousseau da bu yönde bazı çalışmalarda bulunmuştur. Darwin'in insanın kökenine dair arayışları da aynı düşüncenin bir ürünüdür."[60]

İnsanın kökenine ve toplumsal hayatın işleyişine ilişkin olarak ortaya çıkan bilimsel açıklama çabalarıyla birlikte sekülerleşme süreci kapsam genişlemesine uğramıştır. "Weber'in "dünyanın büyüsünü kaybetmesi" olarak isimlendirdiği bu süreç, insanoğlu daha alelade, pozitivist yönelimler elde ettikçe onların büyüsel-dini anlamlarının doğal olgusunu kurutmuştur."[61] Tüm olguların gözlem ve deney yoluyla açıklanabileceğine dair inanç zamanla gelişmeye devam etmiştir. Daha sonra Kilise, bu gelişmeler karşısında savunmacı bir pozisyon takınmakla bilim karşısındaki yenilgiyi kabul eder bir duruma gelmiştir.

Batı'nın tarihsel sürecinde Kilise ile bilim arasında yaşanan bu mücadele ve gelişmeler neticesinde ortaya çıkan tablo, yeni bazı sorunları da beraberinde getirmiştir. Din ve bilimin çatışması ve ontolojik olarak bölünmesi, dolayısıyla ortaya çıkan bu büyük ayrılık, insanın varlıksal ve ahlaki alanını krize sokmuştur. Ve bu durum bugün küresel bir sorun olmaya devam etmektedir. Bu ayrışma sosyal bilimsel düşünce alanına da yansımıştır.

Kabul edilmeli ki özel anlamda, din ile bilim uyuşmazlığının veya çatışmasının temelinde Batı'nın bu tarihsel ve kültürel geçmişi vardır. Bu çatışma diğer dünya dinlerine yansısa da kökeninde bir din olarak Hıristiyanlık (Kilise) ve bilim çatışmasının olduğu aşikârdır. Batı'da meydana gelen din ile bilim arasındaki çatışmanın zamanla diğer tüm dinlere şamil olacağı düşüncesi, bu sürece eşlik etti. Batılı anlayışa göre tüm

[59] Wilson, *Seküler Toplumlarda Din 50 Yıl Sonra*, s. 47
[60] Tekin, "İslam Sosyolojisinin Sosyolojisi", s. 320.
[61] Wilson, "Sekülerleşme", s. 14-15.

dinler tarihin geçmişinde ortaya çıkmış ve zamanla ömrünü tamamlamıştır. Günümüzde dinin yerini artık bilim almıştır. Modern dünyada dine yer yoktur. Çünkü tüm dinler büyüsel, mistik ve irrasyoneldir. Hıristiyanlık üzerinden geliştirilen bu din tanımı tüm dünya dinlerine genelleştirilmiştir. Bu meydan okumaya diğer dünya dinlerinin vereceği tepki zaman içinde şekil kazanacaktır.

Günümüzde her dinin bilim ve sekülerleşme ile etkileşime girmesi hız kazanmıştır. Burada önemli olan nokta hangi dinin bilim ve sekülerleşme süreciyle nasıl bir ilişkiye gireceği sorunudur. Sekülerleşmenin özünde insanı, toplumu ve doğayı nesnel bir okuma ve anlama biçimi, yani bilimsel düşünce vardır. Din de varlığa, insana ve topluma dönük bir düşünce biçimi olduğuna göre din ile bilim arasında –bu açıdan- çok yakın bir benzerlik vardır. Bu bağlamda dini dünya görüşünün bilimsel dünya görüşüyle yer değiştirmesi Batılı sekülerleşmenin esas noktasını oluşturmuştur. Batı'da din ile bilim birlikte değil ayrı bir şekilde, hatta çekişerek yürümüşlerdir. "Bu anlamda sekülerleşme, gerçekliğin doğası hakkında çok sayıda inanışlar içerdiği görülen din ile aynı olguya farklı yorumlar getiren bilim arasındaki çatışmanın bir sonucu olarak ortaya çıktı."[62]

Batı'daki din ile bilim çatışması ve böylece ortaya çıkan sekülerleşme süreci kendine has bir özelliğe sahiptir. Rönesans, Reform, Aydınlanma ve takip eden sosyal ve kültürel gelişmeler Batı tipi sekülerleşmenin temel parametrelerini oluşturmuşlardır. Farklı dinlerin ve kültürlerin sekülerleşme süreci Batılı sekülerleşmeyle benzerlik gösterebileceği gibi farklı bir seyir ve yapı da arz edebilir. Bunu her dinin kendi içyapısı ve toplumsal ve entelektüel pratikleri belirleyecektir. Bu çalışmada sözünü ettiğimiz sekülerleşme olgusu, bir din ve kültür olarak Hıristiyanlığın bölgesinde ortaya çıkan sekülerleşmedir.[63]

Hıristiyanlığın (kilise) Batı'da yaşanan Aydınlanma süreciyle birlikte ortaya çıkan felsefi soruşturmalar ve bilimsel gelişmeler karşısında almış olduğu entelektüel mağlubiyet, toplumun dinden uzaklaşmasına, hayatın pratiklerinde dine yer vermemesine, her türlü ekonomik ve sosyal örgütlenmede dinden bağımsızlaşmasına ve hepsinden önemlisi her türlü dinsel değer ve savlara karşı kuşkuyla bakılmasına neden olmuştur.

---

[62] Wuthnow, Robert, "Bilim ve Kutsal", çev: Ömer Faruk Darende, "*Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*", ed. M. Ali Kirman, İhsan Çapçıoğlu, Otto Yayınları, Ankara 2015, 139-153.

[63] Bellah, Robert, "Din ile Sosyal Bilim Arasında", "*Kutsalın Dönüşü*", ed. Ali Köse, Timaş Yayınları, İstanbul 2014, 146-170.

Hıristiyanlığın eleştiri konusu yapıldığı önemli yönlerinden biri de dinin tek dünyalı (öteki dünyacı) olması gelmektedir. Burada ve şimdiye odaklanan sekülerliğin tam aksine Hıristiyanlık, öteki dünya mutluluğuna odaklanmakta ve bu dünya hayatına önem vermeyen bir din özelliği taşımaktadır. Bu etken de Batı'nın sekülerleşme sürecinde önemli bir rol oynamıştır. Bu yüzden Avrupalı toplumlar gerek özgürleşmenin gerekse de bilimsel-maddi gelişmenin ancak sekülerleşmekle mümkün olabileceğine ikna olmuşlardır.

Sekülerleşme olgusu zaman içinde, insanın ve toplumun Tanrıya inanmadan varlığını sürdürebileceğine ilişkin yeni bir inanca (ateizm) yol açtı. Bu inanç özellikle Batı toplumlarında yaygınlık kazandı. Böylece sekülerleşme, dünyayı din üzerinden okuma ve yorumlamanın aksine, bilimsel olarak okuma ve yorumlamanın önünü açtı. Artık karşımızda doğayı ve toplumu farklı okuyabilen yeni bir insan tipi bulunmaktadır.[64]

Batı'da yaşanan bu büyük ve keskin paradigma değişikliği, Tanrı merkezli bir evren ve insan anlayışından, Tanrı'ın olmadığı veya olmayabileceğine ilişkin bir dünya ve insan anlayışının ortaya çıkmasıyla neticelendi. Bu değişim sekülerleşmenin hız ve güç kazandığı son dönemlerin en bariz sonuçlarından biri oldu. "Şüphesiz son iki yüzyılda inançsızlık denen şey de görüldü. Bunun nedeni de dünyanın artık gizemini kaybettiği, dünyayı Tanrı'nın değil insanın yönettiği ve öteler denen bir âlemin olmadığı inancıydı."[65] Tanrı'ya ve ölüm sonrası hayata ilişkin artan inançsızlık *Batı tipi sekülerleşme modeli*nin temel niteliklerinden biri oldu.

Tanrı'nın doğadan ve toplumdan başlangıçta metedolojik ve epistemolojik, daha sonra da ontolojik olarak uzaklaştırılması, insan hayatına asırlar boyunca anlam ve amaç veren bir olgunun ortadan kalkmasıyla meydana gelen bir boşlukla sonuçlandı. Dinin hayattan çıkmasıyla beliren bu anlam boşluğu yeni sorunların ortaya çıkmasına neden oldu. Sekülerleşme süreciyle birlikte, dünyayı bir bütün olarak okuyan ve kavrayan geleneksel dünyanın din ile bilim birliği böylece yıkılmış oldu. Madde ve mananın veya fizik ile metafiziğin ayrılığı, kopukluğu ve bunun sonucunda ortaya çıkan tek boyutlu varlık ve insan anlayışı modern insanın temel düşünce ve yaşam biçimi haline geldi. Oysa "Antik bilimde ve ortaçağ biliminde, bilim ve felsefe tek bir zincirin parçalarıydı ve birbirlerinden ayrılmamışlardı. Bu zincirin bir ucu yere değiyordu: doğrudan bilinebilir gözlemler. Zincir bunları diğer uca, göğe daha yakın olana

[64] Taylor, *Seküler Çağ*, s. 6.
[65] Bell, "Kutsalın Dönüşü", s. 232.

bağlıyordu: anlaşılır ilkeler."[66] Bu bağ ve ilkeler Avrupa'da sekülerleşme süreciyle birlikte ortadan kalkmıştır. Bu süreç Batı'da postmodern veya postsekülar diye adlandırılan bir dönemin de başlangıcını oluşturmuştur.

Her türlü hakikat ve doğruluk iddiasına karşı şüpheci ve mesafeli tavrıyla temayüz eden postmodern veya postsekülar düşünce, bilimsel düşünce ve faaliyete karşı tavrıyla da ön plana çıkmıştır. Postmodernite tüm hakikat iddilarına karşı çıkmaktadır. Bu iddia ister dinden gelsin isterse de bilimden gelsin farketmez. Bu açıdan postmodernite teorik olarak hem dinin hem de bilimin sonu demektir. Bu bakış açısına göre mutlak doğru (bilgi) olmadığına göre din de bilim de metalaşmaktan kurtulamamaktadır. Böylece postmodern yeni durum farklı bir krizin kapılarını aralamıştır.

Batı'da modernite dine, postmodernite ise bilime meydan okumuştur. Postmodern perspektiften bilime karşı ortaya çıkan bu şüphecilik durumu pratikte değilse bile teoride belirgin bir taraftar kitlesine ulaşmıştır. Bugün modern Batı, bilime inanan ve önem veren ekol -ki bu ekole Geç Modern veya Üst Modern ekol denir- ile hiçbir doğru kabul etmeyen veya her türlü hakikat iddilarına şüpheyle yaklaşan ekol arasında -ki buna da Post Modern ekol denir- temelde iki kutba ayrılmış bulunmaktadır. Üst modern ekol klasik pozitivizmin üst aşamalı bir devamı iken, post modern ekol klasik modernizmin ve sekülarizmin din-ahlak reddi ve bu alanda yarattığı boşluğa bir tepki olarak, Antik Yunan şüpheciliğinin yeniden doğuşunu temsil etmektedir. Bu konu ayrı bir çalışmayı gerektirdiğinden, burada sadece bu kadarıyla yetiniyoruz.

Bu bölümde sekülerleşme kavram ve kuramları ile din, bilim ve sekülerleşme ilişkisi, Batı'nın sekülerleşme süreci ve bunu ortaya çıkaran sebep ve dinamikler ve bu sürecin ulaştığı bazı sonuçlar ele alınmaya çalışıldı.

---

[66] Frank, Philipp, *Bilim Felsefesi Bilim ile Felsefe Arasındaki Bağ*, çev: D. Kadıoğlu, Say Yayınları, İstanbul 2017, s. 36-37.

BÖLÜM II

İBN HALDUN'UN HAYATI VE ESERLERİ

2.1. Hayatı

İbn Haldun'un (1332-1406) bilim, tarih ve toplum anlayışını incelemeden önce, kısaca da olsa hayatı, yetiştiği sosyokültürel çevre ile eserleri ve baş eseri olan *Mukaddime* hakkında genel bir bilgilendirme yapmakta yarar vardır.

İbn Haldun 1332 yılında Tunus'ta doğdu. İbn Haldun 1348 senesinde Tunus'ta baş gösteren veba hastalığında anne ve babasını ve hocalarından bir kısmını kaybetti."[67] Deneyim açısından oldukça zengin bir hayat yaşayan İbn Haldun daha genç yaşta kendisini siyasetin ve bürokrasinin zorlu işleri arasında buldu.

> İbn Haldun siyasi hayatına 20 yaşında Tunus emirinin yanında çalışmakla başlamış, ardından Fas'taki Merini sarayına, sonra Endülüs'teki İbnü'l Ahmer sarayına geçmiş, buradan Bicaye'ye dönerek Bicaye emirinin yanında hacib olarak çalışmış, sonra siyasetten uzaklaşmak için bir defasında Tilimsan emirinin başka bir defasında ise Fas emirinin desteğiyle Arap kabilelerinin yanına sığınmış, buradan "Kitabu'l-İber" adlı eserini kaleme alacağı İbn Selame Kalesi'ne geçmiştir.[68]

Endülüs'te kaldığı süre içinde siyaset ve devlet idaresinde elde etmiş olduğu deneyim, bundan sonra yerine getireceği çeşitli görevlerde ve entelektüel hayatında kendisini gösterecektir. Endülüs'te kaldığı yaklaşık iki yıl sonra Fas'a gider. "İbn Haldun, sultanın daveti üzerine 1354'te Fas'a geldiğinde büyük ihtimalle evliydi. Burada geçirdiği sekiz yılda Tunus'tan gelen hocalarından ve Endülüs'ten göç etmek durumunda kalan bilginlerden ilmi açıdan faydalandı."[69] İbn Haldun, ilk entelektüel ve bilimsel çalışmalarına burada başlar.

> İbn Haldun ilk şekliyle *Mukaddime*'yi 1374 yılında yaklaşık beş ayda yazdı. Tarih konusunda yazdığı ve El-İber ismiyle tanınan eserini de burada kaldığı dört yıl içinde kaleme aldı. (…). Bir taraftan tarih konusundaki el-iber isimli eserini yazarken, öbür yandan ilgiyle izlenen dersler veren İbn Haldun'un

---

[67] Uludağ, Süleyman, *İbn Haldun Hayatı, Eserleri, Fikirleri*, Harf Yayınları, Ankara 2015, s. 14.
[68] Cabiri, Muhammed Abid, *İbn Haldun'unDüşüncesi Asabiyet ve Devlet*, çev: Muhammet Çelik, Mana Yayınları, İstanbul 2018, s. 26-27.
[69] Uludağ, *İbn Haldun Hayatı, Eserleri, Fikirleri,* s. 14-15.

bu durumu sarayda bulunan bazı bilginlerin kıskançlığına yol açtı. Bunlar, İbn Haldun'la sultanın arasını açmak için ellerinden geleni yapmaktan geri durmuyorlardı. Bu olaylardan dolayı hacca gideceğini öne sürerek Tunus'tan ayrılmak için sultandan izin alan İbn Haldun, İskenderiye'ye gitmek üzere bir yük gemisine binip 1382'de Mısır'a doğru yol aldı.[70]

Kendisinin aktardığı bilgilere göre "1382 yılı Şaban ayının ortasında, Tunus'tan yola çıktık. Denizde yaklaşık kırk gece yolculuk yaptık. Ramazan Bayramı'nda İskenderiye Limanı'na vardık.[71] "Kahire'ye vardım. Orada birkaç gün kaldım. Talebeler, bendeki bilginin azlığına rağmen, benden istifade etmek maksadıyla yanıma geldiler. Ezher Camisi'nde derslere başladım."[72] "Daha sonra, Mısır'da Salahaddin Eyyubi vakfından el-Kamhiyye Medresesi'ndeki müderrislerden biri öldü. Onun yerine tedris görevine beni getirdi."[73] "Bu Maliki yargıç, 1384 yılında görevden uzaklaştırılınca, sultan, ehliyetimi göz önünde bulundurarak ve tanınmışlığımı da hesaba katarak, beni bununla görevlendirdi. Başka birini ataması için kendisiyle görüştüm. Kabul etmekten başka seçenek bırakmadı. Bu görevi bana yükledi."[74]

1383'te Memlukların idaresi altında gelişen ve siyaseten emin olan Kahire'ye yerleşti. Nüfuzu geçen bir Türk memuru olan Altınbuga al-Gabani'nin yardımıyla Mısır kral naibi Berkuk'un güvenini kazandı. Bu güven, Berkuk'un 1399'da vefatına kadar devam etti. *Dünya Tarihi* eserini İbn Haldun Berkuk'a ithaf etti. Derin malumatı, şiir ve edebiyatı gayet iyi bilmesi ona al-Azhar Üniversitesi'nde, Selahaddin Eyyubi tarafından vakfedilen Kamhiye medresesinde ve diğer ilim müesseselerinde bilhassa Maliki hukuku, dünya tarihi ve geleneksel mevzularında hocalık imkânı temin etti. *Dünya Tarihi* adlı kitabı üzerinde Kahire'de çok çalıştı. 1384'te Berkuk onu Malikilerin baş kadılık makamına atadı. Bu mevki nüfuzunu çok arttırdı. Rüşvet ve yolsuzlukla mücadele etti ve birçok müftü ve hukuk müşavirinin işlerine son verdirtti. Bu yüzden çok düşman kazandı ve bu nüfuzlu mevkiinde ancak bir sene kalabildi.[75]

İbn Haldun 52 yaşındayken Mısır'a geldi ve burada iken aktif siyasetten çekildi. Burada zamanının çoğunu ilme, eğitim-öğretime ve kadılığa ayırmıştı.

---

[70] Uludağ, *İbn Haldun Hayatı, Eserleri, Fikirleri,* s. 19-20.
[71] İbn Haldun, *Bilim ve Siyaset Arasında Hatıralar*, çev: Vecdi Akyüz, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017, s. 153.
[72] İbn Haldun, *Bilim ve Siyaset Arasında Hatıralar,* s. 154.
[73] İbn Haldun, *Bilim ve Siyaset Arasında Hatıralar,* s. 157.
[74] İbn Haldun, *Bilim ve Siyaset Arasında Hatıralar,* s. 158.
[75] Andıç, Fuat v.dğr.. *İbn Haldun Hayatı ve Eserleri Üzerine Düşünceler,* Hitabevi Yayınları, Ankara 2014, s. 12.

Kendisi 1378 yılında hacca, 1400 yılında da Şam'a gitmişti. Timur'un Halep'i yağmaladığını ve tahrip ettiğini öğrenen Sultan Nasiruddin, ordusuyla birlikte Suriye'ye doğru giderken dört mezhebin başkadıları ve o sırada kadılık yapmayan İbn Haldun'u beraberinde götürdü. Timur'dan evvel Şam'a ulaşarak Şam Kalesi'ni ele geçirdi ve gerekli olan askeri önlemleri aldı. Sultan yaklaşık bir ay boyunca Şam'ı Tatarlara karşı savundu. Ancak bu sırada bir kısım komutanların Mısır'a giderek ihtilal yapacakları yolunda kendisine bilgiler ulaşınca Mısır'a gitmeye karar verdi. Böyle olunca Şam halkı şaşkınlık ve korku içine düştü. İbn Haldun'un da yer aldığı fakihler ve kadılar Adiliye Medresesinde yaptıkları toplantıda, ailelerine dokunulmaması kaydıyla Timur'dan aman dilemeye niyetlendilerse de kale komutanı buna itiraz etti. Buna rağmen bilginler kaleyi Timur'a teslim etmek için aralarında anlaştılar. Gizli bir şekilde surları geçerek Tatar komutanlarla teslim olmanın şartlarını kararlaştırıp döndüler. Fakat kale komutanının direnmesi nedeniyle anlaşmazlığın ortaya çıkması ve kalenin teslim edilmemesi üzerine İbn Haldun, tek başına surları geçerek Tatar komutanlardan aman istedi. Timur'un otağına götürülen İbn Haldun burada Timur'la bir görüşme yaptı. Timur'un, kendisini Semerkant'a götürme teklifini diplomatik bir dille reddetti ve sağ salim Mısır'a dönebilmek için izin almayı başardı.[76]

Araştırmacılar İbn Haldun'un hayatını şu safhalara bölerek düzenlemişlerdir:

1. Öğrencilik dönemi, Tunus (1332-1352)
2. Siyasi maceralar dönemi, Mağrip, Cezayir, Endülüs (1353-1374)
3. Uzlet ve eser telif dönemi, İbn Selame Kalesi (1374-1378)
4. Müderrislik, kadılık ve eserlerine son halini verme dönemi. Kahire (1382-1406 vefat yılı).[77]

2.1.1. Yetiştiği Sosyokültürel Çevre

İbn Haldun'un yaşadığı dönem olan 14. yüzyıl Kuzey Afrika'sı, sosyal ve siyasal mücadelelerin yoğun bir şekilde yaşandığı bir döneme denk düşmektedir. Dönemin ekonomik yapısı büyük çapta tarım ve ticarete, siyasal yapısı ise iktidarın sık sık el değiştirdiği kabile devletlerinden oluşmaktaydı. Söz gelimi Endülüs ve Kuzey

[76] Uludağ, *İbn Haldun Hayatı, Eserleri, Fikirleri,* s. 22.
[77] Cabiri, *İbn Haldun'un Düşüncesi Asabiyet ve Devlet,* s. 44.

Afrika'da siyasi karışıklık ve mücadeleler yoğun bir şekilde yaşanırken, Mısır siyasi, ekonomik ve kültürel açıdan daha istikrarlı bir merkez olma özelliğine sahipti.[78]

> 14. yüzyılda Mısır, kendi ortaçağ tarihinin en parlak dönemini yaşadı. Nil vadisinde yapılan yoğun tarım sayesinde elde ettiği verimli ürüne, Doğu ve Orta Asya limanları ile İtalyan ticaret kentleri arasında zorunlu bir geçiş noktasında yer alışın getirdiği büyük kazançlar da eklendi. Savaş yüzünden göç etmiş sanatçı, bilgin ve teknisyenlerin sığındığı Kahire, yoğun bir iktisadi ve düşünsel etkinliğe sahne olmaktaydı. Atlas Okyanusu'ndan İndus Vadisi'ne kadar uzanan bölgelerin acılı bir yazgıyı yaşadıkları bir dönemde Mısır, refah içinde oluşuyla ayrıcalıklı bir duruma sahipti.[79]

İbn Haldun'un yaşadığı tarih ve coğrafyanın siyasal ve sosyal yapısı bu durumda iken, ülkeler arasında sosyoekeonomik ve kültürel gelişmişlik farklılıkları da vardı. O dönemde Mısır, Kuzey Afrika'nın en önemli bilim ve kültür merkezlerinden biriydi. İbn Haldun, bir yandan geri kalmışlığın ve siyasal mücadelelerin mevcut olduğu, diğer yandan bilim ve kültürün geliştiği değişik ülke ve bölgeleri görme ve tanıma fırsatı buldu. Bu sayede o, görüş ve yaklaşımlarında gözlem ve karşılaştırmalardan yararlanma imkânı elde etmiştir.

İbn Haldûn Mâlikî ve Eş'ârî düşünce geleneğine mensup bir ilim ve siyaset adamıdır.[80] "İbn Haldûn, Mâlikî bir ailede doğmuş, Malikî mezhebine mensup hocalardan ders almış ve yıllarca da Mâlikî kadılığı yapmış bir bilgindir. Ancak bunun yanında diğer mezheplere ait bilgilere de sahip olduğu ve İslâm hukukuna vakıf olduğu verdiği bilgilerden anlaşılmaktadır."[81]

İbn Haldun'un düşünce dünyasını etkileyen ve bu dünyanın şekillenmesinde rol oynayan temel faktörlerin başında muhakkak ki onun yetiştiği sosyal, politik ve kültürel-dini çevre gelmektedir. Yaşadığı dönemde, ona ulaşan oldukça zengin içerikli yerli ve yabancı birçok bilimsel ve felsefi birikim söz konusuydu. Söz gelimi Aristo (ö:MÖ. 322) ve Eflatun'un (ö:MÖ. 347) eserleri ile bu eserleri tercüme eden ve yorumlayan İbn Sina (ö:1037), Farabi (ö:950), İbn Rüşd (ö:1198) ve İslam düşüncesi

---

[78] Say, Seyfi, *Uluslararası Siyaset Sosyolojisi Açısından İbn Haldun*, Detay Yayınları, Ankara 2014, s. 18.
[79] Lacoste, Yves, *İbn Haldun Tarih Biliminin Doğuşu*, çev: Mehmet Sert, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, s. 28.
[80] Kızılkaya, Necmettin, "İslam Hukuk Tarihini İbn Haldun Üzerinden Okumak: İbn Haldun'un Modern Dönem İslam Hukuk TarihiYazıcılığına Etkileri", *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi*, 1 (1), 2016, 1-32.
[81] Böke, Emine Gümüş, "İbn Haldun ve Fıkıh İlmine Dair Görüşleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, s. 24, 2014, s. 93-107.

hakkında eserler veren Gazali (ö. 1111), Razi (ö.925) bunların başında gelmektedir. Ailesinin bilim ve siyasetle ilgili olması da İbn Haldun'un entelektüel açıdan yetişmesinde önemli rol oynamıştır.

İbn Haldun'un bilime olan ilgisi, özellikle de pozitif bilimlere olan ilgisi, onu değişik bilim insanlarıyla bir araya getirmiş ve bu durum onun, farklı bakış açıları elde etmesini sağlamıştır. "Hocaları içinde Abili'ye büyük saygı duyması kendisinin akli bilimlere karşı duyduğu merakın bir işaretidir."[82] Onun sosyal ve siyasal olaylara ilgi duymasında ve bu olayları deney ve gözlem ekseninde ele almasında temas kurduğu bilim insanlarının etkisi oldukça büyüktür. Fakat bu etkiyi sadece çevresiyle sınırlamak haksızlık olur. İbn Haldun'un sosyal bilimsel düşünceye ve bilimsel gözlem ve deneye ulaşmasındaki en büyük faktör onun topyekûn hayat hikâyesidir, yaşadıklarıdır.

> Abdurrahman İbn Haldun, Tunus'un en büyük ailelerinden birinden gelmekteydi. Ailesi, siyasal konularda olduğu kadar, edebi ya da dinsel tartışmalarda da imrenilecek bir yere sahipti. İbn Haldun'un evi din ve edebiyat alanlarında en büyük isimlerin girip çıktığı tam bir edebiyat çevresi durumundaydı. (…). Ailesinin konumu gereği, olağan olarak yönetim ya da yüksek memurluk görevlerine yönelecek olan bu genç adamın böyle sağlam bir eğitimden geçmesi zorunluydu. Ayrıca yönetimle ilgili işleri yürütmeyi ve resmi evrakları o dönemdeki dinsel kurallara uygun olarak yazmayı öğrendi. Tarih konusunda da çok iyi bir eğitim gördü.[83]

İbn Haldun'un yaşadığı tarih, coğrafya ve yetiştiği sosyokültürel ve dini çevrenin İbn Haldun'un ortaya koyduğu eserlerin oluşumunda hiç kuşkusuz payı büyüktür. Ancak, İbn Haldun'u, yaşadığı toplumun bir eseri veya geçmiş düşünürlerin bir takipçisi olarak değerlendirmek haksızlık olur. İbn Haldun'un bilimsel eseri olan *Mukaddime*'nin oluşumunda yer alan temel unsurları şöyle sıralayabiliriz: 1. İslam inanç ve düşüncesi 2. Eski Yunan felsefesi ile bu felsefenin yerli yorumcuları (İbn Sina, Farabi, İbn Rüşt vb.) 3. Deneyim, gözlem ve karşılaştırmalar 4. İbn Haldun

2.2. Eserleri

2.2.1. Kitabu'l İber

İbn Haldun'un en önemli eseri, dünya tarihi niteliğinde olan *Kitabu'l-İber ve Divanu'l-Mübtedei ve'l-haber fi Eyyami'l Arab ve'l Acem ve'l Berber ve men aserehüm min zevi'Sultani'l-ekber* isimli eseridir.

---

[82] Uludağ, *İbn Haldun Hayatı, Eserleri, Fikirleri,* s. 13.
[83] Lacoste, *İbn Haldun Tarih Biliminin Doğuşu,* s. 51-52.

İbn Haldun'un kısaca *el-İber* olarak bilinen eserini tertip ve sınıflandırması ilginçtir. Onun anlayışına göre bir mukaddime, üç kitaptan ibaret olan bu eser yedi cüz (cilt) içermektedir. Bu üç kitabın içerdiği ciltler ve bölümler ise şunlardır:

1. Ön Söz: (…). Burada İbn Haldun eseri hakkında bazı bilgiler verir ve tarih ilminin önemine değinir. (…).

2. *Mukaddime*: (Giriş) Burada sözü edilen *Mukaddime*den maksat giriştir. İbn Haldun burada tarih ilminin önemine, tarih yazımında izlenen usullerin araştırılmasına, tarihçilerin düştükleri hatalara ve sahip oldukları asılsız kanaatlere ve bunun nedenlerinden bazılarına işaret eder.

3. Birinci Kitap (veya *Mukaddime*): Dünyadaki umranın tabiatı ve bununla ilişkili olarak ortaya çıkan bedevilik, hadarilik, kazanma, geçinme, galip gelme, ilimler, sanatlar ve benzeri konulara ait faktörler ve nedenler hakkında olup bir giriş ve bab adı verilen altı bölümden oluşmaktadır. (…).

İkinci Kitap: Dünyanın başlangıcından İbn Haldun'un zamanına kadar olan Arap topluluklarının, hanedanlıklarının ve onlara komşu olan Süryaniler, Nebatlar, Yahudiler, Persler, Yunanlılar, Eski Mısırlılar, Rumlar, Türkler ve Franklar gibi toplulukların tarihlerini içerir. Bu kısım *el-İber*'in 2, 3, 4 ve 5. ciltlerini oluşturmaktadır.

Üçüncü Kitap: *el-İber*'in 6 ve 7. ciltlerini kapsamaktadır. Bu kitapta Berberlerin ve Kuzey Afrika'nın tarihi ele alınır. Yedinci cilt ise İbn Haldun'un et-Ta'rif denilen otobiyografisiyle son bulur. (…). el-İber ön söz ve girişle birlikte bu üç kitabın adı olup yedi ciltten oluşmaktadır.[84]

2.2.2. Mukaddime

İbn Haldun'un birçok dile çevirisi yapılan ve dünyaca tanınan eseri hiç kuşkusuz *Mukaddime'*dir. *Mukaddime*, İbn Haldun'un hayat tecrübesini yansıttığı ve düşüncelerini analitik olarak kaleme aldığı bir sosyal bilimler eseridir. *Mukaddime*'de bunun izlerini açık bir şekilde görebilmekteyiz. "İbn Haldun eseri *Mukaddime*'yi 1374'te inzivaya çekildiği İbn Selame Kalesi'nde ilk şekliyle beş ayda yazdı ve 1377 yılının ortalarında bitirdi. Burada önce Kuzey Afrika tarihini, birkaç yıl sonra da düşüncesinde olgunlaştırdığı *Mukaddime*'yi yazdığı bilinmektedir."[85]

[84] Uludağ, *İbn Haldun Hayatı, Eserleri, Fikirleri,* s. 27-29.
[85] Uludağ, *İbn Haldun Hayatı, Eserleri, Fikirleri,* s. 31.

Mukaddime'nin dili Arapça olmakla birlikte, bu eser üzerine artan ilgiye paralel olarak zaman içinde, eser başta Avrupa dilleri olmak üzere, birçok dünya diline tercüme edilmiştir. İlk tercüme Osmanlıca dilinde yapılmıştır. "*Mukaddime*'yi ilk kez Osmanlıca'ya tercüme eden Pirizade olarak bilinen Şeyhülislam Muhammed Sahib Efendi (1674-1749) olmuştur."[86] "*Mukaddime*'yi batı diline ilk kez 1858'de Quatremere, dört farklı yazma nüshayı karşılaştırarak eleştirel bir tarzda üç cilt olarak yayımladı."[87] "Osmanlı döneminde *Mukaddime*'yi okuyan ve yararlanan bazı yazarlar şunlardır: Kınalızade, Pirizade, Subhi Paşa, Muhammed b. Ahmed Hafızuddin A'cemi, Taşköprizade, Kâtip Çelebi, Naima, Müneccimbaşı, Tunuslu Hayreddin Paşa, Hayrullah Efendi, Cevdet Paşa, Cemal Zeki Namık Kemal, Abdurrahman Şeref." [88]

İbn Haldun üzerindeki ilgi çeşitli kollardan gelişmekteydi. Öncelikle, İbn Haldun ve *Mukaddime* üzerine yapılan incelemeler Arapça dışında da yoğunlaşıyor, özellikle İngilizce, Fransızca, Almanca, İspanyolca, İtalyanca, Rusça ve Türkçe ile zenginleşiyordu. Bu incelemelerin büyük çoğunluğu konusu itibariyle spesifik çalışmalar oldu. Bu incelemeler çoğu halde *Mukaddime*'den alıntılar içeriyor, fakat bu tür çalışmalar arttıkça, haliyle, temel kaynakla, *Mukaddime* ile doğrudan baş başa kalmak, çeşitli fikir merkezlerinde konuyla ilgilenenlerin talepleri şeklinde kendini gösteriyordu. Böylece, *Mukaddime* metninin tamamının yaygınlık kazanması gerçekleşmeye başladı. Eserin Türkçe, İngilizce, Fransızca, Farsça, Portekizce, Hintçe, İbranice ve Urduca tam metin çevirileri mevcuttur.[89]

Avrupa'nın İbn Haldun'a ilgisi İspanya'da değil Fransa'da başlamıştır ve doğrudan Osmanlı bilimiyle bağlantılıdır. Fransız bir oryantalist olan ve Katip Çelebi'nin yazdığı bir bibliyografi sözlüğünden yola çıkan D'Herbelot (1625-1695) İbn Haldun'un adını Avrupa'ya *Biblioteque orientale*'inde (1697) takdim eder, fakat İbn Haldun adının âlimler arasında tanınırlık kazanması ancak 19. yüzyılda, Fransız ve Alman Arap uzmanlarının *Mukaddime*'yi çevirip metin üzerinde yorumlarda bulunmalarıyla başlar.[90]

---

[86] Uludağ, *İbn Haldun Hayatı, Eserleri, Fikirleri,* s. 33.
[87] Uludağ, *İbn Haldun Hayatı, Eserleri, Fikirleri,* s. 32.
[88] Uludağ, *İbn Haldun Hayatı, Eserleri, Fikirleri,* s. 34-35.
[89] Hassan, Ümit, "İbn Haldun *Mukaddime*'si Metninin Yaygınlık Kazanması Üzerine Notlar", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Cilt. 28, Sayı: 3, s. 119, s: 111-126, 1973.
[90] Dale, Stephen Frederic, *İbn Haldun ve İnsan Bilimi*, çev: Ayşecan Ay ve Canan Coşkun, Say Yayınları, İstanbul 2018, s. 285-286.

Mukaddime'nin asıl değeri, içerdiği sosyal bilimsel bakış açısı, tarihsel ve toplumsal olgulara bu açıdan ilk kez yer vermesi ve bunları bilimsel olarak kavramsallaştırmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca *Mukaddime*'nin içeriğindeki zengin gözlem ve karşılaştırmalar da eserin bilimsel bir niteliğe bürünmesini sağlamıştır. Başta tarih ve sosyoloji olmak üzere sosyal bilimlerin diğer alanlarıyla ilgili bilimsel gözlem, analiz ve kavramsallaştırmaları bu eserde görmek mümkündür. "14. yüzyılda yaşamış olan İbn Haldun'un meşhur *Mukaddime*'si, toplumun ve sosyal olayların ilk nesnel incelemesi olması bakımından dikkate şayandır. (…). Kendisi, Auguste Comte'dan yaklaşık beş yüzyıl önce sosyolojinin temellerini attığı gibi çağdaş din sosyolojisinin de gerçek bir öncüsüdür."[91]

> *Mukaddime*'nin içeriğine bakıldığında karşımıza şu konular çıkar: Bilimlerin sınıflandırılması, dünyanın coğrafi tanıtımı ve insan coğrafyası hakkında inceleme, bir siyaset ve iktisat incelemesi, eğitim-öğretim ve edebiyat üzerine görüşler. (…). Gerçekte tek tek konuları saymak eksik olur; çünkü İbn Haldun'un eseri matematik ve geometri konuları ile kimya, tıp, sanat ve ilahiyat üzerine çözümlemeler de içerir.[92]

2.2.3. Diğer Eserleri

İbn Haldun'un bilinen diğer eserleri şunlardır: 1. Mantık hakkında bir not, 2. İbn Rüşd felsefesi hakkında bir risale 3. Lübabu'l-Muhassal fi Usuli'd-din. Lubâb'ul-Muhassal, Fahreddin Razi'nin El-Muhassal isimli kitabının bir özeti ve yorumu olup 19 yaşında iken Tunus'ta hocası el Âbili'nin denetiminde yazılmıştır. 4. Hesab hakkında bir kitap, 5. Kaside-i Bürde şerhi, 6. Et-Ta'rif bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarken. Yazarın otobiyografisidir. Bu otobiyografiyi daha sonra Kitâbu'l-İber adını vereceği dünya tarihinin 7. ve son cildine eklemiştir. Bu eser Dergâh Yayınları tarafından *Bilim ve Siyaset Arasında Hatıralar* başlığıyla 2004 yılında Türkçe'ye tercüme edilmiştir. 7. Lisanüddin b. Hatib'in "Fıkıh Usulü" hakkındaki bir manzumesinin şerhi. 8. Şifau's-Sail li-Tehzibi'l-Mesail.[93] Tasavvufa dairdir ve Mukaddime'den önce 1372 ile 1374 yılları arasında yazmış olduğu kabul edilir. *Tasavvufun Mahiyeti* adıyla Dergâh Yayınları tarafından 1977'de Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

---

[91] Günay, Ünver, "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun(1332-1406)", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 6, s. 65, s: 63-104, 1986.
[92] Lacoste, *İbn Haldun Tarih Biliminin Doğuşu,* s. 178.
[93] Uludağ, *İbn Haldun Hayatı, Eserleri, Fikirleri,* s. 23-25.

BÖLÜM III

İBN HALDUN'UN BİLİM ANLAYIŞI

3.1. Genel Olarak Bilim Anlayışı

Herhangi bir bilim anlayışının temelinde onun varlık, bilgi ve bunlar arasındaki ilişkiye dair bir bakış açısı yatmaktadır. Nitekim bilim de varlıkta veya olgularda içkin olan bir sistemin veya niteliğin sistemli bir şekilde ortaya çıkarılması faaliyetidir. Buna göre her türlü bilim ve bilimsel faaliyetin temelinde bir varlık anlayışı veya felsefesi bulunmaktadır. Buna göre İbn Haldun'un bilim anlayışının ortaya konması bakımından öncelikle Onun bilim anlayışının yaslandığı genel olarak varlık ve insan hakkındaki görüşü ve bu çerçevede yapmış olduğu bilim sınıflaması üzerinde durulacaktır. İbn Haldun'a göre varlık farklı hayat tabakalarından oluşmaktadır. O bu hususu şöyle ifade etmektedir:

> Yaratılış âlemine dikkatle bakınız. Nasıl madenlerden başlamakta, sonra bitkilere, sonra da fevkalade güzel bir biçimde tedricen hayvanlara geçilmektedir. Madenler ufkunun sonu, bitkiler âleminin ilkine bitişmektedir. Mesela madenler âleminin son noktasında bulunan maddeler, bitkiler âleminin ilk basamağında yer alan otlara ve tohumsuz bitkilere bitişmektedir; hurma ve asma gibi bitkiler âleminin nihayetinde bulunan nebatat, salyangoz ve midye gibi hayvanlar âleminin ilk basamağında bulunan canlılara bitişmekte ve salyangoz ve sedefte sadece dokunma duyusu bulunmaktadır. Şu mükevvenat ve oluşumlar âlemindeki "bitişik olma", bir sınıf ve sahanın ilk basamağının varlığı haline gelmek ve dönüşmek için, garip (diğer bir nüshada, fıtri ve tabii) bir istidat ve kabiliyete sahip olması manasına gelmektedir.[94]

Varlığın yapısındaki bu tabakalaşma ve farklılaşma İbn Haldun'un varlık anlayışında ve dolayısıyla da bilim anlayışında merkezi bir öneme sahiptir. Onun düşüncesinde varlık bir bütünlük içinde farklı âlem ve yasalardan oluşmaktadır. Kendisinin ifadesiyle:

> Basit ve mürekkeb âlemlerin tamamı itibariyle bir kül olarak varlık, yukarıdan (aşağıya) ve aşağıdan (yukarıya doğru) doğal bir tertip ve düzen üzeredir. Tüm varlıklar arasında çözülmeyen tam bir ittisal vardır. Âlemlerdeki

[94] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, çev: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2015, s. 283-284.

> her ufkun son noktasında bulunan zatlar, aşağıdan veya yukarıdan kendisine komşu olan bir zata inkılap etme hususunda tabii bir istidada sahiptir.[95]

İbn Haldun'un varlık anlayışı dikotomiktir. O, varlığı ne sadece maddi ne de sadece manevi olarak görür. Varlığı hem maddi hem de manevi (ruhsal) boyutlu olarak kabul eder. Böylece varlık dikotomik bir yapıya sahip olmakla birlikte bir bütündür. Yani çokluk içinde birliktir. Her varlığın kendine has bir bilgi yapısı ve yasaları vardır. Varlığın maddi boyutu deney ve gözleme açık olduğundan pozitif bilimlerin alanına girerken, manevi veya ruhsal boyutu dinin alanına girer. Din alanı gözlem ve deneye kapalı olduğundan, başka bir ifadeyle bu alan meta-fiziksel ve meta-toplumsal bir alan olduğundan, bilimsel çalışma alanının dışında kalmaktadır. Varlığın bu boyutu hakkında ancak dinler söz sahibi olur ki bu da pozitif bilgi değil dini bilgi veya inancın konusudur.[96]

İnsanlar âleminin veya insan topluluğunun diğer âlemlerden (bitki-hayvan-melek) farklı bir yanı vardır. Bu da insanın hayvan-melek (akıl) birleşiminden meydana gelmesi ve varlığın bilgisine ilişkin olarak sıfır bilgi ile dünyaya gelmiş olmasıdır. İnsan ancak deney ve gözlem yoluyla ve kendinde mevcut olan akıl vasıtasıyla bilgi sahibi olabilir. Salt deney-gözlem hayvansal, salt akıl ise meleki bir özelliktir.[97]

İbn Haldun'un varlıktaki âlemlerden ve tabakalardan başlayıp varlığın manevi boyutu hakkındaki çözümlemesi kadar onun insan anlayışı hakkındaki yaklaşımı da önemlidir. İbn Haldun'a göre insanın diğer canlı ve cansız varlıklardan ayrılan en önemli özelliği fikir sahibi olmasıdır. Fiziki olarak insana en çok benzeyen varlık olan hayvandaki fikir veya akletme özelliği insana göre oldukça sınırlıdır. Hayvanların akletme yeteneği sınırlı bir zamandaki sınırlı bir gözlemle (olayla) kayıtlıdır. Buna karşılık insan gözlemlerden yola çıkarak olaylar arasında sebep-sonuç bağı kurabilmekte ve bu olguları kavramsallaştırabilmektedir. Ona göre "Hayvanların algısı sadece duyularla oluşmaktadır, duyular yoluyla algılanan şeyler ise birbirinden ayrı ve birbirine bağlı değildir. Çünkü (duyuların algılarını birbirine) bağlama, sadece düşünceyle mümkündür."[98] Bu nitelik insanı diğer tüm varlıklardan ayıran temel bir özelliktir. Bu yüzdendir ki bilim ve bilimsel faaliyet sadece insan âlemine özgüdür.

İbn Haldun'a göre insan bu niteliği ve üstünlüğüyle maddi dünyanın öznesi haline gelmektedir. Diğer maddi varlıklar ise (bitkiler, hayvanlar vb.) insanın nesnesi

---

[95] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 773.
[96] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 771.
[97] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 772.
[98] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 768.

konumundadırlar. İnsanın bu ayrıcalıklı yönü, onu bilim ve teknikte fail-aktör konumuna yükseltir. İbn Haldun'a göre insanın kendini gerçekleştirme düzeyi, onun bilimsel düşünce ve varlıktaki neden-sonuç ilkesini keşfetme ve bunu özümseme derecesiyle doğru orantılıdır.

İbn Haldun'un insan varlığının mahiyetine ilişkin görüşleri de tıpkı varlık görüşü gibi dikotomik bir yapıya sahiptir. İbn Haldun insanı salt biyolojik-maddi bir varlık olarak görmez. Ona göre varlığın manevi-ruhsal bir boyutu olduğu gibi, insanın da maddi varlığının yanında bir de manevi (nefs) boyutu vardır. İnsanın manevi özelliği doğrudan gözlemlenemez ancak insanın yapıp ettikleri ve düşünce ürünleri onun varlığının işaretleridirler. Ona göre: "Bahis konusu ettiğimiz insanın ruhu gözle görülemez, fakat eserleri bedende zahirdir. İnsan vücudu, gerek toplu, gereksede ayrı olarak nefsin ve onun yansımalarının aletleri gibidir."[99] İnsanı iki boyutlu olarak kavrayan İbn Haldun, insanın varlıktaki hiyerarşik konumunu hayvan (biyolojik) ve melek (ussal-tinsel) arasında bir konuma yerleştirir. İnsanın hayvan ve melek arasında bir konumda bulunması, kendisinin her iki boyuta ulaşma ve orada gelişme gösterme kapasitesini de beraberinde getirir.

İbn Haldun'un varlık ve insan hakkındaki genel anlayışı görüldüğü gibi hep çift boyutludur. Varlığı ve insanı hem maddi hem de manevi olarak kavrayan İbn Haldun buradan hareketle kendi bilim anlayışını geliştirir. Ona göre "Tüm bilimlerin kaynağı Allah'tır. İnsan aciz ve eksik bir varlık olduğundan bunu böyle kabullenmek gerekir."[100] İbn Haldun'a göre insan bilimin ve bilginin kaynağı olamaz. Bilimin ve bilginin kaynağını Allah'ta gören bu anlayışa göre bilimin kaynağı meta-fiziksel ve meta-toplumsaldır. Bu açıdan bakıldığında fiziki dünya ile toplumsal dünya, bilimin kaynağı değil etkinlik alanıdır. Her alanın kendine has bir bilgi yapısı vardır. Doğada fizik, biyoloji, toplumda sosyoloji, psikoloji gibi. Bununla birlikte varlık bir bütündür ve ontolojik olarak bölünemez. Bilimler arasındaki bölünmeler, epistemolojik ve metodolojiktir.

İbn Haldun'a göre bilimler –varlık ve insan anlayışıyla tutarlı bir şekilde- iki sınıfa ayrılır. Bunlar akli (mantık, tabiiyat vb.) ve nakli (tefsir, kıraat, hadis vb.) bilimlerdir. Bu sınıflamanın günümüzdeki karşılığı pozitif ve normatif bilimler şeklindedir. İbn Haldun'a göre akli bilimler evrensel olup öğrenilmesi tüm insan ve toplumlara açıktır. Bu bilimler yöntemsel açıdan deney ve gözleme dayanırlar. Her

[99] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2*,* s. 286.
[100] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2*,* s. 196.

insan ve toplum bu alanda bilgi elde etmeye ve geliştirmeye yetkin olduğundan bu bilimler insanlığın ortak ürünüdür. Nakli (normatif) bilimler ise tarihsel ve toplumsal bir karaktere sahip olup, içinden çıktığı tarih ve toplumla doğrudan ilişkilidir. Buna göre bu bilimler, bunları vaz eden kişi veya kişilere bağlı olup bunlar insan-toplumun eseridirler. Bu bilimler yöntemsel açıdan deney ve gözleme dayanmazlar. Bu bilimler pozitif bilimlerin dışında kalan bilimlerdir. Örneğin edebiyat, ilahiyat, hukuk, sanat vb. Başka bir ifadeyle akli bilimler insan ve toplum müdahalesinden bağımsız iken, nakli bilimler insan-toplumun ürünü olarak ortaya çıkarlar.[101]

Günümüzün terimleriyle ifade edecek olursak, bilimler doğa (akli) ve kültür bilimleri (nakli) olarak ikiye ayrılır. Doğa bilimleri (fizik, kimya, biyoloji vb.) evrensel olup insan ve toplumdan bağımsız bir özelliğe sahip iken, kültür bilimleri (hukuk, edebiyat, ilahiyat vb.) tarihsel olup insan ve topluma bağlıdır. Bu noktada hem doğa hem de kültür bilimleri arasında veya ikisinin karışımı bir nitelikte olan sosyal bilimlerden söz edebiliriz. Çünkü toplum hem doğal hem de kültürel bir varlıktır.

Her bilimin kendine özgü konu ve yönteminin var olmasının yanında her bilimin olgulara yönelik bir bakış açısı da vardır. Bu konuda İbn Haldun bir kelamcı ile filozofu karşılaştırır. Olgulara bakış açısı veya olguları ele alış tarzı günümüzde de bilimsel çalışmaların önemli bir bileşeni konumundadır. Ona göre:

> Kelamcılar, kâinat ve ona ait ahval ile Bari Teâla'nın varlığına ve sıfatlarına istidlal etmekte idiler. Onların kullandığı istidlal çeşidi çoğunlukla budur. Filozof da söz konusu kâinatın bir parçası olan tabii cismi, tabiiyatta inceler. Ancak filozofun kâinata bakışı, kelamcının ona bakışından farklıdır. Filozof, hareket ve sükûn halinde olması itibariyle cismi tetkik eder, kelamcı ise, faile (ve Allah'a) delil olması açısından onu inceler.[102]

Bilimsel olguların ve çalışmaların temel kavramları olan konu, yöntem ve son olarak bakış açısı veya günümüzdeki ifadesiyle paradigması İbn Haldun'un bilim anlayışında önemli bir yer tutarlar. Buna göre bilim öncelikle özgün bir konuya, bu konuya uygun bir yönteme ve nihayet bir paradigmaya dayanmaktadır. Bilimsel faaliyetin insan-değer ve inanç boyutunu oluşturan paradigma, bilimsel faaliyete yön ve anlam vermesi hasebiyle önem taşımaktadır. İbn Haldun bunu şu örnekle açıklamaktadır: "Kuzeydeki ahali, renklerinden dolayı isim almış değillerdir, çünkü

[101] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 781-782.
[102] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 831.

isim veren dil bilginlerinin rengi de beyazdı."[103] Görüldüğü gibi olguların kavramsallaştırılması sürecinde etkin rol oynayan kültürel (etnosentrik) bakış açısı bilimsel faaliyetin önemli bir bileşeni olabilmektedir.

İbn Haldun'un genel olarak bilim anlayışının anlaşılmasına ilişkin olarak yaptığımız bu çözümlemeye göre onun, varlığı ve insanı maddi ve manevi olarak iki boyutlu bir şekilde ele aldığı ve değerlendirdiği görülmektedir. Bununla paralel olarak bilimleri de akli (maddi) ve nakli (manevi) bilimler şeklinde ayırmaktadır. Ayrıca Ona göre tüm bilimlerin kaynağı tektir. Bilimler epistemolojik ve metodolojik farklılıklarına rağmen ontolojik olarak tek bir kaynağa, yani Allah'a dayanmaktadırlar. İnsanın bu noktadaki görevi ise bunu böyle bilip maddi dünyayı bilimsel, manevi dünyayı da dinsel olarak okumalı ve kavramalıdır.

3.2. Tarih Bilim Anlayışı

İbn Haldun'un tarihi olayların yapısı, tarih bilimi ve tarihçilik mesleği hakkındaki görüşlerine geçmeden önce onun, kendinden önce bu alanla uğraşan bazı kişiler hakkında yapmış olduğu bazı değerlendirmelere göz atmakta yarar vardır. Tarihle uğraşan bazı kişilerin geçmiş olaylar hakkında bazı çalışmalarda bulunduklarını ifade eden İbn Haldun, onların bu çalışmalarının objektiflikten yoksun olduklarını, çünkü onların yaptıkları çalışmalarda nesnel yöntem ve kurallara uygun davranmadıklarını düşünmektedir.[104]

Geçmiş olayları, masalımsı ve mitolojik olarak anlatan ve aktaranlar ile bunları körü körüne taklit edenleri eleştiren İbn Haldun, tarihi olayların gelişigüzel veya tesadüfen oluşmadıklarını, bunların belirli ilke ve kurallara dayandığını ve bunun görmezden gelinemeyeceğini savunur. İbn Haldun, bunun da ancak doğru bir bakış açısına sahip olmakla ve tarihin temel ilkelerini bilmekle mümkün olabileceğini ifade eder. Her tarihi olayın bir neden-sonuç ilişkisine bağlı olarak gerçekleştiğini belirten İbn Haldun, tarih biliminin görevinin de tarihi olayların bu hakikatine nüfuz etmek ve bu gerçekliğin ortaya çıkması ve anlaşılması için çaba harcamak olarak belirtmektedir. Bu bağlamda İbn Haldun'un hakikatin veya doğrunun ortaya çıkacağına olan güveni tamdır. Çünkü Ona göre bilim (hakikat) eninde sonunda kendini gösterecek ve hükmünü icra edecektir.[105]

---

[103] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 263.
[104] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 158.
[105] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 158.

Tarihi olayların doğru anlaşılması ve kavranması noktasında bazı açmazların bulunduğunu belirten İbn Haldun, bunun önemli bir kısmının bu görevi yerine getiren kişiden (tarihçi) kaynaklandığını dile getirir. Bu nedenleri, dini-ideolojik taraftarlık, tarihi haber bildirene koşulsuz güven, tarihi olayın bağlamını kavrayamamak, tarihi olayın teori ve pratiği arasındaki tutarsızlık, tarihi olayların aktarımında siyasi veya sosyal bazı çıkarların rol oynaması ve nihayet tarihi olayların anlaşılmasında toplumun doğasını bilmemek olarak sıralamaktadır.[106]

Tarihi olayların anlaşılmasında en doğru ve etkin yöntemin toplumun doğasını (umranın tabiatını) doğru bir şekilde bilmek ve kavramakla mümkün olacağını ifade eden İbn Haldun, bu kıstasın tarihi olayların anlaşılması ile tarihsel olayların çözümlenmesinde temel bir öneme sahip olduğunu belirtir. Ona göre "Umranın kendine has bir doğası vardır. Tarihi haberlerin ve bilgilerin doğruluğu ona bağlıdır. Haberler ve eserler umranın tabiatıyla açıklanır."[107] Çünkü Ona göre "Geçmiş geleceğe ve hale suyun suya benzemesinden daha çok benzemektedir."[108] Bu açıdan tarihi, toplumun doğasına uygun bir şekilde incelemek gerekmektedir. Başka bir ifadeyle tarihi, toplum bilimsel ölçütlere göre izah etmek bir zorunluluktur.

Tarihi bilgileri iki açıdan ele alan İbn Haldun, bunların maddi (sosyal) tarih ile manevi (kültürel) tarih ve bunlara bağlı bilgiler olduğunu düşünür. Tarihin maddi bilgilerinin doğruluğu ve geçerliğinin kesinlikle bu bilgilerin umranın tabiatına uygunluğuna bağlı olduğunu, dolayısıyla da ancak umranı bilmekle maddi tarihin anlaşılabileceğini savunan İbn Haldun, tarihin manevi bilgilerinin doğruluğunun ise yaygın toplumsal kabule dayandığını düşünmektedir. Maddi tarihi "toplum", manevi tarihi de "kültür" olarak ifade edebileceğimiz bu ayrımda İbn Haldun, tarihin maddi ve manevi bilgileri arasında tutarsızlık veya çelişki söz konusu olduğunda, umranın tabiatına (toplum) uygun olan bilginin geçerli olacağını savunmaktadır. Bu anlamda umranın tabiatı (sosyoloji), tarihi bilgilerin doğruluğunun ölçülmesinde esas kabul edilmelidir. Maddi ve manevi tarihi olay ve haberler incelenirken bu hususlara dikkat edilmesi son derece önemlidir.[109]

İbn Haldun tarafından tarihi olay ve haberlerin ele alınması ile tarihin doğası hakkında ortaya koyduğu bu düşüncelerin yanında, ona göre tarihi olayların en önemli özelliklerinden bir diğeri ortaya çıktıkları dönem ve topluma özgü bazı niteliklere sahip

[106] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 199-200.
[107] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 159.
[108] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 166.
[109] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 202-204.

olmalarıdır. Tarihselcilik olarak adlandırılan bu ilkeye göre her tarihi olayı kendi tarihsel bağlamı içinde ele alıp değerlendirmek tarih biliminin temel niteliklerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. İbn Haldun'a göre bu konu birçok tarih araştırmacısı tarafından gözden kaçırılmaktadır.[110]

Tarihselci düşüncenin temel niteliği her tarihi olayın kendi toplumsal ve tarihsel bağlamı içinde ele alınıp incelenmesidir. İnsanların ve koşulların değişmesiyle tarihi olayların yapısı da değiştiğinden, her tarihi olayı bu ilkeler çerçevesinde değerlendirmek gerekmektedir. Tarihselci yaklaşım İbn Haldun'da önemli bir yer tutmaktadır. Ona göre; "Çağlar o çağlarda meydana gelen meselelerin, kabilelerin ve asabiyetlerin değişmesiyle değişir. Maslahatların değişmesiyle farklılık gösterir. Her çağın kendine has bir hükmü vardır."[111] Bu açıdan bakıldığında tarihi olayları bugünün değer ve koşulları içinde incelemek bizi yanlışa götürecektir. Keza bugünü de dünün değer ve koşulları içinde incelemek de aynı yanlışa sebep olacaktır. Doğru olan yaklaşım, her olayı kendi tarihi ve toplumsal bağlamı içinde ele alınıp incelemektir.

İbn Haldun'un tarihi olayın yapısı ve tarih araştırmacılığı hakkında dile getirdiği bu görüşlerin ardından onun tarih bilimi hakkındaki düşünceleri de önemlidir. Ona göre; "Tarih bilimi, bir döneme veya bir topluluğa özgü haberlerin aktarılmasıdır"[112] Tarih bilimi burada yerel, tekil ve dönemsel olanın araştırılması olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte, yerelden genele, tekilden tümele ulaşmak ise tarihçinin ulaşması gereken bir hedeftir ki tarihi olaylar bu sayede doğru bir şekilde anlaşılabilir. İbn Haldun'a göre "Tüm bölge, topluluk ve asırları kapsayacak genel durumların anlatılması tarihçi için bir hedeftir. Tarihçiler, hedeflerinin büyük bir kısmını bu temel ve ilkeler üzerine kurarlar, tarihi olaylar ve haberler bu ilkeler sayesinde netliğe kavuşurlar."[113] Buradan anlaşılan, tarihin tekil ve dönemsel olaylar üzerinde çalışmakla birlikte bunu yaparken umranın genel kaidelerinden de istifade etmelidir. Dolayısıyla bir tarihçinin aynı zamanda bir umran bilgini (sosyolog) olması da gerekmektedir. Bu noktada tarih ve umran, bu iki bilim, bir madalyonun iki yüzü gibi birbirini açıklamakta ve gerektirmektedir.

İbn Haldun'a göre tarihi olayların incelenmesi ve anlaşılması bilimsel bir faaliyettir. Tarihi olaylar gelişigüzel veya tesadüfen oluşmamakta, her tarihi olay bir sebep-sonuç ilişkisine dayanmakta ve bu da ancak dikkatli ve derin bir bakış ve düşünce

[110] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 190.
[111] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 452.
[112] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 195.
[113] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 195.

ile elde edilebilmektedir. Tarihe bilim sıfatını veren de bu niteliğidir. İbn Haldun'a göre "Bâtını açıdan tarih; düşünmek ve doğruyu araştırmak ve olayların nedenlerini bulmaktır. Olayların ilkeleri ince ve derindir. İşte bu yüzden tarih asil ve soylu bir bilimdir."[114] Bilindiği gibi bilimsel düşüncenin temel niteliklerinden biri, olayların nedensellik ilkesine göre açıklanmasıdır. Tarihsel olaylar da bir nedensellik ilkesine göre meydana geldiğinden, tarih de bu açıdan bilim olma vasfını elde etmektedir. Bu yüzden İbn Haldun için tarih pozitif (akli) bir bilimdir.

İbn Haldun'da tarih ve umran o kadar iç içe geçmiş iki bilim dalı ki çoğu zaman birbirlerinin alanına girmektedirlerler. Her ne kadar tarih geçmiş olayları konu edinse de, her toplumun bir geçmişi ve her geçmişin bir toplumu olduğundan, bu ikisi arasındaki sınırı çizmek de pek kolay değildir. O yüzden İbn Haldun'da doğuş aşamasında olan bu iki bilim (tarih ve umran) sık sık birbirinin yerine geçmektedir. İbn Haldun çoğu yerde bu iki bilimi birlikte ve içi içe anar.

Tarih biliminin yararı üzerine de değinen İbn Haldun, bu bilim ile birlikte toplumların geçmişlerini doğru bir şekilde öğrenmiş oluruz. Ona göre geçmişin maddi ve manevi bilgisinin temini, yaşayan toplumlara ders ve ibret vermesi bakımından oldukça yararlıdır. Geçmiş toplumların deneyimleri, yaşayan toplumlara yol gösterir. Ancak İbn Haldun'a göre bu yararın oluşabilmesi için, tarihe bu açıdan (ders ve ibret) bakılması gerekmektedir. Aksi halde tarihten umulan fayda elde edilemez.[115]

İbn Haldun'un tarih bilim anlayışının anlaşılması bakımından yapılan bu çözümlemeler ışığında şunlar söylenebilir. İbn Haldun'a göre bilim somut olguları deney ve gözleme dayanarak inceleyen ve bunları nedensellik ilkesine göre açıklayan bir faaliyettir. Toplumsal ve tarihsel olaylar gelişigüzel veya tesadüfen oluşmadıklarından hem tarih hem de umran bilim olma hakkını elde ederler. Çünkü bu iki bilim dalı maddi ve kültürel tarihi ve toplumsal olayları gözlem ve karşılaştırmalara başvurarak ve nedensellik ilkesine dayanarak açıklarlar. Dolayısıyla tarih ve umran aynı anda doğan ve doğması gereken iki yeni bilim dalıdır.

Tarihçiliğin dayandığı bazı temel ilkeler vardır. Bunlar tarafsızlık, çıkar gözetmemek, eleştirel yaklaşmak ve inceleme sürecinde tarihsel olayların toplumsal olgulara (umran) uygunluğuna dikkat etmektir.

İbn Haldun, tarih biliminin toplumların her türlü maddi ve manevi eserlerini, yarattıkları medeniyetleri ve bunların nasıl değiştiklerini incelediğini belirtir. Bunun

[114] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 158.
[115] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 165.

sonucunda bu bilim, -tarihe bu açıdan bakmak koşuluyla- geçmişin doğru bilgisini sunar ve bu yönüyle de yaşayan insanlara ders verici ve yön gösterici bir niteliğe ulaşmaktadır.

3.3. Toplum Bilim Anlayışı

Bu başlıkta İbn Haldun'un toplum ve toplumsal olgularla ilgili olarak *Mukaddime*'de sergilemiş olduğu fikir ve yaklaşımlar incelenecektir. Bu çerçevede onun sosyal kişi, toplum, toplumsal değişme, toplumsal kurumlar, toplum tipleri, toplumbilim (umran), asabiyet, din, devlet, iktisat vb. konular hakkındaki çözümlemeleri üzerinde durulacaktır.

İbn Haldun'un toplum ve toplumbilim anlayışını incelemeden önce, onun toplumun bir üyesi olarak insan (sosyal kişi) hakkındaki görüş ve düşüncelerini incelemekte yarar vardır. Kendisi bu konuyu geniş bir açıdan ele almaktadır. Onun sosyal insan kavrayışı, beraberinde toplum anlayışını da belirleyecektir. Çünkü ona göre insanın doğası ile toplumsal yapı arasında doğrudan bir ilişki vardır. Ona göre insan her şeyden önce yaratılış itibariyle iki boyutlu bir yapıya sahiptir. İnsan, beden ve ruh (nefs) dikotomisine dayanır ve bu ilişki diyalektiktir.[116]

İbn Haldun'a göre insanın biri beden, diğeri de ruh (akıl, nefs) olmak üzere iki boyutlu bir niteliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bedenin özerk yapısı olmakla birlikte düşünce ve davranışlarında akla veya ruha tabidir. İbn Haldun beden ve ruh ilişkisini süvari-at veya devlet-toplum ilişkisine benzetir. Her ne kadar insan iki boyutlu ve her boyutu özerk bir yapıya sahip olsa da insanda egemen olanın ruh veya akıl-nefs olduğunu düşünür. İbn Haldun, insanın iyi ve kötüyü ya da doğru ve yanlışı ayırabilme ve bunları seçme yeteneğine de sahip olduğunu belirtir. İyi ile kötünün veyadoğru ile yanlışın aynı anda insanın varlığında mevcut olduğunu düşünen İbn Haldun, insanın bu ikisi arasında tercihte bulunma ve uygulama kabiliyetinin olduğunu da belirtir. İnsanın bu niteliğinin kendisinin tercihi olmadığını, bunun Allah tarafından insanın doğasına yerleştirildiğini düşünmektedir.[117]

İbn Haldun'a göre insan ihtiyaç ve arzu sahibi bir varlıktır. Bu niteliğinden dolayı hemcinsleriyle yardımlaşmak zorundadır. İnsan bu ihtiyaç veya arzularını

[116] İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti*, çev: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2016, s. 83.
[117] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2*,* s. 333.

karşılarken hem cinsleriyle yardımlaşabildiği gibi onlarla çatışma içerisine de girebilir. Bu ikili yapı -yardımlaşma ve çatışma- insanın temel sosyal karakterlerinden biridir.[118]

İbn Haldun'a göre insan doğuştan bilgi sahibi olmayıp, bilgiyi sonradan elde etmektedir. İnsan bilgi elde etme vasıtaları (akıl-gözlem) sayesinde insanlığını hem maddi hem de manevi açıdan geliştirebilir. İbn Haldun insanın bilme ve anlama niteliğine büyük önem atfeder.[119]

İbn Haldun'un insanın hem fiziksel hem de metafiziksel yapısına, yaratılışının çift boyutlu olmasına, ihtiyaç ve arzu sahibi olmasına, bilme kabiliyetine sahip olmasına, iyi ve kötünün varlığında içkin olmasına ve bunlardan birini tercihte bulunabilme yeteneğine sahip olmasına ilişkin bu çözümlemelerinin yanı sıra Ona göre insan aynı zamanda toplumsal bir varlıktır. Bu nitelik de, onun yaratılışı gereğidir. İbn Haldun bu hususu şöyle ifade etmektedir: "Şüphesiz, insani içtima (birliktelik) zorunludur. Filozoflar bu konuyu, "insan, doğası gereği medenidir" sözüyle dile getirmişlerdir. Yani insan toplumsal düzen içinde yaşamak zorundadır. Filozofların (bilginlerin) terminolojisinde bu içtimaa medeniyet ismi verilmektedir ki umranın anlamı da budur."[120]

İnsanın yaratılışı gereği sosyal ve ihtiyaç sahibi bir varlık olması, onu başkalarıyla birlikte yaşamak zorunda bırakır. Bu ihtiyaç beslenme ve gıda temininde olduğu gibi, "Tüm insanlar kendilerini savunmak için de diğer insanların yardımına ihtiyaç duyar."[121] Ona göre insan ancak toplum halinde yaşamakla varlığını hem gerçekleştirebilir hem de sürdürebilir. "Yardımlaşma durumu ortaya çıkınca, insanın gıdasını oluşturan erzak ve müdafaasına yarayan silah elde etmiş ve böylece insan türünün korunması ve devamlılığı konusundaki Allah'ın hikmeti böylece tam olarak gerçekleşmiş olur."[122] İnsanın bu niteliği toplumsal dünyanın varlığı ve düzeni açısından temel önemdedir.

İbn Haldun'un insanın yapısı ve mahiyeti hakkında yapmış olduğu bu çözümlemelerden sonra onun toplum ve bu çerçevede ortaya çıkan toplumbilim anlayışını inceleyelim. İbn Haldun, her türlü toplumsal yaşam birlikteliğine genel olarak umran adını verir. Ona göre "Umran, ihtiyaçları gidermek ve toplumla dayanışmak

[118] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 769.
[119] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 775.
[120] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 213.
[121] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 214.
[122] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 214.

amacıyla bir yerde bulunmak ve birlikte yaşamak demektir."[123] Toplumsal birlikteliğin umran ile tanımlanması, İbn Haldun açısından yeni bir bilimin doğuşunun hazırlığı açısından önemli bir basamağı teşkil eder. Umranın keşfi beraberinde yeni bir bilimi yani ilm-i umranı da doğuracaktır. İbn Haldun bu hususu şöyle ifade etmektedir: "Bil ki bu maksatla ilgili konuşmak yeni bir sanattır, yararı çok ve önemlidir. Bunu öğrenmeyi, araştırmalar sağladı, derinlere dalmak bu sonuca ulaştırdı. (…). Umran, yeni bulunmuş ve kurulmuş bir bilim gibidir."[124]

Yeni bir bilim olarak beliren ilm-i umranın diğer bilgi türleri, sanat ve uygulamalardan farkını ortaya koyan İbn Haldun'a göre bu bilim hakkında -gerek geçmişte gerekse de yaşadığı dönemde- söylenmiş bazı sözler ve teoriler bulunsa da bundan bir bilim olarak söz edilmediğini savunur. İlm-i umranın bir bilim olarak ortaya konması ile onun konu ve yönteminin belirlenmesi kendisi ile gerçekleşmiştir.[125]

Umran ilminin, açık ve seçik bir şekilde gerek konu gerek yöntem gerekse de kuramsal çerçeve açısından kendisi tarafından ortaya konduğunu belirten İbn Haldun, bu hususta başkasının da devamı olmadığını dile getirir. Kendisinin ifadesiyle, "AristOnun öğretmesine ve Mubezan'ın (Ateşperestlerin âlimi, filozofu) ifadelerine başvurmaksızın Allah bizi buna (umran ilmi) muttali (bilgi sahibi) kılmıştır."[126] Bu yeni bilimin adını, yöntemini ve konularını belirleyen İbn Haldun umranın doğası hakkında bazı çözümlemelerde bulunur.

İbn Haldun'un umran hakkındaki çözümlemelerine baktığımızda, Onun sosyal olguların etki ve bağlayıcılığına ve toplumun özerk yapısına önemli düzeyde vurguda bulunduğu görülmektedir. Örneğin ona göre "İnsan alışkanlıklarının eseridir. Tabiatının ve mizacının çocuğu ve ürünü değildir."[127] "İnsan, soyunun değil alışkanlıklarının ürünüdür."[128] Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere, İbn Haldun'a göre sosyal bir varlık olan insan, toplum tarafından şekillenmekte, sosyalleşme süreciyle birlikte kimlik ve kişilik kazanmaktadır. Onun toplumsal olana vurgu yapması, topluma özerk ve bağlayıcı bir olgu olarak bakması, ilm-i umranın doğuşunu haber verir.

İbn Haldun, genel olarak toplumun özerk ve bağlayıcı doğasını belirledikten sonra kendisi toplumu etkileyen bazı faktörlere değinir. Ona göre toplumu etkileyen önemli faktörlerden biri coğrafya-iklimdir. Coğrafya ve iklim, toplumların yaşam

[123] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 208.
[124] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 204.
[125] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 206.
[126] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 207.
[127] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 330.
[128] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 700.

olanaklarından ve tarzından tutun, onların ten rengine varıncaya dek birçok açıdan önemli etkilerde bulunur.[129]

İklim ve coğrafyanın toplumlar üzerindeki etkisinden haberdar olmayan bilginleri eleştiren İbn Haldun, onları bu konudaki bazı bilimdışı düşünce ve inanışlarından dolayı eleştirir. İklim ve coğrafyanın, toplumlar üzerinde büyük ölçüde etkide bulunduğunu kaydetmekle İbn Haldun, maddi bir olguyu (insanların ten rengi) yine maddi bir faktörle (iklim ve coğrafya) açıklar. İbn Haldun, iklim ve coğrafi koşulların insanların sadece maddi yönleri üzerinde değil aynı zamanda kültürel ve ahlaki bazı yönleri üzerinde de etkisinin bulunduğunu belirtir. Kendisinin ifadesiyle "Bunu farklı iklim ve ülkelerde incele, iklime ait özelliklerin insan ahlakı üzerinde nasıl etkide bulunduğunu gözlemleyeceksin."[130] Farklı iklim ve bölgelerin farklı insan topluluklarına sahip olduğunu belirtmesi bakımından İbn Haldun, iklim ve coğrafya ile toplum ve kültür arasındaki ilişkiyi nesnel olarak ortaya koyması onun toplum bilim anlayışında kayda değer bir husustur.

İbn Haldun, toplum analizinde toplumsal değişme olgusuna da önemli bir yer ayırır. Onun toplumsal değişme hakkındaki düşüncesinin temelinde varlık anlayışı yatar. Ona göre varlığa gelen her şey bir sona doğru (ölümle sonuçlanmak üzere) sürekli hareket halindedir. Bu evrensel ilke, tüm bireyleri kapsadığı gibi, tüm toplumları da kapsar. İbn Haldun'a göre bunun tek istisnası İslam peygamberinin asalet ve şerefidir.[131]

İbn Haldun'daki değişim yasasının esası şudur: Varlığa gelen her şey yokluğa gider. Bu yasa tüm fizik olaylarda geçerli olduğu gibi, toplumsal olaylar için de geçerlidir. İbn Haldun'un toplum ve devlet anlayışında organizmacı yaklaşımın izlerini de görmek mümkündür. Herbert Spencer ve Emile Durkheim'ın temsil ettiği sosyolojideki organizmacı yaklaşıma göre toplum farklı organlardan oluşan bir sistem olarak değerlendirilir. Bu yaklaşıma göre her toplum veya devlet tıpkı bir insan organizması gibi doğar, büyür, gelişir ve ölür. Ayrıca, organizmayı oluşturan tüm organlar da birbirleriyle ilişkili ve fonksiyonel bir bütünlük oluştururlar. İbn Haldun açısından da toplumlar (devletler) özel ve genel asabiyetler çerçevesinde doğar, büyür, gelişir ve ölürler. İbn Haldun'a göre toplumsal değişme, insanların ve iktidarların

[129] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 261-262.
[130] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 214.
[131] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 345-346.

değişmesine bağlı olarak gerçekleşir. Toplumsal değişmenin somut göstergesi iktidarın (devlet) değişmesidir. Bu toplumsal değişim de kaçınılmaz ve süreklidir.[132]

İbn Haldun'a göre toplumda mevcut olan savaş (çatışma) olağan bir durumdur. Toplumda farklı grup, sınıf veya topluluklar arasında meydana gelen mücadele hali bazı fakörlerin etkisiyle savaş durumuna dönüşebilir. Bu açıdan toplumsal çatışma umranın tabiatlarından biri olmaktadır. İbn Haldun'a göre "Allah insanları yarattığından bu yana, insanlar arasında savaşlar ve çeşitli çatışmalar meydana gelmiştir."[133]

İbn Haldun'a göre tüm toplumsal kurumların ve olguların kendini gerçekleştirmek gibi bir hedefi vardır. Bu durum isteğe bağlı olmayıp, olgusaldır. Söz gelimi, "Asabiyetin doğal hedefi mülktür. Mülkün, asabiyetten ortaya çıkması iradi değildir. Daha önce de değindiğimiz gibi bu, varlıktaki mertebelerin zorunlu neticesidir."[134] İbn Haldun'a göre bu durum hem doğal hem de toplumsal varlığın tüm unsurlarında mevcut olan birşeydir.

Tüm toplumsal kurumlar kendilerini tarihsel süreç içinde açığa çıkarmak ve gerçekleştirmek isterler. Başlangıçta din kurumu tüm kurumları kuşatmaktaydı. Ona göre özerk anlamda bilimlerden önce din vardı. Din her şeyi açıklayan tek bilgi kaynağı idi. Buna göre toplumsal kurumların farklılaşması, bu kurumların dinden doğup özerkleşmesi şeklinde ortaya çıkmaktadır. İbn Haldun bu hususu devlet ile din arasındaki tarihsel ilişki örneğinden hareketle şöyle ifade etmektedir: "İlk önce mülk bulunmaksızın hilafet mevcut olmuştur. Sonra ikisinin manası arasında bir iltibas, ihtilat ve tedahül hali meydana geldi. Mülkle ilgili asabiyet, hilafetle alakalı asabiyetten ayrıldığı için, daha sonra mülk münferiden ve müstakillen mevcut oldu."[135] Buna göre başlangıçta devlet veya toplum bilinci mevcut değilken dini bilinç mevcut idi. Toplum (siyasal toplum) bilinci ilk önce dinden ayrı olarak kendini devlet bilincinde gösterdi. Bu gelişmeler sayesindedir ki umranın (toplum), dinden ayrı olarak kendine has bir varlığından söz edilebilir. Toplumun varlığı dinsel düşünceden bağımsızlaştığında bir toplumbilim düşüncesi de ortaya çıkmaktadır. Kurumsal farklılaşma olarak adlandırılan bu sürecin İbn Haldun düşüncesinde ve bilim anlayışında çok önemli bir yeri vardır.

İbn Haldun'a göre toplumsal olgularda ortaya çıkan bu kurumsal özerkleşme ve farklılaşma birbirlerinden koparak değil kendi ilke ve kurallarını yine toplumla bağlantılı bir şekilde açığa çıkarırlar. Başka bir ifadeyle, Ona göre toplum bir bütündür

[132] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2*,* s. 191.
[133] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2*,* s. 529.
[134] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2*,* s. 439.
[135] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2*,* s. 446-447.

ve toplumsal kurumlar eşgüdümlenmişlerdir. Dolayısıyla toplumsal bir kurumda meydana gelen herhangi bir değişme diğer kurumları da etkiler. İbn Haldun bu hususu devlet ve toplum arasındaki ilişkiden yola çıkarak açıklamaktadır.[136]

İbn Haldun'a göre toplumsal yasaların veya kendisinin ifadesiyle ilm-i umranın kaynağı Allah'tır. Bu anlamda gerek toplumun gerekse de tarihin meta-fiziksel ve meta-toplumsal bir niteliği vardır. Toplum ve tarih üzerindeki temel kuralların sahibi Allah'tır. İbn Haldun, "Allah, halk üzerinde kudret sahibidir."[137] Başka bir yerde de "Allah'ın kulları arasında cari olan sünneti budur."[138] diyerek kendi toplum bilim anlayışını ve paradigmasını ortaya koyar.

İbn Haldun'un genel olarak insan, toplum, toplumun yapısı, toplumun temel dinamikleri vb. hakkında yapmış olduğu bu çözümlemeler ışığında şunu söyleyebiliriz. Doğada toplumsal bir varlık alanı (umran) vardır ve bu olgunun kendine has bazı ilke ve yasaları söz konusudur. Bu yasa ve kurallar arasında insanın toplumsal varlığı başta olmak üzere, toplumsal dayanışma, işbirliği, çatışma, değişme, kurumsal özerklik, farklılaşma ve eşgüdümlenme vb. gibi temel bazı nitelikler yer almaktadır. Bunlar evrensel nitelikteki toplumsal yasalar olup, bu yasa ve kuralların kaynağı ise meta-fiziksel ve meta-toplumsaldır, yani Allah'tır.

3.3.1. Toplum Tipleri

İbn Haldun'un toplumu özerk bir olgu olarak gördüğünü ve bu olgunun kendine has bazı kurallara göre işlediğine ilişkin çözümlemesine değinildi. Kendisi bu çerçevede bir toplum tipleri kuramı geliştirmiştir. Ona göre yeryüzünde genel anlamda iki toplum tipi bulunmaktadır. Bedevi toplum ve hadari toplum. İbn Haldun'un toplumsallığın bu iki yapısıyla ilgili çözümlemesi şöyledir:

> Umranın bedevi olanı da hadari olanı da vardır. Bedevi olanı ovalarda, yaylalarda, hayvanların otlamasına elverişli olan bozkırlarda ve çöllerin çevrelerinde bulunur. Hadari olanı ise kentlerde, kasabalarda ve köylerde bulunur. Buralarda oturmanın amacı yerleşme yerlerindeki surlarla korunmak, savunmak ve buralarda barınmaktır.[139]

Buradaki çözümlemesinde İbn Haldun, toplum tipleri kuramını insanların yerleşim yeri bölgesine göre belirler. Buna göre bedevi toplum veya topluluklar esas

[136] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 682-683.
[137] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 364.
[138] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 386.
[139] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 209.

itibariyle ova, yayla gibi yerlerde yaşarken hadari toplum veya topluluklar ise kent, kasaba veya köylerde yaşarlar. Bedeviler ağırlıklı olarak göçebe insan topluluklarından oluşurken, hadariler ise yerleşik insan topluluklarını ifade ederler.

İbn Haldun'un bedevi ve hadari toplum kavramsallaştırmasının önemli parametrelerinden bir diğeri ise bu toplulukların üretim tarzı açısından farklılık göstermeleridir. Ona göre bir toplumun üretim tarzı ve ilişkileri de toplum tiplerini ayırt eden temel niteliklerden biridir. O, bedevi ve hadari toplum tiplerini açıklarken bu niteliği de hesaba katar. Bu çerçevede değerlendirildiğinde insanların bir araya gelmelerinin ya da bir arada bulunmalarının temel gayesi geçimlerini temin etmek şeklinde ortaya çıkmaktadır. İbn Haldun bu hususu şöyle ifade etmektedir: "Bilmeli ki toplumların yapılarında görülen farklılık onların geçim biçimlerinin değişik olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü insanların toplum halinde olmaları, sadece geçimlerini temin etmek amacıyla yardımlaşmalarıdır."[140] Toplum tiplerini önce yerleşim yeri sonra üretim tarzı ve ilişkileri açısından belirleyen İbn Haldun, bedevi veya hadari toplulukların homojen bir yapı oluşturmadıklarını, bunların kendi içlerinde farklılaşabildiklerini de belirtmektedir. Buradan çıkan sonuç, bedevi ve hadari toplum kavramsallaştırmasının tek tip veya statik olmadığı, bunun ideal tipik bir kavramsallaştırma olduğudur.[141]

Öte yandan İbn Haldun'a göre bedevi toplum tipi ve yaşam tarzı, kronolojik açıdan, hadari toplum tipi ve yaşam tarzından önce gelmektedir. Çünkü tarihsel açıdan bakıldığında ilk yerleşim ve üretim tarzı bedevi bir karaktere sahiptir. Bu toplum tipinin temel yapısı ekonomik açıdan zaruri ihtiyaçlar çerçevesinde yapılanmış olmasıdır. Hadari yerleşim ve üretim tarzı doğal olarak onu takip etmektedir. Bu toplum tipinin temel karakteri ise ekonomik açıdan zaruri ihtiyaçların ötesinde haci ve kemali ihtiyaçlar çerçevesinde yapılanmış olmasıdır.[142]

İbn Haldun'un *toplum tipleri kuramı* çerçevesinde yapmış olduğu bu çözümlemeler genel olarak şöyle özetlenebilir. Ona göre toplumlar temel anlamda –her ne kadar bunlar kendi içlerinde farklılaşsalar bile- iki sınıfta değerlendirilebilir. Bedevi ve hadari toplum. Bu sınıflandırmadaki temel ölçüt toplumların yerleşim yerleri ve üretim tarzlarıdır.

---

[140] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2*,* s. 323.
[141] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2*,* s. 326.
[142] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2*,* s. 326.

3.3.1.1. Bedevi Toplum

Bedevi toplum üretim biçimi açısından kaba tarım ve hayvancılığa dayanmaktadır. Temel geçim (zaruri ihtiyaçlar) ekonomisine dayanan bedevi toplum yapısı bu açıdan ekonomik bir form olarak değerlendirilmektedir. İbn Haldun'a göre "Bedeviler çiftçilik yapmak ve hayvan beslemek gibi doğal yoldan geçimlerini sağlamaktadırlar ve bedeviler beslenme, giyecek, mesken ve diğer durumlar açısından sadece zorunlu ihtiyaçlarını karşılamaktadırlar. Bunun dışındaki lüks ihtiyaç maddelerini elde edemezler."[143]

Bedevi toplumların temel niteliklerinden bir diğeri toprağa bağımlı olmalarıdır. Tarım teknolojisinin yokluğu, onları doğal olarak verimli topraklara bağımlı kılar. Bedevilerin toprak ve hayvancılığa olan bağımlılığı, onları bu yaşam ve yerleşim biçimine zorlamaktadır.[144]

Bedevi toplumların diğer bir özelliği de sahip oldukları sosyal yapıdan kaynaklanmaktadır ki bu toplumlarda henüz kurumsal farklılaşma yeterli düzeyde gelişmediğinden savunma görevini kendileri üstlenmek durumunda kalırlar. Gelişmiş bir savunma organizasyonundan (devlet) mahrum olan bedeviler bireysel veya grupsal olarak bu görevi üstlendiklerinden cesaret ve dayanıklılık gibi bazı ahlaki özellikler edinirler. İbn Haldun'a göre bedeviler sahip oldukları bu sosyal yapıdan dolayı cesur ve dayanıklı olurlar.[145]

İbn Haldun'a göre bedevilerin sosyal yapısının onların ahlaki nitelikleri üzerinde büyük bir etkisi vardır. Cesaret ve metanetin dışında, bedeviler ilk yaratılış hali üzerinde bulunduklarından ahlaki bozulma veya yozlaşma onlarda çok daha azdır. İleride de göreceğimiz gibi, ahlaki çürüme ve yozlaşma hadari yaşam tarzında daha fazla ve belirgindir.[146]

Bununla birlikte bedevi toplumların sosyal ve ekonomik gelişmişlik düzeyleri hadari toplumlara göre oldukça geridedir. Çünkü bedevilikte, her türlü sanatsal, bilimsel ve ekonomik gelişme ve ilerleme son derece sınırlıdır. Bu toplum tipinde toplumsal ve kurumsal farklılaşma gelişmiş değildir. Çünkü bedeviliğin doğası ve yapısı buna elverişli değildir. Bunların ortaya çıkması ve gelişmesi hadariliğin ortaya çıkmasına bağlıdır.

---

[143] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 324-325.
[144] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 336.
[145] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 330.
[146] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 327.

İbn Haldun'un toplum tiplerinin ilki olan bedevi toplum hakkındaki genel gözlem ve çözümlemeleri genel olarak bu şekildedir. Buna göre bedevilik insanlığın ilk yaşam biçimidir. Hadarilik tarihsel süreç içinde bazı faktörlerin de devreye girmesiyle sonradan ortaya çıkmıştır. Bu iki toplum tipi arasındaki temel farklar, onların yerleşim yerleri, üretim tarzları ve sosyal yapılarıdır. Her türlü sosyal, kültürel ve ekonomik gelişmişlik bedevilikte son derece sınırlı iken –toplumsal ve kurumsal farklılaşma ilkel düzeyde- bu durum hadarilikte çok daha ileri düzeydedir.

3.3.1.2. Hadari Toplum

İbn Haldun'un yerleşim yeri, üretim tarzı ve sosyal yapı ekseninde geliştirmiş olduğu toplum tiplerinin ikincisi olan hadari toplum, yerleşik bir özelliğe sahip olup toplumsal ve kurumsal açıdan birçok alanda gelişmiş olan bir toplum tipidir. Bu toplum tipini belirleyen en önemli unsurlar, ekonomik üretim tarzının farklılığı, ekonomik refah ile toplumsal ve ekonomik işbölümüdür. Ekonomik artı ürün ve birikim, bedevi toplumu yerleşik hale getirmiş ve böylece diğer alanların (sanat, siyaset, ekonomik vb.) gelişmesine zemin oluşturmuştur. Bu toplumlar temel geçim ekonomisini aşıp, ihtiyaç fazlası ürün elde edince toplumsal emek ve ilgileri de diğer alanlara kaymaya başlar. Bu sayededir ki toplumun diğer yaşam alanları ile bilimler ve teknikler gelişme göstermeye başlamıştır.[147]

İbn Haldun'a göre hadari toplumun temel vasıflarından biri de sahip olduğu toplumsal işbölümüdür. Sanayinin ve bilimlerin gelişmesiyle birlikte toplumsal işbölümü hadari toplumun temel niteliklerinden biri haline gelmektedir.[148]

Hadari toplumun özelliklerini tahlil etmeye devam eden İbn Haldun, bu toplum yapısının bedevi toplumların aksine, çoğunlukla soy ve akrabalık ilişkilerine dayanmadığını, soy ve akraba birliğinin hadari toplumda gittikçe zayıfladığını belirtmektedir. Bu yüzden bu toplumda kan veya soya bağlı asabiyet (nesep asabiyeti) oldukça zayıftır. Ona göre bedevi toplum çoğunlukla nesep asabiyetine dayanırken, hadari toplum çoğunlukla sebep asabiyetine dayanmaktadır.[149]

Hadari yaşam tarzının önemli özelliklerinden biri de bu toplumda ekonomik üretime bağlı olarak tüketimin yüksek düzeyde olmasıdır. Artan ekonomik üretim, refah ve dünyevileşme bu toplumun ayırt edici nitelikleridir. Hadari toplum, her alandaki

[147] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 324.
[148] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 632.
[149] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 337.

gelişmişliğin boy gösterdiği bir toplum olmakla birlikte ahlaki yozlaşmanın da ortaya çıktığı bir toplumdur.[150]

İbn Haldun, bedevi toplumdan söz ederken, bedevi yaşam tarzının onların ahlaki yapıları ve değerleri üzerinde önemli bir etkide bulunduğunu belirtmişti. Aynı husus hadari toplum yapısı için de geçerlidir. İbn Haldun'a göre hadarilerin sahip oldukları yaşam tarzına bağlı olarak onların bazı ahlaki zafiyetler içerisine düştüklerini ve burada toplumsal hayatı bozucu bir takım davranış biçimlerinin ortaya çıktığını belirtmektedir.[151]

Hadari toplum tipinin yerleşik hayat, toplumsal işbölümü, sebep asabiyeti, artan üretim, refah ve dünyevileşme ile buna bağlı olarak ortaya çıkan ahlaki yapıdan oluştuğunu belirten İbn Haldun, bu toplum tipinin insanlık tarihinin nihai noktası olduğunu savunmaktadır. Hadari toplumda artan tüketim ve bolluğun dini yaşantı üzerindeki etkisine de değinen İbn Haldun, bu toplumların bedevi toplumlara nazaran daha az dindar olduklarını savunmaktadır. Bu çerçevede İbn Haldun açık bir şekilde hadariliğin sekülerleşmeye yol açtığını da belirtmiş olmaktadır.[152]

İbn Haldun'a göre hadari toplum tipi hem her türlü maddi gelişmenin ve hem de her türlü ahlaki yozlaşma ve çöküşün kaynağıdır. Bedevi toplum ise bunun tam aksine bir niteliğe sahiptir. Ona göre "Hadaret ve kent hayatı umranın sonu ve onun çürümeye başlamasıdır, hayırdan uzaklaşmanın ve şerrin son aşamasıdır."[153] Dolayısıyla insanda mevcut olan her türlü maddi ve manevi niteliğin gelişme ve serpilme yeri hadari toplum olup bu toplum tipi insanlığın son aşamasıdır. İbn Haldun için, "Böylece anlaşılmaktadır ki bedevi ve hadari toplum tiplerinin varlığı doğal ve kaçınılmazdır."[154]

İbn Haldun'un bedevi ve hadari toplum tipolojisi çerçevesinde ortaya koyduğu düşünceleri özetleyecek olursak; Ona göre bedevi toplumun temel karakterleri arasında, yerleşim biçimi olarak göçebe olmaları, üretim tarzı açısından kaba tarım ve hayvancılığa dayanmaları, çoğunlukla nesep asabiyetine bağlı olmaları, ahlaki nitelik olarak dindar, cesur ve dayanıklı olmaları gelmektedir. Hadari toplum tipinin temel karakterleri arasında ise, yerleşim biçimi olarak kent, kasaba veya köylerde yerleşmiş olmaları, ekonomik açıdan tarım, ticaret ve sanayinin gelişmiş olması, çoğunlukla sebep asabiyetine dayanmaları, toplumsal işbölümünün gelişmiş olması, üretim ve refah

[150] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 327.
[151] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 672-673.
[152] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 271-272.
[153] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 327.
[154] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 324.

toplumu olmaları yer almaktadır. Bununla birlikte hadari toplum daha az dindar ve ahlaki çürüme ile yozlaşmanın daha yoğun olarak görüldüğü bir toplum tipidir.

İbn Haldun'un toplum tipleri ile ilgili olarak ortaya koyduğu bedevi ve hadari toplum kavramsallaştırmasını ve buna ilişkin çözümlemelerini inceledikten sonra, onun toplumbilim anlayışı çerçevesinde ortaya attığı çok önemli kavramlardan bir olan asabiyet, asabiyet çeşitleri ve asabiyetin temel nitelikleri hakkındaki çözümlemelerine değinelim.

3.3.2. Asabiyet

İbn Haldun'un toplumbilim çözümlemesinin temel kavramlarından biri hiç kuşkusuz onun asabiyet kavramıdır. O, bu kavramı her türlü toplumsal birlik ve dayanışmanın kaynağı, yapı birimi ve motoru olarak değerlendirir. İbn Haldun bu kavramı çok farklı anlamlarda kullanır. En basit sosyal grup bilincinden tutun, uluslararası ilişkilerdeki otoriteye kadar, bu kavram farklı anlamlar ihtiva etmektedir. Burada İbn Haldun'un genel olarak asabiyet kavramı ile neyi ifade etmek istediği ve yaptığı asabiyet sınıflandırması (nesep ve sebep asabiyeti) incelenecektir. Asabiyetin dini ve siyasal rolü ile fonksiyonları İbn Haldun'un din ve siyaset anlayışı başlıklarında daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

İbn Haldun'a göre "Birbirini koruma, savunma ve birlikte mücadele etme, asabiyetin varlığıyla mümkündür. Ortaklaşa yapılan tüm toplumsal etkinlik için de durum aynıdır."[155] Burada asabiyet, her türlü toplumsal grup faaliyetinin kaynağı, birleştiricisi ve hareket ettiricisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre asabiyet, temel grup bilinci, dayanışma, savunma ve mücadele duygusudur. Buradan da anlaşılmaktadır ki toplumsal tüm birimlerin ruhunda ve özünde asabiyet vardır.

İnsan toplumsal bir varlık olduğuna göre varlığını sürdürebilmek için grup içinde yaşamak zorundadır. Bu birlikteliği sağlayan temel zihinsel veya düşünsel kaynak asabiyettir. Demek ki insanlar salt maddi-ekonomik veya siyasi varlıklar olarak bir arada bulunmazlar. Biraradalığın zihinsel ve manevi gücünü asabiyet oluşturur. İbn Haldun için, asabiyet olmadan hiçbir sosyal birlik ve beraberliğin oluşması mümkün değildir. Ona göre "Müdafaa, mukavemet, himaye, mutalebe (taarruz hak arama) hususunda asabiyetin esas olduğunu, asabiyeti yitirenlerin bahis konusu hususların tümünde acze ve zaafa düşeceklerini en açık olarak gösteren delil budur."[156] Gerek her

[155] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 350.
[156] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 354.

türlü toplumsal dayanışma, gerek savunma gerekse de mücadele ancak asabiyetin varlığıyla mümkün olabilir.

Asabiyetin toplumsal hayattaki bu merkezi rolü kendini her alanda göstermektedir. Toplumsal hayattaki her türlü birlik, beraberlik ve dayanışmanın kökeninde asabiyet olmakla birlikte bu birlikler yapısal olarak asabiyetin derecesine ve yoğunluğuna göre değişkenlik gösterirler. Toplumsal dayanışmanın yanı sıra asabiyet mücadelenin de kaynağıdır. İbn Haldun'a göre "Mücadele ve direnme, ancak asabiyetle mümkün olabilir. Yardımlaşmak böylece mümkün olmakta, aynı asabiyeti paylaşanların birbirlerine yardım etmeleri ve gönüllü olarak canını vermeleri ancak bu sayede mümkün olmaktadır."[157] Siyasal egemenliğin kökeninde de asabiyet vardır. Deyim yerindeyse İbn Haldun'a göre toplum asabiyetlerden oluşmaktadır. Toplumsal rekabet, çatışma ve mücadele bu asabiyetler arasında vukua gelmektedir.

Her türlü grupsal bağlılığın ve toplumsal birliğin ruhunu oluşturan asabiyetin, toplumda farklı görünümleri vardır. Asabiyetler arasında eşitsizlik söz konusu olduğundan, güçlü olanın üstün gelmesi sosyolojik bir yasa olarak karşımıza çıkmaktadır. İbn Haldun'a göre asabiyetler eşit olsaydı, mevcut toplumsal hayat da mümkün olamazdı. Çünkü devlet kurumu da dâhil olmak üzere her türlü toplumsal eşitsizliğin kökeninde asabiyetlerin bu eşitsiz dağılımı bulunmaktadır.[158]

İbn Haldun'da asabiyet kavramının genel olarak her türlü toplumsal birlik, beraberlik, dayanışma, savunma, mücadele, eşitsizlik vb. unsurların kaynağı ve ruhu olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte İbn Haldun genel olarak iki tip asabiyetten söz eder. Bunlar nesep asabiyeti ile sebep asabiyetidir.

3.3.2.1. Nesep Asabiyeti

İbn Haldun'a göre her insan bir sosyal grup içinde yaşamak ve yaşamını bu yolla sürdürmek zorundadır. Bu zorunluluk insanın yaratılışı itibariyle sosyal bir varlık olmasından ileri gelmektedir. Temel grup veya aile diyebileceğimiz sosyal grup bağları İbn Haldun'a göre tabiidir. İbn Haldun bu birincil aile veya akraba bağlarına (bilincine) nesep asabiyeti diyor. Bu bilinç ve manevi bağ sayesindedir ki bu, sosyal yardımlaşma, dayanışma ve savunma duygusunun da kaynağıdır. Bütün aile ve akraba gruplarının özünde bu sosyolojik bağ yani nesep asabiyeti vardır.

---

[157] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 373.
[158] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 339.

Her insanın kendi aile ve akrabalarıyla yardımlaşma, dayanışma ve savunma duygusuna sahip olmasının çok önemli toplumsal işlevleri söz konusudur. Toplumsal hayatın düzen, dayanışma ve devamlılığı bu nesep asabiyeti ile mümkün olmaktadır. Ona göre her insanın kendi aile ve akrabalarını diğer aile ve akrabalardan üstün ve değerli görmesinin nedeni de bu bağdır. Nesep asabiyetinin toplumsal gücü, grup içi yakınlık ve yardımlaşma düzeyiyle doğru orantılıdır.[159]

İbn Haldun'a göre toplum bir asabiyetler birliğidir. Bir toplum genel bir asabiyete sahip olsa bile o toplum içinde özel asabiyetler de mevcuttur. Toplumda bir asabiyetin öne çıkması ve görünür olması o asabiyetin gücüyle doğru orantılıdır. Yine Ona göre insanlar arasındaki fiziksel veya düşünsel yakınlık arttıkça asabiyetin gücü de o oranda artar. Yakınlık azaldıkça asabiyetin gücü de azalır. Toplumda farklı asabiyetler bulunmasına karşılık asıl olan -özel ve yakın olması hasebiyle- nesep asabiyetidir.[160]

İbn Haldun, nesep asabiyeti hakkında önemli bir tespitte daha bulunur. Ona göre insanlar arasındaki kaynaşma ve dayanışmayı temin eden nesep asabiyetinin gerçekte somut bir varlığı yoktur. Nesep asabiyetinin varlığı, sağladığı toplumsal kaynaşma ve dayanışma sayesindedir ki bu bağ hayali bir bağdır. İbn Haldun'a göre; "Nesep vehmi bir şeydir, herhangi bir gerçekliği bulunmamaktadır. Nesebin yararı ise söz konusu bağ ve kaynaşmadan ileri gelmektedir."[161]

İbn Haldun toplumsal hayatta sağladığı yardımlaşma ve dayanışmadaki temel rolüne binaen önem verdiği nesep asabiyetinin değişebilirlik özelliğine de vurgu yapar. O, neseplerin değişebileceğini, nesepler arasında geçiş ve kaynaşmaların olabileceğini dile getirir. Bu değişme uzun zaman içinde ve bazı nedenlerden dolayı gerçekleşmektedir.[162]

İbn Haldun'un nesep asabiyetine ilişkin olarak ortaya koymuş olduğu bazı gözlem ve çözümlemelerine değinildi. Özetlenecek olursa, nesep asabiyeti, kan veya soy bağına dayalı bir aile ve akrabalık bağı(bilinci)dır. Bu bağ, toplumsal yardımlaşma ve dayanışma ile savunma ve mücadele duygusunun kaynağını oluşturur. Bu bağ (bilinç) sayesindedir ki insan toplumsal varlığını koruyabilmekte ve sürdürebilmektedir. Nesep asabiyeti, kurgusal veya hayali bir duygu olmasına rağmen, toplumsal hayatta üstlendiği fonksiyonundan dolayı hayati bir öneme sahiptir. İbn Haldun'un nesep asabiyetinin yanı sıra üzerinde durduğu diğer bir asabiyet türü de sebep asabiyetidir.

---

[159] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 335.
[160] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 338.
[161] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 335.
[162] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 337.

3.3.2.2. Sebep Asabiyeti

İbn Haldun sebep asabiyeti hakkında –nesep asabiyetinde olduğu gibi- özel olarak ayrıntılı bir şekilde durmaz. Sebep asabiyetinin toplumsal köken ve yansımalarına *Mukaddime*'de yeri geldiğinde, örneğin din, devlet, ekonomi ve diğer bölümlerinde değinir. Dolayısıyla burada İbn Haldun'un sebep asabiyeti hakkındaki çözümlemesine genel olarak değinilecektir. Onun sebep asabiyeti hakkındaki yaklaşımları din, devlet ve ekonomi hakkındaki çözümlemelerinde daha ayrıntılı bir şekilde durulacaktır.

İbn Haldun'a göre insanları birbirine bağlayan tek bağ nesep asabiyeti değildir. Kan veya soy bağına dayalı bağlar dışında da bazı toplumsal bağlar vardır ki buna sebep asabiyeti denir. Ona göre şehirlerde çoğunlukla sebep asabiyetleri görülür. Bu asabiyetler de tıpkı nesep asabiyetlerinde olduğu gibi, çeşitli kaynaşma, dayanışma, savunma ve mücadele kaynağı haline gelirler.[163]

Yukarıda değinildiği gibi toplum farklı asabiyetlerden meydana gelmektedir. Her asabiyetin, galip ve üstün gelmek gibi bir hedefi söz konusudur. Bununla birlikte hedefe yönelik olarak toplumdaki farklı asabiyetler arasında birleşme söz konusu olabilir. Bu birleşme ise nesep dışındaki sebepler etrafında oluşmakta ve başarı böylece ortaya çıkmaktadır.

İbn Haldun'un toplum ve toplumbilim anlayışı çerçevesinde üzerinde durulan önemli kavramlarından biri, belki de en önemlisi asabiyet kavramıdır. Asabiyet kavramının daha geniş açıdan anlaşılabilmesi ve kavranabilmesi müstakil bir çalışmayı gerektirdiğinden burada çalışmanın amaç ve sınırlarına bağlı kalarak, sadece asabiyetin İbn Haldun tarafından nasıl ele alındığına ilişkin olarak genel bir betimlemesi yapıldı. Buna göre asabiyet genel anlamda her türlü toplumsal bilinç, yardımlaşma ve dayanışma kaynağıdır ki bu da iki türlüdür. İlki olan nesep asabiyetinde kan ve soy bağı esas iken, ikincisi olan sebep asabiyetinde kan ve soy bağı dışındaki diğer tüm toplumsal bağlar –örneğin, din, ideoloji, devlet, hukuk vb.- esas teşkil etmektedir.

İbn Haldun'un toplumbilim anlayışının ortaya konması amacıyla yapılan bu değerlendirmeler ışığında, onun toplumu, toplumsal olgu ve dinamikleri nasıl ele aldığı, çözümlediği ve buna ilişkin bazı temel kavramsallaştırmalarına değinildi. Şimdi de bu bağlamda onun temel toplumsal kurumlar olan din, siyaset ve ekonomi hakkındaki gözlem ve çözümlemelerine değinilecektir.

---

[163] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 684.

3.3.3. Toplumsal Kurumlar

3.3.3.1. Din

İbn Haldun yaşadığı döneme kadar toplumda genel olarak insanların bir otorite etrafında yaşamaları gerektiği ve bu otoritenin ancak peygamberler vasıtasıyla olabileceği düşüncesi ve inancı yaygındı. Bu düşünce ve inanca katılmadığını belirten İbn Haldun peygamber olgusuna farklı bir bakış açısı getirir. Ona göre toplumlar peygamberler olmadan da siyasi ve sosyal olarak organize olabilirler. Bu açıdan peygamberlerin varlığı zorunlu değildir.[164]

İbn Haldun için toplumsal ve siyasal hayatın varlığı ve devamlılığı açısından peygamberliğin varlığı doğal olarak zorunlu değildir. Zira ona göre farklı toplumların farklı dinleri ve hatta peygambersiz bazı dinlerin de varlığı mevcut olduğundan, bu bağlamda dinlerin zorunlu olmadıkları, aksine ortaya çıkışları açısından dinlerin tarihsel ve kültürel bir niteliğe sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Peygamberlik hakkındaki bu genel çözümlemesinden sonra İbn Haldun İslam dininin özgünlüğüne ve mesajlarının doğruluğuna değinir. Ona göre İslamiyet, din olması bakımından diğer dinlerle aynı kategoride yer almakta, ancak içerdiği mesajın doğruluğu açısından diğer dinlerden ayrılmaktadır. İbn Halduncu perspektiften İslam için şöyle bir tarife ulaşmak mümkün görünmektedir: İslam, evrensel doğruları savunan, aynı zamanda tarihsel ve toplumsal niteliği olan bir dindir. İbn Haldun'a göre din(ler) hakkında tek söz sahibi peygamberlerdir. Dolayısıyla peygamber olmadığında dini bilgiye ulaşılabilmesi de mümkün değildir.[165]

İbn Haldun'da din ile peygamber kavramı birbirinden ayrılamaz iki kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar peygambersiz dinlerin varlığını kabul etse de İbn Haldun, aslolanın peygambere bağlı dinler olduğunu belirtir. İbn Haldun'da bu konu çok nettir. Ona göre; "Yüce Allah, kurtuluşa ermeye ve nimete kavuşmaya davet etmek üzere bize Muhammed'i (s) peygamber olarak göndermiş, apaçık bir Arapça ile Kur'an-ı Kerim'i Ona indirmiş ve söz konusu neticeye ulaştıran tekliflerle orada bize hitap etmiştir."[166] Kendisinin İslam inanç ve düşüncesine olan bağlılığını da ifade eden bu paragrafa göre Allah, peygamberler aracılığıyla insanlara hitap etmekte ve din göndermektedir. Bu açıdan İbn Haldun'un din anlayışı farklı dinlerin varlığını kabul etmekle birlikte peygamber merkezli bir din anlayışıdır. Peygamberlerin bir yönüyle

[164] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 424.
[165] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 276.
[166] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 835.

sıra dışı insanlardan oluştuğunu belirten İbn Haldun, bunların ilahi destek ve korumaya mazhar olan seçkin insanlardan oluştuklarını ifade eder. Peygamberler ancak bu sayede onlara verilen görevi yerine getirebilirler.[167]

İbn Haldun'a göre peygamberin mesajının ve önerdiği ahlaki normların başarılı olması, toplumsal desteğe (asabiyet) bağlıdır. Ona göre; "Asabiyet olmadan şer'i hükümlerin kıvamının tamamlanması ve gerçekleşmesi imkânsızdır."[168] Bu çözümlemeden ortaya çıkan hususlardan biri, peygamberlerin sıra dışı ve seçkin insanlardan oluşmasına karşılık, hayatlarının ve mücadelelerinin toplumsal olgu ve kurallara (umranın tabiatı) uygun bir şekilde gerçekleştiğidir. Nitekim İslam dininin tarihsel süreç içinde asabiyete dayanması, onun desteğini alması ve böylece başarılı olması bu yaklaşımı desteklemektedir. Bu gerçek kendisini İslam peygamberinin hayatında somut olarak gösterdiği gibi, bu kural tüm dini davetler için de geçerlidir.[169]

İbn Haldun'un din anlayışı çerçevesinde, onun dinin toplumsal doğası, İslam dininin özel niteliği ile peygamberlik kurumu hakkında yaptığı bu çözümlemelerden sonra, onun genelde dinin, özelde de İslam dininin temel toplumsal fonksiyonlarıyla ilgili çözümlemelerine değinelim. İbn Haldun'a göre din çok önemli bir toplumsal kaynaşma ve dayanışma işlevi görmektedir.

İbn Haldun, dini inanç veya düşünce birliğinin ortaya çıkardığı muazzam toplumsal bütünleşmenin farkındadır: "Arapların ilk dönem İslam tarihindeki devletlerine bakınız. İslam, şeriatla ve de zahiren ve bâtınen umranın maslahatlarına uyan dini hükümlerle Arapların siyasetteki hallerini sağlamlaştırmış ve bunu arka arkaya gelen halifeler uygulayınca, Arapların devleti ve mülkü büyümüş, hükümranlıkları güçlenmişti."[170] Din (İslam) ile toplumun (asabiyet) bütünleşmesiyle meydana gelen toplumsal değişme ilk dönem İslam toplumunda kendini açıkça göstermiştir. İslam'ın –inanç söz konusu olduğunda- toplumsal dayanışma ve yardımlaşmadaki rolünün en güzel örneğini ilk dönem İslam toplumunda gören İbn Haldun, doğru inanç veya düşüncenin insanları birleştirme ve kaynaştırma gücüne sahip olduğunu belirtir. Buna karşılık batıl veya yanlış inanç veya düşüncelerin toplumsal kaynaştırma etkisi son derece zayıftır.[171]

---

[167] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 772-773
[168] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 440.
[169] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 379.
[170] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 867.
[171] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 378.

İbn Haldun, dini inanç ve düşünce birliğinin yarattığı toplumsal etkiyi bu şekilde belirttikten sonra, bu durumun zayıfladığı veya ortadan kalktığı durumlarda toplumun nasıl çözüldüğüne de değinir. Dinin toplumda sağladığı artı dayanışma ve yardımlaşma, dinin zayıflamasıyla ortadan kalktığından geriye sadece dünyevi (asabiyet) bazı dayanışma unsurları kalmaktadır. Çünkü dinin sağladığı düşünce ve hedef birliği artık söz konusu değildir. İbn Haldun bu hususu şöyle ifade etmektedir; "Aynı durumu, "dini rengin" bozulduğu duruma da uygulayınız. Bu noktada egemenlik nasıl çözülmekte, dinin sağladığı bir katkı (güç) olmadan galibiyet sadece asabiyet nisbetinde olur."[172] Burada, dini (İslam) ve sekülar (asabiyet) ayrımı yapan İbn Haldun'a göre dini olan ile dünyevi olanın birleşmesiyle tam doğru ve başarı gerçekleşirken, bunların ayrılması durumunda ise sadece dünyevi bazı doğru ve başarıların kaldığını belirtir.

İbn Haldun'un din anlayışının ortaya konması bakımından onun yapmış olduğu bu çözümlemeler özetlenecek olursa, ona göre her toplumda farklı şekillerde de olsa bir din-inanç sistemi vardır. Bu açıdan din evrensel, sosyal bir olgudur. Ancak her dinin ortaya çıkışı açısından tarihsel ve toplumsal bir niteliği vardır. Bu açıdan toplumsal ve siyasal hayat açısından özel dinlerin varlığı zorunlu değildir. Başka bir ifadeyle bu dinler olmadan da toplumsal hayat varlığını sürdürebilir. İslam dini ise, doğal (toplumsal) dinin bazı niteliklerini taşımasına rağmen, onun bir peygamberinin ve kitabının bulunması yönünden ve hakikat iddiasında bulunması açısından diğer dinlerden ayrılmaktadır. İbn Halduncu perspektiften dinleri peygamberli dinler ile peygambersiz dinler olarak ikiye ayırmak mümkündür.

Dinin asli fonksiyonu hayata anlam ve amaç vermektir. Bununla birlikte dinin ikincil diyebileceğimiz bazı fonksiyonları da vardır. Örneğin din toplumsal kaynaşma ve dayanışma açısından önemli bir fonksiyona sahiptir. Bu fonksiyon ortak amaç ve değerler ürettiğinden toplumsal birlik, bütünlük ve başarıyı temin etmede önemli bir rol üstlenir. Herhangi bir toplumda dini inanç ve değerler güçlü olduğunda toplumsal bütünleşme de güçlü, zayıf olduğunda da tam tersi bir gelişme söz konusu olmaktadır.

3.3.3.2. Siyaset

İbn Haldun'un topluma ilişkin yaptığı çözümlemeler arasında üzerinde en çok durduğu konu kuşkusuz siyaset ile ilgili gözlem ve çözümlemeleridir. Devletin kökeni, yapısı, işleyişi, değişimi vb. konular *Mukaddime*'de ayrıntılı bir şekilde ele

[172] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2*,* s. 379.

alınmaktadır. Bu başlıkta onun devlet kurumu hakkında yapmış olduğu çözümlemeler üzerinde durulacaktır.

İbn Haldun'a göre devlet kurumu, insanların toplu olarak yaşadıkları her yer ve zamanda mevcut olmuştur. Çünkü bu, insanların toplumsal bir varlık olmalarının zorunlu bir sonucudur. İnsanların bir kamu otoritesi olmaksızın bir arada barış ve emniyet içinde yaşayabilmeleri imkansızıdr. Ona göre devletin kökeninde insanın toplumsal bir varlık olmasından kaynaklanan ve başkalarıyla bir arada yaşamak zorunda kalan bir varlığın emniyet ve hukuk gereksinimi vardır. İnsanın ihtiyaç sahibi bir varlık olması ve insanlar arasındaki çeşitli eşitsizlikler gibi nedenler devlet kurumunun varlığının temel nedenleri arasındadır. Devlet, insanlar arasından çıkan ve insanların hukuk ve emniyet ihtiyacını karşılayan sosyal bir kurumdur. İbn Haldun'a göre "içtima insanlar için hâsıl olup âlemin umranı onlarla tamamlanınca, bu takdirde insanları birbirine karşı koruyacak bir vazia (kötülük yapmaktan caydırıcı bir güce) mutlaka ihtiyaç vardır. (…). Böyle olmalıdır ki kimse kimseye saldırmasın ve zarar vermesin. Hükümdarlığın anlamı işte budur."[173]

İbn Haldun diğer toplumsal kurumlarda olduğu gibi siyaset kurumunun da başlangıçta din kurumunun çatısı altında iken, zamanla bu kurumdan özerkleşmeye ve kendi iç dinamiklerini ortaya koymaya başladığı bir yapıya doğru geliştiğini savunur. Siyasetin bu kurumsal farklılaşmasının İbn Haldun'un toplum ve devlet anlayışında önemli bir yeri vardır. İbn Haldun'a göre "İlk önce mülk bulunmaksızın hilafet mevcut olmuştur. Sonra ikisinin manası arasında bir iltibas, ihtilat ve tedahül hali meydana geldi. Mülkle ilgili asabiyet, hilafetle alakalı asabiyetten ayrıldığı için, daha sonra mülk münferiden ve müstakillen mevcut oldu."[174] Tarihsel süreç içinde devletin dinden özerkleştiğini ve kendi doğal kurallarını ortaya koyduğunu savunan İbn Haldun daha sonra bu olgunun doğasını ve dinamiklerini çözümlemeye çalışır.

Devleti tanımlayan temel kavramlar baskı ve güçtür. Güç ve baskı sayesindedir ki devlet toplumsal düzeni tesis edebilmektedir. İbn Haldun'un devletin doğasına ilişkin görüşleri de dikotomiktir. Devlet doğal bir kurum olması yönüyle iyi iken daha sonra araçsal olarak kötüye kullanılabilir. Bu açıdan insanın ikili doğası (iyi-kötü), devletin doğasında karşılık bulur. Kötüye kullanıldığında devlet kurumu, toplumda insani bir yabancılaşmaya yol açabilir. Devlet, toplumsal düzeni sağlamak için çoğu zaman güç ve baskıya başvurmaktadır. İbn Haldun'a göre devletin öncelikli olarak zor kullanma ve

[173] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2*,* s. 215.
[174] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2*,* s. 446-447.

şiddet uygulama gibi bir niteliği vardır. Bununla birlikte devlet birçok hukuksal, askeri vb. toplumsal fayda sağlayan bir kurum işlevi görmektedir. Devlet aygıtının uygulamalarını belirleyen ise, yürütme yetkisine sahip olanlardır.[175]

İbn Haldun'un devlete ilişkin bu çözümlemelerinden haraketle, devlet kurumunun asli fonksiyonunun insanlar arasındaki hukuku muhafaza ile emniyeti temin etmek olduğu anlaşılmaktadır. Devlet bu görevi yerine getirirken farklı yasa ve kurallara tabi olabilir. İbn Haldun, devletin bu noktada başvurabileceği yasa ve kuralları temelde ikili bir çerçevede ele alır. Dini ve sekülar siyaset olarak sınıflandırabileceğimiz bu yaklaşımına göre dini siyaset, peygamber tarafından vaz edilen ahlaki ilkeler doğrultusunda devletin yönetilmesini ifade ederken ki bu insanların hem dünya hem de ahiret hayatına hizmet etmektedir. İkinci tip olan sekülar siyaset ise salt akli yasa ve kurallara dayanır ki bu siyaset tarzı sadece dünyevi yarara hizmet edebilir.[176]

Siyasi ve sosyal politikaların dini ve akli olmak üzere temelde ikili bir yapıya sahip olduğunu belirten İbn Haldun, devletin doğasının üçlü karakterine göndermede bulunur. Ona göre devletin asli doğası halkı disiplin altına almaktır ki İbn Haldun buna tabii mülk der. İkincisi halkın yarar ve zararlarını gözeten ve akla dayanan uygulamalardır ki İbn Haldun buna siyasi mülk diyor. Son olarak her iki dünya yararını gözeten ve hem akla hem de dine dayanan dini siyasettir ki İbn Haldun buna hilafet der. İbn Haldun dini bir yönetim şekli olan hilafeti hem akli ve hem de dini esasların birlikte yürütüldüğü bir yönetim modeli olarak görür.

İbn Haldun'a göre baskı ve güce dayanan (hukuk dışı) siyasal yönetimler haksızlıkları beraberinde getirir. Ona göre "Kahrın, tagallübun ve kendi merasında başıboş bırakılan asabiyet kuvvetinin gereği olan mülk türü haksızlıktır, düşmanlıktır ve Şari' nazarında kötü bir şeydir. (…). Şari'in nokta-i nazarını göz önünde bulundurmayan siyaset biçimi ve siyasi hükümlere dayanan yönetim biçimi de kötüdür."[177] İslam dininin hukuk dışı siyasal yönetim tarzlarına karşı olduğunu belirten İbn Haldun, İslam dininin siyaset alanındaki ahlaki kurallarını dikkate almayan yönetimleri de eleştirir.

İbn Haldun toplumda devletin varlığına kökten karşı çıkan bazı görüşlerin varlığından da haberdardır. Ona göre bu görüşleri savunanların temel argümanı devletin

[175] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 707.
[176] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 571.
[177] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 421.

baskıcı ve güce dayanan hukuk dışı uygulamalarıdır. İbn Haldun, devlet karşıtı (anarşist) sayılabilecek olan bu görüşleri şöyle ifade etmektedir: "İnsanlardan çok azı, "Hiçbir şekilde, ne akıl ne de şer' ile imam nasbetme zarureti yoktur" (devlet şart değildir), düşüncesine sahip olmuşlardır. Mutezileden Asamm, bazı hariciler ve daha başka bazı kimseler bu düşünceyi savunurlar."[178] İnsanların tümünün doğru ve iyi olması durumunda devletin ortadan kalkacağını savunan bu görüşe karşı çıkan İbn Haldun, insanların tümünün doğru ve iyi olması gibi bir durumun mümkün olamayacağını, ayrıca devlet kurumunun tek başına kötü veya yanlış olmadığını, kötü ve yanlış olanın devlet aygıtının kötüye kullanılması olduğunu belirtir. Dolayısıyla devletin iyi ve kötü olma durumu daha önce de değinildiği gibi, ona yön veren ve onu kullanan kişi veya grupların tasarruf biçimidir.[179]

İbn Haldun'un devletin kökeni, yapısı, temel dinamikleri, fonksiyonu, işleyişi vb. konularda yapmış olduğu bu çözümlemelerden sonra onun siyasal iktidarın toplumsal kaynağı ile bu kaynağın yapısı ve değişimi (asabiyet döngüsü) hakkındaki gözlem ve çözümlemelerine değinelim. İbn Haldun'a göre toplumsal tüm olaylarda olduğu gibi, devletin oluşum, gelişim ve değişimi de bazı kurallara bağlı olup bunların tümü bir nedensellik ilkesine göre meydana gelmektedir. Buna göre devletin kaynağında yer alan toplumsal güç asabiyettir. Toplumda asabiyeti güçlü olan grup veya topluluk siyasal egemenliği ele geçirir ve böylece iktidarı kullanır. Çünkü İbn Haldun'a göre her iktidarın dayandığı ve dayanması gereken bir asabiyeti vardır.[180]

İbn Haldun için siyasal iktidar bir mücadele ve galibiyet sonucunda elde edildiğinden, bu yönüyle diğer yönetim tarzlarından farklılaşır. Bu, yönetici ile lider arasındaki farktır. Buna göre yöneticinin zor kullanma yetkisi ve gücü yoktur. Oysa lider bu özelliklere sahiptir. İbn Haldun, yönetici ile lider arasında ayrım yaptıktan sonra liderin arkasında bir asabiyetin bulunduğunu buna karşılık yöneticinin arkasında herhangi bir asabiyetin bulunmadığını belirtir. Siyasal iktidar için asabiyetin mutlak gerekli olduğunu belirten İbn Haldun, güçlü bir toplumsal desteğe sahip olmayan herhangi bir kişi, grup veya topluluğun bu yolla iktidarını sağlayamayacağını ve halkı idare edemeyeceğini savunur. Ona göre "Riyasetin kime (ve hangi boya) geçeceğini, asabiyetle vücuda gelen galibiyet belirler."[181] İbn Haldun gerek devletin ele geçirilmesinde gerekse de idare edilmesinde asabiyete büyük önem atfeder. Keza

[178] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 425.
[179] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 425.
[180] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 350.
[181] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 339.

hükümetin egemenlik sınırını ve ömrünü tayin eden yine bu asabiyettir. Ona göre "Mülkün başlangıcında, devletin genişliği ve gücü, galip gelenlerin adetlerindeki bu nispete göredir. Devletin ömrünün uzunluğu da o nispete göre olur. Çünkü hadis bir şeyin ömrü, mizacındaki kuvvete göredir. Devletin mizacı ise sadece asabiyetten oluşur."[182]

İbn Haldun için, her asabiyetin üzerine yaslandığı sosyokültürel bir zemini vardır. Siyasal iktidarı ele geçiren galip asabiyet, kendinden önceki asabiyetin kültürel mirasını da dönüştürmeye başlar. Böylece siyasal egemenliği hedefleyen her asabiyetin kültürel bir hedefinin de bulunduğu anlaşılmaktadır. Siyasi yapıdaki her yeni asabiyet aynı zamanda yeni bir kültür ve medeniyet demektir.[183]

İbn Haldun iktidarı ele geçiren asabiyetin kendi toplumu üzerindeki egemenliğinden sonraki adımının diğer asabiyetler üzerinde egemenlik kurmak olacağını savunur. Böylece güçlü asabiyet, kendinden zayıf asabiyetleri egemenliği altına almaya başlar. Asabiyetler arasında denklik söz konusu olduğunda, asabiyet egemenlik sınırına ulaşmış olur. Böylece farklı asabiyetler bir arada bulunabilir. Dünyadaki ülke sınırlarını bu çerçevede değerlendirebiliriz. Ülke sınırları aynı zamanda siyasal asabiyetin sınırları hükmündedirler.[184]

İbn Haldun'a göre her iktidarın temelinde bir asabiyet vardır, fakat her asabiyet devlet demek değildir. Siyasal iktidarı ele geçiren ve kullanan asabiyet o toplumun en büyük ve güçlü asabiyetidir. İbn Haldun'a göre "Her asabiyetin mülkü yoktur. Gerçek anlamda mülk, sadece raiyeyi yöneten, vergi toplayan, elçileri olan, sınırları muhafaza eden ve kendi gücünün üstünde başka bir güç olmayan asabiyete aittir. Mülkün bilinen anlamı, özü ve hakikati budur."[185]

İbn Haldun, her siyasal iktidarın ve buna bağlı olarak asabiyetin belirli bir ömrünün bulunduğunu ve şartlar oluştuğunda yerini başka bir asabiyete devredeceğini belirtir. Bununla birlikte her siyasal iktidarın genel olarak içinden geçtiği beş aşama vardır. İbn Haldun bu hususu şöyle ifade etmektedir;

> Devletteki haller ve aşamalar genel olarak beşi geçmez. Birinci aşama, zafer ve galibiyet aşamasıdır.(…). İkinci aşama, istibdat ve infirad aşamasıdır. Bu aşamada hükümdar, milletini geri plana iterek idareyi ele aldığı ve onlarsız mülkte tek başına kaldığı ve onların yönetime ortak olma çabalarını durdurduğu

[182] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2*,* s. 385.
[183] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2*,* s. 681.
[184] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2*,* s. 350.
[185] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2*,* s. 417.

> bir aşamadır. (…). Üçüncü aşama, dinlenme ve rahatlama aşamasıdır. Bu dönemde artık insan tabiatının istediği zenginliğe, eserlerin ebedileştirilmesine ve şöhret sahibi olmak gibi mülkün ürünlerinden olan hususlar kazanılmıştır. (…) Dördüncü aşama, elindekiyle yetinme ve barış aşamasıdır. Bu aşamadaki hükümdar, kendinden öncekilerin ürettiği şeylere kanaat eder, dostu ve emsali olan mülk sahipleriyle barış içinde yaşamaya başlar. (…). Beşinci ve son aşamada ise israf ve har vurup harman savurma aşamasıdır. Bu aşamadaki hükümdar, zevk ve nazları için eş dost meclisinde bulunan, sohbetine katılan, düşük karakterli arkadaşlar ve etrafında toplanan dalkavuklar için, öncekilerin biriktirdiği zenginliği dağıtır ve heba eder. Önemli ve büyük makamlara bunları yerleştirir.[186]

Her siyasal iktidarın belirli bir ömrünün bulunduğunu savunan İbn Haldun, toplumda daima iktidarı hedefleyen başka asabiyetlerin mevcudiyetinden söz eder. Böylece siyaset bir asabiyetler döngüsü olarak karşımıza çıkmaktadır. Gücünü kaybeden ve ömrünü tamamlayan asabiyet, yerini daha güçlü ve yeni bir asabiyete bırakır. İbn Haldun'a göre "Arkasında asabiyet bulunsa bile, devletle ilgili faaliyetlerde birbirinin ayağını kaydırma ve her an devlete başkaldırılmasına sık sık rastlanmaktadır. Çünkü devletin yönetimi altında bulunan asabiyetlerden her biri, gücün ve direnmenin kendinde mevcut olduğunu düşünür."[187]

İbn Haldun'un devletin maddi doğası, gelişimi, değişimi, dinamikleri vb. olgular hakkında yapmış olduğu bu çözümlemelerinden sonra onun İslam tarihinde ortaya çıkmış dini-siyasi bazı kavram ve uygulamalar hakkındaki değerlendirmelerine de değinmekte yarar vardır. Bu kavramlardan biri biat kavramıdır. İslam tarihinde devlet başkanı ile halk arasındaki ilişki biçimini ifade eden bu kavramı İbn Haldun şöyle yorumlar; "Biat itaate dair söz vermek anlamına gelir. Biat eden kişi "benim işime ve Müslümanlarla ilgili işlere bakmayı sana devrettim, bu konularda kesinlikle seninle çekişmeyeceğim, beğensem de beğenmesem de emirlerine uyacağım", şeklinde emiri ile anlaşma yapmıştır."[188] Buna göre biat, halk ile yönetici arasında bir nevi sözleşme ve yetki devri anlamına gelmektedir. Başka bir ifadeyle biat halkın kendisini idare etmeye aday olan kişi veya kişilere bu yetki ve sorumluluğu devretmesi anlamına gelmektedir.

---

[186] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 399-401.
[187] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 386.
[188] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 448.

Bazen halkın kendisini idare edecek olan kişi veya gruplara yetkisini devrederken zorlama bazı yöntemlere başvurulduğunu belirten İbn Haldun, bunun İslami anlamda bir biat sayılamayacağını savunur. Ona göre İslam'ın öngördüğü biat şekli, halkın kendi özgür iradesiyle kendisini idare edecek olan liderleri seçmesidir.[189]

İslam dininin öngördüğü biat biçiminin zaman içinde anlam ve uygulama değişikliğine uğradığını belirten İbn Haldun, biat kavramının zamanla baskıcı itaat anlamına dönüştürüldüğünü belirtir. Ona göre "Günümüzdeki ünlü biat ise, el, etek, ayak ve yer öpülmek suretiyle hükümdarların kisravari selamlanması şeklinde olmaktadır. (…). Biat tabiri bu anlamda kullanıla kullanıla, (mecaz değil) bir hakikat-ı örfiye, ananelerle ilgili hakiki bir ifade olmuştur."[190] Biat kavramı ve tarihteki uygulamalarına ilişkin olarak İbn Haldun'un görüş ve çözümlemeleri genel olarak bu şekildedir.

İbn Haldun İslam tarihinde dini-siyasi bir hüküm ve uygulama olarak kabul gören halifenin Kureyş'ten olması gerektiği hakkındaki İslami hüküm hakkında da bir yorum getirir. O, İslam peygamberinin "Halifenin Kureyş soyundan olması gerektiği" şeklindeki hükmünü değerlendirirken, bunu asabiyet olgusuyla açıklar. İbn Hadun, İslam peygamberinin "halifenin Kureyşten olması gerektiği" şeklindeki önermesinin, "asabiyeti güçlü olan liderliği alır" şeklinde okunması gerektiğini belirtir. Ona göre "Kureyş neslinden olma konusunun zorunlu tutulmasının nedeni, onlarda bulunan asabiyetten dolayıdır. Bu illet asabiyetin varlığıdır. (…). Günümüzde ise egemenlik o bölgedeki güçlü asabiyete verilir."[191]

İslami bazı kavram ve hükümleri bilimsel ve toplumsal olgulara dayanarak izah eden İbn Haldun, gerek biat kavramı ve onun tarihsel uygulamaları gerekse de halifenin Kureyşten olması gerektiği yönündeki dini ilkeyi izah ederken bunu tarih ve toplumbiliminin kural ve ilkeleri çerçevesinde yapmaktadır. O, nakli hükümleri akli olgularla açıkladığı gibi (halifenin Kureyşten olması konusu) İslami olanı toplumsal-kültürel olandan da (biatın anlam ve tarihsel uygulamaları) ayırmaktadır.

3.3.3.3. Ekonomi

İbn Haldun'un ekonominin kökeni, yapısı, işleyişi, değişimi vb. hakkındaki çözümlemeleri, devlet hakkındaki çözümlemeleri ile benzer minvaldedir. Ona göre nasıl

[189] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2*,* s. 449.
[190] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2*,* s. 449.
[191] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2*,* s. 431.

ki devletin kökeninde insanın sosyal olmasından kaynaklı hukuk ve emniyet ihtiyacı varsa, yine doğumundan ölümüne kadar beslenmeye, dolayısıyla gıdaya da ihtiyacı vardır. Toplumdaki ekonomik olgu ve faaliyetlerin kökeninde insan doğasının bu yönü bulunmaktadır. Ona göre "İnsan, hayatındaki tüm hal ve hareketlerinde, doğumundan ergenliğe ve yaşlılığa kadar kendisi için gıda ve beslenmeye doğası gereği muhtaçtır."[192] Böylece ekonomi kurumunun evrensel ve zorunlu oluşunun temelinde bu insani ihtiyaç bulunmaktadır.

İbn Haldun daha önce insanın doğasını tahlil ederken, insanın hayvani ve meleki boyutlardan oluştuğunu ifade etmişti. Ekonomi analizinde İbn Haldun, insanın hayvani-biyolojik özelliğinin ekonominin temeli olduğunu, biyolojik yapısının beslenmeye ihtiyaç duyduğunu ve bu olgunun insani bir etkinlik olan bilim ve sanatlara nazaran öncelikli bir konuma sahip olduğunu belirtir. Ona göre "İnsan; ilimlere ve sanatlara, kendisini diğer hayvanlardan ayıran düşünce nedeniyle muhtaçtır. Gıda maddelerine ise hayvaniyeti ve beslenmeye bağlılığı nedeniyle muhtaçtır. Gıda, zorunlu olduğundan dolayı sanatlardan ve ilimlerden önce gelmektedir, sanatlar ve ilimler ise zorunlu olandan sonra gelmektedir."[193] Böylece İbn Haldun, biyolojik-hayvani ihtiyaçların, insani-düşünsel ihtiyaçlara nazaran önceliğe sahip olduğunu belirtmektedir. Buna göre ilk insani faaliyetlerin ekonomik karakterde olması hiç de şaşırtıcı değildir. Kendisi daha önce bedevi yaşam tarzının hadari yaşam tarzına göre öncelikli bir konumda bulunduğunu belirttiğinden bu iki analiz biçimi arasında bir uygunluk ve tutarlılık söz konusudur. Başka bir ifadeyle temel ekonomi faaliyetleri bedevi toplumun, bilimler ve sanatlar ise hadari toplumun temel karakteristiğidir. Bu anlamda ekonomi altyapı bilimler ve sanatlar ise üst yapı kurumlarıdırlar. Buradaki alt yapı-üst yapı ilişkisi Marxist kuramdaki belirleyicilik olarak değil gerekircilik olarak çözümlenmektedir. Nitekim bilimler ve sanatlar ancak ekonominin gelişmesine ve artı ürünün elde edilmesine bağlı olarak ortaya çıkabilir ve gelişebilirler.

İbn Haldun ekonomik ihtiyaçların tek düzeyde olmadığını, toplumda aşamalı ekonomik ihtiyaçların bulunduğunu savunur. Her türlü maddi ürünün ihtiyaç sayılabileceğini ancak bu ihtiyaçların bir hiyerarşiye tabi olduğunu belirtir.[194]

İbn Haldun'a göre insanın temel ihtiyacı öncelikli olarak onun varlığını sürdürmeye dönük olan zaruri ihtiyaçlarıdır. Haci ve kemali ihtiyaçlar, başka bir

[192] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 693.
[193] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 723.
[194] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 656.

ifadeyle ikincil veya lüks ihtiyaçlar üretimin ve şehirleşmenin artışına bağlı olarak ortaya çıkarlar. Söz gelimi barınma zaruri bir ihtiyaç iken, lüks bir evde barınma haci veya kemali bir ihtiyaçtır.

İbn Haldun ekonomik olarak insanların tabii geçim yolları üzerinde de bazı çözümlemelerde bulunur. Ona göre insanların temel geçim yolları çiftçilik (tarım), sanat (sanayi) ve ticarettir. Bu geçim yollarının ilk ve en temel olanı çiftçiliktir. Çiftçilik hem basit hem de zaruri ihtiyaçlara dönük olduğundan insanların ilk ekonomik faaliyet biçimidir. Ona göre "Çiftçilik, sanat ve ticaret geçimin tabii şekilleridir. Çiftçilik yapısı gereği diğer geçim yollarından daha öncedir. Çünkü düşünceye ve bilgiye ihtiyaç duymayan doğal, basit bir geçim şeklidir."[195] İbn Haldun, çiftçiliği veya tarımsal faaliyeti asli ve temel bir insani ekonomik faaliyet olarak görür.

Çiftçilik, ekonomik hayatta temel olmasına karşın, bu üretim biçimi bedevi toplumların ekonomik üretim biçimi olarak görülmektedir. İbn Haldun'a göre çiftçilik hadari veya şehirli toplumun değil bedevi toplumun temel üretim biçimidir. Bu üretim biçimiyle yetinmek geri kalmanın (bedavet) sebebidir. Dolayısıyla şehirli veya hadari toplum olmanın temel koşulu öncelikle çiftçiliğin aşılmasından geçmektedir. İbn Haldun'a göre "Çiftçilikle uğraşanlar, zayıfların ve rızk elde etmek için çalışan bedevilerin geçim biçimidir. Çünkü çiftçiliğin esası doğa olup yolu da basittir. Dolayısıyla, genel olarak ne hadariler ne de refah içinde bulunanlardan hiç kimse onu uğraş edinmemektedir."[196] Çiftçilik bir yandan temel ve asli bir geçim yolu olarak görülürken, diğer yandan geri kalmışlığın da sebebi olabilmektedir. Bu çözümlemeyi şöyle okumak mümkündür. İnsanın hayvani temel ihtiyaçları (gıda ve beslenme) çiftçiliği zorunlu kılarken, insani temel ihtiyaçları ise (bilimler ve sanatlar) çiftçiliği aşmayı zorunlu kılmaktadır. İnsan ancak şehirlileşmeyle ve bilimler ve sanatlar yoluyla insani özünü ve yeteneklerini ortaya çıkarabilir ve geliştirebilir. Dolayısıyla çiftçiliğe veya tarıma bağlılık insani anlamda geri kalmışlığı ifade etmektedir.

İbn Haldun, ekonomik olguların kökeni, yapısı ve gelişimi üzerine önemli çözümlemelerde bulunur. Bunlardan biri de sanatların-zanaatlerin zaman içinde ortaya çıkabileceğini ve bunun da bir birikim neticesinde kemale erişebileceğini savunur. Söz gelimi şehirleşme ve tarihsel birikim toplumsal ve ekonomik sanatların-zanaatlerin gelişiminin temel koşuludur.[197]

---

[195] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 698-699.
[196] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 714.
[197] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 722-723.

İbn Haldun, sanatların ortaya çıkması ve gelişmesinin insanın-toplumun özündeki yeteneğin gelişmesiyle eşanlamlı olduğunu ifade eder. Burada her sanatın ve bilimsel faaliyetin aynı zamanda insani-toplumsal bir karşılığı olması gerçeği söz konusudur. Buna göre insandan-toplumdan bağımsız bir bilim faaliyeti veya sanatsal etkinlik düşünülemez. Her bilimsel faaliyet ve sanatsal etkinlik aynı zamanda insanın-toplumun bir yönünün açığa çıkması veya kendini gerçekleştirmesi anlamına gelir. Bununla birlikte her insanın ancak belirli bir alanda yetenek sahibi olabileceği ve uzmanlaşabileceği görüşü de İbn Haldun tarafından dile getirilmektedir.[198]

Buraya kadar İbn Haldun'un ekonominin doğası, ekonomik ihtiyaçlar, ekonomik faaliyet biçimleri ile ekonomik işbölümü ve uzmanlaşma hakkındaki çözümlemelerini anlamaya çalıştık. Bu çerçevede Onun ekonomik bazı kavramlar hakkındaki gözlem ve çözümlemelerine de değinelim. Örneğin Onun rızk, kazanç, emek, artı değer gibi günümüzde de ekonomik alanda kullanılan (rızk hariç) bazı kavramları nasıl ele aldığını inceleyelim.

İbn Haldun'a göre her türlü ekonomik üretimin ve faaliyetin özünde insan emeği vardır. İster temel gıda ve beslenme ihtiyacı için olsun isterse de lüks ve diğer ürünler için olsun her türlü ürünün elde edilmesinde insan emeğinin merkezi bir önemi vardır. Emek olmadan hiçbir ürünün ortaya çıkması mümkün değildir.[199]

İbn Haldun ekonomik ürünün ikili bir doğasından söz eder. Rızk ve kazanç. Ekonomik kavramlar olarak rızk ve kazancın İbn Haldun'un emek ve ekonomi anlayışındaki yeri önemlidir. Ona göre rızk kişinin doğrudan tükettiği ve yararlandığı ürünlerdir. Doğrudan tüketmediği ve öldükten sonra miras bıraktığı ürünler ise o kişinin rızkı değil kazancıdır.[200]

İbn Haldun rızk ve kazanç ayrımını ve bunların tanımını yaptıktan sonra emeğin ekonomik ve toplumsal değeri hakkındaki görüşünü dile getirir. Emeğin değerini belirleyen şey, üründeki emeğin miktarı ve o emeğe olan toplumsal taleptir. Bu iki faktör bir emeğin değerini belirler. Ona göre "Bir kimsenin emeğinin değeri, emeğinin oranı ve bunun diğer insanların emekleri arasındaki önemi ve ona duyulan ihtiyaç oranındadır. Onun kazancının nemalanması veya eksilmesi, bu oran üzeredir."[201]

İbn Haldun'a göre şehirleşme ile bilim ve sanatların ortaya çıkması ve gelişmesi emeğin artı ürününe bağlıdır. Emeğin artı ürünü temel ihtiyaç fazlası olduğundan,

[198] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 728.
[199] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 694.
[200] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 694.
[201] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 706-707.

şehirleşmeyle birlikte toplumsal emek diğer faaliyet alanlarına kaymaya başlar. Gerek bilimsel gerekse de kurumsal gelişmelerin ortaya çıkması, emeğin bu artı ürününe bağlıdır. Ona göre "Ne vakit umrandaki halkın emeği geçimlerini temin için çabaladıkları mesaiden fazla olursa, bu fazlalık (artık emek), geçimin ötesinde olup da insanın hususiyetlerinden bulunan faaliyetlere harcanır. Bunlar da ilimler ve sanatlardan ibarettir."[202]

İnsanların gelir ve zenginlik ya da sermaye ile olan ilişkileriyle ilgili gözlem ve çözümlemelerde bulunan İbn Haldun, bu bağlamda ekonomi eksenli toplumsal bir çatışmadan söz eder ve bu mal ve sermaye üzerindeki mücadelenin kamu yönetimi ve hukuk tarafından çözülmeye çalışıldığını belirtir. Böylece devletin temel fonksiyonu olan hukuku tatbikin yanında mülkiyeti koruma ve gelir dağılımını düzenleme fonksiyonu da ortaya çıkmış olmaktadır.

İbn Haldun özel mülkiyetin ve sermayenin güvenliği hakkındaki çözümlemesine göre kişilerin edindikleri mal-servet ve sermayenin korunmasına ihtiyaç vardır. Aksi halde bunların elden gitmesi ve yağmalanması durumu söz konusu olabilir. Mal ve sermayenin güvenliğini İbn Haldun'a göre yine devlet sağlayacaktır. Her mal ve sermaye sahibi, mal ve sermayesinin emniyetini güvence altına almak ister ve bunun için de devletin korumasına ihtiyaç duyar.[203]

İbn Haldun'a göre ekonomik açıdan şehirler ve ülkeler arasında gelişmişlik farkları vardır. Bu farklılığın temel nedeni emek, üretim ve refah düzeyidir. Bu açıdan bakıldığında ülkeler ve bölgeler arasındaki gelişmişlik düzeyleri bilimler, sanatlar ve ekonomik üretim düzeyleri ile doğru orantılıdır. Dolayısıyla her şehir veya ülke aynı ekonomik gelişme düzeyine sahip bulunmamaktadır. İnsanlar arasındaki ekonomik eşitsizlik, şehir veya ülkeler arasında da söz konusu olmaktadır.[204]

İbn Haldun için, toplumsal işbölümü ve uzmanlaşmanın bir ülke ekonomisindeki yeri ve önemi oldukça büyüktür. Ekonomik ve toplumsal gelişmişlik farklarının temelinde bu unsurlar vardır. Bilimler ve sanatlardaki uzmanlaşma bir yerin gelişmişlik düzeyini de belirler. Bu durum tarihsel birikimle de kendini pekiştirir. Şehirleşme ve sanayileşmenin genel anlamı da budur.

İbn Haldun gelir-gider ilişkisi hakkında da bazı çözümlemelerde bulunur. Ona göre "Bir kentin gelirleri arttığında giderleri de artar ve gelirleri azaldığında giderleri de

---

[202] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 780.
[203] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 665.
[204] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 666.

azalır. Bir kentin gelirleri ve giderleri artınca, kentte yaşayanların ahvali genişler ve kent de gelişme gösterir."[205]

İbn Haldun, işsizlik hakkında da bazı çözümlemelerde bulunur. Ona göre insanların ekonomik olarak yardımlaşmaları mekaniksel değil iradi bir faaliyettir. Dolayısıyla bu faaliyetten kaçınmak isteyen bazı insanların mevcut olabileceğini ifade eden İbn Haldun'a göre iradi işsizliğin önüne geçebilmek için bazı yaptırımların gerçekleştirilmesine ihtiyaç bulunmaktadır. Çünkü işsizlik ile ilgili yaptırımların olmaması durumunda, işsizliğin çoğalabileceğini ve bu durumunda toplumda istenmeyen sonuçların ortaya çıkabileceğini belirtir. İbn Haldun'a göre "Ekseriya insanlar hemcinsinin yararını gözetmezler. Bununla birlikte insan irade sahibidir. Yapıp etikleri (sevk-i tabii) ile değil düşünce ve akılla gerçekleşmektedir. Bundan dolayı yardımlaşmaktan kaçınabilirler. Bu durumda onları buna zorlamak bir görev olarak ortaya çıkar."[206]

İbn Haldun şehir ve ülkeler arasında olduğu gibi, bir şehir ve ülke içinde de insanların toplumsal ve ekonomik olarak eşit olmadıklarını ve aralarında ekonomik bir tabakalaşma bulunduğunu belirtir. Böylece kişinin içinde bulunduğu tabaka veya mevki onun hem gelirini hem de toplumsal güç ve saygınlığını etkiler.[207]

İbn Haldun, bazı sanat veya mesleklerin herhangi bir yerde gelişimini etkileyen temel bir faktörden söz eder: Toplumsal talep. Ona göre bir mesleğin veya sanatın önem ve değerini belirleyen en önemli faktör, o meslek veya sanata olan toplumsal taleptir. Herhangi bir meslek toplum tarafından talep ediliyorsa, toplumun o mesleğe olan ilgi ve eğilimi de artar. Bunun tersi de doğrudur.[208]

İbn Haldun'a göre devlet, ekonomik olarak mal ve hizmetlere en büyük talep edici kurumdur. Buna göre bir yerde devletin talep ettiği ürün veya meslekler gelişirken, talep etmediği ürün veya meslekler geriler. Ona göre devlet bu anlamda büyük bir pazardır.[209]

İbn Haldun, ekonomik gelişmişliğin ortaya çıkardığı tüketim ve lüks tüketim hakkında da bazı çözümlemelerde bulunur. Ona göre bir yerin sanayi ve üretim açısından gelişmesi, orada temel ihtiyaçların ötesinde lüks ve kaliteli ürünlerin gelişmesiyle doğru orantılıdır. Ona göre "Sanatlardaki iyileşme bir beldenin umranı

[205] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 654.
[206] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 707.
[207] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 708.
[208] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 726.
[209] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 726.

nispetinde olur. Çünkü böylece sanatlar, servetin ve refahın ortaya çıkardığı talep nedeniyle zarifleşir ve bunların nitelikli olanları revaç bulur."[210]

İbn Haldun'un ekonomi anlayışı ile ilgili olarak onun, insanın ekonomik doğası, bir olgu ve kurum olarak ekonominin yapısı, dinamikleri, gelişimi ile onun bazı temel ekonomik kavramlar hakkındaki genel çözümlemelerini kısaca anlamaya çalıştık. Özetleyecek olursak; İbn Haldun'a göre ekonomi olgusu temelde insanın gıda ve beslenme ihtiyacına karşılık gelmektedir. Tıpkı devlet kurumunun insanın hukuk ve emniyet ihtiyacına karşılık gelmesi gibi. Dolayısıyla toplumsal hayatın her alanında insanın doğası ile toplumsal olgular ve kurumlar arasında yakın bir bağ vardır.

İbn Haldun'a göre ekonomik ihtiyaçlar üç türlüdür. Zaruri, haci ve kemali. Zaruri olan ihtiyaç beslenme, barınma vb. iken haci ve kemali ihtiyaçlar ise bunların dışındaki tüketim mallarıdır. Bu yüzden tarihsel açıdan ilk ekonomik faaliyet tarımsal (çiftçilik) alanda gerçekleşmiştir.

İbn Haldun açısından, insanların farklı geçim yolları bulunmaktadır. Çiftçilik insanlığın ilk ekonomik faaliyeti olarak kendini göstermektedir. Nitekim çiftçilik hem basit bir üretim tarzı hem de temel gıda ve beslenme ihtiyacına karşılık gelir. Sanayi ve ticaret ise ancak çiftçiliğin aşılmasıyla mümkün hale gelebilir ve bu sayade diğer insani ihtiyaçlar karşılanmaya başlanabilir. Çiftçilik esas olarak bedevi toplumların ana üretim biçimi iken, sanayi ve ticaret ise hadari toplumun ana üretim biçimidir.

İbn Haldun'a göre ekonomik üretim ve faaliyetin temelinde emek vardır. Emeğin değerini belirleyen ise, emeğin miktarı ve o emeğe olan toplumsal taleptir. Ayrıca devlet bir ürün ve sanatın en büyük talep edicisi konumunda bulunduğundan önemli bir pazar konumundadır. İbn Haldun'a göre insanların faaliyetleri iradi olduğundan işsizliği tercih etme veya çalışmama gibi bir durumda bulunabilirler. Bunun için, işsizliği önlemek için bazı tedbirlerin alınması gerekir.

Toplumda ekonomik olarak bir tabakalaşma söz konusudur. Bu durum şehirler ve ülkeler arasında da mevcuttur. İnsanlar mal ve servet sahibi olmak için mücadele ederler. Bu mücadele gelir dağılımını düzenleyen kanuni bir zemine göre hareket eden devlet aracılığıyla düzenlenebilir. Devletin gelir dağılımını düzenleyen işlevinin yanı sıra özel mülkiyeti koruyucu bazı görevler de vardır. Aksi halde mal ve servet başkaları tarafından yağma edilebilir.

[210] İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, s. 723.

BÖLÜM IV

İBN HALDUN'UN BİLİM ANLAYIŞININ ELEŞTİRİSİ

4.1. Genel Olarak Bilim Anlayışının Eleştirisi

Sosyal bilimsel bir yaklaşım veya paradigmanın öncelikle olduğu gibi, yani objektif olarak ortaya konması bilimsel analizin temel koşuludur. Bununla birlikte, her metin analizinin aynı zamanda bir yorumsama çalışması olduğunu da belirtmemiz gerekir. Dolayısıyla aynı kişi hakkında farklı düşünürlerin farklı yorumları imkân dâhilindedir. Bizim burada yapacağımız değerlendirmeler de netice itibariyle bir İbn Haldun yorumu olacaktır. Her akademik metin analizi şüphesiz kendi bağlamında değerli ve kayda değerdir. Burada önemli olan husus herhangi bir yorumsamanın bilimsel bir kaygıyla yapılması ve metnin anlaşılmasına katkıda bulunmasıdır.

İbn Haldun'un bilim anlayışını ve temel sosyal bilimsel yaklaşımlarını, modern sosyal bilimlerin birikimi ve bugünün bakış açısıyla ele almanın ve yorumlamanın zorluğu ortadadır. Fakat her şeye rağmen İbn Haldun'un ortaya koyduğu eseri ve onun sosyal bilimsel içerik analizinin günümüzün sosyal bilimsel birikimi çerçevesinde yapılması kayda değer bir girişimdir. Her ne kadar o, farklı şekillerde ele alınıp yorumlanmışsa da bu onun çok yönlü olduğunun işareti sayılmalıdır.

İbn Haldun'un genel olarak bilim ile tarih ve toplum anlayışının olduğu gibi ortaya konması bakımından *Mukaddime*'de sergilemiş olduğu gözlem ve çözümlemelerinin bir bütün olarak ele alınması gerekir. Aksi halde Onun hakkında yapılacak açıklamalar ve yorumlar kısmi ve eksik olacaktır. Ayrıca Onun yaklaşık altı asır önce yaşadığını akılda tutmakla birlikte, öne sürmüş olduğu görüş ve yaklaşımlarını bugüne taşımanın ve uyarlamanın da sosyolojik açıdan aynı derecede önemli ve gerekli olduğunu da belirtmemiz gerekir. "İbn Haldun düşüncesini kendine has kimliğiyle muhafaza etmek, bilimsel yöntemin gerekli kıldığı bir zorunluluktur. Bununla birlikte bu durum bir araştırmacının sonuç itibariyle sadece maziye değil aynı zamanda şimdiki zamana da ışık tutabilecek birtakım neticeler çıkarmaya çalışmasına engel değildir."[211]

İbn Haldun 14. yüzyılda ve çoğunlukla Kuzey Afrika bölgesinde yaşamış Müslüman bir düşünür olarak temayüz etmiştir. Yaşadığı tarihsel ve kültürel dönemin düşünürlerinin onun düşünce ve yaklaşımları üzerindeki etkileri şüphe götürmez.

[211] Cabiri, *İbn Haldun'unDüşüncesi Asabiyet ve Devlet,* s. 319.

Dolayısıyla "Bir yaklaşımı, bağlı bulunduğu düşünce geleneği içinde kavramak önemlidir."[212] Herhangi bir düşünürün bilim ve bilgi anlayışı, onun varlık anlayışından bağımsız değildir. Bu gerçeklik İbn Haldun için de geçerlidir. Söz gelimi varlığı maddeye indirgeyen bir düşünürün bilgi ve bilim anlayışı da materyalist-pozitivist olacaktır. Varlığı manevi ve ruhsal olarak gören bir düşünürün bilgi anlayışı ise idealist-spritüalist olacaktır.

İbn Haldun'un varlık anlayışı İslami dünya görüşünden etkilenmiştir. Ancak bu etki onun maddi ve toplumsal olguları nesnel ve eleştirel bir gözle incelemesine mani olmamıştır. İbn Haldun bu sorunu, iki varlık alanının iki farklı yöntem ve bilgi kaynakları vardır diyerek çözer. Ona göre varlık biri maddi diğeri manevi veya metafiziksel olmak üzere iki boyutludur. Buna göre akli veya pozitif bilimler varlığın maddi alanında söz sahibi iken, nakli bilimler veya dini bilimler ise varlığın manevi alanının bilgi kaynağı olarak değerlendirilir. İbn Haldun için akıl (bilim) ve vahiy (din) çelişmediği gibi, bunlar birbirini tamamlar niteliktedir. İbn Haldun'daki bilimsel bilgi ile dini bilginin bu ontolojik birliği, insanın maddi ve manevi boyutunun da ontolojik birliğini sağlar. Çünkü insan da doğa gibi iki boyutlu olduğundan hem aklın hem de dinin konusudur.

İbn Haldun'un bilim anlayışının özünde İslamiyetin temel kaynağı Kur'an'ın varlık ve insan anlayışı vardır. Bu bakış açısı Ona her türlü sosyal bilimsel yaklaşım ve çözümlemelerinde bir çerçeve sunar. Nitekim "İbn Haldun, bazı araştırmacılar tarafından öne sürüldüğü gibi; inandığı değerlerden bağımsız bir şekilde değil aksine inandığı İslam'ın, dolayısıyla Kur'an'ın işaretlerini verdiği bir bilgi kuramsal çerçevede sistemini kurmaktadır."[213] Bu temel, İbn Haldun'un varlık ve bilgi anlayışının şekillenmesinde belirleyici bir etkiye sahip olmuştur.

> Bilim felsefesi üzerine çalışanların da ifade ettikleri gibi bilimsel düşünce ve faaliyet, belirli bir dünya görüşüne bağlı olarak yürümektedir. Bilim adamı, farkında olsun ya da olmasın varlık hakkında bir görüş sahibidir ve bu görüş, onun bilim anlayışı üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Bu demektir ki dünya görüşü değişince bilim anlayışı da buna bağlı olarak değişmektedir.[214]

Varlık anlayışı ile bilim ve bilgi ilişkisi son derece açık ve birbirinden ayrılamaz. "İbn Haldun dünyayı, birbirinden yalıtılmış nesnelerin rastlantısal yığışması olarak

---

[212] Arslan, Ahmet, *İbni İbn Haldun*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2014, s. 15.
[213] Dönmez, Süleyman, "İbn Haldun'unTarih ve Umran Anlayışına Felsefi-Eleştirel Bir Yaklaşım", *Ç.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 1, s. 132, s: 130-147, 2002.
[214] Canatan, Kadir, *İslam Sosyolojisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 2005, s. 156.

değil olguların karşılıklı olarak birbirlerini koşullandırdıkları tutarlı bir bütün olarak görür."[215] Varlıktaki bu düzenlilik ve nedensellik düşüncesi İbn Haldun'un bilim anlayışının merkezinde yer alır. Ona göre doğada bir düzen vardır ve doğada tüm olup bitenler bir nedensellik ilişkisine göre ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla her olayın bir nedeni her oluşun da bir faili vardır.

İbn Haldun'a göre insan biyolojik, psikolojik, sosyal, tarihsel ve metafiziksel bir varlıktır. İbn Haldun'un varlık-insan-bilgi ilişkisi genel anlamda bu şekildedir. Onun varlık ve bilim anlayışı senkretik ve bütüncül bir niteliğe sahiptir. Bu anlayış modern sosyal bilim anlayışından oldukça farklıdır. Zira modern sosyal bilim insanı sadece biyolojik, psikolojik, sosyal ve tarihsel bir varlık olarak görür. Bu bilim anlayışında İbn Haldun'da bulunan metafizik unsur yer almamaktadır. Bu açıdan bakıldığında İbn Haldun hem modern sosyal bilimlerin bilim anlayışını içermekte hem de ona yeni bir unsur (metafizik) katmaktadır.

İbn Haldun'a göre bilimsel faaliyet, insanın aklıyla doğada, toplumda ve insanda mevcut olan düzen, sistem ve işleyişe ilişkin bir kavrama ve anlama çabasıdır. "İbn Haldun insan ruhuna *idraki* yani zekâyı veya aklı yerleştirenin Tanrı olduğunu belirttikten sonra bilgiyi, şeylerin özlerine, yani *hakaik* veya *mahiyet*ine dair bir algı, yani tasavvur olarak tanımlamaktadır."[216] Başka bir ifadeyle bilim Allah'ın maddi ve toplumsal dünyanın içine yerleştirdiği düzen ve sistemi keşfetme ve açığa çıkarma çabasıdır.

İbn Haldun'un bilim anlayışının özünde Allah inancı vardır. Ona göre tüm bilimlerin kaynağı Allah'tır ve ancak bu inançla doğa, toplum, insan ve tarih, kısacası varlık bir bütün olarak kavranabilir. Sosyal bilimlerin (bilimcilerin) inanç ve değerlerle yakın bir ilişkisinin olduğunu biliyoruz. Sosyal bilimci gerek içinde yaşadığı kendi toplumunu gerekse de yabancısı olduğu bir toplumu veya kültürü incelerken, yaslandığı bir varlık görüşü veya paradigması vardır. Bu çerçeveden bakıldığında İbn Haldun Müslüman bir paradigma içinde sosyal bilimsel bir çözümleme tarzı ve yöntemi geliştirmiştir.

İbn Haldun'un varlık, insan ve bilim anlayışı, fizik veya maddi dünya söz konusu olduğunda pozitivist veya bilimsel, metafizik veya manevi dünya söz konusu olduğunda ise dini-İslami bir bakış açısı benimser. Bu iki bilgi türü İbn Haldun'da bir çelişki veya gerilim yaratmaz, aksine bunlar birbirini tamamlayan ve destekleyen bilgi

[215] Lacoste, *İbn HaldunTarih Biliminin Doğuşu,* s. 177.
[216] Dale, *İbn Haldunve İnsan Bilimi,* s. 319.

türleri olarak kendini gösterir. Nitekim İbn Haldun'da varlık ve insan ancak bu şekilde tamamlanmış olmaktadır. Bu iki bilgi türünün veya varlık alanının sosyolojik bir izdüşümü de vardır. Buna göre sosyal bilimler insanın maddi-toplumsal yönünü açıklayıcı ve düzenleyici bir işlev görürken, dini veya manevi bilgiler ise insanın manevi-kültürel yönünü anlamlandırıcı ve düzenleyici bir işlev üstlenirler.[217]

İbn Haldun için din, hem metafiziksel bir inanç hem de toplumsal bir olgu ve kurum olarak bazı ibadet ve davranışların konusudur. Kısacası dinin, hem düşünceye hem de davranışa dönük bazı nitelikleri vardır. Durkheim da dinin hem düşünsel hem de davranışsal nitelikleri bulunduğunu belirtir. Ona göre:

> Din, yalnız bir uygulamalar dizgesi değildir; aynı zamanda dünyayı açıklamayı amaçlayan bir düşünceler dizgesidir; en yalınkat dinlerin bile bir evrenbilimi (cosmologie) olduğunu gördük. Dinsel yaşamın bu iki öğesi arasında nasıl bir bağ bulunabilirse bulunsun, bunlar yine de birbirlerinden çok farklıdır. Biri, yol açtığı ve düzenlediği eylem yanına dönüktür; öteki ise zenginleştirip örgütlediği düşünce yanına dönüktür. Bu nedenle de aynı koşullara bağlı değildirler; dinin düşünce dizgesinden oluşan ikinci öğesinin birinci öğesi kadar genel ve kalıcı gereksinimlere yanıt verip vermediği sorulmaya değer.[218]

İbn Haldun İslam'ın düşünce ve dünya görüşü boyutunu kendi bilim anlayışında merkezi bir konuma oturtur. Kendisi böylece çift boyutlu ve bütüncül bir varlık ve bilim anlayışı ortaya koyar. Aslında Durkheim'ın "sorulmaya değer" dediği dinin düşünce ve inanç boyutunu İbn Haldun İslam nezdinde *Mukaddime*'de somut bir hale getirmiştir. Başka bir ifadeyle İslam'ın varlık anlayışı *Mukaddime*'de İbn Haldun'un paradigması haline gelmekte ve bu paradigma onun sosyal bilimsel kavram ve kuramsallaştırmalarında temel bir rol oynamaktadır.

Peter Berger, bilim ile teolojinin birlikteliğini esas alan bir varlık ve insan anlayışı ve buna bağlı bir çözümlemenin oldukça önemli ve değerli bir girişim olacağını ifade etmektedir. Berger, bunu ifade ederken adeta İbn Haldun'dan bahseder gibidir. Berger'e göre "Bir "empirik teoloji" yöntemsel açıdan elbette mümkün değildir. Ancak empirik olarak insan üzerine söylenebilecek şeylerle bağlantıyı adım adım izleyen bir

---

[217] Bedir, Murteza, "İslam Düşünce Geleneğinde Nakli İlim Kavramı ve İbn Haldun", *"İbn HaldunGüncel Okumalar"*, içinde ed. Recep Şentürk, İz Yayıncılık, İstanbul 2015, 23-57.
[218] Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri,* s. 583-584.

teoloji daha baştan ciddi bir çaba olmaya layıktır."[219] İbn Haldun insan ve toplumu çözümlerken vahye (teoloji) sıkça başvurur ve bilim ile vahyin sosyal bilimsel çalışmalarında örtüştüklerini göstermeye çalışır. İbn Haldun'un akıl-vahiy ya da bilim-din birlikteliği *Mukaddime*'de rahatlıkla gözlemlenebilir.

İbn Haldun din ile bilimin kendine ait özerk alanlarının bulunduğunu ve her birinin o alanda yetkin olduğunu belirtir. Ancak bilgilerdeki bu farklılık ve özerklik onların aynı kaynağa (Allah) dayanmalarına mani değildir. Tüm bilimlerin kaynağının tek olması bilimler arasındaki her türlü çelişkinin önüne set çeker. "Aklın kendine ait bir alanı ve vahyin de kendine ait bir alanı vardır. Bunlar birbirinin alanına geçmedikçe ve birbirinin ihtisas sahasına müdahil olmadıkça çelişmezler."[220] Bu ilke İbn Haldun örneğinde somut bir hale gelmiştir. Çünkü "İslam, dünyevi konularla uhrevi konular, gaybi metafizik meselelerle fizik meseleler arasında uzlaştırılmaz bir ikilem ve uçurum görmemektedir."[221] Başka bir ifadeyle, "İslam inancında temelde din ile bilim arasında herhangi bir çelişkiyi düşünmek mümkün görünmemektedir. Bu anlamda İslamiyet bir *bilim dini* olarak nitelenebilir."[222] Her dinin bilimle kurduğu ilişki biçimi farklılık gösterir. Nitekim Avrupa tarihinde Hıristiyanlık (kilise) ile pozitif bilim arasında birçok alanda çatışma yaşandığını biliyoruz.

Din ile bilimin kurumsal farklılaşması ve bilimin özerkliği İbn Haldun'da bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda İbn Halduncu bilim anlayışı sekülerleşmeye kapı aralamaktadır. İbn Haldun'da kurumsal farklılaşma bilimlerin dinden epistemolojik ve metodolojik olarak ayrışması ile bilimlerin bu çerçevedeki özerkliği tarihsel süreç içinde, kendi ilke ve yasalarını ortaya çıkarması şeklinde gerçekleşmektedir. Böylece bilimsel faaliyetlerden söz etmemiz mümkün hale gelmektedir. İbn Haldun'un bilim anlayışında bilimsel özerkleşme son derece somuttur. Onun bilimleri akli ve nakli şeklinde iki kategoriye ayırması ve her birinin alanını tayin etmesi bunu göstermektedir. Sekülerleşme bahsinde sekülerleşme kavramını tanımlarken tanımlardan birinin *kurumsal farklılaşma, rasyonelleşme ve olgulara yönelme* şeklinde olduğunu belirtmiştik. Bu anlamda, İbn Haldun'un bilim anlayışı sekülardir. Çünkü İbn Haldun'da kurumsal farklılaşmanın, rasyonelleşmenin ve olgulara yönelmenin onun bilim anlayışında çok önemli bir yeri ve önemi vardır. İbn

[219] Berger, *Kutsal Şemsiye,* s. 306.
[220] Cabiri, *İbn Haldun'unDüşüncesi Asabiyet ve Devlet,* s. 105.
[221] Canatan, *İslam Sosyolojisi,* s. 30.
[222] Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2018,s. 449.

Haldun'da pozitif bilim çoğunlukla maddi alana açılırken, din ise çoğunlukla manevi alana (inanç, ibadet ahlak vb.) hitap eder bir konuma yerleşir.

Bu noktada İslam'ın bir tevhit dini olduğu ve hakikatin bölünemeyeceğine ilişkin bazı fikirler öne sürülebilir. Ancak İbn Haldun'un bilim anlayışına daha yakından bakıldığında, ondaki din ile bilimin kurumsal farklılaşması, bu iki alanın ontolojik olarak değil sadece epistemolojik ve metodolojik olarak farklılaştıkları görülecektir. Başka bir ifadeyle başlangıçta din ile bilim İslam'ın ilk döneminde bir bütün iken, zaman içinde bilim ve din aynı ağacın iki dalı gibi farklılaşmışlardır. Çünkü "İslam'da din ilimleri, aynı zamanda en ileri sosyal bilimlerdir."[223] Tersinden ifade edecek olursak, İslami sosyal bilimler de en ileri din bilimleri sayılırlar. Böylece İbn Haldun'un bilim anlayışının ne İslam'ın tevhit düşüncesiyle ne de maddi olgularla çelişmediği görülebilmektedir.

İbn Haldun'un bilim anlayışının diğer bir niteliği onun hem tümevarım hem de tümdengelim yöntemini bir arada kullanmasıdır. Gerek varlık, gerek insan gerek bilim gerekse de yöntem anlayışı olsun, İbn Haldun tüm bunlara daima iki boyutlu olarak bakar ve onlara bu şekilde yaklaşır.[224]

İbn Haldun'un bilim anlayışının temel niteliklerinden bir diğeri bilimsel faaliyetlerde nesnelliği ön planda tutmasıdır. "İbn Haldun'un düşünce dünyasında ve bilim anlayışında yanlışa (yalan) başvurmama, objektif olma, akla göre davranma oldukça önemlidir."[225] Onun için bilim demek olgu ve olayların anlaşılmasında objektiflik demektir. "İbn Haldun açısından bilim gerçeğin üzerindeki örtüleri kaldırma çabası olarak görülürken, çarpıtma veya uydurmanın ise gerçeklikle çatıştığını ve gerçekleri örttüğünü iddia eder."[226] İbn Haldun'un bilim anlayışı özünde "doğrular"ın bulunması üzerine kurulan bir çabadır.

İbn Haldun'un eserlerinde sergilemiş olduğu bakış açısı, olguları kavrayış biçimi ve kullandığı yöntem açısından sekülar bir yaklaşıma sahip olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz. Bu anlamda ve bu çerçevede İslam ile sekülerleşmenin çatışmadığını, aksine -İbn Haldun örneğinde- birbirlerini tamamladıkları görülmektedir. Böylece İbn

---

[223] Şulul, Kasım, *İbn Haldun'a Göre İslam Medeniyeti*, İnsan Yayınları, İstanbul 2015, s. 28.
[224] Canatan, *İslam Sosyolojisi,* s. 163-164.
[225] Okumuş, Ejder, "İbn Haldun'da Kur'an'ı 'Sosyolojik' Okuma", "*Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*", Ed. Bilal Gökkır vd., İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Yay., İstanbul 2010, s.343, ss. 339-375.
[226] Bağce, H. Emre, "İbn Haldun'unİdeoloji Kuramı: Karşılaştırmalı Bir Çözümleme", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Sayı: 31, s. 205, s: 199-214, 2005.

Haldun'un bilimsel bakış açısı ve bu çerçevede yürüttüğü bilimsel araştırmaları, İslam dışı değil tersine İslami bir tutum ve davranış olarak karşımıza çıkmaktadır.

Avrupa'nın sekülerleşmesinin tek boyutlu, pozitivist ve sekülarist bir karakterinin bulunduğunu daha önce ifade etmiştik. Bunun nedeninin de bilimin geliştiği tarih ve coğrafyanın dinamiklerinde aranması gerektiğini belirttik. Buna göre Avrupa'da bilimle uyuşmayan hatta çatışan bir din kurumu (kilise) bulunduğundan, sekülerleşme din dışı ve yer yer de karşıtı bir yol izlemek zorunda kalmıştır. Örneğin Avrupa tarihinde yaşanan kurumsal farklılaşma salt epistemolojik veya metodolojik alanla sınırlı kalmadı, aynı zamanda ontolojik bir karakter de taşıdı. Böylece Batı'da kurumsal farklılaşma boyutundaki sekülerleşme varlığı din ile dünya şeklinde iki farklı ve birbirinden kopuk bir varlık alanı olarak kurguladı ve sekülerleşme bu minval üzere gelişme gösterdi. Din ile bilimin bu çekişmeli ayrılığı Avrupa'nın sekülerleşmesine rengini veren temel bir unsur olmuştur.[227]

Avrupalı bilimin din karşıtı bir şekilde gelişme göstermesi, zamanla karşı yönde bir hakikat tekeli iddiasını da ortaya çıkardı. Başka bir ifadeyle başlangıçta Hıristiyanlık (kilise) hakikat tekeli iddiasında bulunduğundan bilim, din dışı ve karşıtı bir yol izleyerek gelişme gösterdi, ancak zamanla bilim de Hıristiyanlığın (kilise) pozisyonuna düşerek hakikat tekeli iddiasında bulunur bir noktaya ulaştı ve sekülerleşme yer yer sekülarizm şekline büründü. Bu durum özellikle ilk dönem sosyal bilimcilerde kendini bariz bir şekilde göstermiştir.[228]

Başlangıçta dinin bulunduğu konuma bilimin yerleşmesi başka ve yeni bazı sorunlara yol açtı. Batı tarihi bu iki bilgi türünün karşılıklı hakikat iddialarında bulunmalarından dolayı sorunlu bir din-bilim ilişkisine sahne olmuştur. Kurumsal farklılaşmanın din ve bilimde yarattığı bu ontolojik bölünme, zaman içinde kendini farklı platformlarda da göstermeye başladı. Örneğin modern sosyoloji bunun sonucunda farklı anlayış ve ideolojilere bölünmüştür.

> 19. yüzyılın ilk yarısında Avrupa'da tohumu atılan sosyoloji, yeni disiplinle ne yapılacağı bilinmeyen bir alan yarattı. Sosyolojinin ilk destekleyici ortamını bulması ya da ilk başarılı kurumsallaşmasını gerçekleştirmesi Batı Avrupa'da olmadı. O zamanda sosyoloji için en verimli ortam Doğu'da ve Batı'da başka yerlerdeydi. Sosyoloji, kendisini destekleyen kurumlarda başarılı somut örneklere, ancak farklılaşan iki parçasını destekleyecek değişik katmanlar

[227] Bellah, "Din ile Sosyal Bilim Arasında", s. 154.
[228] Aldrıdge, "Sekülerleşmenin Yükselişi: Dinin Toplumsal Önemini Kaybetmesi", s. 75.

> ve ülkeler bulduktan sonra, bu ikili ayrışmayı yaşayarak ulaştı. Sosyolojinin bir parçası "Marksizm", Doğu'ya doğru kaydı ve nihayet Birinci Dünya Savaşı'nın ardından yeni Sovyetler Birliği'nin resmi sosyal bilimi haline geldi. "Akademik Sosyoloji" dediğimiz diğer parça ise Batı'ya doğru yöneldi ve Amerikan kültürü içinde farklı bir tür ürüne dönüştü. Her ikisi de, Batı Sosyolojisi'nin değişik yönünü oluşturdu.[229]

Sosyolojinin farklı bölgelerde farklı ideolojik çerçevede gelişmesinin yanı sıra bu bilim kendi içinde başlangıçta iki farklı anlayışa ev sahipliği yaptı. Pozitivizm ile yorumsamacı yaklaşım arasındaki gerçeklik iddiaları uzun süre Batı'da kuramsal çatışmanın temel aktörleri oldular. Gelinen noktada üçüncü bir yaklaşımın da dahliyle sosyoloji bilimi şimdilik –metafizik boyutunu saymazsak- bir bütünlüğe ulaşmış gibi görünüyor.[230]

Batılı sekülerleşmenin varlığı ayıran karakterinin sosyal bilimlerdeki yansımaları olan bu paradigmal ve ideolojik bölünmenin yarattığı sorunları Batı halen yaşamaktadır. Varlık metafizikten kopunca ve tek boyutlu hale gelince, din ile bilim ontolojik olarak ayrıldıkça, bu bölünmüşlük de kaçınılmaz bir şekilde hayatın birçok alanında kendini göstermiştir. Batı'nın geldiği noktanın geri planında onun bu varlık anlayışının veya paradigmasının bulunduğunu söyleyebiliriz.

> Bugün Avrupa düşüncesinde mevcut olan epistemoloji kendi içinde farklı paradigmaları ve metotları bulundurmakla birlikte bilginin insan hayatında konumlanışı itibariyle "*tek boyutlu*"dur. Bu tek boyutlulukla yaşanan kısır döngü, ancak bugünkü modern batı epistemolojisinin ortaya çıkışı eleştirel bir bakışla analiz edilerek ve de farklı ontolojik konumlanışlardan neşet edecek epistemolojik tasarımlarla aşılabilir. Artık şunu biliyoruz ki herhangi bir bilgi anlayışı bir varlık anlayışına bağlıdır.[231]

Batı'da din ile bilim arasında ortaya çıkan ontolojik bölünmeye dayalı kurumsal farklılaşmanın olumsuz sonuçlarından bir diğeri toplum ve kültür alanında meydana gelen kopmadır. İdeolojik bölünme (sağ-sol) ve epistemolojik bölünmeden (pozitivist-hermenötik) sonra toplumsal olgularda da bir bölünme (toplum-kültür) yaşanmıştır.

---

[229] Gouldner, Alvin W, *Batı Sosyolojisinin Yaklaşan Krizi*, çev: Mesut Şenol, Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, Sakarya 2015, s. 37.

[230] Giddense, Anthony, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, çev: Ümit Tatlıcan, Bekir Balkız, Sentez Yayınları, Ankara 2013b, s. 81-82.

[231] Yaslıçimen, Faruk - Sunar, Lütfi, "Sosyal Bilimlerde Bir Yenilenme İmkânı Olarak İbn Haldun", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 16, s. 164-165, s: 137-167, 2006.

Başka bir ifadeyle Batı ideolojik ve epistemolojik kopmadan sonra kaçınılmaz olarak ontolojik kopmayı da pratikte yaşamaya başlamıştır.[232]

Bu bölünme Batı'nın tarihi seyri içinde gerçekleşen, kendi içinde tutarlı ve anlaşılabilir bir olaydır. Batı aydınlanma uğruna bilim karşıtı bir dinle mücadele etmek zorunda kaldı ve geldiği noktada dini dünyadan çıkardı, ancak tek boyutlu ve bölünmüş bir vaziyete büründü. Buna rağmen Touraine'in de belirttiği gibi[233], Batı'da bu çerçevede geçmişe bir özlem de asla söz konusu olmamaktadır.

Batı sekülerleşmesini karakterize eden kurumsal farklılaşmanın ve bunun yarattığı bazı sonuçlarını değerlendirmeye çalıştık. Batı'da yaşanan bu gelişme kadar, hatta bundan daha da önemli bir gelişme Batı'nın dinden ve dini inançlardan uzaklaşmasıdır. Batı'nın bilimsel düşünce ve rasyonelleşme süreci beraberinde bir büyü bozumu meydana getirmiş ve doğa tüm tinsel ve manevi unsurlardan arındırılmıştır. Bu gelişmeler ateizme yol açmıştır. Doğa bilimleriyle başlayan bu büyü bozumu süreci sosyal bilimlerle birlikte doruğa ulaşmıştır. Böylece hem doğa bilimleri hem de sosyal bilimler sahip olduğu paradigma dolayısıyla tamamen din dışı bir niteliğe bürünmüşlerdir.[234]

Bir yanda Avrupa'da geleneksel dinin (kilise) bilime karşı aldığı yenilgi, diğer yanda dinin hayatın merkezinden çekilmesiyle yarattığı boşluktan doğan ontolojik ve ahlaki sorunlar Avrupalı sekülerleşmenin temel niteliklerini belirlemiştir. Böylece "Modern insan bir taraftan inançsızlığa doğru çekildiğini, öbür taraftansa tinselin taleplerini hisseder; bu talepler ister doğada, ister sanatta isterse de temas kurulan bir dinsel inançta veya Tanrı hissiyatında ortaya çıksın."[235] Batı'da din ile bilimin ontolojik bölünmüşlüğü ve karşıt olarak konumlanışları beraberinde bu ve benzeri sorunları yaratmıştır. "Modernizm insanların kesin olarak inandıkları şeyleri, tüm eski inançları sarsmakta, insanları inanç ve değerlerinde kuşkuya düşürmektedir. Oysa bu kuşku ortamı çoğu insanın kaldıramayacağı bir yüktür."[236] Dolayısıyla modern Batılı bilimin gerek paradigmal gerekse de teorik ve pratik açmazlarının aşılabilmesi, alternatif anlayış ve yaklaşımların önyargısız bir şekilde yeniden ele alınmasıyla mümkündür. Nitekim farklı medeniyetlerin farklı sekülerleşme ve bilimsel paradigmalarının mevcudiyeti artık kabul edilmektedir.

---

[232] Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, çev: Hülya Uğur Tanrıöver, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2014, s. 133.
[233] Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 133.
[234] Bellah, "Din ile Sosyal Bilim Arasında", s. 147.
[235] Taylor, *Seküler Çağ,* s. 425.
[236] Berger, "Sekülerizmin Gerilemesi", s. 46.

Günümüzde Batı toplumu ve bilimi önemli ölçüde dine ve dinsel kavram ve uygulamalara yabancılaşmış bulunmaktadır. Modern Batı biliminin temel karakterlerinden biri din dışı olması ve dine yabancı bir yapı arz etmesidir. Tutarlı olsun veya olmasın, çatışsın veya çatışmasın günümüzde bu bilimde özne olarak Tanrı'ya ve Tanrısal kavramlara yer yoktur. Olsa bile özne olarak değil nesne olarak vardır.

Batılı bilimlerin bu aşamaya gelmelerinde rol oynayan en önemli faktör kuşkusuz Hıristiyanlık dini (kilise) olmuştur. Bununla birlikte dinler tarihinde özgür tartışma ve eleştirel düşünceye karşı olan Hıristiyanlıktaki bazı nitelikler bütün dinlere şamil edilemez. Çünkü, "Dini bir ahlaki sistemin ve dini kurumların daha geniş sosyal yapılarla olan ilişki şekli farklı dünya dinleri arasında çeşitlilik göstermektedir."[237] Her dinin bilime, bilimsel düşünceye veya kurumsal farklılaşmaya karşı olduğunu öne sürmemiz mümkün değildir. İbn Haldun'un bilim anlayışında gördüğümüz gibi örneğin İslam dini bu niteliklere sahip değildir. Demek ki "Her dinin sekülerleşme değeri kendine özgüdür. Sekülerleşme paradigmasına ilişkin tüm kavram ve tanımlamalar da her dinin kendine ait teolojisi açısından "özel"dir."[238]

Avrupa'nın bilim ve sekülerleşmesinin temel nitelikleri ile ulaştığı bazı sonuçlarının bazı Batılı sosyal bilimciler tarafından da bir özeleştiriye tabi tutulduğunu belirtmeliyiz. Batılı bazı düşünürlerin sekülerleşmenin negatif sonuçları diyebileceğimiz unsurlarını nasıl değerlendirdiklerine bakmakta yarar vardır. Akabinde İbn Haldun'un bilim anlayışının bu değerlendirmeye ne düzeyde katkı sunabileceğini irdeleyeceğiz.

Batı'da sekülerleşme din karşıtlığına, Tanrı'nın veya metafiziğin reddine veya ona karşı kayıtsızlığa, pozitivist ve materyalist bir bilim anlayışına yol açmıştır. Sekülerleşmenin bu durumunu ve eleştirisini yine bazı Batılı bazı düşünür ve gözlemciler dile getirmektedirler. Dolayısıyla günümüzde Batılı bilim ve sekülarliğin yeniden ele alınması ve yorumlanması gerektiği ve bilimsel etkinlikte yöntemsel olarak olmazsa da paradigmal veya ontolojik olarak dine de yer verilebileceği noktasında bir esneme meydana gelmiş bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle Batı'nın katı pozitivist veya sekülarist bilim anlayışı sorgulanır hale gelmiş bulunmaktadır. Örneğin Coleman dini dışlayan veya dine yer vermeyen sekülerleşme modelinin kaçınılmaz olmadığını, hem

[237] Wilson, *Seküler Toplumlarda Din 50 Yıl Sonra*, s. 23.
[238] Olgun, "Hıristiyanlık ve Sekülerleşme İlişkisi ya da Seküler Dindarlığın Teolojisi", s. 151.

dinin hem de bilimin pekâlâ bir arada bulunabileceğini, hatta bulunması gerektiğini düşünmektedir.[239]

İbn Haldun bilimsel faaliyetlerde insanın (sosyal bilimcinin) kendisini güdüleyen ve ona yön veren bazı inanç, değer ve yargıların farkındadır. Günümüzdeki anlamıyla paradigmanın bilincindedir. Bu bağlamda bilim salt nesnel ve objektif bir etkinlik olmanın yanı sıra varlığın veya toplumsal hayatın anlamlandırılmasında paradigmal bir işleve de sahiptir. Bilim, insana maddi gerçekliği açıklasa da bilime manevi anlamını veren insanın sahip olduğu inanç, değer ya da çıkar ve beklentilerdir. Bu çerçeveden bakıldığında bilimsel faaliyetin bir dünya görüşü veya maddi bir beklenti çerçevesinde faaliyette bulunabileceğini belirtmemiz gerekir. Bu noktada bilim, insanın düşünce ve beklentilerine yönelik olarak bir araç haline gelebilir. Başka bir ifadeyle bilimsel faaliyetin motivasyonu, bilimsel bulgu ve sonuçların anlamlandırılmasında ve kullanılmasında belirleyici bir role sahiptir.

Sosyal bilimlerin salt yöntem ve teknik konusu olmadığı, sosyal bilimleri etkileyen ve yönlendiren kültürel veya ideolojik motiflerin de kaçınılmaz bir şekilde bu faaliyete dâhil olduklarını biliyoruz. Sosyal bilimci değer-inanç bağımsız bir kişi değildir ve olamaz. Bilimsel faaliyetinde maksimum tarafsızlığı yakalayabilse bile bu mutlak bir tarafsızlık değildir. Çünkü her bilim insanı içinde yetiştiği toplumun kültür, inanç ve değerlerinin etkisi altındadır. Dolayısıyla modern dünyada üzerinde durulması gereken asıl konunun sosyal bilimlerde yöntem ve teknik konusu olmaktan öte, bu bilimin ontolojisi veya paradigmasıdır. Bu husus, son zamanlarda sosyal bilimlerin en önemli konusu haline gelmiş bulunmaktadır. Sosyal bilimlerde sosyal bilimcilerin ön plana çıkmasının bir nedeni de budur. Çünkü sosyal bilimler sosyal bilimcinin kişisel tecrübe, hayata bakış açısı, inanç ve değerleri tarafından yönlendirilir.[240]

Tüm sosyal bilimcilerin kuram ve düşünceleri kendi tarihi ve toplumsal bağlamında anlamlı ve çoğunlukla o toplum için geçerlidir. Söz gelimi Weber'in anlayıcı sosyoloji yaklaşımı evrensel olmakla birlikte, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nda sergilemiş olduğu gözlem ve çözümlemelerin büyük bir kısmı Batılı toplumlar için geçerlidir. Çünkü gerek Protestanlık gerekse de kapitalizm Batı kaynaklı olup Batılı dinamikler tarafından şekillendirilmiştir. Keza Marx'ın sınıf çatışması kuramına bakalım. Ekonomik kaynaklı sınıf çatışmaları da tıpkı Protestanlık gibi

[239] Coleman, John, "Seküler: Sosyolojik Bir Bakış", çev: Ömer Faruk Darende, "*Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*", ed. M. Ali Kirman, İhsan Çapçıoğlu, Otto Yayınları, Ankara 2015, 45-55.
[240] Gouldner, *Batı Sosyolojisinin Yaklaşan Krizi,* s. 63-64.

Avrupalı toplumların kendine has tarihsel olayları olarak ortaya çıkmıştır. Çatışma kuramı evrensel bir olguya karşılık gelmekle birlikte sınıf çatışması tarihsel bir olaydır. Nitekim çağdaş toplumlarda artık ekonomik bir sınıf çatışmasından ciddi anlamda söz edilmemektedir. Dolayısıyla bunları genelleştirmek ve evrenselleştirmek hatalı ve yanlış olacaktır. Bunlar gibi İbn Haldun'un asabiyet kavramı evrensel olmakla birlikte özel asabiyetler –örneğin kendi dönemindeki Beni Ahmer devleti asabiyeti- tarihseldir. Demek ki her sosyal bilimcinin üzerine yaslandığı bazı evrensel ilkeler olmakla birlikte toplumsal çözümlemeleri tarihsel bir niteliğe de sahiptir.

Avrupa'da egemen din Hıristiyanlık (kilise) olmasaydı veyakilise hakikat tekeli iddiasında bulunmayıp bilime alan açsaydı, Batı'da belki bir din-bilim çatışmasından söz edilmeyecekti. Batı'da ortaya çıkan din-bilim çatışmasını, Hıristiyanlık (kilise)-bilim çatışması olarak tanımlamamız gerekmektedir. Dolayısıyla Batı'da yaşanan bu çatışmayı diğer dünya dinlerinin de mutlaka yaşayacağını iddia etmemiz mümkün değildir. Avrupalı sosyal bilimcilerin büyük bir kısmı bu yüzen din ve dinsele karşı muhalif bir tutum ve tavır takınmışlardır. Oysa İbn Haldun Batılı anlamda bir sosyal bilimci olmasına rağmen din veya dinsele karşı bir tavır ve tutum takınmamıştır. O, geliştirdiği sosyal bilim kuram ve kavramlarını mensup olduğu din ve değerlerle birlikte götürebilmiş ve bu birliktelik kendisinde herhangi bir gerilim ve çelişki konusu olmamıştır. Başka bir ifadeyle, Avrupalı sosyal bilimci kilise (din) karşıtı olmak zorunda idi, çünkü oradaki din de bilim karşıtı idi. Oysa İslam'ın egemen olduğu bir coğrafyada sosyal bilim yapan İbn Haldun, bu sorunu yaşamamıştır. Çünkü Ona göre İslam dini, pozitif bilim karşıtı değildi. İbn Haldun'un aynı zamanda bir İslam bilgini olması, din ve sosyal bilimin birlikte yürütülebileceğini göstermesi bakımından da kayda değer bir örnek ve model olabilir.

İbn Haldun'un tarihsel ve geleneksel bilimin bir temsilcisi olduğu ve dolayısıyla bilimsel anlamda günümüzün modern toplumlarının anlaşılmasında ve açıklanmasında herhangi bir katkı sunamayacağı iddia edilebilir. Oysa bilimin gerek paradigma gerekse de kuramsal olarak her zaman geçerli olabilecek bazı niteliklerinin bulunduğunu biliyoruz. Herhangi bir kuram veya paradigmanın sırf tarihsel veyageleneksel bir özelliğe olması onun reddi için yeterli bir neden olamaz. Bir paradigma veya kuram olguları ve olayları açıklayıcı ve aydınlatıcı olma niteliğini yitirdiğinde ancak geçerliğini kaybedebilir. Bu anlamda gerek bilim anlayışı (paradigma) gerekse de toplumsal çözümlemeleri (asabiyet, bedevi-hadari toplum tipleri, siyaset ve ekonomi kuramları vb.) açısından İbn Halduncu toplum kuramı ve paradigmasının günümüz

modern toplumlarının anlaşılması ve açıklanmasında da bilimsel düzlemde kullanılabileceğini rahatlıkla ifade edebiliriz. Çünkü onun sahip olduğu paradigma ve temel sosyal bilimsel kavramları hem tarihsel hem de evrensel bir niteliğe sahiptir.

> Günümüzde, kaybolan gelenekleri yeniden oluşturma ve hatta yenilerini inşa etme yönünde belirli bir eğilim görmekteyiz. (…). Geleneğin üst modern çağın koşullarında etkili bir biçimde yeniden yaratılıp yaratılamayacağı oldukça tartışmalıdır. Gündelik hayatın özüne nüfuz eden uzmanlık sistemlerinin yanı sıra, daha kapsamlı bir refleksivitenin de etkisiyle, gelenek mantıksal dayanağını yitirir. "Yeni gelenekler"in oluşturulması kavramsal olarak çelişkilidir. Ancak bu söylenenler ışığında, gündelik hayattaki ahlaki sabitlik kaynaklarına dönüş, modern ilerlemeciliğin "her zaman gözden geçirilmeye açık" bakış açısının aksine, bir ölçüde önemli bir fenomendir. O, moderniteyi "romantik reddediş" biçiminde bir geriye dönüşten ziyade, iç gönderimli sistemlerin egemenliğindeki bir dünyanın ötesine geçmeye yönelik başlangıç halinde bir hareketin işareti olabilir.[241]

Herhangi bilimsel bir gelenek veya paradigma modern bilimlerle uyumlu olabildiği ve bilimi daha güçlü ve geçerli kılabildiği sürece neden değerlendirilmesin? İbn Halduncu sosyal bilim anlayışı bu açıdan okunabilir. O'nda din ile bilim ontolojik açıdan tek kaynaklı (Allah) iken, yöntem açısından farklı niteliklere sahiptirler. Bu iki olgusal gerçeklik (din ile bilim) ayrı olduklarında gerek teorik gerekse de pratik olarak her ikisinin de konumu sorunlu hale gelmektedir. Çünkü her ikisinin de ortak yanı bir hakikat iddiasında bulunmalarıdır. Din ile bilim hakikat noktasında farklı sonuçlara ulaşsalar da *iddialılık* noktasında birleşirler. Oysa modern Avrupalı bilim tek boyutlu (pozitivist-materyalist) bir anlayışa sahip olduğundan hakikat iddiası da kuşkulu hale gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında dinin bilime, bilimin de dine karşı durması ikisinin de sonunu getirebilir. Nitekim "Aydınlanma düşünürleri akıl adına dine saldırıyorlardı; nihayet yok ettikleri, kendi mücadelelerinin dayanağı olan nesnel akıl kavramı ve metafiziği oldu."[242] Batı'da önce din tek hakikat benim diyerek akla ve bilime karşı çıktı. Modern bilim de dine (Kilise) karşı çıkarak hakikat benim dedi. Gelinen noktada ise her ikisinin hakikat iddialarının şüpheli hale geldiği bir ortam ve dönemin başlangıcı

[241] Giddens, Anthony, *Modernite ve Bireysel Kimlik Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, çev: Ümit Tatlıcan, Say Yayınları, İstanbul 2014, s. 258.
[242] Horkheimer, Max, *Akıl Tutulması*, çev: O. Koçak, Metis Yayınları, İstanbul 2016, s. 70.

oldu. Postmodern dönem olarak literatüre giren kavramın ana şemasını bu süreçler oluşturdu.

İbn Halduncu sosyal bilimin din-bilim çelişkisi yaşamadığı, aksine din-bilim birlikteliğine sahip olduğunu düşündüğümüzde gerçekten İbn Halduncu sosyal bilimin paradigmal bir alternatif olabileceği tezi daha da önem kazanmaktadır. Salt bilimcilik (pozitivist-sekülarist), metafiziği olmayan veya dışlayan bilim anlayışının ulaştığı nokta, görüldüğü kadarıyla ayrışık varlık, insan ve toplum anlayışı ile şüphecilik olmuştur. Çünkü eğer bilimsel bilgi felsefi ve paradigmal anlamda nesnel ve evrensel olabilseydi bilim insanlarının hepsinin aynı inanç ve anlayışa sahip olması gerekirdi. Oysa biz biliyoruz ki dünyadaki bilim insanlarının farklı düşünce ve inançları vardır. Çünkü bilim tek başına herhangi bir din-inanç sunmaz. Bu noktada bilim insanlarının yaslandıkları paradigmanın gücü ve üstünlüğü devreye girmektedir.

> Duyusal deneyim gerçekten değişmez ve tarafsız mıdır? Kuramlar sadece hazırda duran verilerin insan-ürünü yorumları mı? Batı dünyasındaki felsefeyi üç yüz yıldır en fazla yönlendirmiş olan epistemolojik bakış açısı bu sorulara hemen ve hiç tereddütsüz Evet yanıtının verilmesini emreder. Bunun karşısına çıkarılabilecek tam olarak geliştirilmiş herhangi bir almaşık olmadığı için, ben kendim de bu görüşü tamamen terk edecek durumda değilim. Ancak bu görüşün artık etkili bir işlev yapamadığı da apaçıktır ve kurtarılması için, sadece gözleme dayalı *tarafsız* bir bilim dili yaratma çabaları da bana pek ümit vermiyor.[243]

Demek ki olgusal ve maddi bilimlerin üzerine yaslandıkları bir metafizik, ontoloji yada bir paradigma kaçınılmaz görünmektedir. Bütün mesele hangi paradigmanın daha rasyonel, etkili, güçlü, aydınlatıcı, kuşatıcı, birleştirici vb. olduğudur. Bu açıdan bakıldığında İbn Haldun'un sosyal bilim anlayışı modern dünyanın sosyal bilim anlayışına bir alternatif olabilir. Çünkü metafiziği dışlayan bilim anlayışı çoğunlukla Batı'ya özgü olmuş ve oradan yayılmıştır.[244]

Metafiziği kabul etmenin bilimsel düşünceye veyaetkinliğe zarar verebileceği endişesi ise ayrıca üzerinde durulması gereken bir konudur. Bununla birlikte insanlığın elde ettiği bilimsel ve teknik kazanımların geriye dönüşü imkânsız görünmektedir. Ancak bu gelişme sürecinde geçmişin bazı doğrularının reddedilmesi de aynı düzeyde

---

[243] Kuhn, Thomas, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev: Nilüfer Kuyaş, Kırmızı Yayınları, İstanbul 2017, s. 222.

[244] Görgün, "İbn Haldun'unToplum Metafiziğinin Güncelliği", s. 170-171.

bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. "Laiklik olarak tanımlayabileceğimiz dünyevileşmeye karşı çıkmaktan daha yanlış bir davranış olamaz; fakat hiçbir şey bize, yıkamış olduğumuz bir bebeği kirli suyla birlikte atıyormuş gibi, dini de atma hakkını vermez."[245] Bilim adına tüm dinleri reddetmenin hiçbir bilimsel açıklaması, gerekçesi ve yararı olamaz. Bilim olsa olsa hurafe ve batıl inançları reddedilebilir ki bunlar bilimsel verilerle uyuşmayan fikirlerdir. Bilimsel bilgiyle uyuşmayan hatta çatışan bilgi, inanç ve düşüncelerin ortadan kaldırılması, zaten bilimsel bilginin temel işlevlerinden biridir. Dolayısıyla yapılması gereken sekülerleşmenin kazanımlarını reddetmeden ama bilimle uyumlu ve hatta bilime yeni ufuklar kazandırabilecek bir din ve buna bağlı bir bilim anlayışının imkânını ve varlığını sorgulamaktır.

İbn Haldun örneğinden hareketle İslam dininin bu bağlamda pozitif bilimle uyumlu ve seküler bir karaktere sahip olduğunu ifade etmek, bu dini salt paradigmaya indirgeyip kendine has bazı ilke ve değerlerinin bulunmadığını iddia etmek değildir. İslam dininde de her dinde olduğu gibi değişmez ve değiştirilemez bazı inançsal ve ahlaki ilkeler söz konusudur. Örneğin, İslam inanç esasları ile ibadetleri İslam dininin değişmez ve değiştirilemez unsurlarıdır. Nitekim bu alanlar da bilimin alanının dışında kalmaktadırlar. Buna göre İbn Halduncu din (İslam) anlayışı pozitif bilimsel düşünceye, bilimsel özerkliğe ve kurumsal farklılaşmaya izin vermektedir. Bu anlamda İslam dini kilisenin yaptığı gibi hakikat tekeli iddiasına sahip değildir. Ancak dini bilimlerde olduğu gibi pozitif bilimlerin kaynağının da Allah olarak görülmesi ve bu farklılaşmanın veya özerkleşmenin ontolojik olmayıp, epistemolojik ve metodolojik olduğunun altını çizmek kaydıyla. Başka bir ifadeyle İslam hakikat tekelini ontolojik olarak savunurken, bu hakikatin epistemolojik ve metodolojik olarak farklılaşmasına izin vermektedir. Böylece İslam, insanın aklına ve iradesine alan açmaktadır. İbn Haldun böyle bir din ve bilim anlayışının örneğini temsil ettiği söylenebilir.

Modernlik ve sekülerlik küresel bir olgu olmakla birlikte onun bıraktığı miras günümüzde eleştiri konusu olmaktadır. Daha önce de değinildiği gibi, modern bilim ve sekülerleşme paradigmal açıdan tek boyutlu (pozitivist-materyalist), kültürel açıdan bölünmüş (din ile bilimin çatışması ve kopması) bir nitelik arz etmektedir. Bu durumun artık sürdürülemez olduğunu Batılı bazı düşünürler de dile getirmektedirler. Örneğin Bell'e göre:

---

[245] Touraine, *Modernliğin Eleştirisi,* s. 272.

> İnsanlığın selameti için bu sınırın tekrar yerleştirilmesi gerekmektedir. Çünkü hayat tek boyuttan ibaret değildir. Hayatın tüm basamakları aynı değildir. Aynı olduğu zaman anlamını kaybeder. Çünkü bir insan kendi düğününde, her gün giydiği sıradan bir elbiseyi giyemez. Öyle görünüyor ki modernizmin yorgunluğu, komünizmin soğukluğu, özgürlüğün bıkkınlığı ve tekelci politik söylemlerin anlamsızlığı bize artık bir dönemin sona doğru ilerlediğini gösteriyor.[246]

Modern bilim anlayışının artık sorgulanıyor olması, geçmişe dönmek anlamına gelmez. Çünkü Batı, geçmişine rağmen bu düzeye ulaşmıştır. Batılı bilimin Kiliseyle uyumlu olması düşünülemeyeceğine göre bu aşamada alternatif olabilecek din veya metafiziğin rasyonelleşmeye ve kurumsal farklılaşmaya karşı takındığı tavır önem kazanacaktır.

> Sekülerleşme sürecinde salt ideolojik gelişmelerin önemini abartmak çok kolay olurdu. Bizzat dinin bile büyük ölçüde bir ideolojinin idamesiyle yakından ilgili olmasına rağmen, kaçınılmaz bir biçimde dinin bundan çok daha fazla bir şey olduğu açıktır ve sürekliliği, kurumsal kalıcılık ile olduğu kadar ideolojisinin akla yatkınlığı ve dayanıklılığı ile de ilgilidir.[247]

Wilson, modern toplumların sekülar bir niteliğe sahip olduğunu belirtmektedir. Çağdaş toplumlarda dinin zayıflamakla birlikte tamamen ortadan kalktığını öne sürmek için ise henüz çok erken olduğunu ifade etmektedir. Din ile sekülerleşme ilişkisinin ve etkileşiminin nerede ve nasıl şekil alacağını ise zaman gösterecektir.[248]

Bellah, dinin akıl ve bilimle kurduğu geleneksel ilişkiyi gözden geçirmesi ve bu bağlamda kendini yenileyebilmesi koşuluyla hayata yeniden aktif bir şekilde dönebileceğini düşünmektedir. Kendisinin ifadesiyle:

> Bana öyle geliyor ki eğer din, biraz daha kabuğundan sıyrılıp kendisine biçilen savunmacı pozisyonun üstesinden gelir ve yanlış yerlere kurduğu siperleri kaldırırsa, içinde bulunduğumuz kültürel krizi aşamamıza daha fazla katkıda bulunacaktır. Çünkü din bir çeşit sahte jeoloji veya sahte bir tarih bilimi değil insan tecrübesinin bütünselliğinin ne olduğu üzerine bir tutumdur.[249]

Bellah'ın sözünü ettiği dinin hangi din olduğu konusu belirsiz görünüyor. Söz konusu din Hıristiyanlık ise, Kilise hakikat tekelinden vazgeçirilse bile, ortaya çıkacak

---

[246] Bell, "Kutsalın Dönüşü", s. 242.
[247] Wilson, *Seküler Toplumlarda Din 50 Yıl Sonra*, s. 59.
[248] Wilson, *Seküler Toplumlarda Din 50 Yıl Sonra*, s. 241.
[249] Bellah, "Din ile Sosyal Bilim Arasında", s. 155.

olan dinin doğallığı ve özgünlüğü ortadan kalkacağından, Hıristiyanlık "din ve paradigma" olma doğal vasfını da yitirecektir. İlk reformasyondan sonra doğallığı iyice zayıflayan Hıristiyanlığın (kilise) ikinci bir reformasyon sonrası nasıl bir hale geleceğini kestirmek zor değildir. Dolayısıyla Bellah, adını koymadan bilimle çatışmayan ve bilimsel alana müdahale etmeyen, hayatın anlam ve amacını ve insanın varoluşsal tecrübesine kimlik kazandıran bir dinden bahsetmektedir. Bu noktada İbn Halduncu din ve bilim anlayışı üzerinde durulmasında yarar vardır. Bununla birlikte bilim dünyasının içinde bulunduğu kültürel krizin yanında ilahiyat dünyasının da benzer bir kriz içinde bulunduğunu söyleyebiliriz. "Sekülerleşme ve çoğulculuk bugün ne düzeyde dünya genelinde bir olgu ise ilahiyatın içinde bulunduğu bunalım da şüphesiz her ne kadar yasallaştırılması gereken dini yapılar büyük oranda farklı olsa da o düzeyde dünya genelinde bir olgudur."[250] Bu açıdan ortaya konacak olan yeni paradigmanın hem modern bilime hem de geleneksel dine bir çıkış yolu sunması gerekir.

> Sekülerleşme tezine göre toplumsal ve yapısal farklılaşma, rasyonelleşme, bireycilik, eşitlikçilik ve farklılık bir araya gelerek dini zayıflatmaktadır. Ancak bu tezi savunanların çoğu önemli bir nitelik daha eklemektedir: bu durum, din bireyleri doğaüstü olan ile ilişkilendirmek dışında bir işlev üstlendiğinde söz konusudur.[251]

Bruce'a göre din bilimin alanına müdahale ettiğinde sorun başlamaktadır. Buna göre herhangi bir din, bilimle çatışmadığında ve bilimin alanına karışmadığında dinin zayıflaması için herhangi bir neden yoktur. Başka bir ifadeyle, din kendi özel alanında (inanç, ibadet, ahlak vb.) kaldığında, sekülerleşmeyle birlikte pekâlâ var olabilir. "Gerçek çatışma, bilimi dinden daha güvenilir ve daha değerli olarak gören eğilimleri bakımından insanoğlunun zihinlerinde yatmaktaydı."[252]

Din ile bilim kendi alanında faaliyette bulundukları ve düşünsel düzlemde çatışmadıkları müddetçe birlikte var olabilir ve geldiğimiz noktada din ile bilimin birlikte var olduğu bir anlayışa olan ihtiyaç kendini güçlü bir şekilde hissettirmektedir. Böyle bir paradigma ihtiyacını Ostwalt da dile getirmektedir. Ona göre:

> Sekülerleşmenin bir süreç olarak algılanmasını sağlayan temel paradigma, din bilimlerine sosyoloji kanalıyla aktarılmış ve 1960'lardan bu yana sekülerleşmenin ne olduğu bu disiplin içinde sürekli olarak tartışılmıştır. Bu

[250] Berger, *Kutsal Şemsiye,* s. 266.
[251] Bruce, "Sekülerleşme: Sistematik Bir Betimleme", s. 40.
[252] Wilson, *Seküler Toplumlarda Din 50 Yıl Sonra*, s. 51.

> paradigma bazı temel özelliklere sahiptir. Bunlardan en önde gelenine göre din, kutsal realiteyi sekülar dünyadan tamamıyla farklı bir olgu olarak görmektedir; gerek dini gerekse sekülar dünya görüşleri birbirlerini zıt olgular olarak algılamaktadırlar. Ama bugün bu görüşü yeniden ele almaya, sekülerleşmeyi doğuran nedenleri yeniden düşünmeye ve nihayet sekülerleşme sürecini katı bir şekilde düşünmek yerine, sekülar ve kutsalın bir kamplaşmaya gitmeden karşılıklı olarak birbirlerini etkileyebilen yeni bir paradigmaya ihtiyacımız vardır.[253]

Günümüzde sosyal bilimlerin artık bir yöntem ve teknikten çok bir anlayış sorunu olduğuna daha önce de değinmiştik. Sekülerleşme tartışmalarının da gösterdiği gibi, farklı sekülerleşme modellerinin imkân ve varlığı artık kabul edilir hale gelmiş bulunmaktadır. Bilimlerin içinde doğup büyüdüğü kültürel ve ideolojik ortam bilimin anlayışını şekillendirmektedir. Konumuz açısından karşımızda iki bilim anlayışı bulunmaktadır. Biri Batı'nın modern bilim anlayışı ki yukarıda bunun niteliklerinden söz edildi. Diğeri ise İbn Haldun'un örneğini verdiği İslami sosyal bilim anlayışı.

Anlayış veya paradigma o denli önemli ki sosyal bilime ve sosyal bilimciye yol gösterici ve ufuk açıcı veya tersi bir niteliğe sahiptir. Paradigma adeta bilimin ruhu gibidir. Günümüzde geçerli ve yaygın paradigma Batı'nın temsil ettiği tek boyutlu ve sekülarist paradigmadır. Bunun değişebilmesi yeni bir paradigmanın doğuşuyla mümkün olabilir. Şu ana kadar Batılı paradigmanın yerine geçebilecek ciddi bir alternatif ortaya çıkmadığındandır ki mevcut paradigma geçerliliğini sürdürmektedir. İbn Haldun, bu noktada alternatif bir sosyal bilim paradigması olma nitelik ve gücüne sahip görünmektedir. Bu bağlamda İbn Haldun'un bilim anlayışının değişik bilim çevrelerinde incelenmesi ve bu bağlamda tartışılmasının büyük yararlar sağlayacağı muhakkaktır.

İbn Haldun, varlığa ve topluma farklı bir açıdan bakan bir sosyal bilim anlayışı ortaya koymuştur. Geliştirdiği kavram ve kuramlar da modern sosyal hayata uyarlanabilecek güce ve yetkinliğe sahiptir. Başta İbn Haldun'un sosyal bilim anlayışı olmak üzere, geliştirdiği diğer tüm kavramlar günümüz toplumlarını açıklamada ve anlamada yardımcı olabilirler. Onun bilim anlayışının modern sosyal bilimlerin paradigmasına alternatif olabileceği belirtilebilir.

---

[253] Ostwalt, Conrad, "Seküler Çan Kuleleri , "*Kutsalın Dönüşü*", ed. Ali Köse, Timaş Yayınları, İstanbul 2014, 182-200.

Avrupa'nın sekülerleşmesinin kendine özgü olduğunu, dolayısıyla kendi tarih ve kültürü içerinde ele alınması gerektiğini ve bu sekülerleşme modelinin küreselleşme süreciyle birlikte tüm dünyayı etkisi altına aldığını daha önce de ifade ettik. Bu açıdan farklı kültür ve medeniyetlerin sekülerleşme tecrübelerinin ayrıca incelenmesi gerekmektedir. Günümüzde her ne kadar küresel ölçekte Batı tipi bir sekülerleşmeden söz ediyorsak da farklı sekülerleşme modellerinin imkân ve varlığını da kabul etmemiz gerekir. Bu çerçevede Batı'nın belirleyici olma pozisyonunun giderek farklı sekülerleşme modelleri lehine değişmekte olduğunu görmekteyiz. "Avrupa'nın dini yapısı bir istisna değilse bile kendine hastır ve geçmişten getirdiği mirası dikkate aldığımızda böyle olmaya devam edeceği ifade edilebilir. (…). Dolayısıyla, bu konuda Batı'nın dünyayı değil dünyanın Batı'yı etkilemesi daha olasıdır."[254]

Sekülerleşmenin giderek güç ve yaygınlık kazandığı toplumlarda dine yer olup olmayacağı, olacaksa nasıl ve ne düzeyde olacağı sorusu güncelliğini korumaktadır. Görünen şu ki din yok olmaktan ziyade bir dönüşüme uğramakta ve yeniden okunmaya gereksinim duymaktadır. Sekülar ve modern bir çağ ve toplumda geleneksel-büyüsel bir din anlayışının sürdürülebilmesi pek mümkün görünmemektedir. Nitekim günümüz sekülar-modern toplumlarında dini düşünce ve pratikleri oldukça zayıflamış görünmektedir. Bell, tüm bu gelişmelere rağmen dinin yeniden hayata döneceğini, çünkü asli fonksiyonunun ortadan kalkmadığını düşünmektedir.[255]

Yukarıda modern toplumların bilim anlayışının sekülar, pozitivist ve materyalist bir niteliğe sahip olduğunu belirtmiştik. Bu anlayış ile bilim belirli bir noktaya kadar ulaşabilmiştir. Bu anlayışın değişebilmesi ancak yeni paradigmanın modern bilim ve felsefenin üstüne çıkabilmesiyle mümkündür. Başka bir ifadeyle, alternatif paradigma doğayı, toplumu, insanı vb. olguları hem daha geniş açıdan kavrayacak hem de ona yeni bakış açıları kazandıracak olan bir paradigma olacaktır.

"Din ile bilimin ya da kutsal ile profanın bir arada bulunabileceğini"[256], İbn Haldun'da ise bunların hem bir arada hem de uyum içinde bulunduğunu belirtebiliriz. Din ile bilimin hem bir arada hem de uyum içinde olabilmesine ilişkin umut ve beklentilerin imkânsız ve akıl dışı olmadığını da ifade edilebilir. Günümüzde bu düşünce ve beklentinin imkânı artık sorgulanır hale gelmiş bulunmaktadır.[257]

---

[254] Davie, Grace, "Avrupa Bir İstisna Mı?", "*Kutsalın Dönüşü*", ed. Ali Köse, Timaş Yayınları, İstanbul 2014, 229-242.
[255] Bell, "Kutsalın Dönüşü", s. 237.
[256] Kirman, Özbolat, "İslam, Kutsal ve Seküler", 19-41.
[257] Ostwalt, "Seküler Çan Kuleleri", s. 190.

Bunu belirleyebilmek için Batı dışı sekülerleşme tecrübe ve örnekleri üzerinde daha fazla araştırma ve inceleme yapılması gerekir. Çünkü Batı'nın dışında kalan kültür ve medeniyetlerin bilim anlayışları ve tecrübeleri kendine özgü olduğundan, bu açıdan incelenmeye değerdirler.[258]

Batı'nın sekülerleşme modelinin ve bunun ürettiği bilim anlayışının dini dışlayan karakteri sonucunda ortaya çıkan manevi-kültürel sorunların çözümü yine dinden beklenebilir. Çünkü pozitif bilim sadece maddi dünyanın anlaşılması ve açıklanması noktasında söz sahibi olabilir ve bu doğrultudaki ihtiyaçlara cevap verebilir. Bilimin manevi-kültürel alana doğrudan müdahale etme imkân ve kabiliyeti yoktur. Tabiri caizse modern bilim kendisini tamamlayacak ve destekleyecek olan doğru dinini aramaktadır.

> Birçok bilim adamı, İslam'ın hayata anlam kazandırmada diğer dinlere göre önemli bir avantajı olduğunu ve yakın gelecekte daha çok kabul göreceğini belirtmiştir. Ancak her iki dünyanın da aşırılıklarından uzak "orta yol" bir kültüre sahip bir din olarak İslam'ın kendisine atfedilen bu misyonu, fonksiyonu yerine getirebilmesi için büyük bir Rönesans ve reform sürecinden geçip geçmemesi tartışılabilirse de mevcut durumdan daha rasyonel ve sekülar bir yapıya kavuşması gerektiği de açıktır.[259]

İbn Halduncu din ve bilim anlayışı bu çerçevede değerlendirilebilir. Nitekim İbn Haldun bilimsel yöntem ve düşünceye önem verdiği gibi, dine de kendi alanında yerine getirmiş olduğu misyon itibariyle önem vermektedir. Diğer bir ifadeyle İbn Haldun'un din anlayışı bilimsel düşünceye izin veren, rasyonel ve sekülar bir niteliğe sahiptir. Bu bağlamda İbn Haldun gerek İslam dünyasına bilimsel düşünce ve kurumsal farklılaşma noktasında sunacağı katki gerekse de Batı dünyasına yeni paradigma noktasında sunacağı katkı açısından örnek bir model olabilir.

Rasyonelleşme ile kurumsal farklılaşmanın tarihsel süreç içinde ortaya çıkan yeni olgular olduklarını biliyoruz. Geçmişte devlet, ekonomi, hukuk, sanat, toplum vb. kurumsal/olgusal bilinçler henüz ortaya çıkmamıştı. Batı'da rasyonelleşme ve kurumsal farklılaşma süreci önce dinden sonra felsefeden bağımsızlaşarak 18. yüzyılda Aydınlanma dönemi ile başladı ve akabinde Fransız İhtilali ile devam etti. İslam tarihinde de başlangıçta din hayatın tüm alanlarını kapsarken zamanla kurumsal farklılaşma (İbn Haldun'un din-devlet ayrımı) ve rasyonelleşme (İbn Haldun'da olguları

---

[258] Bakar, Osman, *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2015, s. 73.
[259] Kirman, *Din ve Sekülerleşme,* s. 50.

gözlem ve karşılaştırmalar yoluyla incelemesi) süreçleri, sınırlı düzeyde de olsa, Batı'dan önce ve farklı bir anlayış içinde ortaya çıkmıştır.

İbn Haldun'un gerek olgulara yönelme anlamındaki rasyonelleşme ile gerek toplumsal hayatın farklı alanlara açılması anlamındaki kurumsal farklılaşma sürecini kendi düşüncesinde yansıttığı görülmektedir. Onun düşüncesinde hem rasyonelleşme hem de kurumsal farklılaşma kendini açık bir şekilde göstermektedir.

İbn Haldun, dinin toplumsal hayatın tüm alanlarını kapsadığı veya böyle inanıldığı bir dönemde kendisi, din ile sosyal bilim ayrımı yapmış, bunların yöntemlerini belirlemiş ve kurumsal farklılaşma olgularına dikkat çekmiştir. Bu yüzden geliştirmiş olduğu sosyal bilim ve din anlayışı dönemine göre oldukça ileri bir düzeydedir.

İbn Haldun'un sahip olduğu bilim anlayışı ile onun sosyal bilimsel yaklaşımları son zamanlarda bazı Batılı düşünürlerle karşılaştırma çalışmalarına da konu edilmiştir. Bu karşılaştırma çalışmaları, onun hem farklı alanlarda fikir üretmesinden hem de özgün düşünceler ileri sürmesinden kaynaklanmaktadır.

> Birçok ilim adamında olduğu gibi İbn Haldun için de, diğer düşünürler ile kıyaslamalar yapılmış, belli sınıflamalara sokulmaya çalışılmıştır. Buna birkaç örnek vermek gerekirse: "Taklit" konusundaki düşüncelerinden dolayı G. Tarde ile kıyaslanmış, "coğrafya ve iklimlerin etkisine ilişkin görüşleri" ile Montesquieu'ye benzetilmiş, toplumların ve devletin yapısını insan bedenine, devletin ömrünün ise insan ömrüne benzetmesi ile "organizmacı" görüş sınıflamasına sokulmuştur.[260]

İbn Haldun'u Batılı anlamda herhangi bir ekole yerleştirmenin zorluğu ortadadır. Çünkü kendisinin sahip olduğu bilim anlayışı ile olgu ve olaylara bakış açısı ve onları çözümleme tarzı tek boyutlu olmadığından onu Batılı anlamda herhangi bir ekole yerleştirmek zor görünmektedir. "İbn Haldun'un bilim anlayışının ve metodolojisinin en temel özelliği bütüncül olmasıdır. Nitekim İbn Haldun, günümüzde birbirinden ayrılmış vaziyetteki birçok sosyal bilimi kuşatan görüşler ve teoriler öne sürmüştür."[261] Dolayısıyla İbn Haldun herhangi bir ekole yerleştirilemeyecek kadar çok boyutlu ve bu anlamda kendine özgü bir bilim anlayışına sahiptir. Kendisi olsa olsa sekülar, bütüncül,

---

[260] Taşkın, Asena, *İbn Haldun ve Coğrafyacılığı* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013, s. 47.

[261] İrğat, Muhammet, *Tarihselcilik Düşüncesi Bakımından İbn Haldun*, Hiperyayın, İstanbul 2017, s. 157.

dine veya metafiziğe de yer veren, kapsayıcı ve çok boyutlu bir bilim anlayışına sahip bir ekole mensup olabilir.

İslam dininin sekülar karakterine ilişkin olarak İbn Haldun üzerinden ortaya koymuş olduğumuz bu tespitler şunu göstermektedir ki İslam dini, bilimsel düşünceye, olgulara yönelmeye, rasyonelleşmeye ve kurumsal farklılaşmaya karşı olmak bir yana, bu tutum ve süreci destekleyici ve teşvik edici bir yapı sergilemektedir.

İslam'ın sekülarliği daha önce de değindiğimiz gibi, tek boyutlu olmayıp, iki boyutludur. Başka bir ifadeyle İslam, din (vahiy-ahiret) ve dünya (akıl-bilim) birlikteliğine dayanmaktadır. İslam dünyanın bilimsel incelenmesi ile teknolojik dönüştürülmesini teşvik etmekle birlikte, kurumsal farklılaşmaya sınırsız bir alan vermez. İslam dini olgusal olanın özerkliği ile ahlaki olanın normatifliği ayrımını yapar. Söz gelimi ekonomi kurumunun olgusal düzlemdeki kendine has ilke ve kurallarının bilinmesini ve uygulamasını destekler, fakat ekonomik hayatı düzenleyici ahlaki bazı kurallar da getirir. Örneğin ekonomik hayatta, ekonomik gelir ve ilişkilerdeki faiz yasağı ile ortak gelirin paylaşılmasında zekât sisteminin uygulanmasının emredilmesi gibi. Dolayısıyla İbn Halduncu çerçeveden baktığımızda İslam dini için, bilime yer veren bir din ya da dine yer veren sekülar bir düşünce denebilir.

Bilim de din de özünde bir hakikat ve doğru iddiasına dayanır. Hakikat ve doğru ister maddi (bilimsel) ister manevi (dinsel) isterse de her ikisi birlikte olsun farketmez. Bilimin hedefi maddi doğruları bulmaktır. Kilise doğrunun sadece manevi-tinsel olduğunu savundu. Karşıt yönde gelişen bilim de, hakikati maddeye indirgedi. İslam ise hem maddi hem de manevi doğruları kabul eder. Çünkü İslam hem maddi olan (bilim) hem de manevi olan (din) hakikatlerin kaynağının tek (Allah) olduğunu savunur. Nitekim "Bilimin hayali tüm olguları tek bir ilkeden çıkarmaktır."[262] İbn Halduncu din ve bilim anlayışının temel ilkesi olan "Bütün ilimlerin toplandığı yer Allah'tır."[263] anlayışı tam da bu hakikat üzerine oturmaktadır. Nitekim "Müslüman bilginlerin ve âlimlerin bilimsel ruhu, onların *tevhid* bilincine dayanmaktadır. İster tarihi ister dini gözle bakılsın, İslam'da bilimsel ruhun kaynağının ve gelişiminin Batı'dakinden farklı olduğu hususunda hiç şüphe yoktur."[264] Bu bilim anlayışının üzerine yaslandığı paradigma, İbn Halduncu İslami sekülerleşmenin Batı'dakinden farklı olarak kendine özgü bir *sekülerleşme modeli* ortaya koyduğunu ifade edebiliriz.

---

[262] Frank, *Bilim Felsefesi Bilim ile Felsefe Arasındaki Bağ,* s. 76.
[263] İbn Haldun, *Mukaddime 1-2*, s. 196.
[264] Bakar, *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi,* s. 18.

İbn Haldun'un bilim anlayışının temelinde değişik bilim alanlarının daha önce değinildiği gibi, ontolojik olarak değil sadece epistemolojik-metodolojik açıdan farklılaştıkları görülmektedir. Ona göre bu süreç tabii ve kaçınılmazdır. Çünkü her olgu veya kurumun kendine has bir yapısı ve buna bağlı bir bilgi sistemi vardır. Böylece her bilim dalı incelediği alanın bilgi sistemine ulaşmak ve bu sistemi açığa çıkarmak ister. Bilim dallarının farklılaşmasının yegâne sebebi budur. Çünkü varlık bir bütündür ve ontolojik olarak bölünemez. Bölünme teknik bir olaydır ve varlığın değişik kategorilerinin (fizik-toplum vb.) incelenmesi esnasında başvurulan bir yoldur. Wilson'ın da belirttiği gibi, "Aslında, bilim ve din dünyaya karşı alternatif yönelimler olarak bir arada bulunabilir (genellikle aynı kişinin yönelimleri olarak –Newton, Faraday, Lodge ve Coulson farklı dönemlerden örnek olarak gösterilebilir)."[265] Din ile bilim aynı dünyanın farklı yönlerini izah etmek ister ve bunu yaparken kendi özel bilgi sistemlerine ve metodolojilerine dayanırlar. İbn Haldun işte böyle bir bilim anlayışına sahiptir.

İbn Haldun'un sahip olduğu bilim anlayışı veya paradigma bakımından, İslam'daki tevhit inancına paralel olarak, bilimlerin bir bütün oldukları, aynı kaynaktan (Allah) beslendikleri, nasıl ki insanı inceleyen farklı bilim dalları (biyoloji, tıp, psikoloji, sosyoloji, antropoloji vb.) söz konusu olduğunda insan bölünmüyorsa, Onun bilim anlayışı varlığın da aynı şekilde bölünemezliğine dayanır. İnsanın farklı yönlerinin mevcudiyeti gibi, varlığın da farklı yönleri vardır. Bu anlamda İbn Haldun bilimlerin birliğini savunur. Bu açıdan bakıldığında İbn Halduncu bilim anlayışı modern bilim anlayışından oldukça farklı ve alternatif bir model önermektedir. Wallerstein modern dünyanın sahip olduğu bilim anlayışından farklı bir bilim anlayışının, modern dünyanın beklentisi olduğunu belirtmektedir. "Bilgi yapılarında, birçok açıdan kaotik görünen bir çatallanmanın içine girmiş durumdayız. Ama tabii ki buradan yeni bir düzenle çıkacağız. Bu düzen belirlenmemiştir, ama belirlenebilir."[266]

4.2. Tarih Bilim Anlayışının Eleştirisi

İbn Haldun'un yaşadığı döneme kadar tarihin bir bilim sayılmadığı, tarihin daha çok rivayetlere ve mitolojik bazı hikâyelere dayandığını ifade etmeliyiz. Her ne kadar farklı kültür ve medeniyetlerde tarihe ilgi ve tarihçilik söz konusu olmuşsa da bu,

[265] Wilson, *Seküler Toplumlarda Din 50 Yıl Sonra*, s. 48.
[266] Wallerstein, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu,* s. 208.

bilimsel bir tarih yöntemi ve anlayışından uzak bir şekilde ortaya çıkmış ve sürdürülmüştür.

> Tarihe duyulan ilginin belirtileri, tohum halinde de olsa çok eski dönemlere dayanır. Babilliler İ. Ö. 2000'den çok daha önce, yönetimsel ve dinsel amaçlar gözeterek hükümdarlar ve hanedanlarla ilgili önemli olayların dökümünü yaptı. Bundan bir süre sonra Hititler yıllıklar tutmaya başlayarak siyasal ve askeri yaşamın önemli olaylarını belirttiler bu yıllıklarda. Dinsel edebiyat da değişik bir anlatım kullanarak, belli bir insan topluluğunun geçmişine duyulan ilgiye tanıklık etti. Örneğin Tevrat, Musevilerin yaşamını etkileyen olayları, kurumları gelişimini tanıtlar.[267]

Aynı dönemlerde Batı'daki tarih ve tarihçilik de aynı minvalde, yani bilimsel kavrayıştan oldukça uzak bir şekilde yürütülmüştür. Batılı tarih, kutsal inanışın anlaşılması ile olayların rivayetler zincirine dayanması şeklinde ifa edilmiştir. Daha sonra Hıristiyanlığın egemenliğindeki Avrupalı tarih anlayışı çizgisel bir tarih anlayışına dayalı olarak gelişme göstermiştir.[268]

Gerek Doğu'da gerekse de Batı'da, İbn Haldun'a kadarki tarih anlayışı ve tarihçilik daha çok felsefi ve teolojik bir anlayışla ele alınmış ve bu meslek çoğunlukla siyasi-askeri ve dinsel amaçlar doğrultusunda yerine getirilmiştir. Bunun yanında tarihin bilimselliği konusu bazı felsefi düşünceler tarafından tartışma konusu yapılmıştır. Tarihin bilimsel bir faaliyet sayılıp sayılamayacağı o döneme kadar üzerinde tartışılan bir konu olmuştur. Bunun en önemli nedenlerinden biri tarihi olayların gözlem ve deneye imkân vermemesidir.

Felsefi–teolojik tarih çalışmaları ve tarihin bilimselliği tartışmaları yapıladursun, İbn Haldun *Mukaddime*'de tarih biliminden söz etmeye başlar. Kendisi tarihin bir nedensellik ilkesine bağlı olarak geliştiğini, tarihi olayların rastgele oluşmadıklarını savunur. Bu yüzden Ona göre tarihçilik bilimsel bir faaliyettir. Tarihten siyasi, askeri, felsefi ve teolojik kaygıları kaldıran İbn Haldun, tarihi olayların rasyonel ve nesnel bir şekilde incelenebileceğini ve incelenmesi gerektiğini belirtir. Nitekim "*Mukaddime*, bugün "insan bilimleri" adı verilen ve bilimsel yöntemin salt felsefi düşünceden ayrıldığı bir alanda modern düşüncenin ve bilim olarak tarihin doğuşunu haber

---

[267] Lacoste, *İbn Haldun Tarih Biliminin Doğuşu,* s. 156.

[268] Demirkol, Taner, *İbn Haldun'da Bilim ve Devlet Anlayışı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Niğde 2000, s. 66.

vermektedir."[269] Böylece tarihin bilimselliğinin tartışıldığı, bilimsel yöntem ve tutum dışında ele alındığı bir dönemde İbn Haldun tarihin bir bilim olduğunu savunan ilk kişiler arasında yer almıştır. İbn Haldun'dan önce Biruni'nin de (d. 973) tarih bilimiyle ilgili çalışmalarda bulunduğunu belirtebiliriz. Ancak İbn Haldun'u bu noktada özgün kılan husus konuyu daha sistematik ve bütüncül olarak ele alması şeklinde değerlendirilebilir.

Tarihe bilimsel bir kimlik kazandıran İbn Haldun, bununla yetinmez. Bu iddiasını ispatlamaya girişen İbn Haldun, tarihin bir tutum, yöntem ve teknik konusu olduğunu belirtir. Bu bağlamda kendisi öncelikle tarihin iki boyutlu niteliğinden söz eder. Ona göre geçmişte olup biten tekil olaylar, tarihin zahiri yönünü, bu tekil olayların arkasında yatan tümel ilkeler ve nedensellikler ise tarihin batını yönünü temsil ederler. Demek ki tarih, hem geçmişte yaşanmış tekil olayların aktarılması hem de bu olayların neden-sonuç ilişkisi çerçevesinde ele alınıp incelenmesi faaliyetidir. Bilindiği gibi nedensellik ilkesi pozitif bilimin temel nitelikleri arasında sayılmaktadır. Tarihte de nedensellik ilkesinin bulunması, tarihi bilim sınıfına yerleştirir. İbn Haldun, bu bilimden söz ederken özellikle vurguladığı ve tarih bilim çalışmalarında sahip olunması gereken tutum ve dikkat edilmesi gereken bazı kurallardan söz eder. Tarihi haber veya olayların incelenmesi esnasında İbn Haldun'un üzerinde önemle durduğu bu hususlar modern tarih biliminin de üzerine yaslandığı temel ilke ve kurallardır. Bilimsel soruşturmada başta metodik şüphecilik olmak üzere tarihi olayların analizinde toplumsal şartların rolü, olayın yaşandığı toplumun tarihi-kültürel yapısının dikkate alınması, olaylar arasında karşılaştırmalar yapılması ve tarihi hükümlerde bulunurken genellemelerden kaçınılması gibi ilkeler İbn Haldun'un tarih bilim anlayışının temel niteliklerini oluştururlar.

İbn Haldun, tarihi olayların incelenmesinde başvurulması gereken en önemli yol ve yöntemin umran, yani "toplumun doğası ve yasaları" olduğunu belirtir. Comte ve Durkheim'ın öncülüğünü yaptığı sosyolojik pozitivizmin de temel ilkesi toplumdaki düzen ve yasa fikridir. Bu noktada İbn Haldun sosyolojik pozitivizm düşüncesi ile çakışmaktadır. İbn Haldun yeni bir bilim keşfettiğinin de farkındadır. Umran konusunu daha ayrıntılı bir şekilde "İbn Haldun'un toplum bilim anlayışı" başlığında ele alacağımızdan şimdilik tarih biliminde bir yöntem olarak umran konusunu değerlendireceğiz.

[269] Lacoste, *İbn Haldun Tarih Biliminin Doğuşu,* s. 219.

İbn Haldun'un tarih bilim anlayışının özünü onun tarihi olayları analitik ve eleştirel bir gözle incelenmesi oluşturmaktadır. Toplumsal yasaları (umran) tarihte bir yöntem olarak kullanması, başka bir ifadeyle o, sosyolojiyi tarihi olayların incelenmesinde başvurulması gereken en önemli araç olarak görmesi onun temel ilkelerinden biridir. Umran burada tarihin anlaşılmasında bir yöntem ve ölçüt olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarihi olayların anlaşılmasında umranı bir yöntem ve ölçüt olarak kullanan ve kullanılması gerektiğini belirten İbn Haldun, böylece tarihsel olayların daha doğru anlaşılabileceğini ifade eder. Onun ifadesiyle "umran ilmi" tarihin anlaşılmasında başlıca ölçü durumundadır. Diğer koşullar ise bundan sonra gelmektedir.

Böylece anlaşılmaktadır ki iki ayrı bilim olan tarih ve umran İbn Haldun düşüncesinde aynı anda doğmuş olmaktadır. Bu açıdan tarih ve umran ikiz bir doğuma benzetilebilir. İbn Haldun'da tarih ve toplum madalyonun iki yüzü gibidir. Tarih toplumla, toplum da tarihle izah edilecektir. Çünkü tarihin anlaşılması umranın anlaşılmasına bağlıdır. Aynı şekilde tarihsiz bir toplum düşünülemeyeceğinden umranın anlaşılması da tarihe bağlıdır. Yani birinin varlığı diğerinin varlığını zorunlu olarak gerektirmektedir. Bu açıdan İbn Haldun'da tarih ve umranın eşzamanlı olarak ortaya çıkması tesadüfi değildir.

Umran biliminin tarihi olayların incelenmesinde bir yöntem olarak kullanılması, tarih bilimini hikâyecilikten ve mitolojik unsurlardan kurtarır. Bu anlamda İbn Halduncu tarih bilimi gelenekten bir kopuşu ifade etmektedir. "Buna göre sosyoloji, tarih biliminin sağlamasını yapan bir yöntem; olaylar ile haberler arasındaki yüzleştirmeyi yapacak olan bir test aracıdır. Bu yöntem, haber kaynağı olarak güvenilirlik şartlarını taşıyan adaletli bir raviden daha güvenilir bir yöntemdir."[270] Dolayısıyla tarihi bir olayın vukuunun tespit ve değerlendirilmesi her şeyden önce onun bilimsel bir niteliğe sahip olmasına, yani sosyolojik olmasına bağlıdır.

Bir yöntem olarak umran biliminin kullanılması, İbn Halduncu tarih bilim anlayışının rasyonel ve sekülar niteliğine işaret etmektedir. Nitekim tarihin toplumla birlikte ele alınıp incelenmesi, yaklaşımının nesnelliğinin en önemli göstergelerinden biridir. İbn Haldun'da tarihi olayların dinsel veya mitolojik açıklama biçiminin yerini pozitif açıklama biçimi almıştır. Ancak bu açıklama tarzı, Avrupalı anlamda Tanrı'yı-dini dışlayan veya reddeden bir açıklamayı içermez. İbn Halduncu tarih bilim anlayışı, Allah'ın tarihe koymuş olduğu yasaların işleyişi şeklinde okunmaktadır. Bu ilahi-tarihi

[270] Canatan, *İslam Sosyolojisi,* s. 60.

yasaları anlamanın ve kavramanın yolu ise tarihi olayların toplumsal ilkeler (umran) çerçevesinde, onların analitik, eleştirel ve karşılaştırmalı bir yöntemle incelenmesinden geçmektedir. Pozitif nitelikleri açısından İbn Halduncu tarih bilimi ile modern tarih bilimi arasında fark bulunmamaktadır. Her ikisi de tarihi olayların nedensellik ilkesi çerçevesinde açıklanması, olayların incelenmesi sırasında eleştirel ve tarafsız olunması gerektiğine vurguda bulunurlar. Batılı tarih bilimi ile İbn Halduncu tarih bilimi arasındaki fark sadece ontolojiktir, yani paradigmatiktir. Buna göre Avrupalı tarih bilim anlayışı pozitivist ve sekülarist bir niteliğe sahip iken, İbn Halduncu tarih bilim anlayışı bir metafiziğe dayanır. Bu da tarihin yasalarının ilahi bir irade tarafından konması şeklinde karşılık bulmaktadır.

İbn Haldun'a göre bir tarihçinin sahip olması gereken bazı nitelikler ve bu bilimin icrasında dikkat edilmesi gereken bazı hususlar vardır. Sosyal bilim yapmanın zorluğunun farkında olan İbn Haldun, tarihçilerin tarih bilim faaliyetlerinde yanlışlığa düşmelerine yol açan bazı nedenler üzerinde durur. "İbn Haldun'a göre tarihçileri yanıltan sebepleri altı noktada özetlemek mümkündür: a. Taraftarlık, b. Ravilere aşırı güven, c. Ravilerin dikkatsizliği, d. Ayıklamada yetersizlik, e. Yöneticilere yaranmak, f. Umranın tabiatını bilmemek."[271] Onun tarihin doğası ve tarihçinin nitelikleri hakkında yapmış olduğu bu değerlendirmeler günümüz modern tarih ve tarihçiliğinde de geçerliğini aynen korumaktadır.

İbn Haldun ile meydana gelen tarihsel bilgi düzeyindeki bu kurumsal farklılaşma din ile bilimin ayrı ve farklı yapılarının farkında oluşuyla mümkün olmuştur. İbn Haldun'a göre Kur'an tüm bilimleri kapsamakla birlikte, bu kapsam tarihi süreç içinde ve insan düşüncesinin gelişimine bağlı olarak, epistemolojik ve metodolojik düzlemde kurumsal bir farklılaşamaya uğramaktadır. Başka bir ifadeyle Kur'an, zaman içinde kendini din ve bilim olarak açmıştır. Çünkü tarihsel ve toplumsal gelişmeler bunu zorunlu kılmaktadır. Her şeyin dinle açıklandığı bir dönemden din ile bilimin ayrı, fakat aynı evrenin farklı boyutlarını açıklayan farklı bilgi yapıları olarak ortaya çıkmaktadırlar. *İbn Halduncu sekülerleşme yaklaşımı* olarak adlandırabileceğimiz bu yaklaşıma göre bilim genel olarak somut dünyanın, din ise genel olarak soyut dünyanın bilgi kaynakları olarak yerlerini almaktadırlar. İbn Halduncu sosyal bilim anlayışının özünde böyle bir kavrayış bulunmaktadır. Bu bağlamda İbn Haldun "rasyonelleşme",

[271] Canatan, Kadir, "Sosyal Bilimler Metni Olarak *Mukaddime*: Bir Meta-Anlatı", *Mukaddime Dergisi*, Sayı: 7 (2), s. 205, s: 201-216, 2016.

"kurumsal farklılaşma" ve "olgulara yönelme" anlamındaki sekülerleşmeyi hem gerçekleştirmekte hem de desteklemiş olmaktadır.

İbn Haldun'a göre tarih, tekilin, yani biricik olayların bilimidir. Bununla birlikte tarihi olayın meydana geldiği zaman ve mekânla da yakın bir ilişkisi vardır. Her tarihi olayın biricikliği ve kendi koşullarında anlamlı ve geçerli olması (tarihselci yaklaşım) İbn Halduncu tarih biliminin nitelikleri arasında yer almaktadır. İbn Haldun'un tarihi zahiri yön ve batını yön şeklinde ikili bir çerçevede ele alması, onun tarihin bir değişen bir de değişmeyen yönü şeklinde değerlendirilebilir. Zira tarihin değişen yönü tarihi olayların tekil ve biricikliğini ifade ederken, değişmeyen yönü ise olayın yaslandığı nedensellik ilkesi ve sosyal yasalar (umranın tabiatı) şeklinde anlaşılabilir. Bu yaklaşım Comte'un sosyolojideki *toplumsal statik* ile *toplumsal dinamik* ayrımını çağrıştırmaktadır. Ona göre de toplumun bir değişen yönü (dinamik) ve bir de değişmeyen (statik) yönü vardır. Bu açıdan İbn Haldun ve Comte'un toplumsal analiz biçimleri birbirlerine oldukça yakın durmaktadır. Comte'ta bu ayrım toplumun farklı iki yönünü ifade ederken, İbn Haldun'da toplumun bu iki yönü (zahiri ve batını yönü) biri tarih bilimi diğeri umran (sosyoloji) bilimi olarak iki yeni bilim şeklinde ortaya konmaktadır.[272]

Tarihselcilik ilkesi, İbn Haldun'da oldukça önemlidir. Zira tarihi bir olayın kendi bağlamı ve koşulları içinde incelenmesi ve anlaşılması büyük önem taşımaktadır. Zamanların ve toplumların değişmesiyle, tarihi ve sosyal olayların ve hükümlerin de değişeceğine yapılan vurgu İbn Haldun'da bariz bir şekilde kendini göstermektedir. Bu yönüyle İbn Haldun tarihsel değişme gerçeğine ve yasasına işaret etmektedir. Bu yaklaşım modern tarih ve sosyolojinin de kabul ettiği bir yaklaşımdır.

İbn Haldun tarihin anlaşılmasında ortaya koyduğu tarihselcilik düşüncesini 14. yüzyılda keşfetmesine karşılık, Avrupalı tarih bilimi bu düşünceye ancak 19. yüzyılda ulaşabilmiştir. Bu düşüncenin Batı'daki gelişim biçimi de İbn Halduncu tarihselcilik anlayışından oldukça farklı olmuştur. İbn Haldun'daki tarihselcilik düşüncesi, her toplumsal olayın bir bağlamı, koşulları, değerleri, aktörleri vb. bulunduğu varsayımına dayanırken, yani tarihselcilik ilkesi, tarihin anlaşılmasında bir yöntem ve bakış açısı olarak değerlendirilirken Avrupalı tarihselcilik düşüncesinin pozitivist sosyal bilim anlayışına karşıt olarak gelişen felsefi-sosyolojik bir ekol olarak ortaya çıktığı söylenebilir

[272] İrğat, *Tarihselcilik Düşüncesi Bakımından İbn Haldun,* s. 147.

Değişim ve düzen ya da tarih ve toplum. Toplumsal gerçekliğin iki farklı yönüdür. Tarih değişir ama toplum değişmez. Toplumun değişmesi tarihtir. Başka bir ifadeyle değişim tarih demektir, düzen ya da yapı ise toplum demektir. Bunu modern sosyolojiye uyarlayacak olursak Fransız pozitivist sosyal bilim ekolü toplumsal yapı ve düzeni merkeze alırken, Alman tarih ekolu kültür ve değişime vurgu yapar ve toplumu buna göre inceler. İbn Haldun bu anlamda hem pozitivist ekolu (umran) hem de tarihçi ekolu (tarih) bir arada barındırır. Modern sosyoloji her iki kuramı ve yaklaşımı gerçekliğin iki farklı boyutunun anlaşılması olarak kabul etmektedir. Diğer bir ifadeyle modern sosyolojiye göre de toplum hem bir yapı (umran) hem de bir kültür v eylem (tarih) varlığı olduğundan hem yapısal hem de kültürel bir olgu olarak kabul edilir. Bu açıdan bakıldığında modern sosyolojinin tarih ve toplum anlayışı İbn Haldun'un anlayışına oldukça yakın durmaktadır. Toplumun evrenselliği ile tarihselliği düşüncesi modern sosyal bilimlerin üzerinde mutabık kaldıkları temel ilkelerden biridir. Dolayısıyla toplumsal olgular ve kurumlar saf halleriyle her yer ve zamanda aynı, yani evrensel olmasına karşılık, sosyotarihsel olaylar toplumdan topluma ve zamandan zamana değişkenlik gösterirler.

Tarihsel değişmenin niteliği açısından bakıldığında İbn Haldun hem çizgisel hem de döngüsel bir yaklaşıma sahiptir. Kendisi, tarih ve kültür söz konusu olduğunda döngüsel, toplum ve bilim söz konusu olduğunda ise çizgisel bir tarih ve toplum anlayışını benimser. İlerde de değinileceği gibi İbn Haldun toplumu bir asabiyetler döngüsü olarak görmesi açısından döngüsel bir tarih anlayışına, her bedevi toplumun hadariliğe dönüşeceğini savunmasıyla da çizgisel bir tarih anlayışına sahiptir. Ayrıca ona göre kurumsal farklılaşmanın (bilimlerin doğuşu ve gelişimi) da çizgisel bir doğası vardır. Kısacası İbn Haldun'un tarihsel değişme konusunda hem çizgisel hem de döngüsel olmak üzere ikili bir yaklaşıma sahip olduğunu belirtebiliriz. Bu da onun tarih bilim anlayışının çift boyutlu olduğunu göstermektedir.

İbn Haldun'un tarih bilim anlayışı da dikotomiktir. Onun anlayışı tarihin zahiri ve batını, çizgisel ve döngüsel, düzen ve değişme vb. çerçevede kavranması şeklinde kendini gösterir. İbn Haldun için tarih yeni bir bilim, konusu ise tarihsel olaylardır. Bu bilimin dayandığı bazı temel ilke ve kurallar vardır. Bunların içinde en önemlisi ise tarihi haberlerin umranın tabiatı, yani sosyolojik ilke ve kurallara uygunluğu ilkesidir. Onun tarih anlayışı, gerçekten de somut olaylara dayanan, eleştirel ve bu açıdan sekülar bir karaktere sahiptir. Zira Onun kaygısı felsefi veya ideolojik değil bilimseldir.

İbn Haldun'un tarih anlayışında, genel bilim anlayışında olduğu gibi metafiziğe yer vardır. Ona göre Allah, tarihe kendi yasalarını yerleştirmiştir. Başka bir ifadeyle tarihi yasaların kaynağı Allah'tır. Buna karşılık günümüzde Avrupalı tarih bilim anlayışında metafiziğe yer yoktur. "Gerçekte günümüz tarihçilerinin görüşleri, metafizikten iki yüzyıldır kopmuş, güçlü bir bilimsel akımla bütünleşmiştir."[273] İbn Haldun'a göre tarih bilimi, somut tarihi olayları kendisine konu edindiğinden, bu bağlamda tarih bilimi ilahiyatın veya felsefenin alanından çıkarak sekülerleşmiştir. Bu sayede tarih bilimi –diğer bilimlerde olduğu gibi- kendi kural ve ilkelerini açığa çıkarmıştır. Bu açığa çıkma –İbn Haldun örneğinden hareketle- İslam ilahiyatı açısından bir çatışma veya çelişki sonucu değil zaman içinde tarih biliminin bir özerkliğe kavuşması şeklinde kendisini göstermektedir.

İbn Haldun'un dönemine nazaran oldukça ileri düzeyde bir tarih bilim anlayışı ortaya koyduğunu teslim etmemiz gerekir. Keza, onun tarih, tarih bilimi ve tarihçilik hakkında geliştirmiş olduğu görüş ve yaklaşımlar günümüz tarih bilimciliği açısından da kayda değerdir. Bu bağlamdaki görüşleri modern tarih bilimini -yöntem ve konu açısından- kapsadığı gibi Avrupalı tarih bilim anlayışından farklı olarak metafiziğe de yer vermiştir. Başka bir ifadeyle İbn Haldun Müslüman bir tarih bilimi inşa etmiştir. Buna göre saf tarih biliminin verileri İslam ilahiyatıyla çatışmaz. Hem İslami hem de pozitif bir tarih anlayışı geliştirmesine rağmen "İbn Haldun'un yöntembilimi en nihayetinde Osmanlı tarih çevrelerinde de hiçbir zaman Mısır'da tutulduğundan daha fazla tutulmadı. Ne İstanbul'da ne sömürgecilik öncesi Ortadoğu'da başka bir yerde, hatta çağdaş dünyada bile bir İbn Haldun tarihsel okulu gelişmedi."[274] Oysa İbn Halduncu sosyal bilim anlayışının günümüz modern dünyadaki sosyal bilim camiasına gerek paradigmatik gerekse de analitik açıdan önemli katkılarda bulunabileceğini ifade edebiliriz. İbn Haldun sahip olduğu hem İslami hem de pozitif bilim anlayışını tarihe ve topluma başarılı bir şekilde uygulamıştır. Bu açıdan onun geliştirdiği sosyal bilim modelinin çağdaş sosyal bilimcilere model olabilecek yeterlilikte olduğunu belirtebiliriz. İbn Haldun'un modern tarih bilimine sunacağı en önemli katkının öncelikli olarak paradigma noktasında olabileceğini ifade edebiliriz.

[273] Lacoste, *İbn Haldun Tarih Biliminin Doğuşu,* s. 221.
[274] Dale, *İbn Haldun ve İnsan Bilimi,* s. 283-284.

4.3. Toplum Bilim Anlayışının Eleştirisi

İbn Haldun perspektifinden insanın çok boyutlu bir varlık olduğu görülmektedir. Ona göre insan, doğal dünyanın bir parçası olması nedeniyle fizik yasalarının etkisi altında iken "sosyal" olma niteliğiyle de aynı zamanda toplum yasalarının etkisi altındadır. Bununla birlikte insan fiziksel varlık düzleminde mekanik-deterministik, toplumsal düzlemde ise diyalektik bir yapı arz eder. Nedensellik ilkesi ise hem fiziksel hem de toplumsal hayatın ortak noktasıdır.

İnsanın fiziki ve toplumsal doğası onun bu bağlamda ikili bir çerçevede ele alınmasını zorunlu kılmaktadır. "İnsanın fiziki fonksiyonları, tabiatla iç içedir ve diğer yaratılanlar gibi aynı kanunlara tabidir. Fakat ruhi yapısı; yani kavrayış ve ahlaki davranış gibi fonksiyonları, bu belirlenmiş tabiat gerçeğinin dışında kalır."[275] Doğadaki bu katı belirlenmişlik, toplumda biraz esnemekte ve birey kısmi bir özerklik (psikolojik – ahlaki) elde etmektedir. Bireye tanınan bu kısmi özerklik dahi mutlak olmayıp ancak toplumsal dünyanın belirlenmiş sınırları çerçevesinde gerçekleştirilebilir. "İbn Haldun için toplumsal gerçeklik; insan ve toplum doğasının imkânları ve sınırları karşısında, *insan eğilimleri ve toplumsal belirleyenler* arasında sürekli gerçekleşen bir diyalektiktir."[276] İnsan, toplumsal yapı ile kültürel yapı arasında rol alan bir oyuncu gibidir. Yapı (umran) ve eylem (tarih) ilişkisi İbn Halduncu sosyal bilim anlayışının temelini oluşturur. Onun sosyal dünyayı tarih ve umran şeklindeki kategorik ayrımının temelinde toplumun bu niteliği yer almaktadır. Özetle İbn Haldun'a göre insan tarihini yapar ancak toplumun belirlediği sınırlar çerçevesinde.

İbn Halduncu toplum kavrayışının temelinde umran ve asabiyetler (din, inançlar, ideolojiler vb.) yer alır. Burada umran toplumsal normları ve yapıları, asabiyet ise her türlü toplumsal eylem kaynağını, dinleri, ideolojileri, değerleri vb. ifade eder. Bu açıdan bakıldığında İbn Haldun'un toplum kavramsallaştırması modern sosyolojik anlayışa oldukça uygun düşmektedir. İnsanın "umran" denen bir dünya içinde bulunduğunu belirten İbn Haldun, insanın da tıpkı toplum gibi, çok boyutlu bir niteliğe sahip olduğunu belirtir.

İbn Haldun insanın temel toplumsal karakteri ile onun içinde yaşadığı toplumun temel niteliklerini belirledikten sonra insanın toplum içinde yaşamak zorunda olduğunu belirtir. İbn Haldun'a göre toplum halinde yaşama zorunluluğunun üç temel nedeni

---

[275] Şulul, *İbn Haldun'a Göre İslam Medeniyeti,* s. 40.

[276] Gültekin, Metin, "İbn Haldun, Modernlik ve Modern Sosyoloji", *The Journal of Academic Social Science Studies,* Sayı: 51, s. 292, s: 277-293, 2016.

bulunmaktadır: Güvenlik, gıda ve dayanışma. İnsanlar bu ihtiyaçlarını, ancak toplumsal hayat yoluyla karşılayabilirler. Bu yüzden toplum halinde yaşamak zorundadırlar. Bu zorunluluk, ilm-i umranın da temelini oluşturmaktadır. Her bilimin temel bir yasası olduğu gibi (örneğin fizik madde, biyoloji canlılık vb), ilm-i umranın temel yasası da insanın sosyal olma ve sosyal yaşama yasasıdır.

Sosyal insanı ve toplumun doğasını bu şekilde kavrayan İbn Haldun'un umran ve ilm-i umran hakkındaki görüşleri de bilimsel bir niteliğe sahiptir. Kendisi, yapmış olduğu gözlemler ve yaşadığı deneyimlerin de etkisiyle toplumdaki bazı ilke ve kuralların farkına vararak, toplumun özerk doğasını keşfetmiştir. Ona göre toplum dediğimiz olgunun karmaşık gibi görünse de, özerk ve düzenli bir yapısı vardır. Bu noktada İbn Haldun pozitivist sosyolojinin kurucuları olan Comte ve Durkheim'ın toplum düşüncesiyle uyumludur. Toplum özerk bir olgu olduğuna göre bunu inceleyen yeni ve farklı bir bilime de ihtiyaç vardır. İbn Halduncu terimlerle ifade edecek olursak insan umranda yaşar ve umranın tabi olduğu bazı ilke ve yasaları vardır. Bu umranın incelenmesi görevi de ilm-i umrana düşer.

Umran dediğimiz olgunun kendine has bazı düzenlilikleri bulunmakla birlikte içerik açısından çok boyutlu olduğundan oldukça karmaşık görünmektedir. Toplumun bu karmaşıklığı kendi doğasından kaynaklanmaktadır. Sosyal bilimlerin çok sayıda alanlara (sosyoloji, sosyal psikoloji, tarih, antropoloji, ekonomi vb.) bölünmesinin temel nedeni de budur. İbn Haldun, *Mukaddime* adlı eserinde çok farklı sosyal konulardan söz etmiş olsa da onun esas alanını *sosyoloji* olarak belirlemek yanlış olmayacaktır. Nitekim "İbn Haldun'la ilgili olarak hem yerli hem de yabancı kaynaklarda yapılan bir literatür taraması bariz bir biçimde onu en fazla "sosyoloji" genel başlığı içinde karşımıza çıkarıyor."[277]

İbn Haldun insanın toplumsal doğası ve toplumun özerk ve düzenli yapısıyla ilgili yapmış olduğu gözlem ve değerlendirmeleri sonucunda yeni bir bilim keşfettiğinin farkındadır. Bu yeni bilim kendi ifadesiyle "İlm-i Umran" dır. Onun ilm-i umranı'ın tanım ve içeriği ile ilgili görüşlerine baktığımızda da bunun modern sosyolojinin tanım ve içeriğine denk düştüğü görülmektedir. Sonuçta, ilm-i umranın ya da sosyolojinin keşfi ve ilanının İbn Haldun tarafından yapılmış olduğu rahatlıkla ifade edilebilir.[278]

---

[277] Barışan, Cemile, *İbn Haldun'un İslam Düşüncesindeki Arka Planı ve Mukaddime'nin İlimler Tasnifindeki Yeri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013, s. 6.

[278] Cabiri, *İbn Haldun'un Düşüncesi Asabiyet ve Devlet,* s. 124.

İbn Haldun yeni bir bilimden söz ediyordu. O, *Mukaddime*'de umranın tabiatı, çeşitleri ve temel nitelikleri hakkında oldukça kapsamlı çözümlemeler yapar. Buna göre her türlü uygarlık, medeniyet, kültür vb. anlamları ihtiva eden umran kavramının günümüzdeki karşılığı "toplum" olarak tercüme edilebilir. Toplum (society) kavramı her türlü sosyal, ekonomik, kültürel yapı, ilişki değişim vb. unsurları içerir. "Umran, bugün bildiğimiz birçok sosyal bilimsel dalları içine alan geniş bir çatı-disiplini ifade etmektedir."[279] Dolayısıyla umran kavramını genel anlamıyla toplum olarak okuyabiliriz. Buna göre "İlm-i umran, en genel anlamda bir sosyoloji veya medeniyet bilimidir."[280]

İbn Haldun'un genel olarak insan ve toplum hakkındaki çözümlemeleri modern sosyolojik anlayış ve kavrayışa uygun düşmektedir. Onun her toplumu bir umran ve asabiyet ekseninde çözümlemekte olduğunu görmekteyiz. O aynı zamanda toplumlar arasındaki yapısal farklılıklara da değinir. "İbn Haldun'a göre umrandaki farklılıkları açıklayacak üç temel parametre bulunmaktadır. Bunlar *ekonomi, ekoloji ve asabiyet*'tir. Toplumları birbirinden farklı kılan bu parametrelerdir."[281]

Umran (society) ile ilm-i umran (sociology) arasındaki kavramsal ilişki günümüzde toplum ile toplumbilim arasındaki ilişki gibidir. Kavramlar arasındaki tek fark kavramların ruhunda yatmaktadır. İbn Haldun'un ilm-i umran kavramsallaştırması metafiziksel ve dinsel bir ruh barındırıken, modern sosyoloji kavramı bu boyuttan yoksundur.

İbn Haldun keşfettiği yeni bilimini geliştirirken yararlandığı temel referans çerçevesi İslam toplumu, kültür ve medeniyetidir. Başka bir ifadeyle İbn Haldun İslam kültür ve medeniyetinde yetişmiş bir sosyal bilimcidir. Dolayısıyla onun bilgi sistemini içinde yaşadığı 14. yüzyıl İslam kültürü ve İslam bilgi kaynakları önemli ölçüde etkilemiştir. Bununla birlikte sosyal bilimsel yaklaşım ve teorilerini oluştururken hem gözlemlere başvurmaktan hem de farklı toplum ve kültürlerle karşılaştırma yapmaktan da geri durmamıştır. Onun toplumsal çözümlemelerini güçlü kılan da bu bilimsel tutum ve tavrıdır.[282]

Tarihsel düzlemde toplumu, toplumsal olguları ve bunların temel nitelikleri hakkında bilimsel düzeyde ilk inceleme ve yaklaşımların artık İbn Haldun tarafından yapıldığı genel kabul haline gelmiştir. Bu payenin İbn Haldun'un hakkının olmasının

[279] Canatan, *İslam Sosyolojisi,* s. 101.
[280] Canatan, *İslam Sosyolojisi,* s. 101.
[281] Canatan, *İslam Sosyolojisi,* s. 112.
[282] Canatan, *İslam Sosyolojisi,* s. 97-98.

yanı sıra, onun kurduğu sosyoloji biliminin modern sosyolojiden paradigmal bir farkı vardır. Bu anlamda İbn Haldun, sosyolojinin hem kurucusu hem de modern sosyolojinin paradigmal alternatifidir denebilir.

İbn Haldun sosyolojisinin modern sosyolojiyle ortak yanı, bilimsel yöntem ve bakış açısının uygulanmasında yatar. Her ikisi için de bilimsel tutum, olgulara objektif yaklaşım ile gözlem ve karşılaştırmaar yapmak çok önemlidir. "14. yüzyıllarda, İslami dünya görüşünün egemen olduğu bir toplumsal ortamda İbn Haldun, toplumun bilimsel doğası ve metodolojik olarak incelenebileceği fikrini ortaya atmıştır."[283] Dolayısıyla İbn Halduncu sosyoloji ile modern sosyoloji arasındaki temel fark, bilimsel tutum ve yöntemde değil yaslandıkları paradigma ile toplumu okuma tarzlarında ortaya çıkmaktadır.

Modern sosyolojinin kurucularından Durkheim, toplumu özerk ve kendi içinde yasa ve kuralları olan bir olgu olarak ele almasıyla öne çıkmıştır. Ancak Durkheim'ın toplum okuması metafiziğe veya Tanrı'ya yer vermeyen bir okuma biçimidir. Durkheim'da Tanrı veya din kavramı toplumun bir ürünü ve dolayısıyla toplumun kendisi olarak değerlendirilir.[284]

> Genellikle bir toplumun, yalnızca bireylerin düşüncelerini etkileyerek, zihinlerinde tanrı duygusunu uyandırmak için gerekli her şeye sahip olduğunda şüphe bulunmamaktadır; nitekim tanrı kendisine inananlar için ne ifade ediyorsa, toplum da üyeleri için onu ifade eder. Gerçekten de bir tanrı, her şeyden önce bir insanın kimi açılardan kendisine üstün olarak tasarladığı ve dolayısıyla bağımlı olduğuna inandığı bir varlıktır. İster Zeus ya da Yahova gibi bilinçli bir kişilik, isterse ongunculukta bulunan soyut güçler söz konusu olsun, her iki durumda da inanan insan belli biçimlerde davranmak zorunluğunda olduğuna inanır; bunu, ilişkide bulunduğu kutsal ilkenin niteliği dolayısıyla kendisine düşen bir yükümlülük sayar. Ama toplum da bizde sürekli bir bağımlılık duygusu uyandırıp sürdürür. Kendisine özgü ve biz bireylerinkinden farklı bir doğası olduğundan, izlediği amaçlar da kendisine özgü amaçlardır: Ama bu amaçlara ancak bizler aracılığıyla ulaşabileceği için, bizim yardımımızı buyruk verir gibi ister. Çıkarlarımızı unutarak onun hizmetçileri olmamızı ister; bizi toplumsal yaşamın varlığı için zorunlu olan her türlü sıkıntılara, yoksunluklara ve özverilere katlanmaya zorlar. Her an ne yapılmasına ne de

[283] Gültekin, "İbn Haldun, Modernlik ve Modern Sosyoloji", s. 178.
[284] Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri, s. 39.*

> istemiş olduğumuz, hatta kimi kez en temelli eğilim ve içgüdülerimize aykırı bile düşen davranış ve düşünüş kurallarına uymak zorunluluğunda olmamız bundan dolayıdır.[285]

Toplumun özerk ve bağlayıcı doğasını ortaya koyan bu ifadeler modern sosyolojinin kuruluşuna zemin hazırlamıştır. Toplumun özerk ve bağlayıcı olduğu konusunda İbn Haldun Durkheim ile aynı fikirdedir. "İbn Haldun felsefeyi feleki akıllar göğünden alarak umranın arzına yani insanın ve beşeri toplumun yaşadığı bu arza indirmiştir."[286] Ancak İbn Haldun'un Durkheim'dan esasta ayrıldığı çok önemli bir nokta vardır. Durkheim, toplumun gücünü Tanrı'nın yerine koymakta ve böylece Tanrıyı alabildiğince sekülarleştirmektedir. Bu tavır nihayet Tanrının olmadığı veya topluma müdahale etmeyen bir toplum kuramını doğurmuştur. İbn Haldun'da ise toplum Allah'ın bir yasasıdır. Toplum kendi başına bir varlık olmayıp, Allah'ın yarattığı ve kurallarını koyduğu sekülar bir olgudur. Diğer bir ifadeyle, Durkheim, toplumu Tanrı yerine koyarken, İbn Haldun toplumda bir Tanrısallık görür. Sekülerleşme kavramı açısından ele alındığında modern sosyoloji dine ve metafiziğe yer vermeyen bir sekülarlik geliştirirken, İbn Haldun Tanrıya aktif bir şekilde yer veren bir sekülarlik anlayışı geliştirir. "Sünnetullah, İbn Haldun'un "sosyoloji"sinde anahtar kavramlardan biridir, hatta onun tarihsel ve toplumsal konulara yaklaşımının özünde Sünnetullah'ın var olduğu söylenebilir. O, *Mukaddime*'de Sünnetullah ile toplumsal yasaları keşfetmeye ve anlamaya çalışmaktadır."[287] Bu iki sosyoloji "olgulara yönelme" ile "rasyonel ve eleştirel düşünme" noktasında ortak bir sekülarlik anlayışına sahip olmakla birlikte İbn Haldun'un toplumu okuma biçimi İslam bilim anlayışı çerçevesinde geliştiğinden modern sosyoloji anlayışından bu yönüyle tamamen farklılaşır.[288]

İbn Halduncu toplum bilim anlayışının özünde İslam'ın toplum görüşü vardır. İslam'ın toplum hakkındaki yaklaşımı ile olgusal toplum gerçeği İbn Haldun'da bir senteze kavuşmuş gibidir. Örneğin, "İbn Haldun, toplumları tabi oldukları üretim tarzları açısından değerlendirmiş, iktidar ve devlet olgularını nesnel karakterleri itibariyle incelemiştir. Böyle bir kavrayış, ona tarih ve "bilim"e teolojiden bağımsız yaklaşabilmesini mümkün kılmıştır."[289] "İbn Haldun, sadece bedevi ve hadarilerin ahlaki değerlerine ilişkin tespitlerine ulaşırken izlediği yöntemiyle bile, "insanlar nasıl

---

[285] Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri, s. 291.*
[286] Cabiri, *İbn Haldun'un Düşüncesi Asabiyet ve Devlet, s. 105.*
[287] Okumuş, "İbn Haldun'da Kur'an'ı 'Sosyolojik' Okuma", s, 354.
[288] Görgün, Tahsin, "İbn Haldun'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği", s. 185-186.
[289] Hassan, Ümit, *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2015, s. 285.

yaşamalı?" sorusunu, "insanlar nasıl yaşıyorlar?" sorusuyla değiştirmiş, böylece ortaçağ düşüncesiyle bağı keserek modern çağın kapısını aralamış bir düşünür olma yargısını hak etmiş görünmektedir."[290] Bununla birlikte İbn Haldun, İslam'dan toplumu, toplumdan da İslam'ı okuyabildiğinden, *Mukaddime* İslam ve sosyolojinin bir sentezi gibidir. Bu bağlamda İbn Haldun İslami ilkelerle uyumlu bir sosyoloji ortaya koymuştur denebilir.

İbn Haldun'un toplum olgusuna yönelik olarak geliştirdiği toplumu okuma biçimi ve yaslandığı paradigmaya ilişkin olarak yaptığımız bu değerlendirmelerden sonra onun topluma ilişkin diğer bazı konular hakkındaki gözlem ve görüşlerini ele alalım. İbn Haldun'a göre her toplum özeldir ve toplumsal olaylar ancak içinden çıktığı toplum bağlamında sağlıklı bir şekilde anlaşılabilir. Toplumsal araştırma ve incelemelerde bu hususun dikkate alınması toplumbilimsel yöntemin temel ilkelerinden biridir.[291]

İbn Haldun toplumlar arasındaki farkları analiz ederken üzerinde durduğu en önemli faktörlerden biri iklim ve coğrafyadır. Ona göre toplumların birbirlerinden farklı olmalarının en önemli nedenlerinden biri onların içinde yaşadıkları iklim ve coğrafya gelir. "Coğrafya ve iklim, insan topluluklarının sosyal, psikolojik ve fiziki yapısını etkileyen en önemli faktördür. Bu faktör, ekonomik kaynakların dağılımı, üretim ve tüketim davranışları üzerinde de etkilidir."[292] "İlm-i Umran'a göre yeryüzünün çevresel-ekolojik özelliklerini tanımak, aynı zamanda insan toplumlarını ve uygarlıklarını tanımak anlamına da gelmektedir. Demek ki ekolojik koşullar, İbn Haldun'un geliştirmeye çalıştığı yeni bilimin temelini oluşturmaktadır."[293] İbn Haldun'a göre iklim ve coğrafya topluma rengini ve şeklini veren ana etkenlerden biridir. Öte yandan İbn Haldun aynı iklim ve coğrafyada yaşayan insanların farklılaşabildiklerinin de farkındadır. Bu noktadaki farklılıkları açıklamak için o, insanların beslenme ve tüketim alışkanlıklarına göndermede bulunur.[294]

İklim ve coğrafyanın insan toplulukları ve kültürleri üzerindeki etkilerini savunması bakımında İbn Haldun oldukça ileri sayılabilecek bir kuram geliştirmiştir. Coğrafya ve iklimin insanların her türlü yaşam tarzına olan etkisi modern sosyolojinin

---

[290] Andıç, Fuat v.dğr.. *İbn Haldun Hayatı ve Eserleri Üzerine Düşünceler,* s. 74.
[291] Dale, *İbn Haldun ve İnsan Bilimi,* s. 171.
[292] Canatan, *İslam Sosyolojisi,* s. 118.
[293] Canatan, Kadir, *Müslüman Dünyada Toplumsal Değişme*, Mana Yayınları, İstanbul 2017, s. 46.
[294] Dale, *İbn Haldun ve İnsan Bilimi,* s. 188.

de kabul ettiği bir gerçekliktir. İbn Haldun toplumsal farklılıkları somut olgulara (iklim-coğrafya) dayandırması bakımından sekülar bir bakış açısını yansıtmaktadır.[295]

İbn Haldun'a göre toplum bir yapı ve düzen olgusu olmanın yanı sıra aynı zamanda bir "değişme" olgusudur. "İbn Haldun'a göre toplumsal değişme, umranın tabiatında varolan tabii bir durumdur. Toplumun değişen ihtiyaçları ve içinde bulunduğu fiziki-ekonomik koşullar değişimi kaçınılmaz kılar."[296] Toplumsal değişme olgusu, toplumun dinamik yapısından kaynaklanmakta ve tarihsel koşullara bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Toplumsal değişme olgusu, İbn Haldun'un toplum bilim ve tarih çözümlemelerinin en önemli konuları arasında yer almaktadır. Öyle ki İbn Haldun, tarih biliminin değişen toplumu incelediğini belirtir. Tarihin konusu toplumsal değişme olduğuna göre toplumsal değişme olgusu da sosyolojinin-umranın temel konuları arasına girer.

İbn Haldun'a göre toplumsal değişmenin temel dinamiklerinden biri "toplumsal çatışma"dır. Modern sosyolojinin kurucularından olan Karl Marx'a göre de, "çatışma toplumun temeli ve tarihsel değişimin dinamiğidir."[297] Sosyoloji literatürüne çatışmacı kuram olarak geçen düşünce İbn Haldun'da da vardır. İbn Haldun için toplumsal çatışma olgusu da değişme gibi tabii bir olgudur. Çatışmanın yapı ve mahiyeti ise zamandan zamana ve toplumdan topluma değişir. Bilindiği gibi "çatışma kuramı" modern sosyolojinin temel kuramları arasında yer almaktadır. İbn Haldun'un toplum çözümlemesinde toplumsal çatışma olgusuna değinmesi onun toplumsal olguları kavrayışındaki bilimselliğe ve derinliğe işaret etmektedir. İbn Haldun için toplumsal çatışmaların ana aktörleri ise asabiyetlerdir.[298]

> İbn Haldun umran kuramını iki seviyeli bir diyalektik üzerine kurmuştur: iç ve dış çatışmalar. 1. İç çatışmalar ve elitlerin dönüşümü: İbn Haldun, medeniyet içi çatışmaların dinamiklerine büyük önem vermiştir. Her medeniyette yönetici sınıf statüsü devamlı bir çatışmanın konusudur. Bu çatışmalarda asabiyet çok önemli bir rol oynar. Bir yönetici sınıfının statüsünü devamlı olarak koruması mümkün değildir. Yönetici elitler sürekli olarak devridaime uğrarlar. 2. Dış çatışmalar ve medeniyetlerin dönüşümü: İbn Haldun, medeniyetlerin macerasını incelerken, sadece içi dinamiklerle yetinmemiş, dış

[295] Taşkın, *İbn Haldun ve Coğrafyacılığı,* s. 79.
[296] Canatan, *İslam Sosyolojisi,* s. 161.
[297] Mohammad, Fida. "Ibn Khaldun's Theory of Social Change: A Comparison with Hegel, Marx and Durkheim." *The American Journal of Islamic Social Sciences* 15, no. 2, s: 35, 25-45, 1998.
[298] Cabiri, *İbn Haldun'un Düşüncesi Asabiyet ve Devlet,* s. 216.

dinamikleri, bir medeniyetin çevresindeki medeniyetlerle ilişkilerini de bir değişken olarak hesaba katmıştır.[299]

İbn Haldun için toplumsal çatışma tarihin dönüştürücü gücü olarak ortaya çıkmaktadır. Gerek iç gerekse de dış olsun, çatışma toplumun temel niteliklerinden biridir. Çatışma olgusu, yer yer karşıtlık veya savaşa, yer yer de rekabet veya işbölümüne dönüşebilir. Ancak her halükarda çatışma olgusu toplumda sürekli işleyen bir yasadır. Toplumsal değişmenin esas olarak temelinde de bu çatışma olgusu vardır.

Toplumsal gruplar arasındaki mücadelenin siyasal seçkinlerin değişimine yol açtığını savunan ve seçkinlerin dolaşımı teorisi olarak literatüre geçen Vilfredo Pareto'nun yaklaşımında da İbn Haldun'a yakın bir çözümleme vardır. Ona göre de, "eski seçkinler çeşitli faktörlerin etkisiyle düşüşe geçerken, yeni seçkinler yükselişe geçmektedir ve bu durum sürekli tekrarlanmaktadır".[300]

İbn Haldun'un toplum tipleri ile ilgili olarak geliştirmiş olduğu kavram ve kuramı üzerine de değinelin. İbn Haldun toplum tiplerini kategorik olarak ikiye ayırır. Ona göre toplumlar genel olarak "bedevi toplum" ve "hadari toplum" olmak üzere iki tipe ayrılırlar. Bu tipolojinin temelinde sosyoekonomik üretim tarzı ve ilişkileri ile yerleşim yeri bulunmaktadır.

İbn Haldun'a göre bedevi toplum kronolojik açıdan önceliğe sahiptir. Buna göre bedevi toplum hadari toplumun bir mikro tipi olarak karşımıza çıkmaktadır. İbn Haldun'a göre bedevi toplumun hadariliğe evrilme eğilim ve hedefi söz konusudur. Durkheim da bu dönüşümün kaçınılmaz olduğu görüşündedir. Ona göre de, "Başlangıçta dayanışmanın hemen hemen tek biçimi olan mekanik dayanışmanın giderek alanını yitirmesi ve organik dayanışmanın yavaş yavaş üstün duruma gelmesi tarihin bir yasasıdır."[301] İbn Haldun'a göre "Kırdan kente göç zorunlu görülür; şehir yaşamı ona göre toplumsal değişim sürecinde son merhaledir. Bu haliyle, oldukça teleolojik bir bakışa sahiptir ve Platon, Aristoteles, Hegel, Marks ve Tönnies gibi düşünürlerle birçok bakımdan benzerdir."[302] İbn Haldun'un toplum tipolojisi, modern sosyolojinin kurucularından Durkheim'ın "mekanik dayanışma" ile "organik dayanışma" tipolojisi ile oldukça benzerdir.[303]

---

[299] Şentürk, Recep, "Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldun?", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 16, s. 109, s: 89-121, 2006.
[300] Pareto, Vilfredo. *Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü: Kuramsal Bir Sosyoloji Uygulaması*. çev: Merve Zeynep Doğan, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2015, s. 60-90.
[301] Durkheim, Emile, *Toplumsal İşbölümü*, çev: Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul 2014, s. 213.
[302] Bağce, "İbn Haldun'un İdeoloji Kuramı", s. 202.
[303] Durkheim, *Toplumsal İşbölümü,* s. 267.

Durkheim'ın mekanik dayanışma kavramsallaştırması ile İbn Haldun'un bedevi toplum kavramsallaştırması, yapı ve içerik bakımından, aynı olgunun farklı kavramsallaştırılması gibidir. Toplumun sosyolojik açıdan iki kategoriye ayrılması ve bu kategorilerin ayrıntılı bir tahlilini yapması bakımından İbn Haldun öncüdür. Nitekim *Mukaddime* bu toplum tipolojisinin sosyolojik bir analizini yapar. Ona göre bu iki toplum tipi arasında geçişler ve etkileşimler de vardır. Keza aynı toplum tipi içinde de farklılaşmalar söz konusu olabilmektedir. "Bedevilik'ten hadariliğe geçiş, verili toplumun evrimleşmesinden ziyade, bedevilik ve hadariliğin mekân-zaman boyutunda etkileşime geçmelerinden ortaya çıkan ilişki ve çelişkilerin dinamiğiyle önem kazanmaktadır. Bu da siyasal yapı ve ilişkileri oluşturan önemli bir unsurdur."[304] Toplumsal yapıyı bedevi ve hadari olarak iki kategoride inceleyen ilk düşünür İbn Haldun'dur.[305]

İbn Haldun'a göre bedevi toplumun en tipik niteliği çoğunlukla nesep asabiyetine dayanması ile topluluk bilinci ve bağının son derece güçlü olmasıdır. Keza bedevi toplumun üretim biçimi genellikle kaba tarım ve hayvancılığa dayanır. Ayrıca bedevilikte zaruri ekonomik ihtiyaçlar ön plandadır. Durkheim mekanik dayanışma toplum tipini tasvir ederken sanki İbn Haldun'un bedevi toplumunu tasvir eder gibidir. Ona göre "Mekanik dayanışmanın uygun düştüğü belli nitelikte bir toplumsal yapı vardır. Bu toplumsal yapının tanıtıcı özelliği, kendi aralarında türdeş ve benzer olan parçalardan kurulu bir dizge oluşturur."[306]

Hadari toplum tipinin temel karakteri ise toplumsal işbölümü ile bireysel farklılaşmaların ortaya çıkması ile üretim tarzı açısından sanayi ve ticarete dayanmasıdır. Zaruri ihtiyaçlar dışındaki tüketim ürünleri de (haci ve kemali ihtiyaçlar) hadaretin bir sonucudur. İbn Haldun'un hadari toplum tipi günümüzün kent toplumuna karşılık gelir. Durkheim organik dayanışmayı betimlerken de aynı şekilde İbn Haldun'un hadari toplumunu betimler gibidir. Durkheim'a göre; "Organik dayanışmanın baskın olduğu toplumların yapısı ise bundan çok başka niteliktedir. Bu toplumlar, benzer ve türdeş parçaların birbirine eklenmesi olmayıp, her biri özel bir role sahip olan ve kendileri de farklı parçalardan oluşan farklı organlar dizgesi niteliğindedirler."[307]

---

[304] Hassan, *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi,* s. 151-152.
[305] Yılmaz, Bilal, *İbn Haldun'a Göre Din-Toplum İlişkisi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2004, s. 25.
[306] Durkheim, *Toplumsal İşbölümü,* s. 220.
[307] Durkheim, *Toplumsal İşbölümü,* s. 220-221.

Bedevi toplum ile hadari toplum arasındaki temel farklılıklar toplumsal işbölümü ile üretim tarzı ve tüketim biçimleri ile sınırlı değildir. İbn Haldun'a göre bu toplumlar arasında dini, ahlaki ve politik açıdan da farklılıklar söz konusudur. Ona göre ekonomik ve toplumsal ilerlemenin ana faktörü sayılan hadarilik veya şehirlilikteki gelişmeler kaçınılmaz maddi bir süreç olmakla birlikte, bu sürecin manevi alandaki yansıması genellikle olumsuz olmaktadır. Maddi gelişme ile manevi gelişme arasındaki ilişkinin yapısı modern toplum bilimlerinin de önemli tartışma konuları arasında yer almaktadır.

İnsani doğanın kendini açığa çıkarması ve gelişmesi için öncelikle temel maddi ihtiyaçların karşılanması gerekir. Bedeviliğin genel anlamda zaruri ihtiyaçlara odaklı olması ile toplumsal dayanışmanın çok güçlü olmasından ötürü, bu yapı bireysel-sosyal farklılıkların ortaya çıkmasına elverişli bir sosyokültürel zemine sahip değildir. Hadarilik ise gerek olumlu gerekse de olumsuz anlamıyla insani doğanın ve potansiyelinin ortaya çıkması için daha uygun bir zemin teşkil eder. Hadari toplumun ahlaki ve manevi yapısının çözülmüş olmasının hadarilikle olan ilişkisi belki bu şekilde izah edilebilir. Başka bir ifadeyle, insanın gerek maddi gerekse de manevi potansiyelinin ortaya çıkması şehirleşme ve bireyselleşmeye bağlıdır. Ancak kentleşme hakkındaki genel görüş, kentlerde maddi-ekonomik olanın olumlu ancak manevi-ahlaki olanın ise olumsuz bir şekilde geliştiği yönündedir. Bu çerçeveden bakıldığında şehirleşmeyle birlikte sekülerleşmenin de ortaya çıktığı söylenebilir. Bu açıdan bedevilikte herhangi bir sekülerleşmeden söz edilemez. İbn Haldun hadariliğin insanların dini düşünce ve hayatlarını zayıflattığını da gözlemler. Bedevilikte dindarlık görece güçlüyken, hadarilikte bazı faktörlerin de etkisiyle zayıflar. Bu zayıflamanın kapsamı ve mahiyeti ise analiz dışı bırakılmıştır. Şunu belirtmeliyiz ki İbn Haldun döneminde sekülerleşme tartışmaları söz konusu değildi. Dolayısıyla toplumun sekülerleşme kavram ve kuramı açısından çözümlenmesi de mümkün değildi. Sekülerleşme tartışmalarının modern döneme ait bir gelişme olduğu kuşkusuzdur. Bu açıdan İbn Halduncu toplum analizinin günümüze uyarlama ve kavramsal-kuramsal açıdan zenginleştirilmesi gerektiği ifade edilebilir.

İbn Haldun'un toplum tipleri ile bu toplum tiplerinin temel nitelikleri hakkında yapmış olduğu çözümlemelerin modern toplumsal hayatın incelenmesi ve anlaşılması noktasında bizlere yol gösterici bir niteliğe sahip olduğunu belirtebiliriz. Söz gelimi, günümüzde halen kırsal toplum (bedevi) ve kentli toplum (hadari) biçimleri varlıklarını sürdürmektedir. İbn Haldun'un bu kategorik sınıflandırması bu bağlamda bizlere

yardımcı olabilir. Keza bazı modern sosyologlar da aralarında bazı farklar bulunsa da bu minvalde bir toplum sınıflaması yapmışlardır. Örneğin, Tönnies, toplumu "cemaat", "cemiyet, Weber, "geleneksel toplum", "modern toplum", Durkheim, "mekanik dayanışma", "organik dayanışma" şeklinde toplum tipolojileri geliştirmişlerdir.

İbn Haldun'un toplum tipolojisine en yakın toplum tipolojisi Durkheim tarafından geliştirilmiştir. Modern sosyolojinin kurucuları arasında yer alması bakımından Durkheim önem kazanmaktadır. Onun İbn Halduncu sosyolojiyi çağrıştıran toplum analizi, İbn Halduncu sosyolojinin ancak olgulara dayanan bilimsellik gücüyle açıklanabilir. Demek ki bilimsel sosyal analiz farklı kavramlarla da olsa aynı olguları görebilmektedir. Bu açıdan İbn Haldun ile Durkheim benzerliği oldukça çarpıcıdır. "Durkheim'ın felsefi ve yöntembilimsel varsayımları İbn Haldun'un fikirlerinin bir yeniden ele alınışıydı; iki ayrı toplumsal dayanışma formunu niteleyişi ise İbn Haldun'un bedevi ve kent toplumlarına ilişkin kıyaslayıcı tasvirini tekrarlamaktaydı, yalnızca kent hayatının öngörülen sonuçları tamamen farklıydı."[308] Durkheim, İbn Haldun'dan farklı olarak kentleşmenin anomi ile sonuçlanan yapısına dikkat çekiyordu. Anominin daha çok modern zamanlara ait bir olgu olduğu düşünüldüğünde bunun İbn Haldun'da bulunmaması gayet normal karşılanmalıdır. İbn Haldun yaşadığı toplumda ahlaki bir kuralsızlık anlamındaki anomiye tanıklık etmemişti. Ancak onun hadarilikle ortaya çıkan bir ahlaki çözülmeden bahsedişi anomi benzeri bir yaklaşım sayılabilir.

İbn Haldun'un toplum tipleri hakkında yapmış olduğu gözlem ve değerlendirmelerini kritik ettikten sonra onun toplum bilim anlayışı çerçevesinde geliştirdiği temel kavramlarından biri olan "asabiyet" kavramı üzerinde durmaya çalışalım.

İbn Haldun asabiyet kavramını, ilk gözlemini yaptığı küçük bedevi topluluklarda insanları bir arada tutan *grup birliği bilinci* olarak keşfeder. İbn Haldun sosyal, politik, dinsel, ekonomik vb. alanlardaki gözlemlerinin artışına bağlı olarak bu kavramın değişik yapı ve fonksiyonlara büründüğünü de gözlemler. O yüzden asabiyet kavramının ayrı bir çalışmanın konusu olabilecek çok geniş anlam ve içeriğe sahip olduğunu belirtmemiz gerekir. Burada sadece asabiyetin genel tanım ve işlevine odaklanacak ve bu kavramın toplumbilimsel önemine değinilecektir.

Asabiyetin özü ve temel yapısı, kan ve-veya soy bağına dayalı olarak ortaya çıkan, grup savunması ve dayanışmasının kaynağını oluşturan bir ortak bilinç

[308] Dale, *İbn Haldun ve İnsan Bilimi,* s. 309.

durumudur. Bu *ortak bilinç* durumu, İbn Haldun'da *asabiyet* olarak kavramsallaştırılır. Bu açıdan asabiyet soyut, düşünsel, manevi ve zorunlu sosyal yaşamın temel bir kaynağı olarak kendini gösterir. Asabiyet farklı dönem ve toplumlarda yapı ve içerik açısından değişkenlik arz etse de bu olgu evrensel olup, her zaman ve toplumda mevcuttur.

İbn Haldun'un asabiyet kavramı tüm toplumsal yaşam alanlarını açıklamakta kullanılabildiğinden, bu kavram çok farklı anlam ve içeriğe sahip olabilmektedir. Dolayısıyla "Onun "asabiyet kuramı" son derece kapsamlı bir etki alanına sahip olup çok boyutlu bir kuramdır."[309] Söz gelimi, aile kurumu-grubu söz konusu olduğunda kan ve soy bağına dayalı bir nesep asabiyeti söz konusu iken, dil veya kültür birliği söz konusu olduğunda ise bir sebep asabiyeti olgusundan söz edilebilir. Örnekler çoğaltılabilir. Her nasıl tanımlanırsa tanımlansın asabiyet kavramı *kolektif bilinç* olarak anlaşılabilir.

Asabiyet kavramının, toplumsal hayatın temel manevi ve düşünsel dinamiği olduğu görülmektedir. "Asabiyetin kolektif bir aksiyon olması, *Mukaddime*'nin bütününde açıkça görülebilir."[310] Her türlü toplumsal birlik, dayanışma ve faaliyetin temelini asabiyet oluşturmaktadır. "Asabiyet, toplumsal olgu ve süreçlerin iç dinamiğidir."[311] İbn Haldun'un asabiyet kavramı tüm toplumsal bilinç, dayanışma ve eylem alanlarının temel dinamiği olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Haldun, asabiyetin ilk toplumsal tipinin bedevi topluluklarda ve kan-soy bağına dayalı olarak aile ve akraba topluluklarında ortaya çıktığını belirtmekle birlikte asabiyetin bununla sınırlı olmadığını da dile getirir. Ailede ve bedevi toplum tipinde nesep asabiyeti egemen bir konumda iken, aileyi aşan toplumsal birliklerde ve özellikle şehir hayatında farklı bir asabiyet tipi ortaya çıkar: Sebep Asabiyeti. Bu asabiyet tipi aile ve nesep dışındaki toplumsal birliklerde kendini gösterir.

İbn Haldun asabiyeti temelde ikili bir çerçevede inceler. Daha önce toplum tiplerini incelerken de İbn Haldun ikili bir toplum tipolojisinden söz etmişti. Bu ikili yaklaşım asabiyet kavramında da kendini göstermektedir. Bedevi toplum tipinin egemen asabiyeti nesep asabiyeti iken, hadari toplum tipinin egemen asabiyeti ise sebep asabiyetidir. İlki kan-soy bağına dayanırken, ikincisi inanç, ideoloji, değer, dil, kültür, amaç, hedef vb. ilişkisine dayanır.

---

[309] Demircioğlu, Aytekin, *İbn Haldun'un İnsan Düşüncesi ve Medeniyet Algısı*, Gece Kitaplığı Yayınevi, Ankara 2015, s. 235.
[310] Hassan, *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi,* s. 195.
[311] Canatan, , *İslam Sosyolojisi,* s. 123.

Böylelikle asabiyetin ikili bir doğasının bulunduğunu, insanın doğuştan bir asabiyetin içinde doğduğunu ve bunun tabii bir olay olduğunu (nesep asabiyeti), bununla birlikte insanları bir araya getiren ve dayanışma halinde tutan farklı asabiyetlerin de bulunabileceği anlaşılmaktadır. "Asabiye kavramının işaret ettiği dayanışma, tamamıyla kan bağına bağımlı değildir. Din de aynı şekilde bu tür bir dayanışmanın güçlenmesine yardımcı olur ki bunun en güzel örneğini bizzat İslam'ın yükselişi oluşturmaktadır."[312] Din veya ideoloji de toplumsal birlik ve dayanışmayı sağlayıcı rolü dolayısıyla bir sebep asabiyetidir. Bununla birlikte "Günümüz olgularını da açıklayabilecek bir içeriğe sahip bulunduğu görülen asabiyet kavramının, birçok çağdaş kavrama karşılık geldiği görülmektedir. Bu çerçevede "vatandaşlık bilinci" kavramının İbn Haldun'un "sebep asabiyeti" olarak adlandırdığı duruma işaret ettiği söylenebilir."[313] Kan-soy bağı dışındaki tüm toplumsal birliklerin kaynağında farklı içeriğe sahip olsa da "sebep asabiyetleri" vardır. "Öte yandan, günümüzde demokratik ülkelerde varlığını gösteren farklı partilerin asabiyetin temerküz ettiği yeni oluşumlar şeklinde değerlendirilmesi mümkündür."[314]

İbn Haldun için asabiyetin toplumsal hayatın gerek oluşumunda gerekse de devamında hayati bir önemi ve rolü vardır. Asabiyetin aynı zamanda bireyi kuşatıcı ve bağlayıcı bir gücü vardır. Başka bir ifadeyle birey asabiyet aracılığıyla toplumla bağlantı kurar ve böylece toplumsal hayat varlığını asabiyet bağıyla sürdürür.

Toplumda asabiyetin varlığı ve bağlayıcılığı fikri İbn Haldun'un toplum bilim anlayışında temel bir öneme sahiptir. Zaten toplumun-asabiyetin özerk varlığı sayesindedir ki bir ilm-i umran'dan veya ilm-i asabiyetten söz edilebilir. İbn Haldun toplumsal olguları kavramsallaştırırken bu kavramları farklı toplumsal olgu-olaylara da uyarlayabilmesi onun sosyal bilimsel çalışmalarının önemli bir niteliği ve başarısıdır.

İbn Haldun'un asabiyet kavramı ile Durkheim'ın kolektif bilinç kavramı da birbirine oldukça benzer. Durkheim da toplumsal hayatın kaynağını "kolektif bilinç"te bulur. Ona göre de insanları bir arada tutan ve harekete geçiren temel faktör paylaşılan ortak duygu ve düşüncelerdir. Durkheim'a göre "Bir inanç ya da duygunun birbirleriyle ilişki içindeki insanların oluşturduğu bir toplulukça ortaklaşa duyulmasının, kendi başına o inanç ya da duyguya ne büyük bir güç kazandıracağı bilinen bir gerçektir; bu

---

[312] Alatas, Syed Farid, "İbn Haldun ve İslam Reformu: Bir Kavramsallaştırmaya Doğru", *"İbn Haldun Güncel Okumalar"*, ed. Recep Şentürk, İz Yayıncılık, İstanbul 2015,269-285.
[313] Say, *Uluslararası Siyaset Sosyolojisi Açısından İbn Haldun,* s. 182.
[314] Say, *Uluslararası Siyaset Sosyolojisi Açısından İbn Haldun,* s. 186.

durumun nedenleri bugün iyice bilinmektedir."[315] İbn Haldun'un *asabiyet*i ile Durkheim'ın *kolektif bilinc*i aynı olguların farklı kavramsallaştırmaları gibidir. Durkheim'ın kolektif bilinç olarak adlandırdığı tüm toplumsal olgular, İbn Haldun tarafından asabiyet kavramıyla açıklanmıştır. Hal böyleyken modern sosyoloji çalışmalarında asabiyet yerine kolektif bilincin temele alınması paradigma farklılığıyla izah edilebilir. Çünkü İbn Haldun'da asabiyet Allah'ın bir eseri-kanunu ve bunun toplumdaki bir etkinliği iken, Durkheim'da kolektif bilinç tamamen maddi-toplumsal bir olgu olarak ele alınmaktadır.

Asabiyetin toplumsal hayatın varlığı ve devamı açısından hayati bir öneme sahip olduğunu belirttik. Asabiyet duygusunun bu önemine ilişkin olarak Durkheim da oldukça benzer ifadeler kullanır. İbn Haldun'un nesep ve sebep asabiyetine ilişkin yaptığı çözümlemeler Durkheim tarafından farklı bir şekilde izaha kavuşmuştur. Durkheim'a göre:

> Bir ülkenin yurttaşları birbirlerini sevmek ve yabancılardan çok birbirlerini aramakla kalmazlar; yurtlarını da severler. Birbirlerini istedikleri gibi yurtlarını, onun sürgit yaşamasını, esenlik ve gönenç içinde bulunmasını da isterler; çünkü onsuz, ruhsal yaşamlarının önemli bir bölümü sağlıklı işleyemez. Buna karşılık toplum da onların bütün bu benzerlikleri göstermesine önem verir, çünkü bu, toplumun kendi uyumunun temel bir gereğidir.[316]

Asabiyet kavramı Durkheim'ın kolektif bilinç kavramına karşılık gelirken bu kavram Marx'ta sınıf bilinci kavramsallaştırmasına karşılık gelmektedir. Marx da sosyal sınıflar analizinde toplumsal eylemin kaynağının sınıf bilinci veya bir bilinçlilik hali olduğunu belirtir. Gerek İbn Haldun'un asabiyet kavramsallaştırması, gerek Durkheim'ın kullandığı kolektif bilinç kavramsallaştırması gerekse de Marx'ın kullandığı sınıf bilinci kavramsallaştırmaları gerçekte aynı toplumsal olgu-olayın farklı kavramlarla izah edilmesinden başka bir şey değildir. Bu yüzden asabiyet kavramı günümüz ve gelecekteki tüm toplumsal olgu ve olayların sosyolojik analizinde açıklayıcı ve aydınlatıcı bir kavramsal araç olarak kullanılabilir.

İbn Haldun asabiyet kavramını sabit, durağan değil aksine değişken ve dinamik bir şekilde kullanır. Ona göre asabiyet toplumsal düzenin kaynağı olduğu gibi, toplumsal değişimin de kaynağıdır. Başka bir ifadeyle toplumda egemen bir asabiyet olduğu gibi, aynı toplumda farklı ve birçok asabiyetler de bulunmaktadır. Böylece

---

[315] Durkheim, *Toplumsal İşbölümü,* s. 130-131.
[316] Durkheim, *Toplumsal İşbölümü,* s. 136-137.

toplumsal değişme mevcut asabiyetler arasındaki etkileşim ve diyalektiğin bir sonucudur. Düzen ve değişme toplumsal hayatın iki yönüdür. Her iki olgu da bir bilinçlilik durumunu gerektirir. Asabiyet temelde evrensel bir olgu olmakla birlikte, muhtevası itibariyle tarihsel bir özellik arz eder. Söz gelimi, tüm devlet yönetimleri belirli bir politik asabiyete karşılık gelirken Osmanlı Devleti tarihsel bir asabiyeti temsil eder.

İbn Haldun asabiyet kavramını dini bir açıdan incelemez. Onun asabiyet kavramını toplumun temelini oluşturan bir bilinçlilik hali olarak olgu ve gözlemlere dayalı bir şekilde kullanması, asabiyete sekülar bir nitelik kazandırır. İbn Haldun'daki asabiyet kavramı sekülardir ve bu Onun bilim anlayışına da yansımıştır.

İbn Haldun'un asabiyet kavramını farklı toplumsal bağlamlarda kullandığını ve bunun çok boyutlu bir kavram olduğunu daha önce belirttik. Bunlardan biri, siyasal iktidarın varlığı ve devamının da asabiyete bağlı olduğu görüşüdür. İbn Haldun devletlerin kuruluş ve yıkılışlarının asabiyetler ekseninde meydana geldiğini belirtir. Onun bu politik asabiyet kavramı-kuramı günümüzdeki tüm iktidarları ve iktidar değişimlerini açıklamakta analitik-kavramsal bir araç olarak kullanılabilir.[317]

İbn Haldun toplumsal hayatın tüm alanlarında varlığını gösteren ve farklı içerik ve yoğunlukta yer alan asabiyet olgusunu, kendi geliştirdiği umran ilmi bağlamında uzun uzadıya izah eder. Kendi payıma, onun geliştirdiği bu sosyal bilimsel kavramın günümüz modern toplumlarını ve toplumsal değişme dinamiklerini açıklamakta kullanılabileceği gibi, bu kavramı dondurmak yerine onu sürekli geliştirerek yaşanılan çağa ve topluma uygun olarak toplumsal olgu ve olayların anlaşılmasında ve açıklanmasında kullanılabilir. Çünkü tüm toplumsal olgu ve olayların çözümlenmesinde asabiyet kavramı ve kuramının analitik bir gücü ve potansiyeli vardır.

İbn Haldun'un sosyolojik bir çerçevede ele aldığı ve geliştirdiği asabiyet kavramına ilişkin olarak yapmış olduğumuz bu değerlendirmelerden sonra Onun temel toplumsal kurumlar olan din, siyaset ve ekonomi hakkındaki görüş ve yaklaşımlarını değerlendirelim.

İbn Haldun'un *Mukaddime*'de din konusuna özel bir yer ayırmadığını ve onu ayrı bir başlık altında incelemediğini belirterek başlamamız gerekir. Bununla birlikte o, dini, ilahiyat açısından da ele almamıştır. İbn Haldun'da din genel olarak toplumsal bir

[317] Korkusuz, Mehmet Hişyar, *1980 Sonrası Milliyetçilik Akımlarının İbn Haldun'un Asabiye Modeli Bağlamında Değerlendirilmesi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010, s. 159.

olgu ve değerler manzumesi veya bir kültür olayı olarak incelenmiştir. Başka bir ifadeyle İbn Haldun için din, toplumsal hayatın bir bölümünü oluşturması bakımından inceleme konusu olmaktadır. Bilindiği gibi toplum kurumlardan oluşur ve bu kurumlar eşgüdümlenmişlerdir. Din de bu kurumlardan biri olduğundan umranın konusu olmaktadır.

İbn Haldun için din genel olarak bir inanç, ibadet, ahlak ve bilgi kaynağıdır. Böyle olması bakımından din sosyolojinin ilgi alanına girmektedir. Dini, toplumun bir parçası olarak gören bu yaklaşım, din sosyolojisinin de doğuşunu haber vermektedir. İbn Haldun'da din, hem bir inanç-paradigma hem de bir kültür ve pratikler sistemi olarak değerlendirilir. Durkheim için de "Dinsel olgular doğal bir biçimde iki temel kesime ayrılırlar: İnançlar ve dinsel törenler. Birinciler birtakım düşünüş durumlarıdır ve tasarımlardan oluşmaktadır. İkinciler ise belli eylem biçimleridir."[318] Böylece dinin biri teorik diğeri pratik olmak üzere iki boyutlu olduğu anlaşılmaktadır.

Din olayını sosyolojik açıdan inceleme konusu yapan İbn Haldun'un peygamberlik hakkındaki düşünceleri tarihselci bir yaklaşıma dayanır. İnsanların peygamberler olmadan da yaşayabileceklerini belirten İbn Haldun, peygamberliğin tarihsel bir olay olduğunu ve bu çerçevedeki din(ler)in bir seçenek ve tercih konusu olduğunu belirtir. Ona göre toplumsal hayatın varlığı ve devamı için peygamberlik zorunlu değildir.

İbn Haldun peygamberlik hakkındaki yaklaşımını, İslam tarihinde dini bir kurum olan şeyhlik olgusuna da uyarlar. Ona göre şeyhlik de tıpkı peygamberlik gibi tarihsel bir olay olup varlığı zorunlu değildir. Yaptığı toplumsal karşılaştırmalar neticesinde bu sonuçlara ulaşan İbn Haldun, din ve dini oluşumların tüm toplumlarda aynı şekilde ortaya çıkmadığını, bunların belirli bir zaman ve toplum(lar)da ortaya çıktığını gözlemler.

Din ve dini olguları bu şekilde ele alması bakımından İbn Haldun modern tarih ve sosyolojinin yanı sıra din sosyolojisinin de kurucusu olma vasfını hak etmektedir. Nitekim modern din sosyolojisi de din ve toplum ilişkisini dinamik ve tarihsel bir çerçevede incelemektedir. Din, toplumu etkilediği gibi, toplum da dini etkilemektedir. Böylece "İbn Haldun'un peygamberlik ile *asabiyet* arasındaki ilişki çözümlemesinden çıkan netice, peygamberliğin ve onun eseri olan dinin de diğer büyük siyasi-sosyal olayların kendisine tabi oldukları kanunluluğa tabi olduğudur."[319]

---

[318] Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri,* s. 64.
[319] Arslan, *İbn Haldun,* s. 152.

İbn Haldun dinden bahsettiğinde genel olarak İslamiyeti kastettiğini belirtmemiz gerekir. Bu açıdan bir Müslüman olarak İbn Haldun'un nesnel bir din sosyolojisi geliştirmesi alanında istisnai bir örnek teşkil etmektedir. Bu durum en azından Batılı sosyoloji kurucuları ile karşılaştırıldığında böyledir. Modern sosyolojinin kurucuları sayılan Durkheim, Marx ve Weber'in sosyal bilimsel tutum düzleminde ateist veya agnostik oldukları düşünüldüğünde, modern sosyoloji düzeyinde ve nesnelliğinde bir sosyal bilim kuran İbn Haldun'un İslam dininin dairesi içinde bunu başarması ayrıca üzerinde durulmaya değer bir husustur. Anlaşılan İbn Haldun için İslam, toplumsal gerçekliğin araştırılmasına ve incelenmesine engel teşkil eden bir dogma değil aksine bu gerçekliğin nesnel ve tarafsız olarak araştırılmasına izin veren bir paradigma rolü oynamaktadır.

İbn Haldun'un din sosyolojisi anlayışı Batılı din sosyoloji anlayışından farklıdır. Batılı din sosyolojisi anlayışı ağırlıklı olarak dini bir kültür sistemi, inançlar, ritüeller, kutsallıklar ve aşkınlık değerleri içeren özünde toplumsal bir ürün olarak görür. Bu sosyoloji, dini (Tanrı) toplumun yarattığı bir olgu olarak incelerken, İbn Haldun dini hem toplumun yarattığı hem de Allah'ın peygamberler aracılığıyla gönderdiği bir olgu olarak değerlendirir. Demek ki dinin bir üretilen bir de sunulan olmak üzere ikili bir yapısı vardır. Bu ayrımın temel nedeni kuşkusuz İslam dinidir. Çünkü İbn Haldun hem bir peygamber olarak Muhammed'in (s) mesajını ve dolayısıyla dinin sunulan veya gönderilen bir örneğini görmekte hem de Mecusilik gibi üretilen bir dini de gözlemlemektedir. Bu yönüyle İbn Halduncu din sosyolojisi iki boyutlu bir niteliğe sahiptir. Ona göre din kutsallıklar, ritüeller veya bazı toplumsal inanışların yanı sıra, aynı zamanda bir kitap ve peygamber demektir. Bu açıdan kendisi belirli bir dini genelleme yoluna da gitmez. Her dini kendi toplumsal ve tarihsel bağlamında incelemek gerekir. Demek ki din hem toplumun bir ürünü hem de –İslam örneğinden haraketle- Allah'ın insanlara bir mesajı olarak değerlendirilmektedir.

Batı'da gerek Durkheim'ın din analizi (Totemizm), gerek Marx'ın din analizi (Katolisizm) gerekse de Weber'in din analizi (Lutherizm-Calvinizm) olsun hepsinin ortak paydası dinin toplumsal bir üretim olarak incelenmesi şeklinde olmuştur. Buna karşılık İbn Haldun'un genel olarak din analizi (İslam) ise bir hakikat iddiasında bulunan ve toplumu dönüştüren bir din analizi olmuştur. Ancak bunu yaparken de Mecusilik örneğinde olduğu gibi toplumun ürettiği dinle de karşılaştırmalar yapmaktan geri durmamıştır. Böylece İbn Haldun ile Batılı din sosyolojisinin farklılaşmasının temelinde böyle bir anlayış farkı olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında İbn

Halduncu din sosyolojisinin modern din sosyolojisinden daha güçlü ve kapsamlı olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Avrupa'nın sosyolojisi dini sekülarist bir bakış açısıyla tek boyutlu ve genelleyici bir tutumla incelerken, İbn Haldun dini hem sekülar hem de metafiziksel açıdan inceleme konusu yapmakta ve genelleme yapmamaktadır. İbn Haldun İslam dini söz konusu olduğunda hem beşeri (toplumsal-sekülar) hem de semavi (metatoplumsal-desekülar) bir din analizi yapmaktadır.

Genel anlamda din toplumsal bir olgu ve kurum olması hasebiyle evrensel bir niteliğe sahipken ki modern din sosyolojisi bu dinin çözümlenmesine odaklanmaktadır. Özel dinler olan İslam, Hıristiyanlık, Yahudilik, Budizm vb. ise tarihsel bir nitelik arz etmektedir. Yani bunlar belirli bir zaman ve toplumda ortaya çıkmışlardır. Bir şeyin tarihsel olması onun o dönemle sınırlı veya kayıtlı olduğu anlamına gelmez. Bu, sadece onun tarihsel bir boyutuna göndermede bulunur. İnanç dünyası evrensel olduğundan Peygamberler de toplumun bu inanç dünyasına dönük mesajlar getirirler. "İbn Haldun'a göre peygamberler şehre İnanç Evi'ni yeniden düzenlemek için girerler.[320]" Demek ki İbn Haldun'da tarihsel ve toplumsal bir olgu olarak peygamberlik olgusu da din sosyolojisinin inceleme alanına girmektedir.

Din ve toplum ilişkisi bağlamında da çeşitli değerlendirmeler yapan İbn Haldun, din ve toplumu iki ayrı gerçeklik olarak görür. Ona göre toplum özünde sekülar olan, yani asabiyete dayanan sosyal bir birlikteliktir. Bu açıdan toplum özel bir din (İslam, Hıristiyanlık, Yahudilik vb.) olmadan da varlığını sürdürebilir. İbn Haldun'a göre özel dinler belirli bir zaman ve toplumda ortaya çıktıklarından onların başarılı olabilmeleri de ancak toplumsal destekle (asabiyet) mümkün olabilir.

Din ve asabiyet arasındaki ilişki biçiminin dinin başarısında ve sürdürülmesinde oldukça önemli bir etken olduğu gerçeği, modern sosyolojinin kurucularından olan Weber'in de paylaştığı bir husustur. Ona göre de herhangi bir dinin başarısı, dine inananların maddi ve toplumsal gücüyle doğru orantılıdır. Weber İslam dininin tarihi başarısını analiz ederken bu hususa dikkat çekmektedir.[321]

Toplumda herhangi bir dinin kabul görmesi ve başarılı olması toplumsal desteğe (asabiyete) bağlı olmakla birlikte, asabiyetin de ancak din veya ideoloji sayesinde güçlü ve sağlıklı bir şekilde bütünleşebileceğini ve bir dayanışma sergileyebileceğini belirtmemiz gerekir. Başka bir ifadeyle dinin başarılı olabilmesi için toplumsal desteğe dayanması gerektiği gibi, toplum da dine veya ideolojik inanç ve değerlere birlik,

[320] Turner, *Din ve Modern Toplum*, s. 46.
[321] Weber, Max, *Din Sosyolojisi*, çev: Latif Boyacı, Yarın Yayınları, İstanbul 2012, s. 410.

beraberlik ve dayanışma açısından ihtiyaç duyar. Çünkü asabiyet (toplum) ancak din veya ideoloji sayesinde en yüksek ve başarılı toplumsal birlik, beraberlik ve dayanışmayı sağlayabilir. Demek ki din ve toplum ilişkisi birbirini karşılıklı olarak etkileyen iki olgu olarak kendini göstermektedir. Toplumu farklı kurumlardan oluşan bir bütün olarak kavrayan İbn Haldun açısından din, toplumun ihtiyaç duyduğu inanç, değer, toplumsal dayanışma gibi unsurları karşılayan bir olgu olarak değerlendirilmektedir. Ancak din toplumla eşdeğer değildir. Toplum ve din birbirlerini karşılıklı olarak etkileyen dinamik bir ilişki sergilerler. Birinin eksikliği veya zayıflığı diğerini de etkiler. Dolayısıyla toplumsal bir destek olmadan dini-ideolojik herhangi bir hareketin başarılı olması sosyolojik düzlemde imkânsız görünmektedir.

Dinin ancak asabiyetle birlikte güçlü, başarılı ve sürekli olabileceği gerçeği tüm dinlerde olduğu gibi peygamberler aracılığıyla gelen dinler için de geçerlidir. Eğer herhangi bir peygamberin güçlü bir asabiyeti bulunmazsa, toplumsal hayatta güçlü bir varlık gösteremez. Böylece din ve toplum (asabiyet) arasındaki ilişki ve etkileşim sosyolojik olarak geçerli evrensel bir kural haline gelir. Dolayısıyla toplumsal bir kurum olarak din de genel sosyolojik ilke ve kurallar dâhilinde hareket etmektedir. "Görüldüğü gibi İbn Haldun, din ve asabiyet arasında karşılıklı olarak birbirine etki eden bir ilişki anlayışını ortaya koymaktadır."[322]

Dinin toplumsal görünümleri hakkındaki çözümlemelerine baktığımızda İbn Haldun, dini yorum ve yaşayışın toplum tiplerine göre farklılık gösterdiğini belirtir. Ona göre din ve toplum arasındaki ilişki ve etkileşim, din ile toplumsal kurumlar, örneğin din-ekonomi, din-siyaset, din-eğitim vb. için de geçerlidir. Söz gelimi İbn Haldun toplum tiplerinden biri olan bedevi toplumun dini yorum ve yaşayışlarının kendine has bazı ekonomik ve sosyal şartların etkisi altında gelişmekte olduğunu belirtir. Ayrıca üretim tarzı, coğrafya, iklim vb. unsurlar da dini hayat üzerinde etkide bulunan diğer faktörlerden bazılarıdır.

İbn Haldun'a göre maddi gelişmenin daha az görüldüğü bedevi toplum tipinde dinin daha güçlü yaşanabildiğini, ancak maddi gelişmenin daha ileri düzeyde olduğu hadari veya şehirli toplum tiplerinde dinin görece daha zayıf olduğunu düşünür. Din bedavette daha kuşatıcı ve yoğun bir durumdayken hadarilikle birlikte din daha az kuşatıcı ve yoğunluğu daha azdır. Bu açıdan bakıldığında hadarileşmenin dinin ve dindarlığın etki ve öneminin zayıflaması anlamındaki sekülerleşmenin başlatıcısı

[322] Yılmaz, *İbn Haldun'a Göre Din-Toplum İlişkisi,* s. 103.

olduğu görülmektedir. İbn Haldun burada adını koymasa da hadarileşmenin (kentleşmenin) sekülerleşmeye yol açtığını ifade etmektedir. Modern dönemde de kentleşme ve sanayileşme sekülerleşmenin temel dinamikleri arasında sayılmaktadır.

Günümüzde, her toplumun kendine has dini bir yorum ve yaşayışa sahip olduğu hususu modern din sosyolojisinin temel önermesidir. Toplum kendinde bir gerçeklik ve her toplum kendine has olduğundan dinin de içinde çıktığı ve yayıldığı toplumlar tarafından belirli yorum ve yaşayışlara uğraması sosyolojik bir realitedir. İbn Haldun'un dinin toplum tiplerindeki yansımalarını ve dinin ekonomik yaşam, şehirleşme vb. ile olan ilişkisini analiz etme biçimi, modern sosyolojik yaklaşıma uygun düşmektedir.

Din ile siyaset arasındaki ilişkiye de değinen İbn Haldun, din ile toplum, din ile ekonomi veya din ile kentleşme ilişkisine benzer bir ilişkiden söz eder. Ona göre siyaset din olmadan da rasyonel ve sekülar bir çerçevede varlığını sürdürebilir. Bu şekildeki siyaset mümkün olmakla birlikte İbn Haldun bu siyaset tarzının kısmi (dünyevi) kalacağını belirtir. Ona göre ideal olan siyaset tarzı, hem akli hem de dini bir arada yürütebilen siyaset tarzıdır. Yoksa din olmadan da devlet veya siyaset pekâlâ var olabilir. Çünkü siyasetin de diğer toplumsal kurumlarda olduğu gibi özerk bir yapısı ve kendine has bazı ilkeleri vardır.[323]

Din sosyolojisi bağlamında İbn Haldun'un dinlerle ilgili üzerinde durduğu diğer bir husus da dinlerin ahlaki nitelikleridir. Buna göre her dinin üzerine yaslandığı ve inananlarına vazettiği belirli bir ahlaki düşünce ve davranış ilkeleri vardır. Dinin bu ahlaki niteliği ona inanıp inanmama veya onu yaşayıp yaşamama şeklinde kendini gösterir. Söz gelimi İslam, Muhammed (s) aracılığıyla insanlara ulaştırıldığından bu mesajı alan veya duyan kişi ahlaki bir seçim yapmak durumunda kalmaktadır. Çünkü ortada ahlaki bir mesaj (bilgi) var ve bunun kabul edilip edilmemesi veya yaşanıp yaşanmaması durumu söz konusu olmaktadır. Buna karşılık İslam'ın ortaya çıkmadığını varsaydığımızda böyle bir seçim de söz konusu olmayacaktır. Bu durum tüm dinler için geçerli olan bir hususdur. Dinlerin varlığı, böylece ahlaki bir seçenek oluşturduğundan, insan bir seçimle karşı karşıya kalmaktadır. Bu açıdan bakıldığında dini bilginin, bilimsel bir bilgi gibi olgusal ve bağlayıcı olmayıp, daha çok algısal, yorumsal ve ahlaki bir bilgi olması hususu ortaya çıkmaktadır.[324]

---

[323] Tortuk, Bilgehan Bengü, *İbn Haldun'un Siyaset ve Devlet Felsefesine Dair Görüşlerinin Osmanlı Düşüncesindeki Yansımaları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2012, s. 103.

[324] Görgün, "İbn Haldun'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği", s. 200-201.

İbn Haldun dini toplumsal bir olgu ve diğer toplumsal kurumlarla etkileşim içinde olan bir kurum olarak değerlendirir. O, toplumdaki dini olayları sosyolojik bir zeminde inceler ve diğer dinlerle karşılaştırmalar yaparak analiz eder. Bu açıdan kendisi din sosyolojisinin ilk örneğini verir.[325]

İbn Haldun'un dini kaynaklı bazı önermeler hakkında geliştirdiği rasyonel yorumlar onun bilimsel bilgiyi temel bir bilgi kaynağı olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Örneğin İslam peygamberinin halifenin Kureyş kabilesinden olması gerektiği yönündeki hükmünü tarihsel ve sosyolojik bir çerçevede ele alan İbn Haldun, bunu Kureyş kabilesinin döneminin en güçlü asabiyeti olmasıyla açıklar ve buradan hareketle de hilafetin (iktidarın) ancak asabiyeti güçlü olan grup veya topluluğa ait olduğu yorumuna-sonucuna ulaşır.

İbn Haldun özellikle toplumsal ve siyasal boyuttaki dini hüküm ve önermelerin, tarihsel ve sosyolojik bir bakış açısıyla ele alınması gerektiğini savunur. Bu da oldukça bilimsel ve sekülar bir tavrı yansıtmaktadır. Dini hükümlerle ilgili olarak İbn Haldun'un takındığı bilimsel ve rasyonel temellendirme tavrı Onun düşüncesinin bu yönüyle de sekülerleşmeye kapı araladığını göstermektedir. Dini değer ve hükümlerin bilimsel düşünce ve olgular çerçevesinde ele alınması ve açıklanması onun sosyal bilimsel düşünceye verdiği önemin bir göstergesidir.

İbn Haldun'un genel olarak din ve özel olarak İslam hakkındaki çözümlemelerinden şöyle bir değerlendirmeye ulaşılabilir. Her toplumda farklı şekillerde de olsa bir din veya inanç olgusu söz konusudur. İbn Haldun'a göre her dinin toplumla ilişkisinin hem tarihsel hem de dinamik bir boyutu vardır. Bununla birlikte her dinin veya ideolojinin pratik başarısı toplumsal desteğe (asabiyet) bağlıdır. Herhangi bir dinin, sosyolojik açıdan varlığını sürdürebilmesi için güçlü bir asabiyete, toplumun da (asabiyet) kendi içinde birlik, beraberlik ve dayanışmanın sağlıklı ve güçlü bir şekilde oluşturabilmesi için din veya dini bir inanç, ideoloji, değer vb. ihtiyaç duyar.

Yeryüzünde tek bir dinin olmaması, dinlerin aynı zamanda kültürel ve ahlaki bir niteliğe sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Keza her dinin belirli bir toplum ve tarihte ortaya çıkması, onun içinde çıktığı tarih ve toplumun etkilerini taşıdığı, yani tarihsel olduğu anlamına da gelmektedir. Dinin hem genel olarak toplumla hem de toplumsal kurumlarla olan ilişkisi dinamik ve diyalektik bir yapıya sahiptir. Bununla birlikte İbn Haldun'a göre en doğru din İslam'dır. "İbn Haldun nübüvvete ve vahye

[325] Arslan, *İbn Haldun,* s. 153-154.

inanıyordu; çünkü o, İslam toplumunda yaşayan bir Müslümandı."[326] Ona göre İslam dinlerden bir din olmakla birlikte doğru bir dindir. Bu da Onun İslam'ın hem tarihsel hem de evrensel niteliğine olan inacını yansıtır. Başka bir ifadeyle İslam içinden çıktığı toplum ve tarih açısından tarihsel, getirdiği mesaj ve savunduğu ilkeler açısından ise evrensel bir niteliğe sahiptir.

İbn Haldun'un din hakkında yapmış olduğu çözümlemeler modern din sosyolojisinin verileriyle de paralellik arz etmektedir. "Belirtmek gerekir ki İbn Haldun'un din ile ilgili yaklaşımlarına bakıldığında, onun din sosyolojisinin kurucusu olarak adlandırılmayı hak ettiği görülür. İbn Haldun, dinin toplumsal boyutlarını tarafsız ve peşin hükümsüz ele alıp tahlil etmekle orijinal olarak din sosyolojisi yaptığını ortaya koymuştur."[327] Onun modern din sosyolojisinden farklılaşan yanı ise, felsefi ve paradigmatiktir. Modern genel sosyolojide olduğu gibi, din sosyolojisi de genel olarak ateistik, agnostik veya deistik bir anlayışa yaslanmaktadır. İbn Haldun'un din sosyolojisi yaklaşımı ise metafiziğe de yer veren bilimsel bir anlayışa sahiptir.

Bu bölümde son olarak İbn Haldun'un politik ve ekonomik çözümlemelerini değerlendirmeye çalışalım. İbn Haldun'un siyaset ve devlet ile ilgili görüşlerine baktığımızda Onun Antik Yunan düşüncesinden ve İslam filozoflarının görüşlerinden yararlandığı görülmektedir. Ancak onu diğerlerinden farklı olan yönü, siyaset ve devlet olgusunu felsefi veya teolojik açıdan değil bilimsel açıdan ele almasıdır. Kendi dönemine kadarki siyaset ve devlete ilişkin yaklaşımlar çoğunlukla felsefi ve teolojik düzlemde kalmıştır. İbn Haldun'un bizzat yaşadığı devlet tecrübesi ve bu alandaki somut gözlemleri onun siyaseti sosyolojik bir düzlemde incelemesinde etkili olmuştur.[328]

İbn Haldun'un devletin kökenine ilişkin olarak ortaya koyduğu yaklaşım da Aydınlanmacı düşünürlerden oldukça farklıdır. Gerek Rousseau, gerek Hobbes gerekse de Locke'un siyaset felsefelerinde, insanlık tarihinde bir ilk ya da doğal durum yaklaşımı mevcut iken, İbn Haldun'da böyle bir doğal durum yaklaşımı söz konusu değildir. Ona göre devlet kurumu, sonradan ortaya çıkmış ya da bir sözleşmenin ürünü değildir. Devlet insanın grup(lar) halinde yaşamasından bu yana öyle ya da böyle var olmuştur. İbn Haldun için devlet kurumu toplumsal, evrensel ve zorunlu bir olgudur.

---

[326] Cabiri, *İbn Haldun'un Düşüncesi Asabiyet ve Devlet,* s. 91.
[327] Okumuş, Ejder, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*, İz Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 56-57.
[328] Andıç, *İbn Haldun Hayatı ve Eserleri Üzerine Düşünceler,* s. 22.

Toplumsal ve siyasal olayların gelişigüzel oluşmadığını, her siyasal olayın bazı etkenler tarafından şekillendirildiğini ifade eden İbn Haldun, toplumsal hayatın tüm alanlarında olduğu gibi, siyasal hayatın doğasında da bazı ilke ve kuralların mevcut olduğunu dile getirir. Siyaset veya devlet bazı kurallara bağlı olduğuna göre bu kuralların ortaya çıkarılması ve anlaşılması da mümkündür. Bu da siyaset sosyolojisinin ve siyaset biliminin görev alanına girmektedir. Bu açıdan bakıldığında İbn Haldun, bir siyaset sosyoloğu olarak adlandırılmayı da haketmektedir. Nitekim onun devlet hakkındaki gözlem, kuram ve değerlendirmelerine baktığımızda modern siyaset sosyolojisinin ve siyaset biliminin ilgi alanına giren konular oldukları görülmektedir.

Devlet kurumunun kaynağı ve dinamikleri ile ilgili İbn Haldun'un yaptığı çözümlemeler bugün için de geçerliliğini korumaktadır. Keza İbn Haldun'un sosyal olgulara yaklaşımındaki sekülar bakış ve çözümlemeleri siyaset konusunda da kendini göstermektedir. Devletin din şemsiyesi altında bulunduğu bir yapıdan devletin kendi özerk varlığını ortaya çıkardığı bir tarihsel gelişim sürecini İbn Haldun keşfetmiş ve bunu devlet kuramında ortaya koymuştur. Ona göre devletin dinin dışında varlığını göstermeye başlaması erken dönem İslam tarihinde İslam peygamberinin vefatından kısa bir süre sonra ortaya çıkmaya başlamıştır.[329]

Devletin asli doğasının asabiyet ve iktidar olguları çerçevesinde ortaya çıkmaya başlamasıyla birlikte siyasette sekülerleşme süreci başlamıştır. İslam tarihinde ilk kurumsal farklılaşma siyasetin dinin mutlak egemenliğinden çıkması ve kendi doğasını açığa çıkarmaya başlamasıyla kendini göstermiştir. Devletin sekülar doğasının İbn Haldun tarafından keşfedilmesi ilk olarak bu döneme denk düşer. Başka bir ifadeyle İbn Haldun İslam tarihindeki ilk siyasal sekülerleşme hareketinin dört halifeden sonra başladığını belirtir. Bu da özerk olan toplumun politik asabiyet yoluyla ortaya çıkmasıyla mümkün olmuştur. Böylece "İlk dönemde var olan saf halifelik ikinci evrede "mülk"le kaynaşmış ve onunla iç içe hüküm sürmüş, son evrede ise tamamen ortadan kalkarak yerini basit ve saf bir şekilde "mülk"e devretmiştir."[330] Siyasetin sekülerleşmesine ilişkin İbn Halduncu yaklaşım sekülerleşmenin kurumsal farklılaşma boyutunda kaçınılmaz olduğunu savunmaktadır ki modern sekülerleşme yaklaşımlarında da bu düşünce güçlü bir şekilde yer bulmaktadır.

---

[329] Nagel, Tilman, "Sekülerleşme Nazariyesi İslam Tarihine Ne Ölçüde Uygulanabilir?", çev: Ali Dere, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 8, Sayı: 3-4, s. 196, s: 195-198, Ankara 1995.
[330] Arslan, *İbn Haldun,* s. 185.

İbn Haldun her devletin (hükümet-iktidar) belirli bir ömrünün bulunduğunu (tavırlar teorisi), devletin ömrünü belirleyen asli unsurun sahip olduğu asabiyet olmakla birlikte bu sürenin yaklaşık olarak 120 yıl olduğunu ve her devletin beş aşamadan geçtiğini belirtir. Biyolojik (organizmacı) evrim modelini devlet teorisine uyarlayan İbn Haldun, nasıl ki her insanın bir ömrü ve bu ömür içinde geçirdiği gelişim aşamaları varsa, her devletin de bunun gibi bir ömrü ve gelişim aşamaları vardır yaklaşımını savunur.[331]

İbn Haldun her devletin gücünü ve desteğini aldığı bir asabiyetin mutlak anlamda gerekli olduğunu belirtir. O, din bahsinde de dini başarının ancak asabiyet sayesinde mümkün olabileceğini belirtmişti. Bu açıdan bakıldığında *asabiyet* kavramı İbn Halduncu sosyal biliminin anahtar kavramı konumundadır. Asabiyet bu anlamda toplumun kendisi veya büyük çoğunluğu anlamına gelir. Bunu siyasete uyarlayan İbn Haldun devletin ömrünü o devletin siyasal asabiyetinin ömrüne bağlar. Ancak "İbn Haldun, devletlerin yaşam sürelerine ilişkin tespitlerine bir istisna getirmektedir. Devletler, ancak kendilerini yıkacak bir güçle ortadan kaldırılır. Eğer o güç ortada yoksa bu durumda devletin yaşam süresi uzayacaktır."[332] Toplumda farklı ve daha güçlü bir asabiyet ortaya çıkmadıkça mevcut asabiyet varlığını sürdürmeye devam edecektir.[333]

İbn Haldun'un asabiyet döngüsü olarak adlandırılan bu kuramı, modern siyaset olaylarının açıklanmasında da kullanılabilir. Günümüzde ister demokratik olsun isterse de olmasın tüm ülkelerde hükümetlerin belirli bir dönem için iktidara geldiklerini ve iktidarı belirleyen unsurun sosyopolitik destek (asabiyet) olduğunu biliyoruz. Dolayısıyla İbn Halduncu siyaset sosyolojisi modern toplumların analizinde de kullanılabilir. Ancak şunu da belirtmekte yarar vardır. İbn Haldun genel bir siyaset sosyolojisi kuramı geliştirmiştir. Modern siyasetin araçları olan partiler, seçim, propaganda, medya vb. olgular İbn Haldun'da yoktur. Bu yokluğun nedeni İbn Haldun'un yaşadığı dönem ve toplumlarda bu olguların henüz bulunmayışı idi. Kuşkusuz yeni toplumsal olgular yeni analizleri gerektirir, fakat bu analizler evrensel siyaset sosyolojisinin ilkeleri çerçevesinde yapılabilir. Söz gelimi modern dönemde siyasal partilerin ortaya çıkması onların asabiyet ekseninde analiz edilmesine mani

[331] Günay, "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun (1332-1406)", s: 82-83.
[332] Andıç, *İbn Haldun Hayatı ve Eserleri Üzerine Düşünceler,* s. 49.
[333] Cabiri, *İbn Haldun'un Düşüncesi Asabiyet ve Devlet,* s. 316.

değildir. Aksine modern siyasetin asabiyet kuramı ekseninde çözümlenmesi daha doğru ve tutarlı sonuçlar verebilir. İbn Halduncu siyaset sosyolojisi buna imkân vermektedir.

İbn Haldun'un İslam tarihindeki siyasal sekülerleşmeye ilişkin olarak yaptığı gözlem ve çözümlemeler de oldukça dikkat çekicidir. Ona göre İslam dini ortaya çıktığı ve hâkimiyetini kurduğu dönem ve toplumda tüm kurumlar din şemsiyesi altında bir araya gelmiş ve dini bir kimliğe bürünmüşlerdi. İslam peygamberinin vefatından sonra toplumsal kurumlar kendi doğallıklarını ortaya çıkarmaya başladılar. Örneğin, siyaset kurumu hilafetten yavaş yavaş uzaklaşmaya başladı.[334] Bu gelişme siyasette sekülerleşme ile açıklanabilir ki İbn Haldun'a göre bu çerçevedeki sekülerleşmenin olumsuz bir tarafı bulunmamaktadır.

Bununla birlikte ilk İslam devleti modelinin yeniden tesisi ve asli durumuna dönebilmesi tarihi ve sosyolojik faktörler açısından imkânsız görünmektedir. "İslam'daki ideal yönetim sistemi olan hilafetin yeniden kurulması, İbn Haldun'a göre hem nesnel şartların hem de onun ilk kuruluşunda rol oynayan "ilahi durumların" bulunmayışı sebebiyle imkânsızdır. Hilafet kaçınılmaz bir şekilde mülke dönüşmüştür, çünkü umranın tabiatları bunu gerektiriyordu."[335] Demek ki özünde sekülar olgular olan siyaset, ekonomi, bilim gibi kurumlar İslam peygamberi nezdinde birarada bulunduğundan o dönemde bu kurumların herhangi bir özerk yapıları söz konusu değildi. Kurumsal farklılaşma boyutuyla sekülerleşme İslam peygamberinin vefatı ve akabinde dört halife devrinin sona ermesiyle birlikte kendini yavaş yavaş göstermeye başlamıştır. İslam'ın ilk döneminde dini/sekülar ayrımı başlangıçta bulunmamasına karşın –ki bu dönemde dini/sekülar dikotomiği söz konusu değildir- tarihi süreç içinde dini ve sekülar ayrımı ortaya çıkmıştır. Bu ayrılık da daha önce değinildiği gibi, ontolojik olarak değil epistemolojik, metodolojik ve kurumsal olarak gerçekleşmiştir.

> İslam'ın dinî/sekülar dikotomisiyle uyuşmazlığına karşı olan görüş, şu gözlemi ileri sürebilir: İslam'da asırlardır dinî ve sekülar arasında iç ayrım veya benzer bir ayrım vardır. (…). Bu ayrım İslam'a dışarıdan dayatılan bir anlayış değil içeriden bir anlayıştır. Teokrasiye karşı birçok İslamî itirazlar vardır ki bazıları laik bir devleti açıkça destekler. İbn Haldun Cemiyeti'nin yayınladığı bir belgede (1997:23), Kuran'ın "bir kanun kitabı olmaktan ziyade ahlakî yücelme kitabı" olduğu ve kesinlikle belli bir devlet modeli emretmediği ileri

[334]Arslan, *İbn Haldun,* s.191.
[335] Cabiri, *İbn Haldun'un Düşüncesi Asabiyet ve Devlet, s. 262.*

sürülür. Bu anlamda Müslüman bir devlet, gerçekte, "laik bir devlet olmalıdır (laik devlet kavramının olumsuz bir anlamda anlaşılmaması şartıyla)".[336]

İbn Haldun'un devlet hakkında ortaya koymuş olduğu çözümlemeleri gerek İslam tarihini gerekse de modern İslam toplumlarını açıklamakta kullanılabileceği gibi, Avrupa ve diğer toplumların sosyal ve siyasal yapılarını anlama ve açıklamada da kullanılabilir. İbn Haldun'un her şeyden önce toplumsal kurumları sekülar olgular olarak ele alması başlı başına sosyolojik bir tavırdır. Keza siyasette asabiyetin rolü ve fonksiyonu ile siyasete asabiyet eksenli toplumsal değişme kuramı ile yaklaşması, kuramını sosyolojik bir niteliğe büründürmektedir. Burada önemli olan husus bu kavram ve kuramların yaşanılan toplum ve döneme doğru bir şekilde uyarlanabilmesidir.

İbn Haldun'un ekonomi ve ekonomi sosyolojisi hakkındaki gözlem ve değerlendirmeleri de oldukça değerli ve günümüze ışık tutacak niteliktedir. İbn Haldun için ekonomi kurumunun da diğer toplumsal kurumlar gibi, kendine has ilke ve kuralları mevcuttur. Ona göre insan ve toplum varlığını korumak ve sürdürmek için ekonomik etkinliklerde bulunmak zorundadır. Nasıl ki devlet kurumu insanlar açısından zorunlu ise ekonomi kurumu da insanlar için zorunludur. İbn Haldun'a göre ekonomi kurumunun asli unsurunu emek oluşturur. Üretim, nüfus, şehirleşme gibi unsurlar da ekonomiye etki eden diğer faktörlerdir. O, ekonomik hayatı ve olguları da tamamen sekülar olgular olarak ve sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde ele alır.[337]

İbn Haldun'un ekonomi kurumu ve bu kurumun dinamikleri ile ilgili çözümlemeleri modern iktisat biliminin de genellikle kabul ettiği ilkelerden oluşmaktadır. Üretim ve kalkınmada emeğin rolü, üretken ve üretken olmayan emek ayrımı, artı değer ve şehirleşme ilişkisi, tüketim malları sınıflandırması (zorunlu, lüks vb.) ile ekonomik arz talep dengesi hakkındaki görüşleri ekonomi bilimi ve ekonomi sosyolojisinin de kabul ettiği ve üzerinde mutabık kaldığı temel ekonomik konulardır.

İbn Haldun ekonomik üretim tarzı ve ilişkileri ekseninde kuramsallaştırdığı toplum tiplerine de değinir. Ona göre toplumlarda temelde iki farklı üretim tarzı ve ilişkisi söz konusudur. Bu üretim tarzı ve ilişkileri içinde ortaya çıktığı toplum tipini de belirlerler. İbn Haldun bedevi ve hadari toplum tipolojisini aynı zamanda ekonomi ekseninde geliştirir. Ekonominin topluma etkisi bağlamında değerlendirilebilecek olan

---

[336] Brown, Malcolm, D, İslam ve Seküler Kavramı, (çev: M. A. Kirman), *Toplum Bilimleri Dergisi*, sayı:19, 2016, s. 397-412.
[337] Hassan, *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi,* s. 156.

bu toplum tipleri kuramı, İbn Haldun'un ekonomiye özerk bir olgu olarak baktığının göstergelerinden biridir.

İbn Haldun toplumun coğrafya ve üretim tarzı ekseninde şekillendiğini belirtmekle birlikte ekonomik gelişmenin nüfusla da doğru orantılı olduğunu belirtir. "İbn Haldun'un *Mukaddime* boyunca sürekli tekrarladığı ikinci önermesi, ekonomik kalkınmanın doğrudan *umrana*, yani nüfusa bağlı olarak değişkenlik göstermesidir."[338] Dolayısıyla bir toplumun ekonomik gelişmişliği çok boyutludur. Böylece emek, üretim tarzı, şehirleşme, nüfus yoğunluğu gibi faktörler bir toplumun ekonomik hayatının yapısında ve gelişmesinde önemli düzeyde rol oynayan değişkenlerdir.

Daha önce İbn Haldun'un toplumların bedevilikten hadariliğe doğru evrildiğini ve bu sürecin kaçınılmaz olduğunu savunduğuna değinmiştik. Bu toplumsal dönüşüm beraberinde ekonomik dönüşümü de getirmektedir. Bu açıdan bakıldığında tarihin ekonomik gelişmeler açısından okunabileceği ve bunun da ilkel ekonomik yapıdan modern ekonomik yapıya doğru bir gelişim içinde olduğunu belirtebiliriz. Çağdaş ekonomik ve teknik gelişmeler de böyle bir yaklaşımı desteklemektedir. Gerçekten de insanlık tarihi ilkel üretim tarzı ve tekniklerine dayalı ekonomiden, modern ekonomiye doğru bir ilerleme göstermektedir. Bu çerçeveden bakıldığında tarihi ekonomik açıdan ilkel komünal, tarım, ticaret, sanayi ve bilgi ekonomileri şeklinde bir yaklaşımla ele almak mümkündür. İbn Halduncu bedevi ve hadari toplum tipleri ve üretim yapıları da bu yaklaşımın farklı bir şekilde kavramsallaştırılmasından ibarettir. Ancak şunu da belirtmeliyiz ki ekonomi ve ekonomi tarihi ile ilgili modern iktisadi fikirler Batı'da İbn Haldun'dan çok daha sonra ortaya çıkmış ve gelişmiştir.[339]

İbn Haldun ekonomi ve ekonominin doğası hakkında ortaya koyduğu yaklaşımlar, Avrupa'da daha sonra ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Ekonominin özerk ve kendine has ilke ve kurallarının bulunduğunu belirten İbn Haldun'un ekonomi görüşleri ile Batılı modern ekonomi anlayışını karşılaştırdığımızda karşımıza oldukça yüksek bir paralellik göze çarpmaktadır. Söz gelimi İbn Haldun'un emek kuramı ile arz talep ilişkisi yaklaşımı modern iktisat tarafından da kabul edilmektedir.

> Bu beyanatta bulunarak, tıpkı tarihsel sosyoloji gibi Avrupa'da çıkmış olduğu düşünülen ve bu örnekte Adam Smith, Ricardo ve Marx'la başladığı varsayılan bir emek değer kuramı ortaya koymuş olur. İbn Haldun tüm zanaatkârların emekten elde edilen *kesb* veya kazanç, *kıymet* veya değer

[338] Dale, *İbn Haldun ve İnsan Bilimi,* s. 265.
[339] Andıç v. dğr, *İbn Haldun Hayatı ve Eserleri Üzerine Düşünceler,* s. 97.

> ürettiklerini yazmaktadır. Yine de, bir kuram olarak değil bir gerçeğin ifadesi olarak nitelediği basit bir emek değer kuramı geliştirmez. Yani bir ürünü üretmek için gereken emeğin onun yegâne değerini teşkil ettiğini ileri sürmez. Arz ve talep, emeğin kıtlığı, ürünün karmaşıklığı ve istifçilik de bir ürünün değerine ve nihai ücretine etki etmektedir.[340]

İbn Haldun ekonomide emek-değer ilişkisi, üretim tarzları ve ekonomik gelişme hakkında yapmış olduğu çözümlemelerde ekonomiye bağımsız ve özerk bir yer vermekle birlikte toplumu ekonomiye indirgemez. Her ne kadar "Asabiyete dayalı çatışmalar, manevi itibarlar ile psikolojik ve toplumsal görünümler tarafından maskelenmesine rağmen, bariz bir iktisadi karakter taşımaktadır."[341] diyebilsek de bu, ekonominin toplumsal hayatı düzenleyen çok önemli bir faktör olduğunu teslim etmesi bakımındandır. Nitekim Onun yaşadığı "Kuzey Afrika toplumunda sayısız çatışma vardır ancak temelde sınıf savaşları söz konusu değildir."[342] Sınıf savaşlarının her yerde ve zamanda bulunmayışı, Marxist sınıf çatışmaları kuramının evrensel olmayıp tarihsel bir niteliğe sahip olduğunu gösterir. Sınıf savaşları Batı Avrupa'da Marx'ın yaşadığı 19. yüzyılda keskin bir şekilde yaşandığından sınıf savaşını tarihsel bir olay olarak okumak gerekir. Nitekim günümüzde gerek Batı'nın dışındaki diğer toplumlarda gerekse de Batı toplumlarında sınıf çatışmasından söz edilmemektedir. İbn Haldun'a göre ekonomi toplumsal kurumlardan bir kurum ve toplumsal faktörlerden bir faktördür. Dolayısıyla tarihin Marxist anlamdaki ekonomi temelli bir sınıf savaşları tarihi yorumu İbn Haldun'da birebir mevcut değildir. Bu açıdan İbn Halduncu ekonomi ve toplum kuramının daha kapsayıcı ve açıklayıcı olduğunu belirtebiliriz.

Ekonomi ve siyaset arasındaki ilişkiye de değinen İbn Haldun, devlet ile ekonomi arasındaki ilişkinin önemli olduğunu belirtir. Ona göre devletin gerek istihdam, gerek kamu harcamaları gerekse de vergi politikaları açısından ekonomik alanla ilişkisi oldukça güçlüdür. İbn Haldun, öncelikle ekonominin özerk bir doğasının bulunduğunu ve politik müdahalelerden mümkün olduğunca uzak durulması gerektiğini savunur. "İbn Haldun, temelde bir *Laissez-faire* ekonomik politikası savı sayılabilecek bir doğrultuda, piyasaya giren bir hükümdarın, devlet gelirlerini ekonomideki belirsiz dalgalanmalara maruz bırakmanın yanı sıra, devletin eli altındakine benzer bir sermayesi bulunmayan çiftçilerin ve tüccarların işine zarar vereceğini

---

[340] Dale, *İbn Haldun ve İnsan Bilimi,* s. 262.
[341] Cabiri, *İbn Haldun'un Düşüncesi Asabiyet ve Devlet,* s. 221.
[342] Lacoste, *İbn Haldun Tarih Biliminin Doğuşu,* s. 39.

savunmaktadır."[343] Ancak bununla birlikte bazı alanlarda devletin ekonomiye müdahalesini kaçınılmaz görür. Örneğin, serbest rekabet ve üretim alanlarında devletin müdahalesine karşı çıkarken, kamu harcamaları ve vergi politikaları boyutuyla devletin doğru ve adil müdahalelerde bulunması gerektiğini belirtir.[344]

Ekonominin toplumsal hayattaki yeri ve önemine ilişkin olarak İbn Haldun'un ortaya attığı fikir ve yaklaşımlar çağdaş iktisadi hayatın açıklanmasında ve analiz edilmesinde de kullanılabilir. Her şeyden önce İbn Haldun'un ekonominin bir kanununun bulunduğunu ortaya koyması, ekonominin ve ekonomi biliminin keşfedilmesinde gösterdiği öncülük başlı başına değerlidir.[345]

Modern ekonomi biliminin ulaştığı düzey, İbn Halduncu birçok yaklaşımın etkisi altındadır. Emek teorisi, toplum ve üretim tarzı ilişkisi, arz-talep yasası vb. ilkeler modern ekonomi biliminin de dayandığı temel ilkelerdir. Her ne kadar bilimsel gelişmelerde durağanlık ve donukluk söz konusu değilse de ekonominin temel ilke ve kuralları İbn Haldun tarafından 14. yüzyılda keşfedilmiştir diyebiliriz. Çağdaş sosyal bilimciler ve iktisatçılar İbn Haldun'un ulaştığı sonuçları elbette ki geliştirmişlerdir. Çünkü hayat var oldukça bilimsel bilgi sürekli gelişecektir. Bilimsel bilginin doğası ve tarihin gelişim yasası bunu zorunlu kılmaktadır.

Bu bölümü toparlayacak olursak, İbn Haldun'un bilgi ve bilim anlayışı çift boyutlu olup modern bilgi ve bilim anlayışından farklılaşmaktadır. Avrupalı bilgi ve bilim anlayışı tek boyutlu, materyalist, sekülarist, parçalı ve kısmi bir niteliğe sahip iken İbn Halduncu bilgi ve bilim anlayışı bütüncül, kapsayıcı, çift boyutlu ve dine yer veren sekülar bir niteliğe sahiptir. Çünkü "İbn Haldun'un ilim anlayışı, bütüncül bir kâinat algısı, tarih düşüncesi ve toplum metafiziği üzerinde yükselmektedir. Bu üç unsur İbn Haldun'un *Umran İlmi*'nde sistematize edilmektedir. Bu ilmi oluşturan üç unsurun müşterek değer noktası ise İslam düşünce geleneğindeki tevhid prensibidir."[346] İbn Haldun bilimsel düşünce ve yöntem açısından başta tarih, sosyoloji ve iktisat olmak üzere sosyal bilimlerin öncüsü, paradigmal açıdan da alternatifi olarak değerlendirilebilir.

İbn Haldun kendi dönemine nazaran oldukça ileri düzeyde sayılabilecek "Toplumların ve sosyal olayların tarihindeki diyalektik sürecin, determinist bir gidiş şeklinde kendini gösterdiği ve bunun da maddi temelleri olduğunu ifade edebilmiş,

[343] Dale, *İbn Haldun ve İnsan Bilimi,* s. 268.
[344] Dale, *İbn Haldun ve İnsan Bilimi,* s. 268.
[345] Hassan, *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi,* s. 152.
[346] Yaslıçimen - Sunar, "Sosyal Bilimlerde Bir Yenilenme İmkânı Olarak İbn Haldun", s. 149-150.

"sekülar" nitelikte bir sosyal-siyasal doktrin kurabilmiştir."[347] İbn Haldun düşüncesinde bilimselliğe yer ve önem vermesinden dolayı sekülar, bilim anlayışının temelinde İslami bir bakış bulunduğu için de dini bir karaktere sahiptir. Başka bir ifadeyle İbn Halduncu bilim anlayışı İslami bir sekülarliğe sahiptir.

İbn Haldun'un tarih anlayışının temelinde nesnellik, eleştirellik ve bilimsel tutum ön plandadır. Geliştirdiği umran bilimi bağımsız bir bilim olmakla birlikte, onu tarihi olayların çözümlenmesinde bir yöntem ve araç olarak kullanmıştır. Tarihe bakış açısı tarihselci bir karakter arz eden İbn Haldun tarihi olayların biricik, toplumsal olguların ise evrensel oldukları sonucuna ulaşır. Nitekim bunlar modern tarih ve sosyoloji bilimlerinin de üzerine dayandığı temel ilkelerdir.

İbn Haldun'un toplum bilim anlayışı modern sosyoloji ile büyük bir benzerlik gösterir. "İbn Haldun, sosyolojinin temel problemlerini ele alması bakımından Auguste Comte'un (1798-1857) mübeşşiridir. İkisi arasında sosyal konulara yaklaşımda paralellikler bulunmaktadır. Her ikisi de sosyal olayları inceleyerek genel bir takım sosyal kanunlara ulaşmanın gerekliliği ilkesinden hareket etmişlerdir."[348] Bununla birlikte aralarında bazı farklar da vardır. İlk farklılık toplumun metafizik anlayışında yatar. Avrupalı sosyoloji kültürünün bilim felsefesi pozitivist ve sekülarist bir anlayışa dayanırken, İbn Halduncu toplum bilim felsefesi ise metatoplumsal bir anlayışa (İlahi yasa-sünnetullah) dayanmaktadır. Keza Avrupa'nın sosyolojisi kısmi ve parçalı bir yapı arz etmektedir. Bu yüzden de teoriler ve ekoller bazında faaliyet göstermektedir. İbn Halduncu toplum bilim ise bütüncüldür. "İbn Haldun'un dehası, gerçekte, onun şu veya bu amili ortaya çıkarmasından değil bu amillerin tümünü birden etkileşimleri ve dinamizmleri ile birlikte ele alıp incelemesinden kaynaklanır."[349] Bu yüzden Batılı sosyoloji teorileri İbn Haldun'da adeta bir araya gelmiş gibidir. Demek ki yeryüzünde tek tip bir sosyal bilim anlayışı ve uygulaması bulunmamaktadır. Wallerstein da bu anlamda Batılı sosyolojinin tek ve mutlak olmayabileceğini ve farklı "sosyoloji kültürü"nün imkân dâhilinde olduğunu şu sözlerle dile getirir:

> Hepimizin paylaştığı, ama 1945-70 döneminde en güçlü haline ulaşmış olan sosyoloji kültürü, sosyal gerçekliğin incelenmesi için tutarlı asgari temeli oluşturan üç basit önerme içermektedir –toplumsal olguların gerçekliği, toplumsal çatışmanın sürekliliği ve çatışmayı kontrol altında tutacak meşruiyet

[347] Hassan, *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi,* s. 163.
[348] Okumuş, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun,* s. 24.
[349] Cabiri, *İbn Haldun'un Düşüncesi Asabiyet ve Devlet,* s. 331.

> mekanizmalarının varlığı. Bu üç önermenin her birinin üç kurucu düşünürün (Durkheim, Marx ve Weber) birinden kaynaklandığını göstermeye çalıştım ve bu üçlünün "klasik sosyoloji"yi temsil ettikleri tekerlemesini durmadan söylememizin sebebinin bu olduğunu iddia ediyorum. Bir kere daha belirteyim, bu aksiyomlar dizisi toplumsal gerçekliği algılamanın sofistike ve kesinlikle yeterli bir yolu değil. Sadece bir başlangıç noktası, çoğumuzun içselleştirdiği ve büyük ölçüde, tartışılmaktan çok varsayılan, sorgulanmayan öncüller düzeyinde işleyen bir başlangıç noktası. "Sosyoloji kültürü" dediğim şey bu. Bana göre esas mirasımız da bu. Ama yine söyleyeyim, yakın tarihin ürünü olan ve canlı ama aynı zamanda kırılgan olan bir inşanın mirasıdır bu.[350]

İbn Haldun'un toplumsal ve kurumsal farklılaşmaya izin veren din anlayışı onun toplum bilim anlayışının özgünlüğünü gösterir. Çağdaş toplumların geniş çapta şehirli toplumlardan oluştuklarını, bu toplumlarda bilim ve teknolojinin oldukça ileri bir düzeyde olduğunu ve toplumsal işbölümü ve uzmanlaşmanın bir hayli gelişmiş olduğunu hesaba kattığımızda kurumsal farklılaşmanın evrensel bir sekülerleşme süreci olduğunu belirtebiliriz.

Hıristiyan din anlayışının kurumsal farklılaşmaya izin vermeyen tekçi hakikat anlayışına sahip Kilisesi'nin neden bilimle çatıştığı, buna karşılık İbn Haldun nezdinde İslam'ın bilimle çatışmak bir yana din ile bilimin birbirini karşılıklı olarak açıkladığı ve desteklediği bir formda kendini göstermesi dikkate şayandır. Birbirini tamamlayıcı ve destekleyici böyle bir din ve bilim anlayışının sadece İslam toplumları için değil tüm dünya toplumları için bir örnek olabileceğini ifade edebiliriz.

İbn Haldun toplumsal olgu ve olayları bilimsel bir yöntem ve bakış açısıyla incelemeyi başarmıştır. Başta insanın toplumsal doğası olmak üzere, topluma ilişkin yapısal ve kurumsal çözümlemeler İbn Haldun tarafından nesnel bir şekilde gerçekleştirilmiştir. Ancak İbn Haldun'da tüm toplumsal konuların var olduğunu iddia etmek yanlış olacaktır. Onun üzerine değinmediği bazı tarihsel ve toplumsal olgular ve konular da elbetteki vardır. İbn Haldun epistemolojik, metodolojik ve paradigmal olarak genel bir sosyoloji ortaya koymuştur. Onun üzerinde durduğu konular arasında insanın toplumsallığı, din, devlet, ekonomi, toplum tipleri, asabiyet, umran vb. konular yer almaktadır.

---

[350] Wallerstein, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu,* s. 249-250.

Bununla birlikte bazı modern olgular İbn Haldun'da yer almaz. Örneğin medya ve kitle iletişim araçları, ekonomik alanda sanayileşme, kapitalizm, sosyalizm, siyaset alanında partiler, demokratik seçimler, din ve kültür alanında modernleşme, sekülerleşme ve postmodernite gibi tarihsel olgular da *Mukaddime*'de yer almaz. Dolayısıyla "İbn Haldun bir "yıldız"dı; fakat gözümüzü ona çevirmek Max Weber'i görmemek şeklinde bir sonuç doğurursa sanayileşme ve rasyonelleşme gibi dev sorunlarımızı anlayamayız, çözemeyiz. Hâlbuki Müslümanların en hayati sorunudur bunlar. Bu konular İbn Haldun'da yoktur."[351] Yapılması gereken ya da yapılabilecek olan şey, İbn Haldun'un bilim anlayışını ve temel kavramlarını modern toplumların anlaşılması ve açıklanması noktasında onu yeniden okumak, uyarlamak ve geliştirmektir. Çünkü özgün ve güçlü bir bilim geleneği veya ekolünün gelişebilmesi, onun ancak sürekli yenilenmesine bağlıdır. "Bugün toplumsalı anlamlandırmak için özgün ve işe yarar bir analiz için umran ilmini bütüncül olarak uygulamaya konulması gerekmektedir. (…). İbn Haldun'u okuma ve anlama çabasının ötesine geçip, onu güncelleştirmeli ve daha da önemlisi geliştirmeliyiz."[352]

Türkiye'nin de içinde bulunduğu İslam kültür ve medeniyetinin kendine uygun bir sosyal bilim modeline ve anlayışına duyulan ihtiyaç ortadadır. Yıllarca Batılı kavram ve kuramlar ışığında kendi toplum ve tarihini anlamaya ve açıklamaya çalışan Türkiye, bu kavram ve kuramların yeteri kadar Türk toplumunu ve tarihini açıklayamaması onu bu arayışa itmektedir. Ancak olası alternatif sosyal bilim hem nesnel hem evrensel hem de tarihsel bir özelliğe sahip olmalıdır. Tam da bu noktada İbn Haldun geliştirdiği bilimin yaslandığı İslami dünya görüşüyle uyumlu olmasının yanı sıra ortaya koyduğu sosyal bilimsel kavram ve kuramlarıyla hem Türkiye'ye toplumunu nesnel olarak hem de tarihsel ve kültürel koşullarına uygun bir şekilde açıklama imkânı sunabilir hem de Batı'ya alternatif bir sosyoloji modeli önerebilir.

[351] Akyol, Taha, "İbn Haldun ve İslam", *Hürriyet*, 24 Mayıs 2017
[352] Yaslıçimen - Sunar, "Sosyal Bilimlerde Bir Yenilenme İmkânı Olarak İbn Haldun", s. 167.

SONUÇ

Modern sekülerleşme olgusu tarihsel açıdan Batı'da ortaya çıkmış ve orada gelişme göstermiştir. Bununla birlikte –çeşitli faktörlerin etkisiyle- Batılı sekülerleşme din dışı ve karşıtı bir çizgide gelişme göstermiştir. Bu sekülerleşmenin bazı yönleri evrensel nitelikteyken bazı yönleri tarihsel bir niteliğe sahiptir. Örneğin rasyonelleşme, kurumsal farklılaşma gibi sekülerleşme dinamikleri evrensel bir niteliğe sahipken, dinden uzaklaşma (ateizm, deizm, nihilizm vb. fikirlerin ortaya çıkması ve yaygınlaşması), din-bilim çatışması ise tarihsel bir nitelik arz etmektedir. Ancak tüm sekülerleşme dinamikleri birarada yürüdüğünden rasyonelleşme, kurumsal farklılaşma, olgulara yönelme ve dinden uzaklaşma gibi süreçler aynı anda ve birbiriyle bağlantılı olarak küreselleşmektedir. Bu anlamda sekülerleşmenin tüm boyutlarıyla dünya toplumlarını etkilemekte olduğunu ifade edebiliriz. Bu etkinin gücü ve yoğunluğu ise toplumdan topluma farklılık göstermektedir.

Batı'nın Hıristiyanlık dini (Katolik Kilisesi) sekülerleşmenin hiçbir biçimine izin vermediğinden kendisi önce reforme edildi sonra da hayatın birçok alanında etkisiz hale getirildi. İslamiyet ise rasyonelleşme, olgulara yönelme ve kurumsal farklılaşma boyutundaki sekülerleşmeye izin verdiğinden reforme edilmesine gerek bulunmamaktadır. Ancak İslamiyetin tarihsel gelişmelere bağlı olarak modern dünyanın ulaştığı bilgi ve bilim düzeyinden ve sosyokültürel hayat noktasından hareketle yeniden okunması gerektiği de ortadadır. Başka bir ifadeyle İslamiyetin reforma değil İbn Haldun'un yaptığı gibi, başta bilimsel olgulara uygun bir şekilde olmak üzere dönemin sosyokültürel, ekonomik ve teknolojik özelliklerine uygun olarak yeniden okunmasına ihtiyaç vardır. Çünkü toplumlar ve bilimler gelişirken dinin sabit kalması farklı problemlere yol açabilir.

Modern sekülerleşmenin nitelikleri ile İbn Halduncu bilim anlayışının sekülar içerimleri karşılaştırıldığında her ikisinde de rasyonelleşme, olgulara yönelme ve kurumsal farklılaşma anlamındaki sekülerleşmenin mevcut olduğu ve bu boyutlarıyla sekülerleşmenin evrensel bir niteliğe sahip olduğu ve bunun tarihin bir yasası olduğu anlaşılmaktadır. Gücü ve yoğunluğu değişse de bu dinamikler dünyanın bütün toplumlarında yaşanmaktadır. Ancak dinden uzaklaşma ve Tanrı'ya inançsızlık anlamındaki sekülerleşmenin tarihsel ve bölgesel bir boyutunun olduğunu rahatlıkla

ifade edebiliriz. Bu nitelikleriyle sekülerleşmenin çoğunlukla Batı'da ortaya çıktığını ve buradan dünyaya yayılma gösterdiğini biliyoruz.

Modern bilimlerin içinde gelişme gösterdiği coğrafyada din Hıristiyanlık idi. Hıristiyanlığın temsilcisi Katolik kilisesinde, tek hakikat veya doğrunun tekeli iddiası bulunmakta, ayrıca ruhban sınıfı ve Tanrı'yı temsil ettiğini iddia eden Papalık vardı. Buna karşın İbn Haldun'un içinde bulunduğu tarihsel ve bölgesel din olan İslam, kurumsal farklılaşmayı hem kabul etmekte hem de teşvik etmektedir. Ayrıca İslam'da bir ruhban sınıfının ve Tanrı temsilcisinin bulunmayışı İslam dininin Hıristiyanlıktan farklılaşan yönleri arasında yer alır. Bu yüzden İbn Halduncu ile modern Batılı sosyal bilimler arasında oldukça farklı ontolojik ve paradigmatik nitelikler ortaya çıkmıştır.

Hakikatin veya doğrunun zaman içinde kurumsal bir farklılaşmaya uğradığını, bu suretle meydana gelen sekülerleşmenin neticesinde toplumsal olgu ve kurumların kendi içkin ilke ve kurallarını ortaya çıkardıklarını belirten İbn Haldun, bu farklılaşmanın ontolojik olmayıp, metodolojik, epistemolojik ve kurumsal olduğunu belirtir. Batılı sekülerleşmede yaşanan kurumsal farklılaşmada ise hem metodolojik-epistemolojik hem de ontolojik bir bölünme yaşanmıştır. Tabiri caizse Batı'da bilim dinin antitezi olarak kendini göstermiş ve dini ötekileştirmek durumunda kalmıştır. Bu noktada bilim doğru, din ise yanlış bir bilgi kaynağı pozisyonuna konmuştıur. Oysa İbn Haldun hem sekülar olgu ve ilkeleri hem de dini inanç ve değerleri farklı alanların bilgi yapıları olarak görür ve bunların birbirini tamamladığını belirtir ve bu anlamda bilimlerin ontolojik birliğini savunur.

İbn Haldun, tüm sosyal bilimciler gibi, bilim yaklaşımını oluşturuken içinde bulunduğu sosyokültürel çevrenin inanç ve değerleri, yaşadığı hayat tecrübesi ve dünya görüşü tarafından etkilenmiştir. Ancak bu etki geliştirdiği bilimsal yaklaşım ve faaliyetlerin önüne geçmemiştir. Nitekim herhangi bir din veya ideolojik etki altında yapılan bir faaliyetin bilimsel olabilmesi pek mümkün değildir. Onun bilim anlayışı, olgusal ve yöntemsel olarak modern sosyal bilimlerle benzer yönleri olmakla birlikte bu bilimin ontolojisi veya paradigması açısından farklı bir özelliğe sahiptir. Günümüzde bir Comte sosyolojisi, Durkheim sosyolojisi, Marx sosyolojisi, Weber sosyolojisi gibi sosyal bilimlerde ekoller ortaya çıkmıştır. İbn Haldun sosyolojisi de yeni ve farklı bir ekol olma potansiyeline sahip olabilir. Çünkü İbn Haldun modern anlamda bilimsel düşünce ve yöntemden vazgeçmediği gibi alternatif bir toplum okumasına da sahiptir. Bu bağlamda sosyal bilimlerde bir İbn Haldun ekolünün olmaması için aslında hiçbir neden bulunmamaktadır.

İbn Haldun ampirik sosyal bilim icra ederken ve sosyal bilimsel ilke ve kuralları belirlerken içinde bulunduğu ve kendisinin de inandığı İslam dini ile herhangi bir gerilim veya çatışma yaşamamışken, aksine inancı ve bilimsel bulguları arasında bir bütünlük ve tamamlayıcılık bulunduğunu çoğu yerde ifade eder. Oysa Batı bilimi ve özellikle sosyal bilimler aynı çizgide bir gelişme gösterememiştir. Kilise hakikat tekeli iddiasında bulunduğundan ve İncil dışında doğru bilgi kabul etmediğinden bilimsel düşünce ve gelişmeler din karşıtı bir harekete dönüşmüştür. Batı'da toplumsal ve kültürel aydınlanma dinin zayıflamasına ve gerilemesine bağlı kılınmıştır. Bu yüzden Batı aydınlanması ve modernleşmesi din karşıtı ve bununla bağlantılı olarak metafizik karşıtı bir kimliğe bürünürken, İbn Halduncu sosyal bilimsel düşünce İslam'ın içinde ve birlikte kalarak gerçekleşebilmiştir. Sonuçta Batı'nın sosyal bilimi materyalist ve pozitivist bir yapıya bürünürken, İbn Halduncu sosyal bilim senkretik bir yapıyla karşımıza çıkmaktadır.

İbn Haldun'un varlık ve unsurları hakkındaki genel anlayışı hep çift boyutludur. Söz gelimi onun varlık anlayışı, fizik-metafizik, insan anlayışı maddi-manevi (ruhsal), tarih anlayışı çizgisel-döngüsel, bilgi anlayışı akli-nakli, bilim anlayışı dini-sekülar vb. hep ikili bir yapıya sahiptir. Batı'daki varlık ve bilim anlayışında bu hususlar farklı ekoller tarafından bağımsız ve indirgemeci bir şekilde ele alınmışlardır. Toplumu merkeze alan sosyolojist bir yaklaşım Fansa'da bir *Toplum Okulu* geliştiriken, Tarihi ve kültürü merkeze alan Almanya'da ise bir *Tarih Okulu* gelişti. Buna karşılık İbn Haldun'un sosyal bilim anlayışı tekçi değil ikili bir yapıya dayanır. Onun toplum görüşünün merkezi kavramı asabiyet olmakla birlikte ekonomik, siyasi, coğrafi, dini vb. faktörlere de bağımsız bir rol verir. Dolayısıyla İbn Haldun'un *Mukaddime*'si, tarihe ve tarihi dinamiklere yaptığı vurguyla *Alman Tarih Okulu*nu, umrana ve umranın tabiatlarına yaptığı vurguyla da *Fransız Toplum Okulu*nu aynı anda içinde barındırır. Ayrıca siyasi, dini ve ekonomik hayatla ilgili yapmış olduğu bazı eleştirel değerlendirmelerle de *eleştirel kuram*ı da içerdiği belirtilebilir. İbn Haldun bazı toplumsal tutum ve davranışları sosyolojik açıdan eleştirel bir bakış açısıyla çözümler. Bu yüzden de İbn Haldun'un sosyal bilim anlayışı bütüncül, tarihi, toplumsal ve eleştirel bir nitelik sergilemektedir.

İbn Haldun'un bilim anlayışının yaslandığı temel paradigma, sekülerleşme kuramlarının hiç birine birebir denk düşmemektedir. Klasik sekülerleşme kuramı bilimsel düşüncenin gelişmesi ve bilimin etkinlik alanının genişlemesiyle birlikte dinin zamanla zayıflayacağı ve ortadan kalkacağı varsayımına dayanıyordu ki İbn Halduncu

paradigma bu kuramla uyuşmaz. Çünkü İbn Haldun'un bilim anlayışında dinin önemli bir yeri vardır. Yeni paradigma ise dinin etki ve gücünün yok olması bir yana zayıflaması dahi söz konusu değildir görüşünü savunmaktadır. İbn Haldun bu yaklaşımın da içine dâhil edilemez. Çünkü ona göre din, tarihsel süreç içinde bilim ve toplumsal-kurumsal farklılaşmanın doğuşuyla birlikte epistemolojik ve metedolojik olarak ayrışmakta ve kendi öz alanına çekilmektedir. Ayrıca dini yaşayışta dine yakınlaşma ve uzaklaşma olguları üzerine de değindiğinden, örneğin bedevilerin daha dindar hadarilerin ise az dindar olması gibi, bu bağlamdaki sekülerleşmenin de varlığını kabul etmektedir. İbn Halduncu paradigma her ne kadar eklektik paradigmaya yakın gibi görünse de buna da uygun düşmez. Çünkü eklektik paradigmada din veya Tanrı, diğer kurumlarla birlikte ve eşdeğerde görülür. Oysa İbn Halduncu paradigmada İslam ve Allah kavramı bilim anlayışının özünü oluşturur. Ayrıca İbn Haldun'da din toplumsal bir kurum olmasının yanı sıra bir paradigma işlevi görürken, eklektik yaklaşımda din sadece diğer kurumlar gibi bir kurum olarak değerlendirilir. Dolayısıyla İbn Haldun'da İslam'daki tevhit anlayışının bir uzantısı olarak Allah kavramı merkezi bir önemde iken din tarihsel ve toplumsal bir çerçevede değerlendirilir.

İbn Haldun bilimsel düşünce ve kurumsal farklılaşma süreçlerine verdiği önem ve geliştirdiği sosyal bilim yaklaşımı ile evrensel sekülerleşmeye uygun düşerken, taşıdığı inanç ve paradigma boyutuyla dinden uzaklaşan Avrupalı sekülerleşmeden ayrılır. Başka bir ifadeyle İbn Haldun evrensel sekülerleşme süreçleriyle sorun yaşamazken, dinden uzaklaşma (dinin reddi) ve tek boyutlu varlık, insan ve bilim anlayışından farklılaşır. Bu yönüyle İbn Haldun tüm sosyal bilimcilere alternatif bir model olma yetkinliğine sahip olabilir. İbn Haldun gerek sahip olduğu bilim anlayışı ile gerekse de geliştirdiği sosyal bilim kavram ve kuramlarıyla, günümüzde ve gelecekte toplumların sosyolojik analizinde daha güçlü, kuşatıcı ve aydınlatıcı bir konuma gelebilir.

İbn Haldun'un *Mukaddime*'de ortaya koyduğu ve geliştirdiği temel kavramlar olan umran, asabiyet, bedevi-hadari toplum gibi kavramların evrensel nitelikte olduklarını belirtebiliriz. Çünkü bunlar modern sosyolojinin temelini oluşturan toplum, kültür, kolektif bilinç, toplum tipleri gibi kavramlara denk düşmektedir. Bu bağlamda umran; toplum, medeniyet, uygarlık demektir. Asabiyet her türlü toplumsal grup, yapı ve değişimin ruhsal ve manevi dinamiğidir. Bedevi ve hadari toplum kuramı ise toplumların tek tip olmadığını belirtmenin yanı sıra bunların ortak ve farklı niteliklerini

göstermesi bakımından analitik kavramlar olarak ortaya çıkmaktadır. Kısacası bu kavramların sosyal bilimsel güncelliğini korumakta olduklarını ifade edebiliriz.

İbn Haldun'un varlık, doğa, tarih, toplum, din, bilim vb. ile ilgili geliştirdiği yaklaşımlarından hareketle bazı kavramların yeniden tanımlanabileceği görülmektedir. Örneğin İbn Halduncu bakış açısından din, varlığın ve hayatın metafizik alanını açıklamaya dayanan, insana bir dünya görüşü, bir paradigma sunan, varlık ve hayat hakkında bir anlam ve yaşam tarzı öneren bir bilgi kaynağı olarak tanımlanabilir. Keza bilim, Allah'ın gerek fizik gerekse de toplum ve tarih olgularına yerleştirmiş olduğu kanun, kural ve ilkelerdir. Sekülerleşme ise, tüm bilimlerin ve kurumların başlangıçta dinde toplandığı, tarihsel süreç içinde birbirlerinden epistemolojik, metedolojik ve kurumsal olarak farklılaşmaya başladıkları ve böylece kendi kural ve ilkelerini ortaya çıkardıkları bir süreci ifade eder.

İbn Haldun'un gerek tarih gerekse de toplum bilim anlayışı modern bir karakter sergilediği söylenebilir. Bu alanlarda yapmış olduğu gözlem ve karşılaştırmalar onun görüş ve yaklaşımlarını daha da güçlü kılmaktadır. Bu yüzden kendisinden günümüzün anlaşılması için de yararlanılabilir. Çünkü onun bilim anlayışı, maddi olgulardan hareket etmesi itibariyle pozitivist, insani ve sosyal faaliyetlerin iradi niteliğine vurgu yapması bakımından yorumsamacı, insani ve sosyal eylemleri gerek İslami gerekse de sosyolojik açıdan sorgulaması bakımından da eleştirel bir niteliğe sahiptir. Modern sosyal bilim(ci)lerin İbn Haldun'un ortaya koyduğu bu bilim anlayışı ve toplum analizi üzerinde durmasının ve onu yeniden ele almasının oldukça yararlı olacağı ve modern sosyal bilimlere yeni bakış açıları kazandıracağını rahatlıkla ifade edebiliriz.

KAYNAKÇA

Akyol, Taha, "İbn Haldun ve İslam", *Hürriyet*, 24 Mayıs 2017.

Alatas, Syed Farid, İbn Haldun ve İslam Reformu: Bir Kavramsallaştırmaya Doğru, *"İbn Haldun Güncel Okumalar"*, ed. Recep Şentürk, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.

Aldrıdge, Alan, Sekülerleşmenin Yükselişi: Dinin Toplumsal Önemini Kaybetmesi, çev: İhsan Çapçıoğlu, Sinan Yılmaz, "*Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*" içinde, ed. M. Ali Kirman, İhsan Çapçıoğlu, Otto Yayınları, Ankara 2015.

Andıç, Fuat v.dğr.. *İbn Haldun Hayatı ve Eserleri Üzerine Düşünceler,* Hitabevi Yayınları, Ankara 2014.

Arslan, Ahmet, *İbn Haldun*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2014.

Bağce, H. Emre, İbn Haldun'un İdeoloji Kuramı: Karşılaştırmalı Bir Çözümleme, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, S: 31, s: 199-214, 2005.

Bakar, Osman, *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2015.

Barışan, Cemile, *İbn Haldun'un İslam Düşüncesindeki Arka Planı ve Mukaddime'nin İlimler Tasnifindeki Yeri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013.

Batur, Behçet, Sekülerleşme Türkiye'de, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 8, Sayı: 38, s: 563-572, 2015.

Bell, Daniel, Kutsalın Dönüşü, "*Kutsalın Dönüşü*" içinde, ed. Ali Köse, Timaş Yayınları, İstanbul 2014.

Bedir, Murteza, İslam Düşünce Geleneğinde Nakli İlim Kavramı ve İbn Haldun, *"İbn Haldun Güncel Okumalar"*, ed. Recep Şentürk, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.

Bellah, Robert, Din ile Sosyal Bilim Arasında, "*Kutsalın Dönüşü*" içinde, ed. Ali Köse, Timaş Yayınları, İstanbul 2014.

Berger, Peter, Sekülarizmin Gerilemesi, "*Kutsalın Dönüşü*" içinde, ed. Ali Köse, Timaş Yayınları, İstanbul 2014.

……., Dinin Krizinden Sekülarizmin Krizine, "*Kutsalın Dönüşü*" içinde, ed. Ali Köse, Timaş Yayınları, İstanbul 2014.

……., *Kutsal Şemsiye*, çev: Ali Coşkun, Rağbet Yayınları, İstanbul 2015.

Böke, Emine Gümüş. (2014). İbn Haldun ve Fıkıh İlmine Dair Görüşleri, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, s. 24, s. 93-107.

Brown, Malcolm, D, İslam ve Sekülar Kavramı, (çev: M. Ali Kirman), *Toplum Bilimleri Dergisi*, sayı:19, s. 397-412, 2016.

Bruce, Steve, Sekülerleşme: Sistematik Bir Betimleme, çev: İhsan Çapçıoğlu, "*Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*" içinde, ed. M. Ali Kirman, İhsan Çapçıoğlu, Otto Yayınları, Ankara 2015.

Cabiri, Muhammed Abid, *İbn Haldun'un Düşüncesi Asabiyet ve Devlet*, çev: Muhammet Çelik, Mana Yayınları, İstanbul 2018.

Canatan, Kadir, *İslam Sosyolojisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 2005.

……., Sosyal Bilimler Metni Olarak *Mukaddime*: Bir Meta-Anlatı, *Mukaddime Dergisi*, Sayı: 7 (2), s: 201-216, 2016.

……., *Müslüman Dünyada Toplumsal Değişme*, Mana Yayınları, İstanbul 2017.

Casanova, Jose, Sekülerleşmeyi Yeniden Düşünmek: Evrensel Bir Karşılaştırma, çev: Selman Yılmaz, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 2, s: 220-236, 2014.

Coleman, John, Sekülar: Sosyolojik Bir Bakış, çev: Ömer Faruk Darende, "*Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*" içinde, ed. M. Ali Kirman, İhsan Çapçıoğlu, Otto Yayınları, Ankara 2015.

Çelik, Celaleddin, Sekülerleşmenin Kuramsal Sosyolojik Serüveni, *Journal of Islamic Research*, 28 (3), s: 209-223, 2017.

Dale, Stephen Frederic, *İbn Haldun ve İnsan Bilimi*, çev: Ayşecan Ay ve Canan Coşkun, Say Yayınları, İstanbul 2018.

Davie, Grace, Avrupa Bir İstisna Mı?, "*Kutsalın Dönüşü*" içinde, ed. Ali Köse, Timaş Yayınları, İstanbul 2014.

Demircioğlu, Aytekin, *İbn Haldun'un İnsan Düşüncesi ve Medeniyet Algısı*, Gece Kitaplığı Yayınevi, Ankara 2015.

Demirkol, Taner, *İbn Haldun'da Bilim ve Devlet Anlayışı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Niğde 2000.

Dönmez, Süleyman, İbn Haldun'un Tarih ve Umran Anlayışına Felsefi-Eleştirel Bir Yaklaşım, *Ç.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 1, s: 130-147, 2002.

Durkheim, Emile, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, çev: Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul 2010.

……., *Toplumsal İşbölümü*, çev: Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul 2014.

Frank, Philipp, *Bilim Felsefesi Bilim ile Felsefe Arasındaki Bağ*, çev: Dilek Kadıoğlu, Say Yayınları, İstanbul 2017.

Giddens, Anthony, *Sosyoloji*, ed. Oktay Özdemir, Kırmızı Yayınları, İstanbul 2013.

……., *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, çev: Ümit Tatlıcan, Bekir Balkız, Sentez Yayınları, Ankara 2013b.

……., *Modernite ve Bireysel Kimlik Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, çev: Ümit Tatlıcan, Say Yayınları, İstanbul 2014.

Gorski Philip S, Sekülerleşme Tartışmasını Tarihselleştirme: Bir Araştırma Gündemi, çev: Ali Bayer, "*Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*" içinde, ed. M. Ali Kirman, İhsan Çapçıoğlu, Otto Yayınları, Ankara 2015.

Gouldner, Alvin W, *Batı Sosyolojisinin Yaklaşan Krizi*, çev: Mesut Şenol, Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, Sakarya 2015.

Görgün, Tahsin, İbn Haldun'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 16, s: 169-203, 2006.

Gültekin, Metin, İbn Haldun, Modernlik ve Modern Sosyoloji, *The Journal of Academic Social Science Studies,* Sayı: 51, s: 277-293, 2016.

Günay, Ünver, İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun (1332-1406), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 6, s: 63-104, 1986.

……. *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2018.

Hassan, Ümit, İbn Haldun *Mukaddime*'si Metninin Yaygınlık Kazanması Üzerine Notlar*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Cilt. 28, Sayı: 3, s: 111-126, 1973.

……., *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2015.

Hervieu-Leger, Daniele, Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler, çev: Halil Aydınalp, *M. Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 26 (2004/1), s: 45-58, İstanbul 2004.

Horkheimer, Max, *Akıl Tutulması*, çev: Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul 2016.

İbn Haldun, *Mukaddime* 1-2, çev: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2015.

……., *Tasavvufun Mahiyeti*, çev: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2016.

……., *Bilim ve Siyaset Arasında Hatıralar*, çev: Vecdi Akyüz, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017.

İrğat, Muhammet, *Tarihselcilik Düşüncesi Bakımından İbn Haldun*, Hiperyayın, İstanbul 2017.

Kızılkaya, Necmettin. (2016). İslam Hukuk Tarihini İbn Haldun Üzerinden Okumak: İbn Haldun'un Modern Dönem İslam Hukuk TarihiYazıcılığına Etkileri, *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi*, 1 (1), 1-32.

Kirman, Mehmet Ali, *Din ve Sekülerleşme*, Karahan Kitabevi, Adana 2005.

……., *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2011.

……., Sekülerleşme ve Dinin Geleceği, "*Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*" içinde, ed. M. Ali Kirman, İhsan Çapçıoğlu, Otto Yayınları, Ankara 2015.

Kirman, Mehmet Ali, Özbolat, Abdullah. (2017). İslam, Kutsal ve Sekülar, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2), 19-41.

Korkusuz, Mehmet Hişyar, *1980 Sonrası Milliyetçilik Akımlarının İbn Haldun'un Asabiye Modeli Bağlamında Değerlendirilmesi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010

Köse, Ali, Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye'de Din ve Modernleşme, "*Kutsalın Dönüşü*" içinde, ed. Ali Köse, Timaş Yayınları, İstanbul 2014.

Kuhn, Thomas, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev: Nilüfer Kuyaş, Kırmızı Yayınları, İstanbul 2017.

Lacoste, Yves, *İbn Haldun Tarih Biliminin Doğuşu*, çev: Mehmet Sert, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012.

Luckmann, Thomas, *Görünmeyen Din*, çev: Ali Coşkun ve Fuat Aydın, Rağbet Yayınları, İstanbul 2003.

Martin, David, Sekülerleşme Sorunu: Geçmiş ve Gelecek, "*Kutsalın Dönüşü*" içinde, ed. Ali Köse, Timaş Yayınları, İstanbul 2014.

Mensching, Gustav, *Din Sosyolojisi*, çev: Mehmet Aydın, Literatürk Yayınları, Konya 2012.

Mohammad, Fida, "Ibn Khaldun's Theory of Social Change: A Comparison with Hegel, Marx and Durkheim." *The American Journal of Islamic Social Sciences* 15, no. 2, 1998, 25-45.

Okumuş, Ejder, "İbn Haldun'da Kur'an'ı 'Sosyolojik' Okuma", "*Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*" içinde, Ed. Bilal Gökkır vd., İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Yay., İstanbul 2010, ss. 339-375.

……., *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*, İz Yayıncılık, İstanbul 2017.

Nagel, Tilman, Sekülerleşme Nazariyesi İslam Tarihine Ne Ölçüde Uygulanabilir?, çev: Ali Dere, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 8, Sayı: 3-4, s: 195-198, Ankara 1995.

Olgun, Hakan, Hıristiyanlık ve Sekülerleşme İlişkisi ya da Sekülar Dindarlığın Teolojisi, *İnsan ve Toplum Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 4, s: 135-156, İstanbul 2012.

Ostwalt, Conrad, Sekülar Çan Kuleleri, "*Kutsalın Dönüşü*" içinde, ed. Ali Köse, Timaş Yayınları, İstanbul 2014.

Pareto, Vilfredo. *Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü: Kuramsal Bir Sosyoloji Uygulaması*. çev: Merve Zeynep Doğan, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2015.

Riis, Ole, Modern Toplumdaki Din Araştırmaları Alanındaki Son Gelişmeler, çev: Bünyamin Solmaz, İhsan Çapçıoğlu, "*Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*" içinde, ed. M. Ali Kirman, İhsan Çapçıoğlu, Otto Yayınları, Ankara 2015.

Robinson, Francis, İslam'da Sekülerleşme, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, çev: Celaleddin Çelik, Cilt: 1, Sayı: 13, s: 343-355, 2017.

Say, Seyfi, *Uluslararası Siyaset Sosyolojisi Açısından İbn Haldun*, Detay Yayınları, Ankara 2014.

Stark, Rodney, Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme, "*Kutsalın Dönüşü*" içinde, ed. Ali Köse, Timaş Yayınları, İstanbul 2014.

Şentürk, Recep, Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldun?, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 16, s: 89-121, 2006.

Şulul, Kasım, *İbn Haldun'a Göre İslam Medeniyeti*, İnsan Yayınları, İstanbul 2015.

Taşkın, Asena, *İbn Haldun ve Coğrafyacılığı* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013.

Taylor, Charles, *Sekülar Çağ*, çev: Dost Körpe, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları 2014.

Tekin, Mustafa, Batı'da Sekülarlik ve Türkiye Müslümanlığının Sekülar İçerimleri, *İnsan ve Toplum Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 4, s: 181-204, 2012.

…….., İslam Sosyolojisinin Sosyolojisi, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 28, Sayı. 3, s: 318-333, 2017.

Tortuk, Bilgehan Bengü, *İbn Haldun'un Siyaset ve Devlet Felsefesine Dair Görüşlerinin Osmanlı Düşüncesindeki Yansımaları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2012.

Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, çev: Hülya Uğur Tanrıöver, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2014.

Turner, Bryan S, Max Weber'e Göre İslam ve Konfüçyanizm: Kantçı Sekülerleşme Kuramı, çev: İhsan Çapçıoğlu, "*Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*" içinde, ed. M. Ali Kirman, İhsan Çapçıoğlu, Otto Yayınları, Ankara 2015.

……., *Din ve Modern Toplum*, çev: Arzu Tüfekçi, Sentez Yayıncılık, İstanbul 2017.

Uludağ, Süleyman, *İbn Haldun Hayatı, Eserleri, Fikirleri*, Harf Yayınları, Ankara 2015.

Wallerstein, Immanuel, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Sosyal Bilim*, çev: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul 2016.

Weber, Max, *Din Sosyolojisi*, çev: Latif Boyacı, Yarın Yayınları, İstanbul 2012.

Wilson, Bryan, Sekülerleşme, çev: Ali Bayer, "*Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*" içinde, ed. M. Ali Kirman, İhsan Çapçıoğlu, Otto Yayınları, Ankara 2015.

……., Sekülar Toplumlarda Din 50 Yıl Sonra, çev: Ömer Faruk Darende, Pegem Akademi Yayınları, Ankara 2017.

Wuthnow, Robert, Bilim ve Kutsal, çev: Ömer Faruk Darende, "*Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*" içinde, ed. M. Ali Kirman, İhsan Çapçıoğlu, Otto Yayınları, Ankara 2015.

Yaslıçimen, Faruk, Sunar, Lütfi, Sosyal Bilimlerde Bir Yenilenme İmkânı Olarak İbn Haldun, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 16, s: 137-167, 2006.

Yılmaz, Bilal, *İbn Haldun'a Göre Din-Toplum İlişkisi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2004.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı: Behçet BATUR
Doğum Yeri ve Tarihi: Midyat/20.09.1978
E-posta: behcetbatur@yahoo.com

EĞİTİM DURUMU

2015-2020: (Doktora) Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

2009-2011: (Yüksek Lisans) Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim dalı

1998-2002: (Lisans) Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü

İŞ DURUMU

2007- : Sosyolog - Gaziantep Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler İl Müdürlüğü